



Целите и методите на
историјата на филозофијата
Платон како парадигма

Јасмина Поповска

Јасмина Поповска

ЦЕЛИТЕ И МЕТОДИТЕ НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА
ПЛАТОН КАКО ПАРАДИГМА

ЈАСМИНА ПОПОВСКА

ЦЕЛИТЕ И МЕТОДИТЕ
НА ИСТОРИЈАТА
НА ФИЛОЗОФИЈАТА

ПЛАТОН КАКО ПАРАДИГМА



2023

СОДРЖИНА

ВОВЕД	11
А. ЦЕЛИТЕ И МЕТОДИТЕ НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	
I ШТО Е ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА?	19
1. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА КАКО ДВОЛИЦЕВ ЈАНУС	21
2. Односот на филозофијата и нејзината историја	25
2.1. Историја на филозофијата, историографија на филозофијата и филозофија на историјата на филозофијата	27
2.2. Инкомпатибилизам и историцизам	29
3. ЗАДАЧАТА НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	34
4. ЦЕЛИТЕ НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	39
5. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА VS. ИСТОРИЈАТА НА ИДЕИТЕ / ИНТЕЛЕКТУАЛНА ИСТОРИЈА	44
6. ИСТОРИЈАТА НА ДИСЦИПЛИНИТЕ НА ФИЛОЗОФИЈАТА (ЛОГИКА И ЕТИКА)	49
6.1. Историја на етиката	50
6.2. Историја на логиката	51
7. ПРОГРЕСОТ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА	54
8. МЕТОДОЛОГИЈА НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	60
8.1. Интерпретацијата и филозофскиот текст	61
8.2. Историско-филозофски пристапи и методи	64
8.3. Методите од другите дисциплини	69
8.4. Канонот на филозофијата	72
8.5. Историјата на филозофијата како филозофски метод	75
8.6. Методолошкиот плурализам и границите на интерпретацијата	77
8.7. Неколку практични методолошки препораки	81
8.8. Enfin, дали евозможен дијалогот со мртвите филозофи?	85
II ИСТОРИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	91

1. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ВО АНТИКАТА	95
2. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ВО РЕНЕСАНСАТА	98
3. РАЗВОЈОТ НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ОД РЕНЕСАНСАТА ДО ХЕГЕЛ	101
4. ХЕГЕЛ – ЕДИНСТВОТО НА ФИЛОЗОФИЈАТА И НЕЈЗИНАТА ИСТОРИЈА	106
4.1. Историјата на филозофијата како наука	107
4.2. Развојот на историјата на филозофијата	109
4.3. Подетални методолошки упатства за реконструкција на историјата на филозофијата	113
4.4. Критика	117
5. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ВО XIX ВЕК	119
6. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ВО XX И XXI ВЕК	125
6.1. Генерални истории на филозофијата	126
6.2. Аналитичка/континентална историја на филозофијата	130
6.2.1. Аналитичко толкување на историјата на филозофијата	131
6.2.2. Континентални интерпретации на историјата на филозофијата	139
6.2.2.1. Херменевтика	141
6.2.2.2. Постмодернистички/постструктуралистички пристап	142
6.2.2.3. Феминистичко толкување	144
6.3. Историјата на филозофијата во македонската филозофска традиција	148
6.3.1. Ферид Мухиќ – историјата на филозофијата како дијалог	149
6.3.2. Вера Георгиева – дестереотипизација на историјата на филозофијата	152
6.3.3. Витомир Митевски – контекстуално читање на историјата на филозофијата	154
НАМЕСТО ЗАКЛУЧОК: КАКО, И ДАЛИ ВООПШТО, ДА СЕ ПИШУВА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА?	156
Користена литература	159

Б. ПЛАТОН КАКО ПАРАДИГМА

ВОВЕД	173
1. ПРАШАЊЕТО ЗА МЕТОДИТЕ И КЛАСИФИКАЦИЈАТА НА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ НА ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА	179
1.1. Методи во толкувањето на Платоновата филозофија	180
1.2. Класификација на интерпретациите	183
2. ИЗВОРИ НА „ИНТЕРПРЕТАТИВНИ НЕДОРАЗБИРАЊА“	186

2.1. Дијалогот како извор на недоразбирање	186
2.2. Платон преку Сократ или Сократ преку Платон - сократовскиот проблем	192
2.2.1. Портпаролски и антипортпаролски интерпретации	195
2.2.2. Нови перспективи кон сократовското прашање	197
2.3. Митот како извор на недоразбирање	198
2.4. Езотеризам	203
3. ПРЕДИНТЕРПРЕТАТИВНА ИСТОРИЈА НА ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА	206
3.1. Античките интерпретации	206
3.1.1. Corpus Platonicum	210
3.1.2. Платон скептичар / Платон догматичар	212
3.2. Неоплатонистички интерпретации	216
3.3. Средновековни интерпретации	220
3.4. Марсилио Фичино – последната ревитализација на Платоновата филозофија	222
3.5. Интерпретациите во XVII век	223
4. ХЕРМЕНЕВТИЧКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ	225
4.1. Шлаермахер - текстуална херменевтика	225
4.1.1. Проектот и романтизмот	226
4.1.2. Општа херменевтика	228
4.1.3. Задачата и методите	230
4.2. Хајдегер - егзистенцијална херменевтика	238
4.2.1. Херменевтичко-онтолошки пресврт	239
4.2.2. Аристотелизираниот Платон	241
4.3. Гадамер - универзална херменевтика	243
4.3.1. Отвореност на интерпретацијата	244
4.3.2. Теорија/практика	246
4.3.3. Феноменолошко-херменевтички пристап	248
4.3.4. Дијалектиката и дијалогот	250
4.3.5. Гадамер помеѓу аналитичките и континенталните интерпретации	253
5. ЕЗОТЕРИЧНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ	256
5.1. Интерпретацијата на ненапишаното учење	256
5.1.1. Во што се состои ненапишаното учење?	258
5.1.2. Критика на Шлаермахер	263
5.1.3. Значењето на ненапишаното учење	264
5.2. Штраус – „декодирање“ на езотеризмот	267
5.2.1. Уметноста на езотеричното пишување	267
5.2.2. Езотерично толкување на Платоновите дијалози	268
5.2.3. Интерпретација на „Држава“	272

5.2.4 „Штраусијански“ преводи на Платоновите дијалози	274
6. ПОСТМОДЕРНИСТИЧКИ ТОЛКУВАЊА	277
6.1. Ниче – критика на метафизиката низ платонизмот	278
6.2. Дерида – деконструкција на западната филозофија низ Платон	279
6.2.1. Pharmakon како différance	280
6.2.2. Khôra	284
6.2.2.1. Khôra во паркот	286
7. ФЕМИНИСТИЧКО ТОЛКУВАЊЕ НА ПЛАТОН	290
7.1. Лис Иригаре – деконструкцијата на пештерата и говорот на Диотима	291
7.1.1. Пештерата како матка	292
7.1.2. Говорот на Диотима	293
7.2. Кавареро – „крадење“ на женските ликови	295
8. АНАЛИТИЧКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ	299
8.1. Аналитичката традиција и античката филозофија	299
8.2. Дисквалификуваниот дијалог	301
8.3. Властос – сфаќање на Платон подобро од самиот Платон	302
8.3.1. Девелопментализам	305
8.3.1.1. Критичка оценка на девелопментализмот во аналитичката интерпретација	307
8.4. Други аналитички интерпретации	311
9. „МАКЕДОНСКИОТ“ ПЛАТОН	315
9.1. Мухиќ – интерниот дијалог што утешува	315
9.1.1. Платоновите дијалози за својот монолог	315
9.1.2. Платон - филозоф утешител	316
9.2. Георгиева – филозофијата како поведење и грижа за душата	319
9.2.1. Тибингенската интерпретација и критика на Шлаермахеровиот „романтичен“ мит	319
9.2.2. Филозофијата како поведење	320
9.2.3. „Грижа“ за душата	321
9.3. Митевски – душата и феноменот на животот	322
9.3.1. Две интерпретативни методолошки поставки	322
9.3.2. Микро-макро аспект на душата	325
ЗАКЛУЧОК	328
Користена литература	333

На мојата мајка

Вовед

Самата филозофија може да се гледа како метатеорија или метадисциплина. Таа ги опфаќа и се ползува со сите видови познание од посебните (научни) дисциплини, создавајќи широка и воопштена слика за човекот и за светот. Но, филозофијата не застанува со создавањето метаплатформи само во однос на другите дисциплини, туку таа многу често ги поставува прашањата и за сопствените основи, цели и граници. Тоа ја афирмира нејзината тенденција на сеопшто преиспитување, па дури и на сопствените принципи и стојалишта, автопроектирајќи ја „филозофичноста“ и на самата себеси, притоа внимавајќи на опасноста да се изгуби во нивоата на перспективите, како во поглед на нејзината плодност, така и во поглед на нејзината смисла. Оваа монографија е едно такво промислување за смислата и целите на една од филозофските дисциплини – историјата на филозофијата.

Занимавањето со историјата на филозофијата и размислувањето за природата, принципите и методите што се прифаќаат при историско-филозофското проучување се случуваат истовремено. Историчарите на филозофијата често си го поставуваат прашањето „како треба да се чита историјата на филозофијата?“, а похрабрите од нив го поставуваат и прашањето „како треба да се пишува историјата на филозофијата?“ Тоа е особено евидентно кај оние што се занимаваат со историско-филозофски периоди што се временски многу поодалечени од нас. Тука излегуваат на површината сите интерпретациски фрустрации кои се блиску до заклучокот дека воспоставување автентична комуникација со филозофите од минатото е невозможно, или дека таа врска е нужно еднонасочна.

Метафилозофските дискусии што се однесуваат на историјата на филозофијата се водат уште во првите историско-филозофски обиди. Дали филозофијата во својот историски развој доживува прогрес?; кои филозофски периоди се важни за историско-филозофско разгледување?; до кој степен културата, религијата, науката, политиката, уметноста се важни за истражувањето на историјата на филозофијата?; каков методолошки пристап да се прифати при ваквото истражување?; се некои од првите прашања со кои се сретнуваат историчарите на филозофијата. Нивните одговори најчесто се определени од нивните заднински ставови за тоа како ја сфаќаат историјата, самата филозофија, но и од ставовите

за нивната врска. Секоја дисциплина или наука има своја сопствена историја, но односот на филозофијата и нејзината историја е специфичен за разлика од другите, и оттаму произлегува дисциплината што се занимава со суштината на историјата на филозофијата.

Покрај предизвиците со кои се соочуваат историчарите на филозофијата што потекнуваат од природата на самата исторско-филозофска дисциплина, дополнителни тешкотии се јавуваат тогаш кога во рамките на филозофијата прострујуваат антиисторицистички тенденции. Ослободување од тежината и стегите на мртвото минато и старите дилеми и илузии е идеал на филозофијата кога нејзините цели коинцидираат со оние на науката. Овие тенденции не се новост; се јавуваат уште со почетците на воспоставувањето на историјата на филозофијата како инхерентна дисциплина на филозофијата. Користејќи ја метафората на историчарот како патник, Декарт вели дека од премногу патување човек може да стане туѓинец во сопствената земја, а кога премногу сме заинтересирани за нештата што се случиле во минатото, човекот станува незнајко за сегашните нешта. (Декарт, 1996, 18) И Кант ја започнува својата „Пролегомена“ со предупредување: „има научници, за кои историјата на филозофијата (како на старата, така и на новата) е и нивната сопствена филозофија, та за нив не се напишани овие пролегомени. Тие мораат да почекаат додека оние, коишто се трудат самите да црпат од изворите на умот, не ја завршат својата работа и дури потоа и ним ќе им дојде редот да го поднесат своето сведоштво за собитојата во светот“ (Кант, 2004, 11).

Посовремените засилувања на ваквиот антиисторицизам, почнувајќи од логичкиот позитивизам, се поттикот за повторното реактуализирање на прашањата за односот на филозофијата и нејзината историја. Со развојот на логичкиот позитивизам, филозофијата многу брзо ја прифаќа антиисторицистичката насоченост, која продолжува да ја негува и откако логичкиот позитивизам ја губи својата филозофска сила. Филозофите од минатото се читаат, но нивната вредност не лежи во нивниот автентичен историски контекст, туку во тоа колку се вклопуваат во нашиот. За кого истражува антропологот кога набљудува некоја далечна култура, археологот или детективот што се вплеткува во историските траги, ако не за нас, за нашите спознајни, етички и естетички граници, интереси и грижи?

Сепак, тезата дека историјата на филозофијата е ирелевантна за развојот на сегашните текови на филозофијата ја губи својата аподиктичност во современиот контекст. Токму поради тоа, во последните неколку децении сè повеќе се афирмира историско-филозофскиот осврт во дискусијата за филозофските идеи, што повлекува зголемено интерес-

сирање за метафилозофските прашања што се однесуваат на методите, пристапите и целите на историјата на филозофијата. Тука не припаѓаат само прашањата за односот на филозофијата кон нејзината историја туку и прашањата како различни традиции пристапуваат кон метафилозофските прашања и како овие традиции можат да стапат во конструктивна дискусија, а не само паралелно да коегзистираат. Некои автори сметаат дека ваквата метафилозофска дискусија го носи потенцијалот за помирување и приближување на некои современи филозофски струи. Имено, јазикот на историјата на филозофијата претставува мост низ кој овие струи би постигнале меѓусебно разбирање и комуникација. Според Селарс (Wilfrid Sellars), историјата на филозофијата претставува *lingua franca* што ја овозможува комуникацијата меѓу филозофите што имаат различни гледишта. (Sellars, 1968, 1) Крајната задача на овие метафилозофски рефлексии би се однесувала на можноста преку нив да се отворат важни прашања за самата филозофија и насоката во која таа се развива.

Во македонската филозофска традиција, можат да се одделат следниве самостојни студии од областа на метаиспитувањето на историјата на филозофијата: Загорка Мићић, „Историја филозофије као наука“, *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје*, 8 (1955): 4, 59-84; Ферид Мухиќ, *Јазикот на филозофијата*, Скопје: Култура, 1995; Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето на античката философија“, *Антиката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 2009, 37-51; Јасмина Наумоска, „Местото на историјата на филозофијата во аналитичко-континенталната расправа.“ *Osmi međunarodni interdisciplinarni simpozijum "Susret kultura" (Zbornik radova)*, Novi Sad: Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, 2016, 573-585; Јасмина Наумоска, „Современи методолошки изазови у тумачењу предсократовске филозофије.“ *Filozofska istraživanja*. 36, 1 (2016): 5-14, Јасмина Поповска, „Наставата по историско-филозофските предмети на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет во Скопје (1946-2021).“ *Филозофска трибина*. 45 (2022): 31, 107-120. Покрај теорискиот, академскиот развој на оваа дисциплина се спроведува и преку содржините на предметот Пристапи кон историјата на филозофијата (подоцна со назив Толкување/а на историјата на филозофијата) воведен на додипломските студии на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет – Скопје од учебната 2004/2005 година од страна на проф. д-р Вера Георгиева, која го предаваше до учебната 2013/2014 година. Оттогаш, задачите поврзани со наставната дејност по овој предмет ми беа доделени мене, што беше поттик, надоврзувајќи се на работата на мојата докторска дисертација („Проблемот

на толкувањето на Платоновата филозофија“), да ги проширам и во научната сфера.

Првиот дел од оваа книга претставува теориска дискусија за филозофијата и нејзината историја, додека вториот претставува анализа на поединечен случај, а тоа е толкувањето на Платоновата филозофија. Теорискиот (прв) дел е поделен на два пододдела: 1. метатеориска дискусија за суштината и природата на историјата на филозофијата, нејзината методологија, како и некои прашања што влегуваат во рамките на филозофијата на историјата на филозофијата; 2. краток осврт на историјата на историјата на филозофијата. Изборот за воведување краток осврт на историјата на историографијата на филозофијата произлезе од два разлога: афирмирањето на историската димензија дури и кога станува збор за метадисциплината што ја проучува историјата на филозофијата, како и афирмирањето на тезата дека низ генезата на историјата на филозофијата многу поживо и поприсно ќе се поставуваат прашањата за нејзината суштина.

Вториот дел на книгата го претставува текстот на мојата докторска дисертација, во делумно изменета форма, со наслов „Проблемот на толкувањето на Платоновата филозофија“, одбранета на 12 мај 2013 година пред комисија во состав: проф. д-р Вера Георгиева (ментор), академик проф. д-р Витомир Митевски, проф. д-р Иван Џепароски, проф. д-р Ана Димишкова и проф. д-р Ристо Солунчев. Во контекст на првиот дел, овој втор дел претставува анализа на поединечен случај. Вообичаено, методот истражување на поединечен случај во рамките на историјата на филозофијата се користи кога се прифаќа заднинскиот став дека секој поединечен случај треба да се земе како единствен и дека од таа анализа не може да се извлече генерален принцип. Во оваа ситуација не се тргнува од таа претпоставка. Токму анализата на партикуларниот случај, кој тука го претставува Платоновите корпус, а кој се смета за најголем интерпретативен предизвик по текстот на Библијата, е иницијална точка за можноста да се расветлат и да се проблематизираат општите прашања во рамките на историјата на филозофијата. Тоа не ја затвора можноста ниту да се прифати партикуларистичката позиција, ниту сугерира дека треба да се прифати одредена историско-детерминистичка теза дека постојат перенијални принципи според кои се одвива историско-филозофскиот процес, туку само укажува дека во овој текст ќе бидат отворени генерални прашања што го засегаат целиот тој процес, а кои се инспирирани од иницијалното истражување врз Платоновата филозофија.

Некои делови од вториот дел од оваа книга се објавени како засебни статии (Наумоска, 2013а; Наумоска, 2013б; Наумоска, 2014; Наумоска,

2016), додека делови од други статии (Naumoska, 2016; Поповска, 2016; Поповска, 2022) се инкорпорирани или се инспирација за текстот од првиот дел.

На крајот, би сакала да се заблагодарам на моите студенти со кои низ заедничките дискусии градев голем дел од моите гледишта; на мојата менторка и, пред сè, пријателка, проф. Вера Георгиева, за всадената љубов кон историјата на филозофијата; на проф. Ана Димишковска, рецензентка и незаменлива соговорничка; и на моите Мартин, Ана и Дамјан за нивните љубов и трпение. Оваа книга ѝ ја посветувам на мојата мајка, со благодарност за сè она за што може да ѝ се заблагодари на една мајка.

А.

ЦЕЛИТЕ И МЕТОДИТЕ
НА ИСТОРИЈАТА
НА ФИЛОЗОФИЈАТА

I

ШТО Е ИСТОРИЈАТА
НА ФИЛОЗОФИЈАТА?

I.1.

Историјата на филозофијата како дволицев Јанус

Се чини дека во римскиот пантеон постојат богови на сенешто: богови на морињата, реките, изворите, границите, љубовта, овчарите, па дури и на портите. Името на богот на последната, навидум споредна, работа е Јанус. Тој е бог на почетоците (оттаму името на месецот јануари), премините, портите, промените и транзициите (од минатото кон иднината, од една во друга состојба или гледиште), времето, дуалноста и завршетоците. Најчесто е претставен со две лица свртени во спротивни насоки, гледајќи со едното, ста-



речкото лице во минатото, а со другото, младешкото, во иднината. Во едната рака држи клучеви покажувајќи дека е заштитник на премините, на она што било и на она што ќе биде. Јанус е иницијатор на човековиот живот, трансформатор на животните циклуси и историските периоди. Според Римјаните, во Јанус се сретнуваат дуалитетите смрт-живот, почеток-крај, младост-старост, војна-мир, итн.

Во неколку аспекти, дуалната природа на историјата на филозофијата може да се отслика со природата на овој, навидум спореден, но исклучително важен римски бог. Од една страна, поради нејзината историчност, тоа е дисциплина што е „носталгична“ и се занимава со контекстот, минатото и поединечното, а од друга, поради нејзината филозофичност, тоа е дисциплина што може да се оствари само во сегашноста и иднината и која се занимава со вечното и идејното.

Историчарот на филозофијата секогаш е во состојба на туѓинување. Тој не се занимава со нешто сосема познато и нешто што е „од сега“, но и покрај тоа, ја насетува транстемпоралната нишка што денешната филозофска мисла ја поврзува со минатата. Историчарот на филозофијата често се претставува како некаков вид интелектуален патник,

како што го замислува Декарт, кој патува во некои далечни земји, во кои владеат традиции, значења и симболи, кои, и покрај тоа што му се дадени на увид, никогаш не би можел да ги разбере во целост како што ги разбираат „мештаните“. Дополнителна тешкотија претставува тоа што овие земји се напуштени и со „мештаните“ не може да се влезе во интеракција. Постои фиксна текстуална основа врз која тој треба да реконструира филозофски зданија од историски, со свои специфики и за него непознати, „градежни материјали“. Но, токму туѓинувањето може да биде извор на чудење, интелектуална возбуда и мотив за потрага по нови перспективи. Покрај етнографските, антрополошките и архитектонските метафори, историско-филозофската работа се споредува и со други „егзотични“ дејности, како со археолошката, детективската и сл. Во секоја од нив, историчарот на филозофијата е поделен помеѓу двете улоги што му се дадени, а кои совршено мора да ги одигра: да биде доследен на историските барања за точност и прецизност, но и на филозофските барања за потрагата по значење и смисла.

И во академска смисла, историчарот на филозофијата се наоѓа на „ничја земја“, па така тој не се смета ниту за посветен историчар, ниту за полнокрвен филозоф; некаков вид академски Јанус поставен на преминот помеѓу темпоралното и перенијалното. Односот меѓу „полнокрвните“ филозофи кон нивните колеги историчари на филозофијата понекогаш може да се спореди со оној меѓу писателите и литературните критичари; „критичарската“, секундарната или коментаторска работа е некреативна, техничка и „амалска“ работа. Неретки се и коментарите дека проучувањето на минатото на филозофијата треба да биде работа на филозофите почетници или, пак, на оние што не можат сериозно да придонесат кон „вистинската“ филозофска дејност. Шопенхауер ги нарекува историчарите на филозофијата филозофски паразити и смета дека она што го добиваме од историјата на филозофијата се само „стуткани“ мисли на големите умови во нивните мозоци. (Schopenhauer, 2001, 31) Во оваа ситуација, според Такер (Aviezer Tucker), не помагаат ниту филозофите на историјата на филозофијата. Многумина од нив не го сфаќаат својот придонес во своето поле, својата вокација и повик; и себеси се сметаат за епистемолози, метафизичари или филозофи на литературата. (Tucker, 2009, 1) Од друга страна, пак, стојат ставовите дека историчарот на филозофијата е филозоф *par excellence* и дека историско-филозофската дејност е занимавање со филозофија исто колку и со дисциплините што традиционално се сметаат за филозофски, како на пример, теоријата на познанието или етиката. Како што смета Вилијамс (Bernard Williams), тоа е историско-филозофска филозофија (*history-of-philosophy philosophy*). (Williams, 2006a, 165)

Двојноста на профилот на историчарот на филозофијата, Касирер (Ernst Cassirer) ја гледа и низ призмата на неговата растргнатост помеѓу научникот и поетот. Според него, тој е обврзан да работи според истите строги емпириски методи како и научникот, но последниот и одлучувачкиот акт е секогаш акт на продуктивна имагинација; тој е емпирист, но не му недостига поетскиот дух. (Cassirer, 2021, 204)

Ваквата подвоеност на историско-филозофската дејност може да се бара во самата природа на врската меѓу историјата и филозофијата. Во неколку важни точки овој однос е „топло-ладен“ и е оптоварен со многу внатрешни контрадикции. Јонсиј (Joannes Jonsius) уште во 1716 година во „De Scriptoribus historiae philosophiae“ укажува на врската на историјата со поединечностите (singularia), а на филозофијата со општостите (universalia) (Jonsius in Kelley, 2004, 345). Тој веројатно се повикува на увидите на Аристотел, кој ги споредува историчарот и поетот во „Поетика“, а во чија дејност Јонсиј, а понатаму и многу други автори, ја гледа паралелата на историчарот и филозофот. Аристотел вели:

работата на поетот не се состои во тоа да кажува тој она што станало, ами како би можело нешто да стане и она што е можно според веројатноста или нужноста. Бидејќи историчарот и поетот се разликуваат не по тоа дали кажуваат нешто во стихови или во проза... туку разликата е во тоа што едниот го кажува она што станало а другиот како би можело нешто да стане. Затоа е и подлабока (φιλοσοφώτερον, пофилозофична, Ј.П.) поезијата и поважна од историјата, зашто поезијата го кажува повеќе она што е општо, а историјата она што е посебно (*Ar. Poet.* 1451b).

Трајќи ја настрана вредносната оценка на Аристотел за тоа дали историјата или поезијата (или филозофијата) е поважна, од овој пасус може да се увиди предметот на двете дисциплини. Историјата се занимава со контингентните и ефемерни човечки дејствувања, додека филозофијата со вечните и непроменливи вистини и закони, односно со „големата слика“. Така, во историјата на филозофијата се сретнуваат двата елемента на филозофијата: нејзината длабока втемеленост во темпоралноста и во транстемпоралното значење на идеите што се пројавува низ овие историски изрази; во неа се балансираат елементите на фактот и на наративот. Ваквата Јанусовска двојност на ефемерноста и вечноста, контекстуалното и идејното, Колингвуд (Robin G. Collingwood) ја покажува низ природата на филозофските прашања. Тој ја дефинира нивната природа истовремено и како *sub specie saeculi* и како *sub specie aeternitatis*. Колингвуд вели:

делумно, проблемите на филозофијата се непроменливи, а делумно варираат од период во период, согласно специфичните карактеристики на човековиот живот и мисла во тоа време; и кај најдобрите филозофи од секое доба овие два дела се толку испреплетени што трајните проблеми се чинат како *sub specie saeculi*, а специфичните проблеми на тоа доба како *sub specie aeternitatis*. Секогаш кога човековата мисла била доминирана од некое специфично интересирање, најплодната филозофија на таа доба ја рефлектирала таа доминација; но не пасивно, преку чиста субмисивност на тоа влијание, туку активно, преку специфичниот обид да го разбере и да го постави во фокусот на филозофското иследување (Collingwood, 1994, 231-232).

Ефектот на „ничија земја“ или меѓупростор се јавува поради уште една внатрешна контрадикторност на дисциплината, имено двете перспективи што пред себе ги има – минатото и иднината. Историјата на филозофијата не може ниту целосно да се втопи во историјата, но исто така и целосно да ја отфрли мислејќи само на иднината. И во двата случаја, филозофијата би го изгубила својот идентитет, а би се постигнал или ефект на теориски аутизам или на илузија на супериорност. Токму поради тоа, историјата на филозофијата е „осудена“ да се бори со тешкотиите што ги носат овие две перспективи што имаат тенка граница и да се обидува да го одржи балансот во овој меѓупростор без да се „лизне“ целосно кон едната од нив. Или да го прифати парадоксалниот заклучок, на што предупредува и самиот Бреје (Émile Bréhier), дека филозофијата, преку својата историја, ја бара својата вечна сегашност. (Bréhier, 1938, 12)

Со детектирање на сите овие јанусовски историско-филозофски карактеристики, може да се каже дека голем дел од метадискусиите за историјата на филозофија, во една редуцирана верзија, би се свеле на прашањето кон што повеќе се приклонува таа, кон филозофијата или кон историјата, кон иднината или кон минатото, кон наративот или кон фактот. Јанусовската природата на историјата на филозофијата во текстот што следува подолу ќе се покаже токму низ осцилирањата помеѓу нејзините поларитети на историчност и филозофичност: историцизам – презентизам или инкомпатибилизам, антикваризам – анахронизам, апропријационизам – контекстуализам, континентално – аналитичко. Ако може да се каже дека нешто аподиктично се тврди во оваа монографија, тоа е дека историјата на филозофијата не треба целосно да се приклони кон ниту едно од овие радикални гледишта, и дека нејзиното место е во сивата зона помеѓу нив. Но, за да се лоцира сивата зона, мора јасно да се исцртаат и да се дефинираат зоните на белото и на црното.

I.2.

Односот на филозофијата и нејзината историја

Секоја дисциплина има своја историја и секоја се осврнува кон неа во одреден степен, на свесен или на несвесен начин. Науката, уметноста, музиката, литературата, правото, политиката, религијата, медицината, педагогијата развиваат одреден пиетет кон своето минато и тоа претставува значаен елемент од нивната дефиниција. Осврнувањето кон основачите, хероите, внатрешните спорови, искушенијата, одлучувачките битки и величествените откритија е неопходно за дефинирање на нашите сегашни позиции. Секоја од овие дисциплини развива сопствена методологија на истражување, а некои од нив продолжуваат да се развиваат како посебни дисциплини (на пр. историјата на уметноста). Кај некои дисциплини, како кај науката, навраќањето кон сопствената историја се случува во рамките на нивното филозофско промислување, имено во рамките на филозофијата на науката.

Несомнено е дека познавањето на историјата на филозофијата за секој филозоф е корисно во многу аспекти; може да послужи како извор на инспирација, да ги унапреди филозофските вештини или директно да одговори на нашите филозофски прашања. Затоа и историско-филозофското знаење е неизбежно во која и да било академска програма по филозофија. За еден студент по филозофија се подразбира дека треба да ги знае филозофските основи, на пример, на филозофијата на Платон и на Кант, но за еден студент по хемија не е нужно да ја познава работата на Пристли или на Лавоазје. Меѓутоа, според одредени автори, запознавањето со историјата на филозофијата не само што е корисно туку е суштествено за самата филозофија. Според Морган (Michael L. Morgan), од Платон до Ролс, имплицитно или експлицитно, филозофското мислење претставува, резултат на средбата со величествените претходници. (Morgan, 1987, 717)

Во однос на тоа какво е значењето што му се придава на занимавањето со историјата во различните дисциплини, Шарф (Robert C. Scharff) разликува три различни значења на историјата. Првото рефери-

ра воопшто на минатото, нешто што поминало и завршило; неговото проучување е опционално за проучување на филозофите, историчарите и општествените научници. Второто реферира на специфичната дисциплина (на пр. книжевна историја, историја на војните, античка историја и др.) што го проучува минатото и, повторно, е нешто што опционално се испитува. Според третото значење, во форма на „моја (наша) историја“, таа го претставува живото наследство на заднинско разбирање, кое дава иницијална смисла на сè. Тоа важи и за филозофите што го наследуваат своето минато што претходи и присуствува на секој обид да се филозофира, да се мисли или да се прави што-годе. (Scharff, 2014, vii) Така, Шарф потенцира дека занимавањето со историјата во рамките на филозофијата не е опционално, туку задолжително и претставува основа и услов за нејзиното постоење. Токму затоа, иследувањето на сопствената историја во филозофијата, за разлика од претходно споменатите дисциплини, носи свој предизвик.

Секој сериозен обид да се разбере што е историјата на филозофијата и што таа може да ѝ понуди на филозофијата во современоста, мора да започне со разбирање на односот меѓу филозофијата и нејзината историја. Се поставуваат прашањата: дали самиот поим „историја на филозофијата“ е вклучен во поимот „филозофија“?; дали поимот „филозофија“ има/нема некој посебен однос кон историјата на филозофијата?; дали е возможно да се занимаваме со филозофијата, а притоа целосно да ја исклучиме нејзината историја? Најпосле, се поставува и прашањето: дали филозофијата е поблиска до природните и општествените науки или до науките како литературата, историјата и културата? Начинот на кој ќе се пристапи кон овој однос во голема мера зависи од тоа како се разбираат поимот „историја“ и поимот „филозофија“. Во еден момент се чини дека при разгледувањето на овие прашања влегуваме во еден историско-филозофски херменевтички круг: истражувањето на историјата на филозофијата подразбира одреден развиен поим за филозофијата и нејзините цели, а, пак, доброразвиен поим за филозофијата подразбира познавање на нејзините почетоци и историја. Без да се изгубиме во овој вител, во продолжение ќе се обидеме да дадеме дефиниција на историјата на филозофијата.

2.1. ИСТОРИЈА НА ФИЛОЗОФИЈАТА, ИСТОРИОГРАФИЈА НА ФИЛОЗОФИЈАТА И ФИЛОЗОФИЈА НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Во дефинирањето на историјата на филозофијата, важна улога игра сфаќањето за тоа што претставуваат двата стожерни термини/дисциплини од кои е составена, имено „историјата“ и „филозофијата“. Дискусија за тоа што е филозофијата, во оваа пригода, нема да има ниту методолошка, ниту практична смисла. Сепак, од помош би била една куса дискусија за дистинкцијата меѓу два термина што се однесуваат на историјата, имено германските термини *Historie* и *Geschichte*¹, ставена во еден историско-филозофски контекст.

Во првата смисла (*Historie*), историјата на филозофијата се однесува на минатите филозофски настани во емпириска смисла (*res gestae*), додека во втората (*Geschichte*) означува објаснување на тие настани, нивно поврзување и вреднување во рамките на еден наратив (*historia rerum gestarum*). Едно од решенијата како да се премости термилошкиот недостаток во јазиците во кои не се јавува дистинкцијата на овие два термина, како што е македонскиот јазик, е употребата на терминот „историографија“ кога станува збор за критичкото испитување на историските извори и нивно систематизирање низ еден наратив. Сепак, поистоветувањето на термилошките области на „*Geschichte*“ и „историографија“ не е во полн обем, особено затоа што историографијата подразбира продукција на текст поврзан со минатото. Она што е важно да се истакне е дека наративноста што ја воведува *Geschichte* во секоја историографија добива филозофски аспект, но во историско-филозофската практика добива нова димензија, не само на ниво на примена на различни методолошки практики, туку и на ниво на примена на различни филозофски парадигми.

Прелиминарно, може да се каже дека *историјата на филозофијата* е изложување, анализа и објаснување на филозофијата од минатото во нејзиниот историски контекст врз основа на пишани сведоштва низ одреден наратив и терминологија што може да ја разбере современата филозофска јавност. Целта на историчарот на филозофијата е разбирање

¹ Во македонскиот јазик, како и во, на пример, англискиот јазик, не постои дистинкција на она што се означува со двата германски термина; и за двете значења се употребува зборот „историја/history“.

Како во германскиот, така и во хрватскиот јазик постои разликата меѓу термините „istorija“ и „rovijest“. Во хрватската филозофија подлабоки филозофски импликации на оваа дистинкција изведува Милан Кангрџа (Milan Kangrga) во светло на *praxis* филозофијата. (cf. Kangrga, 1984).

на некој филозофски текст од минатото и утврдување на она што филозофите од минатото го тврделе; идентификување на изворот на гледиштето и влијанието на едни гледишта врз други; утврдување на причината што го поттикнала ова гледиште; учење лекции од минатото што можат да бидат применети во сегашноста итн. Притоа се поставуваат прашањата: ако се има предвид културниот контекст, што сакал филозофот да покаже?; дали го поткрепил своето гледиште адекватно или неадекватно?; како одговориле неговите современици на неговите аргументи?; кој дал подобро основани аргументи?; какво е неговото влијание? итн.

Покрај ваквите прашања со кои историчарот на филозофијата се справува со секое соочување со еден текст од минатото, нужно му се поставуваат и прашања што имаат методолошка природа. Ваквата област на размислување може да се нарече *историографија на филозофијата*. Се поставуваат прашањата: каде е границата што го означува предметот на истражување, имено до кој степен историчарот на филозофијата треба да ги земе предвид поезијата, медицината, правото, религијата, науката, митологијата, во своите истражувања?; со кои методолошки средства располага историчарот на филозофијата?; дали испитувањето на различни историско-филозофски периоди повлекува употреба на специфични методски постапки?; дали постојат различни историско-филозофски интерпретативски ориентации?; дали различните пристапи кон историјата на филозофијата влијаат врз самиот концепт на филозофијата?; каква е улогата на историчарот на филозофијата наспроти филозофската традиција во која твори? Исто така, тука влегуваат и прашањата што се поставуваат во рамките на областа наречена „епистемологија на историјата“, имено прашањата за можностите и границите на историско-филозофското истражување и прашањето за степенот на неговата вистинитост.

Покрај овој втор збир прашања, во заднината на историско-филозофското иследување нужно се поставува и трет збир прашања. Имено, штом се иследува смислата на историјата на филозофијата, нужно се поставуваат и прашања од областа на филозофијата на историјата, но поставени во контекст на иследувањето на историјата на филозофијата. Така, одредени автори, пред да започнат со историско-филозофска анализа, прво одговараат на главните прашања што ги поставува филозофијата на историјата: дали човековото однесување е детерминирано од универзалната човечка природа или од историските услови?; какво е значењето и структурата на тоталитетот на човечката историја?; дали е поголемо значењето на дејствувањата на историските индивидуи или на историските целини?; кои се логичките и епистемолошките карактеристики на историското знаење и на историското објаснување?; дали може да

се постигне историска објективност?; дали можат да се постават општи историски закони?; дали постои каузалитет во историските настани? Во контекст на овие поопшти прашања, се поставуваат специфичните, кои се однесуваат на историјата на филозофијата: дали во филозофијата има развој или прогрес?; дали таа има континуитет и дали постои можност за историска синтеза?; дали постои историја на филозофијата или на филозофиите?; дали може да се занимаваме со филозофијата без да ја имаме предвид историјата на филозофијата? Доколку на овие прашања не е одговорено експлицитно, може лесно да се извлечат одговорите од начинот на кој се пристапува кон анализата. Во одговарањето на овие прашања, историчарот на филозофијата може да се осврне на минатото на филозофијата, но примарното интересирање на оваа дејност не е самото осврнување. За збирот на прашања што припаѓаат на втората и на третата група, токму затоа што отвораат дилеми на метарамниште, може да се каже дека припаѓаат на *филозофијата на историјата на филозофијата*.

Дистинкцијата на историјата на филозофијата, историографијата на филозофијата и филозофијата на историјата на филозофијата не секогаш може да биде прецизно направена. Многу често, кога се зборува за историјата на филозофијата, но сфатена во своето *Geschichte*-значење, се зборува за темите што тука ги подведовме под она што го нарековме историографија на филозофијата, а понекогаш и под она што го нарековме филозофија на историјата на филозофијата. Создавањето на историско-филозофскиот наратив во *Geschichte*-значењето има потреба од поставување на прашањата што припаѓаат и во втората и во третата група прашања. Според Катана (Leo Catana) и Лерке (Mogens Lærke), авторите што ги проблематизираат овие теми ја немаат стриктно одредено нивната терминологија и често ги употребуваат овие термини наизменично дури и во еден ист текст. Но, во практиката, заклучуваат тие, недостигот од терминолошка униформност многу ретко предизвикува недоразбирање. (Catana&Lærke, 2020, 432) За потребите на овој труд, терминот „историја на филозофијата“ ќе го користиме како чадор-термин, кој ги опфаќа сите три збира прашања. Тројната дистинкција е направена за да се разлечат специфичните нивоа на проблеми со кои се справува мета-дисциплината што се занимава со историско-филозофските феномени.

2.2 ИНКОМПАТИБИЛИЗАМ И ИСТОРИЦИЗАМ

Одговарањето на прашањата што се однесуваат на релацијата на филозофијата и нејзината историја е комплексна задача. И покрај разновидниот спектар на понудени одговори, често се сретнува дефинирање

на две екстремни гледишта во врска со овој однос. Претставниците на првото гледиште одрекуваат дека меѓу нив постои или треба да постои каков било однос и тоа се нарекува *инкомпатибилистичко гледиште*. Претставниците на второто, пак, тврдат дека нивниот однос е нужен: филозофијата не може да постои одвоено од својата историја, ниту историјата на филозофијата одвоено од филозофијата. Тие се претставници на *историцистичкото гледиште*. (cf. Grasiya, 2002, 123-128) Бермехо-Барера (José Carlos Bermejo-Barrera) инкомпатибилистичкиот и историцистичкиот пристап ги гледа низ призмата на два модела што се засноваат врз сфаќањето за природата на филозофијата: *philosophia perennis*² и *veritas fillia temporis*. Според првиот модел, филозофијата се гледа како стабилен и релативно затворен систем со стриктен метод што може да се подобрува, но не супстанцијално да се менува; додека според вториот модел, не постојат вечни вистини и човековата мисла и откривањето на вистината се континуирани процеси што може да се гледаат како бескрајни или како процеси што кулминираат во денешнината. Првиот модел, кој често се поврзува со средновековната схоластичка филозофија, Бермехо-Барера го поврзува со аналитичката традиција, додека вториот со херменевтиката и со историцистичките традиции. (Bermejo-Barrera, 2008)

Според *инкомпатибилистичкото* стојалиште, сето она што го постигнуваат филозофите е целосно ирелевантно во однос на она што го постигнуваат историчарите на филозофијата; но тоа важи и во обратната насока, имено сето она што го постигнуваат историчарите на филозофијата е целосно ирелевантно во однос на она што го постигнуваат филозофите. Нивните подрачја на интересирање се инкомпатибилни едно со друго; не постои аспект во кој историјата на филозофијата и филозофијата можат меѓусебно да придонесат. Современата терминологија е инкомпатибилна со старата, но и обратно; старата не може да придонесе во развојот на новата. Таа може да инспирира, но новата формулација секогаш го содржи префиксот „нео-“ (на пр. неотомизам, неоаристотелизам), токму поради тоа што треба да се декларира како ново и различно од старото. Меѓутоа, претставниците на инкомпатибилизмот одат и подалеку: не само што поврзувањето на филозофијата и нејзината историја е ирелевантно и инкомпатибилно туку е и опасно, имено води до конфузија. Двете дисциплини имаат две различни цели во чие остварување ме-

² Употребата на терминот *philosophia perennis* во овој контекст е различна од стандардната употреба, која има религиски предзнак. Во контекст на аналитичката филозофија, овој термин се употребува во насока на сфаќање на филозофијата како релативно постојан и затворен систем на учења, кој може да биде унапредуван, но не суштествено менуван низ времето или местото. (види повеќе за аналитичката позиција во гл. А. II. 6.2.1)

ѓусебно си пречат – филозофијата се занимава со искази што имаат вистинитосна вредност, а историјата на филозофијата со исказите на филозофиите од минатото без разлика на нивната вистинитосна вредност. Според Грасија (Jorge J. E. Gracia), со употребата на едната се омекнува историската точност, а на другата – историјата се претставува во несоодветно светло, што води до анахронизам. (Grasija, 2002, 124)

Во рамките на инкомпатибилистичкото гледиште се јавуваат две подгрупи. Според едната, филозофијата и нејзината историја се инкомпатибилни од филозофска гледна точка. Според ова гледиште, сфаќањето за филозофијата се приближува кон научното, и токму поради тоа што тежнее кон откривање на вечните вистини, тоа е одвоено од секаков временски контекст. Претставниците на ова сфаќање на филозофијата, доколку ѝ придаваат барем некаква улога на историјата на филозофијата, сметаат дека тоа треба да се состои во расчистување на грешките од минатото. Оваа позиција ја држат логичките позитивисти, а во малку поумерена верзија, генерално, претставниците на т.н. аналитичка традиција. (види гл. А. II. 6.2.1) Втората група аргументира од позиција на историјата. Нејзините претставници се загрижени за опасните последици што филозофијата ги има за историјата на филозофијата. Основната цел на историјата е да даде вредносно неутрален опис на минатото, додека филозофијата секогаш зазема страна и е вредносно индоктринирана.

Според *историцистичкото* гледиште, врската меѓу филозофијата и нејзината историја е нужна и за едната и за другата дисциплина. Од самиот момент во кој некое гледиште се формулира и се брани е веќе дел од историјата, а оној што го формулира е продукт на комплексниот развој на филозофијата во минатото. Ниедна филозофска позиција не започнала *ex nihilo* и секој филозоф започнал како ученик на своите учители што сега се дел од минатото. Тешко е да се филозофира без да се има некаков концепт за нашата врска со нашите предци, без оглед дали таа би била во насока на нивно вклучување или изоставање. Според Пеперзак (Adriaan Peperzak), еден филозоф не би можел никогаш да ја пресече папочната врска што го поврзува со мислителите од минатото и традицијата. Историјата на филозофијата всушност претставува приказна за генеалогичката на едно големо семејство на мислителите, нивните односи, врската со предфилозофските и анонимните мненија, мисловни шеми, перспективи, контексти, притоа поврзани со општествените, економските, политичките, естетичките и религиозните околности на тој период. (Peperzak, 1989, 22-23)³ Цитирајќи го Јасперс (Karl Jaspers), според

³ Пеперзак смета дека и т.н. систематски или проблемски мислителите природно е во своите истражувања да бидат историчари на филозофијата, имено да ја знаат истори-

кого „јас сум она што сум низ специфичното единство со она што историски ме буди“, Дупре (Louis Dupré) смета дека низ егзистенцијалната свесност за историчноста филозофот може да разбере дека старото никогаш не ја губи својата смисла под влијание на новото, но исто така и дека историјата на филозофијата ги конституира условите за филозофска оригиналност. (Dupré, 1989, 479)

Радикален претставник на историцистичкото гледиште е Хегел (Georg W. F. Hegel), кој, според многумина, претставува основоположник на историјата на филозофијата како засебна филозофска дисциплина. (види гл. А. II. 4) Тој го брани историцистичкото стојалиште од аспект на неговиот сеопфатен филозофски план, имено во однос на проучувањето на развојот на апсолутниот дух. Како филозофи што мислењето, а особено филозофското мислење, го разгледуваат во рамките на историскиот контекст, генерално се вбројуваат претставниците на т.н. континентална традиција (на пр. Хајдегер (Martin Heidegger), Гадамер (Hans-Georg Gadamer), Дерида (Jacques Derrida)). (види гл. А. II. 6.2.2).

Еден од протагонистите на историцизмот во современата литература е канадскиот филозоф Чарлс Тејлор (Charles Taylor). Тејлор нуди два разлога во контекст на историцистичката теза; еден во контекст на бегане од одредена дадена социјална форма, а втор во контекст на оживување или враќање на друга што е во опасност да се изгуби. Прво, според него, нужно е прифаќањето на потеклото и корените на филозофијата затоа што во спротивно неизбежно ќе останеме затворени во претпоставката дека сме неповторливи, а второ, за да се разбереме денес, тој смета дека треба да се свртиме кон минатото каде што се наоѓаат парадигматичните тврдења на нашите формативни филозофски артикулации со цел неискажаното во денешните практики да се објасни низ креативни редескрипции. (Taylor, 1984). Историцистичките позиции ги зајакнува и Коен (Lesley Cohen), според која историјата на филозофијата е таа што „го воспоставува значењето“ на филозофските проблеми и непознавањето на историјата на филозофијата го повлекува несфаќањето зошто тие прашања треба да бидат одговорени или воопшто поставени. (Cohen, 1986, 53)

јата на проблемот што го работат, но нивниот осврт кон историјата ќе биде мотивиран од систематски и креативни разлози. Така, тој разликува два вида историско-филозофски перспективи: онаа на систематскиот мислител (филозофска историја на филозофијата) и онаа на историскиот (историска историја на филозофијата). Во својот текст, тој смета дека ќе покаже дека на филозофската историја на филозофијата суштински ѝ се потребни делови од историската историја на филозофијата. (Peperzak, 1989, 23-24)

Една од консеквенциите што Мекинтајер (Alasdair MacIntyre, 1984) ги наведува како резултат од дистанцирањето на историјата на филозофијата од филозофијата се големите промени во поделбата на академскиот труд, а кои одат во насока на осиромашување на суштински филозофските области на дејствување. Зборувајќи од позиција на некој што се занимава со етиката, тој укажува дека во рамките на оваа област се случува релокација на проблеми и теми од етиката кон други општествени дисциплини, како на пример психологијата. Ваквата релокација, како што оценува тој, оди и подалеку од академската сфера, со што се случуваат трансформација и редукција на етичкото и во сферата на секојдневниот живот. Втората консеквенција е промената во рамките на внатрешната структура на филозофијата во однос на тоа кои прашања ќе се третираат како централни, а кои како периферни, или кои методи ќе се сметаат како плодни, а кои како стерилни. Третата консеквенција што ја наведува Мекинтајер е статусот и третманот на литературниот жанр во филозофијата и канонизацијата на одредени форми на филозофирање што прифаќаат стандарди што имаат подефинирани и постриктни методи од оние на литературните форми. Мекинтајер дава контраодговор на не толку невината шега на Квајн (Willard Van Orman Quine), според кого постојат два вида луѓе што се интересираат за филозофијата: оние што се интересираат за филозофија и оние што се интересираат за историја на филозофијата. Според Мекинтајер, со филозофското анулирање на минатото низ ваквата концепција за односот на минатото и на сегашноста се покажува дека се постигнува анулирање на себеси однапред. Луѓето што се интересираат за филозофијата сега се осудени да им бидат предмет само на оние што ќе се интересираат за историјата на филозофијата за илјада години.

Според Вилсон (Margaret D. Wilson), денес не постои пошироко прифатен став во врска со гледиштето околу односот на филозофијата и нејзината историја, а и ниеден од нив не заслужува да претендира да добие таков статус. Голем дел од нив искажуваат аподиктични ставови и се придружени со критички однос кон голем дел од прашањата што се однесуваат на оваа врска, што на крајот резултираат со претерано симплификаторски пристапи во однос на другите. (Wilson, 1999, 457) И инкомпатибилистичкото и историцистичкото гледиште претставуваат екстремни гледишта; останува прашањето колку едното гледиште може да му помогне на другото, на развојот на историјата на филозофијата, и, воопшто, на филозофијата.

I.3.

Задачата на историјата на филозофијата

Секоја историска анализа, не само онаа на филозофијата, претпоставува пристап кон минатото на таа дисциплина, кој ја надминува чистата дескрипција. Критичката историска анализа, која е задача на историјата, испитува врски што не се непосредно дадени; внимателно се вреднуваат и се толкуваат изворите, се поврзуваат влијанијата, се придаваат значења на одредени автори и идеи, се оценуваат спротивставени интерпретации на ваквите автори и идеи итн. Во една *потесна* смисла, може да се диференцираат три специфични задачи на историјата на филозофијата: да опишува, да толкува и да вреднува. Овие задачи се актуализираат низ искажување три вида судови: опишувачки или дескриптивни, толкувачки или интерпретативни и валоризирачки или вредносни судови.

Во рамките на *дескриптивната задача* влегува, главно, анализа на емпириската евиденција на изворите. Непосредната евиденција, во форма на пишани текстови или вербални сведоштва, подлежи на прикажување. Задачата се состои во селекција на евиденцискиот материјал (зачувани текстови на филозофите и сведоштвата на нивните современици за нивните гледишта), и, врз основа на овој материјал, верно прикажување на филозофските тези. Емпириската евиденција е границата до која може се протега анализата на историчарот на филозофијата. Главно, овој материјал се уредува како критичко и стандардизирано издание на делата на филозофот (на пример, Стефанус (Henricus Stephanus) за Платоновите дела или Бекер (August Immanuel Bekker) за Аристотеловите), но постојат и такви изданија во кои се содржани и сведоштвата од современиците на филозофите што се предмет на анализата (како што е Дилс (Hermann A. Diels) за претсократовците). Прашањата што ги поставува историчарот на филозофијата се: што тврдел еден автор?, кој е разлогот за тоа?, што сметал неговиот современик?, што е со другите современици?, што велат за тоа подоцнежните современици, дали (не) се согласуваат? Дескриптивната задача подразбира изнесување не само на тврдењата на филозофите туку и на аргументите што се даваат како нив-

на поткрепа. Дескриптивната задача најчесто претставува основа врз која се темели понатамошната интерпретативна иновација, но и критичкото преосмислување на сведоштвата може да биде основа за оригинална интерпретација, како што е, на пример, теоријата на Михаил Д. Петрушевски за катарсата кај Аристотел. (cf. Петрушевски, 1948)

Резултатот од дескриптивната задача е основата од која понатаму започнува креативниот процес на историско-филозофската работа. Историчарите на филозофијата мора да одат отаде експликативната евиденција за да можат да ги претпостават идеите или разлозите што не се достапни за посматрање и скриените односи што постојат меѓу нив. Во оваа толкувачка или интерпретативна етапа, во историско-филозофскиот контекст се разоткриваат скриените потенцијали на минатото, кои му се инхерентни, но не биле експлицирани. Така, тие откриваат скриени односи, неутврдени разлози, се пополнуваат недоискажаните или испуштените премиси, со цел да можат да се направат пошироки систематски генерализации. Во ова се состои *толкувачката задача* на историчарот на филозофијата. Главно, историчарите на филозофијата во оваа етапа одговараат на прашањата: што тврдел еден филозоф и зошто?, врз основа на кои аргументи е засновано тоа тврдење?, што придонело подоцнежните филозофи да го напуштат или да го изменат неговото гледиште?, што авторот подразбирал под одреден поим? Може да се каже дека во оваа етапа историчарот на филозофијата ги пронаоѓа разлозите за промени во филозофијата во минатото. Копенхејвер (Brian Copenhaver) ги дели ваквите разлози во две групи: интерни и екстерни. Интерни, кои се инхерентни за филозофската дисциплина, се пристапите, гледиштата, мненијата, идеите, информациите, техниките; додека екстерните, кои не се нужно филозофски, се: социјалните, религиските, психолошките, политичките и културните разлози. (Copenhaver, 2019)¹ Тестот за успешната реконструкција на испуштените премиси и на првобитната замисла на филозофијата од минатото, според Техера (Victorino Tejera), е уверливоста што ја имаат аргументите за нивниот автор, како и интегритетот, стремежот и обликот што биле вградени во филозофскиот израз

¹ Тој го отфрла радикалното приклучување само кон еден од овие групи, нарекувајќи ги апсолутен интернализам и апсолутен екстернализам, како пристапи кон историјата на филозофијата. Сепак, повеќе обрнува внимание на отфрлувањето на екстремниот интернализам за кој смета дека малкумина филозофи би го сметале за веродостоен. Екстерните разлози за некои историско-филозофски наративи можеби не се нужни (како за мезо- или за микроприказните), но за макроприказните тие се неизбежни. Овие разлози не само што некогаш можат да ја потврдат или да ја збогатат историско-филозофската приказна туку понекогаш и можат да ја побијат или да ја коригираат. (Copenhaver, 2019)

од неговиот(те) создавач(и). (Tejera, 1989, 124) Исто така, во интерпретативната етапа влегува и преводната дејност на важни филозофски концепти со цел да бидат ставени во поимниот контекст на нивното време².

Следната етапа е *вредносната*. Со помош на вредносните судови се вреднува некој филозоф, идеја, аргумент, гледиште или раздобје. Со нив се одговара на прашањата: дали одреден филозофски аргумент е валиден?, дали неговото изложување е јасно?, дали филозофот си противречи, ако се има предвид целокупниот негов систем?, дали неговото мислење е корисно за понатамошниот развој на филозофијата?, каков е неговиот придонес за раздобјето во кое творел или, воопшто, за целата филозофија? Гледано од една метаперспектива, поставувањето на задачата за вреднување на филозофските идеи го повлекува и прашањето за тоа дали воопшто треба да се просудува за нив. Доколку одговорот на ова прашање е негативен, тогаш треба да се прифати вредносно неутрален пристап кон историјата на филозофијата, и, според Винделбанд (Wilhelm Windelband) и неговата методолошка позиција, таа би се свела само на филолошко-историска наука. Според него, критичко-филозофскиот елемент го носи вредносниот аспект со кој може да се оценуваат филозофските теории при што ќе се земе предвид целината. (Windelband, 1901, 15) И покрај многуте дилеми што се јавуваат во однос на вредносната димензија на историско-филозофската дејност, останува заклучокот дека токму во оваа димензија лежи нејзиниот придонес и дека единствено низ неа се остварува творечката улога на историчарот на филозофијата. Доколку се прифати ставот дека една од целите на историјата на филозофијата е нејзината поучна улога, тогаш неминовно се заклучува и дека таа е невозможна без вреднувањето.

² Кога станува збор за преводната историско-филозофска задача, имено за проблемот за можностите и успешноста на преводот на филозофската терминологија, според Грасија се појавуваат две струи – *антикваристичката* и *анахронистичката* струја (Grasiја, 2002, 89-90), а тие можат да се однесуваат и генерално на можноста за разбирањето и интерпретацијата на минатото на филозофијата. Според првата, преводот не игра никаква улога во историјата на филозофијата и задачата на историчарот е да ги презентира поимите без да ги преведе со современи поими. Претставниците на втората струја, пак, сметаат дека преводот не само што е неизбежен туку претставува и главна задача на историчарот на филозофијата. Сепак, нема начин на кој може да ѝ се пристапи на самата историја затоа што нашето гледање на неа е оштетено од нашите современи поими. И двете струи укажуваат на недостатоците на историјата на филозофијата. Според Грасија, првата го прави тоа со тоа што тврди дека не можеме да го преведеме минатото со нашите сегашни идеи, а другата затоа што никогаш не можеме да побегнеме од сегашноста. Имено, првата е заглавена во минатото, а втората во сегашноста.

Татаркјевич (Ladislas Tatarkiewicz) ја сумира работата на историчарот на филозофијата во шест задачи: селекција на податоците и нивна интерпретација, интеграција, класификација, корелација и корекција. Секако, постојат и подзадачи во рамките на овие шест; имено, под селекција влегуваат и процесите на изолација и избор; класификацијата вклучува типологија и периодизација; корелацијата вклучува трагање по генеалогичката и нејзино објаснување итн. Во рамките на последната задача, корекцијата, тој смета дека историчарот на филозофијата треба да укаже на неконзистентните, немарни, недоволни или погрешни делови во филозофијата од минатото. Тој не треба само да ја репродуцира филозофијата со сите нејзини грешки туку да ја изведе во нејзина совршена форма, која и покрај тоа што не постои во текстот, едноставно произлегува од принципите на тој филозоф. Татаркјевич се повикува на Ајнхорн (D. Einhorn), кој смета дека историјата на филозофијата е корективна и нормативна наука. (Tatarkiewicz, 1957, 56-57) Тој предупредува дека овие задачи често се спроведуваат без соодветна заснованост. И покрај тоа што историчарот на филозофијата, за разлика од другите историчари, полесно доаѓа до евиденција на фактите (кои се наоѓаат во достапните текстови), нивната природа не дозволува лесна генерализација и организација. Токму поради сложеноста која бара имагинација и остроумност, историско-филозофската задача Татаркјевич не ја приближува кон науките, туку повеќе кон уметностите.

Од *поширок* аспект, постојат најразлични сфаќања за тоа што треба да претставува задачата на историјата на филозофијата. Според едни гледишта, историјата на филозофијата треба да обезбеди генеалогичка на нашите сегашни гледишта и вредности; според други таа треба да оживее и да рехабилитира одредени концепти или гледишта зад кои стоеле старите филозофи, но кои неправедно биле напуштени; според трети, да се компарираат и спротивставуваат слични гледишта што се јавуваат во различни епохи. Според Шлисер (Eric Schliesser), една од задачите на историчарите на филозофијата е да создаваат, воведуваат, артикулираат, разјаснуваат или да преориентираат концепти што го откриваат блиското или далечното минато и со тоа да создадат споделен хоризонт за нашата филозофска иднина, кој може да се пронајде и во минатото. Според него, и покрај тоа што иницијално може да се прифати дека минатото е за нас отуѓено, историчарите мораат да се обидуваат да лоцираат или да изнајдат сличности со сегашноста. Историјата на филозофијата покажала дека многу од филозофите од минатото создале концепти што ги артикулираат нашите денешни и идни филозофски активности. (Schliesser, 2013, 209, 223) Оваа задача што Шлисер ја поставува пред историчарот на филозофијата тој ја нарекува „филозофско претскажување“ (philosophi-

cal prophesy). Токму можноста историчарот на филозофијата да ја преобликува иднината на филозофијата, е она што ја прави историјата на филозофијата да биде филозофски интересна.

Лепенис (Wolf Lepenies), пак, го предизвикува стандардното сфаќање на историјата на филозофијата како дисциплина чија задача е да ги следи секвенциите на влијание на филозофските идеи, мненија, системи и доктрини. Се согласува дека тоа претставува голем дел од нејзината задача, но смета дека таа треба да се прошири со испитување на разгранувањето на филозофските специјалности, следење на поместувањето и размената на филозофските центри и периферии, создавањето на различни национални ставови во и кон филозофијата и следење на миграцијата на филозофската мисла во други полиња на знаење и во други академски дисциплини и нејзино складирање и трансформација. (Lepenies, 1984, 157) Таа треба да се фокусира на два процеса. Првиот е диференцијација на пристапи, гранки и специјалности во филозофијата (како, на пример, филозофската антропологија), а вториот е одделување на полиња на знаење од филозофијата (како, на пример, психологијата). Според него, историјата на која било дисциплина, а тоа важи и за филозофијата, мора да биде пишувана во однос со другите дисциплини, „оние дисциплини што ги идолизира, ги подражава како модели, им се приклучува како сојузник, ги толерира како соседи, ги одбива како противници и ги деградира како инфериорни“. (ibid) Најпосле, историјата на западната филозофија е приказна за ослабувањето на доминацијата на дисциплините, прво на природните, а потоа и на општествените и на хуманистичките науки, приказна за успешните и неуспешните разделувања и зближувања на филозофијата и дисциплините што се одделиле од неа.

Сите овие ставови што се заземаат кон дефинирањето на задачите на историјата на филозофијата, како од потесна, така и од поширока природа, се исклучително значајни затоа што од нив зависи пристапот што ќе се заземе кон неа. Тоа, исто така, важи и за сфаќањето на нејзините цели.

I.4.

Целите на историјата на филозофијата

Според тоа кои цели треба да ги оствари историјата на филозофијата, може да се изделат различни интерпретативни струи што на специфичен начин ја одредуваат врската меѓу филозофијата и нејзината историја. Една од најзначајните почетни точки во одредувањето на целите е прашањето за значењето и „корисноста“ на историјата на филозофијата за денешната филозофија; или, како што испитува Ниче (Friedrich Nietzsche), на кој начин „историјата му припаѓа на живиот човек“ (Nietzsche, 1980, 14).

Од една страна, може да се каже дека историјата на филозофијата претставува извор на идеи што можат да ѝ бидат корисни на денешната филозофија и поради тоа треба да се проучува во насока на унапредување во решавање на проблемите за кои е заинтересиран современиот филозоф. Од друга страна, историјата на филозофијата треба да се проучува заради самата неа, дури и кога проблемите што ги обработува денес се сметаат за „застарени“. Ова гледиште наликува на Ничеовата антикваристичка историографија¹, според која историјата треба да се одржува жива со цел да се продолжи човековата комуникација со неа и во иднината. Така, сеќавањето и меморијата се целите на историската ретроспектива. Првата струја често се нарекува *апропријационистичка* или *презентистичка*², а втората струја се нарекува *контекстуалистичка*, а во краен случај и антикваристичка³.

¹ Ниче разликува три вида историја: монументална, антикваристичка и критичка. Нив ги дефинира врз основа на начините на кои историјата му припаѓа на живиот човек: монументалната му припаѓа како кон човек кој е активен и се бори, и притоа ги слави митовите и верува во големите луѓе и настани; антикваристичката како кон човек што сочувува и се восхитува, и се афирмира себеси преку корените, традицијата и идентитетот; а критичката како кон човек што е опресирани и мора да се ослободи. (Nietzsche, 1980, 14ff)

² Со терминот „презентизам“ во историографијата, во pejоративен контекст, се означува проучување на историјата во насока на нејзино претставување како вовед во нашите денешни идеи и настани и често се поврзува со анахронизмот и ревизионизмот. Фишер (David H. Fischer) смета дека презентизмот претставува логичка грешка *non pro tunc* („сега за тогаш“; термин што доаѓа од правната терминологија – од-

Според апропријационизмот, комуникацијата со идеите од минато-то е возможна само кога тие ќе се сопостават на сегашните идеи и кога ќе се реконтекстуализираат во нашиот денешен контекст. Всушност, користа на историјата на филозофијата за филозофијата лежи токму во можните решенија за вечните филозофски проблеми што можат да бидат извлечени од овие текстови. Целта на историчарот на филозофијата, според контекстуализмот, пак, е соодветно да се разбере целокупниот контекст во кој се формира една филозофска позиција од минатото. Апропријационистите ги критикуваат контекстуалистите дека не даваат некаков придонес за денешните филозофски проблеми; додека, пак, концептуалистите ги критикуваат апропријационистите затоа што го минимизираат значењето на историските контексти од аспект на актуелните филозофски текови. Исто така, двете струи ја обвинуваат спротивната за нефилозофичност: контекстуалистите се обвинети затоа што

луката *nunc pro tunc* се применува ретроактивно за да коригира некоја претходна одлука). Според него, „тоа е погрешна идеја според која соодветниот начин на кој може да се пишува историјата е да се исечат мртвите гранки од минатото, но да се зачуваат зелените пупки и граничиња кои пораснале во темните шуми на нашиот современ свет“ (Fischer, 1970, 135ff).

Со презентизмот се поврзува ставот за прогресот во историјата, според кој денешниот миг го претставува неговиот врв, а кој Батерфилд (Herbert Butterfield) го воведува во историографијата под терминот „виговска историографија“ (Butterfield, 1965). Името реферира на британскиот „вигизам“, политичка филозофија која произлегла од парламентаристичката фракција во Британија во XVIII век, која ја брани супремацијата на парламентот, наспроти онаа на кралот. Според Сивел (Keith C. Sewell), употребата на овој термин кај Батерфилд е под влијание на историографската школа од XIX век, која го слави прогресивистичкиот пристап, а е поврзан со протестантизмот и либералните ставови кон слободата. (Sewell, 2005, 30) Генерално, терминот „виговски/a/o“ се користи кога се реферира на какви било прогресивистички наративи, а во историографска смисла на телеолошките погледи на историскиот процес, кои го претставуваат минатото како незапирлив развој кон периоди на просветлување.

³ Со терминот „антикваризам“ во историографијата, во pejоративен контекст, се означува проучување на историјата што се осврнува на бележење тривијални и неконсеквентни факти без да се земат предвид нивните пошироки импликации. Според Фишер, антикваризмот претставува „логичка грешка“ (Fischer, 1970, 140ff), додека за Кар (Edward H. Carr) тој претставува „ерес“ (Carr, 1990, 15). Според Кар, „секој што ќе подлегне на оваа ерес или ќе мора да се откаже од историјата како лоша работа и ќе почне да се занимава со собирање на поштенски марки или некој друг вид на антикваризам, или ќе заврши во лудница... Токму оваа ерес, ... имаше такви погубни последици за модерниот историчар, создавајќи... огромно и растечко количество на ‘суви-како-прашина’ фактички истории, тесно специјализирани монографии од потенцијални историчари кои знаат сè повеќе и повеќе за помалку и помалку, потонати без трага во океанот од факти“. (Ibid)

се заглавени во историјата, а апропријационистичкото читање затоа што е недијалектично и не успева да погледне зад хоризонтот на сопствената традиција.

Во таа смисла, според Ре (Jonathan Rée), целта на историјата на филозофијата во контекст на денешнината би била таа да направи ретроспектива на можните решенија на вечните прашања за да може денешниот филозоф или да заземе страна, или да ги отфрли со тоа што ќе понуди целосно нов вид филозофија или, пак, со тоа што ќе замолчи. Тој првите ги нарекува „конзервативци“ (во оваа група припаѓаат кантовците на XIX век, а во XX век припаѓаат мислителите како Ленин, Расел и Алтисер); а вторите ги нарекува „револуционери“ (во оваа група припаѓаат филозофите од XVIII век, меѓу кои и Кант, како и мислителите на западниот XX век, главно припадниците на логичкиот позитивизам и феноменологијата). (Rée, 1978, 18) Според Дерида, од аспект на неговата интерпретативна теорија, едниот пристап, во случајов контекстуализмот, претставува носталгија по потеклото и сонува да дешифрира вистина или потекло со тоа што интерпретацијата ја сфаќа како егзил, придружен со чувство на тага, носталгија и вина. Другиот пристап, пак, имено апропријационизмот, афирмира свет на знаци без грешка, без вистина и без потекло и прифаќа активна интерпретација, придружен со веселост и со невиност. (Derrida, 2005, 369)

Лерке, Смит и Шлисер (Lærke, Smith, Schliesser, 2013, 3) нудат и трета опција, која, како што велат, е присутна во континенталната традиција. Претставниците на оваа струја не се согласуваат со апропријационистите, кои тежнеат кон избегнување на минатото на сметка на обезбедувањето безвременски валидни аргументи, но не се согласуваат ниту со контекстуалистите, кои сметаат дека треба да им се остави на филозофите од минатото „да зборуваат самите за себе“. Според нив, филозофијата, како дијалектичка активност (затоа претставниците на оваа струја може да се наречат „дијалектичари“), треба да се разбере попрво како фундаментално историски процес отколку како безвременски извор на вистини. Дијалектичарот внимателно го реконструира минатото, но и се обидува да го надмине историското ограничување. Повеќе на филозофски, отколку на историографски начин, не ја прифаќа задачата да ги спасува филозофите од минатото, туку го користи минатото за да ја осмисли сегашноста.

Надвор од дискусијата за целите на филозофијата гледана низ апропријационистичко-контекстуалистичка призма, Загорка Микиќ зборува за целите на историјата на филозофијата од една поширока перспектива, имено од перспектива на филозофското образование, филозоф-

ската култура и, најпосле, од перспектива на сфаќањето за историјата на филозофијата како антидогматски лек. Таа вели:

Изучувањето на историјата на филозофијата претставува најдобриот пристап и помош за совладување на филозофската теорија и најдобра вежба за теориско мислење воопшто. Без една широка филозофска култура, без познавања на основните филозофски правци и сфаќања, нема можност за разбирање на современите филозофски теории и правци. Филозофското мислење ги гради своите учења и теории, не само со студирање и анализа на проблемите, туку и со спротивставување на други филозофски сфаќања... Историјата на филозофијата има пред сè големо значење за филозофското образование... Таа дава широк видик и цврста подлога за филозофската култура и [онемовозможува, Ј.П.] определувањето за еден современ правец на филозофирање да се претвори во догматско усвојување на неговите теории. Инаку постои можност да станеме неспособни за сериозна филозофска дискусија и со тоа губиме еден жив поттик за усовршување и понатамошен развој на своите сопствени филозофски сфаќања и правци“ (Миќиќ, 1955, 66-67).

Како што укажува Миќиќ, една од важните цели на историјата на филозофијата е таа постојано да нè потсетува да не останеме во догматскиот дремеж што често знае да нè заведе со својата сигурност и удобност. Историјата на филозофијата постојано треба да нè поттикнува да ги преосмислуваме поимот на филозофијата, проблемите со кои се занимава и начинот на кој таа се поврзува со другите интелектуални и неинтелектуални дисциплини. Миќиќ тоа го нарекува „филозофска култура“, овозможување широчина на духот без која филозофот не е филозоф, туку „филозофски работник“. И Тејлор аргументира во слична насока кога вели дека проучувањето на историјата на филозофијата претставува незаменив лек за заборавањето во кој запаѓаме, препуштајќи се на еден репрезентациски и концептуален модел (во сегашноста, според него, тоа е епистемолошкиот модел), кој организира голем дел од нашите најзначајни активности и кој ни дава чувство на посебност. За да се ослободиме од нашата вообразеност дека сме уникатни мора да ги откриеме нашите корени и токму поради тоа смета дека филозофијата мора да биде недвосмислено исторична. (Taylor, 1984, 21)

Во линија на размислувањата на овие автори, може да се каже дека филозофот што не ги преосмислува овие прашања ќе ја развива својата мисла само во рамките на својата, во куновска смисла, „нормална филозофија“ или парадигма. Можеби е иронично за оние што се приврзани

за антиисторичниот пристап кон филозофијата, но токму историско-филозофската перспектива може да понуди нов и свеж поглед кон филозофијата, повеќе отколку перспективата што фокусот го става само врз современите проблеми на филозофијата. Испитувањето на менувањето на самиот концепт на филозофијата во минатото нè ослободува од филозофскиот апсолутизам на денешнината и сите негови аспекти што директно или индиректно му се наметнуваат на современиот филозоф. Без разбирањето на минатото на филозофијата, невозможно е разбирањето на современоста на филозофијата.

I.5.

Историјата на филозофијата vs. историјата на идеите/интелектуална историја

Значајна дистинкција во обидот за дефиниција на историјата на филозофијата е дистинкцијата меѓу концептот „историја на идеите“ (или „интелектуална историја“) и концептот „историја на филозофијата“. И покрај тоа што првиот концепт произлегува од историјата на филозофијата, заедно со културната историја, историјата на економската мисла, историјата на литературата и уметноста итн., т.н. интелектуални историографи ја одделуваат историјата на филозофијата од овој вид историографија. Постојат и гледишта според кои интелектуалната историја претставува неопходно средство за историјата на филозофијата. (cf. Тејера, 1989)

Идејата за воспоставување историја на идеите постои уште од просветителскиот период, сепак систематскиот пристап кон ваквиот вид историја се развива кај Лавџој (Arthur Oncken Lovejoy), во триесеттите години на XX век. Тој ја сфаќа историјата на идеите како интердисциплинарно подрачје што се занимава со она што тој го нарекува „единица-идеја“ (unit-idea). Историјата на идеите, според него, не треба да се занимава со „системите“ или „-измите“, туку со нивните граѓбени делови – „единичните идеи“.

Под историја на идеите подразбирам нешто што е истовремено посспецифично и помалку рестриктивно од историјата на филозофијата. Се разликува од неа примарно според карактерот на единиците на кои таа се однесува. Иако се однесува во голем дел на истиот материјал како и другите гранки на историјата на мислата и во голема мера зависи од нивните претходни напори, сепак го дели тој материјал на специфичен начин, ги доведува деловите во нови групирања и односи, ги разгледува од гледна точка на поединечната цел. Може да се каже дека нејзината иницијална постапка – иако паралелата носи опасности – е речиси аналогна на онаа на аналитичката хемија. Кога станува збор за историјата на филозофските учења, на пример, таа ги сече на конечни

индивидуални системи и, за своите цели, ги разложува на нивните 'единични идеи' (Lovejoy, 2001, 3).

Лавџој дава примери за ваков вид „единични идеи“ (Cf. Lovejoy, 1940): видови категории, мисли што се однесуваат на поединечни аспекти на заедничкото искуство, имплицитни или експлицитни претпоставки, свети формули и крилатици, специфични филозофски теореми или поголеми хипотези, генерализации или методолошки претпоставки на различни науки.

По Лавџој, историјата на идеите се развива во различни насоки, низ разновидни пристапи и методи, не само во Америка туку и во Европа. На местото на концептот за „единица-идеја“ се воведуваат и концептите за „светогледите“ (*Weltanschauungen*), како и за „менталитетите“ (*mentalités*) како подлежачки структури за проучување на секојдневниот живот во еден историски контекст, со што се остава повеќе простор за проучување на популарната култура отколку на „високата култура“. Може да се споменат пристапите на Кембричката школа (Скинер (Quentin Skinner), Покок (John G. A. Pocock), Ласлет (Peter Laslett), Дан (John Dunn) и др.), кои ја потенцираат политичката мисла во историски контекст; *Annales* школата (Фебр (Lucien Febre), Блош (Marc Bloch) и др.), која ги потенцира долготраечките (*longue durée*) историски структури; Фуко (Michel Foucault) и неговиот проект „Археологија на знаењето“, Манхајм (Karl Mannheim) со развивањето на социологијата на знаењето; концептуалната историја или историјата на концептите (*Begriffsgeschichte*), која ја развиваат Ритер (Joachim Ritter), Брунер (Otto Brunner), Ротхакер (Erich Rothacker) и др.; итн.

Техера (Tejera, 1989, 122) смета дека предмет на испитување на интелектуалната историја се експресивните и рефлексивните производи, процеси и институции на едно општество низ еден временски интервал; тука припаѓаат уметностите, науките, политичката мисла, есхатолошките и секојдневните мненија што се конститутивни за културата на општеството како цивилизација. Рорти (Richard (Rorty, 1984)) ја дефинира интелектуалната историја како опис на она со што се занимавале интелектуалците во едно определено време и нивната интеракција со остатокот од општеството. Тој ги споредува интелектуалните историчари со антрополозите, кои се обидуваат да дознаат како примитивците зборуваат со своите сожителите, но и како реагираат на упатствата на мисионерите. Тој има задача да влезе во нивната глава и да размислува на начин на кој не размислувал во својата татковина. Интелектуалната историја го претставува сировиот материјал за историографијата на филозофијата, односно основата од која историите на филозофијата растат.

Колини и соработниците ги систематизираат главните критички точки на историјата на идеите, кои, според нив, се недоразбирања. (Collini et al., 2006, 15-17) Прво, дека историјата на идеите е безначајна, за разлика од политичката историја; второ, дека историјата на идеите е инхерентно идеалистичка затоа што се повикува на претпоставката дека идеите се развиваат по некои свои сопствени закони, без да реферираат на нивниот контекст; трето, дека историјата на идеите не е ништо повеќе одошто историја на различните дисциплини на интелектуално истражување; четврто, дека интелектуалната историја не прифаќа специфичен, и само за неа карактеристичен, збир на методи.

Врската меѓу историјата на филозофијата и историјата на идеите во 60-тите и 70-тите години од XX век добива специфична димензија во рамките на аналитичката филозофија. Според Катана, „историјата на идеите“ на Лавџој номинално и методолошки се менува во „интелектуална историја“ од страна на Скинер, Шнивинд (Jerome V. Schneewind) и Рорти. (Catana, 2013, 116) Овие тројца автори (Rorty, Schneewind, Skinner, 1984c) тврдат дека постои разлика меѓу историјата на филозофијата и интелектуалната историја врз основа на тоа што првата е во потрага по филозофската вистина, а втората по историската вистина. Историјата на филозофијата е дисциплина што се занимава со проблеми, имено дава преглед на начинот на кој филозофите од минатото ги разгледувале филозофските проблеми, додека интелектуалната историја со контексти, имено ги разгледува значењата на ставовите искажани во минатото. Оваа дистинкција се приклонува (сепак не сосема, затоа нејзините застапници се критички настроени) кон аналитичките сфаќања за историјата на филозофијата како дисциплина што го проучува минатото на филозофијата од перспектива на денешните филозофски проблеми, а не од историска перспектива, како и кон сфаќањето за рационалниот прогрес во филозофијата. Тројцата автори укажуваат дека не е возможно повлекување остра линија помеѓу историјата на филозофијата и интелектуалната историја и дека и двете дисциплини постојано треба да се дополнуваат и да се коригираат.

На прашањето: како да се пишува историјата на филозофијата?, Скинер, Шнивинд и Рорти одговараат: „колку што е возможно посамосвесно, во смисла на целосна свесност колку што дозволува разноличноста на современите проблеми за кои може да биде релевантна некоја фигура од минатото“ (Rorty, Schneewind, Skinner, 1984c, 11). Тие критикуваат дека современите аналитички движења во историографијата на филозофијата се оддалечиле од ваквата самосвесност. Аналитичките филозофи се сфаќаат себеси како кулминарачката фаза во развојот на филозофската рефлексивност, а не како учесници во една брилијантна нова инте-

лектуална иницијатива. Тие се прокламираат дека се првите што разбрале што е всушност филозофијата и дека можат точно да одделат кои прашања се автентично филозофски, а кои се ирелевантни и спаѓаат во религискиот, научничкиот, литерарниот, политичкиот или идеолошкиот домен. Според нив, ништо не може да се нарече историја на филозофијата, туку само „историја на речиси филозофија“ или „праисторија на филозофијата“. Ваквиот став, според тројцата автори, резултира со сфаќање на филозофијата како новоразвиена егзактна наука, слично како предкуновското сфаќање за историографијата на егзактните науки. Поради сфаќањето дека единствени соговорници на филозофите можат да бидат само научниците, тие тешко развиваат размислување што оди во насока на поврзување со културата во целина и со другите хуманистички науки. Според Скинер, Шнивинд и Рорти, аналитичката филозофија би ја вратила самосвесноста само доколку не ги става настрана достигнувањата на интелектуалната историја, кои треба да придонесат кон развивање чувство за историска контингентност.

Една од предностите на концептот на интелектуална историја, која ја потенцира Рорти, е тоа што се става настрана дискусијата за тоа кои активности кои интелектуалци ги спроведувале, имено дали некои од нив се сметаат за научници, филозофи, книжевници и сл., па така во фокусот доаѓаат личности што не влегуваат во „канонот“ на големите мртви филозофи. (повеќе за дискусијата за канонот види гл. А. II. 8.4) Новите испитувања на интелектуалната историја се во дослук со современиот развој на филозофијата на тој начин што постојано го преосмислуваат списокот на филозофи и создаваат нови канони. Покрај улогата како инспиратор за реформулација на каноните (филозофскиот, литературниот, научниот и други), според Рорти, интелектуалната историја има задача да нè потсетува на оние „застарени мали“ контроверзии со кои се занимавале големите филозофи во минатото, оние проблеми што ние сега сме успеале да ги разјасниме. Целта е да се поттикне здрава скепса во однос на нашите денешни проблеми. (Rorty, 1984, 70, 73)

Скинер, Шнивинд и Рорти не даваат насоки и методи како би се одвивала меѓусебната соработка меѓу историјата на филозофијата и интелектуалната историја, ниту на какви реформи треба да бидат подложени двете дисциплини. Според Катана, во оваа своја експозиција тие не го образложуваат клучниот концепт низ кој ја разбираат историјата на филозофијата, ниту концептот „проблем“, па ниту концептот „филозофски проблем“. (Catana, 2013, 118)

Вилијамс реско ги разграничува историјата на идеите и историјата на филозофијата, и покрај тоа што смета дека тие не можат целосно да

бидат одделени затоа што и двете дисциплини имаат потреба од вештините на другата. Сепак, не смета дека е возможна идеална фузија на двете. Ова разграничување тој го прави, прво, во однос на нивните резултати, а второ, во однос на насоката на нивното внимание. Во првиот аспект, според него, историјата на идеите дава нешто што е историја пред да стане филозофија, а за историјата на филозофијата важи обратното – ја дава филозофијата пред да стане историја. Во вториот аспект, историјата на идеите ги разгледува патемните контексти на идеите на филозофите со цел да ги објасни нивните тврдења во таа одредена ситуација, додека историјата на филозофијата е повеќе фокусирана врз концептите на филозофот за моменталните проблеми. (Williams, 2006b, 258ff).

I.6.

Историјата на дисциплините на филозофијата (логика и етика)

Најголем акцент во генералните истории на филозофијата, во однос на содржината и на тематиката, според многумина, се става на онтолошките и теориско-познавателните проблеми. Прашањата од областа на етиката, логиката, филозофијата на политиката и естетиката главно се третираат како второстепени и изведени од првите. Сепак, како порелевантни, овие прашања се земаат предвид во некои понеодамнешни генерални осврти на историјата на филозофијата. Во целост, од историски аспект, тие се разгледуваат како посебни дисциплини со свои сопствени истории.

Во поглед на историјата на етиката, барем кога станува збор за западната традиција, оваа состојба Шнивинд ја припишува на религиското (или метафизичкото) наследство на Западот. Доколку се смета дека моралот мора да биде вкоренет во метафизиката на универзумот, тогаш треба да се очекува дека тој аспект би требало примарно да се проучува, а потоа да се прејде на етиката (или другите дисциплини), која е зависна од него. (Schneewind, 2010, 128) Ситуацијата со логиката се развива во друга насока, имено не во однос на историјата на другите филозофски дисциплини, туку во однос на историјата на науките. Според Бреслин (Charles F. Breslin), не е претерување доколку се смета дека сите критички проблеми на историографијата на науките можат да се најдат во историографијата на логиката. (Breslin, 1973, 645)

И покрај развиените подрачја на истражување во рамките на историјата на другите филозофски дисциплини, како во историјата на естетиката или во историјата на политичката филозофија, во продолжение ќе бидат издвоени само оние на историјата на етиката и на логиката поради тоа што во нивните рамки постојат поопсежни метатеориски историско-филозофски дискусии за кои ќе биде направен краток преглед.

6.1 ИСТОРИЈА НА ЕТИКАТА

Први систематски обиди за посовремено испитување на историјата на етиката се јавуваат во XIX век. Во рамките на англофонската традиција, парадигма во проучувањето на историјата на етиката претставува делото на Сидвик (Henry Sidgwick, „*Outlines of the History of Ethics*“, 1886), додека во германската она на Јодл (Friedrich Jodl, „*Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*“, 1882–89). Од поопфатните историско-етички потфати во изминатиот половина век, може да се споменат оние на Мекинтајер (Alasdair MacIntyre, „*A Short History of Ethics*“, 1966), Шнивинд (J. B. Schneewind, „*Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*“, 1998) и на Ирвин (Terence Irwin, „*The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*“, Vol. 3, 2007–2009).

Прашањето какво е значењето на историјата на етиката во рамките на историјата на филозофијата, Шнивинд (Schneewind, 2010, 85) го поставува во обратна насока, имено смета дека треба да се испитуваат врската и влијанието на етиката и нејзината историја, врз другите истории, а не да се испитува само од стојалиштето дека е зависна од нив. Според него, не мора да се гледа врската на филозофијата и нејзината историја како единствена; постојат различни филозофски области што имаат различни односи кон своето минато. Етиката и нејзината историја, тој ја разгледува како еден вид анализа на поединечен случај, и смета дека може да се добијат корисни резултати од истражувањето на овој дел од историјата на филозофијата, кои не би можеле да се добијат од друг.

Мекинтајер го отвора прашањето за етичките концепти и важноста на нивното проучување низ нивната историска ситуираност. Во воведните глави на „*Кратка историја на етиката*“ (Мекинтајер, 2004, 28) тој го пренесува широкораспространетиот став на поголемиот број филозофи на моралот, според кои историјата на моралот има второстепена и патемна важност, и дека моралните поими може да се истражуваат и да се разберат одвоено од нивната историја. Тој смета дека моралните концепти се менуваат како што се менува социјалниот живот, дека тие се вградени во него и дека делумно го конституираат. Според него, невозможно е да се разберат овие концепти доколку не го знаеме нивниот развој; како нивниот континуитет така и нивните прекини. Тој прави преформулација на славниот епиграм на Сантајана (George Santayana) во контекст на историјата на филозофијата и вели дека „оној кој не ја познава историјата на филозофијата е осуден да ја повтори“. Во „*По доблеста*“ (MacIntyre, 2007), исто така, ги формулира тезите дека историјата на етиката е неопходна за разбирање на која било етичка теорија, вклучително и современите, и дека таа мора да се има предвид доколку сакаме

да ги подобриме состојбите во општеството. Тој тврди дека општеството е во морална криза и дека единствено историското разбирање може да нè насочи каде да се движиме. Според него, излезот се гледа во ревитализацијата на Аристотеловата етика.

Прашањето за развојноста или прогресивноста не го избегнуваат ниту историчарите на етиката. Самиот наслов на делото („Развој на етиката“) Ирвин (Terence Irwin) го обврзува да го отвори ова прашање, особено затоа што тоа е замислено, првенствено од издавачот, да претставува додаток/продолжение на делото на Вилијам Нил и Марта Нил (William and Martha Kneale) „Развојот на логиката“ (види повеќе во следното поглавје). Тој разликува четири пристапи кон историјата на етиката изградени врз одговорите на прашањето за прогресот во етиката. (Irwin, 2007, 6-9) Првиот е екстремниот антиисторицистички пристап, според чии претставници, моралните теории се аргументативно достапни на сите без разлика на временскиот период кога се појавуваат, и поради тоа историјата на етиката претставува само набројување на позициите што некогаш биле заземани. Според второто, повторно екстремно гледиште, невозможен е пристап кон моралните теории без да се земе предвид временскиот контекст во кој биле развивани; постојат различни проблеми што се поставуваат во различни историски и културни прилики и традиции и илузија е да се претпостави дека постојат перенијални прашања во етиката. Според третиот пристап, можно е да се зборува за „еволуција“ на етиката и на нејзината историја да се гледа како на приказ на постепеното приближување кон денешните принципи. Четвртиот пристап концептот на „еволуцијата“ го заменува со концептот за „единство“ во историјата на етиката и, според неговите претставници, во кои се вбројува и Ирвин, задачата на историчарот на етиката е да ги открива релативно трајните принципи изразени во различни интелектуални и културни манифестации. Ирвин го сместува Сицвик во третиот пристап, според кој еволуцијата на етиката кулминира со утилитаризмот; Мекинтајер го сместува во вториот пристап, како и Шнивинд (повеќе за неговиот пристап види во гл. А. П. 7) иако тој него го застапува во поблага варијанта. Главната тема на неговата историско-етичка анализа е Аристотеловиот натурализам и сите прашања што тој ги актуелизира.

6.2 ИСТОРИЈА НА ЛОГИКАТА

Метатеориските историско-филозофски дискусии во однос на историјата на логиката се насочуваат кон прашањето за прогресот. Тоа се должи, во најголема мера, на поврзувањето на историографијата на логиката со таа на науката и на математиката, по прво отколку со таа на

етиката, или генерално со таа на филозофијата. Моделот на историографијата на логиката во XXI век, кој Соамс (Scott Soames) го зема како генерален модел за историографијата на филозофијата, се темели врз критичко преиспитување на достигнувањата на највлијателните претставници на логиката во една доба, токму затоа што лесно може да се трасира нејзиниот јасен и забележителен прогрес во историјата. (Soames, 2006b, 605-606) Ваквиот прогрес може да се забележи врз основа на одредена дефиниција на логиката што историчарот ја поставува, а потоа ја препознава во историјата. Според Бреслин, историчарите на логиката прифаќаат одреден премолчен и скриен платонизам, особено при прифаќањето на методолошкиот принцип на комплетност (Breslin, 1973), идеја што овозможува во историјата да се проследат постепеното реализирање и откривање на логичките вистини.

Првата сеопфатна историја на логиката ја објавува Карл Прантл (Carl Prantl) (во четири тома, 1855-1870) под насловот „Geschichte der Logik im Abendlande“. Според Бохенски (Józef M. Bocheński), тој се води од Кантовата теза дека не е можен развој во логиката и дека сè по Аристотел претставува деградирање на неговата мисла; во суштина, со сета своја работа Прантл ја потврдил Кантовата теза дека формалната логика нема воопшто историја. (Bocheński, 1961, 5-6) И покрај големите недостатоци во анализите на Прантл, поради сеопфатноста на пристапот останал авторитет сè до појавата на историите на Бохенски („Formale Logik“, 1956) и на Вилијам Нил и Марта Нил (William and Martha Kneale, „The Development of Logic“, 1962).

Бохенски го замислува развојот на логиката не во форма на синусоида, туку како испрекршена линија, која покажува долги периоди на опаѓање и кратки на искачување, меѓу кои не може да се претпостави континуитет. Постои развој во логиката, но тој развој не е ниту линеарен, ниту кумулативен. Врвот се достигнува брзо, но и опаѓа брзо (околу еден век); по многу века, откако претходните резултати и проблеми се заборавени, истражувањето започнува одново врз фрагменти од старото, создавајќи нов вид (Gestalten; variety) логика. (Bocheński, 1961, 12) Според Ткачук (Marcin Ткачук), во рамките на експликацијата на Бохенски може да се насетат два вида линеарен развој на логиката, а тој ги нарекува локална и интравидова линеарност, или кумулативност, или, генерално, прогрес во логиката. Првиот се појавува во рамките на еден период од кратките искачувања во историјата на логиката, додека вториот во рамките на највисокиот врв. Така, схоластичката логика може да се смета како попрогресивна во однос на грчката, земена во целина, како и математичката логика од XX век во однос на схоластичката. (Ткачук, 2021, 218-220). Сепак, Бохенски најпосле не дава дефинитивен одговор за тоа дали

постои целокупен прогрес на логиката. Уште еден од позначајните белези на неговиот пристап е истражувањето на полето на источната (поточно индиската) логика, а не само на западната.

Во историјата на логиката кај Нил и Нил се прифаќа тезата дека постои развој во логиката, имено и самиот наслов укажува на тоа. Но, кај нив отсутствуваат поопфатни идеи во однос на начинот на кој се одвива овој развој, исто како кај Бохенски, иако и тие ги детектираат истите најзначајни периоди на развој на логиката што се сретнуваат и кај него. Сепак, постојат места каде што Нил и Нил, многу похрабро од Бохенски, укажуваат на апсолутен прогрес во логиката. На пример, во врска со издавањето на Фрегеовото (Gottlob Frege) „Поимно писмо“, велат: „не е нескромно да се каже, било за неговите претходници или за неговите следбеници, дека 1879 година е најзначајниот датум во историјата на оваа област“, со што се означува „првиот најопфатен систем на формална логика“ (Kneale&Kneale, 1962, 510-511). Во една подетална смисла, според Брд (Otto Bird), Нил и Нил се позаинтересирани од Бохенски да го пронајдат развојот на логиката. Тој смета дека тие посветуваат повеќе внимание на транзицијата помеѓу периодите. (Bird, 1963, 497)

Покрај темата за прогресот во логиката, со историјата на логиката на Нил и Нил се отвора уште едно значајно историско-филозофско метапрашање, кое се поставува како резултат на поврзаноста на логиката со науката, имено она на презентизмот. Уште во воведот тие укажуваат: „Како што посочува самото име, оваа книга е приказ на развојот на логиката, а не обид да се забележи она што го кажале за науката сите минати нејзини познавачи, било тоа да е добро или не... Нашата примарна цел е да ги забележиме првите појави на оние идеи кои ни се чинат најзначајни за денешната логика“ (Kneale&Kneale, 1962, v). Ваквата презентистичка инклинација, особено евидентна во историјата на логиката за разлика од другите филозофски истории, останува влијателна во XX век. Но, како што во науката и во математиката, барем на почетокот на XXI век, се напуштаат радикалните презентистички позиции, така и во историјата на логиката може да се забележи поголема историска сензибилност во нејзината анализа. Како најзначаен пример за ваквата сензибилност може да се наведе неколкутомното дело приредено од Габеј и Вудс (Dov M. Gabbay, John Woods) „Handbook of the History of Logic“. Во него може да се забележи дека се застапени автори чиј придонес кон логиката долго бил занемаруван.

I.7.

Прогресот во филозофијата

Како што може да се види од претходното поглавје, особено во областа на етиката и на логиката, проблемот за прогресот на филозофијата е еден од најзначајните во метатеориските дискусии во филозофската историографија. Од суштинско значење за историчарот на филозофијата при пишувањето на историјата на филозофијата е начинот на кој се разбира развојот¹ на филозофијата. Дали постои законитост во развојот на филозофијата или станува збор за случајна сукцесивност на индивидуални филозофски системи? Дали новата филозофија ја наминува старата? Доколку ја надминува, како ја надминува? Дали целосно или делумно ја заменува? Дали го поништува нејзиното важење? Дали со новата филозофија се случува прогресивна апсорпција на старата? Дали прогресот се случува на сметка на „жртвувањето“ на сите претходни степени на филозофска мисла, а со тоа се прифаќа идејата за историјата на филозофијата како историја на мисловни апсурди? Сите овие се само дел од прашањата што ги отвора овој проблем.

Проблемот на прогресот поставен во денешен контекст, ако се има предвид сета поствоена и постмодернистичка критика на идејата за прогресот во XX век (како, на пример, кај Адорно (Theodor W. Adorno), Фуко, Фукујама (Francis Fukuyama) и др.), звучи како „застарен“ проблем. Сепак, современата историја на филозофијата сè уште го поставува, иако навраќањето кон овие прашања не се прави со просветителскиот и деветнаесетвековниот романтичарски оптимизам и жар.

Учењето за прогресот нема долга историја. Се јавува во XVIII век и го отсликува оптимизмот на просветителството, кој се однесува на прогресот на човековиот дух; додека во XIX процутува во рамки на романтичарските, но и во рамките на позитивистичките учења. Големите научни достигнувања се причина да се зборува за различните видови чо-

¹ Постои термилошка разлика меѓу термините „прогрес“ и „развој“. „Развојот“ претставува промена што има насока или некоја цел, но насоката не опфаќа нужно промена на подобро. „Прогресот“ ја означува насоката на развој кон подобро, каде подоцнежните етапи се супериорни на поранешните. Може да стане збор за развој на филозофијата, но тоа да не ја подразбира идејата за нејзин прогрес.

вечки развој. Често идејата за прогресот се сретнува кај автори што имаат тенденција теориите од минатото да ги стават во служба на некои нови мотиви, а кои немаат голема блискост со старите. Скептици за идејата за прогресот постојат уште од самите почетоци на развојот на оваа идеја, но сè до XX век ваквите скептички идеи не добиваат поширока димензија. Многу од мислителите од XX век своите критики кон идејата за прогресот ги разгоруваат по катастрофалните случувања во тој век, како Втората светска војна и холокаустот, и употребата на нуклеарното оружје.

Во теориска смисла, критиката на идејата за прогресот добива посериозно внимание кога се појавува во рамките на науките, каде што дотогаш постои непоколебливо уверување за постојаното напредување во знаењето, неговото прогресивно осамостојување, доградување и издигнување. Со појавата на делото на Томас Кун „Структурата на научните револуции“ (1962) се става под прашање овој непоколеблив наратив за прогресот на науката. Кун укажува на тоа дека во науките постои период на стабилен развој, кој е прекинат од ревидирачки револуции. На оваа ја додава и контроверзната „теза за несомерливоста“, според која теориите од различни парадигми се карактеризираат со неможност за споредување. Историчарите сега почнуваат да следат други, некумулативни развојни линии на науката. Наместо да ги бараат трајните придонеси на поранешната наука за нашата сегашна позиција, тие се обидуваат да го покажат историскиот интегритет на таа наука во нејзиното сопствено време.

Хегел е првиот што го поставува прашањето за прогресот во историјата на филозофијата и претставува силен *пропонент на тезата за постоење на прогрес во филозофијата*. Според него, филозофијата е прогресивно осамостојување, издигнување и напредување. Како што наведува тој, многу од неговите претходници ја гледале историјата на филозофијата како бојно поле покрито со коските на филозофите – поле на побиеани филозофски системи и одамна надминати проблеми. (Hegel, 1983, 22) Во таа смисла, историјата на филозофијата во нивните дела претставувала преглед на бескрајно повторување на противречности и нерешени прашања. Според Хегел, постои идентитет на редоследот на системите на филозофијата во историјата со редоследот во логичкото изведување на поимните одредби на идејата, затоа целта на историјата на филозофијата е да ги прикаже логичноста и нужноста на системот во поединечни историски периоди. Историјата на филозофијата тој ја гледа како храм на самосвесноста на духот. Во процесот на напредување се исполнуваат одредени цели, кои повторно претставуваат почеток за понатамошен прогрес. Сета поранешна историско-филозофска содржина останува сочувана, иако во својот поранешен облик е укината. Секој понатамошен степен е поконкретен и побогат во својата содржина. На кол-

ку повисок степен е развојот, за толку посовршена филозофија станува збор. Во најновата филозофија секогаш се содржани сите принципи на поранешното филозофирање – таа е најдлабока, најбогата и најразвиена, и претставува огледало на цела историја на филозофијата. (види повеќе за Хегеловата историско-филозофска позиција во гл. А. II. 4)

Идејата за прогресот во филозофијата во XX век главно се поврзува со логичкиот позитивизам и аналитичкиот пристап. Како во Хегеловото така и во аналитичкото сфаќање за прогресот во филозофијата, може да се увиди прифаќање на карактеристиките на т.н. „виговска историографија“, според која историјата претставува придвижување од „потемното“ минато кон „посветлата“ иднина. (види фсн. 2, стр. 39-40) Оваа романтична идеја ја претставува историјата на филозофијата како приказна за потрагата по вистината, во која, по долга и мачна битка со грешките од минатото, конечно ќе се дојде до решение со дефинирањето на победничката теорија за вистината. Така, задачата на филозофските дисциплини е да развиваат техники и методи што ќе дозволат да ги разјаснат поимите на таков начин што ќе се избегнат претходните грешки и конфузии. Според Рорти, ние треба да замислиме како Аристотел се премислува во однос на своите ставови при проучување на Галилео или Квајн, Аквински при проучување на Њутн или Хјум и дека секој од нив би се радувал што некои од нивните филозофски грешки се надминати. Поради ограничувањето на нивното време, смета тој, тие не можеле да решат одредени филозофски проблеми, кои сега се решени низ редефинирање, разјаснување или побивање. (Rorty, 1984, 51, 57) Ваквото прогресивно движење го потврдуваат и филозофските области што укажуваат на прогрес, како на пример логиката, филозофијата на јазикот и филозофијата на умот. Тоа се области што произвеле многу значајни откритија, како, на пример, продлабочувањето на разбирањето на врската меѓу математиката и логиката, формулацијата на идеалните јазици, развивање на софистицирани системи на симболи итн. Ваквата прогресивност во филозофијата може да се компарира со таа на науката, па дури и да се смета дека е еквивалентна.

Аналитичката филозофија го гледа овој филозофски прогрес во рамките на филозофските проблеми, а не во смисла на некаков вид спациотемпорален континуиран историски прогрес, како кај Хегел. Кригер (Lorenz Krüger) го поставува прашањето зошто се земаат предвид проблемите како основа за прогресот, а не, на пример, доктрините, теориите или системите. Според него, темата за „проблемот“ се поврзува со растечката опозиција насочена против метафизиката што се случува по паѓањето на големите идеалистички системи од XIX век. Историчарот на филозофијата не сака да прифати континуитет што се заснова на теорис-

ки принципи и големи системски решенија, но сака да го задржи концептот на континуитет. Така, цената за откажувањето од теорискиот континуитет ја плаќа со тоа што го прифаќа континуитетот на ниво на проблеми. Вториот разлог, според него е тоа што овој историско-проблемски модел може да обезбеди место за концепт на еден вид прогрес на филозофското истражување, слично на научното, во услови на зголеме-на експанзија на научното знаење. (Krüger, 1984, 80, 81). Во оваа смисла, задачата на историјата на филозофијата е да го бележи овој континуитет на проблемите низ нивниот историски развој.

Разлозите *против постоењето на прогрес во филозофијата* главно се темелат врз прашањето за тоа што има предност во филозофијата: дали тоа се филозофските прашања/проблеми или филозофските одговори и решенија на прашањата/проблемите? Многумина сметаат дека фундаменталните проблеми на филозофијата остануваат нерешени. Не постои проблем за кој филозофската заедница е убедена дека е решен, па така, се поставува прашањето во што се состои филозофскиот прогрес. Исто така, историјата на филозофијата не покажува каков било вид на линеарно напредување кон некоја цел околу која се согласува филозофската заедница. Филозофските прашања во секоја филозофска доба остануваат непроменливи уште со нивното прво експлицитно формулирање и сите наши филозофски подвизи всушност претставуваат постојано навраќање и реформулирање на истите суштински прашања. Илузијата за прогресот во филозофијата е предизвикана како аналогија на онаа на науката, а таа не е наука. Филозофијата може да се гледа како поблиска до уметноста, каде што повеќе може да се очекува задоволство, отколку прогрес. Не се очекува да се најде прогрес во книжевните дела, доволна е можноста за задоволство и уживање. Токму поради тоа, авторите како Америкс (Karl Ameriks) сметаат дека историцистичкиот пресврт² коинцидира со модерниот естетички пресврт, кој, според него, се фокусира на субјективноста, и затоа тој зборува за историско-естетички пристап. Тој тврди дека ревитализацијата на интересирањето за историјата денес не се врзува со Хегеловата идеја за нужен прогрес, туку напротив, со идејата дека историјата ќе покаже недостиг од таков развој. Тој ја посочува Хердеровата идеја за филозофијата како уметност, но сфатена како секогаш променливата романтична уметност, а не како перенијалниот класи-

² Според него, историцистичкиот пресврт во филозофијата се случува за првпат кон крајот на XVIII век во Јена, особено кај Рајнхолд (Karl L. Reinhold), кога одеднаш и неповратно историцизмот станал централен дел од „мејнстрим“ филозофијата. И покрај тоа што овој пресврт имал влијание долго време, најинтересната форма, според него, ја зазема во ерата на романтизмот (пред XIX век) и денес. (Ameriks, 2006, 275)

цизам. Како трета страна во современата историографија тој ја споменува Кембричката школа на историја на идеите (Шнивинд и Скинер), која ги комбинира историскиот и систематскиот пристап и не претпоставува евидентен и нужен прогрес, укажувајќи дека филозофијата може истовремено да биде фундаментално систематска и историска, и во одредена смисла развојна, без да стане или историцистичка или наивно линеарна, дури и на еден комплексен дијалектички начин. (Ameriks, 2006)

Според Шнивинд, прашањето за прогрес или регрес во етиката и, генерално во филозофијата, се губи од вид доколку го прифатиме пристапот на променливи цели (*variable-aim approach*), попрво отколку пристапот на единствена цел (*single-aim approach*), тргнувајќи од испитувањата во рамките на историјата на етиката (Schneewind, 2014, 553; Schneewind, 2010, 107-127). Пристапот на единствена цел ја разгледува историјата на етиката од призмата на едно прашање, притоа барајќи ја вистината за тоа есенцијално прашање со тоа што ги отфрла „погрешните“ и дава придонес кон нашите денешни проекти. Тој смета дека од перспективата на овој пристап не би можело да се објасни зошто некои теории се појавуваат, потоа исчезнуваат и повторно се враќаат, и дека не секогаш овој пристап може да ја обезбеди конхерентноста за која се залага. Според него, не треба да се бараат вистинските решенија, туку треба да се идентификуваат проблемите околу кои филозофите воде битка, контекстите што ги поттикнувале овие битки и околностите што воде до успеси што секогаш имале различна природа. Само на овој начин, според Шнивинд, би се избегнале стерилноста и ирелевантноста, или схоластицизмот, на моралната филозофија.

Попесимистичката алтернатива на прогресот во филозофијата е она што Мансер (Anthony Manser) го нарекува „апокалиптички“ пристап. (Manser, 1985, 42) Според ова гледиште, историјата на филозофијата се гледа како серија од грешки и целта на сета „филозофска“ активност е да се самозамени. Со прогласувањето на „крајот на метафизиката или филозофијата“, таа веќе нема да се развива. Ќе постои место за историјата на филозофијата, но ќе биде слична на историите на оние укинати дисциплини, како што се алхемијата или магијата.

Денес, во филозофската историографија, може да се каже дека постои контрадикторна ситуација во однос на прашањето за прогресот. Според Пјаја (Gregorio Piaia), од една страна, историјата на филозофијата денес ги отфрла телеолошката и прогресивистичката перспектива, која била основата на традиционалните генерални истории, но, од друга страна, продолжува да користи некои од историографските категории, особено

категијата за „модерното“, кои коинцидираат со перспективите што денес се исчезнати. (Piaia, 2022, 22)

Проблемот на прогресот во филозофијата повторно ги отвора фундаменталните прашања за природата на историско-филозофската дисциплина. Ако прогресот претставува подобрување кон некаква цел, тогаш кои се целите на филозофијата? Дали таа треба да ја открие вистината, да ги отфрла неистините, да ги разјаснува поимите или да ја шири свеста за сложеноста на филозофските проблеми? Можеби филозофијата ги претставува прогресивната свесност за сложеноста на проблемите и прогресивната префинетост во разјаснувањето и анализата на различните прашања и идеи.

I.8.

Методологија на историјата на филозофијата

Секоја интелектуална дисциплина во своите истражувања користи средства и процедури што, во својата суштина, се интерпретативни. Секоја дисциплина ги интерпретира податоците што се предмет на нејзино испитување, без разлика дали станува збор за природни, општествени или хуманистички науки. Во современата методологија, во класификацијата на квалитативни и квантитативни методи, се насетуваат остатоци од традиционалната поделба на Дилтај (Wilhelm Dilthey) на науки што користат „разбирачки“ методи, имено оние што го испитуваат „зошто-то“ на еден феномен, и науки за кои се својствени „објаснувачките“ методи, кои го испитуваат „како-то“ на феноменот. Сепак, често се истакнува дека ниту едните, ниту другите не се ексклузивни за една дисциплина; истите методи што се користат во една дисциплина може да соодветствуваат во сосем друга.

Сепак, многумина се согласуваат дека најсоодветни за испитување на општествените и на хуманистичките појави се т.н. квалитативни методи. Флексибилноста да можат подобро да ја дофатат комплексната структура на човечките феномени, на овие методи им го носи нивниот најголем недостаток, имено неможноста за нивна систематичност. Со оглед на бесконечната разновидност на пристапи и постапки, но и на предметот на истражување на различните дисциплини, постапката за класифицирање на квалитативните методи не е едноставна. За да ја илустрираат разновидноста на квалитативните методи, Јанов (Dvora Yanow) и Шварц-Ши (Peregrine Schwartz-Shea) даваат листа на методи¹, но, како што оценуваат тие, таа е далеку од комплетна затоа што методите може да се преклопат или во значењето или во употребата. Изборот зависи од

¹ Меѓу нив се вбројуваат: анализа на поединечен случај, драматуршка анализа, разговорна анализа, етнографска семантика, феминистичка анализа, генеалогичка, животна историја, анализа на метафори/мит, наративна анализа, постструктурална анализа, симболичка интеракција, текстуални анализи (од различни видови), вредносно-критичка анализа, итн.

истражувачкиот проблем и од теоретската позиција на истражувачкиот проект. (Yanow, Schwartz-Shea, 2006, xx)

Не само од аспект на природата на методите што се користат во природните и во општествено-хуманистичките науки, туку за специфичноста на методите може да се зборува и од аспект на различните историографии. Пристапите и методите на т.н. генерална историја и онаа на посебните истории, каде што припаѓа и историјата на филозофијата Манделбаум (Maurice Mandelbaum) ги разгледува од призмата на историјата на идеите. Според него, историјата на филозофијата неизбежно има влијание од други форми на човечка активност и токму поради тоа смета дека со прифаќање на плуралистичкото гледиште на врските меѓу човечките институции може најдобро да се разберат и континуитетот и промените во филозофијата. Тој ги наведува науката и религијата, како и политиката и економијата, како области со најголемо влијание врз филозофијата. (Mandelbaum, 2006) Несомнената блискост на филозофијата со повеќе дисциплини повлекува и методолошка блискост на историјата на филозофијата со нив. Токму поради тоа, при крајот на овој оддел ќе бидат направени куси осврти кон методите што ги ползува историјата на филозофијата, а кои ги позајмува од другите дисциплини (науката, политичката историја, библистиката, книжевноста, филологијата).

8.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЈАТА И ФИЛОЗОФСКИОТ ТЕКСТ

Прашањето за природата на филозофскиот текст како примарен предмет на обработка на историјата на филозофијата е исклучително важно за методологијата на историјата на филозофијата. Филозофските текстови во кои филозофите ги изложиле своите ставови се единствениот извор со кој се служи историчарот на филозофијата и затоа е важно да се дефинира во што се состои нивната специфика за разлика од другите текстови. Доколку не се направи таква дистинкција, историјата на филозофијата ќе се претопи во културната историја.

Покрај инхерентните текстуални специфики, за интерпретација на филозофскиот текст е значајно да се одреди неговиот специфичен контекст. Во историско-филозофскиот процес, врската меѓу текстот и контекстот се гради симултано; текстот се интерпретира, а контекстот се реконструира. Контекстот никогаш не е даден, имено тој треба да се реконструира, а таа реконструкција никогаш не е едноставна. Треба да се имаат предвид институционалните, социополитичките, економските аспекти, но и доминантните интелектуални и духовни текови што влијаат врз филозофот што го пишува текстот. Сите овие аспекти треба да бидат

градирани и да се оцени на кои од нив треба да се даде поголем приоритет, а на кои помал. При несоодветно потенцирање на одреден контекстуален аспект во интерпретацијата на филозофските текстови може да се појави, како што ја нарекува Зарка (Yves C. Zarka), „идеологијата на контекстот“. (Zarka, 2005)

Општите интерпретативни теории, кои главно имаат филозофска основа, влијаат врз толкувачките историско-филозофски стратегии. Поради екстензивноста на нивната анализа во оваа пригода нема да бидат детално разработени, но кратко ќе бидат претставени низ трите вида на интерпретативна теорија што ги дефинира Лавин (Thelma Z. (Lavine, 1989)). Таа го идентификува иницијалниот критички пристап кон интерпретативната теорија во филозофијата на Кант и, оттогаш, идентификува три принципиелни вида на интерпретативна теорија. Тоа се: *формални* (на пр. Кант, Хусерл (Edmund Husserl), Дилтај, Хабермас (Jürgen Habermas)), *контекстуални* (на пр. Хегел, Маркс (Karl Marx), прагматизмот, социологијата на познанието) и *текстуални* (на пр. Хајдегер, Гадамер, Дерида). *Формалната интерпретативна теорија* произлегува од просветителскиот модернизам што го потенцира првенството на разумот, особено моќта на научниот, кој имплицира прогрес, а кој полага надеж во ослободување од фактичките грешки, предрасудите, суптилната принуда од традицијата и ирационалните догми на авторитарните институции. Претставниците на *контекстуалната теорија за интерпретацијата*, пак, сметаат дека сите интерпретативни структури се емпириски условени. Се спротивставуваат на просветителскиот светоглед со тоа што ги потенцираат првенството на духот, како и вистините на историјата, културата, традицијата, уметноста и внатрешниот живот. Според *текстуалната теорија за интерпретацијата*, во херменевтички контекст, јазикот и историјата се онтолошки рамки на интерпретацијата затоа што и текстот и интерпретаторот секогаш произлегуваат од лингвистичките и историските претструктури на разбирањето. Така текстуалната интерпретација не е во потрага по точна интерпретација, туку по дијалогската врска на интерпретаторот и текстот. Деконструкцијата е негативна форма на текстуална интерпретативна теорија според која легитимноста на филозофијата е деконструирана, вклучително и нејзината улога во интерпретативната теорија, во контекст на нејзината моќ за обезбедување рационални принципи, емпириски услови за интерпретативните структури, како и во расветлувањето на онтолошките вистини за битието или традицијата.

Значајно методолошко влијание во однос на интерпретацијата на филозофскиот текст во 60-тите и 70-тите години на XX век има „ревизио-

нистичката² реформа на претставниците на т.н. Кембричка школа, а се јавува во рамките на интелектуалната историја и политичката мисла. Оваа контекстуалистичка школа се спротивставува на недостигот од историчност во интерпретацијата на филозофските текстови од минатото и на тенденцијата тие да се проучуваат со тоа што од нив ќе се екстрахираат „безвремените елементи“ или „вечните идеи“ што имаат универзална апликација. Како централен принцип во оваа методолошка реформа се зема оној на Скинер, кој гласи: „најпосле, не може да се каже дека ниту еден дејствител сметал или направил нешто што тој никогаш не би можел да го прифати како правилен опис на она што го мислел или направил“. (Skinner, 1969, 28) Овој метод ја потенцира реконструкцијата на интенцијата на авторот за она што го тврдел во некое одредено време. Сепак, ваквиот „интенционалистички“ пристап наидува на многу критики и од редовите на историчарите што се наклонети кон историцистичкиот пристап.

Кои се принципите и целите на интерпретацијата на еден филозофски текст? Што е она што во текстуална смисла треба да го постигне историско-филозофската интерпретација и кои принципи треба притоа да ги следи? Во однос на овие прашања, ќе ги проследиме ставовите на Фоглин (Robert J. Fogelin) и на Решер (Nicholas Rescher).

Фоглин (Fogelin, 1992) идентификува два принципа што се есенцијални за интерпретацијата и разбирањето на филозофскиот текст: принцип на локална и принцип на глобална интерпретација. Првиот принцип е важен за разбирање на одредена филозофска забелешка или аргумент во контекстот во кој е дадена; вториот е важен за разбирање на филозофските забелешки и аргументи (заедно со нивните непосредни контексти) во поширок контекст на целокупната филозофска позиција, па дури и филозофска култура, во која се наоѓаат. Лошите или „гротескни“ интерпретации, како што тој ги нарекува, се јавуваат најчесто кога се нарушува првиот принцип. Со употреба на принципот на локална интерпретација може да се направи проверка на тенденциите за хомогенизација на интерпретацијата и да се постигне свест за комплексноста и разновидноста на текстот. Соодветната интерпретација претставува комплексно заемно дејство меѓу глобалната и локалната интерпретација. Фоглин прави разлика меѓу два принципа на добронамерна интерпретација (cha-

² Овој „ревизионизам“ се разликува од колоквијалната употреба на терминот „историски ревизионизам“, кој подразбира дека историографијата има тенденција да се менува во зависност од интересите и пристапите на историчарите, кои се јавуваат во поширокиот културен, интелектуален и социјален контекст.

ritable interpretation)³: семантичка и алетичка. Тој смета дека треба да се следи, како што тој го нарекува, семантичкиот принцип на добронамерна интерпретација, имено дека филозофот како автор и ние како читатели сме семантички компетентни и дека филозофот сакал да го каже токму тоа што го кажал. Фоглин смета дека не треба да се користи алетичкиот принцип на добронамерна интерпретација, имено дека за да се интерпретира еден систем, мора да се претпостави дека најголем дел од гледиштата што се дел од тој систем се вистинити. Може да се разберат голем дел од филозофските системи без да се претпоставува дали се тие вистинити или не, позиција со која лесно ќе се избега од презентизмот. Несоодветните интерпретации често се случуваат поради погрешна апликација на алетичкиот принцип на добронамерна интерпретација.

Решер, пак, идентификува три цели на интерпретацијата на филозофскиот текст и според тоа дефинира три вида интерпретација: креативна интерпретација, кога целта е да се пронајдат различни можни интерпретации или линии на мисла што би можеле да се извлечат од текстот; експлоатирачка интерпретација, со која добиваме помош за нашите филозофски потраги, или во позитивна смисла, во насока на развивање на нашите ставови со нивно потврдување, или во негативна смисла, со нивно опонирање; егзегетска или експланаторна интерпретација, со која треба да се идентификува „што сакал авторот да каже“. (Rescher, 2007, 19)

Генералните интерпретативни позиции во однос на филозофскиот текст во голема мера коинцидираат или се извлекуваат од веќе прифатените генерални историско-филозофски пристапи или методи. Тешко е да се разликува кои од нив се примарни, но значајно е да се укаже на нивната нужна поврзаност.

8.2. ИСТОРИСКО-ФИЛОЗОФСКИ ПРИСТАПИ И МЕТОДИ

Во секое истражување, проблемот на методологијата е суштински поврзан со сфаќањето на проблемот на истражувањето, имено како се сфаќа предметот со кој една дисциплина се занимава, така се сфаќаат,

³ Добронамерна интерпретација или принцип на добронамерност се однесува на интерпретацијата на мненијата и ставовите на другите според кој/а треба да се максимизира вистинитоста или рационалноста на мненијата и ставовите на другите при што ќе се земе предвид најдобрата и најсилната можна интерпретација. Методолошката цел на овој принцип е да се избегнат логички грешки, лажност и недоследности во интерпретацијата на мненијата и ставовите на другите кога е возможна и достапна нивна рационална и кохерентна интерпретација.

избираат, применуваат и развиваат методите на истражувањата. Сепак, како во сите дисциплини така и во историјата на филозофијата, спроведувањето на методите во практиката е многу покомплексно од процесот „смета-избира-пренува“ и не често методите што историчарот на филозофијата ги избрал како најсоодветни, ги применил на соодветен начин при испитувањето на минатото на филозофијата. Затоа, мора да се внимава да постои кохерентност меѓу пристапот што го зазема историчарот на филозофијата, методите што ги избира во согласност со тој пристап и нивната практична употреба.

Во филозофската методологија, а особено во методологијата на историјата на филозофијата, постои специфична врска меѓу концептите „пристап“ и „метод“. Под „пристап“ се подразбира генерална интерпретативна стратегија што подразбира прифаќање одреден збир на идеи поврзани со природата на филозофско-историските прашања и со историско-филозофскиот интерпретативен процес. *Пристапот* е отворена теориска, критичка и интерпретативна констелација во време, простор, претставници и кружоци, во рамките на кој може да се вклучат повеќе методи. (Cf. Кулавакова, 2018 17, 18) Се поставува прашањето дали може да се зборува за унифицирачки пристап кон интерпретацијата на филозофскиот текст од повеќе индивидуи што припаѓаат на исти просторно-временски и интелектуални контексти или сепак секоја конкретна интерпретација е специфична и несомерлива со која било друга? *Методите*, пак, се конкретни постапки и насоки низ кои се спроведува интерпретативната стратегија, често дефинирана од пристапот. И покрај дистинкцијата меѓу термините „пристап“ и „метод“ во историјата на филозофијата, тие многу често се користат како синоними токму поради нивната блискост и меѓусебна зависност. И називите им се истоветни (едниот го присвојува називот од другиот), па затоа често може да се сретнат, на пример, дијалектички пристап и метод, генеалогски пристап и метод, проблемски пристап и метод итн. Сепак, одредени интерпретативни стратегии не се на ниво на пристапи и предлагаат поспецифични толкувачки практики. Во такви случаи ќе биде употребуван само терминот „метод“. Постојат и случаи кога одреден пристап користи повеќе методи, кои не се исклучиво својствени за тој пристап и кои се компатибилни со други пристапи.

Според Грасија, историчарите на филозофијата може да се поделат според тоа какви методи користат. Тој ги групира нивните пристапи во две групи (нефилозофски и филозофски) и тринаесет подгрупи. (Grasija, 2002, 222ff) *Нефилозофските* пристапи даваат нефилозофски објаснувања на филозофските идеи од минатото. Овие пристапи може да се поделат на три подгрупи: **културален пристап** – според кој филозоф-

ските идеи се израз на сложените културни матрици од кои произлегуваат; пристап што ја споредува филозофијата со другите културни појави: науката, уметноста, јазикот, религијата; **психолошки пристап** – со кој се потенцира влијанието на психолошките фактори врз создавањето на идеите, а како метод го користи психолошкиот профил; **идеолошки пристап** – во кој се вклучува приврзаноста кон некоја идеја низ која се интерпретира историјата на филозофијата, а историчарот често се покажува како себичен и цинично егоцентричен. Претставниците на *филозофските* пристапи се обидуваат да дадат филозофски објаснувања на филозофските идеи од минатото. Тие може да се поделат на десет подгрупи кои, пак, може да се гледаат низ призмата на две групи – *историски* и *полемички* пристапи. Во историските припаѓаат пристапите на: **носталгичарот на златната доба**, кој разгледува некое историски далечно минато како време кога историјата го достигнала својот зенит и кој тежнее да го обнови ова минато во неговата стара слава; историско-филозофскиот **романтичар**, кој е склон во фокусот на вниманието, емотивно и со приврзаност, да стави поединечните автори кои ги третира како херои; историско-филозофскиот **научник**, кој има цел да направи „историска реконструкција“ на минатото, па така се служи со строги научнички методи; **доксографот**, кој има цел да ги прикаже гледиштата и идеите на дескриптивен начин без намера критички да ги вреднува. Во групата на полемички пристапи припаѓаат методите на: **апологетот**, кој е во постојана дефанзивна состојба на одбрана на извесни идеи и мислители; **книжевниот критичар**, кој смета дека историско-филозофските текстови треба да се земаат како книжевни дела во кои од голема важност е книжевната форма, додека содржината е во функција на формата; **дилетантот**, кој го игнорира историскиот метод и се интересира за филозофската идеја, аргумент или проблем; **идеалистот** кој прави обид да се реконструира минатото што никогаш не постоело; **проблематичар**, кој смета дека филозофските стојалишта претставуваат одговори на филозофските проблеми што се од интерес за сите филозофи, па како такви се корисни и трагаат за решавање на овие проблеми; **есхатологот**, кој, слично како проблематичарот, историјата на филозофијата ја гледа како постепен развој чија кулминација е во процесот на просветлување. Пристапите во оваа класификација на Грасија може да се преклопат, како на пример пристапот на „научникот“ и на „дилетантот“, а во оваа комбинација може да влезат и некои од пристапите на „проблематичарот“, „апологетот“, „есхатологот“ итн. Оваа класификација не е комплетна, ниту методолошки стриктна, но укажува на различните интерпретативни исходи при користењето одредена методолошка стратегија.

Во најопшта смисла, како главни посовремени методолошки правци може да се одделат позитивизмот или аналитичкиот пристап, херменевтичкиот пристап, структурализмот и постструктурализмот. Нивните општи и специфични методолошки принципи се образложени во втората половина на овој прв оддел (види гл. А. II. 6.2.2). Во продолжение ќе наведеме неколку посспецифични историско-филозофски интерпретативни методи (и пристапи), само како илустрација за богатството на начините што се предложуваат во читањето на историјата на филозофијата.

Методот на систематска интерпретација го предлага Нелсон (Alan (Nelson, 2013)), и покрај тоа што го смета за конзервативен и застапен. Овој метод тој го спротивставува на контекстуалистичките методи, имено на контекстуалистичките анализи на текстовите и рационалната реконструкција на аргументите. Според овој метод, значајните историско-филозофски фигури треба да се интерпретираат како да прикажуваат филозофски систем, каде што тоа е возможно. Кај оние филозофи кај кои постојат индикации дека се прикажува систем, но нивните текстови не го реализираат тоа на соодветен начин, историчарот на филозофијата има задача да ја реконструира ваквата нејасна систематичност. Меѓу посспецифичните методолошки препораки тој ги дава следниве: систематските интерпретации треба да ги минимизираат значајните доктринални неконзистентности, третирајќи ги како проблем што треба да се реши; клучните концепти треба да бидат блиску поврзани и да не бидат предмет на субјективна анализа; на развојот на мислите на големите мислителите да се гледа како растеж од аспект на детали, од раните кон подоцнежните дела, наместо како на менување според добродефинирани фази; да се придаде голема важност на ставовите на авторот за неговиот систем итн.

Генеалошкиот метод и пристап, наспроти систематскиот, го предлага Вермир (Koen Vermeir), како најсоодветен метод за историјата на филозофијата доколку историчарот на филозофијата има цел да биде релевантен за денешната филозофија. (Vermeir, 2013) Генеалошката историја на филозофијата покажува како настанале сегашните филозофски концепти, теории и практики со тоа што ги бара различните разлози што ги предизвикале филозофите да ги развиваат и да ги менуваат своите теории, притоа покажувајќи дека не постои празнина меѓу минатото и сегашноста. Ваквиот пристап може да придонесе кон отворање нови перспективи и алтернативи за сегашните проблеми, како што, според Вермир, ваквиот пристап кон историјата на науката отвора нови перспективи за сегашната наука.

Голденбаум (Ursula (Goldenbaum, 2013)) го предлага *детективскиот* метод, притоа потенцирајќи ја важноста на анализата на јавните филозофски и интелектуални дебати што биле актуелни во времето во кое се создавала филозофската мисла на авторот што е предмет на интерпретацијата. Покрај разјаснувањето на терминологијата во контекст во кој оригинално била употребувана, разгатнувањето на интенцијата на авторот е клучна задача на историчарот на филозофијата. Оваа задача таа ја споредува со задачата на детективот што треба да ги открие мотивите за злodelото.

Социолошки пристап кон историјата на филозофијата предлага Колинс. (Randall (Collins, 2002)) Според него, доколку се разберат принципите според кои се создаваат и се развиваат интелектуалните мрежи, може да се добијат каузални објаснувања за идеите и нивните промени. Токму ваквите мрежи, а не индивидуите и разлозите, се движечките сили на историјата на филозофијата. Тие се создаваат и се развиваат низ концептот што Колинс го нарекува „интерактивни ритуали“, кои претставуваат постојани борби на синџири од личности стимулирани од одредена емоционална енергија и културен капитал. Концептите и аргументите претставуваат историски сили, но само во однос на влијанието врз емоционалните енергии на филозофите. Така се создаваат мал број центри на внимание (според „законот на малиот број“ што тој го формулира – најчесто се движи од 3-6 центри) што го претставуваат јадрото на интелектуалниот свет, а кои периодично се реструктурираат. Овој пристап, според Копенхејвер, е екстремна варијанта на апсолутните екстерналистички пристапи кон историјата на филозофијата (види повеќе во гл. А. I. 3) затоа што филозофите не ги оценува врз основа на нивните аргументи, туку во однос на нивниот статус како конкуренти на филозофскиот пазар. (Copenhavie, 2019, 5)

Во вториот дел на оваа книга, анализирани се методи што се однесуваат на Платоновата филозофија, но може да имаат универзална историско-филозофска употреба. Овде ќе наведеме само неколку од нив (повеќе за ова во гл. Б. 1. 1) *Методот на критичка анализа на изворите* се состои во редефинирање и повторно оценување на изворите што се сметаат како основни за интерпретација на одредена филозофска позиција. Овој метод ја испитува можноста за постоење други извори покрај директното сведоштво, кои може да се сметаат за релевантни во испитувањето на таа позиција. Покрај тоа, испитува што пренесуваат изворите и кое е нивното значење во нивниот оригинален контекст. Со *методот на текстуално-жанровска анализа* се става акцент на анализата на формата или жанрот на текстот. Овој метод ја испитува природата на литературната форма или жанрот на делото, која е целта на употребата на

оваа форма и дали таа ги следи или се разидува со вообичаените очекувања на тој жанр, како формата соодветствува со содржината на текстот и во кој социјален контекст се користи овој жанр. *Рецепционистичкиот метод* е метод со чија помош во интерпретацијата на еден текст се става акцент на улогата на читателот (или публиката) и неговото лично доживување на делото, а не на улогата на авторот или содржината на делото. *Методот на наративна анализа* се фокусира на анализа на карактерите во текстот и нивните улоги, на дејството и редоследот на случувањата, на настаните што се зафатени од наративното време, но и на стојалиштето на авторот или нараторот во текстот. *Историско-филозофскиот компаративен метод* се користи за споредување на сличностите и разликите на два или повеќе филозофски системи. Со *методот на „демаргинализација“* се истакнуваат одредени сегменти во текстот што немаат централно место, односно се ставени на „маргините“ на експозицијата. Со овој метод се ревитализираат личности, случки или концепти во интерпретирањето како круцијални елементи за разбирањето на текстот. *Деконструктивистичкиот метод*, како еден вид антиметодолошко правило, е постапка на демистификација на еден текст во два чекора. Првиот е свртување кон нештата што се репресирани и поради тоа неискажани, а вториот кон поништување на дуалитетите. Деконструктивизмот не ги разоткрива скриените значења, туку го рedefинира текстот под светлото на укинатите спротивности. Со *методот „подели, на владеј“* во текстот се изолираат одредени содржински целини и се подведуваат на детална и прецизна логичка анализа. Овие целини се испитуваат како аргументи што имаат своја одредена вистинитосна вредност, вистинита или лажна. Овој метод е својствен за аналитичките интерпретации.

Многу од овие методи не се исклучиво резервирани за историско-филозофската интерпретација, и не само што се сретнуваат во други дисциплини туку голем дел се „позајмени“ од нив. Во продолжение накратко ќе бидат наведени методите што се користат во историско-филозофската интерпретација, а кои имаат друг примарен дисциплинарен „дом“.

8.3. МЕТОДИТЕ ОД ДРУГИТЕ ДИСЦИПЛИНИ

Од општите методи специфични за *научното истражување*, историјата на филозофијата главно ги користи методите за формирање, објаснување и прецизирање на поимите, како и методите за докажување на научните ставови. (cf. Панзова, 2018) Во методите за формирање, објаснување и прецизирање на поимите спаѓаат: **аналитичко-синтетички-**

от метод – процес на разделување и составување на целината на/од нејзините составни делови со цел, прво, да се спознаат деловите, и второ, да се спознае целината; **апстракцијата, генерализацијата и конкретизацијата** – со апстракцијата се издвојуваат одредени карактеристики врз кои треба да се насочи истражувачкото внимание; со генерализацијата се синтетизираат општите карактеристики од апстракцијата и се пренесуваат на целата класа истражувачки феномени; со конкретизацијата, на издвоените карактеристики им се додаваат специфични одредници и со тоа се добиваат нивните видови поими; **дефиницијата**, со која се објаснува значењето на еден збор или поим со помош на други зборови или поими; **делбата и класификацијата** – преку делбата се одредува обемот на поимот со цел тој да стане јасен, а со систематска примена на потподелби и хоризонтални делби се случува класификацијата. Во методите за докажување на научните ставови спаѓаат: **индуктивните методи; дедуктивните методи; и абдукцијата**, според некои автори, како трет метод покрај индукцијата и дедукцијата. Оваа форма на расудување се користи во случаи кога постои сведоштво што има невообичаени карактеристики и кое се објаснува со најдобрата хипотеза што е на располагање. (cf. Димишковска, 2018)

Најзначајни методи за испитувањето на историјата на филозофијата се оние што влегуваат во рамките на проучувањето на (*политичката*) *историја*. Поединечните методски постапки што се користат во рамките на оваа дисциплина ги конституираат двата процеса на историското пишување: верификувањето на изворите и на фактите и формирањето историски аргументи. Издвојуваме неколку посебни методи што се користат и во рамките на историографијата на филозофијата. **Дескриптивен (описен) метод** – опишување на материјалот добиен од емпириското истражување; **споредбено-историски метод** – споредување на повеќе историски факти што се случувале во исти историски услови; **метод на аналогича** – се употребува кога за некој настан има повеќе факти, а за друг нема, и за него се заклучува по аналогича на другите; **историско-генетички метод** – се поврзуваат настани со претходните етапи на развојот; овој метод ги опфаќа сукцесивните состојби на иста појава; **ретроспективен метод** – распоредување на настаните од поблиското кон подалечното минато; **метод на актуализација** – преку анализа на минатото може да се разберат карактеристиките на сегашноста; **систематско-структуралистички метод** – секоја поединечна појава се гледа како дел од една структурна целина со заемни врски со другите историски појави.

Поради разнообразноста на филозофските текстови, историско-филозофската анализа позајмува методи и од различни други дисциплини.

Од *филолошките* методи, релевантен за историско-филозофското испитување е методот *Quellenforschung* или *Quellenanalyse*, *Quellenkritik* (од герм. *Quelle* – извор). Тоа претставува еден вид анализа на преостанатите текстови со цел да се реконструираат примарните извори од секундарните. Понатаму, се користи и *методот на семантичка анализа*, кој се состои во поврзување на семантички ентитети, имено зборови, фрази, реченици, параграфи, но и целиот текст, како и знаци и симболи, со нивните значења чиј извор има вонлингвистичка природа. Тука влегува и *методот на историска семантичка анализа* кој се занимава со историјата на термините и нивните значења во минатото. *Методот на историска редакција* го испитува процесот на „редактирање“ на текстот од страна на авторот. Со помош на филолошки анализи, се испитуваат модификациите на текстот што авторот ги направил пред да ја добие конечната верзија, но се има предвид и актуелната верзија со цел да се идентификуваат процесите што довеле до тоа да се добие таа крајна форма.

Од *библиската егзегетика*, историјата на филозофијата ги ползува следниве методи: *историско-граматички метод*, *историско-критички метод*, *метод на аналогича* со толкувачките традиции од минатото, *метод на споредба на преводи*, *метод на наративна анализа*, *метод на семиотичка анализа* итн. Од методите што може да се сретнат во другите дисциплини, како на пример, *психологијата*, *антропологијата*, *социологијата*, *педагогијата*, *културолошките студии*, *теоријата на литературата/книжевноста* може да се споменат: *анализа на поединечен случај*, *генетички метод*, *тематска анализа*, *етнографска семантика*, *анализа на дискурс*, *разговорна анализа*, *деконструкција*, *драматуршка анализа*, *феминистичка анализа*, *животна историја*, *анализа на метафори*, *анализа на мит*, *наративна анализа*, *постструктурална анализа*, *семиотика*, *анализа на раскажување*, *симболичка размена* итн. (cf. Given, 2008)

Од целиот овој методолошки колорит, може да се заклучи дека историјата на филозофијата се карактеризира со силна методолошката инклузивност. Но, тоа не треба да се смета за недостаток. Од една страна, тоа ја покажува нужната блиска врска на филозофијата со другите дисциплини, а од друга, ја покажува методолошката отвореност на филозофијата и нејзината постојана потрага по нови начини на испитување и самоизразување.

8.4. КАНОНОТ НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Соодветно на методите, пристапите и традициите што историчарите на филозофијата ги одбираат и ги следат, тие одбираат и следат одреден т.н. канон на филозофијата. Кон концептот на канонот се придржуваат и други дисциплини, како литературата и историјата. Канонот го претставува збирот на книги, текстови, личности, прашања и идеи што се прифаќаат како фундаментални за проучувањето на филозофијата. Сите конститутивни делови на канонот се поврзани со одреден наратив што ги поврзува во една целина, наратив што треба да ја обезбеди каузалната врска меѓу деловите во таа целина. Генерално, тоа е список на филозофски имиња што се прифаќаат како клучни за еден метод, пристап или традиција и за кои се смета дека имаат трајна вредност, а се отфрлаат оние за кои се смета дека имаат минлива вредност.

Со филозофскиот канон често доаѓа и потенцирањето на еден збир од клучни прашања низ кои еден канонски филозоф каузално влијае врз друг. Токму поради зачувувањето на клучните проблеми околу кои се врзува наративот на канонот, воведувањето на нови филозофи во канонот мора да ја почитува оваа каузалност. Историчарот на филозофијата треба да ја покаже филозофската генеалогичка линија на една мисловна линија за да ја оправда оваа каузалност. Канонот е конзервативен, па затоа воведувањето нови имиња, прашања или дела е речиси невозможно, освен доколку се покаже одреден авторитет на тие автори. Авторитетот најчесто се покажува доколку авторот ги изложил своите ставови во рамките на пропишаниот филозофски жанр што се зема како парадигма за еден филозофски текст. Фаворизирањето на еден жанр подразбира отфрлање на други. Најчесто се случува отфрлање на литературниот жанр со цел филозофијата да се дистанцира од тенденцијата да не стане „само уште еден литературен жанр“. (Rorty, 1991, 105) Но, што го карактеризира текстуалниот филозофски канон? Според Кермод (Frank (Kermode, 2011)), канонските текстови мора да бидат „сезначајни“ (omnisignificant), да откриваат нови значења и интерпретации и да бидат применливи за сите времиња и покрај тоа што се врзани за едно време. Без разлика на нашиот однос кон нив, тие секогаш имаат нешто ново да ни дадат; неисцрпни се.

Во рамките на канонот се сретнува одредена типологија на филозофските школи или тенденции, како на пример, типологијата од XIX век на еклептиците, од една страна, и групата Декарт, Лајбниц, Бекон и Кант, од друга; поделбата на идеалисти и материјалисти во марксистичките пристапи; како и најевидентната типологија денес, аналитичарите и континенталците. Покрај проблемите, жанровите и типологиите, во рамките на канонот се дефинира и хронолошка периодизација на фило-

зофијата, низ воспоставени принципи на периодизација. Дали ќе биде прифатена стандардната периодизација на античка, средновековна, модерна и современа филозофија, или ќе бидат додадени „нестандардни“ периоди е прашање на селекција, критичка процена и канонизација. Уште од првите генерални истории на филозофијата се сретнуваме со различни аргументи зошто некој филозофски период треба или не треба да влезе во филозофскиот канон. Како, на пример, кај Брукер (Johann Jacob Brucker), првиот дел од првиот филозофски период (од почетокот до Христос) се состои од „филозофијата на Варварите“, поделен на предделувијален период и постделувијален период; или, пак, Хегел смета дека не треба да се разгледуваат источните филозофии. Обид за пополнување на периодизациските празнини претставува проектот на Питер Адамсон (Peter Adamson) „Историја на филозофијата без празнини“ (“History of Philosophy Without Any Gaps”), на почетокот замислен како поткаст, а потоа и како серија публикации, во која се вклучени и историја на индиската филозофија, филозофијата на исламскиот свет, византиска филозофија итн. (Adamson; 2016; 2020; 2022) Периодизацијата го актуализира и прашањето за определување на „првиот филозоф“ и почетокот на филозофијата. Стандардната варијанта е Талес и претсократовската филозофија, но се сретнуваат и алтернативни „почетоци“ како Адам кај Брукер, Орфеј кај Мухиќ итн. Ако се имаат предвид сите овие определби, може да се каже дека со дефинирањето на канонот се дава имплицитна дефиниција за филозофијата.

Канонот, покрај научната, има и своја педагошка функција. Во педагошката дејност во одредена традиција најевидентно се гледаат конвенционалните филозофски канони. Со читањето на канонските фигури од историјата на филозофијата, особено во учебничките текстови, оние што се воведуваат во филозофијата се насочуваат кои методи да ги користат, кои прашања да ги испитуваат и на кој начин треба да бидат поврзани минатото на филозофијата и нејзината сегашност.

Канонот во својот педагошки аспект игра голема улога затоа што овозможува континуитет и заедничка платформа врз основа на која може да се одвива смисловна филозофска дискусија во рамките на една филозофска заедница. На пример, Куклик (Bruce Kuklich) ги сумира националните филозофски канони што ја конституираат историјата на модерната филозофија. Во Англија тоа се Декарт, Лок, Беркли, Хјум; во Франција – Декарт, Гелинкс, Малбранш; а во Германија – Лајбниц, Волф, Кант. (Kuklich, 1984, 125). Сепак, кога станува збор за раната модерна филозофија, седум имиња го конституираат западниот канон: Декарт, Спиноза, Лајбниц, Лок, Беркли, Хјум и Кант. Ревидирањето на овој канон оди во насока на рехабилитација на делата на Малбранш, Гасенди, Њутн или

Рид, иако овие имиња повеќе се споменуваат во научните отколку во педагошките канонски интересирања. Филозофскиот канон најчесто ја задржува идејата дека историјата на филозофијата треба да се сфати како каузална приказна. Декарт ја прекинува схоластичката традиција, а неговата филозофска иновација влијае врз Спиноза и Лајбниц, кои, пак, создаваат системи врз основа на своите ставови за Декартовата филозофија. Беркли и Хјум го прават истото под влијание на Лок, кој исто така е под влијание на Декарт, но создава алтернативен систем. Кант претставува кулминација на целата оваа филозофска каузална приказна.

Дефинирањето на канонот има евалуативна димензија и влегува во рамките на оној дел од работата на историчарите на филозофијата кога треба врз основа на евалуација да ги селектираат достигнувањата на филозофите од минатото преку одреден наратив. Присвојувањето на принципите на вклучување на сите личности што на каков било начин изнеле одредени филозофски ставови или да се земат како релевантни сите оние личности што во своето време се сметале за влијателни филозофски фигури (или оние што имале најголема филозофска продукција), е непродуктивна и некорисна методологија. Токму затоа канонот игра голема улога во конституирањето на главната интерпретативна историско-филозофска рамка.

Во минатото се покажало дека филозофските канони имаат „рок на употреба“ и многу од нив по извесен временски период, во согласност со доминантната парадигма, застаруваат. Покрај тоа, секој канон ја има карактеристиката на конзервативност затоа што цврсто се држи до веќе воспоставената парадигма и покажува отпор кон промени. Тоа го поставува прашањето за потребата од постоење на филозофски канони. Куклик укажува на многу произволни околности што довеле одредени филозофи да бидат дел или исклучени од филозофските канони: идеологијата (на пр. апсолутниот идеализам наспроти Лок), социјалните влијанија (исклучувањето на Хегел во Америка во Првата светска војна), културни транзиции, академски игри на моќ, инертноста на високообразовните институции итн. (Kuklich, 1984, 137)

Според Рорти, постојат аргументи дека каноните стануваат излишни, но тој смета дека ние не би можеле без каноните. Формирањето на канонот во историјата на филозофијата е особено значајно затоа што филозофијата, освен тоа што има дескриптивна улога, има и улога да оддава почит и почест (*honourific role*). Рорти укажува дека каноните не би можеле да ги напуштиме од едноставна причина – затоа што имаме потреба од херои. „Имаме потреба“, вели Рорти, „од планински врвови на кои треба да се угледаме“ (Rorty, 1984, 73). Канонот им дава на современи-

те филозофи рамка за позиционирање на сопствената работа во долгата традиција со цел да им даде вредност на нивните сегашни филозофски потраги. Улогата за преосмислувањето на каноните Рорти ѝ ја доделува на интелектуалната историја. (види повеќе во гл. А. I. 5)

Најголема и најизразита реакција во насока на ревидирање на филозофскиот канон во XX и XXI век доаѓа од претставниците на феминистички ориентираните филозофи. (види повеќе во гл. Б. 7) Филозофите феминисти почнуваат критички да пристапуваат кон „канонизирани“ текстови на филозофите при што полека увидуваат дека филозофските дискурси не се родово неутрални. Според Туана (Nancy Tuana), филозофските наративи не нудат универзална перспектива, туку привилегија на некои искуства и верувања над некои други. Овој факт, според неа, бил запоставен од оние што се занимавале со проучување на овие филозофски традиции. Перспективата што доминира во историјата на канонската формација на западната филозофија, според Туана, е онаа на високата класа на бели мажи. (Туана, 1994, ix-x) Токму поради тоа, феминистите влегуваат во проект чија цел е одново да ја препрочита историјата на филозофијата од феминистичка перспектива. Генерално, постструктуралистичката перспектива го проблематизира поставувањето на канонски текстови низ концептот за интертекстуалност со тоа што укажува дека значењето на еден текст секогаш може да се најде само во референција со други текстови што често излегуваат од рамките на канонски избраните текстови.

8.5. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА КАКО ФИЛОЗОФСКИ МЕТОД

Дејноста што може да се окарактеризира како „филозофирање на историски начин“ (doing philosophy historically) не е нов феномен. Таа често може да се забележи низ историјата на филозофијата, како на пример кај Аристотел, Плотин и Аквински, кои, тргнувајќи од анализата на минатото на филозофијата, создаваат свои оригинални филозофски стојалишта. Поради интензивирањето на широката дискусија за комплексната врска на филозофијата и нејзината историја, како посебен вид филозофски жанр во последните неколку децении се издвојуваат делата во кои филозофско-историските фигури претставуваат само повод за артикулирање на свои филозофски стојалишта, и покрај тоа што имаат форма на класична филозофска историографија. Нивното интересирање не е примарно историско-филозофско, туку историјата на филозофијата претставува еден вид инспирација за дефинирање на нивните соп-

ствени филозофски гледишта. Така, според ова стојалиште, историјата на филозофијата претставува еден од методите на филозофската дејност. Од современите филозофи што го применуваат овој метод се споменуваат Рајл (Gilbert Ryle), Остин (John L. Austin), Стросон (Peter F. Strawson), Енскомб (Gertrude Elizabeth M. Anscombe), Мекинтајер.

Дистинкцијата помеѓу филозофската и историско-филозофската дејност може да се забележи најчесто во англоамериканската струја, каде што постои традиција овие две дејности да се гледаат како строго одвоени, па така овој жанр се смета како трет, посебен и одвоен од првите два.

Дефиницијата за целите, методите и пристапите што се користат во овие видови филозофски дела, како и за самиот жанр, не е недвосмислено определена, ниту од оние што ги пишуваат, ниту од оние што ги анализираат. Кембел (Richard (Campbell, 1992, 9)), на пример, го гледа овој жанр како потрага за саморазбирање и самопрепознавање преку минатото; Грасија како „извор на инспирација“, „извор на поддршка и почит“, „извор на информација и вистина“, дури и како терапија (Grasija, 2002); Хер (Peter H. Nare) како филозофска илуминација (Nare, 1988); додека Кремер (Michael Kremer) го нарекува „филозофска историја“, пристап што ги надминува и презентизмот и антикваризмот и ни отвора нови начини на мислење, притоа проширувајќи ги нашите умови (Kremer, 2013). Според Кембел, разликата меѓу потфатот на филозофирањето на историски начин и историјата на филозофијата е во нивниот telos. За „историскиот филозоф“, како што тој го нарекува, целта е да го истражи филозофското минато со цел да ја увиди сегашната состојба. Двата потфата оперираат со два различни концепта за вистината; историчарот на филозофијата со концептот за вистината како точност, а историскиот филозоф со вистината како откривачки и трансформирачки настан. „Оној што филозофира на историски начин е суштински вовлечен во сложен чин на самосвесност. Тој влегува во минатото само за да се врати кон себеси.“ (Campbell, 1992, 9-10)

И покрај тоа што смета дека во практиката филозофирањето, проучувањето на неговата историја и филозофирањето на историски начин може да се испреплетат, Пирси (Robert (Piersey, 2009)) смета дека меѓу нив постојат значителни и важни разлики. Тој го предлага генетичкиот метод како најуспешен за занимавањето со филозофирањето на историски начин, а под него ја подразбира потрагата по развојот на она што тој го нарекува „филозофски слики“. Филозофските слики или сликите на реалноста се генералните теориски филозофски концепти на еден филозоф, кои, за разлика од неговите специфични теории, може да се развиваат низ времето низ различни теориски артикулации; на пример

картезијанските и кантовските слики на реалноста се пошироки и пофлексибилни од специфичните теории на Декарт и на Кант. Ги споредува со концептот на „методолошките директиви“ на Артур Данто во смисла дека тие не претставуваат објаснувања на феномени, туку „налози“ (injunction) да се бараат објаснувања од одреден вид; на тој начин тие се динамички, а не статични. Тој разликува три најзначајни пристапи во занимавањето со филозофирање на историски начин: критички пристап, со помош на кој сликите експлицитно се испитуваат и се проверуваат нивните предности и слабости (претставен преку Алесдер Мекинтајер); дијагностички пристап, со кој се утврдува нивната лажност или привидност, односно се разоткриваат формите низ кои овие слики се прикажуваат лажно (претставен преку Мартин Хајдегер); синтетички пристап, со кој се спојуваат сликите кои навидум се во спротивставеност (претставен преку Пол Рикер).

8.6. МЕТОДОЛОШКИОТ ПЛУРАЛИЗАМ И ГРАНИЦИТЕ НА ИНТЕРПРЕТАЦИЈАТА

Следејќи ги разновидните интерпретативни стратегии кон кој било филозофски корпус од минатото, можеме да забележиме разновиден методолошки плурализам на пристапи и на практики. Ако ја земеме, на пример, Платоновата филозофија, листата е долга. Може да прочитаеме за романтичарски Платон, херменевтички Платон, штраусијански Платон, постмодернистички Платон, феминистички Платон, аналитички Платон итн. (види повеќе во оддел Б.) Решер укажува на постоење на т.н. „експлозија на агенди“ во филозофијата во XX век (особено во втората половина).⁴ Ваквата методолошка разновидност неизбежно ја потврдува сентенцијата на Терентијан Мавр (Terentianus Maurus) дека „согласно способностите на читателот, книгите имаат своја судбина“ (Pro captu lectoris, habent sua fata libelli), а во овој случај - согласно преференциите на интерпретаторот, книгите соодветно интерпретативно се „припитомуваат“. Сивата зона помеѓу апсолутниот персонален субјективизам и апсолутниот неперсонален објективизам е голема и разнообразна, а често стојалиштето се избира согласно целите на интерпретаторот.

Најчестите и стандардни методолошки препораки што се упатуваат кон историчарот, не само на филозофијата туку и на другите дисциплини, е неговото дистанцирање од сопствените ставови, тежнење

⁴ Токму ваквата специјализација, поделба, диверзификација, и најпосле, дезинтеграција на филозофијата ја гледа како објаснување зошто не постои интегрална историја на филозофијата. (Rescher, 2007, 47)

кон некаков вид методолошка *tabula rasa* со цел филозофијата што ја интерпретира полесно да остави впечаток врз него. Но, историчарот на филозофијата секогаш пристапува кон филозофскиот текст со извесни предрасуди (сфатени во гадамеровска смисла⁵), кои се резултат на традицијата и институцијата од која доаѓа, неговото образование, култура, историја, политички ставови, естетички преференции итн. Покрај традицијата како интерпретативен фактор, Андре (Père André) ја наведува и самата природа на филозофијата како значаен фактор за интерпретативна неиндиферентност. Тој констатира:

постои значителна разлика меѓу историчарите кои само раскажуваат за обичните војни и историчарите кои пишуваат за војните на умот и разумот. Кога се раскажува првиот вид историја може да се остане неутрален, освен доколку насилството и неправедноста на едната страна или на другата е преочигледна. Но, во војните на умот и разумот сметам дека не може да се остане индиферентен или да се тврди дека вистината не нè допрела (André, 1719 in Kolesnik-Antoine, 2013, 161).

Читањето на филозофските текстови од минатото подразбира ангажирање на врвни интелектуални вештини, но несомнено вклучува и афективни елементи и лични вредности што на интерпретацијата може да ѝ придаде момент на оригиналност, но и на арбитрарност. Исто така, клучен фактор е и интерпретативниот историски контекст. Понекогаш, различни генерации историчари на филозофијата кои доаѓаат од исти интерпретативни традиции, може да користат различни методи и пристапи во селекцијата на основните појдовни точки и постулати на интер-

⁵ Гадамер во „Вистина и метод“ се обидува да му го врати позитивното или, барем, неутралното значење на терминот „предрасуда“ што го има и во латинскиот јазик (*praed-judicium*) и се губи во ренесансата, а е задржано и во македонскиот јазик (пред-расудување, имено постоење на поими и ставови „пред-да-расудиме“). Според него, предрасудите претставуваат одредени претструктури на разбирањето што овозможуваат она што треба да биде интерпретирано или разбрано да биде сфатено на прелиминарен начин. Тој ја потенцира нашата секогаш присутна претходна херменевтичка ситуационираност во нашето разбирање, но и концептот на „антиципација на целосност“, имено дека она што треба да се разбере е конституирано како кохерентна и смислена целина. Една од карактеристиките на предрасудите е дека тие се отвораат кон она што треба да се разбере, поради што тие може да бидат ревидирани. Потенцирајќи ја и апликацијата, не само експликацијата на разбирањето, тој укажува на постојаната ориентираност кон сегашноста и практичниот контекст. Така, разбирањето претставува дијалог што ги вклучува истовремено нашето себеразбирање и предметот на разбирањето. Спорното прашање околу ваквото сфаќање на предрасудите е поврзано со улогата на авторитетот и традицијата како легитимни извори на познание.

претацијата. Еден историчар на филозофијата, на пример, од втората декада од XXI век, не би ги зел истите почетни позиции како историчарот од, на пример, осумдесетите години на XX век, и тоа не само затоа што самиот тој се променил, туку се променил и целиот интерпретативен контекст. Во култната „Што е историјата?“ Е. Х. Кар укажува дека историските книги секогаш се резултат на времето во кое се пишувани и дека е најдобро, пред да се читаат, да се проучи историчарот што ги пишувал. (Carri, 1990) Ваквата стратегија може исто така да се примени и врз историјата на филозофијата. Со запознавањето на историчарот на филозофијата, неговите главни преокупации, стојалишта и идеологија, може многу полесно да се проникне во методолошката и идеолошката интерпретативна рамка од која поаѓа при пристапувањето кон филозофите од минатото. Тоа се покажува и низ прегледот на историјата на историографијата на филозофијата, низ кој може живо да се увидат различните начини на кои историчарите на филозофијата го „вкалапуваат“ минатото на филозофијата. Во овој преглед може да се увиди и силен негативен аспект на оваа субјективистичка страна на интерпретацијата. Според Катана и Лерке, во секоја етапа на развој на дисциплината, таа константно била инструментализирана од страна на филозофијата со цел да се промовираат некои филозофски и нефилозофски агенди, при што била адаптирана, трансформирана, отфрлана, прифаќана и препишувана. (Catana & Lærke, 2020, 431)

Дали може да се пристапи кон филозофијата со безопасно интересирање е прашањето што секој историчар на филозофијата постојано треба да го предочува. Тоа е, како што вели Лерке, исто како што етичарот треба постојано да се запрашува што е етиката, епистемологот што е вистината, а метафизичарот што е битието. (Lærke, 2013, 10) Низ одговорот на ова прашање се формираат различни методолошки стратегии кои ќе генерираат различни истории на филозофијата. Така, доколку се прифати неиндиферентноста во пристапот, се поставуваат прашањата: До која мера може да се „растегнуваат“ интерпретативните методи и која е границата помеѓу интерпретацијата и произволноста? Што претставува регулатор на историско-филозофската интерпретативна интуиција? Во која мера методот на „херменевтиката на сомневањето“ (*l'herméneutique du soupçon*) на Рикер (Paul Ricoeur, 1970)) според кој се заобиколуваат очигледните значења со цел да се извлечат помалку видливите, може да се употреби во читањето на историјата на филозофијата? Дали историско-филозофската интелектуална нечесност се маскира со т.н. „добронамерна интерпретација“? Дали сè може да помине во интерпретацијата и дали постојат граници во интерпретирањето? Ако не станува збор за некакви граници на интерпретацијата во смисла дека постојат фактички

правила кон кои треба да се придржува историско-филозофското интерпретирање, дали постојат граници што интерпретаторите не смеат да ги поминуваат? Многу често како пример за интерпретативна произволност се дава езотеричното читање на Штраус (Leo Strauss), кој ја следи стратегијата на читање „помеѓу редовите“. (види повеќе во гл. Б. 5.2) Ваквото посочување се темели врз тезата дека во неговиот метод не постои конзистентен интерпретативен критериум за разликување меѓу она што е езотерично (скриено) и егзотерично (откриено), и дека арбитрарно донесува заклучоци врз основа на субјективни допаѓања. Најпосле, се поставува и прашањето за доминатноста на интерпретативната матрица и борбата за предимство на „најсоодветниот“ вид интерпретација. Дали историјата на филозофијата претставува рефлексивна на ривалитетите меѓу нациите, културите и нивните јазици? И покрај политичкиот аспект што може да се насети во ваквиот диспут, ваквиот вид „борба“, за целите, методите и проблемите на историјата на филозофијата, може да се смета за легитимна состојба на филозофската расправа.

Грасија разликува два радикални принципа кога станува збор за границите на интерпретацијата: гледиште на строги граници (*strict-limits view*) и гледиште на лабави граници (*loose-limits view*). Покрај големиот број недостатоци што ги имаат овие интерпретации, тој особено ги посочува занемарувањето на контекстот и занемарувањето на целите на интерпретацијата. Затоа, тој предлага трет пристап, гледиште на кондиционални граници (*conditional-limits view*), кој ќе ги земе предвид овие два исклучително важни интерпретативни фактори и ќе се приспособи на херменевтичката ситуација. Поради уважувањето на безгранично многуте контексти и цели, овој пристап може да се поистовети со гледиштето на лабави граници, но Грасија укажува дека ваквата неограниченост не подразбира дека во рамките на една интерпретација (со определени контекст и цели) не постојат граници. Понекогаш тие може да бидат и многу строги. (Grasia, 2012, 229-236)

Во интерпретацијата на еден филозофски текст, според Решер, не можеме да оперираме со термините „извесност“ и „гаранција“; тој предлага да се прифати т.н. пристап на процена (*estimative approach*). Треба да се тежнее кон достигнување на најдобро достапен одговор, наместо кон најдобар можен одговор. Оваа т.н. рационална претпоставка (*rational conjecture*) претставува претпоставен оптимум со оглед на актуелно постојните услови во кои се одвива епистемолошкиот напор. Овој принцип на херменевтичка оптимизација се спроведува според одреден стандард на квалитет, кој се добива преку кохерентноста на предложената интерпретација со целокупниот контекст. Така, тоа не е само чисто нага-

ѓање, туку претставува одговорна процена, која е разумна и може да се одбрани. Рационалната претпоставка, за да обезбеди најразумни одговори, треба да се заснова на систематизација. Процесот од можните интерпретации до уверливите или прифатливи интерпретации поминува низ две фази: амплијативна фаза на алтернативни пролиферации – испитување на поширок спектар на веројатни интерпретации; и редуктивна фаза на алтернативна евалуација – процена на веродостојноста на достапната интерпретација со цел да се дефинира што е можно помал опсег на веродостојни алтернативи. Од нив понатаму може да се проценат која е оптимална, а тоа е онаа со која најдобро може да се постигне систематска унификација на што е можно поголем опсег на херменевтички фактори (контекст, биографија, филологија, интелектуална историја и сл.), но и софистицираност, односно екстензивна хармонизација на деталите, вклучително и нивно поголемо и покомплексно разгранување. (Rescher, 2007, 2-4; 156-159)

И покрај плуралитетот на интерпретации, во современата филозофска историографија може да се забележат одредени методолошки тенденции. Тука е застранувањето од поставување генерални методолошки правила поради тенденцијата за испитување на партикуларни проблеми, и во согласност со тоа, се користат методи што соодветствуваат на ваквата тенденција. Понатаму, фокусирање на дискурсот и потенцирање и анализа на лингвистички детали, партикуларни реченици или аргументи и линии на расудување, при што се обрнува големо внимание на техницизмот (логички и лингвистички формализам).

И методолошкиот плурализам и методолошкиот универсализам се радикални методолошки позиции, и, поради тоа, не може да претендираат како единствени и соодветни методолошки опции. Плурализмот води кон недостиг на интеграција, а со тоа и на недостиг од дијалог, додека, пак, универсализмот кон нефилозофска наивност.

8.7. НЕКОЛКУ ПРАКТИЧНИ МЕТОДОЛОШКИ ПРЕПОРАКИ

Доколку сакаме да најдеме совршен профил на историчар на филозофијата, според Нормор треба да бараме човек со супер моќи; тој треба да знае многу јазици (покрај другите, да знае: старогрчки, латински, персиски, хебрејски, германски, кинески итн.), добро да ја познава современата филозофија во сите нејзини форми, да биде солиден математичар, да има широко познавање на литературата итн. Ваквите профили се ретки, констатира тој, но на сите други што ги немаат ваквите моќи им предлага неколку практични методолошки препораки што можат делум-

но да ги премостат ваквите недостижни компетенции. Нив ги изложува во форма на максими: специјализирајте!, практикувајте доксологија!, тежнејте кон антропологија на филозофијата!, исцрпете ги сведоштвата!, спротивставете се на Штраус!. (Normore, 2016, 18-21) Како и да ја оцениме оваа листа на препораки во однос на нејзината содржајност и исцрпност, треба да истакнеме дека ваквите обиди не се чести. Брзи, стриктни и максималистички правила за пишување и проучување на историјата на филозофијата нема, исто како што нема во пишувањето на поезијата. Секој интерпретативен обид поставува сопствени правила на толкувањето во согласност со целите, задачите и предметот на интерпретацијата, како и перспективите, приоритетите и оцената на интерпретаторот.

Сепак, и покрај тоа што не би можело да се постават максималистички интерпретациски правила, може да се постават минималистички интерпретациски *насоки*. Почитувањето на овие насоки не гарантира „успешна“ (што и да се подразбира под тоа!) интерпретација, но нивното почитување избегнува отворање на различни интерпретациски проблеми. Нивното непочитување не е исклучена опција, но таа би требало да биде придружена со добри разлози. Покрај теориското непочитување на овие насоки, кое е легитимно доколку е издржано, постои и нивно етичко непочитување, кое ги подрива стандардите на академската честност и поради тоа не треба да се толерира. Многу често, поради тенденцијата за почитување на историографската методолошка слобода, овие два вида непочитување на интерпретациските насоки тешко се разликуваат.

Евиденциска исцрпност и коректност. Евиденциската основа со која оперираат историчарите на филозофијата има релативно заокружен обем. Историчарот на филозофијата, за разлика од другите свои колеги – филозофи, но и другите во хуманистичките, општествените и природните науки, ретко кога добива нов и свеж материјал за проучување. Ретки се моментите кога ќе се откријат нови, дотогаш неоткриени, фрагменти или дела на филозофите од минатото за да може тој да има нов увид во нивната филозофија, како на пример херкуланумските или стразбуршките папируси. Критичките изданија што се изработени врз изворните текстови на голем дел филозофски корпуси ја претставуваат историско-филозофската емпириска основа. Во областа на критичката редакција на оригиналните дела и сведоштва е направена голема работа, но, на пример, случајот со Петрушевски и Аристотеловата теорија за катарсата укажува дека сè уште постои простор за критичко преосмислување на текстуалниот филозофски материјал.

И покрај ваквата релативна заокруженост, богатството на интерпретации укажува дека толкувањето не се конформира целосно на одредени претпоставени правила, кои се инхерентни на евиденцијата. Според ова, и во историографијата на филозофијата може да се примени Дием (Pierre Duhem)-Квајновата теорија за неодредливоста на теоријата од евиденцијата (*underdetermination of theory by evidence*), според која, во принцип, се можни бесконечно многу теории што се компатибилни со кој било конечен збир на податоци. (Квајн, 2014; Duhem, 1954)

Сепак, и покрај методолошката слобода на историчарот на филозофијата, тој треба да следи одредени основни правила во обработката на неговиот евиденциски материјал. Една од грешките што тој, намерно или ненамерно, може да ги направи е онаа што се нарекува грешка на нецелосна евиденција („fallacy of incomplete evidence“ или „cherry-picking“) кога се одбираат само специфични делови од евиденцискиот материјал за тие да потврдат одредена посакувана позиција, додека се игнорира друг голем и значаен дел што може да оди во прилог на спротивставената позиција.

Јасно изложување на принципите и методите на интерпретацијата што ги користи историчарот на филозофијата во организацијата на проблематиката што ќе ја разработува и понатаму соодветно ќе ги спроведува. Со тоа се покажуваат методолошката саморефлексивност и самосвесност со која се спроведува интерпретацијата. Ваквата потреба за методолошко самодефинирање често со себе повлекува и дефиниција на интерпретативната традиција од која произлегува интерпретаторот. Една од најзначајните карактеристики на оваа методолошка саморефлексивност, токму поради нејзината метаперспектива, е тоа што низ неа јасно се покажува филозофичноста на историско-филозофскиот подвиг.

Јасното изложување на методолошките правила не повлекува и нивно совесно спроведување. Зарка смета дека, како кај другите дисциплини така и кај историографијата на филозофијата, поставувањето на методолошките правила е површно и бесмислено. Површно е затоа што правилата се одвоени од она што се проучува, а бесмислено е затоа што тие се забораваат веднаш штом ќе почне „сериозната“ работа. На пример, често се случува некој историчар на филозофијата да ги дефинира методите според кои треба да се пишува историјата на филозофијата и кои ги смета за револуционерни, но, штом ќе почне да ги спроведува во практиката, се враќа на најтрадиционалните и најсхоластички историографски принципи и го повторува она што веќе било повторувано со децении. (Zarka, 2005, 148)

И покрај големата можност за прекршување на оваа интерпретативна насока, нејзиното добро втемелување има големо значење. Таа не само што ги носи единственоста и унитарноста на историско-филозофскиот проект, туку многу често е и показател за неговата уникатност.

Внатрешна логичка конзистентност и поткрепеност. Една од најзначајните цели на историчарот на филозофијата е потрагата по конзистентност и кохерентност во филозофските учења од минатото, односно земање предвид на еден систем или период во неговата целина, а не изолирање проблеми и нивен индивидуален третман. Тоа подразбира дека треба да се земе она на што текстот експлицитно се повикува, но треба да се земе предвид и поттекстот – имплицитните и неартикулирани пораки на текстот. Понатаму, треба да се направи корелација со други делови од тој текст, како и со други текстови на истиот автор или дискусии и текстови на кои авторот се повикува. Тоа повлекува испитување на биографијата на авторот, неговото образование, значајните интелектуални врски со неговите современици и сл. Тука е и супертекстот – поширокиот културен и општествен контекст во кој пораките се формирани, пошироки лингвистички и филолошки анализи итн. Една интерпретација е попоткрепена онолку колку што е повеќе потврдена од поширокиот филозофски контекст. „Мајсторството“ во деталното и конзистентно спроведување на овие корелации ги носи суптилноста и комплексноста на интерпретацијата.

Сепак, ретко за кој филозоф од минатото може да се каже дека достигнал целосна кохерентност во своите изложувања. Во таа смисла, принципот за постигнување внатрешна кохерентност и поткрепеност не треба да се сфати во неговата апсолутност. Тенденцијата е да се намалат, но не сосема и не насилно, и да се отстранат сите некохерентности, дискрепанции, парадокси, проблематични делови, аномалии и сл. Според Решер, интерпретацијата на еден филозофски текст никогаш не е комплетна, целосна и дефинитивна и во овој процес важи информацискиот теоретски принцип на „бучава“ или ентропија. Токму поради тоа, треба да се постави граница до која може да се спроведе интерпретативната адекватност за да се добие оптимална и најдобро одржлива комбинација на плаузибилност и едноставност (елеганција) и да се избегне интерпретативна компликација. (Rescher, 2014, 227)

Истовременото постигнување на едноставна интерпретација, а притоа постигнување на хармонизација на поголем број интерпретативни фактори, е тешко да се постигне, затоа што едноставноста и широчината на интерпретацијата многу често се во колизија.

8.8. ENFIN, ДАЛИ Е ВОЗМОЖЕН ДИЈАЛОГОТ СО МРТВИТЕ ФИЛОЗОФИ?

Обезбедувањето услови во кои се врши дијалогот со мртвите филозофи е еден од најсериозните проблеми со кои е соочен историчарот на филозофијата. Токму поради комплексноста на задачата, се доведува до сомнеж можноста за спроведување соодветна дијалогска практика. Тоа добива пошироки епистемолошки димензии и станува проблем што се однесува, воопшто, на можностите и границите за разбирање, преведување и интерпретација на достапниот историско-филозофски материјал.

За степенот на успешноста или неуспешноста на комуникацијата со филозофите од минатото постојат објективни и субјективни фактори. Пеперзак се обидува да ги детектира објективните. Според него, степенот на отуѓеноста од филозофиите од минатото зависи од степенот на оригиналност на конкретните реализации на следниве аспекти: индивидуалноста на филозофот, неговиот стил, неговото учество во специфични дискусии, неговото припаѓање во некоја филозофска школа, група или струја, неговиот мисловен и животен контекст, неговата мрежа на (не)афинитети, како и неговата улога како претставник на некој период во рамките на една одредена култура. Апсолутно отуѓување се случува тогаш кога постои најголема оригиналност во конкретизацијата на овие аспекти – тогаш филозофот за нас е „затворена книга“. Исто така, според него, постои уште една граница на отуѓување; кога една филозофска концепција ни е толку блиска, невозможно е да се дистанцираме од неа – ниту можеме да ја критикуваме, ниту да ја вреднуваме. Според Пеперзак, тука постои „нулта вредност на другост“. Потребен е одреден степен на дистанција за да може да се обезбедат услови за учење од другите. (Peperzak, 1989, 29-30) На пример, Кени го поставува правилото на триесет години за филозофскиот *terminus ante quem* и во четвртиот том од „Нова историја на западната филозофија: Филозофијата во модерниот свет“ (2007) одбира да не пишува за дела издадени по 1975 година. На оваа поента укажува и Хегел низ метафората со бивот на Минерва, каде што посочува дека самосвесните филозофски рефлексии се можни само кога еден начин на живот е доволно зрел, а таков е кога веќе одумира. „Кога филозофијата со своето сивило слика на сиво, тогаш еден облик на животот остарел, а сивилото на сиво не може да се подмлади, туку само да се спознае. Бивот на Минерва го почнува својот лет дури во самрак.“ (Hegel, 1989, 19) Непосредното филозофско минато е недостапно за нас затоа што сме втопени во него, и временски, и идеолошки. Како заклучок во однос на прашањето за објективните фактори за успешност во комуникацијата, Пеперзак смета дека едно надежно разбирање на филозофи-

те од минатото е кога не се достигнуваат границите на апсолутната отуѓеност и автентичната и наводна тривијалност. (Peperzak, 1989, 29-30)

Успешноста на комуникацијата, покрај објективните фактори, зависи и од индивидуалните толкувачки афинитети и преференции, кои доведуваат до мултипликацијата на значења и интерпретации. Доколку се прифати тезата дека текстот нема едно значење, туку онолку колку што има читатели и интерпретатори, па така има безброј „Платони“ и „Кантови“ и тие се мултиплицираат со секое ново читање, тогаш историскиот автор станува конструкт. Во таа смисла, дијалогот со мртвите филозофи не е можен затоа што тоа секогаш е квази-дијалог, а тие се секогаш сурогати што ние ги создаваме. Морган смета дека при читањето на еден филозофски текст, ние „создаваме автор за тој текст“ кој е различен од историскиот автор. Овој вид сурогат-автор го создаваме затоа што, прво, оригиналниот автор нам ни е недостапен, и, второ, затоа што нашата интерпретативна цел е повеќе од она што историскиот автор сакал да го каже. Овој автор, ставен под притисокот да одговори на нашите прашања за двосмисленостите, нејаснотиите и импликациите од неговиот текст, во суштина го прави она што Морган го нарекува „разјаснување преку контрафактуална анализа“. На тој начин, овој сурогат-автор може да се посомнева во ставовите на историскиот автор, па дури и да се откаже од нив. Со цел да се избегне арбитрарноста на сурогат-авторот, Морган воведува трет автор, кого го нарекува „актуелен автор“, идеал што ја води нашата интерпретација и помага во евалуацијата на нашиот сурогат-автор. Овој автор води сметка за историската плаузибилност на одговорите и прашањата на сурогат-авторот со историскиот автор. (Morgan, 1988) Ваквото мултиплицирање на интерпретативните сурогати што ни го дава Морган покажува како се создаваат слоеви и нивоа на значења со кои се затскрива историскиот автор. Тоа станува еден вид историско-филозофска верзија на „третиот човек“, која бара задолжителна окамистичка интервенција.

Историјата на филозофијата е водење сериозен и добронамерен дијалог со мртвите филозофи, со развиено чувство за чесност и волја да се прифати другиот како друг и притоа да се внимава историчарот да не навлезе во интерпретативен солипсизам. Јасперс зборува за волјата за неограничена комуникација, Хебермас за идеалот за отворена комуникација, а Рорти за интелегентна комуникација. (cf. Dupré, 1989, 482) Ваквата неограниченост, отвореност и интелегентност за некои автори значи целосна теориска емпатија и имагинативна проекција, а историско-филозофската работа претставува реактуализација на психичките мисловни процеси на филозофското одлучување од минатото. Според Колингвуд, историско-филозофската задача се состои во „самостојно реоб-

мислување (re-think) на мислата на авторот“; имено, историчарот на филозофијата мора не само да го увиди филозофскиот проблем на авторот туку и самиот да го реосмисли проблемот, да ги увиди можните решенија и да увиди зошто тој автор го одбрал своето решение, а не друго. Потоа, мора одново да ја оживее (re-enact) мислата од минатото во согласност со сопственото знаење. (Collingwood, 1994, 215, 283) Ваквото оживување може да се случи во јанусовскиот меѓупростор на плаузибилноста и елеганцијата; историско-филозофската отуѓеност и тривијалност; со свесна и мајсторска навигација помеѓу нивоата на интерпретативни суругати. За да може да го одржи балансот помеѓу овие тензични категории, историчарот на филозофијата мора да биде вистински историско-филозофски *phronimos*.

II

ИСТОРИЈАТА НА
ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Самата историја на филозофијата има своја историја. Уште од самиот развој на филозофијата, филозофите се осврнувале на минатото на филозофијата; Хераклит се осврнува на Питагора, Платон на Парменид и на софистите. Првото прашање што се поставува при анализа на оваа историја е кога ваквото осврнување добива систематска димензија. Може да се каже дека од ренесансата, сè до XX век, паралелно со дискусиите околу прашањето за единството на филозофијата и нејзината систематизација, се интензивираат и заложбите за проследување на историјата на филозофијата низ призмата на еден целосен и сеопфатен пристап. Во рамките на оваа историја, биле пишувани разновидни (по форма, содржина и методологија) истории на филозофијата, во зависност од филозофската заднина на авторот, времето во кое е пишувана, институционалните и културни контексти. Во целиот овој комплексен развој, многу често историјата на филозофијата била ставана во одбрана на одредени стојалишта.

Но, и историјата на историјата на филозофијата има своја историја. Уште од воспоставувањето на историјата на филозофијата како дисциплина, историчарите на филозофијата ги коментирале своите претходници – историчари на филозофијата. Нивниот фокус не бил ставан на самото испитување на историјата на историјата на филозофијата, туку бил во служба на понатамошно продлабочување на проучувањето на историјата на филозофијата. Се смета дека делото на Јован Јонсиј „*De scriptoribus historiae philosophiae*“ (1716) го претставува првото историско и систематско проучување на историјата на историјата на филозофијата. Тоа било единствениот текст за античките и ренесансните извори за историјата на филозофијата во тоа време. Посериозни испитувања на историјата на историјата на филозофијата се јавуваат многу подоцна, во втората половина на XX век, меѓу кои се: „*Histoire de l'histoire de la philosophie*“ („Историја на историјата на филозофијата“) (1973) на Лисјен Брон (Lucien Braun), „*Storia delle storie generali della philosophia*“ („Историја на генералните истории на филозофијата“) (1979-2004) на Џовани Сантинело (Giovanni Santinello) и соработниците¹, и делото на Марсијал Геро

¹ Ова дело претставува неколкудецениски проект на Сантинело како главен приредувач, а кое е преведено на англиски јазик под наслов *Models of the History of Philosophy*. Издадени се пет тома (во седум книги), кои ја опфаќаат историјата на историјата на филозофијата од ренесансата до крајот на XIX век. Покрај Сантинело, како приредувачи се запишуваат и Франческо Ботин (Francesco Bottin), Марио Лонго (Mario Longo), Лучано Малуза (Luciano Malusa), Џузепе Микели (Giuseppe Micheli), Грегорио Пјаја, Иларио Толомио (Ilario Tolomio).

(Martial Gueroult) „Dianoématique, Histoire de l'histoire de la philosophie“ („Дијаноематика, Историја на историјата на филозофијата“) (1984-88). Од академската филозофска продукција поблиска до нас, треба да се спомене делото на Бранко Бошњак „Povijest filozofije kao nauka“ („Историјата на филозофијата како наука“) (1958). И покрај тоа што во оваа книга е замислено да се истражуваат методолошките проблеми на историјата на филозофијата, во голема мера таа претставува историја на историјата на филозофијата.

Развивањето на дисциплина што би ја проучувала историјата на историјата на филозофијата го повлекува прашањето за нејзината смисла. Според Пјаја, со ова се добива еден вид „историја што се мултиплицира себеси“; тоа е испитување на второ ниво чиј предмет на истражување е она што претходно бил инструментот на знаењето (филозофската историографија). (Piaia, 2022, 12) Сепак, преку проследувањето на историјата на развојот на историјата на филозофијата како дисциплина, се добиваат значајни увиди за природата на самата историја на филозофијата. Филозофската релевантност на историјата на филозофијата ќе се покаже ако од проблемското испитување се префрлиме кон историската генеза на дисциплината. Со самото проучување на историјата на историјата на филозофијата се отвораат и се разработуваат методолошките проблеми на историјата на филозофијата, па така, со историскиот метаосврт се поставуваат прашањата за суштината на историјата на филозофијата. Таков е случајот со делото на Бошњак, споменато претходно. Може да се каже дека овој однос е сличен со оној што го имаат самата филозофија и нејзината историја од перспектива на историцистичкото гледиште. Ако филозофијата може да се проследи низ историјата на филозофијата, тогаш и историјата на филозофијата може да се проследи низ историјата на историјата на филозофијата. Според Сантинело, моделот што тој го следел во својот проект при пишувањето на историјата на историјата на филозофијата е рецепцијата на Платоновата филозофија. Доколку се тргнат настрана различните претстави на Платоновата филозофија создавани низ историјата во различни културни и филозофски контексти, според него, може да се стави фокус на методите, односот, формите и пристапите на пишување на историјата. (Santinello, 1993, xxvi) Како кај Сантинело, така и во нашиот случај, Платон претставува мотив и парадигма за метаанализа на историјата на филозофијата.

Испитувањето на историјата на историјата на филозофијата, покрај овој аспект, има дополнителна филозофско-образовна важност. Имено, со нејзиното испитување се увидува каков вид историја на филозофијата се изучувала на универзитетите во еден определен контекст, односно кои прашања биле разработувани од страна на историчарите на

филозофијата за филозофите што ги проучувале и ги предавале. На пример, кои филозофи во одреден историско-географски контекст се земале како важни за проучување (можеби некои се денес неважни и на маргините)?; колку религиските, научните или уметничките теми влијаеле врз предметната програма? итн. Во одредени периоди, како на пример, во голем дел од XIX век, академската практика на историјата на филозофијата го одредила развојот на историјата на филозофијата. Во таа смисла, проучувањето на историјата на институциите е значајно за дефинирање на статусот на историјата на филозофијата.² Овие проучувања даваат придонес во разбирањето на интелектуалната историја на модерното време со анализа на статусот на историјата на филозофијата денес.

Еден од методолошките проблеми со кои се соочува историјата на историјата на филозофијата е кои истории на филозофијата да бидат земени предвид, дали само генералните пристапи или и партикуларните? Генералните истории на филозофијата ја сфаќаат филозофијата како целина и ја поврзуваат со нејзината историја врз основа на внатрешни принципи. Но, пристапите што ги користат аналитичките методи не ја следат генералната перспектива кон историјата на филозофијата, а многу од нив не ги ни поставуваат прашањата поврзани со можноста за унитаристичко сфаќање на историјата на филозофијата. Исто така, проблем претставува и жанровската селекција; имено историско-филозофските осврти се пишуваат низ различни жанрови. Одредени историски осврти не наликуваат на стандардни истории на филозофијата, но се исклучително важни за понатамошниот развој на историјата на филозофијата.

Уште едно исклучително важно прашање е да се утврди кога започнуваат да се пишуваат истории на филозофијата, или како генерални осврти, или како текстови во кои се употребени соодветни методолошки историско-филозофски средства? Имено, кога може да се смета дека историјата на филозофијата се воспоставува како историска или филозофска дисциплина? И во антиката постојат осврти кон минатото на филозофијата, уште од Хераклит, каде што се оценувала вредноста на филозофските тези на претходниците, но се поставува прашањето дали тие може да се сметаат за историско-филозофско истражување во вистинската смисла на зборот. Нештата уште повеќе се компликуваат кај Аристотел, или кај доксографската традиција, каде што постојат критички прикази, постои свест за сеопфатно прикажување на минатото на филозофијата, а исто така се поставуваат и прашања од метафилозофско-ис-

² Кога станува збор за проучувањето на историјата на филозофијата во македонски контекст, односно на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, види Поповска, 2022.

ториски вид. Еден од аргументите дека во антиката не може да стане збор за оригинално историско-филозофско истражување е дека многу од овие осврти имаат теориска функција, имено имаат цел да покажат и да докажат нешто што е во согласност или во контрарност со оној што ги изложува; пример за тоа е Аристотел. Уште еден од аргументите е дека овие осврти не стануваат историско-филозофски релевантни сè до нивното откривање и проучување од страна на автори што во своите истражувања внесуваат методолошки поразвиени и систематски пообразложени историски алатки. Пример за ова е Диоген Лаертиј. Според Брон, единствените жанрови што произлегуваат од испитувањето на историјата на филозофијата во антиката се „доксографии“, „биографии“ и „дијадохизам“, имено забележување на мислењата и животите на филозофите, како и проследување на традициите и обрасците на влијание. (Braun in Santinello, 1993, xxix) Во таа смисла, во литературата речиси и да постои согласување околу прашањето дека античките осврти на минатото на филозофијата немаат историско-филозофска критичност и систематичност, ниту пак дека нивната цел е испитување на самата историја на филозофијата, туку дека таа игра секундарна улога во текстовите на нејзините изложувачи. Сепак, поради нивното подоцнежнo влијание и значење како извори за филозофијата на античките автори, накратко ќе ги проследиме.

Во овој историски приказ на историјата на филозофијата нема да ги проследиме само оние имиња што се појавуваат како автори на генерални истории на филозофијата, туку и оние што со своите метафилозофски анализи влијаеле врз понатамошниот развој на историјата на филозофијата, како се на пример, Фичино, Пико дела Мирандола, Кант, Ниче, Гадамер итн.

II.1.

Историјата на филозофијата во антиката

Прв критички приказ на минатото на филозофијата прави *Аристотел* кој во првата глава во „Метафизика“ дава екстензивен осврт на идеите на своите филозофски претходници. Овој приказ е даден во проблемска, а не во хронолошка рамка, со што се обидел да направи историски континуитет на филозофските проблеми. Овој континуитет тој го дава во светло на својата теорија за четирите причини, имено низ прашањето до кој степен неговите претходници ја антиципирале неговата теорија за четирите причини, пристап што може да се окарактеризира како анахронизам (cf. Cherniss, 1964).

Во *Ar. Met.* 993b11-19 Аристотел антиципира важен историско-филозофски проблем, имено проблемот на континуитетот во филозофијата. Тој смета дека секој подоцнежен филозоф стои делумно на филозофските достигнувања на своите претходници. Според него, треба да бидеме благодарни на оние чии гледишта ги споделуваме, но и на оние што предложиле површни објаснувања затоа што го подготвиле патот за нас. Со тоа јасно ја истакнал важноста за познавање на историско-филозофските достигнувања за подоцнежниот развој на филозофијата. Но, тој нема намера да ги прикаже филозофските гледишта од минатото од историографски разлози, туку во контекст на афирмирање на своите гледишта преку нивно критикување.

Како што беше укажано во гл. А. I. 1, Аристотел не му придава филозофска важност на историското испитување затоа што тоа се занимава со контингентните и акциденталните нешта, а не со нужните и општите, со кои се занимава поезијата/филозофијата. Доколку целосно се прифати неисторискиот карактер на неговите сведоштва, тогаш се поставува прашањето за нивната веродостојност и неговата улога како еден од примарните извори за претсократовците. И покрај тоа што смета дека Аристотел како историчар на филозофијата сериозно потфрла, Гатри (William K. C. Guthrie) смета дека кај него може да се најде „историска свесност“ која може да се увиди во дистинкциите кои ги прави кога ги изло-

жува идеите на еден филозоф и разложите што Аристотел сметал дека ги имал тој филозоф за своите идеи. (Guthrie, 1957)

Влијанието на историското интересирање на Аристотел, според Јеџер (Werner Jaeger), може да се увиди и според делата што ги напишале неговите ученици, а кои биле под негово водство. (Jaeger, 1937) Таков е случајот со делото „Мислењата на физичарите“¹ кое му се припишува на Теофраст. Во шеснаесет книги тој ги собрал, по проблеми, мислењата и учењата на филозофите до Платон. Освен неколку фрагменти, делото потполно е изгубено, а послужило за подоцнежните интерпретатори од кои дознаваме што содржел списот.

Важна улога во подоцнежното дефинирање на историјата на филозофијата има *доксографската литература* која се појавува во периодот од 1 в. пр.н.е до 5 в.н.е. Во неа се зачувани мненијата (δόξαι – doxai) на филозофите во форма на кратки извадоци, коментари и прегледи, на кои се додадени описи на животите на филозофите, анегдоти врзани за нивните имиња итн. Воведувањето на терминот „доксографија“ му се припишува на Херман Дилс во неговото монументално дело „*Doxographi Graeci*“ („Грчки доксографи“) (1879). Тој го оценува развојот од Теофраст до овие подоцнежни автори како назадување. Доксографите не биле оригинални мислителите, а како прирачници се смета дека ги користеле делата на Аристотел и Теофраст. Тие не биле само препишувачи туку понекогаш успешно ги објаснувале нејасните места во текстовите на филозофите и со своите коментари влијаеле и врз понатамошниот развој на филозофијата. Често додавале свое мислење, но и ги пренесувале сфаќањата што преовладувале во времето во кое твореле. По примерот на „Мислењето на физичарите“ на Теофраст, во првата половина на првиот век од н.е., непознат стоик го составил еклектичкото дело, кое Дилс го нарекол „*Vetusta Placita*“ („Мислењето на старите филозофи“). Најпознатото доксографско дело му се припишува на *Диоген Лаертиј* (3 век), „Животите и мислењата на славните филозофи“ (10 книги). Го користел методот на реферирање и не се впуштал во отворена и аргументирана критика со филозофите. Навраќањето кон филозофските идеи од минатото е низ едноставен приказ, при што се следи прост и симплифициран линеарен тек, каде недостига јасен критериум за одделување на битното од спо-

¹ Во литературата постои дилема околу називот на ова дело. Во библиографијата на Теофраст зачувана кај Диоген Лаертиј насловот е даден во генитив, што остава простор грчкиот наслов во номинатив да е или „Мислењата на физичарите“ или „Мислењата за физиката“. Узнер (Hermann Usener) и Дилс ја одбираат првата опција, но во современата литература се даваат аргументи што се темелат на содржината на делото во полза на втората. (Cf. Maansfeld, 2010)

редното. (Cf. Георгиева, 2004) Сè што се зборува за некој филозоф, па и неверојатните приказни и анегдоти, е без поврзаност и развојност на проблемите и затоа претставува збирка.

II.2.

Историјата на филозофијата во ренесансата

Не постои консензус од страна на историчарите на (историјата на) филозофијата дека ренесансата дала вреден придонес кон развојот на историјата на филозофијата. Многумина од нив обидите за осврнување кон минатото на филозофијата ги класификуваат како „филолошки“, „литературни“ или „хуманистички“, а не како „филозофски“. Бреје смета дека голем проблем претставува приклучувањето кон некое од античките филозофски учења, особено кон скептицизмот. (Brehier, 1963, 15) На иста линија со Бреје, Брон заклучува дека историјата на филозофијата во тој период претставува „затвореник на античките филозофи“. Во класификацијата на историјата на историјата на филозофијата¹, занимавањето со историјата на филозофијата во антиката и во ренесансата Брон го нарекува „практична историја“, за разлика од подоцнежното кое го нарекува само „дисциплина“. Според него, античките автори пишувале „наивна“ историја на филозофијата, која не следи никакви процедури, и поради тоа собирале поговорки, максими, мислења на претходните филозофи. Ренесансните автори поседувале извесна техника, но од филолошки вид, не од филозофски, што е исто толку незадоволително колку и античките, заклучува тој. (Braun, 1973)

Сепак, постојат разлози што укажуваат дека ренесансните текстови дале суштински придонес кон развојот на историјата на филозофијата. Се јавуваат генерални осврти на историјата на филозофијата инспирирани од хуманистичката тенденција да се оживее античкиот свет низ негова историцизација. И кај нив постои оцената дека тоа се прелиминарни или први подготовки за подоцнежната самостојна рефлексивна на проблемите на оваа дисциплина. Сепак, се укажува дека постои одре-

¹ Брон ја дели историјата на филозофијата на шест периоди: 'l'histoire naïve' (антиката), 'l'histoire érudite' (XV век до средина на XVII век) 'l'histoire pragmatique' (доцен XVII до средина на XVIII век), 'l'histoire de la philosophie comme progrès' (доцен XVIII и ран XIX век), 'l'histoire de la philosophie à l'heure du criticisme' (ран XIX век), and 'la vision Romantique de l'histoire de la philosophie' (средина на XIX век).

ден степен на интелектуална автономност кон овој вид дејност. Значајна поткрепа на овие тези е и појавата на историите на филозофијата што имаат цел да го опфатат целокупното минато на филозофијата, а не само некој одреден период.

Инспирацијата за ваквиот вид теориска заинтересираност се гледа во:

- *филолошкото проучување* (Фичино (Marsilio Ficino));

- *општата историографска заинтересираност на ренесансата*, чија цел меѓу другото, е да ја покаже хуманистичката мисија на филозофијата²;

- *тенденцијата за теориско спротивставување на одредени филозофски традиции*, почнувајќи од средновековниот светоглед или аристотеловската традиција;

- *афирмирање на некои антички филозофски струи*, како на пример платонизмот (Фичино, кој го поврзува со теологијата), скептицизмот (Монтењ (Michel de Montaigne)), стоицизмот (Липсиус (Justus Lipsius)), епикуреизмот (Гасенди (Pierre Gassendi)), атомизмот (Магненус (Johann Chrysostom Magnenus)), скептицизмот итн.;

- (според Бреје) *откривањето и запознавањето со компилаторските дела* на Плутарх, Секст Емпирик, Стобеј, Климент Александриски и, особено, на Диоген Лаертиј, кои послужиле како добра основа за пишувањето на минатото на филозофијата. Поради популаризацијата на делото на Диоген Лаертиј, во ренесансата се појавиле и дела што претставувале негова имитација, како што е делото на Волтер Бурлеј (Walter Buryle) „De vita et moribus philosophorum“ („За животот и манирите на филозофите“) (1472), кое било особено популарно во доцниот среден век. (Bréhier, 1963, 12) Делото на Бартоломео Скала (Bartolomeo Scala) „Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et eorum inter se differentia“ („Писмо што се однесува на најблагородните филозофски секти и нивните меѓусебни разлики“) (1458) е првото дело во XV век што го надминува доксографско-биографскиот модел на приказ на античката филозофија, претставувајќи ги античките школи како целина во која постои концептуална по-

² Тука може да се споменат делата на Џовани Антонио Фламинио (Giovanni Antonio Flaminio) „De origine philosophiae ac philosophorum sectis opusculum“ („Мала расправа за потеклото на филозофијата и филозофските секти“) (1524) во кое се потенцираат моралните максими на филозофите во педагошки и дидактички цели; како и на Хуан Луис Вивес (Juan Luis Vives) „De initiis, sectis et laudibus philosophiae“ („За почетоците, сектите и фалбите на филозофијата“) (1518), кое има педагошка функција и во кое тој покажува дека филозофијата ги опфаќа сите уметности и поради тоа ги потенцира повеќе хуманистичките аспекти отколку техничките.

следователност. Тој ги класификувал школите врз основа на нивните ставови за врвното добро, критериум што е на средина помеѓу историскиот и теорискиот.

Прашањето за рехабилитацијата на минатото на филозофијата во неговата потполност, покажувајќи го нејзиниот континуитет врз основа на суштинското единство на спекулативната мисла, во XV век го отвораат *Марсилио Фичино* и *Џовани Пико дела Мирандола* (Giovanni Pico della Mirandola). Фичино се посветува на потрагата по органска историја на филозофијата врз основа на развојот на филозофско-теолошките вистини (прашањата за Бог, светот, душата и врховниот Бог). Според него, постојат два пата до среќата, „филозофски“, кој е подостапен, и „свештенички“, кој е подиректен; само Платон ги обединил двата преку соединувањето на влијанијата од Сократ и Мојсеј. Платонистичката традиција ја прави филозофско-религиската единственост на филозофските школи, за разлика од аристотеловската која се поделила на александристи и авероисти. Џовани Пико дела Мирандола смета дека единството во историјата на филозофијата може да се покаже само доколку се укаже на единството на мислата на Платон и на Аристотел, како суштинско јадро на филозофијата. Овој, како што го нарекува Малуса (Luciano Malusa (Malusa, 1993, 26-38)), „конкордистички“ проект, Мирандола го реализира со тоа што позајмува интерпретативни методи од кабалата. Наспроти ваквите „органски“ пристапи, се појавуваат и толкувања на историјата на филозофијата, главно поткрепени од скептицизмот на Секст Емпирик, според кои античката филозофија е полна со грешки и неизвесности, а само со доаѓањето на Христос се воспоставува сигурност. Вакво толкување се појавува во делата на *Џанфранческо Пико дела Мирандола* (Gianfrancesco Pico della Mirandola) (внук на Џовани Пико дела Мирандола), кој сака да покаже дека целта на историско-филозофското проучување е да ги покаже условите за филозофско мислење, а тоа е откровението, и кога и како тие не биле исполнети. И *Монтењ*, користејќи го Секст Емпирик, укажува на потребата од историско-филозофско испитување што ќе ги следи критички и реално тековите на филозофското мислење. Тој предлага историски, наспроти конкордистички пристап, со хуманистичка ерудиција и критичко-скептичко настроение.

II.3.

Развојот на историјата на филозофијата од ренесансата до Хегел

Најзначајни фигури за развојот и за зацврстувањето на историјата на филозофијата во периодот по ренесансата се *Томас Стенли* (Thomas Stanley) со неговото дело „Историја на филозофијата“ (1655-1661) и „*Historia philosophica*“ (1655) на *Георг Хорн* (Georgius Hornius). Двете дела припаѓаат на т.н. „преткритичка фаза“ на развојот на историјата на филозофија. И двајцата се инспирирани од Бекон; Стенли повеќе се насочува кон енциклопедизмот и етичката хуманистичка перспектива; додека за Хорн исклучително е важна филолошката свест на XVI век. Според Малуса, не е случајно тоа што и Стенли и Хорн ги објавуваат овие две дела за *historia philosophica* во иста година. Според него, моментот е созреан за премин од детални испитувања или историски скици кон дела со сеопфатен пристап и темелно проучување. Тие ги преземаат цврстите методи од ренесансата и резултатите од макотрпната работа на преоткривање на антиката, додека истовремено имаат свежа инспирација од новите енциклопедиски проекти под влијание на Бекон. (Malusa, 1993, 3) Сепак, историчарите на „новата критика“ нив ќе ги обележат како наивни, истории преокупирани со демонологија, магија и теологија. Од методолошка гледна точка, тие повеќе претставуваат историја на мислата во општа смисла, без историско-критички усет.

Еден квалитативен скок повисоко од дострелите на Стенли и Хорн прави *Јакоб Томасиус* (Jakob Thomasius) во делото „*Schediasma historicum*“ („Историска скица“) (1665). Според него, задачата на историјата на филозофијата е да ги разјасни и прецизно да ги дефинира филозофските идеи од минатото, како и да ги открие теориските грешки, а таквото испитување треба да се дистанцира од личните преференции на историчарите, како оние на конкордистите. Во ова дело може да се забележи премин од биографскиот жанр кон испитување на идеите, но со внимателност од прифаќање на спекулативни интерпретативни принципи и со трезвеност во нивното изложување (понекогаш и пресимплифицирано). И покрај ваквиот скок, Томасиус не добива големо внимание,

главно затоа што паѓа во сенка на историографскиот напредок што следува, надоаѓањето на „филозофските“ истории на филозофијата наспроти досегашниот историографски педантизам.

Втората половина на XVII и XVIII век е периодот во кој жанрот „генерална историја на филозофијата“ добива соодветна методолошка и теориска поткрепа. Т.н. криза на европската свест во втората половина на XVII век и првата половина на XVIII век која води до просветителството, се пресликува и во истражувањата во историјата на филозофијата во форма на пишување „критичка историја на филозофијата“. Според Сантинело, филозофската криза што се јавува во Германија поради Schulphilosophie, предизвикана од Лајбниц и раниот развој на просветителството, наметнувањето и ширењето на картезијанизмот во Франција и во Италија, но и неговата ерозија предизвикана од Бејл (Pierre Bayle) и зголеменото интересирање за историјата (Вико (Giambattista Vico))¹, се дел од разлозите за поттикнување за пишување генерални истории на филозофијата во втората половина на XVII век и првите декади од XVIII век. (Santinello, in Piaia&Santinello, 2011, ix) Од овој период може да се истакне делото на Деланд (André-François Boureau-Deslandes) „Histoire critique de la philosophie“² („Критичка историја на филозофијата“) напишано во просветителски манир. Во него, под влијание на генералниот повик за критичко истражување на историјата на Бејл во „Dictionnaire historique et critique“ („Историски и критички речник“), се прави клучен исчекор во развојот на жанрот „генерална историја на филозофијата“ кон пишување критичка историја на филозофијата.

Откако Хојман (Christoph A. Neumann) зборува за можноста од „филозофска историја на филозофијата“, Брукер ја спроведува во влијателното дело „Historia Critica Philosophiae“ („Критичка историја на филозофијата“) (1742-1744) во 5 тома, во кое се потенцира методолошката препорака според која историчарот на филозофијата треба да биде филозоф. Откако историчарот на филозофијата ќе ја ослободи историјата од несигурности, приказни и грешки, тој мора да го дофати духот што го

¹ Односот на развојот на филозофијата на историјата и развојот на историјата на филозофијата го истакнува Бошњак. Тој смета дека во поглед на проблемот на развојот на историјата, филозофијата на историјата ѝ претходи на историјата на филозофијата. Задачата на филозофијата на историјата се состои во тоа историското случување да не разгледува одвоени поединечности, како низа на случајности, туку да го сфати како смислена, целесобразна и логичка целина, па потоа од неа да се одредуваат поединечните случувања, кои тогаш добиваат свој контекст. Зачетник на проблемот на развојот на историјата е Џамбатиста Вико. (Вошњак, 1958, 47-48)

² Ова дело претставува прва генерална историја на филозофијата напишана на француски јазик.

инспирирал филозофот со внимателно испитување на историските околности, а потоа да направи логичко-филозофска реконструкција на неговите учења. Неговата „Историја“ останала да важи како парадигматично историско-филозофско дело во следниот век. Според Ре, преосмислувајќи го потеклото на филозофијата (наоѓајќи го кај претсократовците, а не во „варварската“ доба пред нив), како и одделувајќи ја филозофијата од религијата, Брукер ги наметнал двата највлијателни, но најмалку свесни, елемента на просветителскиот концепт на историјата на филозофијата. Прво, тоа е идејата дека филозофијата е резултат на самосвесна и експлицитна активност на филозофите, а не на неземните искуства на неинтелектуалците, како што е религијата; и второ, тоа е формата на филозофската дискусија замислена како борба меѓу завојувани школи (или „секти“) што ги бранат своите системи и „изми“. (Rée, 1978, 6)

Во XVIII век, не само во рамките на историско-филозофските истражувања, туку и воопшто во историографските истражувања, се забележува развој од критичка историја до целосна филозофска свесност за концептот „историја на човековиот дух“ (*histoire de l'esprit humaine*), како и концептот за неговиот напредок. Се воведуваат нови историографски категории за да се поделат периодите на последователни напредувања на човековиот дух (не периодизација низ призмата на „сектите“ или школите, туку низ објаснувања со поконцептуална природа). Се зборува за „револуции“, „векови“, но и за процес на дихотомии на контрарни системи. Исто така, особено значајно е и воведувањето на категоријата „систем“, во рамките на која се тежнее кон пронаоѓање „логичка“ вистина на историјата на филозофијата. Прикажувањето на историско-филозофскиот прогрес во форма на систем има цел да покаже дека развојот на мислата не е раководен од случајни настани, туку од рационална конзистентност. Генералните истории на филозофијата имаат влијание од филолошките дела посветени на поединечни автори, како што е тоа на Платон, чијашто филозофија екстензивно се проучува, независно од дотогаш доминантната неоплатонистичка интерпретација.

Кант има пресвртно значење за понатамошниот развој на историјата на филозофијата, иако зазема амбивалентен став кон неа. Од една страна, тој не само што е целосно аисториски мислител, туку и отворено се изјаснува против историско-филозофската дејност (види Вовед); но од друга страна, пак, тој е оној што најјасно го поставува прашањето за врската меѓу филозофијата и нејзината историја, кое ќе остане да се проблематизира и кај подоцнежните историчари на филозофијата. Како што може да се види во четвртата глава на „Критика на чистиот ум“ (со наслов „Историја на чистиот ум“), Кант прави „кус поглед“ кон историја-

та на филозофијата, но, како што вели „од чисто трансценденталистичко гледиште“. (Kant, 1996, 771) Овој преглед има цел да обезбеди историографска поткрепа и потврда на неговиот критички проект; и смета дека, и покрај теориската поткрепа што треба да ја има критицизмот, тој треба да има и историографска. Според Микели, и покрај тоа што се формално различни, теоретскиот и интерпретативниот ум, спекулативната активност и историографската рефлексивност, односно критиката на умот и критиката на системот, постојат паралелно. Според него, за Кант историјата на филозофијата претставува залиха на концепти што може слободно да се користат во рамките на демонстративната аргументација. И токму започнувајќи со Кант и кантовците, критичката рефлексивност на историјата на филозофијата станува дел од филозофската дебата. (Micheli in Piaia&Santinello, 2015, 701)

Во Германија, во овој период, историско-филозофските истражувања доминираат во две струи. Првата, кантовската, во идеалистичка и романтичарска атмосфера, тврди дека е возможна a priori реконструкција на историјата на филозофијата во која може да се изведат сите филозофски системи од природата на човечкиот начин на мислење, во чии рамки најистакнат претставник е *Тенеман* (Wilhelm Gottlieb Tennemann). Според Тенеман, историјата на филозофијата е претставување (Darstellung) на достигнувањата на разумот во актуализирање на идејата за науката за фундаменталните основи и закони на природата и слободата. Ваквото претставување му пристапува на секој филозофски систем разгледувајќи го не само преку каузалната врска што ја има со другите туку и оценувајќи го до кој степен го достигнува овој идеал на науката, кој е негова цел. Тој ја гледа историјата на филозофијата како „пропедевтика“ на науката, нејзината методолошка и архитектонска основа, која ја докажува вистината на критичката филозофија на историско ниво. Научната историја на филозофијата е генерална и го користи тој жанр како примарен, токму затоа што се спроведува според позиција што во суштината е генерална и сеопфатна. Тенеман се истакнува поради научните и методолошките претпоставки, историографската сеопфатност и прецизност, но и поради изразената „прокрустовска“ зависност од Кантовата критичка филозофија. Втората струја, антикантовската, ја претставува *Тидеман* (Dieterich Tiedemann), кој развива „реалистична“ и прагматична историја на филозофијата. Овој пристап промовира поголем културен контекстуален историски сензибилитет, наспроти априорната кантовски инспирирана историографија. Тој развива теорија за нужен и непрекинат прогрес на филозофијата, иако овој прогрес се одвива со различен интензитет и насоки; дури и средновековната филозофија ја ослободува од негативните интерпретации. Вреднувањето на едно учење или систем

од минатото треба да биде врз основа на нивниот придонес кон ваквиот прогрес. Според него, како и кај Тенеман, филозофијата започнува од грчката мисла, поконкретно со Талес. Брон смета дека кај Тидеман сепак постои а priori претпоставка, имено онаа на прогресот, која тој никогаш не ја анализира. (Braun, 1973, 196)

Сите овие истражувања во насока на развивање „филозофска“, „теориска“ или „концептуална“ историја на филозофијата претставуваат пледоаје кон пишувањето на едни од најзначајните генерални истории на филозофијата во периодот што следува, имено добата на романтизмот и идеализмот. Кантовото проблематизирање на врската на филозофијата и нејзината историја ќе кулминира во нивно изедначување во Хегеловата филозофска историографија.

II.4.

Хегел – единството на филозофијата и нејзината историја

Истакнувањето на тезата за посебната врска што ја имаат филозофијата и историјата на филозофијата, различна од која било дисциплина со својата историја, не само што има влијание врз развојот на историјата на филозофијата, туку, воопшто, за сфаќањето на самата филозофија. Кулминацијата на ова гледиште се наоѓа кај Хегел, според кого, историјата на филозофијата не претставува суштина само на историјата туку и на самата филозофија. Таа не е само академска дисциплина туку е и приказна за развојната актуализација на апсолутниот дух, процес што го претставува целокупното светско случување.

Тезата за Хегеловата улога како клучна, а и прва, за развојот на историјата на филозофијата како посебна филозофска дисциплина ја прифаќаат многу автори, од кои највлијателен е Маркс. Во својата докторска дисертација „Разликата меѓу Демокритовата и Епикуровата филозофија на природата“ (1841), тој директно кажува дека историјата на филозофијата води потекло од Хегел. (Marx, 1902, 6) Меѓутоа, Микели и Пјаја истакнуваат дека со појавата на Хегел се соочуваме со парадоксална ситуација; од една страна, со Хегел филозофската историја на филозофијата ги достигнува врвот и своето исполнување, но, од друга, филозофската историја се разложува во филозофијата, со што го губи својот карактер на автономна дисциплина, кој го градат седумнаесетковната ерудиција и осумнаесетковниот поим за „критичката“ филозофија. Според нив, неговата генерална историја на филозофијата е последната апотеоза на овој жанр како примарен во научните истражувања, по кој следуваат влијателните монографии што се посветени на историјата на филозофијата во посебните епохи, како онаа на Целер (Eduard Zeller). (Micheli in Piaia, 2022, v-vi) Без разлика дали е прв или последен, Хегел претставува историско-филозофска интерпретативна парадигма сè до денешните метаисториографски дебати, било како точка на согласување или несогласување. Токму поради тоа ќе биде отстапен поголем простор за изложување на неговите гледишта.

4.1. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА КАКО НАУКА

Хегел гради детално осмислена теорија за филозофската историографија, чии принципи подоцна ги спроведува врз историските материјали.¹ Тој поаѓа од тврдењето дека основниот услов за разгледување на историјата на филозофијата е соодветното разбирање на филозофијата, а според него тоа претставува соодветно разбирање на систематскиот развој на свеста за слобода. Филозофијата е рационална и таа мора историски да се развива на рационален начин.

Историјата на филозофијата е дел од духовното творештво на апсолутниот дух кој никогаш не застанува и создава. Ова творештво не претставува просто умножување и додавање нов материјал, туку суштинско преработување. Животот на ова творење се состои од постојано преобразување, збогатување и зачувување. Затоа, особено за филозофијата, за разлика од другите духовни дисциплини, може да се каже дека можела да настане само во врска со поранешната филозофија од која нужно произлегла.

Според Хегел, историјата на филозофијата треба да биде филозофска наука, а не изложување на случаен збир на мненија. Според него,

¹ Основите на Хегеловите сфаќања за историјата на филозофијата се дадени во транскриптите на „Предавањата за историјата на филозофијата“, кои ги одржал девет пати, почнувајќи од 1805/6 година во Јена до неговата смрт во 1831 година во Берлин. Транскриптите ги објавил неговиот студент Карл Лудвиг Мишле (Karl Ludwig Michelet) во 1833-36 година и наскоро станале многу влијателни. Во својот вовед од 28 април 1833 година укажал дека подготвувајќи го текстот имал на располагање материјали подготвени од Хегел и многубројни студентски белешки, вклучително и своите. Хегел оставил целосно напишан манускрипт од периодот во Јена, краток приказ на историјата на филозофијата напишан во Хајделберг, дополнителен материјал за манускриптот од Јена и приказот од Хајделберг во форма на маргинални забелешки или други видови белешки, често неповрзани и напишани на одделни листови, како и дел од еден манускрипт во кој се содржи Воведот. „Околу третина“ од Воведот, како што вели Мишле, претставува она што Хегел го напишал, наспроти она што го предавал. Во последните години Хегел многу импровизирал, па затоа имало потреба манускриптот да се надополни со белешки од предавањата. Сепак, Мишле не укажал каде се дополнувањата, а каде читаме изворен текст на Хегел. Во 1840-1843 година е издадена коригирана форма на Предавањата во собрани дела од Хегел, кои се издадени под името „група пријатели на починатиот“.

Исклучителниот ангажман што Хегел го вложил во овие предавања, како и неговата желба толку време да го предава истиот курс, укажува на големото значење што историјата на филозофијата го има за него. Според него, кај ниедна наука не е толку неопходно како кај историјата на филозофијата пред нејзиното изложување да се даде вовед, па на почетокот на секој курс обрнувал големо внимание на воведните предавања.

задачата на историјата на филозофијата не е изложување на акциденталните надворешни пројави на среќата и страстите на народите и поединците. Случајноста во историјата мора да се напушти затоа што нејзината содржина се мислите. Секако дека, како и другите науки, и филозофијата има надворешна историја – историја на своето раѓање, ширење, цутење, пропаѓање и повторно оживување, историја на своите учители, усовршувачи, свои противници, надворешни односи кон религијата, и, понекогаш, кон државата. Сепак, историјата на филозофијата не е нивно просто пасивно изложување, затоа што во нејзиниот случај станува збор за творбите на слободното мислење, историја на светот на мислите и интелектуалниот свет. Според Хегел, тоа е историја на самопронаоѓањето на мислата – а таа се наоѓа себеси со самото тоа што самата себе се создава.

Исто така, нејзиниот предмет воопшто не се мненијата, кои претставуваат субјективна претстава и кои поради тоа немаат никаква внатрешна вредност. Според Хегел, таквата историја ќе биде здодевна, сувопарна и безначајна. Она што стои наспроти мнението е вистината, која е вистинскиот предмет на историјата на филозофијата.

Хегел констатира дека на прв поглед, а тоа била и доминантната дотогашна интерпретација, се чини дека во самиот предмет на филозофијата се крие некаква внатрешна противречност. На ваквите механицистички гледишта за филозофската противречност, според кои, ако две стојалишта се разликуваат, тие мора да се спротивставени, Хегел дава алтернативно решение. Тоа што историјата на филозофијата нуди разновидност на филозофски теории, теории што подоцна се отфрлени или побиени, не треба да значи дека историјата на филозофијата е само „бојно поле покриено со коските на умрените“ (Hegel, 1983, 22). Таа разновидност не ѝ нанесува никаква штета на самата филозофија, напротив таа е потребна за нејзината егзистенција. Историјата на филозофијата треба да воспостави нов начин за класификација на филозофските системи и за објаснување на нивните врски.

Според Хегел, многу од историите на филозофијата не го разбираат самиот поим на филозофијата, иако кај нив може да се најде ерудиција на високо ниво. Хегел нив ги споредува со животните, кои можат да слушаат разни тонови, но во нив не ја гледаат смислата, ниту хармонијата на тие тонови. (Hegel, 1983, 6) Тоа треба да биде општ преглед пред да се пристапи на поединечното затоа што од поединечностите нема да се види целината. „Од дрвјата нема да се види шумата“ (Hegel, 1983, 13), а од поединечните филозофии нема да се види филозофијата. Според Хегел, поединечните делови имаат своја вредност врз основа на нивниот

однос кон целината. Затоа, укажува дека секој оној што предава историја на филозофијата има задача да ги извести студентите за развојот на идејата и според принципите на овој развој да ги објасни историско-филозофските појави. Историографите мора да имаат филозофски дух, а според тоа, и историјата на филозофијата да биде филозофична. Најзначајни филозофски категории специфични за Хегеловата филозофска историографија се категориите на „развојот“ и „конкретизацијата“.

4.2. РАЗВОЈОТ НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Како и сè друго, и филозофското спознавање поминува низ логички нужен развој. Човечкиот дух не е некоја случајност, туку неговиот карактер се состои во смислено и поврзано дејствување. Редоследот на системите на филозофијата во историјата е ист како и редоследот во логичкото изведување на поимните одредби на идејата. Процесот на развојот на идеите може да се прикаже само во својот историски развој, па затоа за филозофијата нејзината историја е самата филозофија. Во Хегеловата филозофија, историјата на филозофијата го чини завршниот дел на неговиот систем.² Тоа значи дека историјата на филозофијата е историја на самопронаоѓањето на мислите, на мисловниот развој на духот. Целта на историјата на филозофијата е да ги прикаже таа логичност и нужност на системот во поединечни историски периоди. „Сè се случува по законите на умот. Со таа вера во светскиот дух мораме да ѝ пристапиме на историјата, а особено на историјата на филозофијата“ (Hegel, 1983, 24). Во таа смисла, историјата на филозофијата претставува храм во кој се проследува развојот на самосвесноста на духот. (Hegel, 1983, 36) Таа треба да обезбеди сведоштво за сукцесивното будење на духот. За блиската пара-

² Идејата минува низ три основни фази, кои ја сочинуваат главната дијалектичка тријада на системот: идеја по себе (претсветскиот развојот на идејата); идејата надвор од себе (идејата се отуѓува од самата себеси); идеја по и за себе (идејата се враќа кон себеси и станува свесна за себе). Првата фаза ја изучува логиката, втората – филозофијата на природата, а третата – филозофијата на духот.

Во филозофијата на духот, идејата станува по себе и за себе, а духот се препознава себеси низ реалното постоење на човекот. Основната тријада на идејата по себе и за себе е субјективен дух-објективен дух и апсолутен дух. Субјективниот дух (теза) претставува свест за поединечната егзистенција, индивидуална свест; а објективниот дух (антитеза) се пројавува како колективна свест на заедницата (обичајност, право, моралитет, светска историја). Основната тријада на објективниот дух е: етика-филозофија на правото-филозофија на историјата. Синтезата на идејата по себе и за себе е апсолутниот дух каде што духот се ослободува од каква било материјална форма. Се пројавува како перцепција (уметност-естетика), претстава (религија-филозофија на религијата), поим (филозофија-историја на филозофијата).

лела меѓу развојот на филозофијата во историјата и за идејата за логиката, важно е да се истакне еден библиографски факт. Хегел ја пишува „Наука за логиката“ (1812-1816) по историско-филозофските истражувања, а не обратно – историјата на филозофијата со веќе осмислен концепт за логиката, со што симболично се покажува дека логиката произлегува од историјата.

Во секој филозофски период се исполнуваат одредени цели што повторно се почеток за понатамошен развој. Според Хегел, секоја филозофија била нужна. Сета поранешна историско-филозофска содржина останува сочувана, иако во својот поранешен облик е укината. Ниеден филозофски систем не пропаднал, туку се одржал како момент на една целина. Со сегашната филозофија не е побиеен принципот на минатата филозофија, туку само ставот дека таа е последна и апсолутна одредба. И покрај тоа што станува збор за историја, филозофиите од минатото не се нешто што исчезнало. Делото на филозофите се состои во тоа што она што е по себе умно го изнеле на светлоста на денот од длабочините на духот, го истакнале во свеста и го претвориле во знаење. Тие не се само дел од храмот на сеќавањето, некаква ученост, некаков куриозитет. Тие се уште сеприсутни, живи како во периодот на нивното настанување. Нивниот елемент е мислењето (поимот), а тоа е неминлива суштина на духот. Како што вели Хегел, во неуништливото суштествување на духот не продираат ниту молци, ни крадци. (Hegel, 1983, 39)

Секој понатамошен степен е поконкретен и побогат во својата содржина. На колку повисок степен е развојот, за толку посовршена филозофија станува збор, според тоа филозофијата има прогрес. Различноста на поединечни филозофски мислења не треба да се сфати како оружје против самата филозофија затоа што секоја филозофија достигнува само одреден степен во една епоха. Во најдоцната, најмладата и најнова филозофија се секогаш содржани сите принципи на поранешното филозофирање. Затоа, таа е најдлабока, најбогата и најразвиена; таа е огледало на цела историја на филозофијата.

Првите филозофии, пак, се најсиромашни и најапстрактни. Идејата кај нив е најмалку одредена и се држат само во рамките на општостите; како што Хегел дава пример, детето е поапстрактно за разлика од возрасниот. Затоа, во одредена филозофија не треба да се бара повеќе од она што тоа одредено време го дала. На пример, прашањето „дали Талесовата филозофија е теизам или атеизам?“ е погрешно затоа што поимот за личностно божество е многу побогат поим, несомерлив за претсократовскиот светоглед. Кај Талес не може да се зборува ни низ термините *arche* и *aitia*, како што прави Аристотел. Аристотел можел да ги употреби во

смисла на почеток во времето, а не во смисла на она што им подлежи на сите ствари. Хегел смета дека на старите филозофии не треба да им ставаме товар со заклучоци и тврдења што тие не ги зеле предвид. Исто така, не смееме ниту да веруваме дека кај старите филозофи ќе најдеме одговор на прашањата што ги претставуваат интересите на сегашниот свет и свест. Кај нив не треба да бараме тези што припаѓаат на некоја подлабока свест. Затоа, препорачува Хегел, мораме да пристапуваме само историски и да им го припишеме на старите филозофи само она што непосредно ни се покажува. Многу истории на филозофијата не го почитуваат ова правило и кај нив може да се види дека на еден филозоф му се припишуваат многу метафизички ставови и наводи што треба да важат како историски податоци, но за кои не може да се најде соодветна историска трага. Хегел ја критикува Брукеровата „*Historia critica philosophiae*“ каде што пронаоѓа филозофемии што не постојат кај старите филозофи, но кои тој ги претставува како филозофски факти. Методот на Брукер, според Хегел, се состои во тоа што некоја едноставна филозофема на некој стар филозоф му придодава заклучоци и премиси изведени според метафизиката на Волф, а потоа тоа се наведува како историски факт. На пример, Брукер ја изведува концепцијата *Ex nihilo nihil fit* во Талесовата филозофија, што за Хегел е неприфатливо.

Секоја филозофија е филозофија на своето време, израз на духот на времето. Секој филозофски систем има свое место и е круг за самиот себе. Во развојот на една форма на идејата, еден нејзин степен станува свесен во еден народ. Тој народ и тоа време ја изразуваат само таа форма во рамките во кои тој го вообразува својот универзум и ја изразува својата состојба. Таа филозофија постои во корелација со сите надворешни појави во тоа време, како што се уставот, системот на владеење, моралот, општествениот живот, навиките, уметноста и науката, религијата, воените потфати. Сепак, духовната образованост на еден народ треба да достигне извесен степен за да може тој народ да филозофира. Хегел се повикува на Аристотел, според кого, откако ќе се надминат сите животни потреби, луѓето можат да почнат да филозофираат. Затоа што филозофијата е слободно дејствување; од него мора да се отстрани стравот од страстите за да може духот да зајакне и да може да мисли на општите нешта. Според Хегел, таа е луксуз, занимавање што не потекнува од надворешната нужност. Без филозофијата луѓето можат да преживеат и таа не е нужна, но од гледиште на духот, филозофијата е нешто најнужно. Иако филозофијата како мислење на едно време е априорна, таа како суштина е резултат, таа е создаденост, таа е дело. Хегел смета дека филозофијата се случува со пропаѓањето на еден реален свет, кога еден народ излегува од својот конкретен живот. Филозофијата настанува кога по-

стои подвоеност и разлика меѓу сталежите, па народот се приближува кон својата пропаст, кога настанува прекинување на внатрешното стремење и надворешната стварност, кога дотогашниот облик на религијата веќе не задоволува, кога духот покажува рамнодушност кон својата животна егзистенција, кога еден морален живот се распаѓа. Во такви моменти се родени јонските филозофии, Сократ, Платон, римските и германските филозофи.

Покрај сите квалитети што ги носи секоја филозофија, таа е врзана и за своите ограничености. Некоја мината филозофија не може да ги задоволи нашите денешни интересирања, освен можеби до некој степен. Затоа, денес не може да постојат платоничари, аристотеловци, епикурејци – тие остануваат во минатото. Нивното воскреснување, според Хегел, значи духот, кој во моментот е пообразован од минатиот, да се врати на еден понизок степен. Обновувањето на овие принципи од старите времиња, како што на пример се случило во ренесансата кај Фичино или кај Гасенди, се јавува во историјата како минлива пројава. За Хегел тие се преводи, а не оригинали. Тој е и поригиден: тие се прибежиште на неспособни и немоќни луѓе. Барањето на нешто старо, поминато како решение, за новото е слабост на мислењето затоа што на тој начин треба да се вратиме на понизок степен на развој.

Така, постојат различни поими за филозофијата. Само со сфаќањето на тој поим во различни периоди ќе ни се овозможи да ги разбереме филозофските дела од тој период. Сепак, Хегел укажува дека во својот осврт кон историјата на филозофијата ќе се ограничи само на прикажување на принципите на таа филозофија и на филозофските системи (целините од сфаќањето на светот изградени според тие принципи). Запознавањето на таа филозофија ќе се случи само ако се запознае целото изведување на системот. Но, Хегел предупредува: ќе ги разгледува само оние принципи што се емпириски засновани и не се апстрактни, како што се, на пример, Декартовиот оглед за вегетативната и анималната природа или Платоновата филозофија на природата во „Тимај“. Тие не се доволно емпириски засновани, и затоа тие за нас се недоволни и неинтересни. Сите подлабоки заклучоци изведени таму не потекнуваат од принцип. (Hegel, 1983, 38)

Низ краток пресек на неговата интерпретација на претсократовците ќе го претставиме Хегеловиот историско-филозофски пристап.

Со поставувањето на водата како концепт, кај Талес Хегел ја препознава апстрактната, апсолутна мисла, која Анаксагора со *νοῦς* (*nous*) ја определува како мисла што се одредува самата себе. Напредокот кај јонската филозофија се состои во тоа што тие го сфатиле она што е општо

во форма на една природна одредба (вода, воздух). Меѓу постапните обиди за понатамошно одредување на апстрактното со постепено напуштање на природните одредби се вбројува поставувањето на бројот како принцип на Питагора, со кој се прави премин кон интелектуалната филозофија. Сепак, за Хегел, тие сè уште „се сувопарни, без процес, не се дијалектични, тоа се одредби кои мируваат“ (Hegel, 1983, 178). Подоцнежните мислители како Зенон и Хераклит процесот на конкретизација го сфаќаат на подинамичен начин. Кај елејците се случува нагло отцепување на мислата од сетилните форми и од формата на бројот. Тој кај нив гледа почеток на дијалектиката, почетокот на чистото движење на мислењето и поимите. Филозофскиот јазик и филозофските поими сè уште се сиромашни, но филозофијата кај Зенон достигнува чисто изразување на самата себе.

Понатамошниот напредок од субјективитет кон објективитет се гледа кај Хераклит, кој апсолутното го сфаќа како самиот дијалектички процес, дијалектиката ја сфаќа како принцип. Според Хегел, кај Хераклит за првпат може да се најде филозофската идеја во нејзината спекулативна форма, па затоа тој особено го вреднува.

Со Емпедокле, Левкип и Демокрит, повторно се запаѓа во друг екстрем, имено преоѓање кон простото и материјалното, како и кон на принципот на мирувањето. Хегел кај нив го чита покажувањето на идеалитетот на сетилното, но во исто време и пронаоѓањето на она што е општо. Кај Емпедокле нема спекулативна длабочина како кај Хераклит, но постои развој на поимот, кој продира во реалниот изглед, развој што ја усовршува филозофијата на природата. Кај Левкип и Демокрит, пак, се поставуваат идејни принципи, атомот и ништото, и се продлабочува мисловната одреденост во предметноста. Хегел ја нарекува метафизика на телото; тука мислата преоѓа во предметна форма. Дури кај Анаксагора, според Хегел, се раѓа, иако сè уште со слаб интензитет, светлост, со тезата дека разумот се признава како принцип. Сумирајќи ги основните филозофски одредби на Анаксагора во толкувањето дека мислата е општо што постои по себе и за себе, Хегел го опишува Анаксагора како „презен меѓу пијаните“ (Hegel, 1983, 281).

4.3. ПОДЕТАЛНИ МЕТОДОЛОШКИ УПАТСТВА ЗА РЕКОНСТРУКЦИЈА НА ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Случајот со изворите во историјата на филозофијата, според Хегел, не е ист како во политичката историја, каде што извори се самите историчари, кои, пак, за свои извори ги имаат делата и говорите на исто-

риските поединци и политичари. Политичката историја ја пишува својата историја од прва рака, додека во историјата на филозофијата ситуацијата е поинаква. Во историјата на филозофијата извори се самите дела, а не историчарите. Содржината и вредноста на филозофите во историјата не се мери според нивната личност и индивидуален карактер, за разлика од политичката историја каде што субјектот се истакнува по својот карактер, енергичност, генијалност и страст. Ако некој сака да ја проучува историјата на филозофијата, препорачува Хегел, мора да им пријде на самите тие извори. Секако, треба да се повикаме и на историчари и други автори како извори, особено во случаите каде што имаме скудна фактографија.³

Во однос на обемот на обработен материјал надвор од обработката на оригиналните дела на филозофите, во својата историја на филозофијата тој најавува дека ќе се обиде само да ги дофати духот на времето и некои животни услови на филозофите. Според Хегел, историјата на филозофијата мора да ја отстрани од себе надворешната историја на времето и да потсети само на општиот карактер на народот и времето, и нивната општа состојба. Смета дека е важно да се имаат предвид политичките услови или религијата од тоа време, но не како однос на „влијание“ на/од филозофијата (надворешна карактеристика што претпоставува дека секоја за себе е засебна), туку во однос на меѓусебно „дејство“ затоа што постои само еден дух. Секако, во блиско сродство со историјата на филозофијата стои историјата на другите науки и дисциплини, особено историјата на уметноста и религијата. Ако се впуштиме во анализа на сите, според Хегел, историјата на филозофијата ќе биде преобемна. Затоа, треба да се одвојат три нешта од обработката на филозофијата: научната образованост, религијата и популарната филозофија. Научното знаење е знаење за конечното и неговиот предмет е земското. Но, поимот на филозофијата не се исцрпува со оваа одредба која се ограничува на конечните предмети. За разлика од науката, предметот на религијата не е она што е земско, световно, туку она што е бесконечно, апсолутната содржина. Во таа смисла религијата и филозофијата имаат иста содржина, но различна форма. Филозофијата се однесува кон својот предмет во форма на мисловна свест, а религијата во форма на претстава. Формата

³ Хегел издвојува неколку истории на филозофијата што биле користени во тоа време.

И покрај тоа што гради силен критички став за поголемиот дел од нив, дали во однос на начинот на нивната фактографска обработка или на одбраната методологија, тој укажува на нивните позитивни страни што вреди да се истакнат. Ги наведува Стенли, Брукер, Тидеман, Буле и Тенеман. Дополнително наведува и 3 прирачници.

на поимот, според Хегел, се усовршува дотаму само за да може да ја сфати содржината на религијата. За духот, обликот на религијата е нужен. Претставната свест, она што е митско и позитивно, е формата што е потребна за разумноста. Популарната филозофија, пак, ги обединува субјективниот момент на науката и објективниот момент на религијата, имено го има предвид општиот предмет, филозофира за Бог и за светот, а го вклучува и мислењето за познание на таквата содржина. Таков вид филозофирање можеме да видиме во делата на Кикерон или на Паскал. Но, и ваквиот вид филозофија треба да се стави на страна затоа што се заснова на чувствата (срцето, нагоните, склоностите) што им претходат на разлозите и расудувањето. Во чувствувањето, вели Хегел, сè уште е помешана самоволноста на субјективното со содржината. Во однос на изборот на филозофите, Хегел смета дека треба да се обработат само оние што предизвикале некаков полет или придонеле за извесно проширување на науката.

Хегел поставува уште едно методолошко правило: да се истакне дека секоја филозофија како целина има афирмативна и негативна карактеристика како основа за понатамошен развој. Според Хегел, единствено праведно би се однесувале кон таа филозофија доколку ги истакнеме овие две нејзини страни. Афирмативното се спознава подоцна и затоа често, вели тој, многу е полесно да се критикува одошто да се оправдува.

Кога започнува филозофијата? Според Хегел, основниот услов за постоење на филозофијата е постоењето на слобода на мислењето. Вистинската филозофија почнува онаму каде што се појавува мислењето за мислењето, мислење што се осамостоило, каде што апсолутното не е дадено како претстава, туку како слободна мисла. Да се мисли значи да се внесе нешто во форма на општост, кога она што е предметно ќе остане кон нас како предметно. Слободата на самосвеста се јавува на Запад, аподиктично тврди Хегел. Таму, природната свест тоне во себе, со тоа духот слегува во себе, притоа одвојувајќи се од својата природна волја и потопеност во материјата. Во Грција се развива реалната слобода, но во една ограничена форма затоа што сè уште постоеле робови. И покрај тоа што ја започнува историјата на филозофијата со Талес, вистинската филозофија започнува со елејската школа, особено со Парменид, каде што средна точка на филозофијата е чистото битие.

Според него, Истокот не е дел од историјата на филозофијата – карактерот на општото мора да лежи во основата, а конечноста е карактеристична за мислителите од Истокот. Волјата се сфаќа себеси како конечна, односно таа сè уште не се сфатила како општа. На Истокот постои

само сталеж на господарот и сталеж на робот, област на деспотизмот, а стравот е категорија што владее. Субјективноста не постои како личност, туку се појавува во објективната супстанцијалност. Кај нив човекот е акциденција, нешто конечно, па затоа кај нив нема ни слобода. Не постои совест или морал на индивидуален план, постои само природен поредок. Сликвито Хегел ја скицира состојбата на слободата на Истокот, Грција и Германија со следнава паралела: на Истокот е слободен еден човек (деспот), во Грција тоа се неколкумина, а во Германија слободни се сите. (Hegel, 1983, 85) Штом нема слобода, според Хегел, не постои ниту филозофијата. За тоа е потребно знаење за супстанцијата, за општото што е предметно, и затоа Истокот мора да се отстрани од историјата на филозофијата. Хегел во својата историја на филозофијата ќе се осврне кратко на некои општи одредби на индиската и кинеската филозофија, иако во предавањата од 1825/26 година сосема ги прескокнал.

Според тоа, постојат две главни историско-филозофски епохи: грчка и германска. Грчката ја развила филозофската мисла до идеја и таа произлегува од Атина, а германската филозофија ја сфатила мислата како дух. Христијанско-европските народи (Италија, Франција, Англија) добиле нов лик преку германските нации. Грчката филозофија, а со тоа и самата филозофија, започнала со Талес и јонската филозофија.

Генерално, историјата на филозофијата се дели на три периоди. Првиот (грчката филозофија) е одреден со мислата воопшто, вториот (средновековната филозофија) се дели на суштина и формална рефлексивност, а во третиот (филозофијата на новата доба) во основата лежи поимот. Не значи дека во првиот период нема поими и идеи или дека во последниот период не се започнува со апстракција. Грчката филозофија почнува од Талес (околу 600 г. пр.н.е.) до неоплатонизмот (Плотин во III век) и нејзиното понатамошно усовршување со Прокло (V век), до изумирањето на овој вид филозофија, кога се претопува во христијанството. Оваа филозофија траела околу илјада години и нејзиниот крај се поклопува со селењето на народите и со пропаѓањето на Римското Царство. Средновековниот период траел повеќе од илјада години и главно се карактеризира со схоластичката филозофија. Хегел укажува дека од историска смисла може да се спомене и мислата на Евреите и Арапите, но главен е христијанскиот период. Филозофијата на новата доба е период што траел неколку века, почнувајќи од времето на Бекон, Јакоб Беме и Декарт.

На крајот, Хегел го поставува прашањето за потребата и нужноста од непристрасност во пристапот на историчарот на филозофијата. Иако често се препорачува таков пристап, тој вели дека е апсолутно невоз-

можно да се обработува историјата на филозофијата без расудување од страна на историчарот. Историјата на филозофијата има задача да зборува за делата на филозофите, но пред историчарот се поставува прашањето: што е всушност едно дело на филозофијата, дали нешто е филозофско или не? Одговорот на ова прашање веќе е навлегување во пристрашност. Според него, во надворешната историја сè е дело, но во филозофијата не е, а тоа повикува на субјективна оценка.

4.4. КРИТИКА

Хегеловата филозофска позиција кон историјата на филозофијата, како и предложената историографската методологија, долго ќе врши влијание врз подоцнежното пишување на историјата на филозофијата. Сепак, критички рефлексии кон неговата теорија се појавуваат непосредно по излегувањето на Хегеловите „Предавања“.

Една од најсериозните критики е дека реконструкцијата на историјата на филозофијата премногу пристрашно ја следи неговата филозофија на логички идеализам во читањето на историските материјали. Некои автори дури и препорачуваат читање на „Предавањата“ како вовед во читањето на филозофијата на Хегел. Во ваквото доследно изведување на логичките принципи низ историско-филозофските случувања многумина забележуваат имплицитно прекршување на сопствените правила; имено, во историската реконструкција не се следат соодветно категориите на логичкиот ред. На пример, Сантинело забележува проблем во концептот на „постепена прогресија“ при реконструкцијата на долги историско-филозофски периоди, како и кај кратки периоди, каде што временските фази настапуваат премногу брзо, поради што степените на прогрес не се ни забележуваат. (Santinello in Piaia, 2022, 253) Во таа насока, Георгиева смета дека целокупното Хегелово историско-филозофско толкување е типичен пример за употреба на стереотипот „проекција на мислењето“, кој често се употребува во филозофската историографија⁴. Овој стереотип, според неа, претставува методолошки погрешно проектирање на сопствениот филозофски концепт на историчарот на филозофијата врз идеите на филозофите од минатото. Георгиева смета дека зад овој стереотип стои тезата дека сета претходна филозофија припаѓа во предисторијата на филозофијата на оној што ја толкува. (Георгиева, 2015, 7)

⁴ Таа, поконкретно, го разгледува овој стереотип во контекст на античката филозофија. Повеќе види во А. II. 6.3.2,

Една од најголемите заслуги на Хегел е воспоставувањето на принципот дека мисловниот развој на човештвото треба да се гледа како историски, постојан, логички и смислен процес. Предимството на логичкото, кое коинцидира со историското, дозволува да се постигне севкупното промислување на целокупната човечка мисла. „Хегеловата историја на филозофијата дише со оптимизам – увереност во разумот и прогресот – нешто што е туѓо за нашето време.“ (Beiser, XXIX)

Концептите „систем“ и „научност“, под влијание на Хегел, ќе се негуваат и во филозофската историографија во XIX век.

II.5.

Историјата на филозофијата во XIX век

Како контрапункт и алтернатива на Хегеловата ригорозна систематска реконструкција на историјата на филозофијата стои литературната историографска дејност на романтизмот, претставена низ делата на Шлаермахер (Friedrich Schleiermacher), Шлегел (Friedrich Schlegel), Ритер (Johann W. Ritter) и др. Романтичарскиот пристап не е единствен, имено се јавува во различни форми, но може да се насети одредена интерпретативна заедничка нишка. Шлаермахер, со развивањето на херменевтичкото учење како „умешност на разбирањето“, од една страна ја поврзува филозофијата со литературата и со уметноста, а од друга страна, ѝ дава филозофско значење на филологијата и, преку неа, на историјата. За разлика од Хегел, Шлаермахер ја гледа историјата како бесконечен отворен процес. (повеќе за Шлаермахер и интерпретацијата на Платон во гл. Б. 4.1.) Префрлувањето на приматот на историјата на сметка на филозофијата, одредени автори го гледаат како транзиција од „филозофска историја“ кон „историска филозофија“. (Cf. Scholtz, 2015)

Во првата половина на XIX век, историографијата на филозофијата се професионализира, филолошката прецизност е на високо ниво, и се става особен акцент на историските односи и нивната кохерентност. Се пишуваат монументални неколкутомни дела во кои историјата на филозофијата се гледа како област што е сосема одделена од другите видови истории, како што се историјата на науките или генералните истории. Историјата на филозофијата претставува „кralица“ меѓу другите филозофски дисциплини.

И покрај нејзината научна улога, историско-филозофската дејност во голема мера се поврзува со нејзината педагошка функција. Опсецијата со историјата на филозофијата може да се отслика низ личните поплаки на прускиот министер Шулце (Johannes Schulze), кој во едно свое приватно писмо утврдува дека веќе ништо не го задржува филозофското интересирање, освен логиката и историјата на филозофијата. (Cf. Schneider, 2004, 278) Како илустрација, Шнајдер дава статистика на вкуп-

ниот број автори што пишувале книги и томови што биле напишани од 1810-1899 година во Германија, Англија и Франција. Тој детектира вкупно 243 автори (120 Германци, 37 Англичани и 86 Французи), 319 книги (155 наслови на германски, 56 на англиски и 108 наслови на француски јазик) во 490 тома (248 на германски, 77 на англиски и 165 на француски јазик, само прво издание). За да го отслика духот на времето, Шнајдер се повикува на називот на делото на Тренделенбург (Friedrich Adolf Trendelenburg) „Историски придонес кон филозофијата“, кој укажува на улогата на историјата за филозофијата. (Schneider, 2004, 276, 278) Покрај генералните истории на филозофијата, биле пишувани и специјалистички истории, како историјата на грчката и на римската филозофија (Целер) или историја на современата филозофија. Исто така, се пишуваат истории на посебните дисциплини, како етиката (Сиџвик, Јодл) и логиката (Прантл).

Научниот пристап кон историјата на филозофијата под влијание на Хегел, во смисла дека историјата претставува развој на општиот дух во неговото временско пројавување и дека таа може да се реконструира во целина, продолжува да се развива и во првата половина од XIX век. Во чисто хегеловски манир, пример за една „научничка“ реконструкција на историјата на филозофијата претставува делото на *Јохан Едуард Ердман* „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie“ („Обид за научно прикажување на историјата на модерната филозофија“) коешто претставувало учебник за историјата на новата филозофија. Тука може да се спомене и *Фридрих Ибервег* (Friedrich Ueberweg) со делото „Der Grundriss der Geschichte der Philosophie“ („Преглед на историјата на филозофијата“) (1863-1866), во кое тој го следи доследниот објективизам како единствен успешен принцип во пишувањето на историјата на филозофијата. Според Ибервег, историјата на филозофијата е потсетник за самата филозофија и таа содржина треба накратко да се прикаже, како што секој филозоф би си напишал за самиот себеси. Методот на ваквата објективистичка филозофија може да биде само описен, затоа што не може да навлегува во критика на она што го изложува. Според Хартунг (Gerald Hartung), со оваа историја на филозофијата се остварува она што било иницирано на почетокот на XIX век, имено филозофијата да добие своја дисциплинарна научна историја, надвор од науките. (Hartung, 2015, 13)

И покрај прифаќањето на генералните Хегелови ставови, кон средината на XIX век под критичка лупа се ставаат неколку од нив, особено тезите за вредноста на индивидуалните историски моменти. На Хегеловото сфаќање за целесообразното движење и развојот на идеите, во чии рамки поединците и општеството се само средство, како и на тезата за генеричност, се спротивставува *Целер*, кој им дава приоритет на инди-

видуалните историски моменти. Според Едуард Целер, задачата на филозофијата е научно да ги истражува крајните основи на знаењето и на битието, додека на историјата на филозофијата е да „го опише развојот на филозофската мисла, во нејзините историски врски, од нејзиниот најран почеток, колку што е возможно поцелосно и колку што ни дозволуваат нашите извори на познанието“ (Zeller, 1889, 1-2). Тој не смета, како Хегел, дека историските факти треба да бидат конструирани врз априорни принципи, туку со користење на историски метод, врз основа на кој ќе се откријат условите, причините и линијата на случувања што нè носат до индивидуата што е нивен краен резултат. Постојат три вида класи на услови и причини што треба да се земат предвид: 1. општите услови на културата кај една поединечна нација во тоа време; 2. влијанијата на претходните системи; 3. индивидуалниот карактер на неколку филозофи. Задачата на историчарот на филозофијата е да оцени во секој поединечен период кој од овие класи има најголемо влијание (некогаш културата, традицијата или индивидуите). Со влијателното дело „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ („Грчката филозофија во нејзиниот историски развој“), Целер ја започнува традицијата на влијателни истории на филозофијата посветени на посебни историски периоди. Сепак, потенцирањето на историскиот метод ја доведува во прашање филозофичноста на историско-филозофскиот обид на Целер.

Специфичната врска меѓу филозофијата и историјата на филозофијата уште еднаш ја проблематизира *Вилхелм Винделбанд* на прагот на новиот XX век низ обидот да се помират темпоралните причини и безвременските разлози. Тој се обидува да ги интегрира историјата на филозофијата и систематската филозофија низ поставување на концептот на историјата на проблемите (Problemgeschichte) или историјата на концептите (Begriffsgeschichte). Пишувал разни учебници за историјата на филозофијата, а како најпознато историско-филозофско дело најчесто се истакнува „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ („Учебник по историја на филозофијата“) (1891), каде што развива теорија за историјата на филозофија како историја на филозофски проблеми и концепти. Според Рикер (Heinrich Rickert), Винделбандовата историја на филозофијата е најуспешната „филозофија на историјата на филозофијата“ по Хегел. (Rickert in Ziche, 2015, 208) Винделбанд смета дека поединечните групи проблеми чинат своја развојна целина во која мора да се отстапи од хронолошкото претставување, затоа што континуитетот на некој проблем не секогаш се поклопува со хронолошкиот след на поединечни филозофски учења. Така, историјата на филозофијата се развива низ поединечни проблеми.

Винделбанд смета дека „историјата на филозофијата е процес преку кој европскиот човек го поставува својот светоглед и животни ставови во форма на научни концепти“; имено, филозофијата претставува „свесен израз на нужните форми и принципи низ кој човековиот разум ја манифестира својата активност, трансформирајќи ги од нивната првобитна форма на перцепции, чувства и страсти, во формата на концептите“ (Windelband, 1901, 9). Според Зик (Paul Ziche), значајни категории за дефинирањето на проблемите и концептите кај Винделбанд се термините *Verquickung* (вјазлување) или *Erschütterung* (потрес). Кај Винделбанд, проблемите претставуваат идејни јазли во кои се концентрирани разни концепти и традиции и кои најчесто се манифестираат на емоционално ниво како екстремни искуства што ги потресуваат нашите очекувања или веќе утврдени начини на мислење. Тие придонеле во обликувањето на човечкиот поглед на свет, постојано се одржувале и кај нив се дошло до јасно спознание на трајната внатрешна структура на умот. Токму тука, според него, Винделбанд ја гледа улогата на големите индивидуи, кои можат да ги поврзат различните линии на мисла или да ги отплеткаат овие јазли (Ziche, 2015, 215-216), па затоа многу често во својата историографија употребува биографско-психолошки методи. Во нивното искуство може да се добие увид во наиндивидуалната димензија на разумот во кој е возможно да постои она што вечно важи. Проблемите на филозофијата се постојани задачи на човечкиот дух, но тоа не значи дека тие се исти и покрај нивните различни историски манифестации. Тие се поставуваат секогаш одново, но прашањата како и што содржат се секогаш отворени.¹ Сепак, поради внатрешната логичка поврзаност на историско-филозофските феномени, возможно е проучувањето на историјата на филозофијата како дисциплина. Винделбанд дефинира три историско-филозофски развојни фактори: културниот фактор, затоа што филозофијата ги добива проблемите од општата свест на времето и од потребите на општеството; индивидуалниот фактор, односно важноста на индивидуалните личности кои, иако се длабоко вкоренети со својата мисла во логичката врска и доминантните идеи на историскиот период, секогаш додаваат нешто ново во согласност со својот индивидуален начин на живеење; прагматичкиот фактор, кој ги дава внатрешната нужност на мислата и „логиката на нештата“ и кој најмногу од сите фактори се поврзува со неговиот концепт на проблемска историја на филозофијата.

¹ Токму овие места што се однесуваат на концептот „проблем“ кај Винделбанд ја проблематизираат легитимноста на критиките, како онаа на Гадамер дека проблемската историја е „копиле на историцизмот“ поради сфаќањето дека проблемите имаат универзална валидност „како ѕвездите на небото“. (Gadamer, 2006, 369) Повеќе за ова види кај Luft, 2015, 192.

Филозофско-историографскиот дисидентизам, како што го нарекува Сомер (Andreas Urs Sommer), се јавува кон крајот на XIX век од страна на автори што се разидуваат од дотогаш парадигматичните интерпретации во поглед на прашањата за системот, прогресот и континуитетот и кои, и покрај тоа што не се ставаат во улогата на историчари на филозофијата, имаат големо влијание за иднината на филозофската историографија. Пример за ваков дисидентизам е *Ниче*, кој ги отфрла филозофскиот конвенционализам и традиција, притоа неприфаќајќи ја тезата за релевантноста на историјата на филозофијата за денешнината и за иднината на филозофијата. (Sommer, 2015, 173) Прво, тој смета дека вистинскиот филозоф не треба да се занимава со историјата на филозофијата; второ, смета дека делата на т.н. професионални филозофи се несоодветно изведени, без научничка строгост, и дека најголем дел од нив се напишани со „омразена досада“; трето, тие не можат да нè научат за животот; четврто, филозофијата низ историјата се развива низ агонистичка борба, слично на Хераклитовиот принцип, со тоа афирмирајќи полемичка динамика на филозофско-историскиот развој, кој нема телеолошка природа, туку повеќе дарвинистичка; петто, во сопствените историско-филозофски подвизи, Ниче пристапува „човечки, премногу човечки“ преку користењето на афоризми, биографски осврти и портрети на филозофите што ги коментира.

Според Хартунг, и покрај тоа што името на *Рудолф Ојкен* (Rudolf Eucken) денес е занемарено, неговото дело многу добро ги опишува состојбата на филозофската историографија на крајот на XIX век и потребите и состојбите на новото време. Првиот аспект на неговата историско-филозофска дејност е критиката на пристрасните интерпретации, од една страна на историски ангажираните пристапи, а од друга на субјективистичките пристапи (како на пр. Ниче), кои се јавуваат кон крајот на XIX век како резултат на паѓањето на големите системи. На маргините на академската филозофија се појавуваат историско-филозофски прикази што се поврзуваат со општествените и со политичките прашања на тоа време. Отсуствуваат методолошки рефлексии, а пристапот станува навивачки и пристрасен. Вториот аспект е неговото потенцирање на проблемот на животот како фундаментална тема на современата филозофска историографија, имено укажувањето дека нејзината цел е историско-филозофската кохерентност да ја бара над историските, културните и општествените конфликти и да го сообрази знаењето во светло на „живеењето во сегашноста“.

Може да се заклучи дека историјата на филозофијата на крајот на XIX век го отфрла концептот на систем и идеалистичката или метафизичката филозофија на историјата. Историјата на филозофијата ретко се

сретнува како чиста историја на филозофската дисциплина, туку повеќе се обработува во контекст на културата. Се покажува повеќе интересирање за историјата на религијата или историјата на науката како повлијателни историски дисциплини.

II.6.

Историјата на филозофијата во XX и XXI век

Идеите за системот и за можноста за вонвременско проникнување во внатрешните принципи на минатото на филозофијата се дочекуваат со силно скептичко расположение во XX век. Во текот на целиот XX век, се проблематизираат концептот на „знаење“ и можноста за веродостоен наратив на минатото, особено во постмодернистичките филозофски струи според кои знаењето е конструкт. Покрај антиметафизичките и антиромантичните сфаќања за минатото, еден од разлозите за ваквиот скептицизам е идејата дека делата од минатото не можат да имаат никакво влијание и авторитет врз денешната филозофија, најмногу поради чувството дека XX век нуди супериорни искуства за разлика од претходно. Исто така, во многу области во современата филозофија што имаат техничка природа се случува очигледен напредок под влијание на нивниот сциентистички метод на истражување, па од таа призма историјата на филозофијата, особено онаа поодамнешната како античката, се третира како споредна област за проучување, а во крајна линија се третира како анегдота и наивна филозофска приказна.

И покрај тоа што идејата за концептуално промислување на минатото на филозофијата се минимизира, историјата на филозофијата не исчезнува и се развива во XX век, а продолжува и во XXI век. Историите на филозофијата во XX и XXI век, за разлика од оние во XIX век, имаат хетерогена природа. Германскиот не е најдоминантен јазик на кој се пишуваат историите на филозофијата, се прифаќаат различни историско-филозофски концепти, но и различни периодизации. Идејата за една универзална наративна историја на филозофијата се расчленува, отворајќи го патот за разновидни осврти кон историјата на филозофијата кои прифаќаат различни историографски форми, начини и концепти. Неограничени од еден единствен историско-филозофски пристап, многу нови толкувања отвораат можности за нови повеќедецениски истражувања, како, на пример, феминистичките пристапи кон историјата на филозофијата. Се партикуларизираат и жанровите, имено се пишуваат партику-

ларни истории на филозофијата, кои се однесуваат на специфични периоди, региони, нации, етноси, автори, проблеми или идеи. Поради тесната специјализација на авторите, погенералните историско-филозофски потфати се реализираат во форма на зборници во кои секој од авторите дава свој придонес кон темата, без притоа да се следи еден методолошки принцип.

Сепак, и во XX и во XXI век се пишуваат генерални истории на филозофијата со свои методолошки специфики, а од нив се истакнуваат оние на Расел (Bertrand Russell), Бреје, Коплстон (Frederick Copleston) и Кени (Anthony Kenny) кои ќе бидат накратко обработени во продолжение.

6.1. ГЕНЕРАЛНИ ИСТОРИИ НА ФИЛОЗОФИЈАТА

„Се чини дека во некои времиња историјата на филозофијата се гледала како пречка за живата мисла, товар и тешкотија за сите што трагаат по вистината“ (Bréhier, 1963, 1). Со овие зборови *Емил Бреје* ја започнува својата седумтомна историја на филозофијата (1926-1932), во која сака да покаже дека таа не само што не е пречка туку е вистински ослободувач. Историско-филозофските методолошки основи ги елаборира во првиот том, во кој не само што пишува за проблемите на историјата на филозофијата туку и прави осврт и на историјата на историјата на филозофијата, кој претставува особено информативен текст за историско-филозофската методологија што е користена во минатото.¹ Како филозофска заднина во пишувањето на својата историја на филозофијата Бреје ја има филозофијата на Бергсон.

Според Бреје, секој историчар на филозофијата треба да заземе став за следниве прашања: каде се почетоците и границите на филозофијата?, колку филозофската мисла е автономна и изведена од другите интелектуални дисциплини? и, дали воопшто има развој во филозофијата или е сè само повторување? Од одговорот на трите прашања, според Бреје, зависи каква методолошка позиција ќе заземе историчарот на филозофијата во своето истражување, но смета дека, најпосле, не постојат ригорозни одговори на овие проблеми. Од практични разлози го бира Талес како почетна точка за историско-филозофско истражување, а во однос на границите на филозофијата, остава простор и за источните филозофии². За второто прашање, Бреје одговара дека историјата на фило-

¹ Своите историско-филозофски методолошки препораки ги елаборира и во уште неколку статии, како на пример, во Bréhier, 1947 и Bréhier, 1938.

² Како гостин-историчар на филозофијата, стручњак за оваа област, Бреје го кани Масо-Урсел (Paul Masson-Oursel) да биде автор на делот за „Филозофијата на Истокот“

зофијата не е историја на апстрактни идеи и системи изолирани од средината во која настанале, затоа што филозофијата во текот на историјата заземала различни улоги во „интелектуалниот режим на тоа време“ со цел да го „санкционира, критикува или трансформира“ (Bréhier, 1963, 7, 9). Затоа, според него, историчарот на филозофијата мора секогаш да биде во врска со историјата на општата политичка историја и со историјата на сите интелектуални дисциплини, со фокус на онаа што доминира во тоа време. Во однос на третото прашање, Бреје се спротивставува на учењата што развојот на историјата го гледаат како единствен, како континуиран „прогрес на човековиот дух“, кој може да се согледа низ одредени априорни извесности, а за чии најголеми претставници ги смета Конт и Хегел.

Наспроти откривањето на „сектите“, „системите“ или „колективните менталитети“ (*mentalités collectives*), Бреје ги сместува филозофите и нивната индивидуална генијалност, не како израз на средината или на историските моменти, туку како вистински креатори, кои се покажуваат во еден дисконтинуитет. Според него, низ една Бергсоновска линија, историјата на филозофијата е примарно историја на спиритуалните иницијативи, а потоа историја на традициите; таа е опис на слободното движење, кое некогаш забрзува, а некогаш забавува; опис на интензитетот и насоката на мислата на секој филозоф. (Bréhier, 1947, 11). Насоката на интелектуалниот живот е екстремно превртлива и филолошкиот критицизам може, според Бреје, да ни покаже различни можни видови развој, за разлика од историскиот априоризам кој гледа само еден; како на пример, прогрес кон поголемо разидување или кон поголемо сплотување итн. Масивните Хегелови профетски категории ги заменува со историски, подвижни и модифицирливи категории. Филозофијата, според него, не е инертен материјал, туку со неа може да се комуницира и да се развива. Историјата на филозофијата не е завршена, а големите филозофски имиња никогаш не престанале да бидат живи. Филозофијата има задача да покаже на кој начин нивните мисли може да се пренесат и понатаму да се развијат зашто нема филозофска мисла што, откако настанала не се променила.

Во својата популарна „Историја на западната филозофија“ (1946) *Бертранд Расел* се обидува да ја покаже врската на филозофите со социјално-политичките околности во кои живеат, на два начина: и како нивна причина и како нивна последица. Не влијаат само животните окол-

(1938), кој претставува прв дел од дополнителниот том на овој обемен историско-филозофски проект. Вториот дел е посветен на „Византиската филозофија“ (1949), а го пишува Василиј Татакис (Basile Tatakis).

ности врз филозофијата туку и обратно, филозофијата во голема мера влијае врз животните и општествените односи. Оваа димензија, според него, многу од историчарите на филозофијата ја изоставиле, па затоа одредени филозофи стојат како во вакуум. Како задача си поставува секој филозоф, доколку е во склад со вистината, да го прикаже како производ на неговата средина. Според него, филозофијата никогаш не била нешто што припаѓа исклучиво на одредени школи или дискусии на мал број учени луѓе, таа била составен дел на заедницата, па така и се обидел да ја третира. (Расел, 1998, 11-12) Токму поради потребата да се поврзе филозофијата со општествено-социјалните односи, Расел смета дека треба да се отстапи место и на елаборација на општествената историја. Ова место во неговиот пристап е извор за најголемите критики на неговата интерпретација, имено дека ваквото поврзување не го направил успешно. Се смета дека прави арбитражен избор на историски факти што се недоволно поврзани со аргументацијата и објаснувањето, што се зададени како цел, а понекогаш и не кореспондираат со филозофските идеи заради чие објаснување се претставени. Чести се и забелешките дека елаборацијата е несистематична, анахронистичка, фактографски не(целосно)поткрепена, полна со иронија, хаотична, полна со недоследности и непоткрепени аргументи, која „плива“ во океанот на историски факти. Сепак, според Берлин (Isaiah Berlin), целта на делото е да биде популарно четиво што не претендира да биде систематско, и неговата вредност лежи во ставовите на авторот, кои, според него, можеби не се изложени јасно во класична смисла, но се скрупулозно искрени. (Berlin, 1947)

Во деветтомната³ „Историја на филозофијата“ (1946-1975) на *Фредерик Коплстон* историјата на филозофијата е претставена низ призмата на „човековата потрага по вистината со помош на дискурзивниот разум“ (Copleston, 1993, 6), која во суштина е потрага по апсолутната вистина – Бог. Овој концепт за филозофијата, според Коплстон, важи дури и за оние филозофски системи што ја отфрлаат оваа идеја, како на пример историскиот материјализам. Тој отворено укажува дека тргнува од позиција на схоластички филозоф, имено од томистичката позиција (во поширока смисла) на *philosophia perennis* и смета дека токму таквиот предодреден историско-филозофски пристап е предност, а не недостаток. Историјата на филозофијата не е проста нарација на изолирани мисли што немаат никаква меѓусебна врска; според него постојат континуитет,

³ Во изданието на издавачката куќа Continuum од 2003 година се додадени уште два тома кои Коплстон ги објавил како посебни монографии, а тоа се „Руска филозофија“ во 1986 година и „Логички позитивизам и егзистенцијализам“, првобитно напишана во 1956 година (со насловот „Современа филозофија: студии за логичкиот позитивизам и егзистенцијализам“), а ревидирана во 1972 година.

акција и реакција. Сепак, тој континуитет не е континуиран процес, ниту некакво спирално искачување. Коплстон потенцира дека еден филозофски систем мора да биде разгледуван во рамките на својот историски контекст, дека мора да му се пристапи со одредена „емпатичност“ со цел историчарот на филозофијата да му се приближи и подобро да го разбере, како и дека историчарот на филозофијата освен што треба да ги сфати зборовите на филозофот, треба и да ги разбира и заднинските значења што сака да ги порача со својата филозофија, да извлекува импликации и да ги поврзува деталите во светло на целината.

Во своите подоцнежни метарефлексии кон прашањата за развојот на историјата на филозофијата и улогата на променливите културни фактори врз филозофијата, ја омекнува томистичката позиција. Во однос на методолошките проблеми за историско-филозофските критериуми и процедури, Коплстон го воведува терминот „здрав разум“ (common sense), вештина што треба да ја поседува историчарот на филозофијата, еден вид практичка мудрост на историско-филозофската дејност, но кој понатаму не го дефинира. (cf. Copleston, 1976; Copleston, 1979)

Постои речиси генерална оценка дека историјата на филозофијата на Коплстон ги следи највисоките принципи на истражувачка чесност и дека и покрај тоа што уште на почетокот е потенциран пристапот „од своја гледна точка“ (Copleston, 1993, v), историско-филозофската изведба укажува на врвна избалансираност на акрибичноста и обработката на изворите и вредносното оценување, што особено се увидува кај нерелигиските мислителите. За неколку генерации студенти по филозофија во XX век, од различни традиции, претставува стандарден учебник и вовед во историјата на филозофијата. Популарноста на ова дело се покажува и со преводите што се направени на многу јазици.

Историско-филозофскиот четиритомен подвиг („Нова историја на западната филозофија“ 2004-2007) на *Ентони Кени* претставува реткост во XXI век. Ако се следат неговите ставови за филозофијата и за нејзината историја, како и методологијата што тој одбира да ја спроведува, може да се каже дека претставува обид за помирување на аналитичко-континенталните превирања што кон почетокот на XXI век веќе почнуваат да стивнуваат.

Во многу аспекти, според Кени, филозофијата на мртвите филозофи не е застарена и со внимателно читање можеме да доживееме вистинско филозофско просветлување (Кени, 2016, xxiii). Не ја прифаќа виговската илузија за прогресот, но смета дека постои напредок во филозофијата. Најевидентна форма на напредок, според него, е онаа на филозофската анализа и разбирањето на филозофските проблеми. Со цел да

ги одбегне и презентизмот и анахронизмот, прифаќа двојна улога, да биде истовремено и филозофски историчар и историски филозоф. Така, одбира да реализира два паралелни осврта, и историски и проблемски пристап, со кои ќе се задоволат преференциите на читателите. Според Кени, овие пристапи се извлекуваат од двата вида егзегеза, за кои смета дека ја претставуваат срцевината на историјата на филозофијата. Првата е внатрешна (презентирање на текстот како кохерентен и доследен со прифаќање на принципот на добронамерна интерпретација), а другата надворешна (истакнување на текстот со негово споредување и спротивставување со други текстови).

Јасноста, широкоопфатноста, темелноста и читливоста се карактеристики што му ги припишуваат критичарите на делото на Кени. Според Сербоун (David R. Cerbone), „навистина е ретко да се види такво грациозно придвижување од етиката на Шопенхауер, до логиката на Пирс, сè до естетиката на Кроче, како кај Кени... книгата е извонредно читлива, но не и лесна.“ (Cerbone, 2008). Сепак, како Сербоун, така и други автори (како Френкел (Carlos) (Fraenkel, 2017)), забележуваат значителни празнини во неговата експозиција, на пример во однос на континенталната филозофија или арапската филозофија.

6.2. АНАЛИТИЧКА/КОНТИНЕНТАЛНА ИСТОРИЈА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Дуалитетот на парадигми на континентална и аналитичка филозофија во XX и во XXI век ја засегнува секоја филозофска гранка, вклучително и историјата на филозофијата. Иако веќе нашироко теоретски се расправа за излишноста и за застареноста на поделбата на континентална и аналитичка филозофија не само во рамките на историјата на филозофијата туку и во другите дисциплини во филозофијата, таа во академските кругови сè уште претставува стандарден знак на препознавање на претпоставениот корпус на филозофски гледишта на еден поединец или на цела филозофска традиција. Континенталната страна ја „бранат“ француската и германската филозофска традиција (и придружните филозофски традиции што орбитираат околу нив), а аналитичката – англосаксонската.

Историјата на филозофијата како филозофска дисциплина претставува „камен на сопнување“ помеѓу двете традиции поради тоа што, во нивните радикални варијанти, едната силно ја отфрла, а другата силно ја прифаќа и ја развива. Рорти истакнува дека еден од најлесните начини да се објасни разликата меѓу овие две традиции е доколку укажеме дека

аналитичката филозофија се служи со пропозициите, додека континенталната филозофија со личните имиња (Rorty, 1989, 81), имплицитно укажувајќи на ставот што овие традиции го имаат кон својата историја. Разликите во пристапите кон историјата на филозофијата на двете традиции се вбројуваат во неколку групи. Често се посочува „стилот“ на изложувањето како клучна разлика за пристапите на двете струи, понатаму се посочуваат разликите во користењето на интерпретативните методи, додека, пак, некои автори сметаат дека на овие разлики може да се пристапи само како социолошки феномен, односно дека тие немаат интринсично филозофска или теориска основа, туку општествено-политичка. Во продолжение ќе бидат елаборирани и разгледани нивните специфики во пристапот со цел да се дефинираат статусот и карактерот на историјата на филозофијата во рамките на корпусот на филозофски дисциплини во овие традиции.

6.2.1. Аналитичко толкување на историјата на филозофијата

Аналитичката филозофија во целина, во голема мера може да се дефинира во врска со нејзиниот однос кон историјата. Како што наведува Глок (Hans-Johann Glock), ако аналитичката филозофија не треба да се согледува низ нејзините просторни координати (географијата и јазикот), тогаш може да се согледа низ нејзиниот однос кон времето (Glock, 2008, 89), имено нејзиното одбивање да мисли во и низ времето. Според Бини (Michael Beaney), се чини дека официјалната идеологија на аналитичката филозофија е антиисторичноста. (Beaney, 2013, 35)

Иако аналитичката интерпретација на филозофијата, исто како и континенталната, не е монолитен дискурс, аналитички инспирираните пристапи кон историјата на филозофијата следат некои од генерално прифатените гледишта што се однесуваат на метафизичката атомистичка перспектива на аналитичката филозофија. Филозофскиот идеал на Расел за „подели, па владеј“ (Russell, 1974, 113) во препорачувањето на научниот метод во филозофијата, Брумбах (Robert S. Brumbaugh, 1993, 239) го увидува и во историско-филозофските рефлексии. Според Дамет (Michael Dummett), целта на аналитичката филозофија е: „прво, ...анализа на структурата на *мислата*; второ, студиите за *мислата* треба строго да се разликуваат од психичкиот процес на *мислењето*; и конечно, единствениот метод за анализа на мислата да се состои во анализата на *јазикот*.“ (Dummett, 1978, 458) Така, според ова, историско-филозофската методологија на аналитичкиот пристап се состои во тоа што делови од

филозофските текстови се екстрахираат како посебни целини и се анализираат како логички аргументи, имено се анализира дали постои валиден аргумент или заклучок и дали овие заклучоци се вистинити или неvistинити според логичките закони.

Аналитичките интерпретации се карактеризираат со голема ерудиција и познавање на јазикот на кој е напишан текстот. Нивната задача се состои во тежнеење кон поголемо разјаснување на филозофските учења. Како што укажува и горенаведениот цитат на Дамет, анализата на јазикот и неговата логичка структура е една од најзначајните методолошки алатки на оваа интерпретативна струја. Доколку се појави семантичката двозначност во текстовите, а таа секако нема легитимно место во филозофските расправи, многу аналитички интерпретатори се согласуваат овие места да бидат заменети со соодветни недвосмислени искази што ќе имаат можност да бидат подложени на логички анализи. Ваквата методолошка рамка најдобро се илустрира со зборовите на пионерот на аналитичката филозофија Баусма (Oets K. Bouwsma), кој вели: „Ако постои значење, каде би било освен во реченицата; реченицата е сè што имаме.“ (Bouwsma, 1965, 44-45)

Иако многумина аналитички историчари на филозофијата се исклучително елоквентни и го владеат јазикот на кој е пишувана оригиналната филозофија, постојат и примери каде што интерпретаторите тргнуваат од секундарните извори. Тие ја потенцираат важноста на идејата и проблемот што се изнесени, а не контекстот во кој е изнесена. Затоа, често може да се случи да се пишува за еден филозоф од минатото без да се знае ништо за него. На пример, Фодор (Jerry A. Fodor), и покрај свесното непознавање на историјата на филозофијата, сметал дека без да знае ништо за Хјум може да напише книга за него; идеја што подоцна ја остварува во „Hume Variations“. Најчесто, кога се дискутира за еден филозофски проблем, аналитичките филозофи не обрнуваат внимание дали таа може да се најде во некое дело од класичните автори; како што, впрочем, тоа го правеле многу од филозофите во минатото, како на пример Платон или Кант. Со ова се истакнува втората најзначајна карактеристика на аналитичкиот историско-филозофски пристап, имено дека е поважна идејата отколку историско-филозофската координата. Нејзините претставници ја третираат идејата аисторично, имено ја гледаат нејзината трансвременска димензија. Тоа е значајно со цел да не се намали филозофската моќ доколку се глорифицира минатото.

Тенденцијата на аналитичкиот пристап е сите епистемолошки проблеми да се ослободат од историските и генеалогските прашања. Според Смит (Justin E. H. Smith), аналитичката филозофија ја детемпора-

лизира филозофијата и го претвора нејзиното минато во мит. На пример, историчноста на Платон се става во заграда на тој начин што „Платон“ сега означува одреден вечен збир на идеи. „Платон-што-секогаш-постои“ е ставен во митолошкото време, а не во историското. (Smith, 2013, 47-48) Во рамките на овој пристап, филозофските прашања се гледаат во духот на *philosophia perennis*⁴, како контраст на сфаќањето на филозофијата под светлото на концептот *veritas filia temporis*. Поради тоа, карактеристично за аналитичката историја на филозофијата е интересирањето за развојот на концептите и проблемите, имено развивање на проблем заснован на историја на филозофијата што влече корени од историографиите од XIX век и неокантовското влијание, особено од Винделбанд. Филозофијата се сфаќа како специфичен збир на задачи и проблеми што остануваат константни во текот на историското случување. Тие се манифестираат преку нивното континуирано повторување како типични филозофски проблеми, но исто така и во опстојувањето на некои фундаментални алтернативи како нивно решение. Сепак, многу малку се посветува внимание на објаснување на концептот на филозофски проблем, ниту пак се поставуваат методолошки рамки за можноста за пишување генерална историја на филозофијата поставена врз овој концепт. Исто така, не се поставува ниту прашањето за онтолошкиот статус на филозофските проблеми, како на пример дали се тие транссубјективни ентитети и имаат независно постоење од каков било вид историска партикуларност.

Така, се појавува прашањето, штом историјата на филозофијата не е важна за (аналитичката) филозофијата, колку е оправдана нејзината егзистенција? Нејзината важност Расел ја гледа во т.н. чисто филозофски однос кон историјата на филозофијата. Во предговорот на едно свое рано дело во кое ја разгледува филозофијата на Лајбниц („Критичко изложување на филозофијата на Лајбниц“; Russell, 1900, v-ix) тој укажува дека постои „чисто историското стојалиште“ и „чисто филозофското стоја-

⁴ На пример, уредувачкиот вовед на списанието *History of Philosophy Quarterly* од 1984 година (уредувачка политика кон која и денешните уредници, со мали измени, се придржуваат) експлицитно укажува на поттикнување на култивирањето на историјата на филозофијата во духот на *philosophia perennis*. Според нив, списанието поттикнува пристап според кој границите што постојат помеѓу филозофијата и нејзината историја нема да се гледаат како ненадминливи, туку историските студии ќе се гледаат како средства за справување со прашањата што и денес имаат важност. Така, „или историските прашања ќе бидат искористени да се справат со прашања што се на дневниот ред на современите дискусии или сегашните концепти, методи, дистинкции, аргументи итн. ќе бидат искористени да ги осветлат историските прашања“ (*Editorial Statement*, 1984).

лиште“ во однос на историјата на филозофијата. Тој се интересира за второто стојалиште кое ги истражува филозофските вистини, апстрахирајќи ги од датумите и од влијанијата. Тоа претставува откривање на големите типови можни филозофии, и преку претставниците на одреден тип, да се запознаат основите на тој тип, неговите контрадикции и неконзистентности, фундаменталните забелешки и како тие да се одбегнат. Психологизмот се изостава, а се открива еден збир од филозофски вистини. Ваквите препораки ќе бидат следени и неколку децении подоцна, како на пример, кај Прајс (Henry (Price), 1940)) во неговата монографија за Хјум (“Hume’s Theory of the External World”). Тој вели дека се обраќа кон оние што му пристапуваат на Хјум како филозофи, а не кон оние што му се обраќаат „чисто како историчари на филозофска литература“. Тоа се оние што се прашуваат што означуваат неговите искази, дали се вистинити или лажни и кои консеквенции ги повлекуваат. Според него, доколку сакаме да си помогнеме околу нашето сфаќање на светот или да ги решиме нашите лингвистички проблеми, спротивно на Кантовиот етички императив, своите претходници треба да ги користиме како средства, а не како цели.

Сепак, аналитичките филозофи гледаат и други функции на историјата на филозофијата. Таа може да биде инспирација; со нејзиното изучување може да се постават прашања што можеби досега не сме ги сретнале и методи што не сме ги употребиле, како и да се изострат нашите аргументативни и филозофски способности. Многу од аналитичките филозофи сметаат дека историскиот пристап кон филозофијата има педагошка и подготвителна функција. Според овој аспект, историјата на филозофијата може да служи како вовед во филозофијата преку „сè уште интересните“ текстови на филозофите од минатото, но може да служи и да потсети на одредени неуспешни решенија за живите филозофски проблеми (како, на пример, Декарт во теоријата на познанието, а Бенџамин (Jeremy Bentham) во етиката). Тие ќе се оценуваат според сегашните критериуми за соодветна филозофија – со сегашните достигнувања, особено во логиката, а ќе се интерпретираат како антиципации на денешните филозофски сфаќања. Така, може да се каже дека пристапот на аналитичките филозофи кон историјата на филозофијата е како кон решавање загатки или грешки, каде може да се коригираат и да се потенцираат конструктивните, а не деструктивните моменти од минатото на филозофијата. Овој пристап се заснова врз ставот дека денешните историчари на филозофијата многу подобро би ги разбрале историско-филозофските текстови, дури и подобро од самите овие филозофи, затоа што располагаат со подобри аналитички алатки. Властос (Gregory Vlastos) експлицитно тврди дека ние сме сега многу поопремени за да може-

ме да ги разрешиме голем дел од, на пример, проблемите во Платоновата филозофија отколку што самиот Платон можел да ги разреши (Vlastos, 1971, vii), а тоа се должи на „увозот“ на техниките на логичките и семантичките анализи, кои се покажале како продуктивни во современата филозофија. Според Властос, доколку Платон го знаел Раселовиот парадокс, тој веднаш ќе ги увидел апсурдните консеквенции во „Парменид“, проблем што Властос го обработува во текстот „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“.

Историско-филозофскиот процес во рамките на аналитичката традиција може да се нарече модернизација, преведување на старата со нова терминологија, но многумина го нарекуваат „рационална реконструкција“. Корените на оваа идеја, според Бини, се наоѓаат во неокантизмот, главно оној на Лоце, и логицизмот на Фреге и Расел. Бини им припишува два аспекта на неокантовците: прво, дистинкцијата меѓу откривање и оправдување (или генеза – Genese и валидност – Geltung/Gültigkeit), и второ, нивното инсистирање на антипсихологизмот. Овие аспекти се сублимираат во двата метода кои ги дава Винделбанд: генетичкиот метод – кој го објаснува генетичкото потекло на нашите мненија, и критичкиот метод, кој се фаворизира, а кој ја потврдува нормативната структура на нашето познание. Првата експлицитна употреба на „рационалната реконструкција“ како филозофски метод Бини ја наоѓа кај Карнап (Rudolf Carnap). Придонесот на Фреге и на Расел се состои во развојот на логицизмот и методот на логичка (ре)конструкција. Бини дава општа дефиниција што може да го опфати поимот на рационална реконструкција во многубројните употреби кај многу автори: „рационална реконструкција на (наведен) корпус на знаење или концептуална шема или збир на настани претставува редескрипција и реорганизација на тој корпус или шема или збир, прикажувајќи ги логичките (или рационални) врски меѓу нивните елементи“ (Beaneу, 2013, 233ff, 253). Идејата за рационалната реконструкција во рамките на историјата на филозофијата ја конципира Рорти. Рационалните реконструкции на аналитичките историчари на филозофијата Рорти ги објаснува како реконструкции на аргументи на големите мртви филозофи, кои се гледаат како наши современици – колеги, кои може да разменат различни гледишта со денешните филозофи. „Ние мора да мислиме дека, во филозофијата како во науката, моќните големци што згрешиле, гледаат одозгора на нашите скорешни успеси и со радост увидуваат дека нивните грешки се коригирани... Секој од овие имагинарни луѓе кога ќе ги прифати новите описи на она што тој го мислел или направил, веќе станал 'еден од нас'. Тој станува наш современик, сограѓанин, или член на истата дисциплинарна матрица.“ Ваквите реконструкции на редуцираните мртви филозофи,

според Рорти, се анахронистички, но не може да им се приговори. Како и Расел, и Рорти заклучува дека историчарот и „филозофот“ имаат различни цели; историчарот е во потрага по значењето (meaning), а „филозофот“ по смислата (significance) или евентуално по вистината. (Rorty, 1984, 49-55)

Уште една карактеристика на аналитичкиот пристап кон историјата на филозофијата е анализа на поединечни дела или автори, односно тенденцијата на партикуларизација на конкретни филозофи и проблеми. Често се случува изборот да се стесни на неколку имиња, на пример, Платон, Декарт и Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein), а секој аналитички историчар на филозофијата, според сопствените убедувања, може да направи сопствен избор на релевантни мислителите од минатото. Како што вели Рорти, секој треба да ги одбере своите сопствени предци. (Rorty, 1984, 70) Дури и откако ќе се направи ваквиот избор, инспирацијата што ја влече од нивните филозофски стојалишта може да се развие без да се повика на историскиот контекст. На пример, може некое гледиште да се означи како аристотелизам или картезијанизам, иако е дискутабилно дали може целосно да корелира со филозофските текстови на Аристотел или Декарт. Постои само еден аспект што е значаен од историската перспектива, а тоа е историското легитимирање на сопствената аналитичка тенденција. Сепак, постојат и примери на проекти⁵ што тежнееат да направат сеопфатен преглед на филозофите од минатото, но повторно тоа се реализира од повеќе автори, а потрагата по аргументите во нивните дела е основната цел на целиот потфат.

Поради методолошките определби на аналитичката анализа што имаат ограничувачки ефект, нејзиниот историско-филозофски интерпретативен опсег се стеснува. Имено, таа потфрла во интерпретацијата на филозофските текстови што немаат асертивна форма, имено оние текстови што имаат цел да предизвикаат одреден интелектуален ефект и користат дијалог, афоризам или парадокс, како кај Хераклит, Платон или Ниче. И покрај историско-филозофскиот ангажман во која било форма, дискусиите за периодизација, класификација или наративни концепти главно изостануваат.

Сепак, аналитичките филозофи покажуваат силен афинитет кон античката филозофија, од разлози што се должат на судот дека и таа, како и аналитичката филозофија, е аисторична; поради тоа што кај неа може во најчиста форма да се извлекуваат филозофските парадигми, или, пак, поради тоа што врз филозофските проблеми од антиката најевидентно и најуспешно може да се практикуваат денешните техники за одвр-

⁵ На пример, едицијата *The Arguments of the Philosophers* на издавачката куќа Routledge.

зување на античките филозофски „гордиеви јазли“. Меѓутоа, античката филозофија дури во средината на XX век станала дел од студиите по филозофија, додека специјалистите за античката филозофија дотогаш како свој професионален дом ги сметале институтите за класични студии. Така, античката филозофија била повеќе толкувана во контекстот на историските и литерарните студии отколку во аргументативно-филозофските.

Како што забележува Ејерс (Michael R. Ayers), на почетокот на 70-тите години на минатиот век, „сè повеќе филозофи почнуваат да ја сфаќаат историјата на филозофијата посериозно отколку претходно“ (Ayers, 1970, 38). Така, т.н. „ретроспективистички пресврт“ во рамките на аналитичката филозофија, за кој зборува Фон Рихт (Georg H. (von Wright, 1993, 48)), или како што други го нарекуваат „историцистички пресврт“, се разгорува во втората половина на XX век. Некои автори ваквиот пресврт го гледаат како симптом или причина за криза во рамките на аналитичката филозофија. Од институционален аспект, историско-филозофскиот пресврт на англофонските универзитети се случува со истражувањето на раната модерна филозофија. Истражувањата кон античката филозофија, во поголем дел историски и филолошки пристапи, биле присутни во текот на целиот XX век, додека за средновековната во помал број. Според Хетфилд (Gary Hatfield), контекстуално ориентирана историја на филозофијата постоела и пред 70-тите години на XX век, на универзитетите „Колумбија“ и „Џонс Хопкинс“, главно на докторските студии, но дотогаш владеела негативната историска атмосфера во доминантниот дел од универзитетите во Англија и во Америка. (Hatfield, 2005, 85ff)

Кетрин Вилсон (Catherine Wilson) ги сумира трите фази низ кои се развивала аналитичката историја на филозофијата, кои се одделени со неколку пресвртни точки. Прво, историските текстови биле гледани како извори на пренослива мудрост што се содржи во учењата; понатаму, биле гледани како складиште на интересни, иако нејасни и непоткрепени, дистинкции и аргументи; за подоцна да бидат гледани како филозофски системи, сфатени како зависни од контекстот, паранаучни теориски претстави. Пресвртот меѓу првата и втората фаза го прави појавувањето на филозофијата на обичниот јазик, а меѓу втората и третата појавата на „Структурата на научните револуции“ на Томас Кун. Според неа, и покрај тоа што сегашната историја на филозофијата може да се вклопи во секоја од овие групи, третата е најдоминантна. (Wilson, 2005, 68-69 ff.)

Посебен историографски настан во рамките на аналитичката филозофија е интересирањето за историјата на самата аналитичка филозо-

фија, која пак, според Глок, е поттикната од интересирањето за историјата на логиката (Glock, 2013, 343). Во 70-тите години Дамет ја отвора дискусијата за историското потекло на аналитичката филозофија и тврди дека аналитичката филозофија претставува „постфрегеанска филозофија“ и дека генерално филозофијата води потекло од филозофијата на јазикот. Во делото „Потеклото на аналитичката филозофија“ (1988) тој прави обид за реконструкција на „историја на мислата“, наместо за реконструкција на „историја на мислителите“. (Dummett, 1993) Кон него биле упатени критики што укажуваат на неговиот анахронистички пристап. Од оваа расправа на Дамет, сè досега, се развива цела дисциплина која ги дискутира прашањата за главните карактеристики на аналитичката филозофија и за нејзината иднина. Главно, критиките за несвесноста на аналитичката филозофија за нејзината историчност во последните неколку децении не се толку остри, но сè уште се присутни и во пристапот кон некои понови и генерални осврти кон историјата на аналитичката филозофија.⁶

Последните неколку децении аналитичките интерпретации се контекстуализираат и стануваат сè помалку исторични. Според Вилсон, „изолационизмот“ на англоамериканските истражувачи станува минато. Овој изолационизам таа го гледа на две нивоа, прво лингвистички, имено оригиналните јазици на кои се напишани историско-филозофските текстови генерално биле непознати за овие истражувачи, ситуација што полека се менува. Второ е идеолошкото и методолошкото ниво, имено

⁶ Еден од поскорешните примери за ваков историографски проект е оној на Скот Соамс (Scott Soames) со наслов „Филозофската анализа во XX век“ од 2003 година. Критиките за делото биле поделени; добило позитивни критички поени од критичарите чијашто експертиза не доаѓа од областа на историјата на аналитичката филозофија, додека жестоки критики дошле од оние што потесно се занимаваат со историјата на аналитичката филозофија. Тој смета дека аналитичката филозофија е веќе минато и дека веќе сме во позиција да го одделиме успехот од неуспесите, да учиме од грешките на нашите претходници, но и од нивните достигнувања. (Soames, 2003, xi) Жестоките критики што се упатени кон овој пристап се повикуваат на присуство на презентизам, кој ги иззема од вид историски значајните достигнувања на минатото на аналитичката филозофија, кои, како што оценува Соамс, од денешна перспектива се неважни. Обидувајќи се да не западне во антикваризам и да испитува „историја заради самата историја“, туку да се посвети на педагошки и филозофски пристап (Soames, 2006a, 2006b), тој ги иззема од вид најзначајните дела на аналитичките филозофи, како на пример „За реферирањето“ и „Индивидууми“ на Стросон. Примерот на Соамс укажува дека аналитичкиот пристап сè уште се применува, барем кога станува збор за аналитичката филозофија. Со својот проект тој покажува дека аналитичката филозофија не е минато, токму преку неговата историографска перспектива. Со тоа се потврдува дека аналитичкиот дискурс е конзистентен и историски несензитивен дури и кога станува збор за самата аналитичка филозофија.

дека тие се главно мотивирани да ги истражуваат „филозофските прашања“, додека „другите“ (главно француските и германските историчари на филозофијата) се занимаваат со егзегеза. Ваквите разлики, според неа, се покажале дека не се толку ненадминливи, а зголемената комуникација меѓу „двата света“ се должи на сè поголемата заемна свесност (Wilson, 1999, 455, 456, 482) Но, според Шарф (Scharff, 2014), и покрај тоа што аргументот дека историјата на филозофијата не е корисна за филозофијата изостанува, грешка е да се утврди дека живееме во целосно постпозитивистичко време. Историјата на филозофијата, споредена со практиката на занимавање со вистинска филозофија, сè уште е на второ место. Според него, не е доволно само да се стане потолерантен кон оној што смета дека неговиот претходник е интересен, или со тоа што се искажува благодарност на историчарите што „разјасниле“ некои минати позиции, или со тоа што подобро се контекстуализираат епистемолошките теории; со сите овие гестови само се поткрепува позитивистичката позиција дека минатото е опционално и може да се изостави. Шарф особено ги критикува оние автори (Рорти, Мекинџајер, Тејлор) што вообичаено се гледаат како „инсајдери“ и кои, и покрај тоа што припаѓаат на аналитичката традиција, ја критикуваат нејзината позитивистичка настроеност од позицијата на ревитализацијата на историјата во филозофскиот наратив. Тоа се автори, според Шарф, што велат дека не постои Божја перспектива, токму од позиција на Божјата перспектива.

6.2.2. Континентални интерпретации на историјата на филозофијата

Една од најзначајните карактеристики на таканаречената „континентална филозофија“ е дека таа нужно „филозофира“ преку својата историја, како и дека филозофијата е есенцијално историска дисциплина. Проучувањето на филозофијата е, и секогаш мора да биде, според нејзините претставници, најдено во историјата. Дури и самиот момент во кој некое гледиште се формулира и се брани е веќе дел од историјата. Во таа смисла, филозофските аргументи не може да бидат изземени од текстуалните и контекстуалните услови на нивната историска ситуација. Целта на филозофијата е нешто ново, но претходно таа мора да ја разбере својата историја.

Линијата што ја афирмира т.н. историцистичка теза за филозофијата, теориски, а потоа и практично (преку пишување конкретни осврти на историјата на филозофијата), се смета дека е основниот пристап на континенталната филозофија во врска со прашањето за односот на

филозофијата и нејзината историја. Тоа го афирмира и ставот на одредени автори што се сметаат за карактеристични претставници на континенталната струја. Во „Идентитет и разлика“ Хајдегер укажува дека „што и да мислиме и како и да мислиме, ние го мислиме во рамките на сферата на традицијата“ (Heidegger, 1969, 41) притоа укажувајќи дека не може да се филозофира без постојано да се консултира историјата на филозофијата. Дерида, пак, тврди дека „нема поента да се разнишува метафизиката без концептите на метафизиката. Не поседуваме јазик – ни синтакса или лексикон – што е туѓ на оваа историја...“ (Derrida, 2005, 354). Ако се имаат предвид историски условениот карактер на „разбирањето“ и херменевтичкиот принцип за нашата историска условеност, според Гадамер, филозофијата стои во критичка позиција кон својата историја. Херменевтичкиот императив низ филозофскиот дијалог и историскиот ангажман тој го аплицира преку толкување на неколку автори, како што се Платон и Аристотел. Според Левинас (Emmanuel Levinas), историјата на филозофијата е драма во која секогаш влегуваат нови соговорници, кои одново дефинираат, но чии интерпретации секогаш ги решаваат нивните претходници. (Levinas, 2010, 20)

Континенталниот пристап кон историјата на филозофијата не може да се воопшти затоа што ги ползува посебните пристапи на разновидните филозофски гледишта, кои според одредени карактеристики се врзуваат за називот „континенталност“. Тука спаѓаат историско-филозофски пристапи блиски до германскиот идеализам, феноменологијата, егзистенцијализмот, херменевтиката, постмодернизмот, феминизмот (францускиот, не аналитичкиот), критичката теорија на Франкфуртската школа (и други марксистички варијанти), кои се карактеризираат главно со антисциентизам и кои како најрелевантна инстанција ја афирмираат валидноста на непосредното искуство во одреден контекст (јазик, култура, општество, психологија, историја, род), но и контекстуалните елементи на егзистенцијалната димензија на човековиот живот. Постои голема тенденција на спојување на теоријата и практиката, како на пример инсистирањето на тезата за филозофијата како начин на живот во неколкуте значајни историско-филозофски дела на Пјер Адо (cf. Pierre (Hadot, 1995)).

Континенталниот пристап често ги користи т.н. квалитативни методи, а затоа што станува збор за обработка на текст, особено блиски му се методите што ги користи литературната теорија, како што се методот на текстуално-жанровска анализа, рецепционистичкиот метод, историско-филозофскиот компаративен метод, анализа на поединечен случај, содржинска анализа, разговорна анализа, деконструкција, драматуршка анализа, феминистичка анализа, херменевтика, животна историја, ана-

лиза на метафори, анализа на мит, наративна анализа, постструктуралистичка анализа, семиотика, анализа на раскажување, симболичка размена итн. Во рамките на овој пристап се афирмира формата на изворните текстови (литературните жанрови – дијалог, поема, исповед); се става акцент на улогата на читателот; често се користи методот на „демаргинализација“, имено се истакнуваат одредени сегменти во текстот што го немаат фокусното место, односно се ставени на „маргините“ на експозицијата, особено кај постмодернизмот и феминизмот; се користи психоанализата во реконструкцијата на целината, животната историја на авторот итн. Токму поради потенцирањето на употребата на овие методи, се упатуваат критики дека континенталните пристапи ги сведуваат филозофските дела на ниво на книжевен жанр – филозофска книжевност.

Розен (Michael E. Rosen) изложува четири главни точки на филозофската употреба на историјата на филозофијата во континенталната филозофија: филозофско испитување на аргументите како што биле изложени во некој сегашен или минат контекст од аспект на нивните претпоставки и перспективи; понатаму, историско промислување на овие аргументи како единствен релевантен аспект; имањето предвид на факторот на убедливост, а не на демонстрација на историската интерпретација; како и тоа дека целта на историската интерпретација е филозофските искази да ги претстави во нивниот интелектуален и социјален контекст. Како најзначајни претставници на континенталната филозофија низ чии дела најевидентно се прикажува историцистичкиот пристап кон филозофијата Розен ги посочува Хегел, Маркс, Ниче и Хајдегер (Rosen, 2007, 149).

Поттикнато од преводот на некои континентални осврти кон историјата на филозофијата на англиски јазик, во англоамериканската традиција, во деведесеттите години на минатиот век, се афирмира така нареченото „филозофирање на историски начин“. Оваа филозофска максима е заборавена неколку децении наназад, сè до издавањето на делата и на приредените зборници на Хер, Дауенхауер (Bernard Dauenhauer), Грасија и др.

6.2.2.1. Херменевтика

Под големо влијание од Шлаермахер и Дилтај, Гадамеровите филозофски недоумици се концентрирани врз категоријата „разбирање“. Гледано историски, „разбирањето“ сè до XVII и XVIII век било поистовестувано со библиската егзегеза, за потоа да се прошири на теоријата на текстуалната интерпретација воопшто, како во делата на Шлаермахер (види повеќе во гл. Б. 4.1). Подоцна Дилтај оваа категорија ја пренесува

во рамките на т.н. духовни науки, а Хајдегер на егзистенцијата. Гадамер „разбирањето“ го воведува во една нова димензија, прифаќајќи многу елементи од своите претходници, како што е неговиот професор Хајдегер. За Гадамер, разбирањето станува филозофска доктрина и го сфаќа во неговата универзалност, имено опфаќајќи го истовремено онтолошкиот карактер на херменевтичката ситуација, но и сеопфатната херменевтичка практика, не останувајќи само на анализа на интерпретативниот метод, како што е случај, на пример со Шлаермахер. Тој е првиот за кого херменевтиката претставува самостојна филозофска ориентација. Проширувајќи ја текстуалната, Гадамер воспоставува филозофска херменевтика.

Според Гадамер, херменевтичкото искуство на вистината е условено од традицијата и од јазикот. Токму низ херменевтичкиот принцип за нашата традициско-јазичка историска условеност, Гадамер преиспитува неколку прашања што се поврзуваат со историската интерпретација. Прво, невозможно е ослободувањето од предрасудувањата на историчарот затоа што тие не само што не претставуваат пречки за разбирањето, туку се и негов услов. (види фсн. 5, стр. 78) Историчарот е длабоко вплеткан во својата сопствена историска традиција и токму таа позиција го овозможува разбирањето на одреден текст. Второ, и текстот кој се интерпретира е вплеткан во одреден историски контекст, но не само во оној во кој бил пишуван, туку и во традицијата на интерпретација што била развивана околу текстот откако тој бил напишан. Тие сега ја конституираат историската реалност на неговото суштествување. Овие принципи ги спроведува низ своите обемни историско-филозофски испитувања на филозофијата на Платон и на Аристотел, низ кои ја гради својата општа херменевтичка позиција. (види повеќе Б. 4.3)

6.2.2.2. Постмодернистички/ постструктуралистички пристап

И покрај тоа што не може да се каже дека постојат методолошки правила за интерпретација на историско-филозофските текстови во постмодернистичката традиција, може да се дефинираат неколку методолошки насоки. Главно, постмодернистичката интерпретација се спротивставува на текстуализмот, гледиштето според кое текстот што се интерпретира има значење што е објективно и постојано и кое може да ги истисне сите други. Решер ги систематизира методолошките насоки во три точки: омнитекстуалност – секоја предложена интерпретација на еден текст мора самата да заземе форма на уште еден текст, имено невозможно е да се избега од текстуалниот домен; пластичност – секој текст има

многубројни интерпретации и овозможува плуралитет на различни конструкции; еквиваленција – секоја интерпретација е добра како и секоја друга, ниедна не е конечна, канонска или дискриминирачки најсоодветна. (Rescher, 2007, 32)

Постмодерниот пристап кон историјата на филозофијата е тесно поврзан со критиката на „модерното рационалистичко“ сфаќање, не само на филозофијата, туку на целиот конструкт на концептот на „Западот“, воопшто. Во текстовите на Дерида постојат неколку термини што тој ги употребува за да ја опише суштината на западната филозофска традиција. Осврнувајќи се на историјата на филозофијата, тој често зборува за квалификации како лого(фоно)центризам, фалогоцентризам, метафизика на сегашноста или едноставно метафизика. (Cf. Derrida, 1997, 2005) Метафизиката, според Дерида, создава дуалистички опозиции и воспоставува хиерархија што фаворизира една страна од овие бинарни спротивности, додека другата е маргинализирана и запоставена. Со стратегијата за деконструкција, Дерида ги разоткрива овие премногу наталожени категории во два методолошки чекора. Првиот се состои во свртување наназад кон маргиналната категорија, а вториот во укинувањето на самите дихотомии.

Критиката на западната филозофска традиција Дерида ја започнува следејќи го Хусерл, но своите ставови тој ги дивергира сосем различно од него. Во воведот кон делото на Хусерл „Потеклото на геометријата“, Дерида ги следи сериите на редукции употребени во Хусерловото објаснување на начинот на кој една наука, како што е геометријата, може да има историско потекло, но истовремено и да воспостави безвремени вистини. Дерида ова го прави со цел да покаже дека развојот на ваквата наука го претпоставува не само говорот туку и пишувањето. Да се вреднува улогата на пишувањето во продукцијата на знаењето, според Дерида, е да се зачекори отаде границите на метафизичката традиција, започната од Платон, и да се доведе оваа традиција до својот крај. (Zuckert, 1996, 203) Со откривањето на *différance* во сето искуство и постоење, Дерида го прогласува крајот на историјата на филозофијата, односно метафизиката, но не во смисла на некакво заокружување. Овој крај се должи на неговиот заклучок дека дефиницијата за филозофијата што се создава уште од Платон, па сè до Хусерл, едноставно е невозможно да се одржи. Според него, штом секое познание во себе содржи диференцијација, тогаш не може да постои некаков идеал што може да биде спознаен како целина. (види повеќе во Б. 6.2)

6.2.2.3. *Феминистичко толкување*

Во последните две децении на XX век, со подемот на феминистичкото движење во академските кругови и ревитализирањето на прашањето за односот меѓу филозофијата и нејзината историја, особено во аналитичката филозофија, се поставува и прашањето за „каноните“ и пристапите во толкувањето на филозофијата во рамките на феминистичката теорија. Во овој период се формира феминистичката историја на филозофијата, која веќе почнува да се изделува како посебен пристап кон историјата на филозофијата. Ова формирање оди рака под рака со дискусиите поврзани со филозофскиот канон, кои се развиваат паралелно со некои дискусии во други дисциплини, како на пример литературата и историјата на уметноста. Во современите анализи веќе може да се зборува за различни видови феминистички пристапи кон историјата на филозофијата, поврзувани најчесто со „вториот“ и „третиот бран“ феминистички дискурс. Меѓутоа, овие дискусии сè уште ги преиспитуваат прашањата за можноста и посебноста на ваков пристап, односно се поставуваат прашањата: дали воопшто постои посебен феминистички пристап кон читањето на историјата на филозофијата?; во што се состои овој пристап?; на кој начин феминистичката интерпретација помогнала во разбирањето на одредени „канонски личности“ во историјата на филозофијата или, пак, го изменила разбирањето на таа историја?; дали феминистите можат да ја употребат историјата на филозофијата како извор на ист начин како што тоа го прават другите филозофски традиции? итн.

Потребата од феминистичко препрочитување на историјата на филозофијата, според Вит (Charlotte Witt), се јавила поради две причини, имено поради историска ексклузија на жените од филозофската традиција и поради негативната карактеризација на жените во делата на „канонските“ филозофи. (Witt, 2021) Вит ги систематизира проблемите со кои се занимава феминистичката историја на филозофијата во три групи: 1) *феминистички критики на канонот како мизогиниски*, односно феминистички читања на филозофскиот канон што ги оспоруваат омаловажувачките карактеристики на жените; 2) *феминистички преглед на историјата на филозофијата*, кој го дискутира ставот на феминистичката филозофија за митот според кој не постојат жени филозофи или, пак, не некои што се важни за истакнување; и 3) *феминистичко присвојување на канонските филозофи*, односно препрочитување на филозофските текстови што ги потврдуваат современите феминистички трендови и покажуваат дека тие се вкоренети во филозофската традиција. Првите две категории придонесуваат за расветлување на вистината на историските записи на филозофијата, а третата придонесува во обезбеду-

вањето нови ресурси за феминистичката теорија и отвора нови насоки во интерпретацијата на класиците. (Witt, 2005, 2) Оваа авторка додава и четврта група во нејзината секција во „Стенфордската филозофска енциклопедија“ за феминистичката историја на филозофија, имено *феминистички методолошки рефлексии на историјата на филозофија*, во која, според неа, се дискутираат методолошки прашања поттикнати од феминистичките истражувања на историјата на филозофијата. (Witt, 2021)

Синтија Фриленд (Cynthia (Freeland, 2000)) ја објаснува природата на феминистичките пристапи кон историјата на филозофијата правејќи разлика меѓу два модела на историјата на филозофијата. Првиот е егзегетски традиционален модел⁷, според кој историчарите на филозофијата се навистина историчари. Тие имаат задача да ја бараат историската вистина за идеите на одредени важни историски личности. Вториот модел таа го нарекува филозофска историја на филозофијата, која се осврнува на историјата на филозофијата како дел од потрагата по вистините и решенијата на нашите сегашни проблеми и недоумици. Според вториот модел, главно елабориран во текстовите на Вит, во принцип, е конструирана феминистичката историја на филозофијата.

Еден од поголемите проекти поведени од пропонентите на овој пристап е издавањето на едисијата монографии со наслов „Препрочитување на канонот“ (Re-Reading the Canon) на универзитетскиот печат на Државниот универзитет во Пенсилванија, под уредништво на Ненси Туана (Nancy Tuana), кој од 1994 година брои 37⁸ феминистички пристапи кон интерпретацијата на големи филозофски имиња, меѓу кои и на 8 жени филозофи. (види повеќе во Б. 7)

Меѓусебното обвинување, секој од положба на својот пристап, може да се забележи на секој чекор во критичкото обраќање меѓу претставниците на аналитичките и континенталните пристапи. Едните се об-

⁷ Како главен претставник на оваа струја таа го зема Мајкл Фреде (Michael Frede) со статијата "The History of Philosophy as a Discipline." *The Journal of Philosophy* 85, 11, (1988): 666-672.

⁸ Едисијата ги опфаќа имињата на: Алексис де Токвил (Alexis de Tocqueville), Аристотел, Августин, Ејн Ранд (Ayn Rand), Спиноза, Хјум, Ема Голдман (Emma Goldman), Левинас, Ниче, Хегел, Арент (Hannah Arendt), Гадамер, Кант, Дерида, Џејн Адамс (Jane Addams), Русо, Сартр (Jean-Paul Sartre), Дјуи (John Dewey), Лок, Витгенштајн, Хајдегер, Мери Астел (Mary Astell), Мери Дели (Mary Daly), Мери Волстоункрафт (Mary Wollstonecraft), Мерло-Понти (Maurice-Merleau Ponty), Фуко, Макијавели, Платон, Декарт, Рорти, Симон де Бовоар (Simone de Beauvoir), Кјеркегор, Адорно, Хобс, Квјан, Ролс (John Rawls), Џејмс (William James).

винети за слаба аргументација што не резултира со никаков филозофски прогрес, антикваризам, егзегетика, имитатизам и миметизам, но и за опскурантизам, додека, пак, другите за анахронизам, историофобија, но и исклучителна суперфицијалност. Континенталците се обвинети поради тоа што историјата на филозофијата ја третираат како прашлив музеј во кој артефактите треба да бидат гледани со восхит, а не со критичка дистанца, без каков било контакт со денешната филозофска проблематика, додека, пак, аналитичарите за читањето на современи значења во текстови во кои тие не се содржат.

Но, одредени случувања во академските кругови сведочат против ваквата дефинирана поделба на историско-филозофските традиции. Еден од најголемите парадокси е тоа што во голем дел од своите историско-филозофски иследувања континенталните историчари на филозофијата користат аргументативно-аналитички методи, додека, пак, најзначајните автори во рамките на современата историја на филозофијата во последните неколку децении доаѓаат од англоамериканската филозофска традиција. Аналитичката филозофија, исто така, во последните децении станува голем „сунѓер“ што опортунистички впира и увезува многу од методите што се употребуваат во другите традиции, вклучително и оние на континенталната филозофија. Сепак, не напуштајќи ги своите, се обидува да проникне и во областите што првобитно не биле својствени за неа. Особено значајно е што историчарите на филозофијата со аналитичка заднина нашироко дискутираат за методите, целите и задачите на историјата на филозофијата (Cf. Sorel&Rogers, 2005), многу повеќе отколку што нивните континентални колеги ја испитуваат својата оправданост за филозофирање низ историјата на филозофијата. Глок тврди дека аналитичката филозофија прифаќа „слаб историцизам“ и дека нема разлози да се тврди дека ја избегнува посилната позиција на „инструменталниот историцизам“ (Glock, 2008, 90), често прифаќајќи ја проблемски-ориентираната историографија, која, од своја страна, потекнува имплицитно од Хегел, а експлицитно од Винделбанд. Исто така, многу од класичните филозофи што недвосмислено се сметаат за континенталци отворено ја критикуваат историцистичката позиција, како на пример Кант, Шопенхауер, но и Ниче, кој смета дека минатото треба да се избегнува затоа што го оневозможува следењето на сегашните животни моменти.

Едно од успешните вкрстувања на филозофите, и покрај безбројните разидувања при нивното директно соочување [Расел и Коплстон, Хајдегер и Карнап, Хусерл и Фреге, Дерида и Серл (John Searle)], претставува меѓусебната соработка на Гадамер и Дејвидсон (Donald Davidson), меѓу другото, и на полето на историјата на филозофијата, особено врз ин-

терпретацијата на Платоновата филозофија. Во меѓувреме, меѓународните конференции, гостувања, здруженија и публикации придонесуваат за пофреквентната меѓусебна комуникација на историчарите на филозофијата, но не само на оние од Северна Америка и Велика Британија и од „континентот“; туку и од Јужна Америка и Азија, разлабувајќи ги, и методолошки и идеолошки, силно стегнатите аналитичко-континентални шаблони. Ваквата тенденција може да се потврди во многу обиди за употреба на методолошките препораки на двата пристапа.

Истражувањето на историјата на филозофијата во различните традиции може едноставно да се провери, имено да се погледне во студиските програми на универзитетите, каде што може лесно да се увиди степенот на комуникација на традициите. Во многу од нив, студиските програми следат метод на комбинирање и на проблемскиот и на историскиот пристап на презентирањето на филозофијата. Исто така, воведувањето на метапроблемскиот курс „Методологија на историјата на филозофијата“ на многу универзитети, често дефинирани според некоја од традициите, укажува на потребата од критичко промислување на улогата на историјата на филозофијата за секој што на каков било начин сака да се занимава со филозофија.

Меѓутоа, клучно за одговарање на нашето поставено прашање за местото на историјата на филозофијата во аналитичко-континенталната расправа е отворањето на едно посупстанцијално прашање: која е целта и задачата на самата филозофија? Свкупноста на филозофското искуство може да биде достигната низ културните, јазичните, историските и родовите контексти на егзистенцијалните димензии на човековиот живот, но истовремено и низ трансемпоралните парадигми на човековата рационалност. И покрај можниот приговор дека овие два аспекта се нужно диспаратни, што е и првичниот импетус за постоењето на аналитичко-континенталната расправа, филозофскиот „желудник“ е исклучително толерантен за плуриперспективноста во пристапот кон филозофското истражување, особено доколку се работи за зголемување на неговата легитимност, сеопфатност, обмисленост, продлабоченост, elokвентност. Така,возможен е историско-филозофски осврт што истовремено ги осветлува нашите денешни недоумици; филозофија што може да се специфицира, а потоа да тотализира; деталното изолирано читање на аргументите да го воспостави со генералната заднина; перенијалните прашања да ги поставува во нов контекст. Во суштината на историско-филозофската работа е да ги спојува двете јанусовски перспективи: вечното и контекстот, специфичното и тоталното, деталното и генералното. Помислување и баланс меѓу двете е нејзината природна состојба.

6.3. ИСТОРИЈАТА НА ФИЛОЗОФИЈАТА ВО МАКЕДОНСКАТА ФИЛОЗОФСКА ТРАДИЦИЈА

Доминантна историско-филозофска интерпретативна парадигма до 90-тите години на XX век во македонската филозофска традиција е марксистичката, од призмата на историскиот и дијалектичкиот материјализам. Големо влијание, преку марксистичката заднина, и покрај критичките рецепции, има Хегеловото сфаќање за историјата на филозофијата како посебна филозофска дисциплина. Според Миќиќ, професорка по историско-филозофски предмети од 1954 до 1972 година на Институтот за филозофија при Филозофскиот факултет во Скопје, кој го претставува јадрото на македонската филозофска мисла, марксистичката филозофија дава многу можности историскиот развој на филозофската мисла научно да се проучува во нејзините идејни врски, гносеолошки извори, како и нејзината општествена заснованост. (Миќиќ, 1955) Од позицијата дека филозофијата е резултат на човечкото творештво, човечките мисловни и теориски дејности и дека таа во историјата се развивала како еден од облиците на општествената свест, Миќиќ потенцира дека една филозофска или теориска историја на филозофијата единствено мора да претставува научно проучување на историскиот развој на филозофијата. (Cf. Поповска, 2022). Во оваа насока, влијание врши советската марксистичко-ленинистичка перспектива сублимирана во историско-филозофскиот потфат на Александров и соработниците⁹, што според Звирде (Evert van der Zweerde), е дел од вториот период на развој на дисциплината „историко-филозофска наука“, како посебна дисциплина во советската филозофија. (Zweerde, 1997, 60)

И покрај својата примарна насоченост кон логиката, Јонче Јосифовски дава значаен историско-филозофски придонес. Тој на Институтот за филозофија при Филозофскиот факултет – Скопје, од 1971 до 1984 година, го предава предметот Историја на филозофијата I. Јосифовски е автор на првиот средношколски учебник по предметот Филозофија за IV

⁹ Оваа историја на филозофијата е пишувана во духот на сфаќањето дека филозофските проблеми произлегуваат од општествено-историското случување преку спротивностите на класното општество и дека филозофијата не е затворена школска дисциплина, туку поглед на свет и живот. Во неа изложувањето на филозофските идеи се спроведува во два дела: историско-економски и идејно-филозофски, а филозофските учења се интерпретираат низ призмата на два основни правци што се земено како постојани критериуми – материјализам и идеализам. (Cf. Вошпјак, 1958)

Од предвидени 7 тома, излегле 3 во периодот од 1940 до 1943 година. Од страна на ЦК на партијата бил осуден третиот дел поради преувеличување на значењето на германската класична идеалистичка филозофија.

клас гимназија (1967). Тоа претставува првиот сеопфатен преглед на историјата на филозофијата на македонски јазик, во кој може да се забележи марксистичкиот пристап. Подоцна, значителен дел од овој текст, во ревидирана форма, е објавен како „Марксистичка филозофија: со преглед на историјата на филозофијата и одбрани текстови“ (1977).

По 90-тите, марксистичката парадигма ја губи својата доминација, а се отвораат перспективи за други интерпретативни пристапи. Сепак, може да се детектираат неколку заеднички точки на овие пристапи. Историцистичката позиција се задржува; се забележуваат изразени антианалитички тенденции; се јавува потреба од преиспитување на метафилозофските дискусии за историјата на филозофијата; и се обработуваат историско-филозофски „нестандардни“ периоди. Од овој период издвојуваме три имиња што ги дефинираат ваквите тенденции: Ферид Мухиќ, Вера Георгиева, Витомир Митевски.

6.3.1. Ферид Мухиќ – историјата на филозофијата како дијалог

Од богатата библиографија на Мухиќ, со цел да се претстави неговиот историско-филозофски пристап, ќе издвоиме два негови проекта: првиот е неговата метафилозофска расправа за филозофската методологија, во која дискутира и за историско-филозофската методологија, преточена во делото „Јазикот на филозофијата“ (1995); а вториот е неговата генерална историја на филозофијата „Расата на филозофите“ која е замислена да биде објавена во 5 тома (Мухиќ, 2005; 2010; 2014; 2016; 2020)¹⁰.

„Јазикот на филозофијата“ претставува методолошко пледоаје за „Расата на филозофите“. Во неа јасно ја дава својата историцистичка позиција:

...третманот на историјата. Основна тема на филозофијата. Подрачје на нејзиниот суверенитет. На загубениот суверенитет. Тој нејзин кралски однос основата ја има во карактерот на нештата. Филозофијата е историја. И тоа до таму што со право може да се изврши екстензија на исказот: Нема друга историја освен онаа која го добила филозофскиот *imprimatur* (Мухиќ, 1995, 91).

¹⁰ Првиот том е наречен „Потомци на боговите“ (2005); вториот „Филозофи утешители“, објавен е во два тома (2010, 2014); третиот „Филозофи аскети“, објавен е во два тома (2016; 2020 – комплетирано издание); четвртиот („Филозофи водачи“) и петтиот („Филозофи од нашата улица“) досега се сè уште необјавени.

Низ концептот „јазик на филозофијата“ тој ја дефинира не само историјата на филозофијата туку и самата филозофија. Мухиќ ја сфаќа историјата на филозофијата како манифестација на јазикот на филозофијата, но ја потенцира нејзината активна практична употреба. Развојот на филозофијата е последица на степенот на нејзиното практикување низ јазикот на филозофијата. Овој јазик, според него, е подрачје што опфаќа два аспекта: едниот е создавање на самиот поим на промена/случување, а вториот е градење критериум за процена на содржините на филозофијата, сублимирани во две теми: космосот и човекот. Овие промени, процеси и создавања ја претставуваат содржината на историјата на филозофијата. А, таа, според него, треба да следи процес на системско преобликување од *res extensa*, материјалното, до *res cogitans*, мисловното; од фактот, темата, објектот, поимот, ситуацијата, значењето, активоста, сè до комуникацијата. Она што е методолошка специфика на неговиот пристап е тоа што во ова преобликување тој не застанува на категоријата „значење“, на која многумина историчари на филозофијата запираат, туку дава примат на категориите „активност“ и „комуникација“. Мухиќ смета дека само низ дијалогот јазикот на филозофијата може да биде согледан и разбран.

Токму од оваа позиција тргнува да ја пишува „Потомци на боговите“, првиот том на „Расата на филозофите“. Таа, како што вели самиот автор, е „отворен дијалог со филозофските концепции,... дијалог базиран првенствено врз автентичните искази на филозофите и без претходна одлука за согласноста со која било од безбројните постојни интерпретации“ (Мухиќ, 2005, 26). Со прашањата: дали филозофијата е социјален и историски феномен, еден обичен занает меѓу многуте други кој ја истакнува супериорноста на интерпретативните капацитети?, дали филозофите го зборувале она што ние сакаме да го слушнеме?, дали историјата на филозофијата ги сместува филозофите во Прокрустовата постела?, Ферид Мухиќ ја започнува својата авантура низ историјата на филозофите. Почетокот на ова патување Мухиќ го почнува со тоа што заклучува дека одговорот на сите овие прашања е потврден.

Мухиќ дава остра критика кон аналитичките интерпретации, кои, според него, „астматично“ и „медиокритетски“ ја пишуваат големата приказна за филозофијата, која е сведена на „активност редуцирана врз анализа на логички правилни реченици“ (Мухиќ, 2005, 18). Историјата на филозофијата, вели тој, никогаш не ја исполнила вистинската мисија на филозофијата. Приказните што се раскажуваат во многутомните истории на филозофијата, тврди Мухиќ, се едно големо недоразбирање на поимот на филозофијата. Големата приказна на филозофијата, нејзината возвишена архитектура и градба полека ги снемјува поради тоа што

постојат мали, а не големи филозофи раскажувачи. Маленкоста во својот светоглед ја пренесуваат и на оние што го имаат капацитетот да ја видат поголемата слика. Мухиќ воскликнува, „само да ги немаше тие страшни симплификатори“ (Мухиќ, 2005, 19).

Тој си ја поставува задачата да ја пишува историјата на филозофијата во директен дијалог со самите филозофи. Зашто, како што вели тој, кој би можел да каже најдобро за некоја концепција ако не самиот филозоф. Според него, за тоа е потребна емпатија, а не толкување и гледање однадвор; секој вистински филозоф, вели тој, се искажува себеси низ својата филозофија; филозофот не пишува заради нешто друго, пишува да си ја олесни маката.

Токму поради тоа, Мухиќ ја промовира тезата дека „филозофијата е најдлабок личен чин. Дотолку, таа е интензивно емотивна, поправо е исполнета со љубов. Нејзината еротичност е впечатена во нејзиното име: но, таа доаѓа од клучната активност на самите филозофи“ (Мухиќ, 2005, 17). Затоа, автентичната експозиција на филозофските гледишта треба да го најде клучот што ќе ги разгледа, ќе ги претстави и ќе ги протолкува филозофите како личности со емотивен, когнитивен и интелектуален интегритет. Наместо со гласот на идеолошки карикатури што застапуваат некоја концепција, филозофите сега треба да зборуваат суверено и од позиција на автентичност. Така, историјата на филозофијата, според Мухиќ, нема никаква друга задача освен да се нурне во самата свест на филозофот, и таа не треба и не смее филозофијата да ја користи во лични цели.

Мухиќ го оспорува терминот „претсократовци“, сметајќи дека со него се врши историско-филозофска неправда, не само за претсократовците туку и за самиот Сократ. Целата негова филозофија, аргументира Мухиќ, треба да се прифати само како форма на оние пред него и материја за тие по него. Тоа би значело, според него, дека треба да се посматраат првите филозофи како оние што се издвоиле како најдобри во следењето на целта што се нарекува „Сократ“. Првите филозофи одбира да ги анализира како тие да се „потомци на боговите“, а како прв го зема Орфеј.

„Божественото“ е главната призма низ која се интерпретира филозофијата во наредните томови: Сократ, Платон и Аристотел се филозофи, кај кои иманентниот сотериолошки мотив на сета и секоја филозофија, според Мухиќ, се актуализира во мотивот на утехата; додека средновековието го проследува низ аскетската и мистичка практика во христијанската и во исламската традиција. (види повеќе во гл. Б. 9.1)

6.3.2. Вера Георгиева – дестереотипизација на историјата на филозофијата

Историско-филозофскиот придонес на Георгиева се движи главно (но не само) во рамките на античката и средновековната филозофија, и токму низ односот на современите текови на интерпретативниот третман на античката филозофија, особено во текстот „Стереотипи во толкувањето на античката филозофија“ (2009), таа ги дефинира своите генерални толкувачки позиции. Покрај ставовите од метатеориска историско-филозофска природа, како нејзин најзначаен историско-филозофски придонес ја истакнуваме нејзината улога во развојот на историјата на византиската филозофија во книгите „Филозофија на исихазмот“ (1993) и „Византиска филозофија“ (2001), не само во рамките на македонската филозофска традиција, туку и пошироко.

Следејќи ги случувањата на интерпретативната академска сцена кога станува збор за античката филозофија, Георгиева забележува два тренда што се повторуваат и кои претендираат кон монополски статус врз толкувачкиот ангажман. Таа ги нарекува „стереотипи“ поради нивната веќе воспоставена хегемонија на единствени интерпретативни „урнеци“, „закоравени, ’стврднати’, вкочанети и стегнати истражувачки модели“, преку кои се „изведуваат априористички конструкции со еднодимензионална и искривена слика на античката философија“ (Георгиева, 2009, 37, 38). Првиот е трендот на *сциентистичка интерпретација* на античката филозофија, а вториот е трендот на *интерпретација преку проекција на мислењето*.

Трендот на сциентистичка интерпретација на античките филозофи се состои во оценка, евалуација и припишување степен на релевантност на научните испитувања од аспект на современите научни достигнувања. Георгиева смета дека со овој метод се редуцираат одредени делови од филозофијата на античките филозофи што се интегрални за нивното разбирање. Критериумот за висока истражувачка оценка се состои од нивната научна плодност и нивниот придонес во научниот развој. Така, Георгиева го поставува прашањето за развојноста на филозофската мисла. „Останува проблематично дали врз таа основа би се прогласил на пример Хајдегер како поголем, понапреден философ од Платон, Хегел од Аристотел, или Кјеркегор од Сократ. Хиерархиската скала меѓу философите не постои. Тоа што меѓу философите постои конфронтација на нивните идеи не ја потврдува идејата за развој, ниту сведочи дека хронолошки се воочува таква разлика меѓу нив“ (Георгиева, 2009, 39). Како пример за сциентистичка интерпретација таа ја посочува онаа на Бернс (Jonathan Barnes) во неговото проследување на претсократовската фило-

зофија. Таму Георгиева го детектира сциентистичкиот манир на потрагата по барем „елементарно присуство на научно истражување“, според кое овој автор ја оценува филозофијата на елејските филозофи.

Вториот стереотип, според Георгиева, се состои во еден методолошки погрешен пристап на проектирање на сопствениот филозофски став врз филозофските идеи на античките филозофи. „Во суштина“, потенцира таа, „овој стереотип ја промовира тезата дека сета претходна философија припаѓа во предисторијата на филозофијата на толкувачот“ (Георгиева, 2009, 38). Како пример на „проектирана“ интерпретација, Георгиева ја споменува онаа на Хегел, кој историјата на филозофијата ја толкува од призма на актуализацијата и развојот на трите феномени: битие, суштина и поим. Терминот „дијалектика“ е пример за стереотипизација од овој вид, кој од Хегел, преку Марксовата филозофија, се прилепува на одредени учења во антиката (особено на Хераклитовото), иако во самите филозофски текстови никогаш не бил употребен таков поим.

Георгиева остро го критикува интерпретативниот пристап, кој своите методи ги заснова врз логичкото мислење и прецизното јазично формулирање кои „резултираат со стерилен редуccionизам и празен конструкционизам“. Таа препорачува при интерпретацијата на античката филозофија да се реконструира поимот „филозофија“ во неговиот поливалентен контекст во античката интелектуална атмосфера со цел да ѝ се пристапи иманентно. Тоа е можно само доколку во неа не се изземат „етичките, екстатичките, сотериолошките, естетичките и поетските мотиви на античките филозофи...“, но и „поведението, доживувањето и животот“ (Георгиева, 2009, 42). Таа укажува дека една од примарните карактеристики на античката филозофија е нејзината практична функција, имено вербата во реализацијата на идеалот на среќата, но и еротолошкиот момент на филозофијата, како стремеж и жед за мудрост. Античката филозофија, заклучува Георгиева, расте врз две инспирации истовремено: врз темпоралното и врз перенијалното.

Имајќи го предвид проширениот дијапазон за тоа што се смета за „филозофско“ во историски контекст, Георгиева го посветува своето внимание на една историско-филозофска субдисциплина што допрва ќе се пробива под историско-филозофското сонце, за што таа има посебна улога, а тоа е византиската филозофија. Со сфаќањата дека филозофијата не се исцрпува во рационален систем и во рационално познание и дека мудроста и светоста можат да бидат соединети на специфичен начин, Георгиева се фаќа во костец со некои од доминантните гледишта поради кои овој историско-филозофски период не бил вклучен во историите на филозофијата. Таа ги воведува категориите на мистичното, антиномич-

ното, емоционалното, естетското, агапиското, есхатолошкото за да го открие новиот оригинален византиски светоглед. Според Ристиќ-Горгиев, историско-филозофскиот пристап на Георгиева може да се гледа низ призмата на *philosophia perennis*. Интерпретацијата на Георгиева покажува дека теолошката проблематика, и во античката и во средновековната филозофија, е неодвоива од метафизичката. (Ристиќ Горгиев, 2020)

Во проучувањето на византиската филозофија, од методолошки аспект, таа смета дека треба да се одговори на следниве три прашања: 1. што се подразбира под византиска филозофија, односно кој е нејзиниот предмет?, 2. дали постои континуитет во нејзиното илјада и двестегодишно постоење?, 3. во што се состои нејзината оригиналност?. Во „Филозофија на исихазмот“ таа ги афирмира легитимноста и филозофската автентичност на исихазмот, додека во „Византиска филозофија“ Георгиева ѝ пристапува и ја третира византиската филозофија преку хронолошкиот пристап. (повеќе види во гл. Б. 9.2)

6.3.3. Витомир Митевски – контекстуално читање на историјата на филозофијата

Во десеттомната едисија, насловена „Античката философија и нејзиното влијание“¹¹ е сублимирана преведувачката и интерпретативната работа на Витомир Митевски врз областа на античката филозофија. Како што укажува и насловот на едисијата, неговиот интерпретативен ангажман се врзува со античката филозофија, но, следејќи ја идејата дека „античката философија се наложува како една од нишките која ги поврзува цивилизациите и произведува духовно единство“ (Митевски, 2016b, 7), тој го напушта периодот со кој се врзува античката филозофија и го проследува нејзиното влијание, низ вековите до денес. Она што е специфично во томовите што се посветени на влијанието на античката филозофија е тоа што тоа влијание го проследува низ различни традиции и периоди (средновековните западна и византиска филозофија,

¹¹ Првите шест тома („Почетоци на западната философија – Претсократовци“, „Сократ“, „Платон“, „Аристотел“, „Хеленизам и Рим“, „Доцна антика“) се однесуваат на превод на избрани текстови на автори од античката филозофија, кои се обработуваат, како и интерпретација на нивната филозофија, додека, пак, другите томови се однесуваат на анализа на влијанието на античката филозофија врз подоцнежната мисла („Античката философија и Византија“, „Античката философија и средновековието на Запад“, „Античката философија и нововековието“, „Античката философија и словенскиот свет“)

словенската традиција и современата западна), како и низ различни дисциплини (физика, политика, книжевност).

Во неговата интерпретација големо внимание е посветено на преводните решенија на апстрактната филозофска терминологија, во обид тие да бидат дадени во духот на кирило-методијевската традиција. Според него, македонскиот литературен јазик од аспект на апстрактната филозофска терминологија не е лексички сиромашен, што може да се заклучи од честото користење на интернационализми или транскрипции, туку смета дека во неговите рамки е заборавена употребата на неговото богато лексичко наследство. (Cf. Митевски, 2015) Исто така, голема е важноста на неговите преводи на некои од текстовите на античките филозофи, особено на претсократовците, кои сè уште претставуваат единствени во македонската преводна традиција.

Од аспект на пристапот, Митевски се спротивставува на анахронистичкото читање на античките теории, почнувајќи од физичките, психолошките, па сè до педагошките. Особено се спротивставува на научничките и неопозитивистичките квалификативи на овие теории, кои ги гледаат како наивни, незрели или срамежливи претходници. Низ неколку современи примери, тој покажува дека тие не само што не се незрели претходници туку и лежат во основата на современите теории. Митевски се обидува да ја исправи ваквата неправда препорачувајќи контекстуално читање со етимолошка анализа на клучните филозофски термини. Тој ги проширува нивните значенски контексти, не ограничувајќи се на нивното денешно значење. Поради тоа, тој отвора пошироки полиња во кои тие треба да се читаат, како што е сотериологијата во толкувањето на поимот „*psyche*“. Митевски особено се занимава со преводните решенија и интерпретацијата на поимите „*theoria*“, „*psyche*“, „*paideia*“.

Покрај поставените цели за соодветно читање на античката филозофија, тој смета дека навраќањето кон античката филозофија има исклучително големо значење за разбирањето на современиот свет. Според него, и современата наука, но и современата филозофија, имаат потреба од навраќање кон некои антички модели. Науката, смета Митевски, треба да се наврати поради тесногледоста, а филозофијата, поради нејзината специјализирачка тенденција. (Митевски, 2012; Митевски, 2014) Само низ античките модели може да се постигне духовното единство, како што тоа низ историската ретроспектива во својата десеттомна едиција ја го покажува Митевски. (види повеќе во Б. 9.3)

Наместо заклучок: Како, и дали воопшто, да се пишува историјата на филозофијата?

Од втората половина на XX век, па досега, академската фела сериозно се зафати со феноменот наречен „ендизам“ (endism) или „крајизам“, па така се прогласи крајот на многу дисциплини: политиката (Carswell, 2012), историјата (Fukuyama, 1992), етиката (Schmidt&Marratto, 2008), естетичкото искуство (Shusterman, 1997), а и на самата филозофија (Heidegger, 1973). Според тоа, прогласувањето на крајот на историјата на филозофијата е само логичен след на нештата.

Ваквиот „крајизам“ во историјата на филозофијата, и покрај тоа што личи дека механички ја следи современата тенденција, не е само помодарска констатација, туку многу нешта укажуваат на развој што оди во надолна линија. Како најчест разлог за оваа криза на историјата на филозофијата, кој директно противречи на еден дел од нејзината суштина, а се однесува на нејзината интегративна функција, се нејзината партикуларизација, специјализација и диверзификација. Оваа криза Пјаја ја поврзува со губењето на жанрот „генерална историја на филозофијата“. Според него, постојната фрагментација на оние истории што сè уште се дефинираат како „генерални“, а кои се карактеризираат со специјализација и употреба на софистицирани методологии, укажува на една поширока тенденција – дека насоката кон која се движи филозофијата е изгубена. (Piaia, 2022, 16) Уште еден значаен феномен покрај огромната академска историско-филозофска пролиферација е присуството на монографиите и зборниците посветени на методологијата на историјата на филозофијата кои може да се каже дека и ги надминуваат оние на историјата на филозофијата, барем интегралните. Лепенис укажува дека не само што постојат многу истории на филозофијата, туку постојат и многу филозофии на историјата на филозофијата, истории на филозофијата на историјата и истории на историјата на филозофијата. Според него, многу од нив го потврдуваат гледиштето дека кога нештата премногу се промислуваат, тие се уназадуваат што доведува до ефект на пишување на она што Дидро го нарекува „систем што дејствува во погрешната насока“

(un système agissant à rebours). Изобилството на книги посветени на историјата на филозофијата, според Лепенис, не ја покажува легитимноста на жанрот, туку повеќе тешкотијата тој да се достигне. Се повикува на Кондорсе, според кого не постои подобар индикатор за напредокот во едно поле од леснотијата со која се пишуваат просечните книги за него. (Lepenies, 1984, 144)

Очигледно е дека историјата на филозофијата живее во една деликатна доба од својот развој. Уште пред четири децении Брон укажува дека ваквата саморефлексија ја осудува дисциплината на парализа и инхибиција. Тој смета дека историографската практика е посрамотена и дека поради тоа историјата на филозофијата доживува теориско враќање кон себе. Овој чекор кон себе може да се интерпретира во две насоки, или како алиенирање на историјата на филозофијата сè додека не се создадат услови за нејзино повторно актуализирање, или пак веќе претставува нов почеток за нејзино афирмирање. Така, Брон ја става историјата на филозофијата на или/или распаке: или привремена суспензија или ново раѓање. (Braun in Picaia, 2022, 15-16) Ако Хегеловата метафора со бивот на Минерва ја ставиме на ново метарамниште и ја примениме не на односот на филозофијата и нејзината историја, туку на историјата/методологијата на историјата на филозофијата и историјата на филозофијата, може да добиеме порадикален заклучок од овој на Брон: да ја потврдиме „крајистичката“ судбина и на историјата на филозофијата.

Одговорот за оваа криза лежи во една исклучително важна релација на историјата на филозофијата, а тоа е нејзината врска со самата филозофија. Состојбите во рамките на историјата на филозофијата се рефлексија на состојбите во самата филозофија, па така кризата во историјата на филозофијата е во суштина последица на кризата во самата филозофија. Партикуларизацијата, специјализацијата и диверзификацијата се состојби во филозофијата што се пресликуваат и се префрлаат и на историската почва, а кои се неинхерентни на суштината на филозофијата, која тежнее да генерализира. Така, филозофијата, како и историјата на филозофијата, се во состојба на неприсебност и несвојственост, втурнати да подражаваат туѓо однесување и со тоа да „произведуваат резултати“ што не им се присушти. Тие „верглаат“ во празно, повторуваат, препишуваат, схоластички деталзираат до состојба на редувантност. Перспективата на шумата е далечна; се бројат ливчиња, гранки и годови, се мери, категоризира и таксономизира. Во историјата на филозофијата, пак, отсуството на нејзината интегративна функција е како отфрлање на едното лице на Јанус: ставена во позиција да зборува за партикуларностите на партикуларен начин.

И покрај тоа што метаперспективите навистина асоцираат на „систем што дејствува во погрешната насока“, во ваква состојба се чини дека авторефлексијата е неминовна. Безбројните метадискусии за проблемите во историјата на филозофијата сега преставуваат знак за предупредување, повик за спас или последен крик за реанимирањето на историјата на филозофијата, која, и покрај тоа што е во хиперпродукција, сè уште живурка. Тие не се системот што дејствува во погрешната насока, туку последици на системот и потсетници дека тој треба да ја смени насоката на дејствување. Можеби во сегашниот случај, историјата на филозофијата ќе ја добие главната улога за реанимација на филозофијата. Гарбер (Daniel Garber) сосем соодветно ја трансформира првата реченица со која Кун (Thomas Kuhn) ја почнува својата „Структура на научните револуции“ во перспектива на филозофијата и нејзината историја. „Ако историјата на филозофијата се третира како ризница на нешто повеќе од анегдоти или хронологија, тогаш таа може да доведе до решавачка промена во сликата за филозофијата со која сме опседнати сега.“ (Garber, 2005, 146; Кун, 2002, 19) Во ваквата антидоктринарна и антипарадигматска цел на историјата на филозофијата, Нормор (Calvin (Normore, 2016, 38)) ја гледа нејзината утешувачка и објаснувачка димензија кога самата филозофија е во криза. Тој смета дека многу историчари на филозофијата се занимаваат со историјата на филозофијата токму разочарани од сегашните текови на филозофијата, со цел таму да го објаснат нејзиниот пад, но и таму да ја најдат нејзината величественост.

Во таа смисла, навраќањето кон историјата на филозофијата, низ сите нејзини лица, не треба да се суспендира, туку да се интензивира, и веќе не е чин на избор, туку на нужност. Третата деценија на овој век веќе го најавува крајот на „крајизмот“.

Користена литература

- Adamson, P., J. Ganeri. (2020). *Classical Indian Philosophy. History of Philosophy Without Any Gaps*. Vol. 5. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, P. (2022). *Byzantine & Renaissance Philosophy. History of Philosophy Without Any Gaps*. Vol. 6. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World. History of Philosophy Without Any Gaps*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2006). *Kant and The Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Ar. Poet.* Аристотел. (2015). *Поетика*. Прев. Михаил Д. Петрушевски. Скопје: Ад Вербум.
- Ar. Met.* Aristotle. (2016). *Metaphysics*. Trans. C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Ayers, M. (1970). "Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers." *American Philosophical Quarterly* 7: 38–49.
- Beaney, M. (2013). "Analytic Philosophy and History of Philosophy: The Development of the Idea of Rational Reconstruction." In Reck. E. H. (ed.) *The Historical Turn in Analytic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 231-261.
- Beaney, M. (2013). "The Historiography of Analytic Philosophy." In Beaney, M. (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 30-61.
- Beiser, F. C. "Introduction." in: *Hegel: Lectures on the History of Philosophy. I. Greek Philosophy to Plato*. F. C. Beiser. (ed.). Lincoln; London: University of Nebraska Press, XI-XL.
- Berlin, I. (1947). "Review: A History of Western Philosophy. by Bertrand Russell." *Mind* 56, 222, 151-166.
- Bermejo-Barrera, J. C. (2008). "Review: 'Veritas Filia Temporis' versus 'Philosophia Perennis'." *History and Theory* 47, 3, 443-452.
- Bird, O. (1963). "The History of Logic." *The Review of Metaphysics* 16, 3, 491-502.
- Bouwsma, O. K. (1965). *Philosophical Essays*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Orphys.
- Bréhier, E. (1963). *Histoire de la philosophie. V.1: L'Antiquité et le Moyen âge*. Paris: PUF.
- Bréhier, E. (1947). "Comment je comprends l'histoire de la philosophie." *Les Etudes philosophiques* Nouvelle série. 2, 105–114.
- Bréhier, E. (1938). "La philosophie et son passé." *Les Études philosophiques*, 12e Année, No. 1/2, 1er Congrès National des Sociétés Françaises de Philosophie. Marseille — 21-23 Avril 1938. *Compte-Rendu des Séances*, 9-25.

- Breslin, C. F. (1973). "Idea and Process in the Historiography of Logic." *The Review of Metaphysics* 26, 4, 643-669.
- Brumbaugh, R. S. (1993). "Four types of Plato's Interpretation." In G. A. Press (ed.). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Butterfield, H. (1965). *The Whig Interpretation of History*. New York: W. W. Norton & Co.
- Campbell, R. (1992). *Truth and Historicity*. Oxford: Clarendon Press.
- Carr, E. H. (1990). *What is History?* London: Penguin Books.
- Carswell, D. (2012). *The End of Politics: and the Birth of Democracy*. London: Biteback Publishing.
- Cassirer, E. (2021). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London: Yale University Press.
- Catana, L. (2013). "Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?" In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 115-134.
- Catana, L., M. Lærke. (2020). "Historiographies of Philosophy 1800-1950." *British Journal of History of Philosophy* 28, 3, 431-441.
- Cerbone, D. R. (2008). "Review: Philosophy in the Modern World: A New History of Western Philosophy, Vol. 4." *Notre Dame Philosophical Reviews* <https://ndpr.nd.edu/reviews/philosophy-in-the-modern-world-a-new-history-of-western-philosophy-volume-4/> (Accessed at 15.2.2023)
- Cherniss, H. (1964). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books.
- Cohen, L. (1986). "Doing Philosophy is Doing its History." *Synthese* 67, 51-55.
- Collingwood, R., G. (1994). *The Idea of History. Revised Edition with Lectures 1926-1928*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Collini, S. et al. (2006). "What is Intellectual History?" In R. M. Burns. *Historiography: Critical Concepts in Historical Studies*. London and New York: Routledge, 13-29.
- Collins, R. (2002). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Copenhagen, B. (2019). "A normative historiography of philosophy: room for internalism and externalism." *British Journal for the History of Philosophy*. DOI: 10.1080/09608788.2019.1608903
- Copleston, F. (1993). *History of Philosophy, Vol. 1. Greece and Rome*. New York: Doubleday.
- Copleston, F. (1979). *On the History of Philosophy and Other Essays*. London: Search Press.
- Copleston, F. (1976). *Philosophers and Philosophies*. London: Search Press.
- Croce, B. (1941). *History as the Story of Liberty*. New York: W. W. Norton.
- Декарт, Р. (1996). *Научна расправа за методот*. Скопје: Епоха.
- Diels, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann.
- Derrida, J. (2005). *Writing and Difference*. Routledge: London and New York.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Димишковска, А. (2018). „Во канцеларијата на доктор Хаус: лекции по абдуктивно расудување.“/”In the Office of Doctor House: Lessons in Abductive Reasoning.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 71, 11-35.
- Duhem, P. (1954). *The Aim and the Structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Bloomsbury: London and New York.

- Dummett, M. (1978). "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?." In Dummett, M. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 437-459.
- Dupré, L. (1989). "Is the History of Philosophy Philosophy?" *The Review of Metaphysics* 3, 463-482.
- Editorial Statement*. (1984). *History of Philosophy Quarterly* 1, 1, 2.
- Fischer, D. H. (1970). *Historian's Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought*. New York: Harper and Row.
- Fogelin, R. J. (1992). *Philosophical Interpretations*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fraenkel, C. (2017). "Deprovincializing Philosophy." *Los Angeles Review of Books* <https://lareviewofbooks.org/article/deprovincializing-philosophy/> (Accessed at 15.2.2023)
- Frede, M. (1988). "The History of Philosophy as a Discipline." *The Journal of Philosophy* 85, 11, 666-672.
- Freeland, C. (2000). "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 33, 4, 365-406.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gabbay, D. M., J. Woods. (eds.) (2004-2012). *Handbook of the History of Logic*. Vol. 1-11. Amsterdam: Elsevier.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*. London and New York: Continuum.
- Garber, D. (2005). "What's Philosophical about the History of Philosophy?" in T. Sorell, G. A. J. Rogers. (eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 129-147.
- Given, L. M. (2008). *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.
- Георгиева, В. (1993). *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. (2001). *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул.
- Георгиева, В. (2004). „Доксографските сведоштва на Диоген Лаертиј.“ во Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните филозофи*. Прев. Елена Весова-Колоска и Ема Андоновска, Скопје: Аз-Буки, i-xvii.
- Георгиева, В. (2009). „Стереотипи во толкувањето на античката филозофија.“ *Антиката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 37-51.
- Георгиева, В. (2015). „Стереотипи во толкувањето на античката филозофија.“ во В. Георгиева. *Мудрост, логос, светост*. Скопје: Филозофски факултет, 6-23.
- Glock, H.-J. (2008) "History and historiography." *What is Analytic Philosophy?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. (2013). "The Owl of Minerva: Is Analytic Philosophy Moribund?" in Reck, E. H. (ed.) *The Historical Turn in Analytic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 326-349.
- Goldenbaum, U. (2013). "Understanding the Argument through Then-Current Public Debates or My Detective Method of History of Philosophy." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 71-91.
- Gracia, J. J. E. (2012). *Painting Borges: Philosophy Interpreting Art Interpreting Literature*. Albany, NY: SUNY Press.

- Grasija, H. (2002). *Filozofija i njena istorija*. Beograd: Filip Višnjić.
- Guthrie, W. K. C. (1964). "Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries." *The Journal of Hellenic Studies* 77, 1, 35-41.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Hare, P. H. (ed.) (1988). *Doing Philosophy Historically*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Hatfield, G. (2005). "The History of Philosophy as Philosophy." In T. Sorell, G. A. J. Rogers. (eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 83-129.
- Hartung, G. (2015). "Philosophical Historiography in the 19th Century: A Provisional Typology." In G. Hartung, V. Pluder. (eds.). *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in 19th Century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 9-25.
- Heidegger, M. (1969) *Identity and Difference*. New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (1973). *The End of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Istorija filozofije*. Beograd: Beogradski izdavacko – graficki zavod.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost.
- Irwin, T. (2007-2009). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vols. I-III. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1937). "Review: Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy by Harold Cherniss." *The American Journal of Philology* 58, 3, 350-356.
- James, W. (1987). "Some Problems of Philosophy." In W. James. *Writings 1902-1910*. New York: Library of America.
- Jodl, F. (1963). *Istorija etike. I-II*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jonsius, J. (1968). *De scriptoribus historiae philosophicae libri iv*. Düsseldorf: Stern-Verlag.
- Јосифовски, Ј. (1977). *Марксистичка филозофија: со преглед на историјата на филозофијата и одбрани текстови*. Скопје: Просветно дело.
- Јосифовски, Ј. (2002). *Филозофија за IV година на гимназиите*. Скопје: Просветно дело.
- Kangrga, M. (1984). *Praksa, vrijeme, svijet: iskušavanje mišljenja revolucije*. Beograd: Nolit.
- Кант, И. (2004). *Пролегомена за секоја идна метафизика*. Скопје: Аз-Буки.
- Квајн, В. ван О. (2014). „Две догми на емпиризмот.“ во *Од логичка гледна точка: девет логичко-филозофски есеи*. Скопје: Арс студио.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kelley, D. R. (2004). "History and/or Philosophy." In J. B. Schneewind. (ed.). *Teaching New Histories of Philosophy*. (sine loco): University Center for Human Values, Princeton University.
- Кени, Е. (2016). *Нова историја на западната филозофија. Том 1. Античка филозофија*. Скопје: Арс студио.
- Kenny, A. (2007). *A New History of Western Philosophy: Philosophy in the Modern World*. Oxford: Clarendon Press.
- Kermode, F. (2011). *Forms of Attention: Botticelli and Hamlet*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kneale, W., M. Kneale. (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Kolesnik-Antoine, D. (2013). "Is The History of Philosophy a Family Affair? The Examples of Malebranche and Locke in the Cousinian School." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.). *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 159-178.

- Kremer, M. (2013). "What is the Good in Philosophical History?" In E. H. Reck. (ed.) *The Historical Turn in Analytic Philosophy*. London: Palgrave-Macmillan.
- Krüger, L. (1984). "Why Do We Study the History of Philosophy?" in R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 77-103.
- Kuklich, B. (1984). "Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant." In R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 125-141.
- Кун, Т. С. (2002). *Структурата на научните револуции*. Скопје: Магор.
- Ќулавкова, К. (2018). „Теорија на интерпретативниот синкретизам.“ во К. Ќулавкова. *Методи и толкувања на книжевната херменевтика*. Т. I. Скопје: МАНУ.
- Lavine, T. Z. (1989). "The Interpretive Turn from Kant to Derrida: A Critique." In T. Z. Lavine, V. Tejera. (eds.) *History and Anti-History in Philosophy*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 32-122.
- Lærke, M. (2013). "The Anthropological Analogy and the Constitution of Historical Perspectivism." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.). *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 7-30.
- Lepenes, W. (1984). "Interesting questions' in the History of Philosophy." In R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 141-173.
- Levinas, E. (2010). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Springer.
- Lovejoy, A. O. (2001). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge and London: Cambridge University Press.
- Lovejoy, A. O. (1940). "Reflections on the History of Ideas." *Journal of the History of Ideas* I, 3-23.
- Luft, S. (2015). "Philosophical Historiography in Marburg Neo-Kantianism." In G. Hartung, V. Pluder. (eds.). *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in 19th Century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 181-207.
- Maansfeld, J. (2010). "Physikai doxai and problemata physika in Philosophy and Rhetoric: From Aristotles to Aëtius." In J. Maansfeld, D. T. Runia. *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. 3. Leiden/Boston: Brill.
- MacIntyre, A. (1984). "The Relationship of Philosophy to Its Past." In R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-49.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackintosh, J. (1837). *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Malusa, L. (1993). "Renaissance Antecedents to the Historiography of Philosophy." In Santinello, G., Blackwell, C.W.T., Weller Ph. (eds). *Models of the History of Philosophy, Vol. 1: From Its Origins in the Renaissance to the Historia Philosophica*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 3-66.

- Mandelbaum, M. (2006). "The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy." In R. M. Burns. *Historiography: Critical Concepts in Historical Studies*. London and New York: Routledge, 29-64.
- Manser, A. (1985). "The End of Metaphysics: A Comment." In Holland, A. J. (ed.) *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 41-47.
- Marx, K. (1902). *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. (sine loco): Progres Publishers.
- Мекингајер, А. (2004). *Кратка историја на етиката*. Скопје: Аз-Буки.
- Мићић, З. (1955). „Историја филозофије као наука.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје*. 8, 4, 59-84.
- Митевски, В. (2007). *Платон*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2007). *Хеленизам и Рим*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2008). *Аристотел*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2010). *Доцна антика*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2011). *Античката филозофија и Византија*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2012). *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2013). *Филозофијата и средновековието на Запад*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2014). *Античката филозофија и западното нововековие*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2015). *Македонската апстрактна терминологија и нејзиното наследство*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2016а). *Сократ*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2016б). *Почетоци на западната филозофија – Претсократовци*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2021). *Античката филозофија и словенскиот свет*. Скопје: Матица македонска.
- Moore, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. New York: The Macmillan Company.
- Morgan, M. L. (1988). "Autorship and the History of Philosophy." *The Review of Metaphysics* 42, 2, 327-355.
- Morgan, M. L. (1987). "Goals and Methods of the History of Philosophy." *The Review of Metaphysics* 40, 4, 717-732.
- Муџиќ, Ф. (1955). *Јазикот на филозофијата*. Скопје: Култура, 1995.
- Муџиќ, Ф. (2005). *Потомци на боговите*. Скопје: Табернакул.
- Муџиќ, Ф. (2010). *Филозофи утешители. Прв дел*. Скопје: Табернакул.
- Муџиќ, Ф. (2014). *Филозофи утешители. Втор дел*. Скопје: Табернакул.
- Муџиќ, Ф. (2016). *Филозофи аскети. Прв дел*. Скопје: Табернакул.
- Муџиќ, Ф. (2020). *Филозофи аскети*. Тетово: Фондација Гноса.
- Наумоска, Ј. (2013а). „Феминистичко неканонско препрочитување на Платоновата филозофија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 66, 9-22.

- Наумоска, Ј. (2013б). „Континентален и аналитички Платон - изгубени во интерпретацијата.“ *Филозофијата на крстопат: аналитичка и/или континентална филозофија (Зборник на текстови)*. Скопје: Филозофски факултет – Скопје, 64-74.
- Наумоска, Ј. (2014). „Платон и Дерида - Pharmakon и Khôra како différance.“ *Book of Proceedings – The First International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in Social Sciences and Humanities – CONTEXTS*. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитет у Новом Саду, 1035-1045.
- Наумоска, Ј. (2016). „Платоновите дијалози – применета херменевтика.“ *Зборник текстови од меѓународната конференција „2400 години од основањето на Платоновата Академија“*. Филозофски факултет – Скопје, 289-303.
- Naumoska, J. (2016). “Suvremeni metodološki izazovi u tumačenju predsokratovske filozofije.” *Filozofska istraživanja* 36, 1, 5-14.
- Nelson, A. (2013). “Philosophical Systems and Their History.” In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.). *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 236-258.
- Nietzsche, F. (1980). *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Normore, C. (2016). “The Methodology of the History of Philosophy.” In H. Cappelen, T. Szabó Gendler, J. Hawthorne. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, 27-49.
- Peperzak, A. (1989). “On the Unity of Systematic Philosophy and History of Philosophy.” In T. Z. Lavine, V. Tejera. (eds.) *History and Anti-History in Philosophy*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 19-32.
- Панзова, В. (2018). *Вештината на истражувањето: општите постапки во научната работа*. Скопје: Филозофски факултет – Скопје.
- Петрушевски, М. (1948). „Дефиницијата на трагедијата кај Аристотела и катарсата.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 1, 1-17.
- Piaia, G. Santinello, G. (eds). (2011). *Models of the History of Philosophy, Vol. 2: From the Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Piaia, G., G. Santinello. (eds). (2015). *Models of the History of Philosophy, Vol. 3: The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Piaia, G., G. Micheli, G. Santinello. (eds.). (2022). *Models of the History of Philosophy. Volume IV: The Hegelian Age*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Piaia, G. (2022). “On the History of Writing the History of Philosophy.” *Orbis Idearum*, Vol. 10, 1, 11-26.
- Piercey, R. (2009). *The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Поповска, Ј. (2016). „Местото на историјата на филозофијата во аналитичко-континенталната расправа.“ *Osmi međunarodni interdisciplinarni simpozijum “Susret kultura” (Zbornik radova)*, Novi Sad: Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, 573-585.
- Поповска, Ј. (2022) „Наставата по историско-филозофските предмети на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет - Скопје (1946-2021).“ *Филозофска трибина* 45, 31, 107-120.
- Prantl, C. (1855-1870). *Geschichte der Logik im Abendlande*. Vols. I-IV. Leipzig: Verlag von S. Herzl.

- Price, H. H. (1940). *Hume's Theory of the External World*. London: Oxford University Press.
- Расел, Б. (1998). *Историја западне филозофије*. Београд: Народна књига Алфа.
- Rée, J. (1978). "Philosophy and the History of Philosophy." In J. Rée, M. Ayers, A. Westoby. *Philosophy and Its Past*. Sussex: Harvester Press.
- Rescher, N. (2007). *Interpreting Philosophy: The Elements of Philosophical Hermeneutics*. Frankfurt: Ontos.
- Rescher, N. (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham: Lexington Books.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ристих-Горгиев, С. (2020). „Philosophia perennis кроз дело Вере Георгиеве.“ *Testimonia philosophica: Зборник во чест на проф. Вера Георгиева по повод 70 години од раѓањето*. Скопје: Филозофски факултет – Скопје, 31-45.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. J. B. (1984a). "The Historiography of Philosophy: Four Genres." in Rorty, R. J. B. Schneewind, and Q. Skinner. (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 49-77.
- Rorty, R. J. B. Schneewind, and Q. Skinner, (eds.) (1984b). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. J. B. Schneewind, and Q. Skinner. (eds.). (1984c). "Introduction." In *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, M. (2007). "The History of Philosophy as Philosophy." In B. Leiter, M. Rosen. (ed.). *The Oxford Handbook of Continental Philosophy* (pp. 122-155). Oxford: Oxford University Press, 122-154.
- Russell, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1974). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Russell, B. (1998). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Santinello, G., Blackwell, C.W.T., Weller Ph. (eds.). (1993). *Models of the History of Philosophy, Vol. 1: From Its Origins in the Renaissance to the Historia Philosophica*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Scharff, R. C. (2014). *How History Matters to Philosophy: Reconsidering Philosophy's Past After Positivism*. New York and London: Routledge.
- Schliesser, E. (2013). "Philosophic Prophecy." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.). *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 209-236.
- Schmidt, L, S. Marratto. (2008). *The End of Ethics in a Technological Society*. Montreal&Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. (2010). *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Schneider, U. J. (2004). "Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany." In Schneewind, J. B. (ed.). *Teaching New Histories of Philosophy*. Princeton: University Center for Human Values, Princeton University, 275-295.
- Scholtz, G. (2015). "From Philosophical Historiography to Historical Philosophy." In G. Hartung, V. Pluder. (eds.). *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in 19th Century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 25-45.
- Schopenhauer, A. (1974). *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sewell, K. C. (2005). *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Shusterman, R. (1997). "The End of Aesthetic Experience." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55, 1, 29-41.
- Sidgwick, H. (1902). *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Smith, J. E. H. (2013). "The History of Philosophy as Past and as Process." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.) *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 30-50.
- Skinner, Q. (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8, 1, 3-53.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. I - The Dawn of Analysis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Soames, S. (2006a). "What is History For?" *Philosophical Studies* 129, 645-65.
- Soames, S. (2006b). "Précis of Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1, The Dawn of Analysis." *Philosophical Studies* 129, 605-8.
- Sommer, A. U. (2015). "The History of Philosophy as Counter History: Strategies of Philosophico-Historiographical Dissidence." In G. Hartung, V. Pluder. (eds.). *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in 19th Century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 159-181.
- Sorell, T., G. A. J. Rogers. (eds.). (2005). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Tatarkiewitz, L. (1957). "The History of Philosophy and the Art of Writing it." *Diogenes* 5, 52-67.
- Taylor, C. (1984). "Philosophy and Its History." In R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 17-33.
- Tejera, V. (1989). "Intellectual History as a Tool of Philosophy." In T. Z. Lavine, V. Tejera. (eds.) *History and Anti-History in Philosophy*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 122-135.
- Tkaczyk, M. (2021). "Bocheński's Model of the Development of Logic." *Studies in East European Thought* 74, 211-224.
- Tuana, N. (1994). *Feminist Interpretation of Plato*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Tucker, A. (2009). "Introduction." In A. Tucker. (ed.) *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden and Oxford: Wiley-Blackwell.

- Vermeir, K. (2013). "Philosophy and Genealogy: Ways of writing History of Philosophy." In Lærke, M, J. E. H. Smith, E. Schliesser. (eds.). *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 50-71.
- Vlastos, G. (1971). *Plato: A Collection of Critical Essays II*. New York: Anchor Books Doubleday and Company.
- von Wright, G. H. (1993). *The Three of Knowledge and Other Essays*. Leiden: E. J. Brill.
- Williams, B. (2006a). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Williams, B. (2006b). *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Wilson, C. (2005). "Is History Good for Philosophy?" in T. Sorell, G. A. J. Rogers. (eds.) *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 61-83.
- Wilson, M. D. (1999). *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Windelband, W. (1901). *A History of Philosophy with Special Reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan.
- Witt, C. (2005). "Feminist History of Philosophy." In L. Alanen, C. Witt. (eds.). *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1-17.
- Witt, C., L. Shapiro. (2021). "Feminist History of Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/feminism-femhist/>>. (Accessed 21.1.2023)
- Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value*. Oxford: Blackwell Pub.
- Yanow, D. Schwartz-Shea, P. (eds.). (2006). *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*, New York: Armonk.
- Zarka, Y. C. (2005). "The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy." in T. Sorell, G. A. J. Rogers. (eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 147-161.
- Zeller, E. (1889). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.
- Ziche, P. (2015). "Indecisionism and Anti-Relativism: Wilhelm Windelband as a Philosophical Historiographer of Philosophy." In G. Hartung, V. Pluder. (eds.). *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in 19th Century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 207-227.
- Zuckert, C. (1996). *Postmodern Platos*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zweerde, E van der. (1997). *Soviet Historiography of Philosophy - Istoriko-filozofska nauka*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Б.

ПЛАТОН КАКО ПАРАДИГМА

„Пријателе мој, луѓето во храмот на Севс од Дона рекле дека првите пророчки зборови ги изговорил еден даб. Бидејќи луѓето од тоа време не биле толку мудри како што сте сега вие младите, во својата скромност на нив им било доволно да го слушаат дабот или каменот, кога тие ја кажувале вистината; но ти секако сакаш да го знаеш името на говорникот и местото од каде што потекнува и тебе не ти е доволно само да дознаеш дали тој ја кажува вистината или не.“

Платон, *Фајдар*, 275 b-c

Вовед

Во секундарната литература што се занимава со Платоновата филозофија може да се сретнат две главни прашања околу кои најчесто се дискутира. Првото и, секако, најважното е: која е главната идеја на Платон? Илјадници книги и монографии дискутираат за Платоновата онтолошка концепција, теоријата за љубовта, за бесмртноста, теоријата за анамнезис, неговиот однос кон софистите и сетилноста итн. Ако се земат предвид одговорите на ова прашање и неверојатно големиот број на несогласувања околу различните теории, нужно се појавува второто прашање, кое отвора една цела проблематика: зошто историчарите на филозофијата не даваат барем приближно слични толкувања на кој било дел од Платоновата филозофија? Разгледувајќи ја интерпретативната историја на филозофските учења, се чини дека Платоновата филозофија им задала повеќе маки на историчарите на филозофијата од која било друга филозофија. Доколку се позанимаваме со статистиката, ќе увидиме дека Платоновите дела се најинтерпретирани текстови веднаш по текстот на Библијата. Тоа го објаснува фактот што најпознатите теоретичари на интерпретацијата и херменевтичари, пред да се занимаваат со интерпретативната теорија, сериозно се занимавале со Платоновите дијалози. Шлаермахер започнал да се занимава со херменевтика една година откако бил објавен неговиот превод на Платоновите дела (кој многумина го оценуваат како маестрален и уметнички), Гадамер се занимава со Платон во својата докторска и хабилитациска дисертација, кои значително влијаеле врз неговата подоцнежна размисла, а Дејвидсон дипломира на Харвард на Платоновите дијалог „Филеб“. Сепак, останува прашањето: зошто теоретизирањето за Платоновата филозофија е извор на интерпретативен хаос?

Рецепцијата на Платоновите дијалози многу векови од нивното објавување не претставувала проблем за неговите читатели. Доктринарното неоплатонистичко толкување на филозофијата на Платон перзистирало низ целото средновековие. Проблемот на интерпретацијата на Платоновата филозофија може да се каже дека е од понов датум, имено од периодот кога историјата на филозофијата почнува да се издвојува како посебна филозофска дисциплина, во Германија во XVIII век. Оттогаш, проблемот за тоа како критички да му се пристапи на еден класичен текст отвора вистинска „Пандорина кутија“. Ситуацијата била пот-

тикната од две причини, прво, неоплатонистичката интерпретација на Платон веќе не можела да се прифати како автентична интерпретација, и второ, самиот поим на филозофијата почнал да се менува. Филозофијата започнала да се прифаќа како рационална дисциплина, која како таква е систематична. Консеквентно на тоа, и на Платоновата филозофија требало да ѝ се пристапи како на рационално конципиран систем.

Со воспоставувањето на историјата на филозофијата како посебна филозофска дисциплина, појавата на романтизмот во Германија и неговиот историско-критички пристап кон античките текстови, но и со појавата на стилметрискиот метод и статистичките анализи и нивната примена во класичните текстови, се создала одлична подлога за критичко пристапување кон Платоновата филозофија. Некои од понудените решенија претендирале на статус на интерпретативна парадигма во платонистичките студии, на кои, како реакција, им се спротивставиле нови толкувачки струи што користеле нови методи, нови сознанија, увидувајќи нови аспекти. Платонистичките студии почнале да влегуваат во многу деликатна фаза. Реале (Giovanni Reale) во делото „Кон едно ново толкување на Платон“ (Reale, 1997, 8-22) смета дека на новите пристапи во толкувањето на Платон треба да се гледа како на научна револуција. Објаснувајќи со речникот на Томас Кун, тој зборува за криза во платонистичките „нормално-научни“ студии. Така, појавувањето на плурализмот на парадигми довел до тоа занимавањето со проблемот на толкувањето на Платон да стане подгранка во платонистичките студии. Дури станало невозможно занимавањето со Платоновата филозофија да го избегне занимавањето со целиот проблем на неговата интерпретација. Во таа смисла, во последните педесетина години, платонистичките студии се дисперзираат и прашањето за нивната класификација и систематизација полека почнува да станува теориски проблем. Ако се имаат предвид методите со кои овие интерпретативни линии се служат и аргументите кои ги изложуваат, тогаш несомнено никој не би се запрашал за нивната релевантност. Во рамките на нивните референтни филозофски и интерпретативни системи, овие толкувања се релевантни.

Може да се увидат неколку точки околу кои интерпретаторите на Платоновите дела се разидуваат во ставовите и според тоа се диференцираат во различни струи. Прво, се поставува прашањето дали дијалогската форма, во која пишува Платон, е средство за да се подучуваат читателите. Потврдниот одговор би значел дека Платон имал готово учење и дека тезите што ги оформувал во делата ги изложувал систематично. Така Платон се гледа како систематичен филозоф. Понатаму, дилема изникнува и од прашањето дали литературните и контекстуалните елементи се случајни, имено дали тие имаат или немаат некаква улога во

целината на дијалозите?; дали дијалозите сами по себе се засебна целина или се дел од една поголема?; дали постои неконзистентност во делата и, доколку има на што се должи таа?; дали во дијалозите (а ги имаме сите дела што му се припишуваат на Платон некогаш споменати во некој класичен текст) се содржи комплетно Платоновата филозофија, односно се поставува прашањето за вистината на езотеричниот и егзотеричниот Платон?; колку од Сократовата филозофија му се припишува на Платон? Ако се имаат предвид сите овие интерпретативни дилеми, се уидува дека толкувањата се дисперзираат не согласувајќи се помалку или повеќе околу некое од овие прашања. Тие го потенцираат или избегнуваат некое од горенаведените прашања, притоа користејќи различни почетни точки и методи во толкувањето.

Во овој текст ќе ги разгледаме пристапите кон толкувањето на Платоновата филозофија што критички се осврнуваат кон Платоновите текст. Оваа тенденција ја трасираме од Шлаермахеровата интерпретација, во која за првпат читањето на Платон станува „проблем“, до денешните интерпретации, чија преокупација сè уште е ревалоризирањето на методите и пристапите во толкувањето. Тоа е генерацијата на која веќе не ѝ е доволно да знае дали Платон ја кажува вистината или не.

Во овој текст ќе се осврнеме на ретроспективата на толкувањето на Платоновите дела, која оди наназад сè до Аристотел и доксографите, во чии текстови се обработува Платоновата филозофија, но со цел да се докаже дека овие автори не претендирале кон обид за нејзино „објективно“ и систематско прикажување, туку се раководеле од некаква своја цел, или да ја критикуваат, како, на пример, кај Аристотел, или да ја преобликуваат, како кај неоплатонистите. Нивната цел не била да се воспостави доминација на една интерпретација и да се добие статус на ултимативна интерпретација. Сепак, овој текст ќе се фокусира на обидите што претендираат да дадат метод со кој би можело да се дојде до некаква вистина за нив. Во таа смисла, треба да се истакне дека ова теориско истражување нема да се занимава конкретно со еден специфичен проблем од Платоновата филозофија, туку кон неа ќе пристапи од една метаперспектива. Истражувањето ќе отвори херменевтички проблем, односно ќе го проблематизира начинот на проблематизирање на разните аспекти на Платоновата филозофија. Сметаме дека во современото читање на Платоновата филозофија ова прашање треба да биде примарно, пред да се започне со теоретизирање за некој конкретен проблем во Платоновата филозофија.

Предмет на ова теориско истражување ќе бидат приказот и критичката опсервација на различните современи интерпретации на Плато-

новата филозофија. Истражувањето најпрвин ќе ја разгледа специфичноста на Платоновите текст кои ја претставува една од причините поради кои теоретичарите не се согласуваат околу одредени филозофски позиции на Платон. Со лоцирање на дијалогот како еден од клучните проблеми во интерпретацијата, ќе се отворат првите разидувања меѓу теоретичарите. Покрај дијалогот, ќе бидат детектирани уште неколку извори на интерпретативни „недоразбирања“ во толкувањата. Истражувањето ќе се задржи на определувањето на методите во толкувањето на Платон, кои во понатамошниот текст ќе бидат прикажани на дело, преку разните интерпретативни пристапи. Ова истражување ќе се осврне и на интерпретативната историја на Платон од Академијата, преку неоплатонизмот, западната средновековна филозофија, ренесансата и интерпретацијата во XVII век. Јадрото на текстот ќе се концентрира околу неколку автори што со своето изложување на Платоновите идеи создале специфични методи за пристапување кон неговата филозофија. Ќе се анализираат претставниците на херменевтичката линија, започнувајќи од Шлаермахер до Гадамер, при што ќе се има предвид и феноменолошкото влијание на Хајдегер. Тука се и Тибингенската школа и теоријата за „ненapiшаното учење“ на Платон, доминантната англоамериканска аналитичка интерпретација, езотеричната Штраусова теорија, феминистичките и постмодернистичките пристапи кон толкувањето на Платон. Во посебен оддел ќе бидат анализирани и текстовите на македонските автори (Митевски, Георгиева и Мухиќ) и нивните специфични интерпретативни пристапи.

Задачата на ова истражување ќе биде да скицира екстензивна анализа и компарација на методите на различните интерпретативни линии на Платоновата филозофија како истражувачка платформа за нивно критичко промислување. Нашата задача ќе биде длабинското навлегување во современите интерпретативни текови, но тоа не значи дека ќе претставува само пролегомена на платонистичките студии.

Целта на оваа студија е да го проблематизира современото читање на Платон и критички да се осврне на различните интерпретативни методи. На тој начин, таа ќе трага по одговор на прашањето за тоа дали Платон во современиот клуч се чита автентично или, пак, современите рефлексии за Платон се само давање интелегентни одговори на досетливо формулирани проблеми. Истовремено, ќе одговори на прашањето за тоа зошто постои толку голем диверзитет меѓу интерпретациите, но и ќе се обиде да даде сопствена интерпретација или да ревидира некоја од веќе постојните.

Освен неколкуте имиња што се сретнуваат во литературата како предводници на доминантните интерпретативни правци, како Шлаер-

махер, Властос, Кремер (Hans Krämer), Штраус, Гадамер, Дерида и Иригаре (Luce Irigaray), може да се споменат уште неколку автори што проблемот на интерпретацијата на Платоновите дела го ставаат како примарен во своите теориски интересирања. Тоа се Шлезак (Thomas Szlezák), Анас (Julia Annas), Кан (Charles Kahn), Купер (John Cooper), Цукерт (Catherine Zuckert) и многу други, чии статии и книги ќе бидат консултирани за различни проблематики во оваа студија. Од предвид нема да бидат изоставени македонските автори Георгиева, Мухиќ и Митевски, чии текстови значително влијаеја авторот на оваа студија да се занимава токму со овој проблем. Всушност, темата на оваа студија природно произлезе како резултат на некои од нивните теориски претпоставки и критички опсервации.

Ова теориско истражување се очекува да отвори дискусија за современото читање на Платон, со што ќе ја актуелизира дебатата за можноста за автентично и критичко толкување на Платоновите дела. Истовремено, преку Платоновите дијалози како еден вид тест, оваа студија ќе ги проблематизира проектот и целите на историјата на филозофијата како филозофска дисциплина. Имено, ќе се постави прашањето дали теоретизирањата за Платоновата филозофија секогаш ќе бидат огледало што го рефлектира интерпретаторот, т.е. дали за скептикот таа секогаш ќе биде скептичка, а за догматикот – догматска.

Ова истражување ќе интегрира повеќе аспекти од интерпретативната историја на Платоновите дела, кои на едно место досега не биле истражувани. Ќе бидат употребени повеќе критериуми на класификација на интерпретациите, а не само еден, како што често се сретнува во секундарната литература. Во оваа студија за првпат ќе биде направена и анализа на текстовите на македонските автори што ја толкуваат Платоновата филозофија.

Прес (Gerald A. Press) во „Платоновите дијалози: нови студии и интерпретации“ дава две оценки што ги смета за недвосмислено точни во врска со Платоновите студии во дваесеттиот век. „Прво, тие толку се мултиплицираа што го надминуваат капацитетот на која било индивидуа да биде во чекор со сè и, второ, тие станаа суштински фрагментарани“. (Press, 1993, 1) Цитирајќи го Стоукс (Michael Stokes), тој оценува дека „во нашето време филолозите и филозофите се борат за душата на Платон“. (ibid) Приклучувајќи се на оцените на Стоукс, една од целите на оваа студија е да ги дестилира најважните интерпретативни струи во современите платонистички студии, да ги слушне нивните решенија од потрагата по Платоновата филозофија, да ги преиспита мотивот и оправданоста на нивната фрагментарност, но и да се запраша дали преку анализата на

Платоновите дела сакаат само да го откријат „значењето“ на Платоновата филозофија или да ја откријат нејзината „вистина“. За некои од нив читањето на Платон ќе значи сопствена реевалуација и медиум низ кој се слушаат себеси.

Франциско Гонзалез (Francisco Gonzalez) воведот во својата книга „Дијалектика и дијалог: Платоновата употреба на филозофското истражување“ (González, 1998, ix) го отвора со ставот дека изучувањето на Платоновите дијалози самото треба да претставува дијалог. Метадискусијата за дијалогизирањето на дијалозите претставува дијалог од трет ред, а овој дијалог си ја поставува задачата да ги соочи своите пропоненти едни со други.

1.

Прашањето за методите и класификацијата на интерпретациите на Платоновата филозофија

По две и полилјадна традиција на толкување и коментирање на Платоновата филозофија, секој што се занимава со неа сигурно некогаш се запрашал: што уште има да се прочита во Платоновите дијалози што не било прочитано досега? Дали може да се прифати дека сега поседуваме подобри методи за разбирање на Платоновата филозофија од нашите претходници толкувачи? Стандардниот одговор што често се дава е дека секоја доба бара соодветно читање на Платон, според сопствениот светоглед опфатен во својот јазик, кој од своја страна го добива призвукот од филозофската ориентација на тоа време. Затоа, Платон „звучи“ различно во секоја епоха. Оттаму потребата секое време да си бара сопствен превод на дијалозите, зашто инаку Платон станува неразбирлив. Во последните три декади Платон зборува и на современ македонски јазик¹. Платоновите дела добија маестрален превод на неколку јазици, од кои можеме особено да го истакнеме оној на германски јазик на Шлаермахер и оној на англиски на Џовет (Benjamin Jowett). Сепак, како по иронија, иако Платон станува сè поразбирлив на нашите современи јазици, читањата на неговите текстови оттогаш па наваму како никогаш досега да не биле поизгубени во сопствената интерпретација. Нашето време стана обземено со потрагата по методите за читање на автентичниот Платон, а можеби една од причините за ова е токму „различниот јазик“ на кој зборуваме ние и Платон.

¹ Неколку преведувачи (Елена Колева, Витомир Митевски, Валериј Софрониевски, Весна Томовска-Митровска, Весна Томовска, Ивица Весов, Виктор Илиевски и Марјан Калевски), во последните неколку децении ги преведоа најзначајните Платоновии дела. Досега, во издание на различни издавачки куќи, се објавени следниве дијалози: „Одбраната Сократова“, „Критон“, „Ион“, „Евтифрон“, „Протагора“, „Горгија“, „Менон“, „Алкибијад“, „Кратил“, „Гозба“, „Фајдар“, „Фајдон“, „Политеја“, „Тејтет“, „Филеб“, „Закони“, „Софист“, „Тимај“, „Критија“, „Писма“.

1.1. МЕТОДИ ВО ТОЛКУВАЊЕТО НА ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА

Методите користени во различните интерпретации на Платоновата филозофија ги отсликуваат ситуацијата и тенденциите во современата методологија. Поради различните позиции од кои тргнуваат, толкувачите користат соодветни пристапи, карактеристични за таа позиција. Во таа смисла, невозможно е тие да се класифицираат на систематски начин, па затоа нема да претендираме кон нивно исцрпување. Ќе ги одделиме најзначајните, најкористените и најспецифичните методи користени во текстуалната интерпретација на Платоновата филозофија.

На почетокот ќе истакнеме две дисциплини што користат најслични методолошки пристапи со текстуалното толкување на Платоновата филозофија, а тоа се библиската егзегеза и литературната теорија. Најдетална елаборација на интерпретативни методи во читање на еден текст што некогаш била дадена е онаа што ја понудиле библиските егзегети. Егзегезата во својата суштина е „водење, извлекување кон надвор“ (ex – надвор, agein – водење, извлекување) на вистинското значење на текстот, а таа користи многубројни методи за ова извлекување да биде што поуспешно. Егзегезата претпоставува дека постои едно оригинално значење на текстот и затоа таа често се класифицира во т.н. телеолошки интерпретации. Многу од методите што ги користи библиската егзегеза биле основа за толкување на повеќе класични текстови, а можеме да ги најдеме и во интерпретацијата на Платоновата филозофија. Исто така, имајќи ја предвид природата на Платоновите текст, имено неговата литературна димензија, некои од методите и пристапите кон теоријата за литературата и литературната критика од XX век особено влијаеле и врз современите интерпретации на Платоновата филозофија.

Во интерпретативниот зафат на авторите со кои ќе се занимаваме, препознаваме методи што се карактеристични за толкувањето на другите класичните текстови, но и методи што се карактеристични за толкувањето на Платоновите текст. (за нивната општа дефиниција види повеќе во А. I. 8.2) Без следење на некаков вредносен распоред, ги издвојуваме следниве интерпретативни методи:

Методот на текстуално-жанровска анализа е од особено значење за интерпретацијата на Платоновата филозофија поради специфичната дијалогска форма со која Платон ги искажува своите филозофски ставови, па затоа анализата на релацијата меѓу литературната форма и филозофската содржина може да се сретне во повеќе интерпретации. Сметајќи ги Платоновите дела како уметнички дела par excellence, Шла-

ермахер смета дека содржината на Платоновата филозофија не би можела да биде дофатена без нејзината форма. Гадамер ја истакнува суштинската улога на дијалогот како литературна форма што најдобро ги симулира говорот и дискусијата во својот тек, заклучувајќи дека дијалогот треба да биде есенцијален не само за филозофското испитување туку и за човечкиот живот. Аналитичката интерпретација, пак, го гледа дијалогот како пречка за својата аргументативна анализа и како форма се обидува целосно да го игнорира.

Рецепционистичкиот метод. Во интерпретацијата на Платоновата филозофија овој метод го користат оние толкувачи што сметаат дека Платоновите дела главно имаат педагошка функција, но и оние што сметаат дека формата што ја нуди дијалогот овозможува отвореност на интерпретацијата. Елементи на овој метод можеме да препознаеме во толкувањето на Гадамер, кој смета дека Платон подучува на филозофска етика и повикува на дијалектичко читање на дијалозите. Исто така, рецепционистичкиот метод е значаен и за интерпретацијата на Штраус, но во една друга смисла. Дијалогот, смета Штраус, може на различни читатели да им соопшти различни нешта, па затоа соодветното читање на дијалозите е есенцијално за успешно декодирање на скриените значења што Платон ги скриел во нив.

Историско-критички метод. Овој метод многу често се поврзува со библиската егзегеза од XVIII век. Главната цел на овој метод е толкување преку расветлување и реконструкција на историскиот контекст на авторот на текстот, на неговата публика што се разликува од времето во кое твори авторот, но и на сите историски детали споменати или имплицирани во текстот, како местото, личностите, датумите, обичаите итн. Доколку станува збор за антички текст, тој може да послужи и како документ за случувањата што се опишани во него. Овој метод на интерпретација не претставува само реконструкција на историските аспекти на текстот туку претпоставува и критичка дистанца со која овие аспекти ги толкува. Интерпретаторот не е само историчар или филолог туку и критички иследувач на текстот. Историско-критички метод во интерпретацијата на Платоновата филозофија користи Шлаермахер кој се смета за револуционерен „читател“ на Новиот завет. Тој прави разлика меѓу канонот како есенција и неговиот историски израз во литературна форма. Така, егзегетско-теолошката задача е една од бесконечните потраги за што поверодостоен приказ на есенцијата. Новиот пристап кон толкувањето на Новиот завет во интерпретативната теорија на Шлаермахер вовел и ново толкување на Платоновата филозофија. Тој својата интерпретација ја заснова единствено на дијалозите, кои се „незагадени“ од одредени догматски, религиски или други филозофски системи. Шлаермахер во-

ведува „нов критицизам“ во интерпретацијата на Платон, наоѓајќи среден пат помеѓу историското толкување на Тенеман и филолошкото на Шлегел.

Методот на критичка анализа на изворите. Постојат интерпретативни струи, како Тибингенската школа, кои Платоновата изворна филозофија ја реконструираат врз основа на посредни извори. Сметајќи ги дијалозите како егзотерична, а со тоа и недостатна литература за читање на вистинското учење на Платон, таа смета дека во индиректните сведоштва на Аристотел и на неколку други автори може да се прочита она на што Платон наведува во самите дијалози, имено дека неговата вистинска филозофија не може да се најде во напишан текст.

Методот на историска редакција. Пример за употребата на овој метод во интерпретацијата на Платоновите текст претставува дискусијата за значењето и местото на првата глава од „Држава“, за која многумина сметаат дека датира од Платоновите ран период. Во периодизацијата на дијалозите, оваа глава се вбројува во раните, еленктички (прашувачки) списи. Теслеф (Holger Thesleff) нуди теорија за „полуавтентичност“ на дијалозите, кој преку анализа на стиловите во нив уидува знаци на значајни ревидирања не само од самиот Платон туку и од неговите следбеници.

Методот на наративна анализа. Интерпретациите што ги истакнуваат елементите на овој метод во дијалозите (анализа на карактерите во текстот и нивните улоги, на дејството и редоследот на случувањата, на настаните што се зафатени од наративното време, но и на стојалиштето на авторот или нараторот во текстот) најчесто се задржуваат на улогата на Сократовиот лик и на сократовскиот проблем. Тие го зафаќаат прашањето и за тоа дали Сократ претставува „портпарол“ на Платон, па соодветно се делат на „портпаролски“ и „антипортпаролски“ интерпретации.

Со *историско-филозофскиот компаративен метод*, во случајот со Платон, се прави компарација на Платоновите филозофски системи и оние на неговите современици. Целта на компаративниот метод е да се укаже на влијанието на овие филозофски правци, но и да се укаже на нивниот континуитет или дисконтинуитет. Во интерпретацијата на Платоновата филозофија компаративниот пристап најчесто ги опфаќа филозофските позиции на претсократовците, софистите, Сократ и Аристотел. Претставниците на интерпретацијата на ненапишаното учење сметаат дека со нивното толкување се објаснува континуитетот на аитиолошката проблематика со која се занимаваат претсократовците, Хајдегер го аристотелизира Платон, Гадамер го толкува Платон преку Аристотеловиот концепт *phronesis* итн.

Метод на „демаргинализација“. Во интерпретацијата на Дерида, со помош на овој метод, демаргинализиран е терминот *pharmakon* (*φάρμακον*), додека, пак, во онаа на Кавареро (*Adriana Cavarero*), во преден план се истакнати женските ликови, како, на пример, тракиската слугинка што му се потсмева на Талес во „Тејтет“ или ликот на Пенелопа во „Кратил“.

Методот „подела, на владеј“ е својствен за аналитичките интерпретации, па затоа, многу често, кај нив може да се сретнат дискусии за одредени пасуси од дијалозите, а не за целината на Платоновата филозофија. Таков пример е дискусијата за „аргументот на третиот човек“ во „Парменид“, која ја започнува Властос.

Со деконструктивистичкиот метод, во постмодернистичката интерпретација на Дерида се истакнува концептот „*khôra*“ од „Тимај“ како ентитет што се спротивставува на секоја парадигма и на вообичаената логика на бинарни спротивности на „да“ и „не“. Кај Иригаре, пак, сретнуваме невообичаено деконструирање на Платоновата алегија за пештерата, интерпретирана како матка.

2.1. КЛАСИФИКАЦИЈА НА ИНТЕРПРЕТАЦИИТЕ

Врз основа на различни критериуми, интерпретациите на Платоновата филозофија во академската литература посветена на Платоновата филозофија се класифицираат на различни начини. Најчеста е онаа поделба што толкувањата ги дели на *континентални*² и *аналитички* интерпретации, земајќи ја предвид дихотомијата аргумент/контекст. Оваа поделба прави остра дистинкција меѓу интерпретациите што како критериум во своето читање на Платон ја истакнуваат аргументативната и оние кои се фокусираат врз литературната експозиција на идеите. Како илустрација, во книгата „Испитување на платонизмот: континентални интерпретации на Платон“, Хајленд (*Drew Nyland*) го зема предвид овој критериум и прави преглед на најзначајните континентални, неаналитички интерпретации.

² Ако се има предвид терминолошката несовмесност на термините со кои се означени овие интерпретативни правци, имено едната според содржинска, а другата според географска координата, но и суштинските параметри врз кои се основа оваа поделба, тогаш посоодветна би била определбата на аналитичка и „контекстуална“ интерпретација. Не само во случајот со интерпретацијата на античките текстови, туку и онаа филозофска позиција што се квалификува како „континентална“, обрнува повеќе внимание не само на текстуалната контекстуалност, туку и на историскиот, социјалниот, искусствениот и воопшто животниот контекст.

Земајќи го критериумот за тоа во која мера ликот на Сократ е „портпарол“ на Платоновата филозофија, Анџело Корлет (Angelo J. Corlett) сите интерпретации ги гледа од призмата на *портпаролска* и *анти-портпаролска* парадигма. Тој смета дека недоволно истраженото т.н. „сократовско прашање“ треба да биде почетна точка од каде што треба да започне интерпретацијата.

Драмските интерпретации ја акцентираат литературната драмска форма на дијалозите, како есенцијална за значењата што се искажани со неа.

Врз основа на позицијата дали во дијалозите е изнесена одредена и јасна филозофска позиција, доктрина, догма и дали тие самите се така устроени да пренесат одреден филозофски систем, интерпретациите се делат на *догматски* и *недогматски*, односно скептички. Догматските интерпретации го отсликуваат Платон како филозоф што држи асерторични ставови во однос на различни прашања („платонизам“) кои во текот на времето се менувале, но кои од страна на интерпретаторот може да се препознаат во дијалозите како доктрини. Проблемот во рамките на овие интерпретации се јавува кога толкувачите не се согласуваат при откривањето на овие доктрини. Недогматските интерпретации, пак, се сомневаат во оваа можност и им даваат поинаков статус на Платоновите искажувања во дијалозите. Некои теоретичари ја оценуваат оваа поделба како најфундаментална од сите класификации.

Не земајќи ниеден аспект од интерпретативните принципи како супериорен, ниту „континенталниот“, догматскиот, портпаролскиот, драмскиот или кој било друг принцип, а со цел да се прикажат шареноликоста и богатството на интерпретативни пристапи, проблемот на интерпретацијата на Платоновата филозофија оваа студија ќе го анализира преку проследување на интерпретациите што оригинално пристапиле кон читањето на Платон и оние што извршиле најголемо влијание во изучувањето на Платоновата филозофија. „Систематската“ класификација во доменот на испитување како што е интерпретација на еден текст може да доведе само до истакнување на едно од бесконечно многуте можни решенија на пристапи кон еден проблем. Тоа е исто како да се класифицираат интерпретациите што еден предмет го толкуваат како син, тврд или ладен, само според еден од критериумите на боја, цврстина или температура. Богатството на феноменот може да се долови само доколку се дозволи отвореност во критериолошките стандарди. Затоа, критериумот според кој толкувањата се одбрани да бидат разгледани во овој текст се самите нивни оригинални интерпретативни решенија. Тоа не значи дека овој текст ќе приложи исцрпна перспектива на Платоновите интер-

претации, тој обид би бил истовремено и невозможен и бесполезен, туку ќе ги опфати оние интерпретации што дале оригинални генерални решенија, а не партикуларни опсервации.

2.

Извори на „интерпретативни недоразбирања“

2.1. ДИЈАЛОГОТ КАКО ИЗВОР НА НЕДОРАЗБИРАЊЕ

Својата идиосинкратичност Платоновата филозофија во голема мера ја добива со формата во која е изразена. Платоновите филозофски искази не се преточени во расправи, полемики, медитации, критики (во стилот на Кант), исповеди, писма, учебници или автобиографии, форми во кои најчесто ги добиваме филозофските теории, туку во еден вид дијалогска дебата¹. Оваа филозофска дебата е суштински различна од дијалозите на Кикерон и Беркли, чии карактери се маски зад кои се кријат одредени стојалишта и идеи, но се различни и од текстовите на Кјеркегор и Ниче во кои авторот намерно го отежнал откривањето на своите ставови. Оваа посебност во филозофското искажување на Платон ги чини платонистите едно големо теориско интерпретативно недоразбирање, коешто не може да се најде кај кој било друг филозоф.

Платоновите дијалози самите по себе се уметнички дела, кои се вбројуваат во класиката на целокупната човечка мисловна традиција. Со мајсторски изведената фиктивна дебата меѓу неколку соговорници на одредена тема, со извонредна употреба на литерарни техники, Платон го воведува читателот не во некаква спонтана и неповрзана конверзација, туку во една вистинска дијалектичка дискусија која често е придружена со извонредна привлечност и допаѓање. „За тие дијалози“, вели Хегел, „Платон создава околина која сочинува едно вистинско место, реални личности, вистински повод кој прави тие личности да се состанат заедно, и која сама по себе е навистина симпатична, едноставна и весела“ (Hegel, 1983, 150). И навистина, Платон е вистински мајстор во создавањето питорескни сценарија и живописни ситуации што целосно го апсор-

¹ Исклучок е делото „Одбраната Сократова“ во кое Сократ одговара на обвиненијата на тројцата тужители, кое не е конструирано во вид на дијалог. Исто така, во корпусот на Платоновите текстови влегуваат и неговите 13 писма на кои, според многу филолошки и други специјалистички истражувања, им се оспорува автентичноста.

бираат читателот. Уште еден доказ за неговата маестралност е неговиот успешен обид да преточи во дијалектички дијалог една толку апстрактна тема каква што се обработува во дијалогот „Софист“.

Според Диоген Лаертиј, Платон не е првиот што пишувал во дијалози, тоа бил Зенон од Елеја. Лаертиј, исто така, го споменува и сведоштвото на Аристотел, кој сметал дека првиот што пишувал во дијаложка форма, како веќе воспоставен книжевен жанр, бил Алексамен од Стиреја или од Теос. Меѓутоа, што се однесува на Алексимен, не е познато ништо друго, освен оваа забелешка кај Аристотел во „За поетите“ и кај Фаворин во „Сеќавања“, така што многу често му се придава статус на апокрифна личност, додека, пак, за Зенон се прифаќа неговата улога како автор на апорични докажувања, а не како автор на дијалози. И покрај овие двајца автори што се поврзани со дијаложкото пишување, Лаертиј му дава посебно место на Платоновите дијалог. Според Лаертиј, „Платон кој добро го објаснил овој вид на пишување треба да добие награда како за убавината, така и за самиот пронајдок“ (*DL*. III.48). Оваа оцена на Лаертиј за заслугата на Платон за дијалогот е често прифатена од многу подоцнежни автори. Сепак, таа не е придружена од дополнителни аргументи, а и во себе содржи субјективни вредносни оценки. Признавањето на генијот на Платон во врска со дијаложката форма истовремено не значи дека е и првенец во овој вид изразување. Се смета дека дијаложката форма не е форма што првпат е употребена во Платоновите дела. Нејзините почетоци може да се трасираат во други традиции како египетската и хебрејската, но и во други книжевни жанрови во самата хеленска традиција за кои ќе зборуваме подолу.

Се смета дека во Платоновите дијалог, исто така, може да се забележат елементи од начинот на изразување на реторите, софистите и историчарите, но најмногу на самиот Сократ. Познато е дека одреден број поддржувачи и следбеници на Сократ го продолжиле споменот по неговата смрт пишувајќи во неговиот дијаложки манир. Освен Платоновите дијалози, само делата на Ксенофонт останале во целост, меѓутоа имаме докази за уште четворица други автори што пишувале *Sôkratikoî logoi* („разговори со Сократ“), имено Антистен, Есхин, Фајдон и Евклид, а за Аристип знаеме само една анегдотска информација за неговите списи. Сепак, Платон е првиот од, како што често се нарекуваат, сократовските автори што овој популарен жанр го развива во уметничка форма која може рамо до рамо да се мери со големите уметнички дела во тој период во Атина, но и преку која, за првпат, се презентира оригинален филозофски светоглед.

Постои анегдота кај Диоген Лаертиј (*DL*. III.5) во која се вели дека Платон, кога посакал да се натпреварува во пишување трагедии на ди-

онизискиот фестивал го пресретнал Сократ на пат пред театарот. По разговорот со него, Платон се вратил дома и ги изгорел сите свои драмски текстови. Веројатно Платон имал голем талент за пишување драмски текстови, но се решил својот талент да го искористи за пишување поинаков вид литературна форма. Сепак, многу платонисти оценуваат дека во Платоновите дијалози може да се увиди големото влијание од драмски текстови (особено од трагедијата), од кои Платон презел многу поетски техники на пишување. На пример, многу лесно може да се најдат сличности меѓу Платоновите дијалози и драмите на Еврипид. Според Радерфорд (Richard B. (Rutherford, 1995, 11)), и двајцата обрнуваат внимание на вербалните анализи, скептичкото испитување и брзата интеракција на прашување и одговор. Меѓутоа, колку и да постојат блиски корелации со античкиот драмски текст, дијалошката форма во која пишува Платон не може да се спореди со литературниот жанр на драмата поради неколку причини. Прво, во неа Платон нема намера да креира фикција и да раскажува одредено измислено случување. Напротив, во дијалозите Платон дискутира за значајни филозофски проблеми, попатно правејќи аналогии со популарните мисловни текови во тогашна Хелада. Признавајќи им ја нивната релевантност, тој им се спротивставува со сопствените гледишта, на тој начин постигнувајќи посилен ефект при нивното претставување. Второ, во нив Платон нема намера да реконструира една митолошка реалност, како што е случајот со некои од добропознатите антички драми. Трето, во некои од дијалозите постои само нарација на еден говорник за некое случување во кое тој самиот учествувал. Како главни ликови во делата Платон воведува и историски личности опишани со нивните реални животни ситуации. „Дијалогот“, како што го дефинира Лаертиј, „е говор составен од прашање и одговор за некои од филозофските и политичките работи, со достоинствена почит кон лицата кои се воведени во овој извонреден говор.“ (*DL*. III. 48)

Постојат укажувања дека Платон имал голема фасцинација од литерарната форма „мим“ на мимографот Софрон. Се смета дека тој за првпат ги вовел Софрониевите дела во Атина и, според сведоштвата на Лаертиј, Платон се образувал според нив (*DL*. III. 18). Мимот бил еден вид прозен дијалог напишан во популарен стил во кој биле имитирани машки и женски комични карактери или комични случувања од животот на широките општествени слоеви. Софрон бил првиот што на мимот му дал уметничка форма, за разлика од порано, кога бил користен како импровизација. Радерфорд смета дека треба да сме внимателни кон овој книжевен жанр со оглед на тоа што за него се знае сосема малку, но и поради тоа што некои од познатите информации се темелат врз анегдоти. (Rutherford, 1995, 11)

Сепак, доколку условно се земат влијанијата на трагедијата и на мимот врз Платоновитот дијалог, може да се забележи дека трагедијата на дијалозите им ја дава парадигмата на високите морални вредности, а мимот им ја дава рамнотежата, насочувајќи ги кон пореалистична, духовита и приземна нота што е во координација со хуморот на Сократ.

Кристофер Џил (Christopher J. Gill, 1970, iii) ги систематизира гледиштата за функцијата на „драмата“ во академските платонистички дискусии. Според едно гледиште, таа е обид да се реконструира едно историско милје, според второ, начин да се изразат ставови околу Сократ и неговите современици, според трето, форма што се доближува на белетристичкото уметничко изразување, според четврто, средство за претставување примери на дијалектички метод, според петто, алегориска или симболичка драма итн. Оваа можност што ја остава дијалогот за негово поливалентно толкување укажува на тоа дека тој во себе опфаќа суштински различни елементи чија тензија постојано ја отвора дискусијата за суштината на дијалогот. Според Хегел, хетерогеноста на дијалогот се состои токму во разнообразното мешање на, од една страна, вистинското филозофирање за апсолутната суштина и, од друга, претставувањето на ова филозофирање. (Hegel, 1983, 147)

Токму за ова прашање постои голема дебата околу тоа што треба да се земе како приоритетно, имено дали треба да се остави настрана дијалогот како форма во која ни се пренесени Платоновите размислувања и да се апстрахираат само неговите аргументи или тој има значајна улога во самата филозофска доктрина, која не би можела да се увиди доколку е одделена од самата своја форма. Оваа дискусија е една од клучните во поделбата на аналитички и континентални интерпретации на Платоновата филозофија, заедно со дискусијата за митос/логос, дискутирана подолу. Во литературата, овие интерпретации многу често се нарекуваат догматски и драмски интерпретации. Дихотомијата контекст/аргумент на која се сведуваат несогласувањата на овие две интерпретативни струи произлегува токму од Платоновитот избор на овој негов филозофски израз. Од една страна, се фаворизира изолирањето на аргументите дадени во дијалогот и се навлегува во нивна опстојна анализа, при што се занемарува формата во која се дадени, а од друга, се става акцент на унитаристичкото читање на дијалозите, кое смета дека формата и контекстот на аргументите во голема мера го условуваат разбирањето на Платоновата филозофија. Секако, овие опозиции вака поставени се претерано симплифицирачки, меѓутоа нивната разноликост ќе дојде до израз при нивното подетално изложување подолу.

Освен дијалогот како форма преку која се развива дејството, како проблеми за дискусија остануваат и другите елементи својствени на овој жанр. Имено, тука е дискусијата за тоа дали драмскиот простор и драмското време, често илустрирани во воведот на дијалозите, се само надворешен декор или, пак, имаат важно значење за неговата филозофија. Како пример можеме да ги земеме сценариото на „Гозба“, чиј концепт го следи принципот на раскажување рамка во рамка, воведната сцена во „Фајдар“ и многу други примери што може да се најдат во целиот корпус Платоновите дела. Дејствата, пак, во дијалозите често се сместени за време на одржување на некој празник („Држава“ – Бендидија, „Парменид“ – Големата Панатеја, „Тимај“ и „Критија“ – Малата Панатеја итн.), што најчесто се толкува како еден вид иницијациски ритуал поврзан со елевсинските мистерии.

Исто така, тука се и драмските ликови, кои често реферираат на реални историски личности и кои поради тоа имаат значајна улога во развојот на дејството. Според Неилс (Debra Nails), Платон

...пишувал за реални луѓе... луѓе со репутација, семејства, соседи, со политички афилијации, луѓе кои се појавуваат насекаде во постоечките историски записи: исмевани во комедиите, повикувани како сведоци, избрани на одредена позиција, продавани, мажени/женети, луѓе кои купувале недвижности, кои патувале, умирале... луѓе без кои Платоновите дијалози не би биле тоа што се (Nails, 2002, xxxvii-xxxviii).

Но, изборот на ликовите кај Платон не е случаен, исто како што се смета дека ни еден збор во дијалозите не е арбитрарно употребен. Особено евидентен е изборот на ликовите во „Гозба“ (убавите одат кај „убавиот“ – Агатон, физички најубавиот – Алкибијад ја посакува љубовта на духовно најубавиот – Сократ итн.). Одличен контекстуален водич низ Платоновите дијалози преку историографијата на ликовите содржани во нив е делото на Дебра Неилс „Луѓето на Платон – прозопографија на Платон и другите сократовци“ во кое таа укажува на тоа дека оваа прозопографија нема да понуди клуч за значењето на дијалозите, туку соодветно да се прочитаат и да се стават во контекст на дијалозите животите на луѓето на Платон.

Многу интерпретации се фокусираат и на цитатите на кои Платон се повикува (особено од делата на Хомер), алузиите на легенди, слушавања, шегите што ги користи Платон, игрите на зборови, иронијата итн.²

² На пример Dorothy Tarrant. (1951). "Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material." *Classical Quarterly* 1, 1/2, 59-67; Jules Labarbe. (1949). *L'Homere de Platon*. Liege: Fa-

На крајот се поставува прашањето: зошто Платон се одлучил да пишува во дијалози?

Платон на две места јасно го експлицира својот став во врска со пишувањето. Во „Фајдар“ тој го искажува своето обвинение за пишувањето, инспирирано од неколку разлози. Прво, во митот за Тот тој укажува дека пишувањето не само што не лечи од заборавање туку, напротив тоа него го поттикнува. Второ, со пишаниот текст не може да се дијалогизира, не може да му се поставуваат прашања и тој е целосно зависен од својот автор. Трето, текстот може лесно да биде погрешно разбран од непатените.

Меѓутоа, Платон пишувал. Неговите дела зафаќаат повеќе од 1500 страници текст, а со тоа останал недоследен кон своите принципи. Платон може да се оправда доколку овие забелешки против пишувањето, како што смета Хајленд, му ги припишеме на историскиот Сократ. (Hyland, 1968, 39) Тие биле доволни да го спречат него во пишувањето воопшто, а Платон да го спречат во пишувањето филозофски расправи. Платон ги зел овие забелешки како сериозни дотаму за да ја избере дијалошката форма како средство за пишување, а со тоа во исто време колку што може повеќе да ги избегне негативните ефекти од овие принципи што и самиот Платон ги застапувал³.

culte des Lettres de l'universite de Liege; во интерпретациите на Victorino Tejera. (1999) *Plato's Dialogues One by One: A Dialogical Interpretations*. Lanham, MA: University Press of America и на James A. Arieti. (1991). *Interpreting Plato*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, улогата на шегата и хуморот значително влијае во толкувањето на Платоновата филозофија; Charles L. Griswold. (2002). "Irony in the Platonic Dialogues" *Philosophy and Literature* 26, 1, 84-106 итн.

³ Во продолжение на текстот „Зошто Платон пишувал дијалози?“ Хајленд докажува дека со дијалошката форма Платон успева да ги надмине недостатоците на пишувањето преку забелешките што претходно хипотетички му ги припиша на Сократ. Како, на пример, со помош на дијалошката форма, читателот не заборава да филозофира (првата забелешка), туку напротив е поттикнуван да оди подалеку од темата што се презентира во дијалозите. Хајленд ги споменува „Лисис“, „Хармид“, „Парменид“, „Евтифрон“ и „Теајтет“, имено „апоретичните“ дијалози, каде што не се дава заклучен став во однос на темата што се обработува. Сократ во нив најавува дека ќе ја заврши темата во некоја друга пригода, сугестија што се пренесува на читателот. Во таа смисла, текстот може да нè „потсети да филозофираме“ само ако тој е во дијалошка форма. На сличен начин Хајленд тоа го докажува и за другите горенаведени две забелешки, но и за уште посилните изјави на Платон во „Второто“ и во „Седмото“ писмо. Филозофијата не би можела да биде напишана, како што тоа го тврди Платон во писмата, доколку се земе предвид нејзината пропозиционална формулација, тврди Хајленд. И повторно со ова се докажува соодветноста на дијалошката форма за изразување на филозофските ставови.

Во таа смисла, дијалозите се медиум во кој постојано се одржува врската меѓу филозофијата и говорот, живата дискусија, дебатата. Платон не ги пишува дијалозите на истиот начин на кој другите филозофи пишуваат расправи со цел да реши одреден метафизички, познавателен или етички проблем. Целта на дебатирањето не е да се победи, по секоја цена да се убеди или да се понудат „вистинити“ искази, туку, како што вели во „Фајдар“, преку дијалектиката „да се води душата“, да се психагогизира. Само преку дијалогот, односно преку заемно дејствување преку прашување и одговарање, душата е достапна. Филозофијата, според Платон, не може да се подучи, до неа може да се пристапи само преку личен интензивен подвиг. Бидејќи дијалогот како книжевна форма единствено може да ја подражава дијалектиката како највисок метод на познание, тој е најсоодветен за Платоновата филозофија. Затоа Платон го избира дијалогот за свој медиум.

2.2. ПЛАТОН ПРЕКУ СОКРАТ ИЛИ СОКРАТ ПРЕКУ ПЛАТОН - СОКРАТОВСКИОТ ПРОБЛЕМ

Анонимноста на Платоновите дела, кој е заменет најчесто преку ликот на Сократ, остава голем простор за интерпретативни недоразбирања. Освен во „Закони“, каде што Платоновите ставови се искажани преку странецот од Атина, во „Софист“ и во „Државник“ преку странецот од Елеја, дел од ставовите во „Гозба“ преку Диотима од Мантинеја и во „Тимај“ преку Тимај, Сократовиот лик се појавува во сите други дијалози како главен пропонент на Платоновата филозофија. Само во „Закони“ Сократ не е присутен во дијалогот и овој случај е толку исклучителен што на Аристотел во „Политика“ (*Ar. Pol.* 1265a11) му се провлекува еден лапсус, наведувајќи ги „Законите“ како еден од „Сократовите разговори“.

Интерпретативниот проблем не се појавува поради тоа што како еден од ликовите не се појавува самиот Платон, а е искористен друг лик, исто како што во литературата читателот не очекува авторот самиот со своето лично име и презиме да се појави во текстот. Проблемот изникнува поради тоа што главниот лик во делата на Платон е историска личност, а не фиктивна, личност што во голема мера се однесува онака како што ни е познато од други историски извори, но и за која најмногу знаеме токму од овие дела. Згора на тоа, тоа е личност што извршила големо влијание врз авторот и била негов учител. Така, преку сократовското прашање, имено кој бил Сократ и кои биле неговите филозофски ставови, нужно се поставува и прашањето: колку од Сократовите зборови во Платоновите дела се Платоновите?

Мора да напоменеме дека во овој текст нема да навлеземе во анализата на изворите за веродостојноста на Сократовата личност во други текстови, особено во текстовите на Ксенофонт, Аристофан, Есхин и Аристотел, која всушност е голем дел од сократовското прашање. Меѓутоа, тоа не значи дека ги сметаме за ирелевантни. Во XX век теоретичарите во голема мера ги изоставиле предвид другите извори за историскиот Сократ, освен Платоновите дела, под големо влијание од неколку платонисти авторитети, како Тејлор (A. E. Taylor), Барнет (John Burnet) и Џоел (Karl Joël) кои одлучно го девалоризирале сведоштвото на Ксенофонт. Олоф Жиго (Olof Gigon) сериозно ја става во прашање релевантноста на Платоновите дијалози во врска со историскиот Сократ, спротивставувајќи се на доминантната аналитичка платоноцентрична струја. Во последните неколку децении овие позиции значително се менуваат со ревитализацијата на студиите за Ксенофонт, особено на Морисон (Donald Morrison), Греј (Vivienne J. Gray) Брисон (Luc Brisson) и Дорион (Louis-André Dorion), со новото издание на Биде (Guillaume Budé) на „Спомените за Сократ“ [со коментари на Дорион и Бандини (Michele Bandini)], но и воведувањето на дискусијата за т.н. сократовска литература, особено со изданието на Џианантони (Gabriele Giannantoni) „Socratis et Socraticorum Reliquiae“ од 1990 година. Оваа напомена ја потенцираме поради тоа што во овој текст повеќе нè интересира оној дел од сократовскиот проблем што го третира проблемот за улогата на Сократ во Платоновите списи и неговото влијание врз нив, а не реконструкцијата на историската Сократова личност воопшто, но во исто време не ги негираме вредноста и релевантноста на сократовската литература за сократовското прашање.

Сократовското прашање не е новост во интерпретативната историја на Платоновата филозофија. Во современите платонистички студии, сократовското прашање се ревитализира со интензивирање на проблемот што се однесува на разликите и неконзистентностите меѓу дијалозите и ставовите што Платон ги изнесува во нив од страна на модерните стилометриски и филолошки анализи. Неконзистентности постојат, на пример, во „Парменид“, каде што Платон ги напаѓа сопствените ставови за теоријата за идеите што ги гради во „Држава“ и „Фајдон“. Во некои од дијалозите, пак, може да се забележи дека Платон „вежба“ дијалектички задачи на дадени прашања (во „Протагора“ се обидува да одговори на прашањето: што е доблест?) без да даде конечен одговор, додека во други дава аподиктични тврдења за истите прашања („Менон“). Во компарацијата на дијалозите, напаати, може да се забележат и контрадикторни концепти, како на пример, во „Критон“, каде што Сократ ја искажува својата покорност кон атинскиот закон, додека во „Одбраната Сократова“

тој се заколнува дека ќе ѝ се спротивстави на поротата доколку таа одлучи да го ослободи под услов да престане да филозофира итн.

Теоријата за развојноста на Платоновата филозофија, имено теоријата на девелопментализмот, се смета дека е една од „виновниците“ за повторното реактуализирање на сократовското прашање во современите платонистички студии. Потрагата по историскиот Сократ започнува во германската платонистичка литература од XIX век⁴, но својата кулминација ја доживува во делата на основачите на аналитичкиот девелопментализам, имено Гатри (W. K. C. Guthrie), Ирвин (Terence Irwin) и Влас-тос. Според девелопментализмот, неконзистентностите во дијалозите се должат на менувањето на Платоновите ставови во текот на неговиот живот. Имено, како што се менувал и развивал Платон, така и влијанието на Сократовото учење полека се намалувало. Во таа смисла, Сократовата мисла преку Платон била сочувана во т.н. рани дијалози, каде што на Платон сè уште му било свежо Сократовото влијание. Според една од тезите на девелопментализмот, во дијалозите може лесно да се увиди различната „психологија на акцијата“ (cf. Penner, 2002), каде што постои очигледен конфликт помеѓу „Сократовиот интелектуализам“ во раните и „Платоновиот интелектуализам“ во подоцнежните дијалози.

Ако се имаат предвид овие претпоставки, тогаш неконзистентноста во дијалозите не претставува сериозен проблем и, следствено на тоа, Платоновата филозофија треба да се иследува во периодични теориски целини. Според девелопментализмот, возможно е да се воспостави релевантен хронолошки редослед на дијалозите, кој соодветно би ни ја илустрирал Платоновата мисловна развојност, а со тоа и Сократовата мисла и личност. Така, со стилметриските анализи се одделуваат три групи дијалози: дијалози од раниот, (преодниот), средниот и доцниот период на Платоновата мисла. Врз основа на оваа претпоставка, автентичноста на Платоновата мисла во раните дијалози се минимизира и во голема мера во нив се истакнува Сократовата личност. Во нив најчесто се вбројуваат „Сократовата одбрана“, „Критон“, „Ион“, „Лахет“, „Лисид“, „Хармид“, „Евтифрон“, „Хипија Помалиот“, некаде и првата глава од „Држава“. Овие дијалози често се нарекувани „еленктички“, прашувачки или „сократовски дијалози“, наспроти оние од подоцнежниот период кои се нарекуваат „платоновски дијалози“, во кои се претпоставува дека е содржана Платоновата оригинална филозофија, имено учењето за иде-

⁴ Се смета дека Карл Фридрих Херман (Karl Friedrich Hermann) прв ги поставил основите на девелопментализмот. Кај него за првпат се сретнува „Сократов“ период во Платоновите рани дијалози, но и тезата дека редоследот на дијалозите може да се состави според Платоновата интелектуална биографија.

ите, тројната поделба на душата, математичкото образование, идејата за филозофот владетел итн.

Околу анализата на оваа рана група дијалози се потпира сократовскиот проблем, додека за другите групи дијалози, девелопментализмот смета дека Сократ е само фигура преку која Платон ги искажува своите ставови. Оваа теза често се потпира на пасус во „Метафизика“ (*Ar. Met.* 987b) на Аристотел⁵, според кој Сократ се оддалечува од претсократовската потрага по првите причини и се приближува кон етичките прашања, што подразбира дека не создал теорија за идеи.

Сократовскиот проблем заоснован врз критериумот за неконзистентностите во дијалозите не постои за оние теории што ги земаат предвид Платоновите уметнички гениј и литературниот контекст на дијалозите, дијалозите како уметничка, а не логичка целина, но и на природата на испитувањето на филозофијата како динамично и непредвидливо.

2.2.1. Портпаролски и антипортпаролски интерпретации

Во литературата, интерпретациите што се занимаваат со сократовскиот проблем во Платоновите дијалози често го поставуваат прашањето за тоа колку Сократовиот лик во дијалозите е портпарол на Платоновите зборови. Така, земајќи го овој термин, соодветно се нарекуваат „портпаролски“ или „антипортпаролски“ интерпретации. Корлет во својата книга „Интерпретирајќи ги Платоновите дијалози“ воопшто сите толкувања на Платоновата филозофија ги дели на овие две интерпретативни школи.

Според првите, имено според портпаролските интерпретации, Платон во Сократовата уста го ставил само она што тој во моментот го тврдел, имено Сократ како лик во нив е само портпарол на Платоновата моментална филозофска позиција. Портпаролската струја е блиска до претпоставката дека Платоновото учење може да се изведе од Платоновите дијалози како што се зачувани денес.

Вторите, пак, антипортпаролските, се сомневаат во можноста за извлекување аподиктични заклучоци од зборовите искажани од ликовите во дијалозите, од кои најдоминантен е Сократ, за „вистинските“ ставови за нивниот автор. Исто така, антипортпаролските толкувања се сомневаат и во можноста за трасирање на развојноста на Платоновата мисла, со што не може со сигурност да се каже дека постои нужна врска

⁵ Преку Аристотел, девелопментализмот прави еден вид компромис во врска со сократовското прашање. Освен Платоновото, девелопментализмот го прифаќа Аристотеловото сведоштво, но затоа ги отфрла сите други.

меѓу зборовите на ликот Сократ (или кој било друг лик во дијалогот) и Платоновите ставови. Затоа, дистинкцијата меѓу рани – сократовски и подоцнежни – платоновски дијалози е ирелевантна.

Оваа струја, според Сејер (Kenneth (Sayre in Corlett 2005, 11)), е блиску врзана со употребата на дијалошката форма и дијалектичкиот контекст во кој филозофското познание може да биде постигнато од страна на читателот. Целта на дијалозите е примарно педагошка, имено да послужат како пример за филозофска дијалектичка дебата од која читателите ќе учат и ќе ја продолжуваат во своето понатамошно критичко испитување. Според Клеј (Diskin Clay), „...ние како читатели на Платоновите дијалози сме вовлечени во дијалог со нем писател кој никогаш не зборува во свое име, ниту со авторитетот на сопствениот глас.“ (Clay, 2000, 11)

Во прилог на оваа теза одат и Платоновите зборови искажани во „Второто писмо“, каде што тој вели: „не постои дело од Платон, ниту некогаш ќе има; оние кои сега се нарекуваат така доаѓаат од идеализираниот и млад Сократ“ (*Ep. II*, 314b-c).

Постојат, според Корлет, повеќе варијанти на овие две интерпретативни струи, кои тој ги класифицира на еден многу педантен начин. Корлет разликува „интенционална портпаролска“ интерпретација според која содржините во Платоновите корпус идеи промислено го рефлектираат она што Платон навистина го мислел во моментот кога пишувал одреден дијалог. Како претставник на оваа теза се вбројува Кан (Kahn, 1996, 36-71) кој смета дека постои интенционално, прогресивно и постепено разоткривање на Платоновата мисла, особено во раните и средните дијалози. Според „неинтенционалната портпаролска“ интерпретација, содржините во Платоновите дела ненамерно ја содржат Платоновата мисла. Оваа струја смета дека Платоновата примарна цел била да создаде филозофски и литературни ремек дела, но немал намера да ги претстави своите ставови за одредени прашања. Преку рационална реконструкција може да се состават голем дел од Платоновите метафизички, гносеолошки, етички, естетички и политички идеи. Корлет во оваа група ги вбројува Анас, Краут (Richard Kraut) и Ирвин. Според други критериуми, разликува и теоретски, доктринарни, догматски и доксастички портпаролски интерпретации.

Како варијанти на антипортпаролската интерпретација може да се споменат „драмската антипортпаролска“ и „сократовската антипортпаролска“ интерпретација, за која Корлет и се застапува. Драмската ја потенцира литературната драмска форма на дијалозите како суштинска за значењето на тврдењата што се изложуваат во нив, имено дијалозите се драмски текстови што во ниеден случај не ги рефлектираат Платоно-

вите ставови. Драмската интерпретација може да се забележи во делата на Џон Рендал (John H. Randal) и Џералд Прес. Сократовската интерпретација, пак, не се разликува од драмската во оваа клучна поента, но ги потенцира и влијанието на историскиот Сократ врз Платон и доминантната улога како карактер што тој ја има во дијалозите. Според оваа интерпретација, Платоновите корпус на дела е конструиран на начин што е под големо влијание од филозофскиот метод на Сократ. Според оцените на Корлет, Купер најдобро ја опишува оваа позиција:

...авторот на Платоновите дијалог му кажува на читателот дека тој зборува преку текстот земен како целина, а не само во зборовите на поединечен говорник; дијалогската форма бара од тебе да одлучиш која е, доколку е некоја, вистината, без разлика дали се наоѓа во дијалогот или е сугерирана од него... Поради сето ова Платон е верен на Сократовиот пример, имено вистината мора да ја достигне секој поединечно за самиот себеси, но во здружена потрага; Платон само ги повикува другите да ја вршат својата интелектуална дејност, во соработка со него, преку размислување на прашањата на кои тој се осврнува (Соопер, 1997, xx).

Освен онаа на самиот Корлет и на Џон Купер, како сократовски антипортпаролски интерпретации се сметаат и оние на Неилс и на Сејер.

2.2.2. Нови перспективи кон сократовското прашање

Во современата дискусија за сократовското прашање се забележува силна поделба на аналитички и литерарно-континентални интерпретации. Ваквата поделба е резултат на аналитичката призма, која првенствено е заинтересирана за сократовскиот проблем. Овие поделби во последните неколку децении се намалуваат поради критичкиот однос што се јавува поради појавување на внатрешни неконзистентности во теориите.

Во рамките на аналитичката традиција се преиспитуваат многу од парадигматично воспоставените тези⁶, особено речката „наивна“ дистинкција на сократовски и платоновски дијалози и изолацијата на „сократовската“ фаза од Платоновата филозофија. Така, Тејлор (С. С. W. (Taylor, 2002, 73)) се запрашува кога и зошто „Сократ“ е разделен од „Платон“ во интерпретацијата?

⁶ Подетално види во одделот „Аналитички интерпретации“ и подглавата за девелопментализмот и неговата критика во рамките на аналитичката филозофија. (Б. 8)

Како алтернативна интерпретација на сократовскиот проблем во аналитичката струја може да се спомене онаа на Питерсон (Sandra Peterson, 2011, xv), која девелопменталистичките позиции ги нарекува „платоноцентрични“. Таа нуди „соговорничко-центрична“ интерпретација, според која Сократ, кој постојано тврди дека не знае ништо, прави различни видови испитувања со различни соговорници. Со едни е отворено неук испрашувач, додека со други се појавува како самоуверен предавач. Според неа, филозофирањето во Платоновите дијалози се појавува како откривање на соговорниците преку нивното испитување.

Под влијание на Жиго, во Германија се појавуваат платонисти што се занимаваат со ова прашање, како на пример Плегер (Wolfgang Pleger), Пацер (Andreas Patzer), Дириг (Klaus Döring), Фигал (Günter Figal) и Ерлер (Michael Erler). Тие одговараат на прашањата што ги поставува Жиго поттикнат од своите анализи на карактеристиките на „сократовската литература“ (без Платон) и неговите тврдења дека Платоновите дијалози треба повеќе да се земат како литературни дела, отколку како историски точни документи за Сократовата личност.

Плегер смета дека од сократовската литература и од Платоновите дела може да се направи портрет на историскиот Сократ. Пацер ја потенцира улогата на Сократ во „Одбраната Сократова“ и смета дека во ова дело почнува да се отплеткува мисловниот хоризонт на Сократ, кој претставува почетна точка за Платоновата филозофија. Сличен став држи и Дириг, кој својата аргументација ја поткрепува и со сведоштвата на Есхин. Прифаќајќи поскептична теза, Ерлер се приклучува кон фикционалистичката позиција, според која Сократовиот лик е „идеалниот протофилозоф на Платон“. Сепак, фикционалистичката теза не ја исклучува историчноста и во сликата на Платоновите Сократ и смета дека постои „историско јадро“. Фигал се спротивставува на девелопментализмот на Властос и тврди дека Сократ во раните дијалози е многу повеќе платоновец отколку што тврди тој. Прашањата и проблемите со кои Платон се соочува во подоцнежните дијалози, а кои често се квалификувани како платоновски, Фигал смета дека се веќе присутни во раните дијалози.

2.3. МИТОТ КАКО ИЗВОР НА НЕДОРАЗБИРАЊЕ

Во своето дело „Мит: неговото значење и функција во античката и другите култури“ Кирк (Geoffrey S. Kirk) накратко го сумира значењето на митот во грчката мисловна традиција. Тој вели: „во одредена смисла, историјата на грчката култура е историја на својот однос кон митот: ни-

една друга значајна западна традиција не била толку контролирана од развојот на митската традиција“ (Kirk, 1970, 250).

Грчката култура била срасната со митското прикажување и доживување во секој свој аспект. Од една страна, митот често се гледа како еден вид претфилозофско мислење, но од друга страна, митот добива карактеристична улога во античките филозофски текстови. Таков е случајот во филозофските дела на Платон.

Платон наследува една голема митска традиција и во усна и во пишана форма. Со голема слобода тој се ползува со митовите, на тој начин комуницирајќи со своите читатели. Платоновите корпус на дела содржи неверојатна архива на најразлични митови. Тие може да се поделат во две групи: едните се поврзани со создавањето на светот и раната историја на човештвото („Тимај“, „Критија“, „Државник“), а другите се есхатолошки митови, односно се занимаваат со судбината на душата по смртта („Фајдон“, „Горгија“, „Фајдар“, „Држава“). Што се однесува на приказната за пештерата во „Држава“, многумина се согласуваат дека оваа приказна на Платон всушност не припаѓа во категоријата на митска приказна, туку претставува алегорична.

Во раните дијалози, со исклучок на „Протагора“, не може да се сретнат митолошки раскажувања, додека во подоцнежните, особено во „Фајдон“, „Горгија“, „Гозба“, „Држава“, „Тимај“ и „Државник“, тие се употребени во различни контексти. Ова често се толкува во смисла дека митот е непотребен во раната проблематика, која се фокусира врз етичките прашања, за разлика од подоцнежната, во која доминира метафизичката преокупација, каде што има поголема потреба од митолошки претставувања.

Некои од митовите што Платон ги раскажува во дијалозите се преземени од традиционалната митолошка раскажувачка традиција и се веќе раскажувани во делата на други автори, како на пример митот за Гиг во „Држава“ или митот за Фаeton во „Тимај“. Меѓутоа, освен традиционалните митови, Платон раскажува митови што може да се сретнат само во неговите дела, како што се, на пример, митот за Ер во „Држава“ и митот за Атлантида во „Тимај“. Значи, Платон не е само митораскажувач, туку е истовремено митосоздавач. Тоа е многу значајно за платонистите затоа што со оваа своја митосоздавачка дејност кај Платон можеме да насетиме дека митот добива поинаква димензија. Штом се потребни нови митови со помош на кои подобро ќе се објасни одредена филозофска позиција, митот станува есенцијална филозофска алатка. Меѓутоа, митот кај Платон многу често ги менува своите „жанрови“, што претставува тешкотија за интерпретаторите.

Прашањето за значењето на митот во целокупната филозофија на Платон отвора неколку можни насоки во нивното читање. Според неоплатонистите, Платоновите митови треба да се интерпретираат алегориски со цел да се открие длабока филозофска вистина што е затскриена под плаштот на митското литерарно изразување. Во поновата интерпретативна историја, според некои толкувања, Платоновите митови треба да се читаат буквално и притоа треба повеќе да се обрне внимание на нивниот аргументативен елемент. Други толкувања, пак, сметаат дека митовите воопшто и не треба да се земаат како релевантни во интерпретацијата на Платоновата, инаку, доминантно аргументативна елаборација. За трети, акцент треба се стави на литерарната форма на митот и големо внимание треба да се обрне на контекстуалната ситуација во дијалогскиот разговор. За некои од нив, со митот Платон се обидува да ги надмине границите на разумот и преку мистичната фантазија и нејзината блискост со поезијата, филозофот добива пристап до божественото. Овие интерпретации често се повикуваат на увертирата на митот за душата во „Фајдар“, каде што Сократ вели: „Да се докаже каква е таа [душата], секако е потребно божествено и долго излагање, но за да се даде една приближна слика за неа, доволно е човечко и кусо толкување“ (*Pl. Phdr.* 246a). Ваквото толкување Платон го прави со помош на митот. Оние што ја заземаат средната позиција сметаат дека не треба да се гледаат митовите како централно место околу кое се фокусира целата Платонова филозофија, но исто така и не треба да се смета дека тие играат мала, а уште помалку никаква улога во неа.

Еделштајн (*Ludwig (Edelstein, 1949, 467-477)*), на пример, му дава нов статус на митот кај Платон, според кој митот ги нема својата светост и мистичност и добива форма на целосно филозофска приказна, која е интринсично врзана со космосот на Платоновата мисла. Тој смета дека Платоновите митови не треба да бидат алегорично читани и дека ваков вид „несмасна ученост“⁷ не може да се припише на неговата митологија. Исто така, смета тој, во митот не треба да се бара откровение за некое повисоко познание. Разумот за Платон е врвна познавателна инстанција, па затоа во митот не треба да се бара ништо мистериозно затоа што тоа е филозофска приказна, приказна на филозоф.

Во Хегеловата „Историја на филозофијата“ целосно се девалоризира митот и неговата улога во Платоновата филозофија. „Митската форма“, вели Хегел, „ја сочинува привлечната сила на тие списи, но таа сепак е извор на многу недоразбирања, едно од тие недоразбирања е кога

⁷ Еделштајн тука прави алузија на говорот меѓу Фајдар и Сократ во дијалогот „Фајдар“, каде што Сократ објаснува дека алегориската интерпретацијата на митовите е „несмасна ученост“ што не води никаде. *Pl. Phdr.* 229d.

тие митови се сметаат за она што е најдоброто“ (Hegel, 1983, 154). Митовите за Хегел се приказни што се соодветни за детството затоа што се служат со слики и се соодветни за создавањето претстави, а не мисли. Штом ќе стапи разумот во подоцнежната зрела фаза, митовите стануваат бескорисни. Платон, според него, е главна фигура во развојот на филозофијата кон чистата мисла, но одвреме-навреме ја расипува оваа чистота со митските раскажувања. Теории што се блиски на оваа на Хегел тврдат дека употребата на митовите на Платон е блага инклинација кон традицијата и ништо повеќе. Потрагата по вистинското знаење не потекнува од разбирањето на митовите.

Во суштина, прашањето за значењето на митот во Платоновите дијалози е несомнено поврзано со дискусијата за односот меѓу разумот и надразумското, филозофијата и поезијата. И самиот Платон укажува на постоењето на оваа „древна спротивставеност“ (*Pl. Resp.* 607b) меѓу филозофијата и поезијата во „Држава“. Во таа смисла, дискусијата за митос и логос во Платоновите „приказни“ отвора сериозна дискусија меѓу платонистите, особено затоа што ставот заземен околу ова прашање значи и една значајна премиса од која ќе се развиваат понатамошните интерпретативни пристапи. Доколку, на пример, се прифати клучната улога на митот во Платоновата филозофија, тогаш се истакнува нејзиниот мистички карактер, а овој став со себе повлекува многу други.

Границата помеѓу митос и логос кај Платон е навистина неодредена и тешкотијата за нејзиното воспоставување не само што лежи во самата природа на митот, туку и во тоа што и Платон носи дополнителна тежина со своите двосмислени изјави во дијалозите. Големо недоразбирање тој внесува кога ги „брка“ т.н. традиционални митови од образованието, сметајќи ги за неморални и заведувачки. Притоа, го одбива нивното алегоризирање и нивното рационално објаснување⁸. Меѓутоа, со самото тоа што одредени митови имаат тривијални значења, тоа не го ограничува филозофот да користи или да измислува нови, кои немаат таква природа, иако многу често се чини дека во своите текстови Платон е индиферентен дали она што го изнесува е митологиска или логологиска приказна.⁹ На пример, приказната за Тот и Теут во „Фајдар“ Платон не ја нарекува мит, но како мит ја класифицира конструкцијата на идеалната

⁸ „...сите овие работи не смеат да се прифатат во државата, ниту ако се испејани со таинствена смисла, ниту без таинствена смисла.“ *Pl. Resp.* 378d4-6.

⁹ Во Прокловиот коментар на Платоновата „Држава“, Прокло, како одговор на критиките на епикуреецот Колот дека Платон е неконзистентен во употребувањето на митовите откако ја критикува употребата на есхатолошките митови од страна на поетите, укажува дека Платон не ги отфрлил сите митови, туку само оние на Хомер и Хесиод. Kroll според Annas, 1982, 140.

држава во „Држава“¹⁰. Во „Горгија“¹¹, пак, Сократ своето изложување за судбината на душата не може да го определи дали е митос или логос во зависност од различното гледање на неговата природа. За разлика од овие случаи, пак, во „Протагора“ Платон прави дистинкција меѓу митос и логос. Откако Протагора го раскажува митот за Прометеј, следно што најавува е да не „расправа за мит“, туку „да одржи реч“ (*Pl. Prt.* 324d).

Според Анас (Annas, 1982, 121-122), Платон имал епистемолошки проблем со митовите. Иако со нив искажувал длабоки вистини, за него митот или кој било друг вид раскажување имал незначителен епистемолошки статус. Користењето вакви форми за искажување на филозофските вистини предизвикувало проблем што, според Анас, е евидентен за оној што решил да се занимава со филозофија користејќи литерарен медиум, но кој Платон никогаш експлицитно не го решил. По својата природа митот е проблематичен, смета таа, и додава дека Платон го решава својот проблем со тоа што го тривијализира. За него, како и за Аристотел, „на одреден начин, вљубеникот во митот е вљубеник во мудроста“.

Може да се увидат неколку функции на митот во Платоновите дијалози. Една од нив е тој да убедува и со тоа да ги поткрепува рационалните аргументи. Оваа функција Платон на неколку места ја потенцира во „Држава“. Во втората книга тој дискутира за статусот на митот во образовниот процес на идеалната држава. Поради убедувачката улога, митот најмногу може да влијае врз оние што се подложни на влијание, имено оние што не се упатени добро во филозофијата, но уште повеќе врз децата, „тогаш најмногу се обликува и се потчинува типот, ако некој посакува да втисне одреден знак некому“ (*Pl. Resp.* 377a-b). Иако му припишува ниска вистинитосна вредност на митот, според Платон, во митот делумно може да се содржи и вистина. Во таа смисла, лажниот говор што во себе содржи извесна вистинитосна вредност, иако мала, може да послужи во воспитната дејност.

Во дијалог со Адејмант, Платон вели дека постојат два вида говори, еден вистински, а друг лажен:

- Во обата вида треба да се воспитува, а во раната возраст – во лажните говори, нели?

¹⁰ „Дали овие и понатаму ќе ни се лутат, кога ќе ги убедуваме зборувајќи дека нема да сопрат зла и несреќи, ни за државата ни за граѓаните, пред да ојакне во државничкото дејствување родот на филозофите, и кога ќе ги убедуваме дека пред ова не ќе се устрои државно уредување за кое сега ние раскажуваме приказка [под. Ј. П.], но дека и на дело би можеле да го направиме целесообразно?“ *Pl. Resp.* 501e.

¹¹ „Слушај, тогаш, <како што> велат, <една> мошне убава приказна [под. Ј. П.], којашто ти, претпоставувам, ќе ја сметаш за сказна [Ј. П.], но за мене тоа е стварен приказ [под. Ј. П.]...“ *Pl. Grg.* 523a.

- Не разбираам што говориш!

- Зарем не разбираш, реков, дека на дечињата прво им раскажуваме митови? А тоа раскажување, земено во целост, некако е лага, но делумно и вистина... (*Pl. Resp.* 377a).

Според Платон, митотворењето треба да биде контролирано и одбрани митови ќе бидат препорачани на воспитувачите, додека многу од традиционалните митови, според Платон, треба да бидат отфрлени. Во истото дело, преку митска претстава Платон им ја кажува „благородната лага“ на граѓаните на својот калиполис за да ги убеди тие повеќе да се грижат за својата држава.

Со воведувањето на митот во образовниот процес кај Платон се увидува уште една функција на митот, а тоа е да служи како средство за подучување. Со помош на аналогиите и на митските слики, митот може многу успешно да ја дофати апстрактната филозофска суштина. Во таа смисла, митот не е само педагошко средство за подучување на оние што не знаат туку и на оние воведени во филозофијата. Тоа може да се забележи во „Тимај“, каде што Тимај, оној што „во филозофијата го досегнал врвот“ (*Pl. Ti.* 20a) речиси цел дијалог проткаен со митски приказни го претставува пред друг, исто така, вешт во филозофијата, Сократ.

* * *

Проблемот што тука се јавува е поврзан со филозофскиот статус на митот, имено прашањето за тоа кога во него престанува приказната, а кога започнува филозофската вистина, или дали митот воопшто има филозофска улога. Всушност, се поставува прашањето за тоа дали на Платоновата филозофија ѝ е есенцијална потребата од митологија, но исто така и дали таа може да се гледа како теорија што е одделена од митолошката приказна. Ако се имаат предвид шаренилото од различни аспекти кои Платон ги инкорпорира во митораскажувањето, употребата на меѓусебно суштински различни митови, но и неговите амбивалентни искази за митот, тогаш не може да се даде еднозначен одговор на горенаведените прашања. Тие сè уште претставуваат големи извори на интерпретативни недоразбирања.

2.4. ЕЗОТЕРИЗАМ

Меѓу едни од првите факти што еден лаик во историјата на античката филозофија ги добива кога се запознава со неа е дека она што го читаме од Аристотел се учењата што тој им ги претставувал на своите ученици, на својата езотерична публика, додека за Платон важи обрат-

ниот случај. Платоновите дијалози се литературата наменета за пошироката публика пред која тој се обраќал. Тенеман вели дека „Платон го искористил истото она право што му припаѓа на секој мислител, имено од своите откритија да соопштува само онолку колку што тој сметал дека е добро и само на оние за кои сметал дека се способни да го разберат“ (Tennemann во Hegel, 1983, 147). Меѓутоа, логичното прашање што се појавува е следново: тогаш која е и во што се состои неговата вистинска филозофија и како можеме да ја дознаеме?

Претпоставката дека Платон имал друго учење, чија вредност ја надминува вредноста на дијалозите, ја фрла во сенка секоја интерпретација што се занимавала со корпусот на текстуално наследство од Платон и во него не барала некоја скриена доктрина. Тоа би ја дискредитирало работата на една цела армија од автори и илјадници студии посветени на Платоновата филозофија би заминале во заборав. Сепак, тоа е мала цена за вистината доколку таа теорија е цврсто и аргументирано поткрепена.

Современите интерпретации што езотеричната димензија на Платоновата филозофија ја земаат како основа во својот пристап кон Платон може да се поделат на две групи. Едната е онаа што користи наведувања во самите дијалози за постоење на друга теорија што не се наоѓа во дијалозите и се обидува да ја реконструира од други извори. Тоа е теоријата на „ненапишаното учење“, која плодна почва наоѓа во т.н. Тибингенска школа, чии најзначајни претставници се Кремер и Гејзер (Konrad Gaiser). Една од критиките што се упатува кон оваа интерпретација е тоа што ги девалоризира дијалозите како примарен извор за толкување на Платоновата филозофија.¹² Втората група, пак, ги опфаќа оние интерпретации што создаваат специфични методи за откривање на подлабокото значење на теориите, навидум, презентирани во дијалозите и „скриената“ порака што Платон ја кодирал во самиот текст, од мотив што се разликува од интерпретација до интерпретација. За разлика од тибингенската интерпретација, оваа група не бара текстуални извори надвор од дијалозите, туку токму во нив ја бара впишана вистинската филозофија. Како претпоставка ја земаат теоријата за „логографската нужност“ што Платон ја искажува во „Фајдар“ (264b) според која секој, дури и најмалиот детаљ во дијалозите, содржи свое скриено значење. Во таа смисла, дијалозите се имитации, а не тврдења на одредени учења. Претставници на оваа струја се главно Лео Штраус¹³ и Џејкоб Клејн (Jacob

¹² Подетално види во одделот „Езотерични интерпретации“ и подглавата „Интерпретацијата на ненапишаното учење“. (Б. 5.1)

¹³ Подетално види во одделот „Езотерични интерпретации“ и подглавата „Штраус – ‘декодирани’ на езотеризмот“. (Б. 5.2)

Klein), а под нивно влијание пишуваат и Стенли Розен (Stanley Rosen), Кенет Дортер (Kenneth Dorter), Алан Блум (Alan Bloom), Хајленд, Грисволд (Charles Griswold), Бургер (Ronna Burger), Цукерт и др.

Следејќи ги симболизмот и алегоричните прикажувања во дијалозите, во списанието „Апејрон“, Џеј Кенеди (Jay B. Kennedy) објави сензационалистичка, речиси „денбрауновска“ езотерична интерпретација, тврдејќи дека го декодирал кодот на Платон, кој во својата суштина има питагорејска природа. Според него, со помош на стихометриска анализа, во Платоновите дијалози може да се забележи музичка структура што е вткаена во нив. Платон ги поделил сите дијалози на 12 дела од кои секое кореспондира со по една музичка нота од дванаесеттонска скала, која корелира со питагорејската музичка скала. Оваа скала била основа за Платоновото пишување и доказ за тоа се аргументите што се појавуваат помеѓу нотите, додека, пак, значајните пресвртници во аргументирањето ги претставуваат самите ноти. Кенеди ја анализира „Гозба“, каде што забележува една законитост. Во овој дијалог, секоја од беседите на Павзанија, Ериксимах (вклучително и духовитата досетка за икањето на Аристофан) и Аристофан зафаќаат околу една дванаесттина од целиот дијалог. Сократовиот долг говор, притоа вклучувајќи го неговиот разговор со Агатон и Диотима, зафаќа три дванаесттини, или една четвртина од целиот дијалог, додека беседата на Алкибијад зафаќа две дванаесттини. Овие димензии, смета Кенеди, сугерираат дека интервалот од една дванаесттина игра голема архитектонска улога во конституирањето на дијалозите. (Kennedy, 2010, 7)

Во овој оддел нема да се занимаваме поединечно со различните езотерични читања на Платоновата филозофија. Овој интерпретативен извор на недоразбирања подробно ќе биде разгледан во посебниот оддел посветен на интерпретативните обиди што езотеризмот го земаат како основа врз која ја градат својата интерпретација.

3.

Преинтерпретативна историја на Платоновата филозофија

Каква е улогата на Сократ во Платоновите дијалози? Дали истите заклучоци може да се најдат во сите дијалози подеднакво, или постои дискрепанца во учењата на Платон? Дали најважните учења ги оставил надвор од дијалозите, како што некои од „Писмата“ укажуваат на тоа? Дали Платон е догматик или скептик? Дали Платоновата задача во дијалозите е да подучува, без разлика дали е тоа во рамките на Академијата или надвор од неа? Или, пак, методот во дијалозите е само Платоновите единствен начин преку кој тој може да дојде до сопствените одговори? Овие и уште многу други прашања што се однесуваат на Платоновата филозофија, а кои во современата академија се нарекуваат платонистички студии, биле подеднакво преокупација на античките интерпретатори, како и на денешните. Некои од нив биле посветени на задачата да откријат што навистина содржат Платоновите дијалози, а некои да пронајдат потврда за сопствените ставови. Меѓутоа, без исклучок, кај секој од нив, Платон е извор на длабока инспирација. Интерпретативните гледишта се менувале од школа до школа, во различни периоди, станувајќи сè софистицирани во анализите.

3.1. АНТИЧКИТЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Кои се првите, непосредните интерпретатори на Платон? Многу лесно би се претпоставило дека тоа би биле неговите ученици, неговите следбеници и наследници на Академијата, кои го продолжиле неговото учење на генерациите ученици што следуваат во неа, а притоа би работеле на продлабочување на неговото значење. Меѓутоа, кога станува збор за интелектуалната работа на Спевсип и Ксенократ, имено двајцата главни учители на школата по Платоновата смрт, не може да стане збор за интерпретативен ангажман. Тие се зафатиле со развивање и адаптација на некои делови од Платоновите теории. На пример, Спевсип се посветил на објаснување на Питагорините теории, но неговиот третман на овие

учења несомнено бил со цел да го надмине својот учител. Ксенократ, пак, ја симплифицирал Платоновата филозофија користејќи се со митски елаборации кога станувало збор за одговарање на потешките филозофски прашања. Нивното учење несомнено било „платонистичко“, но немало карактер на интерпретативен обид. Како што илустрира Тарант (Harold Tarrant), „тие повеќе не чувствувале должност да застанат зад Платон како што Платон чувствувал дека треба да застане зад Сократ“ (Tarrant, 2000, 44).

Првите несогласувања, а со тоа и изворот на интерпретативните проблеми, настанале по прашањето за креацијата на космосот во времето, поставено во „Тимај“. Аристотел говори дека Платон во „Тимај“ прифаќа процес на создавање во еден одреден временски период. Во „За небото“ тој вели, „таму [во „Тимај“, J. П.] се вели дека небото се создава, но сепак ќе го има засекогаш во времето што останува“ (*Ar. Cael.* 280a). Претставниците на старата Академија, пак, негирале дека Платон прифатил теорија за создавање во времето не само затоа што се спротивставува на своите зборови во „Тимај“ дека „времето настанало заедно со небото“, туку и затоа што Платон не прифатил теза за почеток во времето. Старата Академија се согласува со Платоновото претставување на космосот во „Тимај“ само како мит.

По смртта на Ксенократ, сосем малку се знае за работата на старата Академија околу третманот на Платоновата филозофија. Во периодот што следувал најзначајната фигура за интерпретацијата на Платоновата филозофија е Крантор, кој, според Прокло, претставува првиот нејзин интерпретатор. Неговите дела содржеле повеќе од триесет илјади стихови (Cf. *DL.* IV.24), но денес за нив знаеме многу малку, преку неколку останати фрагменти и сведоштвата на Прокло. Крантор во својот интерпретативски обид го објаснува еден од најзбунувачките делови во „Тимај“, имено митот за Атлантида. Во коментарот на „Тимај“ Крантор тврдел дека овој мит нема филозофска тежина, имено дека е историски факт. Се смета дека Крантор имал намера да објасни зошто Платон напишал приказна што е далеку од неговите вообичаени интереси. Тој тврдел дека Платон ја напишал приказната како одговор на оние што се потсмеваале со него тврдејќи дека неговата идеална држава, како што е опишана во „Држава“, е украдена од Египјаните. (*Procl. In Ti.* I. 64) Крантор во својот коментар укажува и на математичките аспекти во дијалогот, но за нив немаме доволно материјални докази. Неговиот следбеник Клеарх обрнал поголемо внимание на нив, анализирајќи ги како изолирани извадоци.

Кога станува збор за *Аристотеловиот* коментар на филозофијата на Платон експлицитно може да се забележи неговата отворена тен-

денција кон интерпретација на дијалозите под светлото на својата филозофија и своите потреби и цели. Во текстовите, како на пример „Метафизика“, кај Аристотел нема претензии кон прикажување на Платоновите автентични ставови. Сепак, неговите дела се од непроценливо значење во однос на потенцирањето и анализата на одредени делови од Платоновата филозофија, но и за критиката на теоријата за идеите. На многу од нив ќе се осврнеме во подоцнежните интерпретации во кои Аристотеловите осврти играле значителна улога во нивното читање на Платон. Аристотел, исто така, е од големо значење и за воспоставувањето на теоријата за ненапишаното учење на Платон, особено што првите сведоштва за ова учење доаѓаат од неговото перо и затоа што неговата фигура кај подоцнежните коментатори се гледа како на „најблагородниот ученик на Платон“. (*DL. V. 1*).

Во современите студии станува актуелно прашањето за тоа дали Аристотеловата рецепција на Платон била соодветна, имено колку Аристотел вистински го разбрал автентичниот Платон. Гадамер, преку Хајдегер, смета дека Аристотеловото читање на Платон е буквално и еднострано. Тој го заменува дијалогскиот и митскиот елемент со концептуален јазик и „секогаш го разбира Платон збор по збор“ (Gadamer, 1986, 95). На дискусијата нова димензија ѝ дава Чернис, кој на прашањето за Аристотеловото разбирање на Платоновата филозофија одговара експлицитно негативно.

Внатре и надвор од Академијата постоеле повеќе автори што се занимавале со различни аспекти на Платоновата филозофија, често во светло на некои свои цели и свои филозофски „грижи“. На пример, *стоичката школа* на почетокот била под големо влијание од Платоновата филозофија, особено од ликот на Сократ опишан во дијалозите. Според стоиците, Сократ претставува претстоички идеал на мудрец, тврдејќи дека тој е дел од нивното духовно наследство. Како противтежа на стоичката рехабилитација на Сократ стои академскиот скептицизам, кој, особено во ставовите на *Аркесилај*, става особено внимание врз Сократовата иронија како што е прикажана кај Платон.

Меѓу поважните може да се спомене и интерпретативната струја која ги истакнува оние делови во дијалозите што се занимаваат со математиката. Математичарот *Ератостен* станал мајстор во интерпретирање на овие аспекти од Платоновите текстови. Како особен претставник на оваа струја се зема и *Теон од Смирна* со делото „Изложување на математиката корисна за читање на Платон“ кое е под големо влијание на питагорејската школа.

Антиох, со кого се означува почетокот на средната Академија и враќањето на традицијата на старата, се обидува да ги помири разликите меѓу Платон, Аристотел и стоиците, верувајќи дека меѓу овие филозофски системи не постои супстанцијална разлика, туку само терминологска. Во неговата интерпретација Платоновата трансцендентна метафизика се помирува со Аристотеловиот иманентизам и со стоичкиот материјализам.

Евдор Александриски се смета за првиот интерпретатор на Платон од средната Академија, кој е под големо влијание од питагорејството. Влијаел во голема мера на Плутарх и неговата интерпретативна традиција. Инспириран од стоицизмот, Евдор го извел својот телеолошки принцип од дијалогот „Теајтет“ („станување сличен на Бога колку што е возможно“, *Pl. Tht.* 176b) по којшто станал познат. Според Целер (Zeller, 2001, 285), Евдор сметал дека пронашол соодветна дефиниција за заедничката цел на питагорејците, Сократ и Платон.

Плутарх, пак, интимно наклонет кон Делфиските пророштва (и самиот делфиски свештеник) и египетската религија, во Платоновите дијалози барал скриени значења што подоцна можел да ги интерпретира. Не искажувал генерални толкувачки ставови за целиот корпус на делата, туку коментирал одредени пасуси за кои тој сметал дека имаат потреба од објаснување. Ги користел литерарните форми на Платон како средство за креативно интерпретирање, оставајќи многу од пораките во делата недоискажани со цел да се остават на толкување на читателот.

Важен извор за толкувањето на „Теајтет“ претставува *анонимниот коментар* на делото, кој се смета дека потекнува од средината на вториот век. Овој автор зазема среден став околу прашањето за доктринарноста на Платоновата филозофија. Од една страна, тој не ја одбива тезата за постоење на Платоновите учења, но исто така смета и дека голема вредност носат одредени делови во дијалозите што не се резултат на некое учење. Тој е дециден дека во „Теајтет“ главната тема е познанието, а не критериумот на вистината, како што платонистите често инсистирале да го наметнат како Платонов став.

Неопитагорејскиот Платон го среќаваме кај повеќе автори, чија заедничка интерпретативна задача се темели на питагорејските елементи во Платоновите дела, но и на прифаќањето на доктриналниот принцип, преку отфрлањето на скептичките превирања во Академијата. Нумениј сметал дека тоа е предавство на Платоновата традиција. Според *Модерат од Кадиз*, Платон ја презел питагорејската традиција и притоа сакал да го сокрие тоа. Питагорејските учења, како што укажува тој, се затскриени во Платоновите дела и може да бидат откриени со длабока и

исцрпна интерпретација. Со укажувањето на античката питагорејско-платоновска концепција за Едното над битието, значително влијаел врз Плотин. *Нумениј* е големото име на неопитагорејството, кој во своето дело „За доброто“ ги става под интерпретативен микроскоп многу од важните дијалози на Платон, како „Држава“, „Тимај“, „Државник“ и „Второто писмо“. Неговата цел е да ја реинтерпретира Платоновата филозофија, која во својата суштина е питагорејска, и да ја исчисти од примесите што ѝ се додадени од Аристотел и од стоиците, а особено од нејзината скептичка варијанта. *Никомах од Гераса* е уште едно име што може да се спомене во оваа група неопитагорејци. Со неговото декларирање на Парменид и Зенон како питагорејци, испитувањето на Едното во вториот дел на „Парменид“, „Тимај“ и ставовите на странецот од Елеја во „Софист“ и „Државник“, ги прогласува за основни извори за питагорејските учења кај Платон.

3.1.1. Corpus Platonicum

Проблемот на систематизација на дијалозите не бил непознат за античките платонисти. За најголем дел од оваа активност на античките автори дознаваме од Диоген Лаертиј во неговите доксографски пишувања.

Првиот обид за подредување на дијалозите и составување на т.н. класичен Corpus Platonicum го направил Аристофан од Визант (257-185/180 г. пр.н.е.), групирајќи петнаесет од нив во трилогии. Според Диоген Лаертиј, Аристофан ги поделил на следниов начин: првата [трилогија, J. П.]...започнува со ‘Држава’, ‘Тимај’ и ‘Критија’, втората со ‘Софист’, ‘Државник’ и ‘Кратил’, третата со ‘Закони’, ‘Минос’ и ‘Писма’, четвртата со ‘Теајтет’, ‘Евтифрон’ и ‘Одбрана Сократова’, петтата со ‘Критон’, ‘Фајдон’ и ‘Писмата’.“ (DL. III. 62) Критериумот што бил земен во систематизацијата се темелел на заедничките белези во драмските елементи, како на пример, заедничките ликови или блиските датуми во кои се одвива драмското дејство, како и заемното споменување на еден дијалог во друг. Така, според тоа што се појавуваат исти ликови во „Софист“ и „Државник“, „Тимај“ и „Критија“, „Закони“ и „Додаток на законите“ се ставени во една група, а според времето кога се одвива драмското дејство, дијалозите „Теајтет“, „Евтифрон“, „Одбрана Сократова“, „Критон“ (Сократ пред судењето) и „Фајдон“ (Сократ во затвор) се ставени еднододруго.

Лаертиј укажува и на една поинаква систематизација, веројатно предложена од некој александриски граматичар, подоцна наречена филозофска класификација. Според неа,

постојат два вида на Платоновите дијалози, едниот е за подучување, а другиот за истражување. Првиот се дели на: теоретски и практичен. Теоретскиот, пак, се дели на физички и логички, а практичниот на етички и политички. Дијалозите за истражување имаат две главни поделби, гимнастички [за душевно вежбање и хранење]¹ и агонистички [за натпревар во спорни разговори] дијалог. Гимнастичкиот вид се дели на мајевтички и пеирастички [за искусување и докажување на работите], а агонистичкиот на енденктички [за покажување и поттикнување на одредени забелешки] и анатрептички [за пресврт на одредени мислења] (*DL*. III. 49).

Понатаму тој вели дека дијалозите може да бидат поделени и на поинаков начин (драмски, наративни или помешани), метод што повеќе соодветствува на трагедиите отколку на филозофијата. Се чини дека на овој начин е составена систематизацијата на Аристофан.

Речиси два века по класификацијата на Аристофан, Трасил Александриски составил ново групирање на дијалозите во девет тетралогии, кое, според некои теоретичари, го направил со цел да ја подобри тријадолшката систематизација на Аристофан. Многумина се согласуваат дека Лаертиј одбил да признае дека филозофската класификација е слична на Трасиловата идентификација на дијалозите според својот карактер. Во својата систематизација, Трасил ги избегнал дијалозите за кои сметал дека се неавтентични. Освен оригиналниот наслов на дијалозите, Трасил им дал на секој од нив и по еден поднаслов, кој соодветствувал на содржината на дијалогот. Овие поднаслови сè уште се користат, иако некои од нив може да бидат ограничувачки во однос на тоа дека насловите во некои случаи напoлно не соодветствуваат со содржината на дијалозите. Трасиловиот модифициран *Corpus Platonicum* е составен по следниов редослед: прва тетралогја – „Евтифрон“, „Одбрана Сократова“, „Критон“, „Фајдон“; втора – „Кратил“, „Тејтет“, „Софист“, „Државник“; трета – „Парменид“, „Филеб“, „Гозба“, „Фајдар“; четврта – „Алкибијад“ I, „Алкибијад“ II, „Хипарх“, „Ерасти“; петта – „Теаг“, „Хармид“, „Лакс“, „Лисис“; шеста – „Евтидем“, „Протагора“, „Горгија“, „Менон“; седма – „Хипија Помалиот“, „Хипија Големиот“, „Ион“, „Менексен“; осма – „Клитофонт“, „Држава“, „Тимај“, „Критија“; деветта – „Минај“, „Закони“, „Додаток на законите“, „Писма“. Се смета дека тетралошкиот метод пред Трасил бил користен од страна на Деркилид.

¹ Текстот во аглести загради во овој цитат е даден во македонскиот превод како серија од фусноти од страна на преведувачката Елена Весова Колоска.

3.1.2. Платон скептичар / Платон догматичар

Една од дискусиите што била актуелна меѓу античките интерпретатори, особено во хеленистичката филозофија, е прашањето за тоа дали Платон бил скептик или догматик. Всушност, во хеленистичката филозофија постоела тенденција на експлицитна поделба меѓу оние што даваат конкретни одговори на важните филозофски прашања, имено догматските филозофи, и оние што наоѓаат доволно релевантни аргументи во сите спротивставени одговори на сите важни филозофски прашања, односно скептичката филозофија. Оваа тенденција значително влијаела и врз интерпретацијата на Платоновата филозофија.

Дебатата прераснала во остро спротивставување меѓу двете струи и одела дотаму што се случувало силните аргументи од спротивставената струја да се пресвртуваат во своја корист. На пример, најважниот скептички текст „Теајтет“ бил реинтерпретиран и ставен во функција на дискусијата за критериумот на вистината кај догматските школи, додека во најдидактичкиот текст на Платон „Тимај“, текст што во најголем дел е монолог, односно еден од ретките каде Платон толку авторитарно го елаборира своето мислење, бил истакнуван оној дел во кој се зборува дека тој „вистината им ја препушта на боговите и божјите деца, а го бара веројатното објаснување“ (*DL. IX. 72*).

Аргументите на првите, имено оние што сметале дека Платоновата филозофија е скептичка, биле дека таа се разликува од експлицитно аподиктичните филозофски системи, како што се хеленистичките школи, стоичката и епикурејската. Според оваа интерпретативна струја, Платон немал оформено учења што може да бидат редуцирани во форма на „филозофски учебник“, односно краток водич низ филозофијата кој бил особено популарен во овој период. Исто така, Платоновата филозофија не можела да се употреби ниту во доксографските осврти како систем од филозофски учења.

Со самото тоа што од 273 г. пр.н.е., кога Аркесилај ја презема водечката позиција во Академијата, таму се предава еден вид скептичка филозофија во духот на Платон, неговите дела многу лесно го добиле епитетот „скептички“. Анас во својот текст „Платон скептикот“ заклучува дека обидот на претставниците на скептичката Академија да се гледаат себеси како вистински следбеници на Платон не бил без основа и претеран. Нивната интерпретација соодветствувала и во рамките на скептицизмот и во рамките на Платоновите дијалози. Но, продолжува таа, ова толкување е премногу селективно во читањето на целината на Платоно-

вата филозофија. Таа е многу покомплексна и вклучува различни видови концепти за скептицизам од оној што му се припишува. (Annas, 1992, 72)

Кикерон во „Академија“ ги пренесува ставовите на Аркесилај во врска со скептицизмот, за кој се согласува дека потекнува уште од Платоновите денови во Академијата. Кикерон смета дека во неговите дијалози „ништо не е изјавено позитивно и има повеќе аргументирање *pro* и *contra*; за сите нешта се истражува, но не се дава ниеден одреден став...“ (Cic. Acad. I. 45). И навистина, постојат многу места во дијалозите што можат да ја потврдат тезата дека Платон на крајот од аргументациите во дијалозите не нуди конечен одговор на темата што си ја задава на почетокот. На пример, кружноста во докажувањето можеме да ја увидиме во „Протагора“, тезата за „веројатниот говор“ во „Тимај“, неколкуте дефиниции за софистот во „Софист“, и најсилната контрадикција – самото спротивставување на теоријата на идеите во „Парменид“. Диоген Лаертиј, според пирионистите, го споменува Платон меѓу имињата што се сметаат за зачетници на пирионизмот. (DL IX. 72) Гелиј сведочи (во II в.н.е) дека Платоновите третман на хедонизмот бил толку поливалентен што, како што нему му се чинело, од него потекнувале сите други позиции за задоволството што биле дискутирани. Хедонизмот бил добар, зол, индиферентен, инфериорен на слободата од болката и, на крајот, опасен. (Cf. Tarant, 2000, 12-13)

Уште еден аргумент што оди во прилог на скептичката интерпретација е тоа што Платон со самото тоа што во различни дијалози еден проблем го разгледувал на повеќе начини, укажува на тоа дека тој постојано ги премислувал овие проблеми, не застанувајќи само на една позиција. Постојаната потрага по вистината (*zetetikos*) била еден од идеалите на скептицизмот, поради кој тие го добиле едно од четирите имиња (апоретици, скептици, ефектици и сететици). Тие „се нарекуваат сететици затоа што секогаш ја бараат вистината“ (DL IX. 69).

Во рамките на скептичката интерпретација постоело тврдење дека Платон бил систематичен во своето необврзување кон една парадигма, имено бил внимателен, а со тоа и необврзан кон една филозофска позиција. Ваков вид на интерпретација може да се види во „Пролегомена на Платоновата филозофија“ на анонимен автор, за кого се претпоставува дека припаѓа на Александриската школа од VI од н.е. Според оваа пролегомена, Платон бил скептик со самото тоа што одбивал да даде дефинитивни одговори, но исто така затоа што тврдел дека нештата не може да бидат спознаени со тоа што ќе ја исклучат можноста од грешка. Тарант ги систематизира овие тврдења во пет аргументи. Првиот е дека Платон аргументира за двете страни *pro* и *contra* на многу прашања, кој соодвет-

ствува на оној на Кикерон во „Академија“. Вториот се однесува на Платоновата фреквентна употреба на несигурни изрази, како, на пример, изразот „можеби“; третиот аргумент е дека Платон ги одбива сите тврдења за познанието во „Теајтет“; четвртиот, Платон смета дека познанието има две основи, сетилата и мислењето; и петтиот и последен аргумент е дека неговиот „Сократ“ негира дека има сопствени тврдења во „Теајтет“. (Tarrant, 2000, 14)

За разлика од позицијата што тврди дека Платон е скептик, во антиката се појавиле неколку автори што сметаат дека Платон бил доктринарен мислител. Имено, двосмисленоста што можела да се прочита од површното читање на дијалозите, за овие автори била почеток за барање подлабоки значења во Платоновите текстови. Секако дека не можеле да се најдат аподиктични судови за многу прашања, меѓутоа силните пораки што можеле да се прочитаат во дијалозите ја воспоставувале невозможноста од сомневање во нив. Сепак, било многу полесно за овие автори да се согласат околу доктринарната природа на дијалозите отколку да се согласат околу содржината на тие доктрини. Алкиној застапувал став според кој целиот корпус на дијалозите е опфатен во еден систем од доктрини, додека, пак, Гален смета дека содржината на секој дијалог посебно треба да се редуцира на еден основен скелет.

Секст Емпирик во делото „Основи на пиронизмот“ укажува и на можноста од заземање средна позиција во однос на ова прашање.

Кога станува збор за Платон, некои рекле дека тој е догматичар, некои апоретичар, трети делумно догматичар, делумно апоретичар (во гимнастичките дела², Сократ е претставен и како си поигрува со луѓето, но и како се натпреварува со софистите, тие сметаат дека неговиот специфичен карактер е гимнастички и апоретички; но дека тој е догматичар кога прави сериозни тврдења преку Сократ или Тимај или некој сличен) (*Sext. Emp. Pyr. I. 221*).

Значи, Платон во некои дела, како на пример, во „Теајтет“, е скептик, имено кога се натпреварува со спротивставен конкурент или кога си поигрува со другите. Во случаи кога тој ги искажува своите ставови преку „Сократ“ или „Тимај“, тој е догматичар. Имено, оваа средна позиција тврди дека во одредени дела Платон воопшто не пишува како да подучува на некоја своја теорија, додека во други тој изложува ставови што се во целост негови. Затоа, тие разликуваат гимнастички и апоретички дијалози.

² Тоа се дела веројатно напишани како прирачници за сè уште неискусните филозофи. Во овие дијалози, меѓу другите припаѓаат „Менон“ и „Теајтет“.

Скептичката интерпретација, поради природата на сопствената аргументација, не се развивала понатаму од ставот за Платон како скептик. Со тоа што таа имала помалку интерпретативни проблеми, нејзината работа била завршена. Догматичката интерпретација и онаа на средната интерпретативна линија доминирале во платонистичките полемики, поставувајќи многу нови прашања што ја засегаале потрагата по доктринарните елементи во дијалозите. Едно од поважните прашања го опфаќало Платоновите став за пишувањето и неговиот познавателен статус во презентирањето на доктрините. Делот во „Фајдар“ каде што Платон го минимизира значењето на пишаниот збор, во корист на усниот многу бргу бил ставен во корелација со „Писмата“ (особено „Второто“ и „Седмото“), во кои се потенцира важноста на усните предавања за сметка на пишаните, но и со сведоштвото за „ненапишаното учење“ кај Аристотел. Дел од аргументациите биле тешки за да се поткрепат затоа што непосредните следбеници на Платон, како на пример Спевсип и Ксенократ, не обезбедиле доволно материјал за идните интерпретатори.

Во голема мера, задачата на интерпретаторите се состоела во коментирање на скриената, заднинската филозофија на Платон во дијалозите, а можностите за различни интерпретации меѓу редови, особено кога нема доволно материјални индикации за неа, биле бесконечни. Во коментарот од анонимниот автор на „Теајтет“ се пишува дека во Сократовите истражувања се употребува методологија што Платоновите сопствени тврдења ги држи теоретски скриени, но се достапни на оние што знаат да ја препознаат заднинската порака. Искусниот читател, според овој текст, може да ја апсорбира пораката што Платон прикриено ја испраќа. Овој автор не оди подалеку од она што е напишано во дијалозите, особено се задржува на гносеолошката Платонова теорија изложена во „Теајтет“ и во „Менон“. Сепак, тој не смета дека Платон во дијалозите конзистентно изложува учења, освен кога ги присвојува резултатите од Сократовите истражувања и кога тие попречуваат да се изнесат ставовите на противникот. (cf. Tarrant, 2000, 23) Меѓутоа, многу од интерпретациите во хеленистичкиот период сметале дека Платон имал намера да ги скрие своите вистински теории и никаде да не ги изложи во потполност. Диоген Лаертиј (*DL*. III. 63-64) вели дека за да го направи своето учење помалку разбирливо за неуките, Платон употребувал различни термини за едно нешто, како на пример идејата истовремено ја нарекувал и облик, род, пример, начело, причина. Платон го правел и обратното, имено употребувал исти термини со различни значења, но, уште порадикално, Платон употребувал спротивни изрази за истото нешто. Во светло на овие феномени во пишувањето на дијалозите, Лаертиј ги изложува методите за нивното толкување: „...прво, треба да се проучи значењето на секое неш-

то за кое станува збор; второ, која е причината за она за кое се говори, односно, дали треба да се сфати како нешто првостепено или како објаснување и дали се користи за докажување на сопственото учење или за побивање на соговорникот; и како трето, треба да се види дали се говори точно вистината“ (*DL. III. 65*). Истакнувањето на езотеризмот во дијалозите во една теолошка смисла наоѓаме и кај Апулеј.

Другите дискусии во врска со дијалозите главно се задржувале на истакнување на нивните литерарни аспекти и одредување на нивната главна тематика како еден вид вовед во целокупната Платонова филозофија. Диоген Лаертиј и анонимната пролегомена сметаат дека биографската подлога треба да претходи на понатамошната дискусија за делата, но ниту Лаертиј ниту анонимниот автор не даваат целосен осврт на Платоновата филозофија. Задачата за воведување во Платоновото учење, различни автори различно ја сфатиле, имено Албин во текстот „Вовед во Платоновите дијалози“ прави краток предговор за читањето на Платоновите текстови; Гален ја изложува суштината на дијалозите наменета за „зафатени“ читатели; Лаертиј покажува дека филозофијата зависи од карактерот на филозофот; Алкиној укажува на Платоновите ставови за одредени современи прашања; а анонимната пролегомена нè воведува во ограничената предметна програма за изучување на Платон во школата на Јамблих. Овие увертири кај овие различни автори зафаќале од неколку страници, на пример кај Албин, до неколку тома, како на пример кај Гален.

3.2. НЕОПЛАТОНИСТИЧКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Кај Плотин може да се забележи дека повеќе е преокупиран со одговарање на филозофски дилеми отколку со отплеткување на интерпретативни „гордиеви јазли“. Во „Енеадите“ Плотин се занимава со сопствените филозофски проблеми, кои несомнено се од платоновска природа. Кога зборува за своите три главни хипотези, тој вели дека „овие учења не се нови, не се пронајдок на новото време, тие се поставени многу одамна, но не биле доволно нагласени; нашето учење тука е објаснување на едно постаро кое ја покажува древноста на овие ставови посведочени од самиот Платон“ (*Plot. Enn. V.i.8*). Само Платоновата филозофија ја нарекува потполно своја и, според неговото мислење, неговата филозофија е без сомнение платонизам. Филозофирањето станува активност на интерпретирање на Платоновата филозофија затоа што, според Плотин, вистината може да се најде само во неа. Не само Плотин туку и подоцнежните неоплатонисти се гледаат себеси повеќе како интер-

претатори и следбеници на Платон, отколку како самостојни филозофи. Според Герсон (Lloyd P. Gerson), тие повеќе би се согласиле покрај нивното учење да стои фразата „протоплатонистичко“, наместо постојната, „неоплатонистичко“. (Gerson, 2005, 2)

Сепак, интерпретацијата изложена преку терминологијата на Плотин и неоплатонизмот треба да се разбере поинаку, имено на Платоновата филозофија Плотин гледа како основа врз која ќе ја надградува својата, а не како предмет на кој му треба објективна интерпретација само поради самата неа.

Плотиновиот платонизам во доцната антика извршил толкаво влијание што станал еквивалентен на Платоновиот „платонизам“. Слична била ситуацијата и во средновековието, а според одредени автори, неоплатонизмот го претставувал платонизмот сè до XIX век. Кога станува збор за неоплатонистичката интерпретација на Платон, имајќи ја предвид интерпретативната дистанца, повеќе заслуга имаат другите претставници на неоплатонизмот, како Јамблих и Прокло, отколку самиот Плотин.

Заслугата на *Порфириј* за неоплатонизмот е голема, особено што поради него се зачувани текстовите на Плотин во „Енеади“. Тој пишувал коментари за Платон и за Аристотел, но од нив се зачувани само воведот во „Категориите“ и неколку фрагменти. Како интерпретатор на Платон, Порфириј со длабока посветеност ги анализира метафизичките значења зад Платоновите дела, барајќи ги Плотиновите „места“ во нив.

Јамблих претставува голема фигура во интерпретативната историја на Платоновата филозофија поради влијанието што го воспоставил со оригиналноста, длабочината и деталноста на својата интерпретација. Во неговите подоцнежни интерпретативни следбеници се вбројуваат императорот Јулијан II, Дексип, Теодор од Асина, Плутарх од Атина, Сиријан Александриски и Прокло.

Големиот питагорејски проект на Јамблих, имено работата врз големиот компендиум на питагорејските учења, одиграл значајна улога во интерпретацијата на Платон. За него од голем интерес биле сите дијалози во кои тој сметал дека се застапени религиозни и питагорејски аспекти. За потребите на својата школа во Сирија тој изработил курикулум-канон според кој треба да се подучува платонизмот, а кој бил прифатен од доцниот неоплатонизам и станал стандарден формат за изучување на Платоновите дијалози. Во него се нашле дванаесет дијалози кои укажуваат на аспектите за кои тој се интересира, имено питагорејството и религиозните мотиви. Тука припаѓаат главно дијалозите во кои како главни улоги се појавуваат питагорејски или елејски личности, во кои

Платон раскажува митови за природата на душата или за универзумот, и оние што имаат силен дидактички елемент, освен „Држава“ и „Закони“, кои не се дијалози според критериумите на Јамблих, но кои треба да се читаат и да подучуваат.

Дванаесетте дијалози биле поделени во два циклуса. Првиот бил составен од десет дијалози, хиерархиски поделени во четири групи, кои ја следеле скалата на доблестите, почнувајќи од „Алкибијад“ (за себепознанието), а завршувајќи со „Филеб“ (за крајната причина на сè – доброто). Првата група се состоела од „Алкибијад“, „Горгија“ и „Фајдон“ како дијалози во кои доминира етичка тематика, по кои следуваат „Кратил“ и „Теајтет“ од кои ученикот треба да научи логика. Следуваат физичките дијалози „Софист“ и „Државник“, за на крајот овој циклус да заврши со теолошките дијалози „Фајдар“, „Гозба“ и „Филеб“. Вториот циклус опфаќа два дијалога „Тимај“ и „Парменид“ кои го сумираат сето знаење и му го откриваат на оној што се воведува во тајниот физички и метафизички свет. Значајно е да се укаже дека оваа поделба ги следи специфичните правила на мистичката аритмологија, имено групата од десет дијалози ја подражава питагорејската декада, а двата дијалога од вториот циклус се совршените два, кои соодветствуваат на примордијалната дијада. Во овие два циклуса не припаѓале т.н. сократовски дијалози, во кои не можело јасно да се увиди Платоновите глас. Според Јамблих, секој од дијалозите во себе содржи некаква одредена цел, одредена тема (*skopos*), и сите аспекти од дијалозите треба да се истражат за да се открие таа цел која треба да го подучи и да го просветли оној што е посветен во тајните. Оние дијалози што имаат објаснувачка природа не требало да влезат во овој канон затоа што нивната функција била бесцелна. Важни аспекти што не требало да се занемарат, според Јамблих, се ликовите и сцената на дијалогот, кои, исто така, имаат метафизичко значење. Според него, не само во надворешните аспекти на дијалозите туку дури и во филозофската содржина треба да се бара подлабока вистина. Всушност, тоа треба да важи и за секој збор, секоја фраза и обраќање. Како на пример, тој големо внимание обрнува на првите фрази со кои започнува „Тимај“. Олимпиодор прави интересна забелешка за интерпретацијата на Јамблих: „Ова е карактеристично за жарот на Јамблих, искажувајќи го од неговата контекмплативна гледна точка во транс, иако не се согласува со тоа што го читаме“ (cf. Tarrant, 2000, 93).

Прв дијалог во оваа предметна програма бил „Алкибијад“. Според него, овој дијалог треба да нè научи за природата на човекот и да нè врати кон самите себеси. Иако „Софист“ би бил навидум неинтересен за Јамблих, во овој дијалог тој наоѓа подлабоки значења. Елејскиот странец тој го поврзува со трансцендентниот Татко на демиурзите, Сократ со Севс,

Теодор го поврзува со Хермес. Во митот за Прометеј во „Филеб“, Јамблих чита дека Прометеј го отсликува патот на боговите кон природата, а пак, Епиметеј нивниот пат назад кон интелигибилниот свет. Според него, тоа се патиштата по кои чекори Питагора. За преминот од дискусијата за идеалната држава кон дискусијата за космосот во „Тимај“, Јамблих смета дека сликата за психичката и политичката организација на едно друго ниво го отсликува божествениот ред во космосот.

Подоцнежните неоплатонистички интерпретатори преземаат голем дел од методологијата на Јамблих. Сите тие покажуваат свои мислења за одредени теми, меѓутоа силно се забележуваат неговото влијание и неговите принципи на длабока интерпретација што е насочена кон една цел, слободна употреба на симболичка интерпретација.

Покрај гореспоменатите интерпретативни следбеници на Јамблих (од кои Прокло заслужува особено внимание), важни имиња за споменување во рамките на неоплатонистичката интерпретација се Олимпиодор и Дамаскиј.

Голема улога за пренесување на Платоновата филозофија во средновековието, секако во нејзината неоплатонистичка варијанта, има *Прокло*. Платоновата филозофија е во главен фокус на неговото внимание, што се забележува не само по бројноста на текстовите посветени на интерпретацијата на неговата филозофија туку и во неговите систематски дела, какво што е „Платоновата теологија“. Неговите коментари имаат една важна димензија за историјата на филозофијата, а тоа е дека тие претставуваат незаменливи извори за историјата на средниот платонизам и неоплатонизмот. Во оваа смисла, Прокловиот коментар на Платоновите „Тимај“ го претставува најзначајниот текст на неоплатонизмот, претставувајќи кулминација на неколкувековната интерпретативна работа. Во него, на еден систематичен и педантен начин, пред да ги презентира своите интерпретативни ставови, Прокло ги оценува толкувањата на своите претходници со што ги коментира и ги критикува многу од ставовите на Атик, Нумениј, Лонгин, Плотин, Порфириј, Теодор од Асина и многу други, најчесто на крајот согласувајќи се со ставовите на неговиот учител Сиријан.

Една од задачите што си ги задава Прокло во својата интерпретација е да ги помири привидните контрадикторности што се појавуваат во Платоновите дијалози. Според неговите ставови, но и според ставовите на неоплатонистите, Платоновата филозофија е една мисловна целина што е израз на божествена промисла. Тие не ги решаваат контрадикторностите во дијалозите со воспоставување хронологија во неговата фи-

лозофија, туку тоа го прават со помош на својата специфична интерпретација на алегорично читање на текстовите.

Прокло е несомнено под влијание на Јамблих, особено во потрагата по главната тема, *scopos*-от во секој од дијалозите, според кој се подредени сите аргументи во нив. За да се интерпретираат текстовите, според Прокло, може да се користат различни пристапи, теолошки, математички, етички, но обединети во главната неоплатонистичка перспектива. Голема дилема постоела околу одредувањето на *scopos* на „Парменид“ и во долга дискусија со своите претходници, Прокло се решава за теолошка интерпретација на дијалогот. Според него, дијалектичкото изложување на Едното и мноштвото во „Парменид“ ги открива првите божји принципи на сите нешта.

Ги коментирал речиси сите дијалози што влегуваат во канонот на Јамблих, а меѓу нив најзначаен е коментарот на „Тимај“. Уште на почетокот на овој коментар Прокло ни укажува на *scopos*-от на овој дијалог: „целиот дијалог, низ целата своја должина, има физичко истражување како своја цел, испитувајќи ги истите нешта истовремено во слики и во парадигми, во целина и во делови“ (*Procl. In Ti. I. 17-20*). Меѓутоа, имајќи предвид дека Платоновото учење за природата е од највисок ред затоа што ги поставува вистинските причини на сите нешта, „Тимај“ навидум личи дека е физички дијалог, а во својата суштина е теолошки. Преку опозитите слики-парадигми, целина-делови, Прокло воспоставува архитектонски ред во дијалогот. Како пример за ваквото помирување на спротивставените теми е дискусијата за идеалната држава во „Држава“ и митот за Атлантида.

3.3. СРЕДНОВЕКОВНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Со цел да ја опише ситуацијата на Платоновата филозофија во средновековието, Клибански (Raymond (Klibansky, 1981, 21)) се служи со коментарот на „Посланието на светиот апостол Павле до Галатјаните“ на Јероним. Тој во него се запрашува: „колку луѓе денес ги знаат делата или дури името на Платон?“, веднаш одговарајќи: „грст стари безделници“. Имајќи го предвид преувеличувачкиот елемент во прашањето на Јероним, Клибански укажува дека во него има голема вистина. Имено, изненадувачки е фактот дека многу малку дела од Платоновите корпус ја преживеале доцната антика. Тоа имплицирало посредните извори, и пагански³

³ Најбројните извори за Платоновата филозофија што немаат христијанска заднина припаѓаат на делата на Кикерон; на неколку писма на Сенека (особено 58-мото и 65-тото писмо), но и на попатни референции во другите негови текстови; на ин-

и христијански⁴, кои се занимавале директно со дијалозите да станат примарни во изучувањето на платонизмот. Освен во Византија, каде што мал круг интелектуална елита продолжила да ги изучува директно Платоновите филозофски проблеми, средновековниот Запад платонизмот не го третираше директно преку Платон, туку преку неоплатонизмот. Парадоксално, неоплатонистите во поголем дел ги зачувале делата на Аристотел отколку на Платон. Само две дела им биле директно достапни на средновековните филозофи, имено „Тимај“ и „Држава“. Популарноста од антиката придонела „Тимај“ да биде зачуван и во средновековието. Тој бил достапен во два делумни превода, едниот на Калкидиј придружен со неговиот екстензивен коментар, а другиот на Кикерон, кој бил помалку комплетен. „Држава“ била достапна како краток преглед составен од самиот Платон, а значително влијаела во етичките и во политичките средновековни дискусии. Во XII век биле преведени и „Менон“ и „Фајдон“, но не го доживеале успехот на „Тимај“⁵. Иако текстуалното наследство било речиси никакво, тоа не било пречка платонизмот да биде исто толку влијателен како и аристотелизмот, особено во делата на Псевдо Дионисиј Ареопагит и Аврелиј Августин. Најзаслужен за „запознавањето“ на комплетниот Платон на Западот е византискиот филозоф Георгиос Гемистос Плитон, под чие влијание Козма де Медичи ја основа фирентинската Академија, чиј најпознат раководител ќе биде Фичино.

Платонизмот во вид на неоплатонизам во средновековната филозофија бил преокупиран со неколку филозофски проблеми, вклучително и проблемот на Едното, теоријата за идеите, апофатичката теологија, интелигибилното и сетилното, дуализмот тело-душа и други филозофски проблеми карактеристични за неоплатонизмот.

формации најдени во „Атичките ноќи“ на Аул Гелиј и во колекцијата на факти и изреки на Валериј Максим; на делата на Апулеј „За Платон и неговото учење“ и „За Бог на Сократ“ и на забелешките во „Сатурналија“ на Макробиј и неговиот „Коментар за сонот на Скипион“.

⁴ Во овие извори се вбројуваат оние на апологетите, почнувајќи од Јустин Маченик, кои сметале дека Платон е дел од христијанска догма, имено сметале дека Платон го знаел и го користел Светото писмо.

⁵ Почнувајќи од 1939 година со книгата „Континуитетот на Платоновата традиција во средниот век“, Клибански го започнал проектот *Corpus Platonicum Medii Aevi*, во кој се собрани сите преводи и коментари на Платоновите дела што биле познати во средновековието. По примерот на *Aristoteles Latinus*, следувал *Plato Latinus*, кој имал цел да го покаже средновековниот пристап кон Платоновата филозофија. Во склоп на *Corpus Platonicum Medii Aevi* се вклучени не само *Plato Latinus*, туку и арапските извори и преводи на Платоновите дела, имено *Plato Arabus*.

3.4. МАРСИЛИО ФИЧИНО – ПОСЛЕДНАТА РЕВИТАЛИЗАЦИЈА НА ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА

Фирентинската Академија на *Фичино* може да се смета како еден од последните обиди за ревитализацијата на Платоновата филозофија. Неговиот платонизам силно влијаел врз развојот на ренесансата и на европската филозофија воопшто. Вакви слични обиди, инспирирани токму од него, може да се забележат во движењата на кембричките платонисти во XVII век, но и во Италија и во Франција, што покажува за неговото силно влијание. Фичино е првиот што го превел комплетниот корпус на Платоновите дела на латински јазик, подоцна придружен со кратки коментари кон дијалозите. Тој се запишува како преведувач и на некои од делата на неоплатонистите, како на пример, на Плотин, Порфириј, Јамблих, како и на *Corpus Hermeticum*.

Неговиот платонизам презема многу од неоплатонизмот и од средновековната филозофија и со своите ставови за душата како централен дел на космичката хиерархија се насочува кон ренесансниот хуманизам. Овие три елементи може заедно да се увидат во самиот вовед на неговата „Платонова теологија“, во кој му се обраќа на својот патрон Лоренцо Медичи. „Платон, таткото на филозофите, сфаќајќи дека нашите умови ја имаат истата врска со Бог како нашиот вид со светлината на сонцето, и дека поради тоа ништо не може да се спознае без светлината Божја,... и како што човечкиот ум прима сè од Бог, така треба сè да се врати во Бог“ (*Fic. TP. p. 1*).

Фичино самиот се нарекувал платонист, но тој, како и неоплатонистите, не бил заинтересиран за Платон во една историско-филозофска перспектива. Тој се гледал себеси како дел од избраните интерпретатори на кои Бог одлучил да им ја открие мудроста. И воопшто, во тој период, самото коментирање претставувало еден вид филозофско ангажирање. Фичино сметал дека треба да ја образложи филозофијата на својата доба, но таа не се наоѓала никаде на друго место, туку во Платоновите филозофски одговори. Внимание обрнувал на коментарите на дијалозите „Тимај“, „Фајдар“, „Филеб“ и особено на „Гозба“, коментар што Фичино го развил како самостоен текст. Во него тој ја објаснил паралелата за која тој сметал дека ја има во Платоновите и христијанскиот концепт на љубов. Највисоката форма на човечка љубов и пријателство во својата основа е заснована на љубовта на душата кон Бога. Според овој текст, концептот за „платонска љубов“ за првпат бил воведен во западната литература.

Прво негово самостојно дело е „Платоновата теологија“, со поднаслов „За бесмртноста на душата“, во кое, како што кажува во воведот,

Фичино има намера, „потпирајќи се на авторитетот на Августин и поттикнат од огромната љубов за човештвото... да наслика портрет на Платон што е можно поблиску до христијанската вистина“ (*Fic. TP.* p. 3). Според Ален (Michael J. B. (Allen, 1984, 555)), ентузијазмот на Фичино за Платон и за Платоновата традиција не го ослепел за разликите со христијанството, дури и за нивната непомирливост за одредени фундаментални прашања. Всушност неговата волја отворено да се спротивстави на овие разлики го направила поверодостоен и поуверлив како апологет на Платон, но и за вредноста на Платоновата традиција како филозофска пропедевтика за студиите на христијанската теологија.

3.5. ИНТЕРПРЕТАЦИЈИТЕ ВО XVII ВЕК

По ренесансата, интересирање за Платоновата филозофија покажуваат многу автори, чија цел повторно не е нејзиното автентично читање, туку повикувајќи се на неа да поткрепат одредена своја филозофска позиција или, пак, да се инспирираат од неа.

Во XVII век се појавуваат група мислители, главно поврзани со Универзитетот во Кембриџ, кои ги ревитализираат идеите на Платон и на Плотин. Подоцна им го дале името „кембрички платонисти“ во кои се вбројуваат Хенри Мор (Henry More), Ралф Кадворт (Ralph Cudworth), Бенџамин Вичкоут (Benjamin Whichcote), Питер Стери (Peter Sterry), Џон Смит (John Smith) и Натаниел Калвервел (Nathaniel Culverwell). Нивното читање на Платон било од призмата на ренесансната интерпретација на Платоновата филозофија и идејата за *philosophia perennis* на Фичино, имено дека вистината е една и се пројавува во филозофските системи низ целата историја. Тие сметаат дека интелектуалната клима во Платоновата Атина и Европа во XVII век е навистина слична, па затоа сметаат дека античката филозофија, слично како ренесансните хуманисти, е од исклучително значење за модерниот живот. Кембричките платонисти се сметаат за платонисти од две причини: првата е нивната критика на материјалистичките атомисти, особено на Хобс, додека, пак, втората е нивната теорија за вродената природа на познанието. Тие го прифаќаат гледиштето дека моралното познание зависи од когнитивните извори, кои ѝ се вродени на душата, а таа треба да биде поттикната за да стигне до знаењето.

Со појавувањето на романтизмот во Германија во XVIII век и засилените филолошки, историски и филозофски промислувања на античките текстови, се отвора перспективата за толкување на Платоновите дијалози надвор од неоплатонистичката перспектива. Така, проблемот на

интерпретацијата на Платоновите дела допрва почнува да се оформува. Формирајќи се врз претпоставките на романтизмот, интерпретацијата на Шлаермахер ги поставува основите на проблематиката за интерпретацијата на Платоновата филозофија, имено како да се чита Платон?

4.

Херменевтички интерпретации

4.1. ШЛАЕРМАХЕР - ТЕКСТУАЛНА ХЕРМЕНЕВТИКА

Според многу филолози и воопшто теоретичари на Платоновата филозофија, човештвото го добило најдобриот превод на Платоновите дела преку преводот на Шлаермахер. Тој дотолку ги фасцинирал што некои од нив заклучиле дека Шлаермахер е човекот што најдобро ја разбрал Платоновата филозофија. Иако тој бил скроман во однос на својот долгогодишен проект и сметал дека „за педесет години некој веројатно ова ќе го направи подобро“ (Schleiermacher in Lamm, 2000, 206) од него, неговиот превод и ден-денес, повеќе од двесте години по неговото завршување (во Германија сè уште се реиздава), е главна референција за Платоновите студии, но и самиот за себе претставува уметничко дело. Во 1929 година во своето дело „Платон за структурата на грчкото образование“, Вернер Јегер (Werner Jaeger) ја искажува својата оценка за делото на Шлаермахер.

Поминаа околу стотина години откако Шлаермахер го создаде неговиот голем Платонов опус на германски... Ова претставуваше целосна ренесанса на најголемиот грчки филозоф и за прв пат на целата германска нација ѝ беше овозможено да учествува во неговото духовно богатство... Интерпретацијата на Платон на Шлаермахер има еднакво класично значење за модерната наука за духот (Geisteswissenschaften) како што тоа било Александриското истражување за Хомер за филологијата во нејзината стара смисла (Jaeger in Krapf, 1953, 40-41).

Оваа изјава на Јегер, и по сто години, сè уште не го изгубила своето значење.

Мајкл Форстер (Michael Forster, 2002)) во својата енциклопедиска статија во „Стенфордската филозофска енциклопедија“ смета дека Шлаермахер не може да биде сместен во групата на првокласни филозофи од XVIII и XIX век, како, на пример, Кант, Хердер, Хегел, Маркс или Ниче. Но, тој, од друга страна, според Форстер, е еден од најинтересните

второкласни филозофи на тој период. Имајќи ги предвид ваквите и слични тези на историчарите на Шлаермахеровата филозофија, Хесле (Victor Hösle) ја дава својата оценка за делото на Шлаермахер. „Иако не е најголемиот филозоф, ниту најголемиот теолог, ниту најголемиот филолог на сите времиња, Шлаермахер веројатно заслужува да биде признаен како најголем меѓу оние што истовремено биле најголеми филозофи, теолози, филолози“ (Hösle, 2006, 64).

Фридрих Даниел Ернст Шлаермахер (1768-1834) може да се квалификува и како голем филозоф, теолог и филолог, кој обработувал теми од филозофијата на религијата, теоријата на интерпретацијата – херменевтиката и теоријата на преведувањето. Се смета за еден од основачите на општата текстуална херменевтика, без да ја ограничи оваа дисциплина само на библиските текстови. Во неговите теориски ставови, Платоновата филозофија игра круцијална улога, и тоа во две насоки, влијанието на Платон врз неговата филозофија¹ и влијанието на интерпретацијата на Шлаермахер врз новото „романтично“ толкување на Платон. Сè започнува со проектот за преведување на Платоновите дијалози, поттикнат првенствено од Шлегел.

4.1.1. Проектот и романтизмот

Преводот доаѓа во време (почетокот на XVIII век) за кое се смета дека е период на филолошка ренесанса во Германија во светлото на новиот историцизам. Филологијата и филозофијата станале неодвоиви од историјата, па така теоретичарите развиле нов критички, историски метод. Со новите теоретски истражувања во однос на природата на јазикот се доаѓа до претпоставка дека германскиот јазик е најсоодветниот што може во својата суштина најдобро да ги пренесе класичните дела. Покрај Платон, нов превод добиле делата на Шекспир, Хомер и многу други. Лам (Julia A. Lamm, 2005, 92) констатира дека веќе до крајот на XVIII век поимот на она што се сметало за „класично“ бил доведен во прашање од раните германски „романтичари“, кои ја отфрлиле конвенционалната категоризација на литературните форми и почнале да градат нов канон според, како што Шлегел го нарекол, „елемент на поетичност“. Во романтичниот канон, Платон, филозофот што ги критикуваше поетите, стана „романтичен“ поет и уметник, а модерниот поет Шекспир стана „роман-

¹ Шлаермахер и самиот напишал два дијалога, иако имал прилично поамбициозен план кога ја добил идејата за нивно пишување. Се смета дека како образец на своите дијалози Шлаермахер го имал предвид „Гозба“. Дијалогот „Бадник“ (Weihnachtsfeier) претставува конкретизација на неговата христологија.

тичен“ филозоф. Оваа романтична рекласификација била целосно по-светена на овој нов критицизам.

Кога станува збор за Платон, оваа германска ренесанса не одиграла голема улога само од филолошка гледна точка туку таа отворила нова интерпретативна перспектива за Платоновите дијалози. Тигерштед (Eugène Napoleon (Tigerstedt in Lamm, 2000, 219)) тврди дека оваа „нова ситуација“ во Германија во втората половина на XVIII век носи сè поголемо и поголемо одбивање на доминантното неоплатонистичко толкување на Платон, и платонистите во своите толкувања сè повеќе се осврнуваат на изворните текстови. Само тогаш, вели Де Вогел (Cornelia J. de Vogel, 1953, 44)), Платон бил одделен од неоплатонистичката интерпретација. Оваа ситуација својата кулминација ја достигнува во рефлексии на Шлаермахер индуцирани од неговиот превод, отворајќи го и креирајќи го т.н. „Платоново прашање“.

Големиот проект за превод на Платоновите дела на германски јазик на почетокот бил замислен од Шлегел, чие име веднаш му дало тежина на проектот. Шлегел го поканил Шлаермахер да учествува во проектот во 1799 година, но неколку години подоцна целосно му го предал проектот во негови раце. На почетокот меѓусебно си поделиле неколку задачи и, според првиот план, преводот требало да излезе во 1800 година во два тома. Првото несогласување меѓу двајцата соработници избило кога Шлегел одлучил името на Шлаермахер да не се појави на насловната страница на преводот. Во годините што следувале, Шлегел доцнел со преводите, а со тоа и со крајните рокови дадени од издавачите, за на крајот двајцата соработници да не се согласат околу важни интерпретативни решенија и воопшто за самата задача на филологијата. Во 1803 година конечно Шлегел му го предал проектот на Шлаермахер, обидувајќи се да го убеди во неможноста да се најде единство во Платоновите дијалози. Шлаермахер успеал да го објави првиот том во 1804 година, а вториот следувал веќе следната година. „Platons Werke“ биле издадени во шест тома, помеѓу 1804 и 1809 година. Заедно со дијалозите, тој ги објавил и својот „Општ вовед“², но и посебните воведи кон дијалозите во кои ги објаснил задачата, методот и идентитетот на филологот. Со овој текст, Шлаермахер ги поставува темелите на својата херменевтичка теорија, објавувајќи, по својата содржина и значење, целосно самостојно дело во склоп на преводот на дијалозите. За жал, смртта го спречила Шлаермахер да го заврши во целост својот проект и да го издаде седмиот том, кој требало да ги содржи „Тимај“, „Критија“ и „Закони“. Поради тоа, оста-

² Понатаму во текстот *Вовед* (во курсив).

нува неможноста да се знае неговиот став околу некои важни прашања што искрснуваат во некои текстови, како на пример во „Седмото писмо“.

Имајќи ги предвид двете нови струи во германската литературна ренесанса што се однесуваат на интерпретација на Платоновата филозофија, онаа на Тенеман и онаа на Шлегел, Шлаермахер уште од почетокот ги оценува како еднострани и тргнува во потрага по нов метод со кој најдобро би се пристапило кон Платоновата филозофија. Според него, методот на Тенеман страда од премногу историцизам и се потпира само на надворешни, историски критериуми, иако неговата работа била од голема полза поради тоа што направил дистинкција меѓу историските факти и неоснованите претпоставки. Шлегел, од друга страна, сметал дека треба да се изнајде друг метод, кој однатре ќе го чита Платон, но овој нов метод премногу го засновал на граматички анализи, кои, според Шлаермахер, опфаќале само фрагменти и индуцирал неконзистентности. Меѓутоа, несомнен е фактот дека овие двајца автори со својата примарна идеја за критика на дотогашните интерпретации влијаеле врз Шлаермахер и биле поттик за понатамошни истражувања. Според него, исклучително важно е да се имаат предвид историските факти и духот на времето во кое пишувал Платон исто колку и познавањето на јазикот со кој тој се служел, меѓутоа интерпретаторот не може да биде само историчар или филолог, туку и уметник што ќе чита според „вишата граматика“.

4.1.2. Општа херменевтика

Во продолжение ќе ги изнесеме општите ставови на Шлаермахер кои се однесуваат на, како што тој ја нарекува „умешноста на разбирањето“, кои во неговиот творечки растеж се развиваат по работата со Платоновите дијалози. Тоа, како што укажавме во Воведот, често им се случувало на Платоновите интерпретатори. Тој почнува да се занимава со херменевтика една година по издавањето на преводот, имено во 1805 година. Голем дел од овие ставови се развиле и како последица на неговата работа врз интерпретацијата на Новиот завет. Херменевтичките претходници на Шлаермахер како Аст (Friedrich Ast), Волф (Friedrich August Wolf) и Ернести (Johann August Ernesti), биле преокупирани со специфично одредени историски и лингвистички прашања, често поврзани со библиската егзегеза и анализа на грчката античка литература. Според него, оваа задача на херменевтиката била недоволна затоа што се состои само од мал збир на забелешки. Потребно е, според Шлаермахер, посистематско истражување, кое ќе се префрли од херменевтичките краткови-

ди проблеми кон општата херменевтика за разбирањето како такво што го опфаќа целиот јазик.

Во делото „Херменевтика и критицизам“, објавено постхумно во 1838 година, можеме да ги проследиме неговите размислувања околу херменевтиката, каде што се содржани главно текстови што датираат од 1819 до 1833 година. Се смета дека Шлаермахер во ова дело успеал да развие заемно избалансирана архитектура на разбирањето и на науката за интерпретацијата.

Херменевтиката и критицизмот, и двете се филолошки дисциплини, тоа се теории кои припаѓаат заедно затоа што практиката на едната ја претпоставува практиката на другата. Првата е умешност на правилното разбирање, особено во пишаниот дискурс на некоја друга личност, а второто е умешност на правилното судење и воспоставување на автентичноста на текстовите или деловите на текстовите од доволни докази и податоци (Schleiermacher, 2001, 3).

Значи, херменевтиката е умешност на разбирање на значењето на дискурсот, а критицизмот е умешност на правилно утврдување на вистинитоста на дискурсот. Тие зависат една од друга во смисла дека ние можеме да одредиме дали одреден текст е вистинит доколку ја разбираме неговата смисла и, обратно, можеме да ја разбереме смислата на текстот доколку точно го одредиме неговиот извор. Со истата аргументација Шлаермахер ја изведува меѓусебната поврзаност на граматичката и психолошката интерпретација. За да се разбере еден контекст, пишан или изговорен, мора да се претпостави дека е тој акт на умот, и обратно, актот на умот може да се разбере само како изразен контекст. Притоа, тој потенцира дека еден текст не може никогаш да се интерпретира чисто само граматички или психолошки; елементите на дискурсот никогаш не се објективни, ниту субјективни. Во таа смисла, Шлаермахер укажува дека правилното разбирање на еден текст може да го открие неговото внатрешно единство на не секогаш помирливите дуалитети јазик-мисла, граматичко-психолошко, реторичко-историско, објективно-субјективно. Кај него најпрво можеме да ја забележиме појавата на т.н. „херменевтички круг“, имено потенцирањето на значењето што го има реципроцитетот помеѓу текстот и контекстот.

Шлаермахер не ја сфаќа херменевтиката само како умешност на разбирање на еден текст туку и како умешност за избегнување на недоразбирањата. (Schleiermacher, 2001, 21) Грешките што се прават во интерпретацијата на значењето на текстот може да бидат од две природи, имено да бидат од формална природа (квантитативни), каде што постои

грешка во употребата на правилата или принципите кои ги следи текстот, и да бидат од материјална (квалитативна) природа, каде што грешката лежи во недоразбирањето на содржината на текстот. Што се однесува на критицизмот, Шлаермахер разликува три вида: доктринарен, филолошки и историски. Доктринарниот критицизам има задача да открие дали пишаниот збор е во согласност со етичките, религиските, социјалните и естетичките доктрини. Филолошкиот има задача да открие дали текстот е автентичен и дали е точно пренесен, а историскиот да открие дали пишаниот збор може да се смета како историски документ што би можел да обезбеди точно разбирање на минатото.

4.1.3. Задачата и методите

Имајќи ги предвид овие премиси, Шлаермахер си дава за задача да одговори на неколку прашања што се важни во интерпретирањето на Платоновите текст. Една од задачите што Шлаермахер си ги поставува во својот *Вовед* е реконструкција на оригиналниот ред на дијалозите. За да се постигне таа цел, тој смета дека прво треба да се опише методот што тој ќе го користи во пристапот кон Платоновата филозофија. Но, уште на почетокот истакнува дека тој тука нема да понуди канони што ќе ни овозможат да утврдиме дали во целост сме ги доловиле несвесните мисли на авторот или сме проектирале свои идеи во толкувањето на тој текст. Шлаермахер експлицитно вели дека сè уште е наивно е да се тврди дека некој може да го интерпретира Платон подобро отколку што тој се интерпретира себеси. (Schleiermacher, 1836, 5) Сепак, следејќи ја можноста за една ваква интерпретација, Шлаермахер на следните страници ќе се обиде да го изнесе основниот интерпретативен клуч според кој најдобро може да се пристапи кон толкувањето на дијалозите.

Лам ги систематизира најважните поенти од методот на Шлаермахер изложени во *Воведот* во четири точки: 1. развој и специјална апликација на внатрешниот метод; 2. интерпретација на Платон како уметник; 3. укажување на нужната врска меѓу формата и содржината и 4. одредување на автентичноста на дијалозите и нивниот ред според горенаведените принципи. (Lamm, 2000, 218)

За разлика од Тенеман, Шлаермахер смета дека во пристапувањето кон читањето на Платон треба да се тргне од, како што тој ги нарекува, „внатрешни“ индикатори. Многу често во *Воведот* Шлаермахер го користи терминот „внатрешен“ како контрапункт на Тенемановиот т.н. „надворешен“ историски метод. Меѓутоа, во овој контекст мора да се истакне дека Шлаермахер недвосмислено високо го оценува достигнувањето

то на Тенеман што се однесува на внимателното разграничување на историските од арбитрано донесените искази.

Делото „Животот на Платон“ на Тенеман (Tennemann, 1839, 31-367) било почетна точка за подлабоко истражување на Платоновите дела, а општо е прифатено дека неговиот „Систем на Платоновата филозофија“ е прва монографија за Платон. Шлаермахер тврдел дека „сè дотогаш, никакви материјални истражувања не биле објавени, ниту биле откриени нови факти кои би понудиле каква било основана надеж да го остави зад себе, во својата апликација, трудот кој веќе му бил посветен на овој предмет.“ (Schleiermacher, 1836, 1) Меѓутоа, надворешните индикатори, имено историските факти, според Шлаермахер, не се доволни за комплетна анализа на дијалозите, иако тие биле основа за историскиот, веќе општо прифатен, критериум особено меѓу англиските и француските проучувачи на Платон. За разлика од нив, Шлаермахер инсистира на воведување еден поинаков метод, кој го нарекува „внатрешен метод“. Тој не бил првиот што се залагал за овој метод; и Шлегел сметал дека е потребна поинаква методолошка перспектива во читањето на Платон, меѓутоа нивните ставови концептуално почнале да дивергираат. Суштината за потребата од внатрешниот метод е тоа што, според Шлаермахер, толкувањето на еден текст не е само граматичка вежба и задача. Интимната поврзаност на толкувачот со контекстот на текстот е есенцијална во пристапувањето кон негово толкување, еден вид психолошка себепроекција на преведувачот во текстот. Потребна е интуитивна, чувствена, емпатична идентификација на толкувачот со идеите и со чувствата на авторот на текстот, теза што веднаш во очите на историчарите на филозофијата го сместила во групата теоретичари „романтичари“. На тој начин, граматиката и психологијата во „внатрешниот метод“ на Шлаермахер потполно коинцидираат. Тој смета дека треба да се прави дистинкција меѓу актот на интерпретација и актот на преведување. Интерпретаторот треба да го знае грчкиот јазик, особено карактеристиките на Платоновите грчки, но и да ги знае општествениот и социјалниот контекст во кои живеел Платон, да ја познава неговата филозофска позиција, да ја има предвид специфичната литературна форма во која пишува Платон, имено дијалогот. Со оглед на тоа што интерпретаторот ќе се соочи не само со врвни филозофски дела туку и со врвни уметнички дела, тој не само што треба да поседува голем познавателен капитал туку и самиот треба да биде уметник, а не само теоретичар. Според него, уметноста и теоријата се неразделни. Уметникот, според Шлаермахер, може да го толкува само друг уметник. Во неговиот случај, оваа негова теза во целост се докажува.

Аргументите што тој ги изнесува во поглед на фаворизирање на овој метод се следниве: толкувањето на Платоновата филозофија треба

да се заснова врз самите текстови и тие треба да се земат во историскиот контекст во кој се пишувани. Меѓутоа, треба да се укаже дека Шлаермахер со истакнувањето на внатрешниот, не го негира во потполност надворешниот метод: „...овој метод (се мисли на надворешниот, Ј. П.), кој се потпира целосно на надворешни знаци... ќе биде надворешен тест на нашиот сопствен метод кој се потпира целосно на она што е внатрешно“ (Schleiermacher, 1836, 24-25). Тие се нужни, но не доволни сами по себе да ги дадат сите одговори имајќи го и предвид фактот што некои од нив „не се протегаат подалеку од животот на Сократ“ (ibid.). Со потенцирањето на внатрешниот метод, Шлаермахер ја имплицира големата зависност на толкувачот од дијалозите, притоа целосно отфрлајќи ги сомненијата што се основа за тезата за постоење на ненапишано учење на Платон.

Овој метод не е конкретно и егзактно дефиниран докрај од страна на Шлаермахер. Во одредени моменти и самиот тој ги увидувал неговите слабости, укажувајќи како некои од дијалозите можат меѓусебно да се дообјаснуваат.

Една од тезите, за која подоцна Шлаермахер е особено коментирани, е ставот дека Платон е „филозофски уметник“ (Schleiermacher, 1836, 4), а со тоа, соодветно, неговите дијалози се уметнички дела. Според Шлаермахер, доколку се прифати овој интерпретативен клуч, ќе се разјаснат многу дилеми што ги генерира дијалогот како форма што Платон ја користи за презентирање на својата филозофија. На тој начин ќе се овозможи читање на Платон во неговата „есенцијална единственост“ (Schleiermacher, 1836, 7). Според Шлаермахер, многу платонисти не го зеле предвид овој аспект, дури сметале дека дијалогот е пречката што не дозволува Платоновата филозофија да се покаже во нејзиното вистинско светло. Според него, тие пристапиле или многу фрагментарно или премногу систематски, и оди дотаму што тврди дека ниеден филозоф дотогаш не бил толку погрешно толкуван како што тоа бил Платон. Шлаермахер веднаш ги отфрла и интерпретациите што, со цел да ги прикријат неконзистентностите, ја прифаќаат доктрината за ненапишаното учење. Шлаермахер не го бара холистичкото единство на Платоновата филозофија во некоја веќе позната доктрина, како што е на пример неоплатонизмот, туку во самиот Платон и во неговиот уметнички гениј. Во таа смисла, филозофијата на Платон не треба да се гледа како строго уреден систем, туку како уметничка целина каде што деловите се уредени според „природниот ред“ (Schleiermacher, 1836, 19). Тој прави дистинкција меѓу систем и целина. Кај Платон и да постои, но и да не постои систем, со сигурност, тврди Шлаермахер, постои целина, единство. Според него, меѓу дијалозите постои одредена „природна последователност“ и „нужна врска“ (ibid.), слично како кај уметничкото дело. Шлаермахер ги користи метафората

на органското тело и поврзаноста на деловите во него укажувајќи дека секој дијалог не е целина за самиот себе, туку е во тесна поврзаност со другите преку природната последователност, со што Платон станува совршен уметник. Во овој контекст тој се осврнува на текстот на самиот Платон во „Фајдар“, каде што Сократ му се обраќа на Фајдар и му вели: „зашто, еве, Фајдаре, писмото во себе има нешто чудесно и во тоа личи на сликарството; и производите на сликарската уметност стојат пред нас како да се живи...“ (*Pl. Phdr.* 275d). Опсервацијата на интринсичната органска содржинска целина, која го подразбира единството на физиката, етиката и дијалектиката, според Крапф (Gustav-Adolf (Krapf, 1953, 46)), била една од главните мотиватори за Шлаермахеровото реоткривање на Платоновите дијалози.

Тезата за Платон како уметник имплицира уште една, која суштествено влијае врз целокупната интерпретација на Шлаермахер. Тој смета дека со тоа што дијалозите се есенцијално поврзани, значи и дека следуваат еден по друг во една педагошка сукцесивност. Истовременото перципирање на Платон како уметник треба да биде проследено со сликата на Платон како педагог што го води ученикот постепено во филозофските вистини. Дијалозите не се само органска и естетска едност туку тие претставуваат, исто така, една прогресивна педагошка целост. Неговите дијалози не се средство само да се изрази себеси на еден живописен начин, туку и да ги поткрене духовните вибрирања на другите на истиот живописен начин. Тоа значи дека во својата глава Платон го имал концептот на својата филозофија, односно имал план како да ги претставува своите идеи дел по дел за да може „желудникот“ на ученикот да ја „свари“ неговата концепција. Оваа позиција директно се спротивставува на онаа интерпретација, имено девелопменталистичката, која смета дека Платоновите дијалози совршено го отсликуваат начинот на кој се развивала неговата филозофија во текот на неговиот биолошки живот. Директен поддржувач на девелопментализмот бил Тенеман, со кого Шлаермахер најмногу водел теориска полемика. Една од целите на девелопменталистите било подредување на дијалозите според овој развоен редослед со намера да го откријат вистинското лице на Платон раздвоено од она на Сократ, притоа намалувајќи им ја вредноста на дијалозите од раниот период. Шлаермахер во таа мера не се согласува со оваа позиција што за прв дијалог го смета „Фајдар“ (Schleiermacher, 1836, 46), наместо дијалозите што најчесто се сметаат за рани дијалози, како на пример, „Евтифрон“, „Ион“, „Критон“ итн. Разлозите за ова се следниве: прво, во „Фајдар“ се сретнуваме со совршена експозиција на дијалогскиот метод, и второ, во него се започнува да се дискутира за врската на идеите со сетилно достапниот свет (*ibid.*). Тезата за педагошката сукцесија на дијалозите на

Шлаермахер му дозволува да го разреши прашањето за спротивставениот дуалитет митос-логос, но и мит-историја на еден многу безболен начин. Митот, според него, ја има моќта да поттикнува идеи и како таков да служи како совршено подучувачко средство. Претставувајќи ги идеите најпрво преку митот со кој ќе се разбуди имагинацијата на ученикот, Платон понатаму митот го претвора во научна експозиција. (Schleiermacher, 1836, 43) Така, дијалозите од раниот период изобилуваат со митски претстави затоа што на почетокот ученикот има најголема потреба од нив. Дијалозите од преодниот период се тие во кои се развиваат специфични учења и идеи, а оние од доцниот период се карактеризираат со поголема систематичност и научност.

Едно од прашањата за кое Шлаермахер морал да заземе став како интерпретатор на Платоновата филозофија е поврзано со дијалогот како форма што Платон ја избрал како свое филозофско гласило. Многу често употребата на дијалогот како форма е поврзувана со тешкотиите Платон да се разбере во неговата суштина, но за разлика од овие тврдења, Шлаермахер го тврди спротивното. Според него, внатрешната поврзаност на дијалозите и нивната смисла може да се најде само преку формата во која се изразени. Оваа теза следува природно ако се има како премиса ставот за Платон како уметник. Би постоела неконзистентност во пристапот на Шлаермахер доколку тој тврди дека уметничкото дело може да ја има својата суштина надвор од својата форма. Тој смета дека „...формата и субјектот се неодделни и ниеден исказ не може правилно да се разбере, освен кога е на своето место и со комбинациите и ограничувањата кои Платон веќе ги назначил“ (Schleiermacher, 1836, 14). За може да се дофати смислата на вака конзервираните конструкции, интерпретаторот треба да биде одличен познавач на старогрчкиот јазик, особено специфичноста на јазикот што го користи Платон. Формата, која е неодделно поврзана со содржината, за Шлаермахер значи форма во вид на пишан збор. Овој пристап директно се спротивставува на учењето за ненапишаното учење, а за дискрепанцијата што се појавува ако се повикуваме на делот во „Фајдар“ каде што Сократ инсистира на усниот дијалог, Шлаермахер објаснува дека тој е во суштина педагошки метод што е само вежба на дијалошкиот метод. Сè што треба да се знае за Платоновата филозофија, според Шлаермахер, можеме да го најдеме во напишаните дијалози.

А, дијалозите треба да се класифицираат и да се подредат, при што ќе се следи нивната внатрешна законитост. Притоа, на почетокот треба да се одреди веродостојноста на секој од нив, а откако ќе се утврдат автентичните дијалози, таму ќе „лежи критичката основа врз која секое следно истражување треба да се гради...“ (Schleiermacher, 1836, 31). Штом тие ќе се диференцираат од неавтентичните, полека ќе се открие природна-

та и нужна врска што ја гради Платоновата филозофија. Автентичните дијалози Шлаермахер ги дели на „прв ранг“, имајќи ги предвид нивната генијалост и значење, и „втор ранг“, кои се изведени од првиот и претставуваат „фуснота“ на главните дела. Во првиот ги сместува „Фајдар“, „Протагора“ „Парменид“, „Теајтет“, „Софист“ и „Државник“, „Фајдон“, „Филеб“ и „Држава“, како и „Тимај“ и „Критија“, кои се припоени кон нив. (Schleiermacher, 1836, 32) Во одредувањето на автентичноста, Шлаермахер ги зема предвид следниве критериуми: „специфичноста на јазикот, заедничкиот опсег на содржината и специфичната форма во која Платон неа ја обликува“ (ibid.). Ниеден од овие критериуми не е самиот по себе доволен, а потребен е голем познавателен капитал за да може да се направи пропорционален третман на сите три критериуми. Следниот чекор, кој е многу покомплексен од првиот, е да се направи подредување на дијалозите. За некои од нив, смета Шлаермахер, не постои поголема тешкотија во нивното поврзување според објективната внатрешна законитост, како што е поврзаноста меѓу „Држава“, „Тимај“ и „Критија“, и нив ги нарекува „конструктивни“ дијалози. Во тријада ги поврзува и дијалозите „Фајдар“, „Протагора“ и „Парменид“ поради нивниот својствен карактер на рани дијалози, околностите на случувањата и нивната содржина. Поради тоа што во овие три дијалози се сретнуваат првите насоки на она што следува подоцна, имено за логиката како инструмент на филозофијата, за идеите како нејзин предмет и за можностите и условите за стекнување на познанието, Шлаермахер смета дека оваа тријада, надолнетата со уште неколку дијалози од понизок ранг, го сочинува елементарниот дел од Платоновите опус. (Schleiermacher, 1836, 45) Штом се воспоставени овие две јадра на мали целини, Шлаермахер смета дека местото на другите дијалози многу полесно ќе се утврди во големата единствена целина.

Шлаермахер искажувал голем сомнеж околу строгото подредување на дијалозите според историскиот, надворешен критериум. Несомнено е дека тој дава мошне релевантни насоки, но апсолутната приврзаност кон нив е лимитирачка. При подредувањето на дијалозите примарно го следел внатрешниот метод, а во втор план се консултирал со историските факти. „Од логичка гледна точка, неговото природно подредување имплицирало пред-и-по релација, но тој не го пренагласил тоа и секако не инсистирал да ги датира дијалозите. (Lamm, 2000, 235) Кога го користи терминот „ран дијалог“, не значи дека тој е од помало значење, ниту пак „доцен“ имплицира некаква кулминација на Платоновата мисла. Оваа категоризација има смисла само во рамките на критериумите што ги дава Шлаермахер, а тие воопшто не се од историска природа.

Неколку историчари на филозофијата подоцна, вклучително и Целер, го прифатиле толкувањето на Платон како уметник во поглед на подредувањето на дијалозите, а преводот на Шлаермахер бил парадигма за францускиот превод на Виктор Кузен (Victor Cousin). Но, во доцниот деветнаесетти век почнал да доминира позитивистичкиот тренд со појавата на стилметрискиот метод и статистичките анализи. Лутославски (Wincenty Lutosławski) во 1890 година ги дава основите на стилметријата инспириран токму од долговековната потрага за точна хронологизација на Платоновите дијалози. Прв што се спротивставил на овој позитивистичкиот пристап бил Пол Шореј (Paul Shorey) во делото „Единството во Платоновата мисла“, каде што вели дека „овој метод ги наведува теоретичарите со висока стручност и ерудиција да донесуваат лажни заклучоци, да обработуваат необични аналогии, и да се повикуваат на ирелевантни паралели“ (Shorey, 1903, 4). Во заклучокот јасно го објаснува својот став велејќи: „мојата теза едноставно е тоа дека Платон целосно припаѓа повеќе на оној тип на филозофи чија филозофија е фиксирана во раната зрелост (Шопенхауер, Херберт Спенсер), отколку на онаа класа кои имаат ново откритие секоја декада (Шелинг)“ (Shorey, 1903, 88).

Современите платонистички студии несомнено започнуваат од интерпретацијата на Шлаермахер. Во својот познат есеј за потеклото на херменевтиката, Дилтај (Dilthey in Krapf, 1953, 98-99) смета дека вистинското разбирање на Платон се случува откако Шлаермахер го „отклучил“ дијалогот за филолошко истражување. Сепак, не се сретнуваат многу автори што го коментираат и го анализираат значењето на Шлаермахер во позитивна смисла. Неговата интерпретација е многу попозната преку критиката од Тибинѓаните, отколку во нејзиниот афирмативен контекст.

Шлаермахеровата интерпретација се вбројува во холистичките интерпретации на Платоновата филозофија. Она што го содржат дијалозите во целост го претставува Платоновото учење, а сите елементи во нив се поврзани еден со друг во една органска целина. Оваа интерпретација, како што смета Шлаермахер, е можна само со филолошко-психолошкиот метод кој е единствено способен да ја исцрта непрекинатата линија помеѓу дијалозите. Но, какви и да се резултатите од неговото истражување, Шлаермахер е особено важен поради пионерската улога во воспоставувањето на темелите на платонистичките студии.

* * *

Една од слабите точки на теоријата на Шлаермахер е неговото подредување на дијалозите. Особено контроверзно место е прогласувањето на „Фајдар“ за прв дијалог, иако и Ниче во своите дела ја поддржува оваа теза. Според одредени критериуми, овој дијалог често се сместува

по „Држава“. Понатаму, меѓу теоретичарите речиси и да постои консензус дека оној редослед што го понудил Шлаермахер не нуди некаква педагошка смисловна целина. Со денешните анализи и истражувања теоретичарите не можат да се согласат дека „Парменид“ е напишан пред „Менон“, а „Гозба“ веројатно пред „Одбраната Сократова“, „Критон“ и „Ион“. Хесле признава дека Шлаермахеровата идеја дека Платон имал голем педагошки план во издавањето на своите дела е фасцинантна, но неговата конкретна елаборација на оваа идеја не може да нè задоволи. (Hösle, 2006, 68) Големото прашање е: дали ваквата изведба имплицира и целосно девалвирање на Шлаермахеровото толкување на Платон или е само лоша реализација на неговата теорија? Еден од одговорите лежи во тоа што Шлаермахер не е толку заинтересиран да даде хронолошки редослед и многу често кај него во елаборацијата се преплетуваат хронолошкиот и внатрешниот критериум. За него е важно каква порака носи „Фајдар“ и, според тој критериум, тој е прв дијалог, а не според тоа кога во Платонов живот бил издаден. Тоа е надворешен маркер кој е сосем ирелевантен за правилното разбирање на Платон. Виламовиц-Мелендорф (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in Krapf, 1953, 77), кој прифаќа поинаква хронологија на дијалозите, смета дека оној што го смета делото на еден автор за непрекинлив развој од почетокот до крајот, треба, исто како Шлаермахер, да го прифати „Фајдар“ како прв дијалог. Во него, вели тој, е портата што води до целината на Платоновата филозофија. Овој дијалог дискутира за проблемот на Платоновото пишување и тоа му дава на Шлаермахер доволно разлози да го следи решението на античките интерпретатори и да го земе „Фајдар“ како прв дијалог.

Иако му оддава длабока почит за проникливите граматички интерпретации, Гадамер упатува остра критика кон психологизмот на Шлаермахер во делото „Вистина и метод“. Занемарувајќи ги инсистирањата на Шлаермахер за заемно дејствување на психологијата и граматиката, Гадамер тврди дека психолошката интерпретација постепено почнала да доминира во развојот на неговата мисла, постојано повторувајќи ја тезата што била мисла водилка и на Боек (August Voeckh) и на Дилтај, имено дека филологот ги разбира говорникот и поетот подобро отколку што тој се разбира себеси и отколку што го разбираат неговите современици. Разбирањето кај Шлаермахер подразбира реконструкција на „внатрешниот извор“ на композицијата на делото што, според Гадамер, го враќа лингвистичкиот израз кон авторот индивидуа. А, оваа реконструкција е можна само поради „преегзистирачката врска меѓу сите индивидуи“. Меѓутоа, Гадамер не смета дека важен метод за разбирањето на значењето на јазикот е реконструкција на автентичните интенции на авторот, туку специфичните околности во кои текстот бил напишан, име-

но „перспективата во која тој ги формирал своите гледишта“ (Gadamer, 2006, 292). Гадамер смета дека подобро би го разбрале еден текст доколку се замислиме како оригиналната публика на која ѝ се обраќа авторот, разбирање што според Шлаермахер може да се достигне со помош на внатрешниот метод.

Гадамер го признава големиот исчекор што го прави Шлаермахер во универзализирањето на разбирањето на историските науки, но смета дека тоа било „универзалност со забележителни ограничувања“ (Gadamer, 2006, 194)³. Овие ограничувања, смета Гадамер, се резултат на Шлаермахеровиот пристап како пристап на теолог, отколку на историчар. Неговата херменевтика се занимава со текстови чиј авторитет е неспорен. Така, според него, херменевтиката можеби е значаен чекор за разделувањето на разбирањето и интерпретацијата од догматските интереси, но е неспособна „да го сфати секој текст како израз на животот“ (Gadamer, 2006, 195).

Жестока антишлаермахерска полемика во однос на прашањето за значењето на дијалозите за Платоновата филозофија се водела во т.н. Тибингенска школа, имено школата на ненапишаното учење на Платон, особено меѓу Кремер и Шлезак. Со оглед на тоа што оваа критика на индиректен начин станала иницијална точка за развојот на оваа школа, неа ќе ја разгледаме подетално во одделот посветен на оваа интерпретација.

4.2. ХАЈДЕГЕР - ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ХЕРМЕНЕВТИКА

Своето капитално дело „Битие и време“ Хајдегер го започнува цитирајќи делови од Платоновите „Софист“: „Очигледно е дека вие тоа одамна го знаете [она што сакате да означите секојпат кога ќе кажете битие], а ние го мислевме истото, но сега сме на голема мака“ (*Pl. Soph.* 244a). На овој начин Хајдегер ја започнува својата филозофска епопеја одговарајќи на прашањето за значењето на битието. Според него, ова прашање е целосно занемарено од филозофите, иако, вели тој, „нашето време се смета себеси како прогресивно во реafirмирањето на 'мета-физиката'“. Истовремено веруваме дека сме ослободени од напорот за распалување на *gigantomachia peri tēs ousias* [битката на гигантите за битието]“ (Heidegger, 1996, 2).

³ Во текстот „Херменевтика и филологија: преиспитување на Гадамеровата критика на Шлаермахер“, Гјесдал смета дека Гадамеровото занимавање со Шлаермахеровата херменевтика всушност ја покажува ограниченоста на неговиот дијалогски модел на разбирањето. (Gjesdal, 2006)

Прашањето за битието е земено „здроаво за готово“ од западната традиција, претпоставувајќи дека е повеќе од очигледно кои се предметот и методите за испитување на овој проблем. Оваа ситуација Хајдегер смета дека започнува од Платон и Аристотел, кои ја воспоставиле традицијата според која прашањето за битието е всушност „тематско прашање за суштинските истражувања“. Оттогаш станало излишно прашањето за значењето на битието и немало потреба од каква било дефиниција затоа што поимот „битие“ се сфаќал како истовремено најуниверзалниот и најпразниот концепт, а како таков е неподатен за дефинирање. Во „Битие и време“ си ја дава задачата ова прашање да го ревитализира.

Платон, во Хајдегеровите асоцијации, најчесто оди заедно со почетниот период во кој се затвора отвореноста кон битието, по филозофијата на претсократовците за која тој е особено заинтересиран (Анаксимандар, Хераклит и Парменид). Подоцна, Хајдегер прогласува ера на нихилизам во филозофијата по Платон. Сфаќањето на битието како идеја за Хајдегер значи една форма на заборава на битието која трае до негово време. Од Платон до Ниче трае историјата на метафизиката, која не е ништо друго освен заборава на битието само по себе.

Во делата на Хајдегер може да се најдат само фрагментарни насоки за значењето на Платоновите идеи. За Платон, Хајдегер напишал само еден краток есеј, „Платоновото учење за вистината“ во 1942 година, како дел од книгата „Патни знаци“, но неговото интересирање за Платон не се ограничува само тука. Поголем дел од своите предавања на универзитетите во Марбург и во Фрајбург ги посветил на Платоновите дијалози чии транскрипти подоцна биле издадени. Ги имаме Хајдегеровите предавања за „Софист“, „Држава“, „Парменид“, но и конкретно за алегоријата за пештерата и „Тејет“, текст издаден под наслов „Суштината на вистината: за Платоновата алегорија за пештерата и „Тејет““.

Од големо значење за понатамошното истражување на платонистичките студии, особено кај Гадамер, е неговата херменевтичка теорија, која ја носи на едно сосема друго ниво од она на Шлаермахер и Дилтај. Наместо за граматичка и психолошка херменевтика, Хајдегер пишува за онтолошка херменевтика. Овој пресврт ќе има значително влијание врз гледиштата на Гадамер, ученикот на Хајдегер, кој својата филозофска инспирација ќе ја црпи од Платон.

4.2.1. Херменевтичко-онтолошки пресврт

Читајќи ги делата на Шлаермахер и на Дилтај и инспириран од некои филозофски концепти на Хусерл и на Бергсон, Хајдегер целосно го трансформира поимот на херменевтиката. Според него, херменевтиката

не треба да се сфаќа како разбирање на лингвистичката комуникација, ниту пак треба да обезбеди методолошка основа за хуманистичките дисциплини. Херменевтиката е онтологија и, примарно, таа е разбирање на значењето на една егзистенција, на фундаменталните услови на човековото бидување во светот како единка. Филологијата сега е ставена на секундарно место.

Херменевтиката во Хајдегеровата смисла е херменевтиката на фактичноста, на егзистенцијата, и тоа, според него, е единствената цел на филозофијата. Разбирањето не е метод за правилно читање или резултат на критички процес, туку самото суштествување во светот има херменевтичка природа. Ние сме фрлени во егзистенција како конечни суштества во свет што никогаш нема да го спознаеме. Тој немир, неспокојство за сопственото јас, е изворот за разбирањето. Секој начин на разбирање е поврзан со бидувањето тука, односно со тука-битието во светот. Херменевтиката кај Хајдегер се занимава со значењето или со недостигот од значење на човековиот живот, таа сега има егзистенцијална задача.

Тргувајќи од Хусерловите позиции, Хајдегер смета дека феноменологијата не е само трансцендентална, туку е истовремено херменевтичка. Нејзината цел е да обезбеди интерпретација на Битието, имено да ги открие априорните трансцендентални услови на партикуларните модуси на битието, односно овде-битието. Позајмувајќи го терминот „интуиција“ од Бергсон и Хусерл, Хајдегер го употребува како „херменевтичка интуиција“, имајќи ја претпоставката дека животот е интринсично интерпретативен. Според Хајдегер, ние не го разбираме светот со прибирање неутрални факти со коишто се доаѓа до универзални искази и закони. Светот ни е познат на еден основен, интуитивен начин. Разбирањето не е само реконструкција на значењето на изразувањето, туку секогаш имплицира проектирање, поточно себепроектирање, како можност за сопствената егзистенција.

Преку синтетизирање на активноста на интерпретацијата, светот ќе се расветли во еден тоталитет од значења. Само таму, според Хајдегер, е местото каде што тука-битието е дома. Ова е можно само со потврдување преку јазикот. Со разоткривањето на така-структурата на нештата, интерпретацијата ќе го разоткрие и значењето. Асерторичниот исказ го зацврстува значењето лингвистички. Овој начин на откривање на вистината за светот преку интерпретацијата, според Хајдегер, е пофундаментален од вистината која е презентирана преку стандардниот логички исказ „S е P“.

Ако се имаат предвид овие ставови, тогаш Хајдегеровиот херменевтички круг изгледа различно од стандардниот, како на пример кај

Шлаермахер. Кругот кај Хајдегер претставува интеракција меѓу себеразбирањето и разбирањето на светот. Сега, тој не е некаква лингвистичка алатка, туку со себе повлекува и егзистенцијалистичка задача. Ние не можеме да се разбереме без светот, а светот не може да биде разбран без да има референција во начинот на живот на тука-битието.

4.2.2. Аристотелизираниот Платон

Во основа, Хајдегеровиот однос кон Платон е критички. Но, тој не развива независен пристап кон него, туку своите гледишта ги фундаира врз Аристотеловото читање на Платон. Со еден збор, тој го аристотелизира Платон, но и платонизмот и неоплатонизмот, воопшто. Неговите тврдења дека сета метафизика е во суштина платонизам укажуваат на аристотелизираниот Платон, поистоветувајќи ги идеите со *ousia* во манирот на Аристотел.

Ова го следи стариот принцип на херменевтиката, имено дека интерпретацијата треба да се одвива од јасното кон нејасното. Ние претпоставуваме дека Аристотел го разбрал Платон... Доколку сакаме да навлеземе во Платоновата филозофија, тоа можеме да го направиме со помош на Аристотел. Тоа не значи дека тој му припишал вредносни судови на Платон. Она што Аристотел го вели е тоа што Платон му го оставил на располагање, само што е изложено малку порадикално и е понаучно развиено (Heidegger, 2003, 8).

Сепак, смела и речиси без силни аргументи е претпоставката дека преку Аристотелото толкување Платон станува „појасен“ отколку кога се чита самиот Платон. Дури и да е така, поголемата јасност на едно толкување не подразбира дека е соодветен критериум за правилното разбирање на друга филозофска концепција. Хајдегер без критичко промислување го зема ставот дека Аристотел верно ни ја прикажува Платоновата филозофија.

Гледајќи го Аристотеловиот пристап како „понаучен“, Хајдегер го чита „Софист“ како техничко подобрување од пораните Платонове „помалку научни“ дела. Затоа, Хајдегер го смета „Софист“ за расправа, а не за дијалог. Како доказ за научноста на дијалогот Хајдегер го зема тоа што туѓинецот од Елеја ги изложува своите ставови според еден строг научен метод. Затоа, „Софист“ Хајдегер го одбира како фокусен дијалог⁴. Хајде-

⁴ Од сите други коментари на дијалозите на Хајдегер, коментарот за „Софист“ е најкомплетен.

гер во него ја интерпретира Платоновата филозофија како почетна подготовка за филозофијата, гледана како научно истражување. Поради сè уште присутното влијание од Хусерл, Хајдегер смета дека ова истражување треба да биде изведено на еден феноменолошки начин⁵. Земајќи ја научноста како критериум, според Хајдегер, Платон во голема мера заостанува зад Аристотел.

Во „Платоновото учење за вистината“, Хајдегер повторно го критикува Платон поради филозофските ставови поврзани со поимот на *aletheia*. Според Хајдегер, Платон ја започнува традицијата на сфаќање на *aletheia* како точност, а не она што самиот термин и значи: она што не е скриено, што е откриено, евидентно. Со тоа, смета Хајдегер, започнува западната традиција на „заборавање на битието“.

Во подоцнежните коментари на дијалозите, Хајдегер пристапува повеќе со одобрување кон дијалогската форма и митолошките слики, благо отклонувајќи се од научничкиот критериум. Пример за ваквиот пристап е неговиот коментар на „Парменид“.

* * *

Хајдегеровиот интерес за Платон има повеќе функционална суштина. Платоновата филозофија на Хајдегер му го привлекува вниманието во голема мера поради неговата ревитализација на прашањето за значењето на битието, а не поради давање придонес кон платонистичките студии. Тој е загрижен за целокупниот проект за битието, во кој Платон игра голема улога. Многумина сметаат дека Хајдегер е „лош читател“ на Платон; во една пригода Гадамер го оценува го како нетрпелив и насилен. (Gadamer, 1944, 143-144; 150) Со цел да го деконструира западниот проект на битието, Хајдегер насликал карикатура на Платоновата филозофија. Вистинското значење на Хајдегеровите ставови околу Платон и херменевтиката се реализира во Гадамеровата универзално-херменевтичка интерпретација на Платон.

⁵ Како што потенцира Хајленд, Хајдегер се осврнува на филозофијата како „наука“ и на неговата концепција како „истражување“, толкувајќи во духот на Хусерловата феноменологија како „ригорозна наука“. Од самиот почеток, Хајдегер објаснува дека неговата феноменолошка процедура ја смета за наука и дека феноменологијата го наоѓа својот корен во античка Грција. Говорејќи за Платон, Хусерл постојано употребува термини како „наука“, „научна филозофија“, „научно истражување“ и „истражување во Битието“. (Nyland, 2004, 31-32)

4.3. ГАДАМЕР - УНИВЕРЗАЛНА ХЕРМЕНЕВТИКА

Под големо влијание од Шлаермахер и Дилтај, и Гадамеровите филозофски недоумици се концентрирани врз категоријата „разбирање“. Гледано историски, „разбирањето“ сè до XVII и XVIII век било поистоветувано со библиската егзегеза, за потоа да се прошири на теоријата на текстуалната интерпретација воопшто, како во делата на Шлаермахер. Подоцна Дилтај оваа категорија ја пренесува во рамките на т.н. духовни науки, а Хајдегер на егзистенцијата. Гадамер „разбирањето“ го воведува во една нова димензија, прифаќајќи многу елементи од своите претходници, како што е неговиот професор Хајдегер. За Гадамер, разбирањето станува филозофска доктрина, сфаќајќи го во неговата универзалност, имено опфаќајќи го истовремено онтолошкиот карактер на херменевтичката ситуација, но и сеопфатната херменевтичка практика, не остаувајќи само на анализа на интерпретативниот метод, како што е случај, на пример, со Шлаермахер. Тој е првиот за кого херменевтиката претставува самостојна филозофска ориентација. Проширувајќи ја текстуалната, Гадамер воспоставува филозофска херменевтика. Во конципирањето на херменевтиката, голема улога игра неговото читање на Платон и на Аристотел.

Во делото „Почетоците на филозофијата“ како свој прв методолошки принцип го поставува следниов:

клучно за моите предавања за претсократовците е тоа што не започнувам ниту со Талес, ниту со Хомер, ниту пак почнувам со грчкиот јазик во вториот век пред Христа; наместо така, започнувам со Платон и Аристотел. Овој, според моето мислење, е единствениот филозофски пристап кон интерпретацијата на претсократовците. Сè друго е историцизам без филозофија (Gadamer, 2001, 10).

Според Гадамер, многу од она што го знаеме за претсократовците го имаме преку фрагменти, од кои повеќето се изведени, понекогаш и од контекст, од делата на Платон и на Аристотел. Нивното значење може да се одреди само преку историски и текстуален контекст. Во таа смисла, за да се одреди почетокот на филозофија, мора да се почне од Платон и од Аристотел, имено од Платон како учител на Аристотел и негов историски претходник, став што особено се разликува од оној на неговиот учител Хајдегер.

А, од тоа место започнува и Гадамер. Со Платон Гадамер се занимава уште од почетокот на својата кариера. Својата необјавена докторска дисертација за задоволството кај Платон ја пишува во 1921 година, а

хабилитациската теза на тема „Платоновата дијалектичка етика“ во 1928 година, примарно како интерпретација на „Филеб“. Со Платоновата филозофија се занимава и подоцна кога го издава делото „Идејата за Доброто во платонистичко-аристотеловската филозофија“ (1978), но и во меѓувреме издава помали текстови кои во 1980 година се објавени под наслов „Дијалог и дијалектика: осум херменевтички студии за Платон“. Во своето главно дело „Вистина и метод“ ги развива своите принципиелни ставови за дијалогот, дијалектиката и убавото кои се во постојана кореспонденција со ставовите на Платон. Сè на сè, во корпусот собрани дела на Гадамер, текстовите за класичните автори во кои доминира Платон зафаќаат три тома (5-7), еквивалентно на трите тома посветени на херменевтиката.

Во таа смисла, занимавањето со Платоновата филозофија во голема мера влијаело врз понатамошниот тек и развој на неговата филозофија, имено текстовите посветени на Платон не биле само дополнително интересирање на Гадамер. Работата на Платоновите текстови е во голема мера поврзана со неговата херменевтичка позиција и може да се каже дека во суштина Гадамеровата херменевтика е повторно откривање на грчката филозофија, особено на Платоновата, во еден современ контекст. Гадамер вели: „херменевтиката и грчката филозофија останаа двете главни теми на мојата работа ... [и] Платон остана во центарот на моите проучувања“ (Gadamer in Gill&Renaud, 2010, 9). Од една страна, Гадамеровата херменевтика е самата дијалектична, а од друга, неговата интерпретација на Платоновите дијалози е во целост херменевтика прикажана на дело.

Иако често самооценувањата на филозофите за своите филозофски позиции се покажале како особено нерелевантни, сепак оцените изјавени во неколку интервјуа на Гадамер дека е платонист (но не експлицитно во своите дела) не треба да се остават незабележани.

4.3.1. Отвореност на интерпретацијата

Во интерпретацијата на Платон, кај Гадамер може да се забележи силна аверзија кон методологијата, а со тоа и критика кон доктринарните интерпретации на Платон. Гадамер развива целосно антисистематична интерпретација на Платон. Тој го прифатил пристапот што смета дека не постојат скриени учења во неговата филозофија и дека главниот извор за нејзино разбирање треба да се бара во дијалозите. Според него, не можат да постојат скриени учења што се во основа на дијалектичката вистина. Вистината за Платон не е вистина сама по себе, туку вистина

што е постојано тестирана во живата дискусија на прашање и одговор. Погрешни се интерпретациите според кои Платоновата филозофија е затворен систем на искази што ги дискредитира Сократовите иронизирања со цел да се добијат чистите аргументи на апсолутното учење. Дијалектиката спрега меѓу спротивностите во Платоновите изложувања, според Гадамер, е местото каде што почива вистината. За Платон, како што ќе биде и подоцна за Гадамер, вистината во својата суштина е бескраен дијалог. Од една страна, тоа не значи дека филозофијата апсолутно се предава на релативизмот, но од друга, таа поради својата интринсична дијалогичност не може да се покори на претходно утврдени вистини, кои ќе ја ограничуваат нејзината живототворност. Вистината не е статична, таа секогаш е поврзана со практичната отвореност кон светот. Затоа Гадамер вели: „ја земам како апсолутна премисата дека Платон не подучува на филозофска етика повеќе отколку што подучува која било друга филозофска дисциплина“ (Gadamer, 2009, 2). Исто така, во есејот „Дијалектика и софизам во Платоновото 'Седмо писмо'“ Гадамер во детали ја опишува оваа „некомплетност“ на Платоновата филозофија. Таму укажува дека различните „начини на комуникација со нештата“ што Платон ги воспоставува, имено „(1) името или зборот (опома), (2) објаснувањето или концептуалната детерминација (logos), (3) појавата, илустративната слика, примерот, фигурата (eidolon), и (4) познанието или самата проникливост“ (Gadamer, 1980, 100), секој од нив и сите заедно се конститутивни делови на познанието што го имаме, но во исто време се секогаш граница за целосноста на кое било познание. Херменевтичката филозофија, според Гадамер, не нуди конечни одговори, туку само бесконечно дијалектичко испитување на вистините. Во таа смисла, и Гадамеровата интерпретација на Платон го следи овој принцип, имено таа повеќе ја потенцира отвореноста на Платоновата филозофија, отколку што дава дефинитивни одговори за нејзината „доктринарност“. Неговото толкување лебди над текстот затоа што колку повеќе се оддалечува од него, толку повеќе ја губи живоста на филозофската потрага.

Како и својот ментор, и Гадамер му пристапува на Платон од позицијата на Аристотел, особено поради неговото систематско фундирање на етиката. Но, исто така, Гадамер му пристапува на Платон и од перспектива на Сократ, толкување што Хајдегер експлицитно го отфрла. Според Хајдегер, Аристотел подобро ја знае Платоновата филозофија и, следствено, поавтентично ни ја презентира. Ретроградната интерпретација преку Сократ и неговите претходници, според Хајдегер, е погрешна.

Во филозофската дијалогска активност на Сократ Гадамер ја гледа основата на Платоновата дијалектика. Поради тоа, Гадамер се обидува да ја истакне Платоновата филозофска повеќебезначност, која се губи кај

Аристотел. Од тие разлози, за него од големо значење е „Филеб“, зашто, ако се има предвид неговиот предмет и методологијата, овој веројатно доцен дијалог се навраќа на Платоновите рани дела. Во него, како во сократовските дијалози, Платон се осврнува на човечкиот аспект на доброто, а методот во „Филеб“ е еленктички. Со ова навраќање, според Гадамер, се потенцира дијалектичката основа што ја заокружува Платоновата филозофија, имено ставот дека доброто не е толку апстрактна идеја како што е состојба на човечкиот живот и дека тоа „човечко“ добро се реализира преку постојаната дијалогска активност.

4.3.2. Теорија/практика

Во својата хабилитациска теза, а под големо влијание на Хајдегер⁶, Гадамер ја воспоставува својата практична филозофска интерпретација на Платон заснована на онтологија, која значително се разликува од стандардните теоретски пристапи. Тој смета дека Платон преку Сократ не презентирал теориски систем толку колку што сакал да презентира форма на човечка егзистенција. Во таа смисла, Гадамер од Хајдегер како главен елемент на своето теориско истражување го позајмува *phronesis* (практичката мудрост) од делата на Аристотел, кое го означува Хајдегеровото „бидување-во-светот“ наспроти теоретската празна спекулација.

Кај Платон филозофијата е потрагата по мудроста, а не е нејзино поседување, и поради тоа, таа ја сочинува највисоката форма на човечко постоење. Платон тоа го покажува во „Одбраната Сократова“ кога го опишува начинот на живот на Сократ, кој ја следи „човечката мудрост“ (*Pl. Ap.* 23b). Гадамер се спротивставува на доминантниот став дека не само кај Платон туку и кај Аристотел, гносеолошкиот потенцијал на *pous* е највисокиот човечки потенцијал и дека животот според теоријата е најдобар живот. Несомнено е дека вакви наведувања можат да се најдат во текстовите и на двајцата автори⁷, но Гадамер инсистира на точноста на

⁶ За односот на Гадамеровата интерпретација на Платон кон онаа на неговиот учител и ментор Хајдегер, Кристофер Смит смета дека Гадамер „ја надминува Хајдегеровата интерпретација на Платон, но на еден хајдегеровски начин“ (Smith, 1981, 215).

⁷ Во „Никомахова етика“ (*Ar. Eth. Nic.* 1177a) Аристотел вели дека *pous*-от е најбожественниот елемент во нас во контекст на тврдењето дека контемплативниот живот е оној најсреќниот. Кај Платон, чисто ноетички моменти во неговите дијалози можат да се забележат во митовите.

Под влијание на Хајдегеровата интерпретација на Аристотел, Гадамер ја надминува класичната поделба на учителот и ученикот како Платон-идеалистот и Аристотел-реалистот, потенцирајќи го платоновско-аристотеловскиот ефект, според кој овие

тврдењето дека и кај двајцата е јасно дека сметаат дека мешаниот живот е најдобар. Теоријата, според него, е највисоката форма на практиката⁸. Таа е еден вид човечка практика, односно поголем збир од човечки активности, како наука, уметност, филозофија, затоа што тоа е начин на суштествување во светот, бидување човек. За Гадамер, „theoria самата по себе е практика“ (Gadamer, Plamer, 2007, 230).

Една од последиците на овие ставови на Гадамер е постепеното укинување на дуализмот на теоријата и практиката. Во „Вистина и метод“ (Gadamer, 2006, 306-310) Гадамер на неколку места го илустрира ова, но најевидентно е во воспоставувањето на концептот на апликација. Според него, не постои разбирање што уште од почетокот не ја вклучува апликацијата на она што е разбрано со конкретната ситуација од која тоа разбирање потекнува. Секое теоретизирање е некаква активност од одредена конкретна животна ситуација. Она што на крајот дефинитивно ги поврзува теоријата и практиката за Гадамер, истовремено читајќи ги Платон и Аристотел, е сфаќањето за човекот како суштество што е во потрага по доброто.

Гадамер ја препознава практиката филозофија кај Аристотел, иако експлицитно не може да ја најде кај Платон. Една од причините поради кои во Платоновата филозофија често не се препознава овој елемент е поттикната од интерпретацијата на Аристотел, имено од неговата критика за концептот на Доброто. Тој го обвинува Платон за одделување на теоријата од практиката. Гадамер го критикува Аристотел за неговото, според него, погрешно интерпретирање на Доброто во „Држава“. Со внимателното анализирање на овој концепт, но и преку изложувањето на онтолошката заснованост на идеите во дијалозите „Софист“ и „Парменид“, според Гадамер, се докажува дека Платон немал конципирано таква бесмислена теорија според која идеите егзистираат во целосно одделен свет од стварите. Во „Филеб“ се содржи централната аргументација за тоа дека идејата за Доброто не е засебна, трансцендентна идеја, туку

двајца филозофи воопшто не се контрадикторни, туку, напротив, искажуваат иста вистина, но на два различни начини. Во тој контекст, Гадамер зборува за идејата за Доброто во двата филозофски концепти како за еден, имено во платонистичко-аристотеловската филозофија.

⁸ Гадамер истакнува дека тука не станува збор за модерното сфаќање на теоријата и практиката. Теоријата во современоста, според него, го има изгубено својот дигнитет, претставувајќи само начин за собирање информации, а практиката станува немоќна, однесувајќи се според однапред одредени универзалности, научена да слуша наредби, без капацитет да дејствува на универзалното. Наспроти овие значења, Гадамер се осврнува на старогрчките *theoria* и *praxis* во однос на нивното подлезчко единство, кое херменевтиката сака да го возобнови.

го сочинува иманентното добро во човекот, но доброто сфатено во една дијалектичка спрега меѓу задоволството и знаењето која е карактеристична на Сократовата отворена дијалектика. Дијалозите го прикажуваат Сократ како пример за практичката доблест *phronesis*. Според Гадамер, „добреста на практичното познание, на *phronesis*, се појавува како епитом на сè што прикажува Сократовиот примерен живот“ (Gadamer, 1986, 34). Во таа смисла, проблемот *chorismos*, имено поделеноста на трансцендентните идеи и сетилните ствари, никогаш не претставувал сопка за Платон, проблемот, според Гадамер, постои само во Аристотеловата интерпретација. Платон е погрешно осуден за статичноста на идеите и, според Гадамер, во Платоновите дијалози може да се забележи нивната динамичност.

Платоновите Сократ е целосно ангажиран во разговор што е приспособен на способностите и предиспозициите на неговите соговорници. Тој е мајстор во водењето на овие разговори, кое всушност е дијалектичко мајсторство. Преку дијалектиката, Сократ се впушта во практичката филозофија. Преку него, Платон се гледа како практички филозоф, но не според концептуалните решенија на неговата филозофија, туку според миметичката репрезентација на Сократовата фигура. Значи, според Гадамер, самиот Сократ не е практичен филозоф, туку практикувач на филозофијата. Истото важи и за дијалектиката, имено таа не е практичка филозофија, туку филозофска практика. Со еден збор, Гадамер смета дека во дијалектиката кај Платон се подразбира концептот *phronesis*.

Наоѓајќи корени во текстовите на Платон и на Аристотел, Гадамер ја конципира својата теорија за „разбирањето“ како практички начин на сфаќање, дескрипција на начинот на живеење. Херменевтичката практика кај Гадамер добива примат над херменевтичката теорија, која интерпретира надвор од некои детерминирани правила и се фокусира на поединечни случаи. Гадамер не се гледа себеси како теоретичар на херменевтиката, туку повеќе како практичар, интерпретатор на традицијата и активен учесник во нејзиното живо пренесување. Затоа, Гадамер смета дека филозофската херменевтика е наследник на античката традиција на практичката филозофија.

4.3.3. Феноменолошко-херменевтички пристап

Со акцентирањето на практиката, кај Гадамер може да се забележат елементи од Хајдегеровата „херменевтика на фактицитетот“. Таа, според Хајдегер е онаа херменевтика што не „разбира“ преку теоретски-

те конструкции, туку која се впушта во самиот фактичен живот.⁹ Хајдегер, а преку него и Гадамер, на еден начин прават феноменолошко „враќање кон самите ствари“ во име на Аристотеловата практичка филозофија, а под светло на Хусерловата феноменологија. Гадамер ја прифаќа херменевтиката во феноменолошка смисла, и самиот наведувајќи ја својата интерпретација на Платон како таква во поднасловот на своето прво дело „Платоновата дијалектичка етика: феноменолошка интерпретација на ‘Филеб’“.

Уште од своите први размислувања за Платоновата филозофија, Гадамер се сретнува со тензијата релација меѓу филологијата и феноменологијата. Во дополнителниот предговор за изданието од 1982 година на „Платоновата дијалектичка етика“ Гадамер вели дека ја оставил настрана филолошката академска интерпретација на Платон, која тој ја научил под водство на Фридлендер (Paul Friedlander), а под влијание на филолошката школа на Вернер Јегер. Тој вели дека се чувствува како „прв читател на Платон“ (Gadamer, 2009, xxxii) што го отфрлил класичниот текст и се посветил кон феноменолошкиот пристап. „Ние би биле лоши читатели на Платон“, вели Гадамер, „доколку не дозволиме неговите дијалози да нè водат до нештата, до самата суштина, и само да ги читаме само како материјал од кој можеме да го реконструираме Платоновото учење за почетоците“ (Gadamer, 2009, xxxiii). Тој смета дека интерпретацијата на Платон треба да го следи неговиот принцип според кој дескрипцијата на феномените и текстуалната интерпретација треба да бидат конвергентни.

Она на што Гадамер се спротивставува е пренагласувањето на традицијата што се негувала меѓу следбениците на класичната школа на Јегер, а која се сметала за доминантна. Таа практикувала одредени добропознати термини од старогрчкиот јазик, како на пример *phronesis*, да ги зема како непреведени, со цел да ја доловат автентичноста на текстот. Според Гадамер, тоа претставувало осификација на мислењето, со што им се одземала живоста на класичните текстови. „Колку поблиску... интерпретациите се приближуваат до Платоновиот текст“, објаснува Гадамер, „толку се подалеку од нивната задача да го разјаснат текстот. Колку повеќе тие се оддалечуваат од Платоновиот јазик и мисла... сметам дека се поблиску до исполнување на својата задача“ (Gadamer, 2009, xxv). Во таа смисла, феноменолошката интерпретативна задача, според Гадамер, не се состои во тоа читателот да се транспонира во грчкиот текст, туку

⁹ Фразата „херменевтика на фактицитетот“ е всушност наслов на предметот што Хајдегер го одржал во летниот семестар во 1923 година на универзитетот во Фрајбург. Подоцна ова предавање е објавено во 1988 година. (Cf. Heidegger, 1999)

текстот да се преведе во еден нов контекст, каде што ќе се развива и ќе се разоткрива себеси.

Херменевтичкото единство на филологијата и феноменологијата Гадамер го наоѓа во приоритетот на прашувањето и дијалогот. Приоритетот на прашувањето тој го става над приоритетот на искажувањето поради тоа што со него полесно се слуша јазикот и на тој начин полесно се пристапува до самите ствари.

4.3.4. Дијалектиката и дијалогот

Додека за Хајдегер дијалектиката е „вистинска филозофска срамота“, па затоа Аристотел немал „никакво разбирање за неа“ (Heidegger, 1962, 47-48), за Гадамер дијалогот е есенцијален аспект не само на филозофското истражување туку и на човечкиот живот. Според Гадамер, дијалозите на Платон не треба да бидат сфатени како мртви филозофски расправи, туку како говорен јазик и како дискусија што се развива. Затоа, Гадамер во завршниот дел на „Вистина и метод“ неколку пати се повикува на „Фајдар“ и на „Седмото писмо“, укажувајќи на приоритетот на говорот наспроти пишувањето.

„Филозофијата за Платон“, вели Гадамер, „е дијалектика. Дијалектиката како обид е насочена кон *logos ousias...* и е одредена од значењето на битието“ (Gadamer, 2009, 8). Според Платон, битието само по себе не е спознатливо, а неговата суштина се манифестира само преку јазикот или *logos*. Преку нашата способност за говорење, според Гадамер, се покажува дека веќе поседуваме одредено разбирање за светот, но и дека јазикот може да претставува средство за спознавање на самата суштина на светот. Навраќањето кон *logoi*-те се случува откако Сократ ја открива интелегибилноста на светот. За да се открие светот, треба да се увидат неговите аспекти со помош на кои тој останува ист, а сличностите меѓу нештата најпрвин се дофаќаат со зборовите.

Ако се има предвид Гадамеровиот став за лингвистичноста на човековото познание и, ултимативно, на битието, тогаш една од целите на Гадамер е откривање на вистинската смисла на јазикот. Во едно од суштинските поглавја на „Вистина и метод“, имено „Херменевтичкиот приоритет на прашањето“, но и во неколку подоцнежни есеи, Гадамер укажува дека дијалогот, а не исказот, е вистинскиот клуч за смислата на јазикот. Тој вели: „јазикот ја има својата вистинска суштина само во дијалогот“ (Gadamer, 2006, 443).

Основна претпоставка за разбирањето, како што укажува Гадамер во своето капитално дело „Вистина и метод“, е дијалогот.

Дијалогот е процес на доаѓање до разбирање. Така, во секој вистински дијалог една личност се отвора себеси пред друга, искрено го прифаќа нејзиното гледиште како релевантно и се транспонира себеси во другата личност во таа мера што таа не ја разбира само како тој индивидуалитет, туку она што таа го зборува. Она што треба да се сфати е суштинската правилност на нејзиното мислење, со цел да се согласат еден со друг за темата (Gadamer, 2006, 387).

Како пример за ваквиот дијалог и за херменевтичкото првенство на прашувањето Гадамер ги наведува Платоновите дијалози.

Тој разликува дијалектичко од аргументативно размислување, нарекувајќи го дијалектичкото „умешност на мислењето“, истовремено идентификувајќи го како „умешност на поставување прашања“.

Како умешност на поставување прашања, дијалектиката ја докажува својата вредност затоа што само оној кој знае како да постави прашање е способен да истрае во своето прашување, кое вклучува способност за одржување на својата ориентација кон отвореноста. Умешноста на прашувањето е нешто уште повеќе, односно таа е умешност на мислење. Таа е наречена дијалектика затоа што е умешност во водење на вистински дијалог (Gadamer, 2006, 360).

Како парадигматичен пример за водење вистински дијалог, во истото поглавје, Гадамер го зема Платоновите модел на дијалектиката.

Една од специфичностите што Гадамер ѝ ги припишува на Платоновата дијалектика е нејзината „отвореност кон другиот“, карактеристика што недостасува во поформалните сфаќања за дијалогот. Според Гадамер, „отвореноста кон другиот вклучува признавање дека јас самиот морам да прифатам некои нешта кои се против мене, иако никој не ме присилува на тоа“ (Gadamer, 2006, 357). Но, кај Гадамер оваа категорија добива поширока димензија. „Отвореноста на она што се прашува се состои во фактот дека неговиот одговор сè уште не е утврден... Важноста на прашувањето се состои во откривање на прашалноста на она што е прашано. Тоа треба да биде доведено до состојба на неодреденост за да може да се достигне рамнотежа помеѓу pro и contra“ (ibid.). Во таа смисла, за Платоновите дијалог не може да се каже дека е систематичен валиден заклучок што се случува според претходно утврдено сценарио. Во него учесниците случајно влегуваат во дискусија, а како што можеме да видиме во раните дијалози, од таа дискусија често не се извлекуваат конечни заклучоци. Идејата за отвореноста кај Платон, според Гадамер, укажува на от-

фрлање да се затвори дијалогот и отпор кон обидите за систематизирање и ограничување на дијалогот во претходно наметната формална структура.

Во таа смисла, може да се увиди дека дијалектичките истражувања на Сократ во кои ги „вплеткува“ своите соговорници во дијалозите се, буквално и во принцип, бесконечни. Според Гадамер, Платоновата дијалектика ја негира циркуларноста на докажувањето и ја афирмира плодноста на херменевтичкиот круг. Гадамер го отфрла Хегеловото целесобразно движење кон апсолутното познание, имено дијалогот не дијалектика што се движи прогресивно кон вистината. Тој нема телос, нема точка во која би се разрешиле сите поделби и теориски конфликти. Со дијалогот не се проширува некаков корпус на знаење. Херменевтичката дијалектика во својата основа ја подразбира Платоновата дијалектика, според која разбирањето е нераскинливо од дијалогот, постојано продуцирајќи контрастни тензии. Во крајна линија, кај Гадамер на моменти може да се забележи став дека Платоновото прикажување на Сократовата постапка е многу позначајно од откритието за некое значајно филозофско решение што може да се прочита во дијалозите.

Поради важната гносеолошка улога на дијалектиката, истражувањето на идеите кај Платон, според Гадамер мора да биде дијалектично. Како што укажува Платон во „Софист“, една идеја не може да биде спознаена како таква во изолација, туку може да се разбере само во релација со другите идеи, а тоа е работата на оној што се занимава со дијалектичката наука, имено филозофот¹⁰. Тоа, Платон на дело, го покажува во неколку наврати, како на пример воспоставувањето на статусот на идејата за Доброто во „Држава“ преку релацијата со другите идеи. Секако дека ваквиот начин на докажување бил лесна мета за софистиката, а како што и самиот Платон укажува во „Софист“, гледано однадвор, меѓу филозофот и софистот нема разлика. Меѓутоа, разликата меѓу нив лежи во нивната намера. Додека за софистите главната цел е доминација над своите соговорници, за Сократ целта е да ги вклучи другите во дијалог за да дојдат до заемно согласување со што ќе ја изнесат вистината за темата за која се водел разговорот.

¹⁰ „Значи, оној што може тоа да го прави [да се занимава со дијалектичката наука, Ј. П.], може и добро да забележи дека една идеја се протега насекаде низ мноштвото идеи каде секоја со стои засебно, потоа многу меѓусебно различни идеи кои се однадвор опфатени од една сама, па повторно една идеја која низ мноштво целини е поврзана во едно и уште многу други кои се сосем различни. Тоа е да се знае да се разликува според родот и како одделни поими може да се здружуваат, а како не.“ *Pl. Soph.* 253d.

И воопшто, не само истражувањето на идеите туку и читањето на дијалозите, според Гадамер, треба да биде дијалектичко. Според него, Аристотел во некои од своите интерпретации, со цел да си ја олесни својата толкувачка работа, ги читал Платоновите митови и слики буквално. Во „Идејата за доброто во Платонистичко-Аристотеловата филозофија“ Гадамер укажува дека митот за пештерата, но и воопшто целиот дијалог „Држава“, треба да се чита „како еден голем дијалектички мит“ (Gadamer, 1986, 70). Во контекст на овој дијалог Гадамер во продолжение објаснува како изгледа тоа.

Несомнено, сите институции и структури на овој град-модел треба да се разберат како дијалектични метафори. Се разбира, дијалектичкото читање не значи едноставно прифаќање на спротивниот став како вистинит. Во овој случај, дијалектичкото читање значи поврзување на овие утопистички барања во секој свој аспект со нивната спротивност, со цел да се најде, некаде на средината, што всушност значат, односно да се препознаат кои се околностите и како можат да се подобрат (Gadamer, 1986, 71).

Во духот на своите интерпретативни препораки, Гадамер во многу пригоди во своите дела го толкува Платоновите текст како примерот со „Држава“, имено како еден голем дијалектички дијалог.

4.3.5. Гадамер помеѓу аналитичките и континенталните интерпретации

Гадамеровата филозофија во целина, а во нашиот случај неговата интерпретација на Платон, е од големо значење за аналитичко-континенталната дискусија. Неговиот филозофски пристап се смета дека е позиција што е помеѓу континенталната и аналитичката филозофија, имено обид овој, со децении спротивставен дуалитет, да се надмине. Од една страна, Гадамер многу често експлицитно го напаѓа аналитичкото инсистирање на потрагата на аргументативниот аспект на дијалозите и „грешките“ во дијалогизирањето. Од друга, пак, Гадамер го истакнува големото значење на јазикот, на *logoi*-те што го означуваат она по што разбирањето на светот останува исто. За него е многу важен пасусот во „Фајдон“ во кој Сократ го опишува „второто пловење“ откако доживеал разочарување од истражувањата на Анаксагора и другите претсократовци. Второто пловење, како што вели Сократ, започнува со „свртување кон поимите“ (*Pl. Phd.* 99d). Овој пресврт, според Гадамер, означува отклонување од сликовниот карактер на појавите што го создаваат сетилно достап-

ниот свет кон ентитетите што имаат поголема стабилност, иако не комплетна, имено кон јазикот.

Значењето на овој аспект на неговата херменевтика уште повеќе го потенцирал Дејвидсон (Donald Davidson), кој го споделувал истото филозофско интересирање како и Гадамер, имено како да се разберат другите во услови на отсуство на заеднички јазик. Гадамер, поради својата блиска врска со Хајдегер, но и поради експлицитното избегнување на аналитичката аргументација, често е поврзуван со континенталната ориентација, додека пак Дејвидсон со аналитичката, поради своите придонеси во филозофијата на умот и филозофијата на јазикот.

И Дејвидсон, како и Гадамер, се занимава со Платоновниот „Филеб“¹¹ во своите рани филозофски исчекори, имено во докторска дисертација одбранета на Харвард во 1949 година. За овој, како што го нарекува тој, „*commodius vicus of recirculation*“¹², е повикан да даде свој придонес во изданието на „Библиотеката на живите филозофи“ посветена на Гадамер. Тој е особено наклонет кон Гадамеровата интерпретација. Дејвидсон признава дека кога ја работел својата докторска дисертација открил дека „далеку најпрониклив коментар на 'Филеб' е објавената дисертација на професор Гадамер“ (Davidson, 2005b, 252). Односот на Дејвидсон кон Гадамер се карактеризира со голема филозофска чесност, и критиките што се упатени на сметка на Гадамер, добиваат форма на иманентна критика.

Со преголемото акцентирање на Сократовата улога во Платоновната филозофија, Гадамер го сократизира Платон. Како што забележува Дејвидсон, во одредени моменти Гадамер е дури некритичен кон Сократ. „Колку и да е Сократ неупатен во конечната вистина, бил во право во она што го тврдел,... секогаш неговите соговорници биле тие кои имале неконзистентни тврдења, но никогаш тоа не бил Сократ“ (Davidson, 2005a, 273).

Гадамер, исто така, не ја увидува разликата што постои помеѓу „Филеб“ и раните дијалози, иако тврди дека тој според предметот и методологијата, е враќање кон нив. Според Дејвидсон, во раните дијалози

¹¹ „Дијалогот [Филеб, Ј. П.] и двајцата не заинтересира близу почетоците на нашите професионални кариери и сè уште не поврзува со нашите сегашни интереси“. (Davidson, 2005a, 264)

¹² Ова е уште една од Џојсовските „каламбури“ со која тој го отвора своето дело „Финегановото бдење“ (Finnegans Wake). Сите 17 поглавја од делото се еден вид циклус, враќање од крајот кон почетокот, и од почетокот кон крајот, па така една од можните интерпретации на *commodius vicus of recirculation* е да упатува на магичниот круг, имено удобен/лагоден (*commodus*, лат. пријатен/a/o, удобен/a/o) магичен круг. Претпоставуваме дека враќањето кон почетоците на своите филозофски истражувања Дејвидсон пријатно го доживува.

Сократ „иако понекогаш се чини дека вистински може да научи нешто од дискусиите, таков случај не ни е прикажан“ (ibid.). Тој тврди дека „Филеб“ се разликува од раните дијалози и во теорија и по дух.

Поради Дејвидсоновата и Гадамеровата „посветеност кон холизмот, зависноста на умот од јазикот, филозофското значење на интерпретацијата, одбивањето на несомерливите концептуални шеми, строгата дистинкција помеѓу лингвистичките и нелингвистичките суштества, и... идејата дека поседувањето на концептот на вистината, познанието на светот и способноста да се разбере јазикот, се поврзани“ (Vessey, 2012, 33), Гадамеровата филозофска херменевтика и филозофијата на јазикот на Дејвидсон во својата суштина ја поврзуваат навидум диспаратната разделеност на аналитичко-континенталната расправа.

5.

Езотерични интерпретации

5.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЈАТА НА НЕНАПИШАНОТО УЧЕЊЕ

Кога Аристотел прави кратка ретроспектива на поимите „место“ и „простор“ во филозофските системи на своите претходници, во книга Δ за Платон го вели следново: „...Платон во 'Тимај' вели дека граѓата и просторот се исто, затоа што сместилиштето и просторот се едно исто. На еден начин тука зборува за 'сместилиште', а на друг во таканаречените *ненапишани предавања* (под. Ј. П.), но сепак ги поистоветил местото и просторот“ (*Ar. Ph.* 209b). Фразата во овој краток извадок од Аристотеловото дело, која привлекува големо внимание од проучувачите на Платоновата филозофија, е основа за развивање на тезата за постоење на *ἀγραφα δόγματα* (*agrapha dogmata*), или ненапишно учење¹ на Платон. Аристотел не зборува за ова учење на ни едно друго место во своите текстови, но поради тоа што тој поминал дваесет години во Академијата и имал увид во тоа што Платон напишал или не напишал, некои историчари на филозофијата претпоставуваат дека во тврдењето дека постои одредено негово ненапишано учење не може да се има сомнеж. Овој став е поткрепен и со неколку наведувања во Платоновите текстови што укажуваат на вакво учење, како, на пример, места во „Фајдар“ и во „Седмото писмо“, но и со сведоштвата за Платоновото предавање „За доброто“, во кое Платон изнесува учења што не ги наоѓаме во пишаните извори. Неколку дополнителни извори на коментатори од III до VI век го потврдуваат и го зацврстуваат Аристотеловото сведоштво.

Учењето за ненапишаната филозофија на Платон го добива називот „езотерично“ затоа што се смета дека било презентирано пред избраните ученици во Академијата, па затоа и не било запишано за пошироката публика. Оваа претпоставка длабоко влијаела врз неоплатонистичките интерпретации на Платон, најпрво кај Плотин, а потоа и во ренесансата кај Фичино.

¹ Во нашата литература овој термин се сретнува како „ненапишано учење“, па затоа и во овој текст ќе се употребува со овој превод. (Cf. Георгиева, 2005).

Во поновата интерпретативна историја на филозофијата на Платон, како „нова парадигма“ во платонистичките студии, се јавува струја што смета дека токму овие наведувања, иако малку, се клучните за правилното разбирање на целокупната филозофија на Платон. Овој нов интерес за ненапишаното учење на Платон не го довело во прашање авторитетот на дијалозите, туку им дал еден поширок контекст. Повторно на сцена се става историското и филолошкото истражување кое се обидува да ја донесе најцелосната интерпретација на Платоновата филозофија.

Еден од првите што го потенцираат значењето на ненапишаното учење е Леон Робен (Léon Robin) во делото „Платоновата теорија за идеите и броевите според Аристотел“ (1908), кој преку очите на Аристотел ја испитува Платоновата филозофија. Затоа делот во „Физика“ на Аристотел што сведочи за ненапишаното учење, за Робен не останал незабележан. Во овој иницијален период за ова учење значајни за споменување се и делата на Стензел (Julius Stenzel) и Пол Вилперт (Paul Wilpert).

Кулминацијата на дискусијата за важноста на Платоновото ненапишано учење, но и почетокот на современата дискусија за ненапишаните учења, се случува во делата на Ханс Кремер, најпрво во неговата дисертација „Доблеста кај Платон и Аристотел“ (1959). Токму оваа година Гатри ја обележува како годината кога „оваа тема отскокнала во преден план на Платоновата дебата“ (Guthrie, 1978, 418). Во делото „Платоновото втемелување на метафизиката“ (1982), Кремер ги прецизира и ги дооформува своите ставови, со што тоа станува парадигматично во рамките на оваа струја. Дискусијата продолжила да се одвива, главно, во германските академски кругови, па така во делото на Конрад Гејзер „Платоновото ненапишано учење“ (1963) за првпат се собрани сите текстови/фрагменти што на некој начин укажуваат на постоењето на ова учење. Во него тој покажува како ненапишаното учење претставува основа врз која Платон ја создава својата филозофија на математиката и историјата. Влијателноста на нивните теориски елаборации во академската јавност веднаш била забележана и набрзо нивното учење било познато како учење на „Тибингенската школа“². Највлијателен нивен следбеник е Шлезак со делата „Платон и пишаната форма на филозофијата“ (1985) и „Читајќи го Платон“. Овие текстови имаат големо влијание во Италија во делото на Реале „Кон едно ново толкување на Платон“ (1987) и на Доменико Пеше (Domenico Pesce) „Платон од Тибинген“ (1990). Во Англија особено влијателно е де-

² Универзитетот во Тибинген бил локацијата на која работеле некои од најистакнатите претставници на ова учење. Кремер и Шлезак се професори на овој универзитет, а Кремер и Гејзер се основачи на Платониот архив на Институтот за филологија при Тибингенскиот универзитет.

лото на Финдлеј (John N. Findlay) „Напишаните и ненапишаните учења“ (1974).

Меѓу првите што ја критикувале оваа теорија го вбројуваме Целер, кој ја воспоставил тезата дека ненапишаното Платоново учење датира од зрелиот период, па затоа не е многу значајно за разбирање на целината на дијалозите. (Zeller, 2001) Оваа интерпретативна струја немала голем одсив во англосаксонскиот академски круг, па затоа многу од овие автори ги сретнуваме како нејзини големи критичари. Меѓу нив се вбројуваат Фон Фриц (Kurt von Fritz), Властос, Тигерштед, Ален, но за главен и највлијателен пропонент против учењето за ненапишаното учење се смета Чернис (Harold Cherniss), кој своите несогласувања ги изложува во делото „Загатката на раната Академија“, во текстот „Платоновите предавања: хипотеза за една енигма“ (Cherniss, 1962, 1-31). Тој не само што го одбива тврдењето дека на Платон не можат да му се припишат овие учења туку и го обвинува Аристотел за „недоразбирањето“ што се појавило во неговата интерпретација.

Големо било неговото влијание врз современата интерпретација која многу брзо го дисквалификува учењето за ненапишаната Платонова филозофија. Како на пример, во познатиот кембрички „компенион“ посветен на Платон, кој претставува основно четиво за воведување во Платоновата филозофија, оваа теорија не е ни спомената, освен во една фуснота во текстот на Теренс Ирвин „Платон: интелектуалното наследство“ како критика, по чии аргументи заклучува дека нема потреба ова учење да се разгледува посебно. Тој асерторично заклучува дека „не постојат доволно докази кои сугерираат дека постоел корпус на усни учења кои конституираат целосен систем кои ги основаат, објаснуваат или ги надминуваат дијалозите... Не постојат доволно докази за тоа дека Платон или кој било друг посериозно ги земал предвид усните предавања отколку дијалозите“ (Irwin, 1999, 88).

5.1.1. Во што се состои ненапишаното учење?

Пропонентите на теоријата за ненапишаното, посредно, учење на Платон посветуваат голем истражувачки напор на историско-филолошките анализи. Претпоставката дека во Платоновите дијалози може да се најдат наведувања за постоењето на вакво учење, бара опсежни и прецизни истражувања. Резултатите од овие анализи се собрани како корпус од различни навестувања, сведоштва и алузии за ова учење, не само во Платоновите туку и во текстовите на неговите непосредни ученици (како Аристотел), како и на други посредни автори.

Материјалните извори врз кои оваа интерпретативна школа ги заснова своите тврдења Кремер³ ги дели на три групи:

- Првата група ги сочинува *Платоновите самосведочења*, имено деловите од дијалозите каде што Платон подиректно навестува дека постои ненапишано учење. Тоа се делови од „Фајдар“ 274 В 6-278 Е 3 и „Седмо писмо“ VII 340 В 1-345 С 3;

- Во втората група припаѓаат деловите од дијалозите што се *алузии на ненапишаното учење*, имено во „Протагора“ 356 Е 8-357 С 1; „Менон“ 76 Е 3-77 В 1; „Фајдон“ 107 В 4-10; „Држава“ 506 D 2-507 А 2; 509 С 1-11; „Парменид“ 136 D 4-Е 3; „Софист“ 254 В 7-D 3; „Државник“ 284 А 1-Е 8; „Тимај“ 48 С 2-Е 1; 53 С 4-D 7; „Закони“ 894 А 1-5;

- Третата група се главните *сведоштва за ненапишаното учење за почетоците од други автори* и нив Кремер ги дели на три подгрупи. Во првата подгрупа „Сведоштва за постоењето на ненапишаното учење“, спаѓаат делови од текстовите на Аристоксен „Елементи на хармонијата“ II 39-40 Da Rios =; Симпликиј „Коментар кон Аристотеловата 'Физика'“ и на Аристотел „Физика“ IV 2, 209b 11-17; 209b 33-210a 2. Во втората подгрупа „Сведоштва за Платоновото систематско учење на теоријата за протежноста и категориите“, припаѓаат текстовите на Аристотел „Никомахова етика“ I 4, 1095a 30 - b 3; I 4, 1096a 17-19; „Метафизика“ V 11, 1018b 37 - 1019a 4, I 6; 987a 29 - 988a 17; IV 2, 1003b 33-1004a 2; IV 2, 1004b 27-1005a 2; X 3, 1054a 20-32; XI 3, 1061a 10-15; „Евдемова етика“ I 8, 1218a 1-8; на Теофраст „Метафизика“ 6a 16 - b 17; Александар Афродизиски „Коментар кон Аристотеловата 'Метафизика'“ 55, 20-56, 35; 250, 13-20; 262, 18 sq; Симпликиј „Коментар кон Аристотеловата 'Физика'“ 453, 30 - 455, 11; 247, 30 - 248, 15; Секст Емпирик „Против математичарите“ X 248 - 283 и на Псевдо-Александар „Коментар кон Аристотеловата 'Метафизика'“ 615, 14-17; 642, 29-643, 3. Во третата подгрупа „Аксиологија“, припаѓаат: Аристотел „Метафизика“ XII 4, 1091b 13-15; „Евдемова етика“ I 8, 1218a 15-28; Јамблих „Протрептик“ 6, 37, 26-39,8; Диоген Лаертиј „Животите и мислењата на славните филозофи“ III 108-109, 104-105; „Аристотелови поделби“ Codex Marcianus 67, pp. 39-40; 68, pp. 65-66; 23, pp. 34-35.

Основните поставки на ова учење, реконструирани од горенаведените текстови, може да се синтетизираат во неколку точки. Дамир Барбариќ (Damir (Barbarić, 1995, 109)) ги сведува на дванаесет: 1. Доцниот Платон ги поистоветува идеите со броевите, со што броевите не се сфатени како чисто аритметички, туку како меѓусебно несводливи и во себе секогаш индивидуализирани; 2. Целината на сè е еден, во себе заокружен, состав, архитектонски уреден; 3. Врвот на вака хиерархиски уредената

³ Види во хрватското издание Appendix I на Krämer, 1997, 296-378.

пирамида го сочинува Едното, кое всушност е Платоновата идеја за Доброто; 4. Составот се разбира како динамички, генетички, или поточно, како состав на изведувача или деривација на пониските степени на битието; 5. Изведувачето се случува со заемно дејствување на Едното, како прво начело, како начело на доброто, со него спротивставеното начело - неопределеното Двојство, односно она безграничното, како начело на злото; 6. Она што настанува прво од меѓусебното дејствување се идеалните броеви, односно идеите како броеви, кои ги има само од еден до десет; 7. Следниот степен на деривација се т.н. идеални просторни величини, од кои прва е прочуената Платонова „неделива величина“, а потоа следуваат идеалната црта, триаголникот, тетраедарот итн.; 8. Потоа следуваат т.н. квалитативни идеи, огнот, човекот итн.; а потоа 9. простите аритметички броеви; 10. математичките слики и тела; 11. квалитативните појави, како на пример, видливиот и сетилно достапниот оган, или видливиот и сетилно достапниот човек; 12. На дното на ваквиот степенест состав на сè што е можно и реално лежи „материјата“, односно „просторот“ или „примателот на сето постојно“. Според ова, може да се каже дека математичкиот свет во ненапишаното учење е модел за Платон каде што сите онтолошки ентитети се подредени на хармонијата што својата основа ја има во нумеричките врски и во логичкиот ред.

Платон во теоријата за начелата започнува од дуализмот на двете крајни причини, Едното и неопределеното Двојство, по кои не може да се оди во истражувањето. Аристотеловата експликација во „Метафизика“, која е темелот врз кој се гради ненапишаното учење, многу добро го илустрира тоа. Во духот на сопствената интерпретација, Аристотел вака ги сумира претходно изнесените ставови: „...Тој [Платон] се служел само со два вида причини: формална причина и материјална причина (всушност, идеите се причина за суштината на сите останати ствари, додека една е причината за идеите), а таа материја која е супстрат (и по која се нарекуваат идеите за сетилните ствари...) е дијадата, големо и мало“ (*Ar. Met.* 988a). Според Кремер, целината во ненапишаното учење Платон ја постигнува со дијалектичкиот метод, кој прави врска меѓу поединечните сфери на битието со втемелувачките почетоци.

Ова се, секако, основните генерализирани и симплифицирани тврдења изведени од сведоштвата, кои не се едногласно воспоставени и се подложни на критика.

Според Тибингенската школа, Платон својата филозофска синтеза и целина ги основал на теоријата за првите принципи, која е само навестена во дијалозите. Таа е во основата на сите дијалози, почнувајќи од најраните. Со внимателна анализа и проучување на сведоштвата, оваа

теорија може да биде реконструирана, со што ќе се добие целосната слика за Платоновата филозофија.

Можната причина зошто Платон го оставил цело ова учење во заборав за идните генерации се смета дека делумно се објаснува во „Фајдар“ кога го критикува пишаното пренесување на знаењето на сметка на усното. Тој вели дека беседата што е посилен и подобра од пишаната е живата беседа, „онаа која со познавањето на работите се впишува во душата на оној што учи, а способна е самата да се брани и знае пред кого да говори, а пред кого да молчи“..., тоа е „живата и продуктивна реч на оној кој знае, чија напишана реч со право би можела да се обележи како сенка на живата“ (*Pl. Phdr.* 276a). Во истиот дијалог Платон ја дава пресудната критика на пишувањето, раскажувајќи го митот за богот Тот и неговиот дар - пишувањето во чест на кралот Там. „...во душата на оние кои ќе ги научат, тие знаци ќе раѓаат заборав поради невежбањето во паметењето, зашто луѓето, надевајќи се на писмото, сеќавањето ќе го предизвикуваат однадвор, со помошта на други знаци, а нема да се сеќаваат однавре, во самите себеси“ (*Pl. Phdr.* 274e-275a).

Во „Седмото писмо“ Платон вели дека „секој сериозен човек за најважните нешта избегнува да пишува“ (*Pl. Ep. VII.* 344c). Претходно во истото писмо тој пишува: „сите оние кои тврдат дека добро се упатени во најважниот дел на мојата филозофија, било тоа да го чуле од мене или од други, или тоа самите да го пронашле, можам да кажам дека тоа е невозможно...За тоа нема никакво напишано мое дело, ниту пак некогаш ќе го има“ (*Pl. Ep. VII.* 341c)⁴. Слична аргументација наоѓаме во „Второто писмо“ кога Платон го предупредува Дионисиј за писмата кои му ги пишува да не потпаднаат во „рацете на неупатени луѓе“. „Најдобрата претпазливост е воопшто да не бидат напишани, туку да ги оставиме на сеќавањето; зашто е невозможно нештата кои се напишани да не бидат дознаени од другите. Затоа и никогаш немам пишувано за овие теми. Не постои дело од Платон, ниту некогаш ќе има; оние кои сега се нарекуваат така доаѓаат од идеализираниот и млад Сократ“ (*Pl. Ep. II.* 314b-c).

Ако се имаат предвид овие навестувања, тогаш се поставува прашањето за тоа дали дијалозите престануваат да бидат релевантни за Платоновата филозофија, а примат во нејзиното одредување да добие Аристотеловото гледиште за својот учител. Како што оценува Барнет, „во ние-

⁴ Сепак, двосмислени се тврдењата меѓу претставниците на оваа школа за статусот на „Седмото писмо“. Ман (Wolfgang-Rainer (Mann, 2006, 351)) укажува на тоа дека и Гејзер и Шлезак во своите текстови, од една страна, трошат голема енергија да дадат доволно аргументи да се прифати писмото како автентично, а од друга, аргументираат за тоа дали деловите од „Седмото писмо“ што укажуваат на ненапишаното учење не се од суштествено значење.

ден поглед не е лесно за нас денес да го интерпретираме централното учење на Платоновата филозофија. Како што видовме, тој не одлучил да се посвети на пишувањето и ние речиси целосно зависиме од она што Аристотел ни го пренесува“ (Burnet, 1928, 312). Чернис, пак, држи поинаков став. Тој смета дека Аристотеловите сведоштва што се однесуваат на ненапишаното учење треба во целост да се отфрлат. Само оние места што се согласуваат со дијалозите треба да бидат прифатени како релевантни. „Усното учење, хипотеза воспоставена со цел да го спаси феноменот на Аристотеловото сведоштво, е во состојба да се третира како самото да е дел од феноменот кој треба да се спаси“ (Cherniss, 1962, 29). Тоа е продукт на Аристотеловата погрешна интерпретација, изложена со за него карактеристичниот метод, кој го среќаваме низ неговите дела.

Претставниците на интерпретацијата за ненапишаното учење како еден од посилните аргументи во своја корист го наведуваат сведоштвото на Аристоксен во неговото дело „Елементи на хармонијата“ и на Симпликиј во „Коментар кон Аристотеловата 'Физика'“. Тие сведочат дека Платон во една пригода одржал едно јавно предавање со наслов „За доброто“, во кое изложил дел од ставовите од ова учење. Присутните, кои, како што пишува Аристоксен, дошле „да чујат нешто за она што се смета за човечки добро, како богатство, здравје, сила или, воопшто, некоја голема среќа“ (Cf. Krämer, 1997, 331). Но, како што пишува понатаму, тие биле разочарани од она што го чуле затоа што тој почнал да зборува за „математички предмети и броеви, за геометрија и астрономија, за постоење на некое Добро, Едно...“ (ibid). Се смета дека предавањето било одржано во јавниот гимназиум на Академијата, со публика што не била претходно подготвена и која очекувала говор сличен на оној на софистите. Симпликиј пишува дека на ова предавање присуствувале неговите ученици, споменувајќи ги Аристотел, Спевсип, Ксенократ, Хераклид и Хестиј. Подоцна тие ги запишале своите верзии од предавањето, со што го сочувале. Аристотеловата верзија⁵, која исто така го носела насловот „За доброто“, се смета дека била сочувана до III век. Гејзер смета дека овој податок сè уште претставува загатка, особено прашањето зошто Платон се одлучил да го одржи ова предавање со вакви компликувани идеи на една несоодветна и неподготвена публика. (Gaiser, 1980, 5) Се поставува и прашањето зошто воопшто се знае само за ова усно предавање, иако Платон предавал во Академијата четириесетина години?

⁵ Постојат индикации дека Аристотеловото дело „За доброто“ не било проста репродукција на Платоновото предавање. Сочуван е извадок од делото во кој се покажува Аристотелова карактеристика во аргументирањето.

5.1.2. Критика на Шлаермахер

Значаен поттик, во една негативна конотација, за ревитализацијата на учењето за ненапишаното учење се ставовите изнесени од страна на Шлаермахер. Неговите тврдења за Платон како уметник, единството на формата и содржината во дијалозите и педагошката цел на Платон наишле на остра критика од страна на Тибингенската школа. На пример, како илустрација за нивната преокупираност со Шлаермахеровите тези може да се земе делото на Кремер „Платоновото втемелување на метафизиката“, во кое тој посветува една третина од него во критика на Шлаермахер. Кремер смета дека „...преводот на Шлаермахер, ако не го запечатил, тогаш сигурно ја свртел во одредена насока сликата за Платон за идните времиња, и тоа далеку од границите на германскиот јазичен простор“ (Krämer, 1997, 3). Според Куновите „епистемолошки стандарди“, Реале укажува на тоа дека Шлаермахеровата интерпретативна струја ги содржи во себе сите параметри за нејзино воспоставување како доминантна нормално-научна парадигма во платонистичките студии. (Reale, 1997, 47) И таков статус имала повеќе од 100 години. Но, појавата на новите аргументи во рамките на Тибингенската школа ја соборува оваа стара традиционална парадигма што со себе донела интерпретативен парадигматичен пресврт.

Една од позначајните забелешки што Кремер му ги упатува на Шлаермахер е тоа што еднострано го зел предвид делот од „Фајдар“ (274-278) кој зборува за односот на писменоста и усменоста и го ставил во служба на сопствената интерпретација. (Krämer, 1997, 6) Од овој текст, според Кремер, не може да се изведе позитивна теорија за книжевниот дијалог. Со пренагласувањето на вториот дел од дијалогот (*Pl. Phrd.* 278 b-e), Шлаермахер не бил во состојба вистински да ја сфати подлабоката димензија на единството и целосноста на дијалогот. Исто така, Кремер укажува на тоа дека Шлаермахер намерно го оставил статусот на „Седмото писмо“ *in suspensio*. (Krämer, 1997, 14) Со оглед на неговата вредност, според Кремер, во една таква неразјаснета ситуација, овој дијалог морал да добие несигурен и привремен статус. Сличен однос има и кон местата во дијалозите каде што доаѓа до прекинување на аргументацијата и на кои Платон упатува на одредени непознати содржини. Освен тоа што направил ваков превид, Шлаермахер генерално, експлицитно не ја извел самодоволноста на дијалозите. Во случај на недоследности во дијалозите, тој се повикувал на нивната унитарност како уметничко дело.

Во однос на интерпретативното инсистирање на уметничкиот гениј на Платон, тој го посочува ставот на Боек (Cf. Krämer, 1997, 49), рецензентот на првите два тома од преводот, кој инаку позитивно се изјасну-

вал за епохалното херменевтичко достигнување на Шлаермахер, но кој дава приговори на Шлаермахеровиот став за ненапишаното учење. Имено, Боек, според Кремер, укажал дека со тоа што Шлаермахер ја открил уметничката форма на книжевниот дијалог не го решава и проблемот на ненапишаното учење. Кремер ја критикува теоријата за педагошката задача на Платон во објавувањето на неговите дела, тврдејќи дека таа стои во контрадикција со теоријата за ненапишаното учење. Што ако, се прашува Кремер, Платон или немал можност да ги издаде делата попречен од ненадејна смрт, или пак, живеел подолго? Исто така, штом Платон имал многу повеќе на ум кога ги пишувал делата, зошто тогаш не би го имал и учењето за првите принципи?

Почнувајќи од критиката на херменевтиката на Шлаермахер, а потем занимавајќи се посериозно со оваа филозофска струја, Кремер во 2006 година објавува дело со наслов „Критика на херменевтиката: филозофија на интерпретацијата и реализмот“.

5.1.3. Значењето на ненапишаното учење

Прашањето за валидноста на непосредните и посредните извори има, според Георгиева, пред сè методолошко значење. (Георгиева, 2005, 4) Имено, теоријата за начелата фрла ново светло врз интерпретативниот ангажман на историчарите на филозофијата, а не само во историско-филозофското истражување, толкувајќи ја теоријата на идеите под спектрумот на теоријата на начелата. Платоновата филозофија не се ограничува веќе на стандардната систематска шема, која ги опфаќа теоријата на идеите, еротологијата, теоријата за доброто и теоријата за државата.

Теоријата за начелата и елементите во посредното учење на Платон многумина ја гледаат како „аитиологија“ во една претсократовска смисла, имено како потрага по последните причини и извори. (Krämer, 1997, 123) Оваа теорија претставува, на еден начин, засновање на теоријата на идеите со што се добива една поголема целина на Платоновата филозофија. Во таа смисла, учењето за првите принципи не е подоцнежен развој во Платоновата мисла, како што тврдат некои платонисти, особено девелопменталистите. На ставот на Целер, кој ја оспорил релевантноста на посредното учење со аргументот дека припаѓа на доцниот мисловен период на Платон, Тибинѓаните лесно се спротивставиле со контрааргумент. Платоновите самосведоштва од „Седмото писмо“, наведува Кремер, преку „Фајдар“, па сè до неговото најважно дело „Држава“, се доволно доказ дека постои посредно учење, кое постои паралелно со пишаното и кое е само усно изложувано. (Krämer, 1997, 69) Според Тибинѓа-

ните, теоријата за начелата е присутна како заднинска основа на теоријата на идеите, како непишана претпоставка што Платон никогаш не ја изложува докрај. Платон напати ја навестува, но веднаш замолчува. Како пример што често се наведува за ваквото одбегнување е делот во „Државата“ (*Pl. Resp.* 506d-e) кога Платон одбива да ја опише идејата за Доброто сама по себе.

Кога станува збор за прашањето за „тајното“ учење и неговата релација со дијалозите, Гатри смета дека во рамките на Тибингенската школа не може да се даде конечен одговор. (Guthrie, 1978, 420) Кај Кремер се зборува за „езотерично“ и „тајно“ учење. На друго место се споминува дека предавањата што се одржувале во Академијата имале приоритет над дијалозите и по метод и по содржина. Според содржината, дијалозите, иако не се грешни, се субординирани на усните предавања. Истовремено кај различни автори се јавуваат контрадикторни тези, дека не постои субординација или девалвација на дијалозите, дека не треба да се нарекуваат езотерични или тајни и дека дијалозите претставуваат „еидолон“ на теоријата на начелата.

Она што на учењето за посредното учење на Платон му дава уште поголема релевантност е успешниот обид да ја совлада дискрепанцата што се јавува помеѓу Платоновата филозофија и нејзината неоплатонистичка интерпретација. (Cf. Мухиќ, 2010, 183) Пропонентите на ова учење сметаат дека може да се согледа нивниот континуитет и да ѝ се признае валидност на Платиновата интерпретација како автентична.

* * *

Како генерални критички оценки против теоријата за ненапишаното учење главно се наведуваат следниве: девалоризирањето на значењето на дијалозите; ставањето силен акцент на мал број пасуси што имаат секундарна референција; заменувањето на метафизичкиот елемент во дијалозите со етички и политички; арбитражното тврдење дека еден пасус во дијалозите е клучен за интерпретацијата на сите други и погрешната интерпретација на „Седмото писмо“.

Хегел одлучно ја отфрла теоријата за постоење езотерична филозофија, потпирајќи се на тезата дека еден автор не може да се изземе себеси во своите текстови, дури и да има намера да се прикрие. „Тоа изгледа како филозофот да ги поседува своите мисли како што поседува една надворешна ствар. Меѓутоа, мислите се сосем нешто друго. Сосем спротивно: филозофската идеја го поседува човекот. Кога филозофите објаснуваат за филозофските предмети, тие мора да се управуваат според своите идеи; тие не можат да бидат задржани во џебот“ (Hegel, 1983, 147).

Доколку ги земеме Аристотеловите текстови како едни од основните извори од каде што ги црпиме податоците за ненапишаното учење, тие со честите референции на дијалозите укажуваат на тоа дека Аристотел нив не ги сметал за помалку веродостоен извор за Платоновата филозофија отколку усната филозофија.

Се поставува и прашањето дали ненапишаното учење се состои само во онтолошки ставови, и доколку е така, што станува со теоријата на познанието, етиката, политиката? Неосновано е да се тврди дека она што е изнесено во дијалозите е само игра. Исто така, со тоа што теоријата за принципите е еден вид на архефилозофија, Сократовата улога и влијание врз Платон целосно се намалуваат.

Ирвин (Irwin 1992, 88) ја систематизира својата критика на ненапишаното учење во три точки:

1. Коментарот во „Фајдар“ за пишаните филозофски текстови укажува на тоа дека читањето на филозофски текст не е исто, ниту пак е замена за вистинското филозофско размислување, но тоа не кажува дека содржината на таков текст не треба да се сфаќа сериозно. А дијалошката форма е најблиску до тоа да ги премине границите што ги поставува пишаниот збор;

2. Во „Седмото писмо“ Платон смета дека филозофските вистини не можат да се пренесат во зборови. Според Краут, овој став оди подалеку од „Фајдар“ поради тоа што:

- 2.1. Платон држи претеран став кој само му одговара на непосредните апологетски и полемички цели;

2. 2. Писмото е најверојатно неавтентично;

3. Во „Второто писмо“ Платон тврди дека не постојат текстови напишани од Платон и дека т.н. дела од Платон всушност припаѓаат „на идеализираниот и млад Сократ“. Истото претерување може да се види и овде како и во „Седмото писмо“ и истиот апологетски мотив е евидентен.

Оваа интерпретативна струја е најчесто мета на критики на оние школи што своето толкување на Платон го засноваат на потполната автономија на дијалозите. Таков е примерот со претставниците на девелопментализмот и критиката на Властос. Според Ирвин (*ibid.*), не постои доказ дека постои корпус на усни учења што конституираат комплетен систем кој претходи, ги објаснува или ги побива дијалозите. Понатаму, не постои доказ дека усните учења биле езотерични; еден од најсилните докази упатува на предавањето „За доброто“, кое било презентирано пред поширока публика. Не постои доказ дека Платон или кој било друг ги сметал усните предавања за посериозни од дијалозите. Укажувањето дека се „ненапишани“ може да се однесува на тоа дека Платон ги сметал за пробни.

5.2. ШТРАУС – „ДЕКОДИРАЊЕ“ НА ЕЗОТЕРИЗМОТ

Лео Штраус (1899-1973) е една од највлијателните, за некои нај-контровверзните фигури на политичката филозофија во XX век. Делумно преку своето образование, но и од своите подоцнежни професионални контакти, Штраус развива комплексни врски со плејада современи автори, како Касирер (Ernst Cassirer), Хусерл, Хајдегер, Тилих (Paul Tillich), Арент (Hanna Arendt), Гадамер, Карл Шмит (Carl Schmitt) и Гершом Шолем (Gershom Scholem). Поттикнат од модерните проблеми на политичката филозофија, Штраус се навраќа на класичните текстови на големите автори од античката, средновековната и нововековната политичка филозофија, како Платон, Аристотел, Кикерон, Мајмонид, Макијавели, Хобс, Лок, Русо, Спиноза, Ниче. Така, многу од неговите дела претставуваат коментари на овие филозофски системи, што во пишувањата дејност на Штраус може да се види активност на историчар на филозофијата. Ревитализацијата на големата расправија меѓу класичните и модерните автори, анализата на тензијата меѓу Ерусалим и Атина, имено врската меѓу објавата и филозофијата, и најконтровверзната тема, повторното воспоставување на традицијата на езотеричното пишување, се централни точки околу кои се задржува вниманието на Штраус.

5.2.1. Уметноста на езотеричното пишување

Една од основните преокупации што е изнесена во текстовите на Штраус е врската меѓу езотеричното и егзотеричното учење на античките филозофи. Тој смета дека одредени филозофи пишуваат на тој начин на кој би можеле да го избегнат прогонувањето од страна на одредени политички или религиски авторитети. Сите антички филозофи правеле разлика меѓу езотерично и егзотерично учење. Егзотеричното учење имало цел да ја заштити филозофијата од политиката. Тоа било формата со која таа се појавувала во политичката заедница и ја поддржувала државната ортодоксија. Ова учење ги маскирало вистинските ставови на филозофите во рамките на нивните дела без притоа да се потценат официјалните учења на државата. Следејќи го Ал Фараби, Штраус заклучува дека „филозофијата и филозофите биле во голема опасност. Општеството не ја признавало филозофијата или правото за филозофирање. Не постоела хармонија помеѓу филозофијата и општеството“ (Strauss, 1952, 17-18). Накусо, филозофијата претставувала опасност за политичкиот ред и стабилност.

Судбината на отвореноста на филозофските погледи ја платил Сократ, чија смрт спречила да се рашират неговите вистински филозофски ставови. Неговата цел попрво да се спречи неправедноста, отколку да се направи неправеден чин, ја оставила политиката само со една можност, пресуда за смрт. Сократовиот пример оставил силна порака кај неговите наследници, особено Платон, кој, соочувајќи се со сопствени политички тешкотии, ја научил лекцијата. По неуспехот на Сократ, но и сопствениот неуспех филозофијата да ја изложува отворено, се одлучил да пишува езотерично.

„Декодирањето“ на езотеричниот стил на пишување Штраус смета дека е негово откритие. Со откривањето на езотеризмот во класичните дела за Штраус не е откриен само стил на пишување, ниту пак само херменевтичка матрица за читање на политичката филозофија, туку е откриен клучот за тајната мудрост на антиката. За Штраус читањето на тајната шифра на класичните текстови не е само бескорисна вежба, туку проект чии консеквенции имаат далекусежни практични импликации во сегашноста. Новите читања ќе ни овозможат да ја разбереме кризата на модерноста, но и до одреден степен да го спречиме падот на Западот. Големата расправија меѓу античките и класичните идеи Штраус ја води во полза на античките.

Штраус ги следи Ниче и Хајдегер во нивните констатации за кризата на модерната, но и во можноста за враќање кон некој нов принцип што модерната го изгубила предвид. Овој нов принцип, повторно како кај Ниче и Хајдегер, може да се најде кај античките филозофи, но за разлика од нив, кои се сврatile кон претсократовците, Штраус „зборува“ со Платон и Аристотел, токму оние филозофи што за Ниче и Хајдегер се основачи на западната метафизика. Различниот избор се темели на различното сфаќање за кризата на модерната; за Штраус, таа е повеќе морална и политичка отколку егзистенцијална. За него, позначајна е дискусијата за „доброто“ отколку за „битието“.

5.2.2. Езотерично толкување на Платоновите дијалози

Во неколку наврати Штраус констатира дека да се зборува за Платоновите теории и ставови читајќи ги дијалозите е мошне тешка задача. Голема тешкотија Штраус гледа во Платоновата анонимност во дијалозите, но и неговата замена преку Сократ, кој експлицитно ја тврди сопствената неукост. „Генерално земено, мислата на еден човек“, вели Штраус, „можеме да ја знаеме само преку неговите говори, било да се искажани или напишани“ (Strauss, 1964, 50). Имајќи ја предвид оваа теза,

кога станува збор за Аристотеловите дела, според Штраус, ние немаме никакви двоумења дека во нив се претставени во целост неговите мисли. Во „Политика“ несомнено можеме да ја прочитаеме Аристотеловата филозофија на политиката, но, кога станува збор за Платоновата филозофија, случајот не е ист. Во Платоновата „Држава“ не се содржани Платоновите мисли за државата, политиката и општественото уредување затоа што сите тврдења во неа се искажани од други ликови. Тоа важи за сите негови дијалози. Платон никогаш не зборувал од своето име, туку секогаш преку гласот на карактерите во неговите дела. Условно земено, Платон не презентирал свои гледишта. Сето она што го припишуваме на Платон се ставови на главните ликови во дијалозите. А, најчесто тоа е Сократ. Ако се има предвид оваа констатација, може да се каже дека дијалозите се повеќе спомен за Сократ и неговиот начин на живот како модел отколку презентирање одредени теориски тврдења. Но, да се зборува преку устата на личност што е позната по својата иронија, вели Штраус, е исто како и да не се тврди ништо. (Strauss, 1964, 51) Така, се запрашува тој, дали Платон, како и неговиот учител Сократ кој тврди дека ништо не знае, немале свои сопствени учења? Тој тврди дека Платон имал своја филозофија, но таа не е искажана преку соговорниците во дијалозите, туку е скриена зад нивните зборови.

За разлика од Тибингенската школа, Штраус ја зема релевантноста на дијалозите и смета дека во нив е изворот на Платоновата езотерична филозофија, а не во други надворешни извори. Штраус поинаку го толкува делот во „Фајдар“ кој најчесто се интерпретира како критика на пишувањето, а во корист на усното изразување. Според него, Сократовата критика се однесува на тоа дека кај пишувањето не постои критериум за тоа на кого што да се каже, а пред кого да се остане нем. Пишувањето секогаш го кажува истото нешто и се обраќа подеднакво на сите. Доколку може да се земе оваа аргументација предвид, тогаш на пишувањето може да му се даде висок вредносен статус како и на зборувањето. На тој начин, филозофијата ќе може да комуницира преку пишаниот збор, но во поинаква форма од онаа во која обично ги наоѓаме филозофските учења. Според Штраус, дијалошката форма е ослободена од суштинскиот дефект на пишувањето, имено оној што и Платон го имал на ум кога го критикувал пишувањето. Затоа, дијалошката форма преку која Платон се изразува е клучна за читањето на неговата филозофија. Дијалогот, доколку се чита соодветно, ќе ја покаже својата флексибилност исто како и усната комуникација. Во таа смисла, формата на дијалозите е од исклучително значење затоа што таа дозволува на различни читатели да им бидат пренесени различни нешта. „Суштината“ на дијалогот лежи во неговата „форма“ и затоа повеќе треба да се обрне внимание на тоа „како“, а не

„што“ е напишано во дијалозите. Со соодветното читање на дијалогот ќе се избегне ограниченоста на пишаниот збор и дијалогот ќе ја „раскаже“ вистинската Платонова филозофија само на оние што треба да ја слушнат. Така се покажува дека само дијалошката форма е соодветна за подучување на одредено учење.

Но, за да може текстот да им раскаже на оние што се подготвени да слушнат, тој треба да биде добро напишан, а тоа значи дека секој дел од него треба да биде нужен за целината. Со еден збор, како што и самиот Платон кажува во „Фајдар“, добриот текст треба да биде сличен на живо суштество, кое без своите делови, имено без главата, нозете и трупот, нема да може добро да ја извршува својата работа. Штраус во задината на својата интерпретација како претпоставка ја има теоријата за „логографска нужност“, имено дека секој збор и секој детаљ имаат смисла на она место на кое се поставени. (Strauss, 1964, 53) Доколку не се разбере секој детаљ во текстот, тогаш тој не е добро протолкуван. Тој се повикува на делот во „Фајдар“ каде што Платон укажува дека во беседата редоследот на речениците е поставен според некаква нужност. Сократ го запрашува Фајдар: „Зар не мислиш дека речениците во беседата се расфрлени? Или, дека ти е јасно дека она што е кажано на второ место е поставено според некоја нужност на тоа место повеќе од некоја друга мисла?“ (*Pl. Phrd.* 264b). Штраус смета дека Платоновите дијалози се пример за добронапишан текст, и следствено, во нив ништо не е оставено на случајот. Дури и контрадикторностите што можат да се насетат во Сократовите зборови, или меѓу дијалозите, може да значат навестување и алузија за оној што може да слушне да не застанува на егзотеричното ниво, туку да продолжи да размислува со цел да ја научи езотеричната лекција. „Ништо не е случајно во Платоновите дијалог“, вели Штраус, „...сè што би било случајно надвор од дијалогот добива смисла внатре во него. Во сите актуелни разговори случајноста игра значителна улога: сите Платоновите дијалози се радикално фиктивни. Платоновите дијалог е заснован на фундаментална лага, убава или украсна лага...“ (Strauss, 1964, 60).

Дијалозите, според Штраус, се имитација на она што го нарекуваме реалност. Тие се имитација како контраст на тезата што често се прифаќа дека тие се текстови во кои се потврдува и презентира некоја филозофска позиција. Оваа теорија на Штраус кореспондира со теоријата за „етолошкиот мим“⁶ на Џејкоб Клејн, според која дијалозите се „имитации

⁶ Клејн разликува и „доксолошки мим“ во кој вистинитоста или лажноста на едно мислење не е само покажана со зборови, туку е истовремено манифестирано со карактерот, однесувањето и постапките на самите соговорници, но и „митолошки мим“, во кој драмата на дијалогот прикажува, интерпретира или заменува еден мит. Во

на акции во кои соговорниците се откриваат себеси и со својот карактер и со својата мисла..., во кои ги „разголдуваат“ своите души...“ (Klein, 1965, 18).

Тешкотијата што се јавува во интерпретацијата на кој било Платонов дијалог не е во откривањето на значењето на разговорите во него, кое според Штраус, е мошне едноставно за разбирање, туку во значењето на „чиновите, делата, постапките“ (deeds). Всушност, самите разговори треба да бидат толкувани според значењето на „чиновите“.

‘Чиновите’ се првенствено сцената и дејството во поединечниот дијалог: на каков вид луѓе Сократ дејствува со своите беседи? На која возраст, каков карактер, кои способности, каква позиција во општеството и каков изглед има секој од нив? Кога и каде се случува дејството? Дали Сократ успева во своите намери? Дали неговото дејствување се наметнува или доброволно се прифаќа? (Strauss, 1964, 59).

Тоа се всушност релевантни „факти“, кои не се експлицитно споменати во „говорите“, но кои им биле познати на Сократ или на Платон. Според Штраус, чиновите ја означуваат универзалноста во поединечните разговори, тие се медиум на универзалноста кон која тежнее секој беседник. Тој вели дека „...да се разбере еден говор во светлото на чинот значи да се види како филозофскиот третман или филозофската тема е модификувана од една поединечност или индивидуа... или да се реконструира имплицитниот филозофски третман од експлицитниот реторички или поетски третман..., да се реконструира оригиналната тридимензионалност“ (Strauss, 1964, 59).

Платон пишува многу. Според Штраус, Платоновите корпус се состои од многубројни пишани текстови затоа што „го имитира мноштвото, разновидноста и хетерогеноста на битието“ (Strauss, 1964, 61). Квантитетот на дијалозите го репрезентира богатството на Платоновите мистериозен космос, тие го имитираат овој космос со цел во нас да се разбуди мистеријата на тој модел.

Реконструкцијата на мистериозниот космос на Платон во интерпретацијата на Штраус добива луцидна димензија. Со голема леснотија Штраус си игра со имињата и бројот на дијалозите, однесувањето на карактерите во драмското дејство, топонимите, редоследот на говорниците итн., кои во неговото толкување добиваат сосем ново значење. Во своите пишани дела, Штраус има направено детална анализа на осум дија-

секој од нив, според Клејн, изговорениот збор, логосот, е подвижната сила. Во дијалогот, логосот има две функции, една миметичка, а една аргументативна. Со интеракцијата меѓу играта, на која укажува мимот, и сериозноста, се случува дејството во дијалогот. (Klein, 1965, 18)

лози: „Сократовата одбрана“, „Критон“, „Евтидем“, „Евтифрон“, „Држава“, „Миној“ и „Државник“. Во секој од овие коментари, со блиско читање на текстовите, Штраус се обидува да ја испита содржината на дијалогот преку увидување на деликатната врска меѓу филозофијата и другите аспекти на човечкиот живот, особено неговата граѓанска димензија. Штраус дијалозите ги толкува преку анализа на релациите меѓу филозофијата и религијата, поезијата, реториката, уметноста, софистиката, правото итн. Главно место зазема Сократ како фигура што ја претставува спротивставеноста на граѓанскиот и филозофскиот живот.

Во продолжение ќе ги претставиме интерпретативните препораки на Штраус на дело, преку неговото толкување на „Држава“ како најсоодветен пример за езотерично читање.

5.2.3. Интерпретација на „Држава“

Во фокусот на филозофските интереси на Штраус е односот меѓу филозофијата, општеството и политиката, но и критиката на модерната политичка наука, која прави разлика меѓу научните факти и вредностите. Според Штраус, политиката не може да биде изучувана оддалеку, па затоа проблемот на човечката и политичката доблест треба да биде особено значаен. Во својот есеј „За класичната политичка филозофија“ (Strauss, 1989, 152-153) тој прави разлика меѓу политички цели и политички средства. Класичните политички филозофи, според Штраус, сметале дека крајната цел на политичкиот живот бара знаење на природата на доблеста-целите, која не може да биде достигната преку политички средства, туку само со живот посветен на филозофијата. Во таа смисла, прашањето што Платон го поставува во „Држава“: во што се состои доброто за државата и човекот?, ги преокупира неговите теориски интересирања.

Воопшто сите дијалози во Платоновите корпус, според Штраус, повеќе или помалку директно се осврнуваат на политички прашања, но само три наслови се однесуваат директно на политичката филозофија на Платон, тоа се „Држава“, „Закони“ и „Државник“. Дијалогот „Држава“ Штраус го смета за најпознато политичко дело на сите времиња и затоа му посветува најмногу внимание и во своето најзначајно дело „Градот и човекот“.

Следејќи ги сопствените интерпретативни совети, при толкувањето на „Држава“, Штраус поаѓа од лоцирање на „чиновите“ во дијалогот. Темата на дијалогот е дискусија за тоа што е „праведноста“, местото е јасно поставено, но не и годината. Истото важи и за политичките околности во Атина во времето кога се одвива разговорот. Според Штраус, овој

„факт“ може да се реконструира. Платон во првите зборови на дијалогот укажува за „слегување во Пиреја“ (*Pl. Resp.* 327a) од Атина, трговскиот центар и срцето на демократијата. Тој слегува во Пиреја заедно со Адејмант и Глаукон да зборува за праведноста, но со цел да ѝ се помоли на божицата, набљудувајќи една свеченост што за првпат се изведува. Штраус претпоставува дека дејството се случува во време на политичко пропаѓање на Атина, за кое Сократ, Адејмант и Глаукон се екстремно загрижени, па затоа размислуваат за обнова на политичкото здравје. Сократ предлага радикални предлози за негова обнова, без притоа да добие сериозни критики и отпор, но и без одбрана на сегашното владеење. Сократ дискутира со неколку соговорници и секој од нив означува одреден општествено-политички проблем. Само Глаукон и Адејмант ги поседуваат квалитетите на еден филозоф, но и се најмалку индоктринирани со социјални норми. Како главен соговорник на Сократ, Штраус смета дека е Глаукон, кој, како што кажува сведоштвото на Ксенофонт, треба да биде излечен од неговата екстремна политичка амбиција.

Изборот на темата за дискусија, имено разговорот за праведноста, според Штраус, не е доброволен. Полемарх (ст. грч. „водач на војната“, the War Lord) е иницијаторот за останувањето на тројцата посетители од Атина со тоа што го праќа слугата да им нареди да го почекаат. Под негово влијание е придобиена волјата на мнозинството (Глаукон и Адејмант), и преку убедување и принуда, како што Штраус толкува, Сократ е натеран да остане. „Дискусијата за праведноста ја должиме на комбинацијата од принудата и убедувањето. Да се отстапи на таква комбинација или некој друг таков вид, е праведно дело. Самата праведност, должноста, обврската, е еден вид комбинација од присила и убедување, принуда и разум“ (Strauss, 1964, 64).

Генерално, Штраусовата интерпретација на „Држава“ орбитира околу три теми, имено дека праведноста е нужно зло, дека човечката природа е ограничена и дека потребна е реформа во филозофијата. За Штраус, праведноста е политички мит што е пропагиран од владетелите како нужност за воспоставување општествена кохезија. Ограниченоста на човечката природа, гледано од онтолошки аспект, нужно има потреба од политички митови за одржување на редот. Затоа е потребна филозофската реформа каде што филозофот од статус на политички набљудувач треба да добие моќ во политичкото општество. На тој начин ќе се добие единство на политиката и филозофијата. Преку реформата на филозофијата нужно ќе се направи политичка и социјална реформа од која човештвото ќе има бенефит. Само доколку филозофијата доживее промена, ќе доживее и политиката; политичките реформи нема да се случат самостојно.

За Штраус прашањето за тоа дали Платон навистина сакал „државата во говор“ да ја види во реалноста, не било од големо значење. Сепак, Штраус во „Историјата на политичката филозофија“ го завршува одделот посветен на „Држава“ со зборовите на Кикерон кои укажуваат на еден антипоперовски став. Платон во „Држава“ нема намера да даде нацрт за најдоброто можно општествено уредување, туку, како што смета Кикерон, има намера „да ја открие вистинската природа на политичките работи – природата на државата“ (Strauss&Cropsey, 1987, 68). Со тоа што Сократ ни дозволува да сведочиме за конструкција на држава што треба да ги задоволи највисоките барања на човекот, според Штраус, ни укажува на нејзините суштински граници, и во крајна смисла, за нејзината невозможност.

Низ целиот текст посветен на интерпретацијата на „Држава“ во „Градот и човекот“ Штраус прави провокативни и неверојатно пристапни паралели за читање, „декодирајќи“ метафори, алегии, правејќи луцидни аналогии на лица, места, настани и состојби, читајќи ја внатрешната кохерентност на Платоновото скриено учење.

5.2.4. „Штраусијански“ преводи на Платоновите дијалози

Езотеричното толкување на Платоновите дијалози под влијание на интерпретативните насоки на Штраус поттикнало иницијатива за препреведување на дијалозите во „штраусијански“ манир. Речиси поголемиот дел од нив се веќе преведени. Ќе го истакнеме преводот на „Држава“ од Алан Блум (Allan Bloom); преводот на „Софист“, „Теајет“, „Државник“, „Гозба“ и „Филеб“ од Сет Бернардет (Seth Bernardete); на „Горгија“ и „Фјадар“ од Џејмс Николс (James H. Nichols); на „Закони“ од Томас Пенгл (Thomas L. Pangle); на „Хармид“ од Томас Вест (Thomas G. West); на „Фјадон“ од Ева Бран (Eva Brann) итн.

Преводот на Блум на „Држава“ е најпознат од оние преведени на англиски јазик. Како што тој вели, тој преведува буквално и смета дека само на овој начин читателот може да биде ослободен од тиранијата на преведувачот, имено да ги надмине ограничувањата на интерпретацијата на преведувачот. Неговата цел е самиот читател да може да дојде до свое сопствено разбирање на делото. Блум ја прифаќа тезата на Штраус дека Платоновите дела се преведуваат според доминантниот „христијански платонизам“, а не според т.н. „примитивен платонизам“ (Strauss, 1964, 61). Тој во својот предговор на преводот укажува на многу примери за термини што имаат традиционално погрешен превод. Блум се конфронтира со Корнфорд (F. M. Cornford), чиј превод на англиски јазик, во мо-

ментот кога е издаден преводот на Блум (1968), се смета за парадигматичен. Буквалниот превод за Корнфорд често „заведува, или е здодевен, или гротескен и смешен, или помпезен и преопширен...“ (Bloom, 1991, xiv). Блум признава дека буквалниот превод е тежок за читање, но тоа не е поради самиот превод, туку заради тоа што самата книга е тешка. Платон своите дела ги наменил на неколкутемина најдобри, како четиво за природната аристократија, а не на онаа што е според раѓање или според богатство.

Како еден од разлозите за одбегнување на буквалниот превод, Блум го наведува неприфаќањето на одредени шокантни изјави што можат да се прочитаат во текстот на Платон. Ова неприфаќање понекогаш, според Блум, се должи и на одбивање да се прифати дека се тоа Платоновите ставови, кои инаку би можеле да го нарушат неговиот углед. Тој дава еден пример кај Корнфорд, којшто фразата „γενναίον ψεῦδος“ (gennaion pseudos) (во македонскиот превод преведена како „благородна лага“, во англискиот често како „noble lie“), во III книга од „Држава“ 414b ја преведува како „bold flight of invention“. Тој додава дека оваа „безопасна алегорија“ е слична на параболите во Новиот завет и не соодветствува на значењето што денес го има зборот „пропаганда“. Меѓутоа, Сократ тоа го нарекува лага, а Блум укажува и на разликата меѓу параболата и лага. Параболата е приказна која оние што ја слушаат се свесни дека има преносно значење, додека лагата, во нашиот случај, е невистинитата приказна што им е кажана на граѓаните на калиполисот за која треба да веруваат дека е вистинита.

Што се однесува на „штраусијанските“ преводи на другите јазици, може да се спомене кинескиот. Венг (Leihua (Weng, 2010, 1-12)) сведочи дека во последните две децении (од 1990 година), доминантните кинески платонистички студии се под големо влијание на интерпретацијата на Штраус обединети во проектот на преведување на Платоновите дела под наслов „Platonis opera omnia cum commentariis in Chinese Translations“.

* * *

За разлика од Тибингенската школа, Штраус бил прифатен од одредени академски кругови во Соединетите Американски Држави, особено концентрирани на Универзитетот во Чикаго. Сепак, Штраус не ги прифатил стандардните методи и практики на американските академски платонисти, поради што неговите дела од областа на историјата на филозофијата не биле прифатени како релевантни референции. Затоа критиките упатени на негова сметка се особено остри. Го обвинуваат за догматски, еднострани, арбитражни и епистемолошки наивни интерпре-

тации, но и за логичка недоследност и нејасност на неговите изложувања. Останува и контроверзата дали во неговите текстови се содржат езотерични пораки по стандардите што самиот ги поставува за пишување добар текст.

Најпозната и најостра критика на Штраус како интерпретатор на историјата на филозофијата е онаа во „Њујоршкиот преглед на книги“ (од 30. 5. 1985) на неговата книга „Студии за Платоновата политичка филозофија“ од страна на Мајлс Барнџит (Myles Burnyeat), на која подоцна ѝ се приклучува и Властос. Критиката на Барнџит добива поширока димензија, нарекувајќи го Штраус „сфинга без тајна“, имено неоригинален мислител што е пропонент на „безмилосен антиидеализам“ (Burnyeat, 1985), и кој во голема мера придонел во опасната и агресивна надворешна политика. Главниот разлог за ваквата критика кај Барнџит е Штраусовата интерпретација на Платоновата политичка филозофија како „конзервативна“.

Со контрареплика на оваа остра критика се јавиле неколку од учениците⁷ на Штраус како Дејвид Лоренс Левин (David Lawrence Levine), Хери Јафа (Harry V. Jaffa), Алан Блум итн. Левин во овој приказ на Барнџит на книгата на Штраус гледа обвинение со веќе познати аргументи: Штраус ја расипува младината, тој е софист што прикажува мудрост што не постои, го прави послабиот аргумент посилен со тоа што употребува мистичка и езотерична херменевтика, и не верува во боговите во кои верува модерната академска јавност. „Поради овие разлози“, вели Левин, „овој модерен Милет сака да го лиши Штраус од академскиот углед“ (Levine, 1991, 200-201). Дискусијата, во која подоцна се вклучува и Властос, добива пошироки размери, повикувајќи се на генералната филозофска активност на Штраус. Аргументацијата во некои моменти е *ad hominem*, а во игра влегуваат и теориите на заговор.

⁷ Како што забележал и Гадамер, еден од фактите што привлекуваат внимание од животот на Штраус е тоа што, за разлика од некои други „континентални“ автори, Штраус оставил зад себе голем број студенти што самите себеси се нарекуваат негови следбеници – „штраусијанци“. Многумина оваа појава ја толкуваат како постоење на култ кон Штраусовото учење. Во платонистичките студии може да се вбројат имиња што веќе ги споменавме претходно во текстот, како што се: Блум, Бенардет, Росен, Дортер, Хајленд, Грисволд, Цукерт итн.

6.

Постмодернистички толкувања

Постмодерниот пристап кон историјата на филозофијата е тесно поврзан со критиката на целиот концепт на „Западот“ и „западната филозофија“. Како бастион на таа западна филозофска традиција суверено стои Платон со својата филозофска метафизичка дихотомија. Токму поради овој негов статус, постмодерното препрочитување на западната традиција започнува од него.

Како постмодернистички читања на Платоновата филозофија, следејќи различни критериуми, може да се сметаат текстовите на неколку автори. Како на пример, во книгата „Постмодерни Платони“, Цукерт (Zuckert, 1996) ги зема предвид интерпретациите на Ниче, Хајдегер, Гадамер, Штраус и Дерида, кои во читањето на Платон, според неа, тргнуваат од една експлицитно „постмодерна позиција“. Со оглед на тоа што не може со сигурност да се дефинира постмодернистичкиот метод, нецелосно дефиниран останува и неговиот пристап кон историјата на филозофијата.

Во овој текст, централен автор околу кој ќе биде проследена постмодернистичката интерпретација на Платон ќе биде Дерида, како автор чии текстови претставуваат кулминација во постмодерната, но и кој му оддава значително место на Платон во своите рефлексии за старите филозофи. На почетокот ќе биде направен краток осврт на Ничеовата критика на Платоновата филозофија, како клучна за постмодерното читање на Платон. Авторите како Хајдегер, Гадамер и Штраус не треба да бидат опфатени во овој оддел, како што прави Цукерт, иако во нивната интерпретација можат да се забележат „постмодерни“ читања. Во нивните текстови преовладува поинаква интерпретативна матрица, која е различна од „деконструктивистичката“, и затоа треба да им се оддаде посебно место. Истото важи и за феминистичката интерпретација, иако за неа може да се каже дека е еден вид постмодернистички деконструктивизам.

6.1. НИЧЕ – КРИТИКА НА МЕТАФИЗИКАТА НИЗ ПЛАТЕНИЗМОТ

Традиционалното сфаќање за филозофијата како потрага по вистината и мудроста во делата на Ниче доживува тотално „помрачување“. Критиката на метафизиката како потрага по безвремени идеали и принципи, која го обезвреднува овој свет на промени и случајности, длабоко влијаела врз современата мисла и култура. Како бастион на метафизиката Ниче го идентификува платонизмот. Тоа што Платоновата филозофија го потиснува „неосветлениот“ сетилно достапен свет, кој, меѓу другото, го афирмира животот, за Ниче е доволно да ја стигматизира како непожелна. Ниче особено не се согласува со Платоновите став дека филозофијата треба да претставува потрага по значењето на она што е над човекот, имено нетелесното, бесмртното, идејата за Доброто – аскетските идеали, односно оние нешта што се спротивставуваат на смртноста, телесноста, ограниченоста, сите карактеристики на човечката егзистенција. Платоновата филозофија е претходник на христијанството чијашто етика на милосрдие Ниче длабоко ја презира.

Според Ниче, вистината не лежи во ниедна доктрина или учење и секоја филозофија што сака да подучува, нужно лаже. Сета дотогашна филозофија почнувајќи од Платон, ширела такви лаги со тоа што подучувала дека постои интелегибилен свет што претставува парадигма на оној во кој живееме. Во воведот на „Отаде доброто и злото“, Ниче го прогласува Платон за основач на догматската филозофија. „Се чини дека со цел големите нешта да ги забележат нивните вечни барања во човечките срца, на почетокот тие треба да талкаат на земјата со нивните монструозни и искривени лица. Догматската филозофија била една таква гримаса, како на пример... платонизмот во Европа“ (Nietzsche, 2009, 6). Сепак, тој понатаму продолжува, „најлошата, најдолготрајната и најопасната од сите грешки досега била грешка на догматик, имено Платоновите пронајдок на чистиот дух и доброто како такво“ (Nietzsche, 2009, 7). Но, критиката на Ниче оди подлабоко. Тој го обвинува Платон за лицемерие затоа што тој, всушност, нема намера да нè подучува за постоењето на некој друг свет, туку да ја афирмира сопствената егзистенција. Во „Помрачувањето на идолите“, во подглавата „Како 'вистинскиот свет' конечно стана приказна“ Ниче го резимира првиот степен на тоа постанување: „Јас, Платон, сум вистината... Вистинскиот свет е достиген за мудрецот, побожниот, доблесниот маж; тој живее во него, *тој е тој свет*“ (Nietzsche, 2005, 171), светот на Платон.

Меѓутоа, некои теоретичари сметаат дека врската меѓу Ниче и Платон е многу покомплексна. Во една од забелешките во раните скици

на „Раѓањето на трагедијата“ Ниче ја опишува својата филозофска позиција во однос на Платон. Тој пишува: „мојата филозофија... е платонизам свртен наопаку: што повеќе оддалечен од вистинското битие, од почистото, пофиното, толку подобро. Живот во сенка [привид, Schein] како цел“ (според Heidegger, 1981, 154). Оваа изјава на Ниче, освен тоа што го покажува отвореното негирање на метафизичкиот и етички пуританизам на Платон, истовремено укажува на начинот на кој Платоновата филозофија влијаела врз понатамошното филозофско изградување на Ниче како антиплатоновско. Имајќи го предвид инсистирањето на Ниче за деконструкција и превреднување на вредностите како единствена филозофска преокупација, оставајќи го битието настрана, но и горенаведениот цитат, Хајдегер си дозволува да заклучи дека Ниче е „најнеконтролираниот платонист во историјата на западната метафизика“ (Heidegger, 1998, 147), последниот метафизичар на Запад. Хајдегеровата забелешка фрлила поинакво светло врз врската помеѓу овие двајца филозофски гиганти со што отворила многубројни интерпретативни дискусии. (Cf. Sallis, 1995, 7-27)

Филозофијата, како што ја разбира Ниче, е инхерентно критичка и деструктивна, особено во поглед на оние веќе закоравени воспоставени закони и вредности на коишто се основаат културата, општеството и, најважно филозофијата. Затоа, филозофите ја имаат должноста да покажат силна недоверба кон догматизирачките тенденции. Ваквата мисла како лајтмотив, но и тенденцијата недовербата кон парадигматичните филозофски текови да се пренесе и кон интерпретативните шеми, ја покажува толкувањето на Дерида на Платоновите текстови.

6.2. ДЕРИДА – ДЕКОНСТРУКЦИЈА НА ЗАПАДНАТА ФИЛОЗОФИЈА НИЗ ПЛАТОН

Зацртаниот план во своето најрано дело (Воведот во „Потеклото на геометријата“, 1962) за критика на западната филозофија, Дерида го започнува една деценија подоцна, и тоа од деконструкцијата на почетокот на таа традиција, имено со Платон. Но, целта на Дерида не е да го прочита Платон автентично. Тој смета дека значењата содржани во еден текст никогаш не остануваат на оригиналните мисли на авторот. Штом авторот не е присутен, читателот е оставен сам пред текстот. А можностите за различни интерпретации се бесконечни.

Читањата на Дерида на Платоновата филозофија ги наоѓаме во неговиот текст „Платоновата фармација“ (La Pharmacie de Platon), најпрво објавен во францускиот весник „Тел Кел“, а потоа поместен како дел

од неговата книга „Дисеминации“ (La Dissémination, 1972). Воопшто не е случаен неговиот избор деконструкцијата на Платоновата филозофија да започне токму од „Фајдар“, дијалог во кој и самиот Сократ ја игра рапсодската игра на палинодијата, каде што „повторно ја опејува“ својата прва беседа. Вториот текст во кој се навраќа на Платоновата филозофија е „Хора“ (Khôra), кој е издаден како дел од неговото дело „Освен името“ (Sauf le nom, 1993).

6.2.1. Pharmakon како *différance*

Дерида во „Платоновата фармација“ се занимава со интерпретација на дијалогот „Фајдар“, поточно со Платоновата критика на пишувањето во „Фајдар“, дискутирајќи за потеклото, историјата и вредноста на пишувањето. Според Дерида, дискусијата за пишувањето е тема околу која е организиран целиот дијалог, а не само кратко осврнување на крајот додадено на главните теми за еросот и дијалектиката.¹ Дерида оди дотаму што тврди дека прашањето за пишувањето, доминантно во „Фајдар“, длабоко навлегува во прашањето за карактерот на самата Платонова филозофија. „Цензурата на пишувањето“, како што Дерида ја нарекува Платоновата критика на пишувањето, не започнала со Платон, но во „Фајдар“ таа ја добива нејзината класична артикулација.

Најважниот аспект во деконструкцијата на платонизмот во овој есеј се основа врз претпоставеното инсистирање на Платон за еднозначноста на јазикот. За да го покаже спротивното, имено дека јазикот не може да биде сведен на множество од едносмислени значења, Дерида го одбира зборот „pharmakon“² и неговото поливалентно значење во дијало-

¹ Во филозофските дела на Дерида може да се сретне голема разновидност на теми, но во многу од нив се навраќа на прашањето за односот меѓу говорот и пишувањето. За логоцентризмот или логофоноцентризмот, Дерида зборува во своето клучно дело „За граматологијата“. Овде Дерида ја истражува релацијата меѓу говорот, пишувањето и начините на кои говорот и пишувањето се развиваат како форми на јазикот. Според Дерида, логоцентризмот е тенденција за воспоставување еден центар на значења и во играта за доминација на спротивностите, победува говорот, наспроти пишувањето. Според теоријата на логоцентризмот, говорот е првобитниот „знак“ на значењето, а пишаниот збор е изведен од изговорениот, односно пишаниот збор е репрезентација на изговорениот. Јазикот се јавува како процес на мислење што го создава говорот, а говорот пишувањето. Централно место за развојот на јазикот зазема говорот, а улогата на пишувањето е маргинализирана.

² „Pharmakós“ (ст. грч. *φάρμακος*) во античка Грција бил религиозен обред на ритуално жртвување или прогонство на човечки жртви (*pharmakoi*) од страна на маѓесник (*pharmakon*). Како фармакои биле одбирани робови, сакати луѓе, грди луѓе (Атина) или злосторници што биле отфрлени од општеството за време на несреќи или

гот. Преку деконструкција на терминот *pharmakon*, Дерида си поставува за задача да го деконструира и целиот концепт на логоцентризам во филозофијата на Платон.

Од една страна, Платон застанува на страна на логиката која не толерира такви премини меѓу две противречни значења на ист збор, уште повеќе затоа што таков премин за себе би открил нешто сосема различно од едноставна конфузија, алтернација или дијалектика на спротивностите. Од друга страна, зборот *pharmakon*, доколку овој текст самиот се потврди, го воспоставува оригиналниот медиум на таа одлука, елементот кој претходи, опфаќа, оди отаде него, кој не може да се редуцира, и не е одделен со еден единствен збор (или означувачки апарат), кој дејствува внатре грчкиот и Платоновит текст (Derrida, 1983, 98-99).

Според Дерида, од една страна, Платон е главниот метафизички пропонент на теоријата за еднозначноста на јазикот, но од друга, оваа теорија ненамерно се побива на практичен терен, имено преку јазикот што Платон го користи во дијалозите. Според него, Платон несвесно ги направил овие повеќезначности и тоа се должи на природата на јазикот. Дури и да биле намерни, оваа карактеристика што ја има јазикот секогаш ќе генерира различни значења до бесконечност. Според Хајленд, ова тврдење имплицира дека значењето на текстот секогаш излегува надвор од интенциите на авторот, што значи дека меѓу Дерида и Платоновит Сократ никогаш нема да има дискрепанца, колку и да се радикални интерпретациите на Дерида. (Hylend, 2004, 194)

Како фокусни точки за својата дискусија Дерида зема два мита што Платон ги раскажува во „Фајдар“. Првиот, кој го сместува сосем на почетокот, е митот за грабнувањето на Оринтија, а вториот е митот за Тот.

кризи. На фармакоите им било давано *pharmakeus* од страна на маѓесникот што бил воведен во вештината на *pharmakeia*, со цел да бидат прочистени. На првиот ден на Таргелија, прослава во чест на богот Аполон, биле жртвувани на разни начини. Од овој термин имаат корен зборовите: фармација, фармацевт, фармакологија, фармаколог, фармакопеја итн.

Овој збор во францускиот јазик (така употребен во текстот на Дерида) се преведува како *drogue*, во англискиот како *drug*, и има неутрално значење, имено може истовремено да значи и лек и отров. Ова неутрално значење подобро ја илустрира суштината на она што се денотира со него. Во македонскиот јазик овој збор нема неутрално значење, односно се преведува повеќе со неговото позитивно значење, имено со „лек“. Поради таа причина, во овој текст одбравме да не го преведуваме и да го оставиме како „фармакон“ во кирилична или во латинична транскрипција (*pharmakon*).

На првиот мит Платон се осврнува на почетокот на дијалогот, имено во моментите на сетилно задоволство, кога Сократ и Фајдар одбираат совршено место каде да ја прочитаат занесната беседа на Лисија. На местото на кое решаваат да отпочинат близу до реката Илис, според митологијата, Бореј, ветерот северец, ја грабнал Оринтија, ќерка на атинскиот крал Ерехтеј, во која бил силно вљубен. Грабнувањето се случило во моментот кога таа си играла со Фармакија, нимфа чие име ѝ било дадено според еден извор чија вода била отровна. Според Дерида, споменувањето на Фармакија, извор што можеби има лековита моќ, близу Илис, не е случајно. Неколку пасуси понатаму повторно Платон го употребува истиот термин каде што Сократ ги споредува пишаните текстови што ги донел Фајдар како „лек“ (*pharmakon*).

Во митот за Тот, Тот – богот на мудроста, знаењето, пишувањето, му го нуди на кралот Там пишувањето како „лек“ (*pharmakon*) што ќе ѝ помогне на меморијата и ќе служи против заборавањето. Там го одбива подарокот со објаснување дека тој, наместо да служи за помнење, напротив ќе има спротивен ефект, „лекот“ за помнење ќе предизвика само забрав. За буквите тој вели дека „...во душата на оние кои ќе ги научат, тие знаци ќе раѓаат забрав поради невежбањето на паметењето, зашто луѓето, надевајќи се на писмото, сеќавањето ќе го предизвикуваат еднадвор, со помошта на туѓи знаци, а нема да се сеќаваат однатре, во самите себеси“ (*Pl. Phdr.* 275a). Гледајќи ги далекосежните импликации на дарот што му е понуден, Там пишувањето веќе не го гледа како лек, туку како „отров“.

Дерида во својот текст си „игра“ со многуте значења на зборот „*pharmakon*“, кој освен што стои зад поимите лек и отров, истовремено значи и медикамент, (љубовна) напивка, магија, рецепт, супстанција, боја, кои потсетуваат на филозофските опозиции лек/отров, добро/зло, вистина/лага, внатре/надвор, суштина/појавност. Дерида го дискутира преводот на Леон Робен на „Фајдар“, во кој за еквивалент на старогрчкиот збор *pharmakon* во францускиот јазик го одбира *remède*. Навидум тоа е одличен избор во преводот, ако се има предвид контекстот во митот за Тот. Промовирањето на новиот изум треба да обрне внимание на позитивните аспекти доколку оној што го нуди сака да биде прифатен. Но, Дерида смета дека ваквиот превод го брише амбивалентното значење на терминот во неговиот старогрчки оригинал, а со тоа и можноста од соодветно разбирање на контекстот. Во дијалогот, значењето на *pharmakon* како отров не е помалку важно, особено што него го потенцира ставот на кралот. Во „Фајдон“ може најјасно да се увиди инверзијата на значења што ја има *pharmakon*. На својата смртна постела Сократ ги убедува своите ученици дека не треба да се плашат за неговата смрт затоа што тој

сега оди да ја „живее“ вистината. Отровот (pharmakon) што го убива Сократ станува лек (pharmakon) за неговата душа.

Описот на пишувањето како pharmakon во текстот на Дерида оди и пошироко, поставувајќи го прашањето за статусот на мимезис, односно за врската меѓу копијата и оригиналот. Освен тоа што pharmakon значи истовремено и лек и отров, го носи и значењето на „боја“. Сократ, кога негодува дека пишаните знаци секогаш означуваат исто нешто и не можат да одговараат на прашања, тој ги споредува пишаните текстови со слики, кои личат како да се живи сè додека не бидат запрашани за нешто. Истото се случува и со пишаните знаци. Како и уметноста, која прва го добила статусот на мимезис, и пишувањето станува знак на знаците, поради што добива субординирана позиција. Дерида критикува дека не може да биде критериум само она што може да биде тестирано со слухот, а сè друго да се сведе на маска, фигурина или симулакрум.

Имајќи ги предвид овие толкувања, Дерида заклучува дека фармаконот на пишувањето не може да биде сведен на сериите опозиции лек/отров, полезно/опасно, добро/зло, вистина/лага, внатре/надвор, присуство/отсуство, суштина/појавност. Една од целите на Дерида е преку деконструкцијата на терминот „pharmakon“ да покаже дека и покрај Платоновите заложби да изложи метафизички еднозначен систем, онаа „différance“ што го содржи текстот, но и самата природа на јазикот, тоа не му го дозволува. Според него, не само што со оваа деконструкција се укажува на поливалентноста на текстот, туку тој потенцира и дека таа поливалентност не може да биде опфатена со Платоновите дуалистички метафизички концепти субјект/објект, битие/небитие, присуство/отсуство. Затоа Дерида му дава неметафизички статус на „pharmakon“.

Филозофијата ѝ ја спротивставува на својата другост оваа трансмутација на pharmakon во лек, од отров во контра-отров. Таква операција не би била возможна доколку pharmakologos-от веќе не ја засолнил во себе таа сложеност на спротивни вредности... „Суштината“ на pharmakon лежи во начинот на кој, без стабилна структура, без „сопствени“ карактеристики, не е, во која било (метафизичка, физичка, хемиска, алхемиска) смисла на зборот, *супстанција*. Pharmakon-от нема идеален идентитет; тој е анеидетичен, прво затоа што не е моноеидетичен (во смисла во која Фајдон зборува за идеите како нешто едноставно, некомпозитно: *monoeides*). Оваа „медицина“ не е едноставно нешто. Но, не е ниту композитен, сетилен или емпириски *syntheton* кој учествува во неколку едноставни супстанции. Тој е повеќе претходен меди-

ум каде генерално се создава диференцијацијата, заедно со спротивноста помеѓу *eidos* и неговата другост (Derrida, 1983, 125-126).

Преку деконструктивната сила на *pharmakon* може да се огледа деконструктивноста на самиот јазик. Дерида оди дотаму што на *pharmakon* му го дава статусот на самиот *différance*. „Тој е *différance* на *différence*“ (Derrida, 1983, 127).

6.2.2. *Khôra*

Без каков било осврт на контекстот во кој е ставен, Дерида во својот текст „*Khôra*“ веднаш се зафаќа со средишниот, веројатно најдискутираниот дел од дијалогот „Тимај“, во кој се воведува *khôra* (χώρα) (48a-53c), „тешко разбирливиот и нејасен“ трет вид битие. Според него, во концептот на *khôra* се содржи деконструктивирачкиот момент кај Платон, имено *différance* на Платоновниот дуализам и есенцијализам. За разлика од *pharmakon*-от во „Фајдар“, во „Тимај“ Дерида не одбира маргинална тематика.

Со цел да го објасни „она што настанало од нужноста“, Платон ги образложува трите вида битие.

Треба да се сложиме дека суштествува едно нешто – идеја, којашто е секогаш една и иста, неродена и непропадлива, ништо од никаде не прима во себе ниту, пак, во што и да е навлегува, невидлива и сетилно невосприемлива, а податна само на мисловно созерцание; има друго нешто кое е слично и истоимено со идејата; тоа е сетилно восприемливо, родено, секогаш во движење, се раѓа на некое место и оттаму пропаѓа, сфатливо за мнението со помош на сетилата. Третиот род е просторот, вечен и непропадлив, а обезбедува место на сето она што се раѓа; сфатлив е врз основа на некакво неправо умствено просудување и во отсуство на сетилата, па и двај може да се верува во него. Ние го забележуваме како на сон и велиме дека е нужно секое нешто на некој начин да биде некое место и да зафаќа некаков простор, додека она што не се наоѓа ни на земја ни на небо – не претставува ништо (*Pl. Ti.* 52a-c).

Според Платон, *khôra* е еден вид не-простор, кој дава простор, таа е „мајка“, „примателка“, „негувателка“, која дава место на сето она што зафаќа место. Она што привлекува големо внимание е начинот на спознавање на овој вид, а тоа е преку „неправо умствено просудување“.

Она што за Дерида означува *khôra* е директно спротивставување на логиката на контрадикцијата, на бинарните опозиции „да“ и „не“, тоа

е третиот род, кој е ниту мисловен, ниту сетилен. (Derrida, 1993, 89) Нејзината егзистенција не е ниту вклучителна, ниту исклучителна, односно таа не го афирмира *и* едното *и* другото, а и не го негира *ниту* едното, *ниту* другото. Таа се опира на и/или логиката. Според Дерида, *khôra* е нешто на кое е туѓа „парадигмата“, непроменливиот и интелегибилниот модел. Со *khôra* се дава име на она што ја претставува радикалната другост, имено тој ја депласира *khôra* од осцилирањето помеѓу спротивностите сетилно/интелегибилно, видливо/невидливо, оформен/безобличен, слика или мимема/парадигма, но и од дискурзивните видови мит/логос, воведувајќи паралогика или металогика на суперосцилација. (Derrida, 1993, 91) Токму поради ваквиот статус, Дерида одбива да даде превод на *khôra* од оригиналниот старогрчки. Тој не ги зема предвид епитетите што Платон во самиот текст ги придодава, ниту пак соодветните термини што вообичаено се придодаваат на овој збор (место, локација, кутија, регион, земја) затоа што, според него, преводите секогаш се заплеткуваат во мрежите од интерпретации. На *khôra* не ѝ припишува ниту род, иако многу од интерпретациите одат во прилог на потенцирање на женскиот потенцијал во нејзината функција, имено мајка, негувателка. Не ги прифаќа ниту вообичаените интерпретации уште од антиката, кои се обидуваат да ѝ дадат форма на *khôra*, иако, според него, единствено што може да ѝ се придаде е отсуство на сите детерминации. Во разбирањето на *khôra* не може да стане збор ниту за негативната теологија, таа не е ни Доброто, Едното, ниту Бог кој е над битието.

Во продолжение на текстот Дерида прави неколку формални анализи имплицитно читајќи ги во дијалогот, места што многу го потсетуваат на природата на *khôra*. На почетокот на „Тимај“ Платон прави преглед на резултатите на разговорот за најдобрата држава и зборува за однесувањето на бранителите и она што тие треба да го поседуваат. Тој вели дека „таквите воспитаници на треба да имаат лична сопственост ниту злато ниту сребро ниту каков и да е друг имот...“ (*Pl. Ti.* 18b), на што Дерида прашува: „да се нема ништо во своја сопственост,... не е ли тоа иста ситуација или положба, услов како *khôra*?“ (Derrida, 1993, 105). Дерида прави вакви многу слични аналогии во текстот, но најважната е онаа која ја прави меѓу Сократ и *khôra*. Кога Сократ објаснува зошто не може да ја опише државата што ја конструирал во говорот, тој укажува на тоа дека, како *khôra*, тој припаѓа на *triton genos*. Како поетите, тој се занимава само со зборови и со слики, а не со дела, а како софистите, му недостига место, и политичко и место за живеење. Со самото тоа што е основач на една „држава во говор“, тоа веќе не го прави вистински граѓанин на Атина, барем не патриот атински. Но, тој не е ниту поет, ниту софист. Со тоа што ги замолува своите соговорници да го надополнат овој негов не-

достаток, според Дерида, се става себеси да биде „местото/кутијата“ за нивните приказни, она што е *khôra* за космосот. Сократ вели: „а сега, откако го изложив она што вие од мене го баравте, од вас чекам да го исполните она за што ви говорам“ (*Pl. Ti. 20c*).

Кон крајот на дискусијата за аналогиите на *khôra* низ „Тимај“, Дерида на своевиден начин дава еден вид заклучок на целиот свој интерпретативен концепт.

Во овој театар од иронија каде сцените се преплетуваат во серија од кутии без крај и без дно, како може да се изолира една теза или тема која може смилено да се припише на „филозофијата-на-Платон“, всушност на *филозофијата* како Платоново нешто? Така погрешно ќе се препознае или насилно ќе се одрече структурата на текстуалната сцена, за може да се сметаат како разрешени сите прашања на топологијата воопшто, вклучувајќи ги оние за местото на реториката, и да се мисли дека некој разбира што значи да се прими, односно, да се разбере. Прерано е. Како и секогаш (Derrida, 1993, 119).

Со ова, Дерида го доведува во прашање сето она што досега тој или кој било друг напишал за Платон или платонизмот. Во следниот пасус својот став Дерида го изложува попрецизно. Тој се прашува дали воопшто може некој да зборува за филозофијата на Платон, онтологијата на Платон, или дури за платонизмот. Неговиот одговор е негативен. Според Дерида, ваквите наши интерпретации се само апстракции, тоа се тези што се вештачки екстрахирани од фикцијата напишана од „Платон“. „На тој начин, платонизмот е еден од ефектите на текстот потпишан од Платон, за подолго време, и од нужни причини, доминантен ефект, но овој ефект е секогаш свртен против текстот“ (Derrida, 1993, 120).

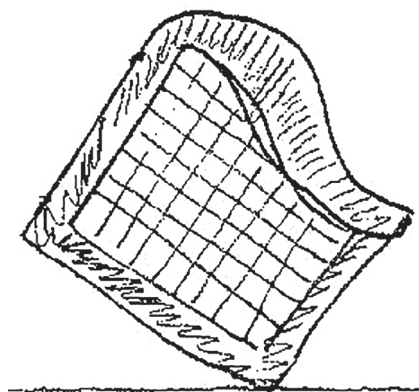
Според ова, може да заклучиме дека во својата интерпретација на Платон, за разлика од многу автори, Дерида нема цел да ги оживее и да ги реоткрие, покриени од многубројните поетични слоеви, автентичните ставови на Платон. Единствена негова интенција е да ја изнесе на површина хетерогеноста на Платоновите дијалози со цел да постави деконструирачки прашања за телеолошките интерпретации на западната традиција. *Pharmakon* и *khôra* се само едни од безбројните можни теми за толкување во морето од значења во Платоновите текстови.

6.2.2.1. *Khôra* во паркот

Текстот на Дерида и Платоновите концепт на *khôra* биле инспирација за архитектот Питер Ајзенман (Peter Eisenman), кој заедно со Дерида во 1982 година учествувал во натпреварот за идејно решение за из-

градбата на најголемиот парк во Париз – Parc de la Villette. Проектот од страна на Ајзенман бил наречен „Choral Work“, наслов што за Дерида бил прифатлив затоа што во себе содржел неколку слоеви од значења, корал, хор, кореографија, концерт, а и алудирал на khôra. Ајзенман сметал дека амбивалентниот статус на khôra е во согласност со неговите ставови, кои се спротивставуваат на доминантната доктрина на „присутност“ во архитектурата. За завршниот дел од паркот Дерида бил повикан да дизајнира споменик, кој, во духот на khôra, немал свој референт, слично на црната камена плоча од филмот на Кјубрик „Одисеја 2001“. Тој скицирал сито³, една од метафорите што Платон ги употребува за khôra, во форма на харфа, како физичка репрезентација на карактеристиките на khôra. Во едно писмо упатено до Ајзенман, тој пишува:

„предложувам... метален објект, позлатен (споменато е злато во делот на „Тимај“ за khôra...) поставен накосо кон сонцето, ниту вертикално, ниту хоризонтално, цврста рамка, наликувајќи истовремено на рамка (разбој), сито, или решетка, но исто и на жичен музички инструмент (пијано, харфа, лира): жици, жичен инструмент, гласни жици итн. И повеќе од решетка..., ќе има одредена врска со селективен и интерпретативен филтер, телескоп или фотографски отквивач, машина, падната од небото, откако фотографирала, фотографски филтер и панорама кој ќе овозможи читање и прикажување (просејување?) на трите места, трите слоеви (PDE, VT, LV). И повеќе од музички инструмент, тој ќе направи знак (означува?) на концертот и многукратниот хорал, khôra на Choral Works.“ (Kipnis&Leeser, 1997, 185).



Нивниот проект не добил своја практична реализација затоа што друг проект, оној на Бернар Чуми (Bernard Tschumi), победил на натпреварот. Дерида повторно бил консултиран од страна на Чуми во подготовката на својот проект. Кореспонденцијата меѓу Ајзенман и Дерида, проектните скици и транскриптите од нивните разговори се објавени во книгата „Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman“.

* * *

³ Види слика долу. Скицата е нацртана во едно од писмата на Дерида упатено до Ајзенман на 30 мај 1986 година. Види Kipnis&Leeser, 1997, 183.

Забелешките упатени кон деконструктивистичкиот потфат на Дерида врз Платоновата филозофија се раздвојуваат во различни насоки. Најчестата од нив е дека целта на интерпретацијата на Дерида на Платоновата филозофија воопшто не е самата таа, туку е само дел од неговиот општ деконструктивистички проект. Платоновата филозофија како корифеј на западната модерна е само една, но значајна фаза од тој проект.

Со оглед на тоа што Дерида не дава никакви насоки како да се чита останатиот текст на Платон, неговиот интерпретативен обид важи само за еднократна употреба, имено само за *pharmakon* и *khôra*. Оваа критичка забелешка уште повеќе се поткрепува ако се има предвид фактот што Дерида укажува на тоа дека не секој збор може да влезе како можен учесник во ваква текстуална деконструктивистичка анализа. Ринон (Yoav Rinon) смета дека интерпретацијата на Дерида не може да ги исполни своите барања, а притоа да не генерира внатрешни контрадикции. (Rinon, 1992, 386) Имено, од текстот се бара да биде истовремено хиерархичен и ахиерархичен феномен. Ахиерархичноста е карактеристика на деконструктивизмот за која се залага Дерида, но самиот факт што секој збор не може да влезе во процесот на интерпретација укажува на хиерархичност во текстот.

Пиксток (Catherine Pickstock) и Розен се особено остри во оцените за интерпретацијата на Дерида. И покрај антиметодолошкото инсистирање во толкувањето на Платоновата филозофија, Розен во својата книга „Херменевтиката како политика“ со строг јазик му забележува на Дерида за неговото избегнување на поетското и мистичното во дијалозите, но и за игнорирањето на фактот за политичките мотиви на Сократовата критика на пишувањето. (Rosen, 1987, 50-87) Што се однесува на Пиксток, таа смета дека Дерида погрешно го интерпретирал Платоновото фаворизирање на зборувањето на сметка на пишувањето. Таа смета дека ставот на Дерида дека Платоновото неприфаќање на пишувањето воведува „метафизичка примордијалност на сегашноста“, која ја карактеризира западната филозофија, е погрешен. Афирмацијата на говорењето не е насилен гест што ги потиснува времето и различностите, туку отелотворена форма на комуникација. Нагласувањето на пишувањето на Дерида, оценува Пиксток, е одрекување од живото и смртно физичко тело. (Pickstock, 1998, 19) Таа оди дотаму што го прогласува Дерида за нихилист.

И покрај радикалните критики за интерпретацијата на Дерида како нихилистичка и крајно релативистичка, дозволувајќи ја тезата дека секоја интерпретација е исто толку „добра“ како и самиот текст, деконструктивистичкото толкување се јавува како ригорозна филозофска тео-

рија, која укажува дека значењето на секој текст е прекриено со комплексна мрежа од социјални и културни пресупозиции. Неговиот придонес за интерпретативната теорија, воопшто, е неговото инсистирање на развивање на сензибилитетот на интерпретаторот за културниот контекст на текстот. Самата деконструкција не е крајната цел на читањето, туку создавањето добар читател на текстот.

7.

Феминистичко толкување на Платон

Вкрстувањето на патиштата на академскиот интерес за историјата на античката филозофија и феминизмот започнало во седумдесеттите години на XX век. Во тој период, разгледувањето на старите грчки текстови често се поврзувало со интерпретацијата на „вториот бран“ на феминизмот, кога тие се толкувале под хуманистичката перспектива на индивидуалните слободи и права, а не поаѓајќи од сложеноста на самите антички теории. Кон крајот на минатиот век се појавила нова струја феминисти, кои истовремено биле и историчари на античката филозофија, со што била понудена нова поадекватна интерпретација што ги надминувала недостатоците на старата. Феминизмот и родот сега се очилата низ кои се интерпретираат филозофските учења, како на пример учењето за Бог, материјата, времето и просторот, науката, логиката, духот, а не само теми што се вообичаено очекувани, теми за бракот, семејството, љубовта, сексот и размножувањето. (Freeland, 2000, 365) Според Фриленд, феминистите што ја проучуваат антиката не зборуваат само за мизогинијата или потрагата по алтернативни прамајки, туку феминизмот е еден вид метод што носи поинаква перспектива на традицијата. Тој собира идеи од неа за нашите сегашни проекти, сè повеќе samozaprasuvajќи се за принципите на читањето текстови.

Меѓу феминистичките историчари на филозофијата што се занимаваат со Платон може да се споменат Лис Иригаре, Адриана Кавареро, Ненси Туана, Џули Вард (Julie Ward), Андреа Нај (Andrea Nye). Во овој текст, како феминистички пристап кон Платоновата филозофија, предвид е земена оваа група автори поради порелевантниот историско-филозофски методолошки пристап од оној на вториот бран феминистички интерпретатори.

Платон и неговите ставови за жената уште од почетокот го привлекле вниманието на феминистичкото движење, чии претставници го нарекувале првиот феминист меѓу западните филозофи. Вториот бран феминистички осврнувања на неговата филозофија главно се задржувале на анализа на овие негови тврдења, особено на неговиот став дека и

жените се еднакво способни да застанат на тронот на филозофот. Подоцнежното феминистичко читање на Платон се осврнува на поширок дијапазон на проблеми, опфаќајќи области од Платоновата онтологија, теорија на познание, етика, еротологија, политика. Неканонското препрочитување на Платоновите текстови ставило акцент на некои аспекти што дотогаш не биле потенцирани како значајни места за филозофијата на Платон. Како на пример, централно место во интерпретацијата на Кавареро имаат ликовите на Диотима, Деметра, Пенелопа и тракиската слугинка, но не само како литерарни ликови, туку како главни елементи во концептуалната структура на Платоновата мисла. (Cavareto, 1995)

Со оглед на тоа што, кога станува збор за феминистичката интерпретација на Платоновата филозофија, не може да се зборува за еден единствен интерпретативен теориски напор, задачата да се претстави во целост би претставувала тешка, а и бескорисна потрага. Земањето на репрезентативни примери е добар метод за скицирање на модусот со кој се пристапува кон толкувањето на Платон. Затоа, елаборацијата на оваа интерпретативна струја ќе ја прикажеме преку толкувачкиот ангажман на две влијателни имиња во нејзините рамки, имено на Лис Иригаре и Адријана Кавареро.

7.1. ЛИС ИРИГАРЕ – ДЕКОНСТРУКЦИЈАТА НА ПЕШТЕРАТА И ГОВОРОТ НА ДИОТИМА

Лис Иригаре (1932-) е една од највлијателните француски феминистички теоретичарки, која не само што ужива голем авторитет во феминистичките кругови туку е и еминентна авторка во рамките на психоанализата (како ученичка на Лакан), постмодернистичкото движење и историјата на филозофијата. Кон Платоновата филозофија се навраќа многу често низ своите дела, но во два текста опсежно се осврнува кон неа. Тоа се текстовите: „Платоновата матка“ (“Plato’s Hystera”), кој претставува дел од нејзиното дело „Спекулумот на другата жена“ (“Speculum of the Other Woman”, 1974), каде што дава интерпретација на алегоричката за пештерата, и текстот „Волшебничка љубов: читање на Платоновата ‘Гозба’, говорот на Диотима“ (“Sorcerer Love: A Reading of Plato’s Symposium, Diotima’s Speech”) во делото „Етика во сексуалната различност“ (“An Ethics in Sexual Differences”, 1984). Големо влијание во препрочитувањето на Платоновата филозофија кај Иригаре имаат филозофијата на деконструкцијата на Дерида, најавена во „Платоновата фармација“, и психоанализата на Лакан. Појдовната точка на Лакан е ставот дека психоанализата не се аплицира директно на свеста, туку на јазикот, кој претставува

местото каде што се одигрува фројдовската драма. Сексуалните разлики, според Лакан, се разлики што се одредуваат преку јазикот. Иригаре, како ученик на „École Freudienne de Paris“¹ на Лакан, во своето феминистичко читање на Платон ги презема неговите ставови за несвесното структурирано како јазик.

7.1.1. Пештерата како матка

Во својата интерпретација на алегоријата за пештерата, таа ги користи деконструкцијата на Дерида и психоанализата на Лакан како средство за откривање на маргиналните деконструирани значења на оваа алегорија, ослободена од доминантната маскулинистичка интерпретација, која во суштина е мизогиниска. Со „вагиналниот спекулум“ таа повикува да се реинтерпретира пештерата како утерус, играјќи си со филозофските метафори на светлината, сонцето и видот. Таа го прави сосема идиосинкратично. „Нејзината методологија е сложена и јазловита“, смета Крумнов (Kristi Krumnow), „затоа што употребената реторика се вплетува и намотува преку нејзините сопствени зборови, реченици, амбиенти и дискурс, со тоа намерно предизвикувајќи имплозија во рамките на јазикот“ (Krumnow, 2009, 70).

Наспроти вообичаените интерпретации на алегоријата како метафора за човечката состојба и гносеолошкиот процес на спознавање на врвното Добро, Иригаре од корен ги менува терминологијата и перспективата во толкувањето на оваа алегорија. Таа вели дека алегоријата за пештерата е „метафора за внатрешен простор, јама, матка или хистерата, понекогаш за земјата...“ (Irigaray, 1985, 243). Така, пештерата станува метафорично претставување на женската матка, а заднинскиот ѕид на кој се прикажуваат предметите носени од другите луѓе претставува дијафрагма. Најважниот аспект на Платоновата алегорија е поврзан со преминот на почетокот на пештерата, кој води надвор од неа и кој личи на врат, коридор, канал, всушност претставува „фалусна прогресија“. Бегството од пештерата е всушност бегство од мајката, односно го претставува повторното раѓање. Со напуштањето на пештерата, се напушта мајчиното потекло во полза на „машкиот“ свет. Светот надвор е целосно машки свет, тоа го докажува и асоцијацијата на Доброто, односно потенцирањето дека сонцето е „татко“ на сè. Со тоа што сонцето е таткото и тоа „ја раѓа свет-

¹ По излегувањето од печат на „Спекулумот на другата жена“ Иригаре го напушта Лакан, критикувајќи го за неговите фалогоцентрични тези, но и неговиот неуспех да го надмине Фројд во разбирањето на светот и на јазикот во рамките на еднополовиот модел на сексуалност и субјективност.

лината во видливиот свет..., господари и во умствениот свет давајќи вистина и ум...“ (*Pl. Resp.* 517c), женскиот извор, односно матката, претставена како пештерата од каде што навистина доаѓаме, е игнориран и сведен на неговата создавачка функција. Интелигибилниот надворешен свет, кој истовремено е и свет на филозофијата, ја има потиснато женственоста. Асоцијацијата на видот, светлината, имено гледањето наспроти знаењето, во алегоријата, Иригаре повторно го поврзува со маскулинитетот и „фалоцентричниот“ вокабулар, наоѓајќи корени во Фројдовата теорија за Едиповиот комплекс. Според Фројд, гледањето на недостигот на пенис кај мајката или сестрата предизвикува застрашувачка помисла кај младото момче дека и тоа ќе го загуби својот. Исто така, таа го поврзува видот со машката сетилност во сексуалните врски, за разлика од жените, кај кои е поразвиен допирот. Вака, накратко, изгледа само дел од текстот, кој е целиот проткаен со иронија, хиперболична критика, хумор, пародија и исмевање на доктринарните, вообичаени, интерпретации на алегоријата. Таа директно не ги напаѓа и отфрла овие интерпретации, туку низ пародија нивните ставови ги става на потсмев.

7.1.2. Говорот на Диотима

Во вториот текст „Волшебничка љубов: читање на Платоновата 'Гозба', говорот на Диотима“, напишан десет години по „Спекулумот на другата жена“, интерпретацијата на Платон од страна на Иригаре, е многу помалку агресивна. Според Хајленд, овој нејзин текст е многу повеќе запрашувачки, тој е „многу повеќе платонистички“ (Hylend, 2004, 154). Во него целта на Иригаре е да ја релегитимира смртната телесна љубов, вклучувајќи ја, но не ограничувајќи ја на љубов меѓу жена и маж. Иригаре тоа го прави преку критиката на теоријата на љубовта изнесена во вториот дел на говорот на Диотима/Сократ/Платон.

Своето толкување на „Гозба“ Иригаре го изведува преку ликот на Диотима и нејзината мудрост, која се пренесува преку Сократ. На почетокот таа го потенцира фактот дека Сократ ја воведува Диотима во ексклузивното машко друштво на веселбата, но таа е присутна само преку неговите зборови. А „Диотима не е единствениот пример за жена чија мудрост, особено ако е за љубовта, е соопштено од маж во нејзино отсуство“ (Irigaray, 1989, 32), вели Иригаре. Всушност, тоа можеме да го потврдиме на уште едно место во Платоновите дела, имено во „Менексен“, каде што, на сличен начин, Платон раскажува што знае за реториката, подучен од својата учителка Аспасија, познатата куртизана на Перикле. Значи, „двете значајни Сократови учители се жени, и што е најважно, тоа

се жени кои се интимно поврзани со еросот; Диотима го подучува Сократ за еросот, а Аспасија прави од еротиката нејзина професија“ (Hyland, 2004, 140).

Првиот аспект што Иригаре го истакнува во говорот на Диотима е интермедијалниот карактер на еросот. Говорот на Диотима, вели таа, е дијалектичен, но не во Хегелова смисла. Диотима не прави деструкција на два термина со цел да воспостави синтеза што не е ниту едниот, ниту другиот. „Таа претставува, открива, ја симнува егзистенцијата на третиот кој е веќе тука со што се дозволува прогресија: од сиромаштија до богатство, од незнаење до мудрост, од смртност до бесмртност. За неа, оваа прогресија секогаш води до поголема перфекција на и во љубовта“ (Irigaray, 1989, 32). Во таа смисла, еросот е интермедијален на неколку начини. Како прво, тука е неговиот онтолошки статус како средина на две спротивности, но кој никогаш не е ниту едното, ниту другото. Тоа е веќе воспоставено со неговото раѓање, имено тој е создаден од татко му Порос (изобилството) и мајка му Пенија (немаштијата). Како второ, тука е неговата дајмонска улога, која дејствува како медијатор помеѓу две спротивности, но придружувајќи им се истовремено на двете. Љубовта е, вели таа, дајмон, нејзината функција е да им го пренесе на боговите она што доаѓа од човекот и обратно. „Бог со човека не се меша, туку преку тоа дајмонско настанува целото општење и секој разговор на богови со луѓе, на јаве и на сон, во будна состојба и на спиење; мудриот за таквите нешта е дајмонски маж...“ (*Pl. Symp.* 203a). На тој начин, љубовта станува филозоф, но станува и филозофија. Иригаре смета дека филозофијата не е формално знаење апстрахирано од секакво чувствување, туку напротив филозофијата е љубов, љубов кон убавината и кон мудроста. Според неа, филозофот е босоног трагач по овие нешта и со нивното спознавање тој се преродува (*connaissance – co-naissance*). Оваа непрестајна потрага, тврди таа, е наследена од мајката која ја пренесува страста за љубов, убавина и мудрост.

Во продолжение Иригаре наоѓа длабока противречност во изложувањето на Диотима. Кога Диотима опишува како ерос дејствува во самата практика вели дека „тоа е раѓање во убавина, и според тело и според душа“ (*Pl. Symp.* 206b). Според Иригаре, проникливото апострофирање на интермедијалноста и дајмоничноста на еросот сериозно е доведено во прашање со воведувањето на нов елемент во говорот на Диотима, имено акцентирање на раѓањето како извор на божествениот елемент во љубовта, а со тоа и на раѓачкиот објект како извор на нашето еротско тежнеење. Овие две позиции на Диотима, имено љубовта како дајмоничен интермедијатор и љубовта како посакување на прокреација на еден објект, според Иригаре, се меѓусебно инкомпатибилни. Плодноста на љубов-

та меѓу љубовниците, според неа, полека почнува да станува цел, а не услов за прокреација. Методот на Диотима, според Иригаре, доживува неуспех со тоа што почнува да бара причина за љубовта во природниот импулс на прокреацијата. Во таа смисла, детето станува интермедијаторот, а не љубовта, па така таа ја губи својата божественост. Љубовниците исчезнуваат во тежнењето за бесмртност, а во универзум полн со детерминации и љубовта умира. Љубовта станува телос, а тоа особено се гледа во делот од говорот на Диотима кога зборува за четирите различни степени на љубов. Интермедијалноста веќе не постои во услови кога највисокиот степен на кој се достигнува љубовта е контемплација на самата идеја за љубовта. Плотната страсна љубов, според Иригаре, сега е заменета со мета-физика.

Во својот текст „Скриениот домаќин: Иригаре и Диотима на Платоновата гозба“ Андреа Нај ја критикува интерпретацијата на Диотима на Иригаре во неколку аспекти. Таа смета дека погрешно е феминистичката улога на Диотима да биде интерпретирана според Лакановата психоаналитичка теорија, постструктурализмот или според деконструкцијата на Дерида. За Нај, „таа [Диотима] не е непоканет натрапник, туку домаќин на гозбата“ (Nye, 1989, 57). За разлика од Иригаре, таа во филозофијата на Диотима гледа феминистичка перспектива. „Следејќи ги критериумите употребени во неодамнешните дела на феминистичките автори, филозофијата на Диотима, со нејзиното одрекување од автономната алиенирана свест, нејзиното признавање на афективната и колективната природа на знаењето, нејзината неволност да го оддели практично то од теоретското, може да се смета како длабоко феминистичка“ (Nye, 1989, 49). Според Нај, Диотима зборува во името на долгата традиција на женското божество, говор што со почит е следен од страна на машките филозофи на гозбата.

7.2. КАВАРЕРО – „КРАДЕЊЕ“ НА ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ

Адријана Кавареро (1947-) е второто име што се истакнува во феминистичките интерпретативни ангажмани што се занимаваат со Платоновите дела. Нејзино дело кое во целост е посветено на оваа тематика, е „Наспроти Платон: феминистичко повторно пишување на античката филозофија“ (“In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy”, 1995), во кое таа има цел да земе четири од многуте женски ликови од Платоновите дијалози, да ги „украде од литерарниот контекст“ и да ги ослободи од патријархалниот интерпретативен дискурс во кој биле заробени со векови. Таа предвид ги зема, освен ликот на Диотима, мошне маргиналните улоги од Платоновите дела. Во првата глава таа се занимава со

ликот на Пенелопа, која Платон попатно ја споменува во „Фајдон“ (84a-b); во втората глава Кавареро ја „краде“ тракиската слугинка што му се потсмева на Талес, а која Платон ја споменува во „Теајтет“ (174a); и во третата Деметра, која е и најмаргиналната референција, а чие име се споменува во етимолошките игриии што Платон ги изведува во „Кратил“ (404b). Четвртата глава е посветена на Диотима. Кавареро има намера да ги препрочита овие маргинални улоги што им се дадени на овие ликови и да им го врати нивниот сопствен глас за да го искажат своето мислење. Во овие нејзини интенции може лесно да се забележат нејзиниот деконструктивистички проект и влијанието што го има од Иригаре.

Препрочитувањето на овие ликови таа го изведува преку две теми навестени уште од воведот, имено сексуалната разлика и првенството на раѓањето. Кога станува збор за сексуалната разлика, Кавареро објаснува дека женското искуство не може да биде редуцирано, како што впрочем и досега било, на наводно неутралниот и универзален поим „човек“. Од една страна, овој поим ниту ја вклучува, ниту ја опишува женската посебност, а од друга тој претставува апсолутна апстракција на маскулинитетот. На тој начин сексуалната разлика станува незамислива. Втората фокусна точка на Кавареро ја основа врз категоријата на раѓањето воспоставена од Хана Арент. Со тоа таа сака да „направи субверзивно заменување на перспективите на патријархалната традиција која секогаш ја преферира категоријата на смртта“ (Cavarero, 1995, 6-7). Следејќи ја Арент, таа смета дека фигурата на мајката не смее веќе да биде заборавена и нејзина интенција е да го редефинира мајчинството и функцијата на мајката. Кавареро ќе стави акцент на раѓањето, а не на опсесијата на западниот метафизички патријархат, кој ја става смртта како мерило за човечката егзистенција. Затоа и всушност Кавареро ги „краде“ овие ликови од Платоновите дијалози, а не од некој друг текст. Според неа, токму кај Платон го сретнуваме основачкиот обред на мајкоубиството, кој добива филозофско заокружување.

Во продолжение накратко ќе се осврнеме само на еден оддел („Пенелопа“) од книгата на Кавареро, со цел да го илустрираме нејзиниот феминистички интерпретативен клуч.

Платон во „Фајдон“, разговарајќи со Кебес околу судбината на душата по смртта, попатно ја споменува Пенелопа давајќи ѝ метафорична функција, во еден, според Кавареро, негативен контекст. Во овој пасус, објаснува Платон, душата на филозофот по смртта конечно целосно се ослободува од телото, со тоа што има можност да учествува во гледањето на вистината. Оваа душа, според него, не ја прави „бесконечната работа на Пенелопиното ткаење“ (*Pl. Phd.* 84a), со тоа што, откако се оддалечува

од телото, потоа повторно се предава на уживања и болки за да се окува повторно за него. Според Кавареро, оние што ја оплакуваат смртта, односно го оплакуваат конечното одделување на душата од телото, се лоши филозофи. Тие, според неа, постапуваат на ист начин како Пенелопа, повторно врзувајќи го она што го одвргале со филозофијата во еден бесконечен труд, кој е залуден. Патријархалната смисла на повторното врзување, како што толкува Кавареро, на она што е одвргано е она што е апсурдно кај Платон, но за Пенелопа апсурдот лежи во разврзувањето на она што го исткала. За Кавареро, со оваа активност, Пенелопа ја превртува задачата на филозофијата наопаку, „наспроти Платон“.

Ликот на Пенелопа кај Платон, според Кавареро, создава една реалност на женско искуство што е спротивставено на машкото кое самото се нарекува „неутрално“ и „универзално“. Нејзиното однесување се насочува кон раѓањето, а не кон смртта. Но, со самото апострофирање на телото како затвор за душата кај Платон, раѓањето претставува пад и станува негативно случување. Раѓањето се девалоризира и со самата концепција за бесмртност. Имено, со западната опсесија од смртта, филозофијата има задача да открие како таа да се надмине. Со станувањето бесмртен, веќе стануваат излишни телесноста и смртноста, а со тоа и раѓањето. Затоа, преку Пенелопината метафора, Кавареро ја напаѓа парадигмата „живеење за смртта“, која, според неа, е една од најконзистентните традиции на Западот.

Вториот аспект што е важен за Кавареро е потенцирањето на сексуалната разлика што во Платоновата парадигма „живеење за смртта“ се анулира. Според Кавареро, со победата на материјата се тривијализира телесната димензија на егзистенцијата. На тој начин, според неа, се инхибира симболичкото толкување на сексуалната разлика. „Со други зборови“, објаснува Кавареро, „одделената и дематеријализирана отелотвореност може полесно да ја покрие сексуалната конотација, секогаш охарактеризирана со различност. Оттука, машкиот род може лесно да тврди дека е неутрален и универзален“ (Cavenero, 1995, 26). Оваа трансформација на човечката телесна различност во еден претпоставен неутрален, но всушност машки, „човек“, е една од водечките идеи низ целата книга.

Еден од позитивните аспекти на интерпретацијата на Кавареро, според Хајленд (Hylend, 2004, 162-163), е тоа што таа не ја прави грешката што ја прават многу од интерпретаторите што ги гледаат дијалозите само како литературни рамки во кои веднаш треба да се бара „вистинската“ филозофија, имено ги бараат аргументите презентирани под овој литературен превез. Многу од нив, на пример, ја гледаат Диотима како централна фигура на „аргументот“ во дијалогот, но не го гледаат тоа што таа

е жена и свештеничка како нешто што може да биде од голема важност за филозофското значење на дијалогот. Исто така, тој потенцира дека во нејзините читања на Платон, таа го има задржано оној принцип според кој треба да се размислува надвор од дијалозите, а не да се задржува само на експлицитните аргументи презентирани во нив. Во оваа смисла, дијалозите не ни сервираат готови учења, туку се првенствено провокација за читателот за филозофирање и дијалог. Истовремено тој ѝ забележува дека кога се осврнува на други аспекти на Платоновата филозофија, а не на „женските“, особено кога го критикува, повторно се враќа на вообичаените „маскулинистички“ интерпретации, против кои нејзините феминистички читања првенствено се аподиктично насочени. Таа одново станува „неутрална“ и „универзална“. Според Хајленд, Кавареро не е доследна и е селективна во методот што го избрала да го следи во својата интерпретација.

* * *

Една од посериозните критики што се упатувани на сметка не само на феминистичките интерпретации на Платоновата филозофија, туку воопшто на целиот проект на феминистичката интерпретација на античката филозофија, е тоа што во своите критикувања запаѓаат во *circulus vitiosus*. Кога ја анализираат целокупната интерпретативна историја на филозофијата, феминистичките читања постојано го потенцираат фактот дека таа е преполна со маскулинистичка и сексистичка терминологија. Затоа и местото на жената мислител е изоставено. Меѓутоа, методот што се користи за да се нападне оваа доктрина е повторно индоктринарен, само што сега пристапот не е „машки“, туку е „женски“. Според Фриленд, феминистичката интерпретација, воопшто на целата античка филозофија, е идеологија. Идеологијата, според неа, не само што е политички опресивна туку е и епистемолошки погрешна. Исто така, критика се упатува и поради користењето на саркастична реторика во интерпретациите, повеќе отколку аргументативна. (Freeland, 2000, 365)

Многу често наследството од западната филозофска традиција некои феминисти го земаат како нешто што е предмет на критичко опсервирање, а не нешто што е богато и вредно. Тоа што оваа традиција често не била наклонета кон женственоста не треба да биде пречка да се признае дека таа постои како таква и дека таа е духовна традиција и на феминистите.

8.

Аналитички интерпретации

8.1. АНАЛИТИЧКАТА ТРАДИЦИЈА И АНТИЧКАТА ФИЛОЗОФИЈА

Во статијата „Античката филозофија за дваесет и првиот век“, објавена како дел од збирката текстови „Иднината за филозофијата“, приредена од страна на Брајан Лајтер (Brian Leiter), Џулија Анас ја анализира состојбата со античката филозофија во рамките на аналитичката традиција. Анас (Anas, 2009, 25-26) објаснува дека сè до средината на XX век таа не била третирана „филозофски“. Дотогаш, специјалистите за Платон и Аристотел сè уште сметале дека нивниот професионален дом е одделот за класични студии, а не одделот за филозофија. Според неа, античката филозофија била повеќе толкувана во контекстот на историските и литературните студии отколку во аргументативно-филозофските. Во доцните 50-ти и 60-ти години, според Анас, Платон и Аристотел започнале да се третираат како еднакви партнери во филозофската дебата, кои нудат аргументи што вредат да се истражат, а не само да се гледаат како историски фигури што се важни само поради своето влијание. Смената на парадигмата се состоела во тоа што сега повеќе се обрнувало внимание на аргументативниот аспект на текстот, дали е тој валиден и дали премисите што се поставени се вистинити. Според Анас, методологијата на аналитичката филозофија и нејзината историчност довеле до тоа филозофите од антиката да се третираат како модерни академски соговорници, а не како историски реликвии.

Доколку сметаме дека единствениот филозофски начин да го читаме Платон, е да извлечеме еден аргумент... и меѓу нас да водиме дијалог за него на најдиректен можен начин, без да земеме предвид какви било заднински претпоставки дека едниот го подобрува другиот, тогаш овие пошироки заклучоци стануваат ирелевантни, затоа што ние едноставно дискутираме за вечно релевантните проблеми на филозофијата. Прашањето зошто овој проблем не се решил во четвртиот век пр.н.е, или има потреба да се реши сега..., се чини дека станува незадолжително, дури претставува и

дистракција од она што е филозофски релевантно (Annas, 2009, 26-27).

Со читањето на античките текстови, според Анас, ние „ги принесуваме нашите интереси на маса“ (Annas, 2009, 26) и заедно со античките филозофи се води дискусијата за нив, како еднакви пропоненти на аргументи и застапници на теории на денешните теоретичари.

Меѓутоа, разликите меѓу, на пример Платон и нас не можат да се игнорираат и, како што забележува Анас, тоа доведува до селективен пристап во интерпретацијата. Од денешна перспектива таа ја анализира состојбата во 50-тите и во 60-тите години и заклучува дека античките текстови биле интерпретирани под светлото на тогашните претпоставки за јазикот и за значењето и тоа само оние делови од текстовите што се занимаваат со лингвистички проблеми. Големо внимание се обрнувало на Платоновите „Софист“ и „Тимај“, а кај Аристотел овие теоретичари се задржувале главно на „Категории“ и неколкуте централни книги во „Метафизика“. Многу подоцна станале интересни темите за љубовта кај Платон или за пријателството кај Аристотел. Меѓутоа, не само што постоела концентрација на горенаведените теми од делата на Платон и Аристотел, туку ангажманот на историјата на филозофијата се ограничил само на овие двајца автори. Почнувајќи од 80-тите години на XX век во „мејнстримот“ на античката филозофија полека почнувале да се приклучуваат различни теми и имиња од постаристотеловата филозофија.

Во последните децении, според нејзините согледувања, античката филозофија во аналитичките интерпретации станува помалку аисторична со тоа што сè повеќе се контекстуализира. Ова природно следува од разочарувањето од резултатите што биле добиени од фокусирањето на индивидуални аргументи, кои не го земаат предвид нивниот интелектуален контекст. Како пример за ваквиот пресврт Анас го наведува развојот на дискусијата околу т.н. аргумент на „третиот човек“ во Платоновите „Парменид“. Текстот на Властос, инаку водечко име во аналитичката традиција, познавач на античката филозофија, „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“, го актуелизира прашањето за тоа дали овој аргумент во „Парменид“ ја загрозува валидноста на теоријата на идеите. (Vlastos, 1954) Со отворањето на оваа дискусија се актуелизирала и дискусијата за развојноста на Платоновата мисла во целост. Така, анализата на овој аргумент не останала само како нерешен проблем во рамките на модерниот аргументативен контекст, туку генерирала интерпретативна перспектива што ја зема предвид целокупноста на Платоновата филозофија, и аргументативна и историска. Оваа контекстуализација изискувала пошироко знаење на историографијата, но и на разликите во методо-

логијата на античките и на модерните автори. Меѓутоа, потенцира Анас, тука не станува збор за целосно историски пристап, кој го третира Платон или другите антички филозофи само во рамките на историјата на идеите. Таа контекстуализација е само во функција на контекстуализацијата на аргументот и служи за негово подобро филозофско разбирање.

Анас смета дека во полето на етиката, аналитичката филозофија имала најголем бенефит со истражувањето на античката филозофија, иако етиката во аналитичката традиција долг период била засенета од метафизичките проблеми. Зголемената заинтересираност за „етиката на доблеста“, главно воспоставена во делата на Аристотел, а силно фаворизирана од самата Анас, се должи на анализата на аналитичките етички теории.

Во својот зародиш, аналитичкиот интерпретативен метод кај некои историчари на Платоновата филозофија бил дочекан како ултраволуционерен. Според Чернис, другите интерпретации што му претходеле на аналитичкиот пристап може да се споредат со религиозните средновековни коментари.

Интерпретациите на Платон... биле во голема мера низа од настојчиви милосрдни напори од страна на западните филозофи и нивните свештеници да го покрстат Платон во нивната вера, најнапред исповедувајќи го, се разбира, преку отфрлувањето на ересите од неговите дела. Сега, Аналитичарите од Оксфорд, успеаја, на нивно задоволство, во читањето на дијалозите кои тие ги нарекуваа „критични“, да ги прифатат за примитивни есеи поради нивниот филозофски метод. Авторот на овие дела... го сметаат за нивен достоин претходник, само доколку му биде простено срамното учење за идеите кое го елаборирал во сета своја метафизичка и епистемолошка апсурдност во „Фајдон“, „Гозба“, „Држава“ и „Фајдар“ (Cherniss, 1965, 347).

Со современите достигнувања во многу филозофски дисциплини, особено во логиката, аналитичките платонисти сметале дека многу подобро ќе го разберат Платон, не само од другите интерпретативни обиди, туку и од самиот Платон.

8.2. ДИСКВАЛИФИКУВАНИОТ ДИЈАЛОГ

Дијалошката форма, како поблиска до литерарната, во рамките на аналитичката филозофија била често дисквалификувана како форма што не соодветствува на аргументативниот ангажман што таа го смета

како единствено филозофски. Аргументите се обвиткани во литературна маска, која попречува во интерпретативниот процес на нивното откривање. Поради ова, често ваквите текстови биле отфрлани како филозофски ирелевантни, а Платоновите биле особено ранливи кога станува збор за ваквиот критериум. Во аналитичките интерпретации, за разлика од онаа на Шлаермахер, дијалогот и аргументот станале посебни категории. Дебатите за односот меѓу литературната форма и аргументот во Платоновите дијалози станале особено популарни. Тие биле уште повеќе поттикнати за водење на оваа дискусија имајќи ја предвид загатката што Платоновите дела ја задаваат во „Седмото писмо“ и „Фајдар“ во врска со границите на пишувањето.

Според Фреде (Frede, 2006, 140), Платоновата константна употреба на дијалошката форма во неговата пишувачка кариера означува откажување од филозофскиот авторитет. Тој укажува на дијалогот „Софист“, во кој, во моментот кога достигнува кулминација во докажувањето, Платон сигнализира за ограничувачкиот потенцијал на дијалогот. Тоа го покажува со тоа што најавува друг дијалог, „Филозоф“ (кој, за жал не успеал да го напише), кој ќе понуди порешителни ставови за филозофското познание од оние презентирани во „Софист“. За Овен (G. E. L. Owen) и Властос, големите авторитети во аналитичкиот пристап, дијалошката форма нема некое големо филозофско значење.

Многу подоцна, имено во последните децении, аналитичките историчари на филозофијата ја увидуваат епистемолошката улога што дијалогот ја има во филозофијата на Платон. Делата на Платон веќе не се гледаат како филозофски расправи/огледи, туку како дијалози со своја сопствена релевантност. Џил (Christopher Gill) и Меккејб (Mary Margaret McCabe) својата збирка од текстови чии автори главно се од аналитичка провиниенција, насловена „Формата и аргументот кај доцниот Платон“ (1996), ја посветуваат на испитување на релевантноста на дијалошката форма за главните проблеми во дијалозите од доцниот период, дела што најмногу се анализирани од аналитичките филозофи. Инсистирањето на дијалогот ќе игра голема улога за теоријата на девелопментализмот.

8.3. ВЛАСТОС – СФАЌАЊЕ НА ПЛАТОН ПОДОБРО ОД САМИОТ ПЛАТОН

Како парадигма за аналитичката интерпретација на Платон се сметаат делата на Грегори Властос. Иако аналитичката интерпретација на античката филозофија, а со тоа и на Платон, претрпела значајни промени од својот почеток досега, сепак делото на Властос било иницирачка

каписла и парадигматична експозиција на аналитичката интерпретација во првиот период од воспоставување на аналитичките платонистички студии. Големо влијание има од делото на Робинсон (Richard Robinson) „Платоновата рана дијалектика“.

Според Властос, зголеменото интересирање за Платон во помодерната историја на филозофијата се должи на „увозот“ на техниките на логичките и семантичките анализи, кои се покажале како продуктивни во современата филозофија.

Со помош на овие техники сега ние подобро можеме да ги разбереме некои од проблемите кои Платон се обидел да ги реши, и поради тоа, ние сега сме подобро опремени да пристапиме кон плодовите на неговите решенија. Резултатот се состои во постигнувањето на појасна смисла за релевантноста на неговата мисла во однос на денешните проблеми на онтолозите, епистемолозите и моралистите (Vlastos, 1971, vii).

Од една страна, тој смета дека со ова Платон добил поголемо почитување на својата големина, но, од друга смета дека со овие поригорозни канони на критика се увиделе грешките во неговата мисла кои другите интерпретатори не успеале да ги увидат. Но, тој оди и понатаму во радикалноста на своите ставови, тврдејќи дека ние денес можеме да го сфатиме Платон подобро од неговото сфаќање за себе. Како, на пример, вели Властос, доколку Платон го знаел Раселовиот парадокс, тој веднаш ќе ги видел апсурдните консеквенции на својот текст, проблем што Властос го обработува во текстот „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“, анализиран подолу.

Негова особено значајна статија е „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“ (1954), објавена во 63-тиот том на „Филозофска ревија“, која ја отворила Пандорината кутија од коментари и критики. Таа за многумина претставува школски пример за аналитичка интерпретација на Платон *par excellence*.

Властос во овој текст го анализира вториот од шесте аргументи на Парменид против теоријата на идеите, која на почетокот ја елаборира младиот Сократ, а која во поразвиена форма ја сретнуваме во Платоновите претходни дела. Оваа објекција на Парменид се однесува на една од логичките недоследности на теоријата на идеите и ја побива тезата за идеите како принцип на единство, воспоставувајќи теза за бесконечно мултиплицирање на идеи за идеите. Платон го дава примерот за идејата за големо.

Имено, кога многу предмети ти изгледаат големи, тогаш ти изгледа дека во нив откриваш извесна специфична форма, која е една и идентична; оттаму сметаш дека таа е единство на Големото... А сега, зарем нема да се појави едно ново единство на Големото... Уште една друга идеја на величината ќе се појави, покрај Големината како таква и покрај предметите кои учествуваат во неа; и повторно над сите овие заедно уште една друга идеја..., според тоа секоја идеја нема повеќе да биде единство, туку бескрајна множина (*Pl. Parm.* 131e-132c).

Овој аргумент е познат во литературата како „аргумент на третиот човек“ под влијание на Аристотел кој така го именува аргументот елабориран во „Метафизика“ (*Ar. Met.* 990b), сличен на овој изнесен во „Парменид“.

Во овој текст, Властос ги поставува веќе класичните прашања врзани со овие два пасуса од Платоновиот „Парменид“, имено дали аргументот за третиот човек е валидна забелешка на теоријата на идеите и дали Платон навистина сметал дека таа е валидна. Според него, може да се дадат аргументи и за двата одговора и на двете прашања. „Доколку треба да се направи прогрес токму во овој момент“, според Властос, „тој може да се постигне само со подобрување на разбирањето на логичката структура на аргументот. За оваа цел јас ќе настојувам во нејзината анализа подалеку отколку што некој досега сметал дека треба да притисне“ (*Vlastos*, 1971, 319). Во продолжение на текстот Властос развива длабока формално-логичка анализа на аргументот. Крајниот заклучок на Властос е дека Платоновата дискусија за овој аргумент е доказ за „искрена збунетост“ (*Vlastos*, 1971, 343), која никого не го задоволува. Платоновата цел била да ги изнесе тешкотиите со кои се соочувала теоријата за идеите за кои самиот, во времето кога го пишувал дијалогот, не нашол начин да ги разреши. Според Риклес (*Samuel (Rickless)*, 2011), главниот проблем на оваа интерпретација е во тоа што, штом Парменид ја изложува својата критика на теоријата на идеите, веднаш укажува на тоа дека е можно за еден „надарен човек“ (*Pl. Parm.* 135b) да ја докаже егзистенцијата на идеите. Понатаму ја опишува можноста да се докаже оваа теорија преку дијалектика и преку методот на вежба, можност што Парменид ја прикажува во вториот дел од дијалогот.

Многу бргу по објавувањето на текстот, следувала огромна реакција, што укажува на неговото големо влијание. Двете претпоставки, едната за себе-предикација, а другата за не-идентитет, полека станале дел од стандардните студии за Платон. Теоретичарите веднаш се обиделе да го најдат Платоновиот заднински аргумент за да ја решат загатката или да најдат доказ дека Платон ја модификувал теоријата во своите подоц-

нежни дела со цел да го избегне проблемот. Властос одговорил на раните критики, особено на оние на Гич (P. T. (Geach, 1956)) и на Селарс (Wyllifrid (Sellars, 1955)), објавувајќи уште еден текст „Аргументот на третиот човек во 'Парменид': текст и логика“ во 1969 година. Сепак, во вториот текст само ги повторува старите заклучоци и ги критикува алтернативните интерпретации на аргументот, без да понуди нови.

8.3.1. Девелопментализам¹

Една од импликациите од овој текст што предизвикала лавина од коментари и контракоментари е девелопменталистичката теза која се содржи имплицитно во ставовите искажани од Властос во овој текст, кои, подоцна ги развива. Девелопментализмот не може да се припише само на Властос. Тука се уште неколку други автори кои, во исто време, сметале дека Платоновите ставови се развивале, како на пример, Овен, Робинсон, Рос (William David Ross) итн. Сепак Властос е првиот кој презентирал целосно изграден став околу оваа теориска позиција.

Иако како став не мора да биде карактеристичен само за аналитичкиот пристап, девелопменталистичкиот приод најмногу соодветствува со аналитичкото објаснување на неконзистентностите во Платоновата мисла, притоа не припишувајќи ги на специфичноста на дијалогскиот метод, кој инаку оваа струја не го преферира. Значи, доколку еден или серија екстрахирани делови од Платоновите дијалози се земени за истражување и притоа резултатот добиен од таа анализа се покаже како контрадикторен во однос на ставовите изложени во некој друг дијалог во кој се обработува иста тематика, тоа се припишува на развојноста на Платоновата мисла. Девелопментализмот се јавува како одговор на „сократовскиот проблем“, односно прашањето за историскиот Сократ и Сократ на авторите во чии дела се појавува како лик.

Пропонентите на девелопментализмот, особено во раниот период² на неговото воспоставување, во главни црти сметаат дека Платоновите ставови еволуирале/се развивале во текот на неговиот живот. Платон формулирал учења, кои не биле случајно формулирани тврдења, туку се состоеле од логично поврзани филозофски ставови. Така, хронолошкиот ред на дијалозите може да се реконструира со сигурност преку реконструирање на точниот редослед на учењата, а не според стилметрички критериуми. Аспектот за литературниот гениј на Платон во оваа крите-

¹ Мухиќ во иронија го преведува овој термин како „развионализам“, како „несмасен превод на не помалку несмасната изворна синтагма“. Види Мухиќ, 2010, 91.

² Тоа е во педесеттите години на минатиот век, веднаш по објавувањето на „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“ на Властос.

риолошка рамка не игра никаква улога. Премисата што стои во заднината е дека раните дијалози ги отсликуваат ставовите на историскиот Сократ. Властос, ја прифаќа портпаролската интерпретација, имено дека Платон во устата на Сократ го ставал само она што самиот го држел како став во моментот кога го пишувал секој од дијалозите. „Како што се менувал Платон, така се менувала и филозофската личност на Сократ, апсорбирајќи ги новите убедувања на авторот, докажувајќи ги со истата страст со која Сократ од претходните дијалози ги докажувал ставовите кои авторот ги споделувал со оригиналот на таа фигура претходно“ (Vlastos, 1991, 53).

Во делото „Сократ: ироничен и морален филозоф“ (1991), Властос ја гради девелопменталистичката теорија во подглавата „Сократ контра Сократ во Платон“. Додека тој во овој текст гради една од можните хипотези за редоследот на Платоновите дијалози, по неговото објавување за некои платонисти тоа ќе стане интерпретативна догма. Тука може да се споменат авторите Ирвин, Краут, Брикхаус (Thomas C. Brickhouse) и Смит (Nicholas D. Smith), Денси (Russell M. Dancy) и многу други.

Според групирањето на Властос (Vlastos, 1991, 46-47), дијалозите на Платон може да се поделат во три групи: во првата група припаѓаат „раните“³ дијалози кои тој ги дели на две подгрупи, имено „еленктички“ или прашувачки дијалози, кои се карактеристични за сократовскиот период, и „преодни“ дијалози, во кои Платон се оддалечува од Сократ и ги создава своите автономни теории; втората група се дијалозите од „средниот“⁴ период, во кои Платон ја покажува својата филозофска зрелост и во кои Сократ станува само „портпарол“ на Платоновите ставови; и третата група – дијалозите од „доцниот“ период⁵. Потоа Властос, систематски и логички точно и доследно, формулира десет тези за карактерот на раните дијалози (Сократ⁶) и десет спротивставени тези за карактерот на

³ Во еленктичките дијалози спаѓаат: „Сократова одбрана“, „Хармид“, „Критон“, „Евтифрон“, „Горгија“, „Хипија Големиот“, „Ион“, „Лакс“, „Протагора“ и „Држава“ I. Како преодни дијалози, Властос ги групира следниве: „Евтидем“, „Хипија Малиот“, „Лисис“, „Менексен“ и „Менон“.

⁴ Во оваа група припаѓаат: „Кратил“, „Фајдон“, „Гозба“, „Држава“ II-X, „Фајдар“, „Парменид“ и „Теајгет“.

⁵ Како доцни дијалози Властос ги смета: „Тимај“, „Критија“, „Софист“, „Државник“, „Филеб“, „Закони“. Во овој текст тој не ја елаборира детално оваа група на дијалози. Тоа е веројатно затоа што меѓу теоретичарите оваа група е најмалку плаузибилна, имено постои барем приближен консензус за тоа кои дијалози може да се сметаат како „доцни“, иако за дијалозите „Тимај“ и „Парменид“ постои извесна дебата за нивното хронолошко место. Според Властос, проблемот лежи во „раните“ и „средните“ дијалози. За разлика од него, Анас и Бенсон сметаат дека контрастот меѓу средните и доцните дијалози е попроблематичен.

⁶ Сократ во Раните дијалози.

средните дијалози (Сократ^{С7})⁸ наизменично едни под други без да влезе во циркуларност, покажувајќи ја филозофската целина на секоја од групите како засебна доктрина. Тој ги подредува дијалозите единствено според нивната филозофска содржина. Притоа, тој внимава да не влезе во контрадикторност со сведоштвата на Аристотел и на Ксенофонт. На тој начин, Властос покажува дека Платон не страдал од „шизофренична болест“, тврдејќи, истовремено на едно место едно, а на друго место друго. Разликата во ставовите се должи на развојот на неговата мисла, транзитирајќи ја од дијалог во дијалог.

8.3.1.1. Критичка оцена на девелопментализмот во аналитичката интерпретација

Да се тврди дека дијалозите имаат строго одреден редослед што зад себе има одредена доктринална определба е став на многумина интерпретатори. „Да се користат [дијалозите] на тој начин [како дијалози

⁷ Сократ во Средните дијалози.

⁸ Вака изгледаат десетте тези (види: Vlastos, 1991, 47-49):

1. СократР е ексклузивно морален филозоф; СократС е епистемолог, метафизичар, филозоф на науката, на јазикот, на религијата, на образованието, на уметноста, космолог;
2. СократС има „голема теорија“, имено теоријата за идеите и теорија за душата која се сеќава на делови од одреден фонд на пре-натално знаење; СократР не алудира на овие теории;
3. СократР е во потрага на познанието преку неговиот „еленктички“ метод, тврдејќи дека тој не поседува такво; СократС е во потрага по „демонстративно“ познание и е сигурен дека ќе го најде;
4. СократС има комплексна трипартитивна психологија; СократР смета дека не постои мотивациски конфликт во личноста;
5. СократР не се интересира за математиката; СократС е мајстор за математика;
6. СократР е популист; СократС е елитист;
7. СократС има елаборирано државно уредување, според кое, демократијата е едно од најлошите видови на владеење; СократР е критичен кон политичките случувања во Атина, но не предлага алтернативен начин на владеење;
8. Хомеоротски фигури се важни во концептот за ерос и во СократР и во СократС, но во СократС тие имаат метафизички основи во идејата за убавината кои целосно се изоставени во СократР;
9. За СократР побожноста се состои во служба кон божеството и ја сфаќа божественоста како ригорозно етичка; СократС е мистик.
10. СократР поставува филозофски прашања мошне енергично, со помалку непријателски тон, со соговорници кои не се согласуваат со него. Ова престанува во преодните дијалози; таму тој аргументира против тезите предложени и побиени од него; СократС е дидактичен, изложувајќи комплексни ставови со соговорници кои се согласуваат со неговите ставови.

од „раниот“ и од „доцниот“ период] значи да се прогласат однапред резултатите на одредена интерпретација на дијалозите и да се канонизира таа интерпретација под плаштот на претпоставката за објективен ред на композицијата – кога всушност таков ред објективно *не е* познат.“ (Соорер, 1997, xiv) Ова го тврди Џон Купер, уредникот на најупотребуваната збирка на собрани дела на Платон во Соединетите Држави, кој како критериум за подредување на дијалозите во оваа збирка го користи редоследот на Трасил поделен во девет тетралогии.

Неилс (Nails, 1993, 274) не смета дека структурата на групирањето на дијалозите на Властос е цврста. Таа се сомнева во експанаторниот потенцијал што му се припишува на овој редослед. Според нејзините процени, потребно е да се приклучат *ad hoc* аргументи во неговата теорија за да може таа да се одржи. За Неилс, десетте тези што Властос ги изложува не даваат јасна слика за разликите помеѓу раните и средните дијалози. Само еден од десетте еленктички дијалози, според неа, имено „Хипија Помалиот“, во себе не содржи елементи од средниот период; предните дијалози постојано преминуваат од раните кон средните дијалози и обратно, вклопувајќи се во одредени барања на индивидуалните тези; и ниеден од седумте дијалози од втората група не останува „неизвалкан“ од раните остатоци. На крајот, заклучува таа, она што ја држи хронолошката конструкција на Властос е нејзиното скеле. (Nails, 1993, 290) Излитено, според неа, станало и етикетањето на доцните дијалози како критички, додека средните како оптимистички и конструктивни, главно судејќи според некои одредени читања на „Парменид“.

Уште една од импликациите на девелопментализмот е дека иако тој се задржува на значењето на одредени аргументативни места, голема енергија вложува во тоа да го определи сукцесивниот след на аргументите. Имено, во оваа теорија се потенцира задачата да се определи кој аргумент по/пред кој следувал/претходел, а не кој од нив е посилен, со што таа добива биографско-историска димензија, карактеристика што во аналитичката филозофија не е високоценета.

Девелопменталистичката теорија, како што Властос ја формулира, се модификувала од автор до автор во текот на годините. Добивајќи многу приврзаници, во исто време создала и многу свои критичари. Сериозна критика на стилотетрискиот метод користен како силен аргумент кон девелопменталистичката теорија дава финскиот класичен филолог Холгер Теслеф. Според него, постојат две кардинални заблуди кога станува збор за Платоновите дијалози. Првата е дека дијалозите изразуваат стил на еден автор – Платон, а втората дека тие можат хронолошки да се подредат според анализите на карактеристиките на тој единствен

стил употребен во нив, имено дека Платоновите стил и лингвистичката практика нудат независен доказ за редот на композицијата на дијалозите. Конвенционалните методи на статистичко мерење, во случајот со Платоновите дијалози, не може да функционираат затоа што Платон постојано и намерно го менува својот стил, од дело во дело, од пасус во пасус. Тргувајќи од оваа претпоставка, Теслеф ја формулира и теоријата за „полуавтентичност“ на дијалозите, која се основа врз хипотезата дека некои од дијалозите биле преработувани и ревидирани од самиот Платон или од неговите следбеници. Теслеф во „Студии за стиловите на Платон“ дијагностицира пет различни типови на изложување (прашање и одговор, дискусија и конверзација, индиректен дијалог, дијалог што преминува во монолог и монолог) и десет стилски маркери/карактеристики или класи на стил (општи опсервации, колоквијален стил, полулитературен разговорен стил, реторички, патетичен (афективен) стил, интелектуален, митско-наративен стил, историски, церемонијален, правен и *onkos*⁹ стил). Според овие параметри, Теслеф во детали ја анализира „Држава“, но и другите дијалози, заклучувајќи дека Платон го менува својот стил на изразување со цел да го приспособи на своите соговорници и поради тоа какви било прецизни методи за негово шематизирање се невозможни. (Thesleff, 2009)

Под негово влијание антидевелопменталистички дивергирања во аналитичката струја покажуваат неколку автори (некои веќе ги споменавме погоре) како Дебра Неилс, Чарлс Кан, Џон Купер, Џулија Анас, Џејмс Ариети (James A. Arieti), Џералд Прес итн. Со оглед на тоа што и покрај прецизната методолошка стилометричка анализа, платонистите не можеле недвосмислено да се согласат околу хронологијата на дијалозите¹⁰, согледувањето на контроверзните статистички анализи на стилометријата, но и увидувањето дека конечната хронологијата на дијалозите не е од фундаментално значење за разбирањето на Платоновата филозофија, голем број платонисти се соочиле со потребата за ревидирање на девелопментализмот. Во оваа постапка многу од т.н. апоретички или не-заклучувачки дијалози биле ревитализирани со што им била вратена нивната филозофска вредност.

⁹ Надуен, опширен, возвишен стил (cf. *Ar. Rhet.* 1407b), што е својствен за Платоновите доцни дијалози. Се карактеризира со опширна и комплицирана структура на реченицата, честа употреба на партиципи, анафора, асонанца, плеоназми, употреба на архаични и поетски зборови, мешање на различни стилови, комплициран редослед на зборовите итн. (Thesleff, 2009, 63-64)

¹⁰ Теслеф детектира 132 хронологии (делумни или целосни), кои датираат од Тенеман (1792) до Кан (1981).

Многумина од платонистите ригорозноста на шемата ја неутрализираше со тоа што полека се наклониле кон литерарниот контекстуализам, имено сè повеќе се насочувале кон значењето на аргументите во рамките на дијалогот како формална рамка. Некои од нив се приклониле кон унитаристичкото гледиште, како што е случајот со Чарлс Кан. Кан, како што самиот се декларира, во интерпретацијата на Платон пристапува како унитарист. Тој смета дека зад непостојаноста на литерарната форма „стои стабилен светоглед кој е дефиниран од неговата приврзаност со трансценденталната метафизика и строгиот Сократов морален идеал. Овие погледи биле формирани релативно рано и конзистентно ги задржал во текот на целиот негов живот“ (Kahn, 1996, xv-xvi). Кан воспоставува „пролептичко“ читање на „пред-средните“ дијалози („Лакес“, „Хармид“, „Лисис“, „Евтидем“, „Протагора“, „Евтифрон“ и „Менон“) во однос на средните дијалози. Според него, „пролепис е антиципација на нешта кои треба да дојдат, во овој случај антиципација на филозофски ставови изразени во средните дијалози („Гозба“, „Фајдон“, „Држава“)... За нас, со целиот Платонов корпус пред нас, можно е да ги следиме темите од дијалог во дијалог, гледајќи и напред и назад“ (Kahn, 1988, 541). Тој има цел да го искоординира девелопментализмот на Властос со воспоставувањето на овие две групи и на некој начин да ги унифицира во еден унитаристички проект. Како пример за неговиот проект реализиран на дело е ставот на Кан за унитаристичко читање на „Држава“, наспроти „сепаратистите“, што сметаат дека првата глава треба да се третира како посебна целина што била напишана посебно од преостанатите девет. (Kahn, 1993) Херман бил првиот кој ја поставил оваа теорија за првата глава како посебен претходен дијалог за праведноста, паралелен на „Лакес“ за храброста, „Евтифрон“ за побожноста и „Хармид“ за умереноста.

Во последните петнаесетина години во рамките на аналитичката филозофија се појавиле многу обиди за неутрализирање на дуалитетите кои се јавиле како „сопирачки“ во „напредокот“ на платонистичките студии поради индоктринацијата од девелопментализмот. Неколку збирки на текстови влегле во потрага по алтернативни, нови методи во интерпретацијата на Платон. Како прв обид може да се спомене збирката текстови приредена од Чарлс Грисволд „Платоновите читања/Платоновите пишувања“ (1988), во која свој придонес дале Гадамер, Ирвин, Краут, Сејер, Вудраф (Paul Woodruff) и др. Додатниот том на „Оксфорското списание за античка филозофија“ со наслов „Методи во интерпретацијата на Платон и неговите дијалози“ (1992) е уште еден обид за конфронтирање на традиционалните пристапи кон Платоновата филозофија. Вредна за споменување е и збирката текстови „Нови перспективи за Платон: модерни и антички“ (2002), која е настаната како резултат на симпозиумот орга-

низиран од Центарот за хеленистички студии со наслов „Платон и Сократ: пристапи кон интерпретацијата на Платоновите дијалози“ (2002).

8.4. ДРУГИ АНАЛИТИЧКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Во познатиот текст „Грешката во Платоновата 'Држава'“, Дејвид Сакс (David Sachs) го обвинува Платон за правење „грешка на ирелевантност“ (Sachs, 1963, 141). Тој смета дека Платоновите аргументи се ирелевантни во однос на она што го поставува и она што смета да го утврди. Сакс укажува на тоа дека со конципирањето на својата теорија на праведноста, Платон не одговорил соодветно на прашањата и задачите што Глаукон и Адејмант ги поставиле. Разгледувајќи ги двете концепции за праведноста, едната „платоновска“, имено хармоничното усогласување на трите делови на душата, и втората, „вулгарна“, воздржување од однесување што вообичаено се смета за неправедно (крадење, сквернавење), не постои врска што ги поврзува, со што се поткопува главниот аргумент во „Држава“.

Во своите „Филозофски истражувања“, Витгенштајн се повикува на Платоновите „Тејтет“ и неговата „сонувачка теорија“ за првобитните елементи и сложенките како претходник на филозофијата на логичкото позитивизам. Тој се прашува: што стои зад идејата според која имињата навистина ги означуваат првобитните елементи? (Wittgenstein, 1986, 48) Еве што вели Платон во врска со ова прашање. Сократ му се обраќа на Тејтет, велејќи му:

да ти го кажам мојот сон наспроти твојот сон... Некои... кажуваат дека првобитните елементи од кои сме составени и ние и сè друго, дека немаат смисла. Имено, дека секој може да се именува единствено самиот по себе и не е можно ништо друго да се каже како дополнување, ниту дека е, ниту дека не е... Невозможно е кој и да е од првобитните елементи да биде искажан со смисла; тој единствено може да се именува; зашто единствено има име... но, веќе што се однесува до нештата што се составени од овие елементи, баш како што и самите се сплетени, така и нивните сплетени имиња создаваат смисла; та сплетувањето имиња е суштина на смислата. Така, елементите (или буквите) се бесмислени и непознатливи, но се сетилно восприемливи; а, сложенките (или словите) се спознатливи и искажливи и можат да бидат предмет на вистинито мислење (*Pl. Tht.* 201e-202c).

Примарните елементи, според Витгенштајн, соодветствуваат на Раселовите „индивидуи“ и „предметите“ (Wittgenstein, 1986, 46), кои тој ги

воспоставува како примарни елементи во „Логичко-филозофскиот трактат“.

Рајл (Gilbert Ryle) на сличен начин смета дека во „Тејџет“ Платон ги засадува семињата на логичкиот атомизам. Според него, воспоставувањето на примарните елементи не е физичка теорија, хипотеза за композицијата на материјата. Тоа е, вели Рајл, логичка теорија, имено теорија за композицијата на вистините и лажните искази. (Ryle, 1990, 30) Оваа теорија може да се најде, во еден дел или во целина, кај Мајнонг, во раните текстови на Мур, кај Фреге, Расел и кај Витгенштајн.

Исто така, во еден друг текст, насловен „Букви и слогови кај Платон“, Рајл тврди дека алфабетскиот модел на јазикот што Платон го користи во изложувањето на логичките и семантичките гледишта во „Тејџет“ и „Софист“, антиципира одредени аспекти на Фрегеовата теорија на значењето.

Платон во неговите доцни дијалози се занимавал со некои од кардиналните проблеми со кои се занимавале Фреге и младиот Расел, проблеми за односите помеѓу именувањето и значењето; помеѓу значењето на зборовите и смислата на речениците; за композицијата на вистините и лажните искази; за улогата на 'не'; за разликата помеѓу контрадикторностите и контрарностите; и на крајот, јас сметам, за она што е искажано со 'ако' и 'тогаш' (Ryle, 1960, 451).

Во продолжение Рајл ги става рамо до рамо Платоновите и теориите на Фреге и на Расел, и користејќи ги истите критериуми во оценувањето, прави компарација на двата теориски модели.

Неговиот [на Платон] извонреден модел на фонетски елементи содржани во слоговите, кој му недостасува на Фреге, му овозможило на Платон да го објасни многу полуцидно од Фреге поимот за „независна варијабилност без сепарабилност“ на значењето на деловите од реченицата. Од друга страна, со отсуството на апаратот на алгебрата, тој не е ниту близу до Фрегеовата и Раселовата симболизација на местата за супституција. Платон не можел да ја извлече импликацијата од нејзиниот контекст и на тој начин да ја кодификува шемата на импликација. (Ryle, 1960, 451).

Вакви несомерливи компарации може да се сретнат не само во делата на Рајл туку и во многу од текстовите на аналитичките платонисти. Врз основа на ваквите анализи се упатени многу од критиките за аналитичкото толкување на Платоновата филозофија.

Најексплоатираната фраза за влијанието на Платон за западната филозофска традиција е онаа на Вајтхед во неговото дело „Процес и реалност: есеј за космологијата“: „најбезбедната генерална карактеризација на европската филозофска традиција е дека таа е серија од фусноти кон Платон“ (Whitehead, 1978, 39). Кога се цитира оваа фраза на Вајтхед многу ретко се пренесуваат неговите следни забелешки и критики упатени кон современиот напор Платоновите живи дискусии да се вкалапат во систематски крутите шематизации.

Тука не зборувам за систематската шема на мисла која теоретичарите сомнително ја извлекоа од неговите дела. Алудирам на богатството од општи идеи расеани низ нив. Поради неговите лични дарби, неговите широки можности за искуство во голем период на цивилизација, неговото наследство на интелектуална традиција, сè уште нестврдната од прекумерена систематизација, неговите дела претставуваат неисцрпен рудник на препораки (Whitehead, 1978, 39).

Еден од поострите критички осврти на аналитичкото толкување на Платоновата филозофија е оној на Мухиќ во неговото дело „Филозофи утешители: прв дел“ (2010) и неговиот текст „Аналитичката филозофија во улога на цензор: 'бесмртноста на душата', од завера на молчење до јавна анатема“ (2011). Мухиќ обвинува дека аналитичката филозофија, токму поради својата едностраност и селективност во изборот на темите за дискусија во Платоновите дијалози, ја цензурира во целост дискусијата за еден, според Мухиќ, од главните дијалози на Платон, имено „Фјадон“. Овој дијалог фигурира само како еден од насловите на Платоновите дела, а темата за бесмртноста на душата тотално се занемарува. Како илустрација го зема примерот со книгата на Гослинг (J. C. B. Gosling) „Платон“, која претендира да го заземе статусот на една од најкомпетентните монографски студии на оваа тема во аналитичките академски кругови, но во која не постои дискусија за бесмртноста душата, а оваа тематика не се појавува ниту во индексот на поими. Втората објекција на Мухиќ за аналитичката интерпретација е нејзината нетолеранција кон поинаквите интерпретативни пристапи од оние на „аналитичко/атеистичката/агностичка опција“ (Мухиќ, 2011, 120).

Нивното инсистирање врз методолошкиот императив, прашањето за вистината да се испитува објективно и без внесување сопствени интереси, не значи дека тие инсистираат врз интелектуално чесно и непристрасно реализирано испитување, туку дека сферата на вредностите, смислата на животот, бесмртноста на душата и слични теми, едноставно не се поставуваат затоа што се

субјективни, а не објективни! Зошто да не се поставуваат? Затоа што тие така сметаат! А тие така сметаат затоа што самите љубат да се фатални и кобни, кренати гордо над наивноста на оптимизмот достоин само за недоветните духови! (Мухиќ, 2011, 121)

Како пример за ваков вид нетолерантна интерпретација, Мухиќ го зема Бертранд Расел и неговите ставови за Сократ и неговите „дефекти“, ставајќи го во улога на интерпретативен инквизитор – Торквемада.

Генерално, во критиките кон аналитичката интерпретација на Платон можеме да ги вброиме сите оние пристапи што го истакнуваат литерарниот и контекстуален аспект на дијалозите и кои ја прифаќаат холистичката слика за Платоновата филозофија. „Аналитичкиот“ Платон смета дека конечно го надминал митскиот начин на изразување и се пренасочил целосно на логос, дека Сократовите дијалози немаат толку голема релевантност како доцните и имаат статус на „примитивни есеи“, дури и се сомнева дека неговите метафизички ставови се чиста грешка, свртувајќи се кон концептуалните анализи.

9.

„Македонскиот“ Платон

Покрај проблемските осврти на одредени делови од Платоновата филозофија во речиси сите филозофски дисциплини, во последните неколку децении во македонската филозофска продукција беа издадени неколку значајни статии и монографии за Платон. Од нив ги издвојуваме монографиите „Платон“ и „Платоновото учење за душата“ на Витомир Митевски, „Филозофи утешители“ на Ферид Мухиќ и статиите на Вера Георгиева „Testimonia Platonica“, „Пролегомена за Платоновата гносеологија“ и „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“. Текстовите на авторите Митевски, Георгиева и Мухиќ ги издвојуваме поради нивниот систематичен ангажман во интерпретацијата на Платоновата филозофија.

9.1. МУХИЌ – ИНТЕРНИОТ ДИЈАЛОГ ШТО УТЕШУВА

9.1.1. Платоновите дијалози за својот монолог

Во своите „истражувања од филозофската методологија“ во делото „Јазикот на филозофијата“, Мухиќ во еден свој краток есеј, во одделот „Церебрални фосфоресценции“, го отвора прашањето: „со кого зборувал Платон, со кого зборува кој и да е автор кој пишува дијалози?“ (Мухиќ, 1995, 140) Прашањето, оценува Мухиќ, не е нималку теоретско затоа што ја опфаќа во целост филозофската активност. Таа секогаш е бинарна, поларизирана, секогаш е во некаков интерен дијалог, дијалог со најдобриот говорник што може да се има, самиот себеси. Филозофијата, потенцира Мухиќ, цитирајќи го Платон во „Теајтет“, е разговор на душата самата со себе!

Во таа смисла, Сократовата личност во дијалогот не е портпарол на Платон, туку, како што вели Мухиќ, тој „се трансформира во високо концентрирана симболичка презентација на душата на филозофијата, сфатена онака како што тоа Платон можел да го стори според своите најдобри способности“ (Мухиќ, 1995, 140). Следствено, сите книги во својата суштина се монолози, ако се суди според критериумот со кого се разговара, но според тоа како се разговара, Платоновите списи, според Мухиќ,

се полнокрвни дијалози. Секој разговор мора да претпостави подвојување, кое не мора нужно да претпоставува двојство на говорници, воопшто воспоставување на двојна позиција, сопствена противпозиција. На крајот на краиштата, генерализира Мухиќ, „целата човечка култура е производ на способноста на имагинарно подвојување“ (Мухиќ, 1995, 142).

Многубројноста на Платоновите дела, за Мухиќ, е доказ за постоењето на човекот како еден облик на перманентен разговор. Со изрекувањето на реченицата во „Теајтет“, Платон му дал *differencia specifica* на човекот, а тоа е суштество што е способно да разговара – *homo conversari*. Душата има своја насоченост и структурираност, своја цел, која „е тотална, сеопшта дијалогизација на светот“ (Мухиќ, 1995, 142). Со лоцирањето на појавата на суштеството способно да разговара, според Мухиќ, Платон го назначил најважниот момент во историјата на светот. Целата историја на филозофијата е исполнување на оваа Платонова мисла – секој разговор на филозофијата да е разговор со себе. Иако тоа е разговор секогаш со себе, не секогаш филозофијата разговара за себе. Во таа смисла, укажува Мухиќ, за да може да се исполни условот на самоконверзација, мора да се случи автоидентификација. „Запознај се себеси, за да можеш да разговараш со себе! Живеј, за да станеш филозоф!“ (Мухиќ, 1995, 145) Затоа критериум за „развојот“ во филозофијата ќе биде мерата во која е направена конкретизацијата, изборот на имагинарниот соговорник, критериум што, според Мухиќ, многу често е изземен во стандардните класификации на историјата на филозофијата. Аманетот на разговорот, оставен од Платон, во историјата на филозофијата се покажува како нејзина основна дејност и низ Големиот Дијалог му соопштува на човекот кој всушност е, имено дека тој е Оној Што Разговарал!

9.1.2. Платон - филозоф утешител

Во „Филозофи утешители“ Мухиќ екстензивно се занимава со методолошките принципи и постапки во современите интерпретации на Платоновата филозофија. Преоѓајќи кон нивна анализа, Мухиќ забележува дека постои тренд на силна „депоетизација и десакрализација“ на Платоновото дело. Мухиќ со изразена сензитивност се згрозува од оваа тенденција на обезличување на богатството во Платоновата мисла. „И видов како Платоновите живописни визии ги премачкуваат со мртвечки сивата боја на отстранет ум и пресадена идеологија. И уште разбрав дека освен лирското, поетското - освен убавото! – во нивните интерпретации, од Платоновата филозофија дефинитивно е отстранет Бог!“ (Мухиќ, 2010, 131) За Мухиќ, ова е еклатантен пример за духовно насилство и

конкретен фалсификат. Претставниците на аналитичката интерпретација на Платоновата филозофија Мухиќ ги гледа како главни виновници за „стругањето на поетските фризови“ и „бришењето на сакралните фрески“. Една тема што тој ја гледа како оригинална и во која се преточуваат сите други во Платоновите опус, а која е маргинализирана и игнорирана во позначајните прикази на неговата филозофија, е учењето за душата. Целта на неговата експозиција на „философот утешител“ е преку оваа проблематика, имено проблемот за бесмртноста на душата, да ја прикаже Платоновата филозофија, „цела и оформена“. „Целта на оваа книга...“ е „да се испита тезата за проблемот на бесмртноста на душата како стожер околу кој е собрана и со кој се сржи во единство целата филозофија на Сократ, Платон и Аристотел...“, но и „да се демонстрира сотериолошката интенција како основен мотив на сета и секоја филозофија, која, како иманентен мотив на Сократовата, Платоновата и Аристотеловата филозофија, својата конкретна епитомизација ја најде во аксиолошки постулираната контекстуализација на мотивот на утехата“ (Мухиќ, 2010, 297).

Комуникација со Платоновата филозофија и воспоставување на иманентна критика кон нејзиното читање може да има само доколку се прифатат неговите четири централни тези. Мухиќ ги систематизира следниве: 1. човекот е единство на душа и тело; 2. со смртта на телото не умира и душата; 3. овој живот е подготовка и патување, а овој свет е попатна станица кон светот на идеите; 4. државата претставува највисока форма на *Заедница* на луѓето што веруваат во бесмртноста на душата и кои во тоа ја наоѓаат својата врвна смисла на животот. (Мухиќ, 2010, 166)

Меѓутоа, темата за бесмртноста на душата во рамките на, како што Мухиќ ја нарекува, „островската“ филозофија, не само што не се зема како централна тема туку целосно се игнорира. Како пример тој ја зема книгата на Гослинг „Платон“, сметана за една од најкомпетентните монографии напишани за Платон, во која оваа проблематика не само што не е поместена во главната експозиција на централните тези на Платон туку и воопшто не е спомената во индексот на поими. Овој игнорантски однос кон овој проблем Мухиќ го лоцира не во некакво отсуство на афинитет кон него, туку во одредена психолошки мотивирана непријатност. „Имено, станува збор за вистински уплав, за паника и ужасот од разнишување на сите темели на светот во кој бесмртноста на душата треба да остане дефинитивно избришана од листата препорачани јадења на секое интелектуално мени“ (Мухиќ, 2010, 189). Непријатноста и немирот од овој проблем Мухиќ смета дека потекнуваат од супериорноста што ја поседува свесноста за бесмртноста на душата над секоја теорија што пропагира смрт. Дополнителна причина за отфрлање на оваа проблема-

тика е чинот на давање надеж и утеха како акти на оптимизам, што подразбира прифаќање на субјективистички пристап кон вистината, што често од објективистичко ориентираните позиции се гледа како на една наивна и неискрена филозофија.

Мухиќ ја реafirмира улогата на „Фајдон“ како дијалог што во целост е посветен на централната, според Мухиќ, тема во целокупната Платонова филозофија и посветува екстензивна анализа на доказите за бесмртноста на душата во ова дело, но и доказите во „Држава“ и „Фајдар“. Од сите овие, Мухиќ извлекува неколку фундаментални ставови што Платон, заедно со Сократ и со Аристотел, го прават „најголем утешител на човештвото“. Тоа е дефиницијата на смртта како ослободување и одвојување на душата од телото, како разделба и збогување. Со докажувањето на бесмртноста на индивидуалната душа, Платон ги ослободува луѓето од нивниот најголем страв, стравот од смртта. Истовремено, освен што Платон е најголем утешител, тој е најголем морален учител. Да се обесмрти душата истовремено значи и да се живее според највисоките етички и естетички вредности и норми. Извлекувајќи ја премисата што се содржи во доказите за бесмртноста на душата, имено тезата за психофизичкиот дуализам, Мухиќ се спротивставува на модерните теории на монистичките позиции, споменувајќи ги оние на Патнам, Докинс и Денет. Тој тврди дека „во отсуство на решавачки противаргументи, се соочуваат со фактот дека не понудиле подобар одговор од индолентниот ескапизам...“ (Мухиќ, 2010, 282). Мухиќ се приклучува кон филозофските стојалишта на Платон, за кого „душата е господар на телото“.

Втората главна поента од целата постапка на докажување на бесмртноста на душата во Платоновите списи Мухиќ ја гледа во пренесувањето на една хуманистичка порака. Имено, според него, целта на докажувањето не е самото тоа, туку едукативната и просветлувачка поука дека „за добрите многу е подобро од она што останува за лошите“ (Мухиќ, 2010, 292). И воопшто, забележува Мухиќ, и тројцата антички утешители покажувале педагошка настроеност, и овој „месијански момент“ е есенцијален за нивното сфаќање на филозофијата како потрага по спасот и утехата. Меѓутоа, Мухиќ нагласува дека за Платон утехата не е почетна точка од која понатаму ја развива својата филозофија; Платон не сака да ги извитоперува фактите за „прокрустровски“ да се вкалапат во неговата интерпретација. Филозофската позиција за бесмртноста на душата доаѓа од онаа вистина до која самиот дошол во своите сопствени душевни рефлексии. Тоа се доказите што самиот него го убедиле, но и го утешиле. „Платон не сака да ги утешува луѓето, туку на Платон му е мило, Платон го сака тоа што може да ги утешува луѓето“ (Мухиќ, 2010, 293).

9.2. ГЕОРГИЕВА – ФИЛОЗОФИЈАТА КАКО ПОВЕДЕНИЕ И ГРИЖА ЗА ДУШАТА

Во современото изучување на Платоновата филозофија, Георгиева детектира сериозна методолошка криза. Укажува на тоа дека постои инфлација на интерпретативни зафати што ја засенуваат оригиналната филозофска концепција на самиот Платон. Читањето на Платоновата филозофија веќе не се однесува на дијалозите, туку на нивните интерпретации. Затоа таа повикува на враќање кон Платон. Георгиева признава дека поради разни разлози, некои од фактографска, некои од методолошка природа, толкувањето се соочува со сериозни тешкотии, но смета дека повикувањето на прецизното фактографско и филолошко документирање и сведоштвата од самите автори и нивните непосредни читатели се сè уште највалидните методолошки алатки за проникнување во суштината на Платоновата филозофија. Но, оваа ситуација не ја забележува само во интерпретацијата на Платоновата филозофија, туку, воопшто, во толкувачкиот ангажман на целата античка филозофија. (види повеќе во А. П. 6.3.2)

9.2.1. Тибингенската интерпретација и критика на Шлаермахеровиот „романтичен“ мит

Вистинска пресвртница во модерната интерпретација во XX век, според Георгиева, е направена во интерпретацијата на Тибингенската школа. Георгиева во својот текст „*Testimonia Platonica*“ го истакнува значењето на ненапишаното сведоштво за разбирање на пошироката димензија на Платоновата онтологија. Таа смета дека историската фактографија не треба да биде игнорирана доколку една интерпретација претендира да биде „вистинско научно истражување“ (Георгиева, 2005, 2). „Апсолутна автаркичност“ не смее да ѝ биде припишана на ни една интерпретација, дури и таа да ги задоволува сите стандарди на еден академски чесен и релевантен толкувачки обид.

А, таков статус, според Георгиева, си припишува Шлаермахер, чија „идеолошки стврдната истражувачка парадигма“ (Георгиева, 2005, 7) го дефинирала Платон како „дијалогски“ мислител и „филозофски уметник“. Овој „романтичен“ мит е причината, оценува таа, за повеќедецениското неповрзување на посредните и непосредните сведоштва. Една од поострите критики што таа му ги упатува на Шлаермахер е тоа што тој никаде не ја извел самодоволноста на дијалозите.

„Средбата“ на двата вида извори за Платоновата филозофија, и пишаните и напишаните, Георгиева оценува дека се случува во Кремеро-

вата теорија, нудејќи еден „интегралистички модел“ (Георгиева, 2005, 3). Со импликациите што може да се извлечат од тврдењата на Кремер се случува уште една значајна „средба“ што Георгиева ја предочува, а тоа е приближувањето на Платон со претсократовците врз основа на нивната заедничка филозофска тема – учењето за првите причини.

Сепак, заклучува таа, Кремеровата позиција треба да биде сфатена како исклучителен придонес кон автентичното толкување на Платоновата филозофија, а не како уште еден повод за академска препирка. „Вклучувањето на посредното сведоштво овозможува подобра проценка и подобро разбирање на Платоновата филозофија во целина... Нивното содржинско поврзување [на посредното и непосредното сведоштво] отвора сигурен методолошки зафат за толкување на Платоновата филозофија и го стеснува просторот за контроверзните проблеми на интерпретацијата“ (Георгиева, 2005, 10).

9.2.2. Филозофијата како поведење

Не само во текстовите посветени на Платоновата филозофија туку и во неколку други, главно од областа на историјата на византиската филозофија, Георгиева ја истакнува дефиницијата на филозофијата и како поведење и како начин на живот, а не само како дисциплина што се занимава со пропозиционалното мислење и аргументирање, која ја детектира кај Платон. Во својот текст „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“ таа се повикува на интерпретацијата на Пјер Адо (Pierre Hadot), кој смета дека Платоновата, а и сите филозофии во антиката по неговата, се обидуваат да воспостават интимна врска меѓу филозофскиот дискурс и начинот на живот. (Hadot, 2002, 55) Историјата на филозофијата, смета Адо, не е збир од „филозофии“ гледани како теоретски дискурси и системи, туку учење за филозофските начини на живот. (Hadot, 2002, 1) Врската меѓу филозофијата и начинот на живот кај Платон се воспоставува во љубовта преку која душата станува бесмртна. Во овие теоретски координати се движи и ставот на Георгиева, која смета дека

филозофијата е начин на живеење, поведење кое е во согласност со иманентната суштина на душата, а тоа е нејзината бесмртност. Со тоа се потврдува дека за Платон знаењето, делата и животот се во едно нераскинливо единство. Платон е убеден дека само така човекот може да ја потврди и да ја оствари жедта за највозвишениот идеал – да ја освои бесмртноста. Тоа е и потврда дека филозофијата, љубовта и мудроста, го облагородува животот (Георгиева, 2015, 60-61).

Сметајќи ја душата како центар во кој се поврзуваат земното и небесното, Георгиева особено внимание обрнува на учењето за душата, односно учењето за грижата за неа.

9.2.3. „Грижа“ за душата

Имајќи го предвид целокупниот опус на Платоновите дела, Георгиева забележува дека најчестите тематски целини на кои Платон со голем интерес се осврнува е неговата критика на софистите и учењето за грижата за душата. Сметајќи дека онтолошките, гносеолошките, етичките и естетичките идеи на Платон се импликации од учењето за грижата за душата, Георгиева во својата интерпретација на Платоновата филозофија на ова учење му посветува најголемо внимание.

Во текстот „Пролегомена на Платоновата гносеологија“, Георгиева ги извлекува основните поставки на Платоновата теорија на познанието, но обрнувајќи внимание на една значајна теза дека „онтолошкиот и гносеолошкиот *princ* на вистината, лежат во основата на Платоновата *ψυχῆς Θεραπεία*“ (Георгиева, 1998, 25). Нејзината теза е дека поимот „терапија“, употребен во оваа синтагма на Платон во „Лакхет“ (185e) е многу поширок од поимот „лечење“ затоа што ги вклучува грижата и вниманието за животот и смртта. Таа предупредува дека треба да се избегне психологистичкиот пристап кон учењето за душата затоа што тоа го надминува теоретското размислување. Терминот „нега“, кој често се користи како супститут за „*Θεραπεία*“, според Георгиева, не е најсреќен избор затоа што означува дека негата претставува „козметички нежен зафат“, а во грижата е содржан немирот, неспокојството за животот. Во терминот грижа се подразбира една „егзистенцијална замисленост, вистинска загриженост, секирација, замисленост за сопственото постоење и за можноста токму со помош на таа и таква грижа за душата да се освои бесмртноста“ (Георгиева, 2015, 50). Грижата за душата е грижа за самиот живот како негов носител, како принцип на животната сила на човекот. Затоа таа претставува еден проект, што не е теоретски, туку животен, кој вклучува „постојано практично внимание за смислата на животот и на постоењето насочено кон бесмртноста“ (Георгиева, 2015, 52).

Само на душата, интерпретира Георгиева, ѝ доликува вистината и познанието за неа. Затоа таа е насочена кон вистината и смислата на постоењето.

9.3. МИТЕВСКИ – ДУШАТА И ФЕНОМЕНОТ НА ЖИВОТОТ¹

Низ својот широк опус, а најмногу сублимиран во делата „Платоновото учење за душата“ и „Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие“, Витомир Митевски го посветува своето интелектуално интересирање токму на концептот $\psi\chi\acute{\upsilon}$, општо во антиката и во раното средновековие, но и поспецифично во филозофијата на Платон. Тој смета дека и покрај шаренилото од различни концепции што се среќаваат во антиката, може да се зборува за еден општ антички поим за душата, кој ги опфаќа прашањата за бесмртноста на душата, нејзините делови и моќи, специфичната грижа за душата итн. (Митевски, 2012, 5). Меѓутоа, Митевски смета дека токму преку Платон, а подоцна и преку неоплатонизмот, концептот за душата во средновековието добива свои особености. Затоа токму Платоновите третман на овој концепт особено го привлекува неговото внимание.

9.3.1. Две интерпретативни методолошки поставки

Своите позиции Митевски ги оформува имајќи предвид два методолошки интерпретативни почетни става: прво, споредба на Платоновите, а воопшто и на античките теории за душата во однос на третирањето на феноменот *душа* од страна на современата наука, особено психологијата; и второ, споредба на Платоновите поставки за душата со оние на неговите претходници, како со оние што потекнуваат од истата духовна средина од која потекнува тој така и со оние учења географски подалечни од Атина, но по ставовите особено блиски со Платоновите. Целата своја толкувачка перспектива Митевски ја гради низ овие две методолошки призми, но и во согласност со сопствените интерпретативни премиси што ги воспоставува на почетокот на својот текст, имено толкувањето на Платоновото учење за душата да ја следи филозофската широкогледост, која единствено е меродавна да иследува проблематика како оваа. Платоновото учење на душата, според Митевски, се надоврзува на учењата на филозофите пред него и во Платоновата концепција може да се увидат влијанија од традиционалните сфаќања за душата. Платон, според Митевски, често се навраќа на претсократовските учења за душата, како што вели тој, „каде што индивидуалниот мислител често имал пот-

¹ Првичниот текст во одделот посветен на толкувањето на Платоновата филозофија од страна на Витомир Митевски е изменет и дополнет, а потоа објавен (види: Поповска, 2022). Тука е поместена изменетата и дополнетата верзија, но во скратена форма.

реба да се повика на некој божествен или натчовечки авторитет за да го потврди своето лично искуство или став“ (Митевски, 2012, 103). Митевски смета дека сложената претстава за душата што Платон ја изложува во дијалозите може да се трасира во античката филозофска традиција. Како пример тој ја посочува трипартитноста како важно обележје на теоријата за душата кај Платон, која Митевски ја забележува и кај Питагора, но и кај Парменид. (Митевски, 2012, 96) Исто така, значајно е и влијанието на Хераклит, Емпедокле и Анаксагора, чијшто поим за цикличност Платон го инспирира во обликувањето на теоријата за душата, која, главно, ќе го носи сотериолошкиот предикат.

Кратката дефиниција за душата, која може да се извлече од дијалозите, е дека таа се објаснува со големата метафора на животот, дефиниција што се навестува и кај Хомер, Питагора и орфизмот, Емпедокле и кај Хераклит. Меѓутоа, смета Митевски, тоа и не е некаква оригинална мисла доколку се остане само на неа. Наследството од неговите претходници може да се забележи и во ставот дека движењето претставува елементарна пројава на душата (животот), имено тврдењето за душата како причина на секоја промена и движење. Сепак, и покрај овие основни позиции, Митевски смета дека Платоновата оригинална концепција треба да се бара во особеноста на одговорите што тој ги нуди во однос на определбата токму на поимот живот и на неговите посебни пројави. Една од особеностите на Платоновите концепт за душата во рамките на антиката е напуштањето на архаичниот поим за душата, според кој судбината на душата во целост ѝ е препуштена на Божјата волја. Платоновото учење ги воведува категориите на слободата и одговорноста и создава поим за човекот како автономно суштество што ја избира сопствената судбина. „Во краен случај, посмртната судбина на нашата душа е во наши раце“ (Митевски 2012, 105).

Исто така, имајќи ги како претпоставки концептот на Питагора за филозофскиот начин на живот и Сократовиот концепт за неа на душата, Платон се фокусира на образованието на душата или *paideja*. Сократовиот концепт за неа на душата за Платон е директна почетна инспирација за неговата теорија, но, со текот на времето, Платон се оддалечува од неа доближувајќи се до областа на есхатологијата (Митевски, 2012, 102).

На почетокот на својата книга „Платоновото учење за душата“ Митевски прави кратка анализа на современите сфаќања за душата и доаѓа до заклучок дека концептот за душата во модерната наука е отфрлен како ненаучен и е стигматизиран како уште еден од нејасните „метафизички поими“. Митевски смета дека научниот пристап се одделил од фи-

лозофско-религиските концепти за душата, но оправданието го гледа во мноштвото теории што ги нудат и религијата и филозофијата, а кои напати меѓусебно се исклучуваат. Сепак, науката, особено психологијата, овие концепции (особено античките) ги смета како свои наивни претходници и никулци на веќе реализираните современи теории. Меѓутоа, смета Митевски, „неприфатливо е што тие изворни философски поими науката ги толкува како зачетоци или никулци, значи неразвиени предвесници на поимите што самата ги обработува. Едноставно, науката прво усвојува нешто од филозофијата за да веднаш потоа го отфрли како незрело и закржлавно“ (Митевски, 2005, 12). Генерално, различно е сфаќањето за душата во антиката и денес, но тоа не значи дека тоа треба да биде субординирано на модерното сфаќање. Тој укажува дека филозофскиот поим за душата е многу поширок ако се има предвид поливалентноста на феноменот на животот. Иако науката се однесува претенциозно и негаторски кон еден метафизички концепт како душата, тој објаснува некои основни и суштествени појави на психичкиот живот. Учењето за душата, вели Митевски, навлегува во областите на епистемологијата, етиката и сотериологијата, области што излегуваат од хоризонтот на науката. Затоа, на крајот, тој заклучува „душата како философски поим излегува од координатите во кои се движи научната методологија, па затоа и науката на местото каде што очекува да ја открие душата, редовно ќе констатира – празнина“ (Митевски, 2005, 13). Во Платоновите концепти за душата, Митевски ја наоѓа оваа поширока слика од научната, имено, дека кај него поимот *душа* е мошне поопсежен поим од дефиницијата што ја дава денешната психологија, имено „збир на состојби и процеси на свеста“. Во таа смисла, не само што Платоновото сфаќање не е наивно во однос на модерното сфаќање, кое Митевски го оценува како едноставен редукционизам, туку може да се каже и дека модерното е „закржлавно во однос на автентичното значенско богатство и широкиот смисловен дијапазон на Платоновата душа“ (Митевски, 2005, 18).

Со ставовите за душата во Платоновите дијалози се покажува дека рационалниот дискурс е ограничен да ја пренесе суштината на проблемот за кој се говори. Затоа, забележува Митевски, кога Платон зборува за душата, тој зборува преку митски претстави. Изборот на митскиот јазик кај Платон не е бегство од филозофското истражување, предупредува Митевски, туку го следи Платоновото епистемолошко предубедување, имено дека за одредени филозофски ставови не може да се зборува преку вообичаениот пропозиционален јазички апарат поради скромноста на човечките познавателни моќи. Платон го презема ризикот да биде исмеан и неразбран, вели Митевски, затоа што смета дека врвната вистина не може да биде докажувана. Затоа Митевски при своите интерпре-

таци постојано ја зема предвид претпазливоста на Платон, за душата да зборува на „човечки“ начин.

9.3.2. Микро-макро аспект на душата

Во духот на овој поливалентен пристап кон Платоновата концепција за душата, Митевски го истакнува и поспецифично го изведува микро-макро аспектот на душата. Овој аспект тука го издвојуваме како оригинален толкувачки пристап што претендира Платоновите филозофски осврт кон проблемот за душата да го третира како една целина. Од една страна, тој ги акцентира индивидуалноста на душата и нејзините потенцијали за етичко и спознавателно издигнување, зборувајќи за Платоновото тежнеење кон етичка и спознавателна нега на душата. Од друга страна, потеклото на индивидуалната душа го бара во космичката, светската душа, дефинирајќи го човекот како „небесен изданок“, микрокосмичко огледало на светот.

Прашањето за состојбата на човекот во овој свет зафаќа голем дел од Платоновите опус посветен на прашањето за душата. Повикувајќи се на Јегер, Митевски укажува дека човекот е способен слободно да ја избира и да ја дефинира судбината на својата душа. Митевски става посебен акцент на сложениот концепт на *паидеја*, имено на филозофското образование на душата, кое се карактеризира со специфични методи, чија цел е да овозможи човекот да стане свој господар. Сфаќањето за филозофската нега на душата, според Митевски, е смеса на етички и спознавателни елементи. Човекот што бил подложен на овој процес треба: „да тежнее кон спознание на она што е едно, вечно и непроменливо, да ја сака вистината, да е свртен кон духовни, а не кон телесни радости, да е умерен, скроман, справедлив, кроток, љубезен, да е бистар при учењето и да има добро паметење“ (Митевски, 2005, 113).

Митевски го потенцира и филозофскиот стремеж кон смртта, кој Платон го истакнува во „Фајдон“, како и расположението на безизлез, немоќ, сомневање, каење, очај, во нашиот овоземен свет, кое тој го споредува со Кјеркегоровото егзистенцијалистичко искуство. Оттука произлегува „свеста за неоствареното единство на човекот и светот во кој се наоѓа, свеста за несовршената природа на човекот“ (Митевски, 2005, 55). Но, за разлика од егзистенцијалистичкото непомирливо единство на човекот и светот, кај Платон се истакнува античкиот религиозен контекст во учењето за душата, имено нејзината способност да созерцува во вистината, како што оценува Митевски, најзагадочната област во Платоновото учење за душата. Индивидуалната душа конечно се втопува со космичка-

та и се враќа во местото што ѝ е најсоодветно. Ваквиот микро-макро космички аспект на душата во „Тимај“ Платон го доведува во согласност со учењето за подражавање на космичкото совршенство и стремежот кон поистоветување со него, односно постапното „изедначување“ на нашата ментална структура со онаа што владее во космосот. Подражавањето на космичкиот образец преку набљудувањето, според Митевски, има сотериолошка компонента – спознанието ослободува и ѝ носи спас на душата.

Космичкото соединување на индивидуалната душа Платон го воведува преку поимот на кружното движење на душата, кое, како што оценува Митевски, претставува една од најголемите загатки за подоцнежните интерпретатори поради нејзината таинствена смисла и нејзиното таинствено потекло. По мачното излегување од сетилно достапниот свет, душата се одвраќа од каков било предмет на познание. Прво, се свртува кон себеси, достигнувајќи апсолутна (при)себност, а потоа низ кружни движења, подражавајќи ги космичките кружни движења, конечно се враќа во својата примордијална состојба. Истовремениот процес на самоспознание и на спознание на светската душа води кон заклучокот дека станува збор за истородни начела. Во моментот на совпаѓањето на мисловните и космичките кружни движења, душата се здобива со ново искуство, па преку занесот, таа достигнува отаде границите на знаењето, во конечното обединување во космичката душа, каде што таа созерцува. Тоа е смислата на животот, вели Митевски, индивидуалната душа, која мисли, да се ослободи од телото и да се изедначи со светската душа, повторно да се слее со свездениот елемент. „Тоа е интуитивен блесок“, вели тој, „производ на ирационалното спознание со чија помош Платон остварува епистемолошки пробив отаде областа на идеите како објекти на спознанието. Тоа е ново, медитативно искуство, при кое потполно избледува значењето на спознавателниот однос меѓу субјектот и објектот, а душата се наоѓа во состојба на непосредно зрение на сопствениот космички образец“ (Митевски, 2005, 154). Сепак, во духот на критичкото интерпретативно вреднување, особено потенцира Митевски, мора да се има предвид дека Платон не правел строга разлика меѓу филозофскиот, научниот и религиозниот аспект на ставовите што ги застапувал, па затоа може да се смета дека подржавањето на кружните движења на космичката душа е религиозен чин, но од методолошки аспект, тоа е спознавателен чин.

* * *

И покрај дисперзираноста во интересирањето за темите и историско-филозофските периоди во македонската филозофска академска заедница, Платоновата филозофија како ретко која го преокупираше вни-

манието на историчарите на филозофијата. Иако навидум може да се заклучи дека не постои заедничка интерпретативна парадигма што е карактеристична за овие толкувања, анализата покажува дека постојат одредени теми и преокупации што ги засегаат овие автори.

Како прва карактеристика ја наведуваме острата критика кон аналитичките и сциентистичките интерпретации, тенденција што се случува во исто време кога критиката навлегува и во самите овие интерпретации. Понатаму, како втора карактеристика го наведуваме методолошкото преиспитување на пристапувањето кон интерпретацијата на Платон, преиспитување што овие автори го прошируваат и на целата античка филозофија. Третата и најевидентна карактеристика на овие интерпретации е ставањето акцент на еден специфичен проблем на Платоновата филозофија, а тоа е учењето за душата. Мухиќ жестоко се бори против аналитичката цензура на овој проблем, Георгиева ја истакнува „грижата (не негата) за душата“ кај Платон како есенцијална во подготовката за смртта како највисока цел на филозофијата, додека Митевски обрнува внимание на филозофското образование на душата – паидеја.

Заклучок

Многумина ќе се согласат дека пасусот кај Олимпиодор во „Анонимната пролегомена на Платоновата филозофија“ најмногу ја отсликува потрагата по Платоновата филозофија. „Пред својата смрт Платон сонил дека станал лебед и скокајќи од дрво на дрво ги избегнувал обидите на ловциите да го фатат“. (Westerink in Press, 1996, 508) Вовлекувајќи се во еден психоаналитички дискурс на толкување на овој пасус сигурно би се запрашале: од што бега Платон, кои се тие „ловци“ што сакаат да ја фатат и „убијат“ неговата мисла, каква лебедова песна Платон би отпеал соочен со смртта? Дека ловот бил неуспешен доволно говорат сè уште постојните обиди за дијалогизирање со Платоновата филозофија. Некои од нив тргнуваат со таква амбиција дека ќе ја антиципираат последната „лебедова песна“.

Да се биде интерпретатор на Платоновата филозофија воопшто не е „лесна работа“. Не само што тоа бара голем арсенал на знаење, туку и вештина да се проникне во неа. Шлаермахер како услов поставува – интерпретаторот треба да е уметник, а аналитичарите – добар логичар! Финдлеј најдобро ги сумира претпоставките што еден платонист треба да ги поседува доколку претендира соодветно да ѝ пристапи на Платоновата филозофија.

Постојат многу услови за да се биде добар интерпретатор на Платон: способноста да се следат сложените аргументи со цел да се пополнат нивните недостатоци, способноста да се почувствува налетот од спекулативни пасуси и да се види кон каде натежнуваат без да се влезе во самостојни спекулативни екскурзии, длабокото чувство за ултимативен мистицизам кој не е инкомпатибилен со јасноста и здравиот разум, дофаќањето на нијансите на Платоновитот извонреден старогрчки стил и употреба на зборови, и длабокото и темелно познавање на тој многу мал дел од речиси бесконечно проширената секундарна литература за Платон, и античка и модерна, која навистина заслужува вистинско внимание, и конечно, познавање на старогрчката математика, и математиката воопшто, која е прилично есенцијална за интерпретацијата на Платон (Findlay, 1974, xiii).

Метаперспективата на интерпретациите на Платоновата филозофија ги наследува сите тешкотии со кои се соочува секоја интерпретација, дополнително вклучувајќи ги и своите. Таа ја презема задачата не само да ги спои сите овие барања што внимателно ги образложи Финдлеј, туку да ги земе предвид, да ги проблематизира и да ги соочи сите интерпретативни обиди заедно. Во оваа студија поместивме десетина главни интерпретативни пристапи и уште неколку десетици други што на различни начини го најдоа своето место во неа, без да претендираме да ги исцрпиме сите. Не беа проследени како теории што се надоврзуваат една на друга, ниту пак сите беа гледани како една развојна целина. Ја прифаќаме тезата дека меѓу нив постои релација на несомерливост и затоа ги прифативме како ризомски.

На почетокот ги детектиравме доминантните методолошки пристапи во интерпретациите, кои поради содржината на своето испитување одбивме да ги подложиме на строга класификација. Преку анализа на неколку аспекти на Платоновата филозофија кои претставуваат толкувачка сопка за платонистите, имено литературната форма во која е изразена – дијалогот, филозофијата раскажана преку митот, сократовскиот проблем и езотеризмот, спротивставивме неколку дихотомии. Тензијата која се одржува помеѓу содржината и формата, митот и логосот, езотеричната и егзотеричната страна на Платоновата филозофија, но и односот помеѓу учителот Сократ и ученикот Платон, се едни од главните извори на интерпретативните недоразбирања. Истите прашања кои се поставуваат на современиот интерпретатор ги увидовме и во интерпретациите на класичните автори. Тоа не се нови прашања, но кај нив не детектиравме проблем во нивното решение. Проблемот го забележавме малку подоцна, имено со Шлаермахеровата интерпретација. Под капата на херменевтичките интерпретации ги разгледавме толкувањата на Шлаермахер, Хајдегер и Гадамер, и во нив увидовме не само херменевтички пристап туку и влијание на феноменолошкиот пристап, особено кај Хајдегер и Гадамер. Кај Шлаермахер го уочивме неговото инсистирање на вишата граматика и внатрешниот метод, на единството меѓу граматичката и психолошката интерпретација, содржината и формата, но и бесконечната интеракција на текстот и контекстот во херменевтичкиот круг. Понатаму, со потенцирањето на херменевтиката на фактицитетот и егзистенцијата кај Хајдегер, кај Гадамер уочивме толкување што се фокусира на практичноста на *theoria* и *phronesis*, преку што видовме изложување на една антисистематична интерпретација што го афирмира бесконечното дијалектичко испитување на вистината. Заедно со Тибингенската школа ја проследивме аргументативната постапка на докажување на постоењето на езотеричното учење на Платон и неговата реконструк-

ција, главно потпирајќи се на Аристотеловото сведоштво за неговата автентичност, додека кај Штраус го „расветливме“ намерно скриениот политички мистериозен космос на Платоновите дијалози, нам дадени како имитација. Во постмодернистичката интерпретација го согледаваме разоткривањето на наталожените модернистички дуалистички категории во текстовите на Платон. Ова разоткривање немаше цел да воспостави автентично толкување, со образложението дека значењата никогаш не остануваат во рамките на мислите на авторот, туку да открие бесконечни можности во интерпретацијата, често читани на маргините. Се доближивме и до феминистичките маргинални читања, кои со помош на психоаналитичката перспектива на Лакан за несвесното структурирано во јазикот, ги деконструираа мизогиниските Платонове „фрејдистички лапсуси“. Преку аналитичкиот пристап кон Платоновата филозофија го истакнавме методолошкиот толковен пристап што во целост ги следи препораките на логичката анализа и аргументација, а ги проследивме и толкувањата на македонските автори, чие читање нè однесе во заборавената дискусија за душата.

Оваа кратка панорама (имајќи ја предвид обемноста на платонистичките студии) низ современата интерпретативна проблематика покажува знаци на изразита диспаратност, која претпоставува дека не постои еден пат, еден метод, еден начин на кој може да се приближи кон Платоновата филозофија. Тоа создаде можност пред нас да се прикажат многу различни аспекти на самата филозофија на Платон, кои не смеевме да ги занемариме. Шлаермахер го истакна уметничкото кај Платон, Гадамер посочи на отворените можности за комуникација со Платоновите дијалози, Тибингенската школа на заборавениот аспект на ненапишаното Платоново учење, Штраус на впишаните кодирани значења во Платоновиот текст, Дерида на полисемичноста на Платоновиот јазик и поливалентноста на филозофските концепти кои ги генерира јазикот, феминистите го деконструираа фалогоцентричниот вокабулар на Платон, аналитичките интерпретации укажаа на безвременската/аисториска важност на Платоновата филозофија, додека „македонските“ интерпретации акцент ставија на учењето за душата како клучно за разбирање на Платон. Секој од нив на свој начин откри некоја нова димензија и нова карактерна особина на Платоновата филозофија, која не може да се квалификува како „погрешна“.

Меѓутоа, во заднината на експозицијата на сиве овие толкувања, премолчено се провлекуваат неколку прашања кои ја „мачат“ историјата на филозофијата како посебна филозофска дисциплина. Имено, ако одредена интерпретација претендира кон читање на текстот во манирот „што сакал авторот да каже“, тогаш како може интерпретаторот да избега

од сопствените филозофски предубедувања? Во интерпретативната постапка во другите научни дисциплини, филозофската основа е нужна и претставува теориска основа на истражувањето. Меѓутоа, во испитувањето на други историско-филозофски ставови, филозофската предубеденост претставува принципиелен проблем. Во случајот со интерпретацијата на Платоновата филозофија во овој текст, многу лесно се „просираа“ филозофските призми низ која интерпретаторите пристапуваа кон неа. Проследивме херменевтички, постмодернистички, феминистички, аналитички интерпретации. Во таа смисла се прашуваме, во што се разликуваат овие интерпретации од неоплатонистичките, кои патем ги сместивме во прединтерпретативната историја на Платоновата филозофија? Платон зборува преку нивниот филозофски јазик и е исто толку инспирација за модерните, како и за класичните автори. Како што напоменавме во воведот, Платоновата филозофија дури претставувала почетна точка за преосмислување на некои од филозофските позиции на интерпретаторите.

Но, она што како сериозна импликација се извлекува, а кое го засега целиот проект на историјата на филозофијата, е ставот дека не постои објективна интерпретација на еден текст. Фактот што станува збор за дејност која ја извршува личност со свој когнитивен и психолошки идентитет, преференции и предрасуди, а која претпоставува креативен и личен ангажман, прашањето „што сакал да каже писателот?“ се преформулира во „што сакал да прочита интерпретаторот?“. Несомнено е дека интерпретацијата е активност која не е ниту апсолутно дискрециона и психолошка, ниту апсолутно механичка и логичка. Тоа е динамична интеракција на авторот и читателот која резултира со извлекување на збир од значенско-вредносни судови. Меѓутоа, кога станува збор за Платоновата филозофија, се соочуваме со специфична ситуација, читаме од една страна, филозофски текст, од друга, текст кој е изразен во литературна форма, и од трета, литературна форма која е дијалоска. Доколку ја прифатиме и претпоставката дека дијалозите имаат и педагошка функција, тогаш прашањето се преобразува во „што сакал да прочита читателот како ученик?“.

Во таа смисла, наведени сме да заклучиме дека не постојат „погрешни“ интерпретации, туку само неконзистентни. Тоа се таков вид на интерпретации во истата смисла во која Еко (Umberto Eco) одредени интерпретации ги нарекува „лоши интерпретации“. Иако тој ја застапува теоријата на толкување на уметничкото дело во неговата бескрајна отвореност, сепак смета дека не секоја интерпретација има среќен крај. (Еко, 1992, 24) Се согласуваме со него да го прифатиме оној дел од Поперовиот принцип на фалсификација кој може да се примени на интерпретаци-

јата, имено дека не постои критериум според кој може да се препознаат „добрите“ или конзистентни интерпретации, туку само „лошите“ или неконзистентните. (Есо, 1992, 24-5) Слободата на интерпретацијата се простира до каде што почнува да важи критериумот за определување на „лошите“ интерпретации. Што се однесува на интерпретацијата на дијалозите, го поставуваме само минималниот услов за конзистентност, имено интерпретацијата да не биде контрадикторна сама на себеси и да ја почитува својата иманентна кохерентност. Секоја друга интерпретација е релевантна интерпретација.

Имајќи ги предвид овие премиси, нашиот пристап ќе го прифати принципот што Џепароски го следи во толкувањето на уметничкото дело, имено плуралистичкото стојалиште на „и-и“ повеќе отколку на „или-или“. (Џепароски, 1998, 369-370) Само на тој начин ќе се препознае и ќе се признае Платоновото дело во неговото богатство и разновидност. Со прифаќањето на само една интерпретација ја спречуваме можноста за опфаќање на оваа хетерогеност на Платоновите светоглед.

Во таа смисла, повеќе е бесмислено да тврдиме дека постои проблем на толкувањето на Платоновата филозофија. Тоа е проблем само за оние што сакаат да ја испеат лебедовата песна. Сите оние што сакаат да учат од Платоновите дијалози, тоа нема да го постигнат со тоа што ќе учат за Платоновите теории, туку со тоа што ќе дијалогизираат со него. Платон не нуди сет на строго воспоставени учења, во дијалозите тој се нуди себеси.

Користена литература

ПРИМАРНА ЛИТЕРАТУРА

- Ar. Cael.* Аристотел. (2005). *За небото*. Прев. Елена Џукеска. Скопје: Аз-Буки.
- Ar. Eth. Nic.* Aristotle. (2009). *Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Ar. Met.* Aristotel. (1971). *Metafizika*. Prev. Branko B. Gavela. Beograd: Kultura.
- Ar. Ph.* Aristotel. (1988). *Fizika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, 1988.
- Ar. Pol.* Aristotel. (1970). *Poitika*. Prev. Miloš Đurić. Beograd: Kultura.
- Ar. Rhet.* Аристотел. (2002). *Реторика*. Прев. Весна Томовска. Скопје: Македонска книга.
- Cic. Acad.* Cicero. (1967). *Academica*. Trans. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.
- DL.* Диоген Лаертиј. (2004). *Животите и мислењата на славните филозофи*. Прев. Елена Весова, Колоска, Ема Андоновска. Скопје: Аз-Буки.
- Fic. TP.* Ficino, M. (2001). *Platonic Theology*. Vol. I. Trans. Michael J. B. Allen with John Warden. Cambridge: Harvard University Press.
- Pl. Ap.* Platon. (2002). *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- Pl. Ep. II.* "Second Letter." In Cooper, J. (ed.). (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Pl. Ep. VII.* Platon. (1977). *Državnik, Sedmo pismo*. Prev. Veljko Gortan. Zagreb: Liber-FPN.
- Pl. Grg.* Платон. (2004). *Горгија*. Прев. Валериј Софрониевски. Скопје: BIGOSS.
- Pl. Parm.* Platon. (1973). *Parmenid*. Prev. Veljko Korać. Beograd: BIGZ.
- Pl. Phd.* Platon. (2002). *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- Pl. Phdr.* Платон. (2003). *Гозба, Федар*. Прев. Паскал Гилевски. Скопје: Матица македонска.; Platon. (2002). *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- Pl. Prt.* Платон. (1994). *Дијалози (Протагора, Евтифрон, Ион)*. Прев. Елена Колева. Култура: Скопје.
- Pl. Resp.* Платон. (2002). *Политеја*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три.
- Pl. Soph.* Платон. (2008). *Софист*. Прев. Вигомир Митевски. Скопје: Аз-Буки.
- Pl. Symp.* Платон. (2003). *Гозба, Федар*. Прев. Паскал Гилевски. Скопје: Матица македонска.; Платон. (2008). *Гозба*. Прев. Елена Колева. Скопје: Култура.

- Pl. Tht.* Платон. (2011). *Teajmet*. Прев. Валериј Софронијевиќи. Скопје: Профундум.
- Pl. Ti.* Платон. (2005). *Тимаж*. Прев. Витомир Митевски. Скопје: Аз-Буки.
- Plot. Enn.* Plotinus. (1961). *The Enneads*. Trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Ltd.
- Procl. In Ti.* Proclus. (1820). *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*. Trans. Thomas Taylor. London.
- Sext. Emp. Pyr.* Sextus Empiricus. (2000). *Outlines of Scepticism*. Trans. Julia Annas, Jonathan Barnes. New York: Cambridge University Press.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА

- Alanen, L., C. Witt, (eds.). (2005). *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Allen, M. J. B. (1984). "Marcilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity." *Renaissance Quarterly* 37, 4, 555-584.
- Annas, J., C. Rowe (eds.). (2002). *New Perspectives on Platon: Modern and Ancient*. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies.
- Annas, J. (1982). "Plato's Myth of Judgement." *Phronesis* 27, 2, 119-143.
- Annas, J. (2009). "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century." Brian Leiter (ed.). *The Future for Philosophy*. New York: Oxford University Press, 25-44.
- Arieti, J. A. (1991). *Interpreting Plato*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Barbarić, D. (1995). *Grčka filozofija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Bloom, A. (1991). "Introduction." In Plato. *The Republic*. Trans. Alan Bloom. New York: Harper Collins Publishers, xi-xxiv.
- Burnet, J. (1928). *Greek Philosophy, Part I: Thales to Plato*. London: The Macmillan Company.
- Burnyeat, M. (2013). "Sphinx Without a Secret." *The New York Review of Books* 30 May 1985 Vol. 32. No. 9, 13 Jan 2013, 30-36. <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/may/30/sphinx-without-a-secret/?pagination=false>>
- de Vogel, C. J. (1953). "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism." *Mind* 62, 43-64.
- Cavarero, A. (1995). *In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. New York: Routledge.
- Cherniss, H. (1965). "Relation to the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues." R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 339-379.
- Cherniss, H. (1962). *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell&Russell.
- Clay, D. (2000). *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*. University Park, PA: The Pennsylvania State University.
- Cooper, J. (ed.). (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Corlett, J. A. (2005). *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Davidson, D. (2005a). "Gadamer and Plato's Philebus." *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005, 261-277.

- Davidson, D. (2005b). "Dialectic and Dialogue." *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 251-261.
- Џепароски, И. (1998). *Уметничкото дело*. Скопје: Култура.
- Dummett, M. (1978). "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?." *Truth and Other Enigmas*. London: Harvard University Press, 437-459.
- Derrida, J. (1983). *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1993). *On the Name*. Trans. David Wood. Stanford: Stanford University Press.
- Eco, U. (1992). *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edelstein, L. (1949). "The Function of the Myth in Plato's Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 10, 4, 463-481.
- Findlay, J. N. (1974). *The Written and Unwritten Doctrines*. New York: Humanities Press.
- Forster, M. (2008). "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), First published - Summer 2002, Stanford University Department of Philosophy, 07. 07. 2012. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/schleiermacher/>>.
- Frede, M. (1988). "The History of Philosophy as a Discipline." *The Journal of Philosophy* 85, 11, 666-672.
- Freeland, C. (2000). "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 33, 4, 365-406.
- Gadamer, H.-G. (1980). "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter." *Dialectic and Dialogue: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trans. Christopher Smith. New Haven/London: Yale University Press, 93-124.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Trans. Robert M. Wallace. New Haven/London: Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (2001). *The Beginning of Philosophy*. Trans. Rod Coltman. New York: Continuum.
- Gadamer, H.-G. (1944). "The Greeks." *Heidegger's Ways*. Trans. John W. Stanley. Albany: State University of New York Press.
- Gadamer, H.-G. (1986). *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. Christopher Smith. New Haven/London, Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London/New York: Continuum.
- Gadamer, H.-G., R. E. Plamer (ed.). (2007). "Hermeneutics as Practical Philosophy." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Evanston: Northwestern University Press, 227-246.
- Konrad, G. (1980). "Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'." *Phronesis* 25, 1, 5-37.
- Geach, P. T. (1956). "The Third Man Again." *The Philosophical Review* 65, 1, 72-82.
- Георгиева, В. (2015) „Есхатолошкиот оптимизам на Платон.“ во *Мудрост, логос, светост*. Скопје: Филозофски факултет – Скопје, 48-62.
- Георгиева, В. (1998). „Пролегомена на Платоновата гносеологија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје*. 25, 51, 25-31.
- Георгиева, В. (2009). „Стереотипи во толкувањето на античката философија.“ *Антиката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 37-51.

- Георгиева, В. (2005). „Testimonia Platonica.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет-Скопје* 58, 1-14, 1-15.
- Gerson, L. P. (2005). *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Gill, C. (1970). *Plato's Use of Characters in his Dialogue*. (Diss.) Yale University.
- Gill, C., M. M. McCabe (eds.). (1996). *Form and Argument in Late Plato*. New York: Cambridge University Press.
- Gill, C., F. Renaud (eds.). (2010). *Hermeneutic philosophy and Plato: Gadamer's response to the 'Philebus'*. St. Augustine: Academia.
- Gill, L., P. Pellegrin (eds.). (2006). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gjesdal, K. (2006). „Hermeneutics and Philology: A Reconsideration of Gadamer's Critique of Schleiermacher.“ *British Journal for the History of Philosophy* 14, 1, 133 – 156.
- González, F. J. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.
- Griswold, C. L. (2002). „Irony in the Platonic Dialogues.“ *Philosophy and Literature* 26, 1, 84-106.
- Griswold, C. L. (1988). *Platonic Writings/Platonic Readings*. New York, Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2002). *What Is Ancient Philosophy?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Hegel, G. V. F. (1983). *Istorija filozofije II*. Beograd: BIGZ.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1981). *Nietzsche, The Will to Power as Art*. Trans. David Farrell Krell. London: Routledge & Kegan Paul.
- Heidegger, M. (1998). „On the Essence of Truth.“ *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1999). *Ontology - The Hermeneutic of Facticity*. Trans. John van Buren. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2003). *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz, André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press.
- Hösle, V. (2006). „Platonism and its Interpretations - The Three Paradigms and their Place in History of Hermeneutics.“ S. Gersh, D. Moran. (eds.). *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Hyland, D. A. (2004). *Questioning Platonism: Continental interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press.
- Hyland, D. A. (1968). „Why Plato Wrote Dialogues.“ *Philosophy & Rhetoric* 1, 1, 38-50.
- Irigaray, L. (1989). „Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech.“ *Hypatia* 3, 3, 32-44.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press.
- Press, Gerald A. (ed.). (1993). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Irwin, T. (1999). „Plato: the intellectual background.“ R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 51-89.

- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (1988). "Plato's 'Charmides' and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues." *The Journal of Philosophy* 85, 10, 541-549.
- Kahn, C. H. (1993). "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue." *The Classical Quarterly* 43, 1, 131-142.
- Kennedy, J. B. (2010). "Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry." *Apeiron* 43, 1-31.
- Kipnis, J., T. Leiser (eds.). (1997). *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*. New York: The Monacelli Press.
- Kirk, G. S. (1970). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London: Cambridge University Press.
- Klagge, J. C., Nicholas D. S. (1992). *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Supplementary Volume of Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford: Clarendon Press.
- Klein, J. (1965). *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Klibansky, R. (1981). *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. München: Kraus International Publication.
- Krämer, H. (1997). *Platonovo utemeljenje metafizike: studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*. Zagreb: Filozofska biblioteka Dimitrija Savića.
- Krapf, G.-A. (1953). *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought: An Essay towards the Reinterpretation of Schlaermacher*. Ph.D. Diss., Yale University.
- Kraut, R. (ed.). (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krumnow, K. (2009). "Womb as Synecdoche: Introduction to Irigaray's Deconstruction of Plato's Cave." *Intertexts* 13, 1-2, 69-93.
- Labarbe, J. (1949). *L'Homere de Platon*. Liege: Faculte des Lettres de l'universite de Liege.
- Lamm, J. A. (2000). "Schlaermacher as Plato's scholar." *The Journal of Religion* 80, 2, 206-239.
- Lamm, J. A. (2005). "The art of interpreting Plato." Mariña, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schlaermacher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, D. L. (1991). "Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat." *The Review of Politics* 53, 1, 200-218.
- Mann, W.-R. (2006). "Plato in Tübingen: A Discussion of Konrad Gaiser, Gesammelte Schriften." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXI, New York: Oxford University Press.
- Митевски, В. (2012). *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*. Скопје: Матица македонска.
- Митевски, В. (2005). *Платоновото учење за душата*. Скопје: Матица македонска.
- Муџиќ, Ф. (2011). „Аналитичката филозофија во улога на цензор: 'бесмртноста на душата', од завера на молчење до јавна анатема.“ *Филозофија* 31, 117-126.
- Муџиќ, Ф. (2010). *Филозофи утешители*. Прв дел. Скопје: Табернакул.
- Муџиќ, Ф. (1995). *Јазикот на филозофијата*. Скопје: Култура.
- Муџиќ, Ф. (2005). *Потомци на боговите*. Скопје: Табернакул.
- Nails, D. (1993). "Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism." *Ancient Philosophy* 13, 273-291.

- Nails, D. (2002). *The People of Plato - A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Nietzsche, F. (2009). *Beyond Good and Evil*. Trans. Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications.
- Nietzsche, F. (2005). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, A. (1989). "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium." *Hypatia* 3, 3, 45-61.
- Penner, T. (2002). "The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions." In J. Annas, C. Rowe (eds.). *New Perspectives on Platon: Modern and Ancient*. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies.
- Peterson, S. (2011). *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pickstock, C. (1998). *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Press, G. A. (1993). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Press, G. A. (1996). "The State of the Question in the Study of Plato." *The Southern Journal of Philosophy* 34, 507-532.
- Reale, G. (1997). *Toward a New Interpretation of Plato*. Washington D. C.: Catholic University of America Press.
- Rorty, R., J. B. Schneewind, Q. Skinner. (eds.). (1984). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rickless, S. (2011). "Plato's *Parmenides*." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/plato-parmenides/>>.
- Rinon, Y. (1992). "The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy." *The Review of Metaphysics* 46, 2, 369-386.
- Rosen, S. (1987). *Hermeneutics as Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rutherford, R. B. (1995). *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, London: Duckworth.
- Ryle, G. (1960). "Letters and Syllables in Plato." *The Philosophical Review* 69, 4, 431-451.
- Ryle, G. (1990). "Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'." *Phronesis* 35, 1, 21-46.
- Sachs, D. (1963). "A Fallacy in Plato's Republic." *The Philosophical Review* 72, 2, 141-158.
- Sallis, J. (1995). "Nietzsche's Platonism." *Platonic Legacies*. Albany: State University of New York Press.
- Schleiermacher, F. (2001). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. (1836). *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*. Trans. William Dobson, Cambridge: J. & J.J. Deighton Trinity Street.
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sellars, W. (1955). "Vlastos and 'The Third Man!'" *The Philosophical Review* 64, 3, 405-437.
- Smith, P. C. (1981). "H.-G. Gadamer's Heideggerian Intrepretation of Plato." *Journal of British Society for Phenomenology* 12(3), 211-230.

- Strauss, L. (1989). "On Classical Political Philosophy." *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1964). *The City and Man*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L., J. Cropsey (eds.). (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Tarrant, D. (1951). "Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material." *Classical Quarterly* 1, 1/2, 59-67.
- Tarrant, H. (2000). *Plato's First Interpreters*. New York: Cornell University Press
- Taylor, C. C. W. (2002). "The Origins of Our Present Paradigms." In J. Annas, C. Rowe (eds.). *New Perspectives on Platon: Modern and Ancient*. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 73-85.
- Tejera, V. (1999). *Plato's Dialogues One by One: A Dialogical Interpretations*. Lanham, MA: University Press of America.
- Thesleff, H. (2009). "Studies in the Styles of Plato." *Platonic Patterns: A Collections of Studies*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Tennemann, W. G. (1839). "Life of Plato." *Selections from German Literature*. Andover: Gould, Newman and Saxton.
- Tuana, N. (1994). *Feminist Interpretation of Plato*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Vessey, D. (2012). "Gadamer and Davidson on Language and Thought." *Philosophy Compass* 7/1, 33-42.
- Vlastos G. (1955). „Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars.“ *The Philosophical Review* 64, 3, 438-448.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. (1954). "The Third Man Argument in the 'Parmenides'." *The Philosophical Review* 63, 3, 319-349.
- Vlastos, G. (ed.). (1971). *Plato: A Collection of Critical Essays II*. New York: Anchor Books Doubleday and Company.
- Vlastos, G. (1956). "Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach." *The Philosophical Review* 65, 1, 83-94.
- Weng, L. (2010). *Plato in Modern China: A Study of Contemporary Chinese Platonists*. University of South Carolina, Diss.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan Publishing.
- Витгенштајн, Л. (2002). *Логичко-филозофски трактат*. Скопје: Магор.
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Backwell.
- Witt, C. (2006). "Feminist Interpretation of the Philosophical Canon." *Signs* 31, 2, 537-552.
- Witt, C. (2000). "Feminist History of Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), First published on 3. 22. 2000, Stanford University Department of Philosophy, 24. 07. 2012. <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/index.html#Meth>>
- Zeller, E. (2001). *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Zuckert, C. (1996). *Postmodern Platos*. Chicago: The University of Chicago Press.

ДРУГА КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Ahrens Dorf, P. J. (1994). "The Question of Historical Context and the Study of Plato." *Polity* 27, 1, 113-135.
- Allen, M. J. B. (1982). "Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye." *MLN* 97, 1, 171-182.
- Annas, J. (1976). "Plato's 'Republic' and Feminism." *Philosophy* 51, 197, 307-321.
- Arieti, J. (1986). "A Dramatic Interpretation of Plato's Phaedo." *Illinois Classical Studies* 11, 129-142.
- Ausland, H. W. (1997). "On reading Plato Mimetically." *The American Journal of Philology* 118, 3, 371-416.
- Bambrough, R. (1972). "The Disunity of Plato's Thought, or: What Plato Did Not Say." *Philosophy* 47, 182, 295-307.
- Bat-Ami, B. O. (ed.). (1988). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany: State University of New York Press.
- Benson, H. (ed.). (2006). *A Companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell.
- Beverluis, J. (2006). "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato." D. Sedley (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXI*. Oxford: Oxford University Press.
- Blondel, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borody, W. A. (1980). *Heidegger on Plato's Cave Alethology*. Diss. McMaster University.
- Brandwood, L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. C., N. D. Smith. (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brisson, L. (1998). *Plato the Myth Maker*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (1993). "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation esotériste de Platon." *Les Études philosophiques* 4, 475-495.
- Brittan, S. (2003). *Poetry, Symbol and Allegory: Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Bruell, C. (1993). "Gadamer on Plato: The Art of Interpretation." *The Review of Politics* 55, 1, 167-170.
- Byrd, M. (2007). "The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation." *Journal of the History of Philosophy* 45, 365-381.
- Cavarero, A., P. Kottman. (1996). "Regarding the Cave." *Qui Parle* 10, 1, 1-20.
- Chroust, A.-H. (1965). "The Organization of the Corpus Platonium in Antiquity." *Hermes*, 93, 1, 34-46.
- Coltman, |R. (1998). *The Language of Hermeneutics: Gadmer and Heidegger in Dialogue*. Albany: State University of New York Press.
- Corliss, R. L. (1993). "Schleiermacher's Hermeneutic and Its Critics." *Religious Studies* 29, 3, 363-379.
- Cornford, F. M. (1950). *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dancy, R. M. (2004). *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Dostal, R. J. (ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drury, S. B. (1985). "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss." *Political Theory* 13, 3, 315-337.
- Dubs, H. H. (1927). "The Socratic Problem." *The Philosophical Review* 36, 4, 287-306.
- Eco, U. (1994). *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eiland, H. (1989). "The Pedagogy of Shadow: Heidegger and Plato." *Boundary 2*, 16, 2/3, 13-39.
- Emlyn-Jones, C. (1999). "Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches." *The Classical Quarterly* 49, 1, 123-138.
- Evans, N. (2006). "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium." *Hypatia* 21, 2, 1-27.
- Farndel, A. (2006). *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*. London: Shephard-Walwyn.
- Ferrari, G. R. F. (1997). "Strauss's Plato." *Arion* 5, 2, 36-65.
- Findling, J. J. (2002). *The dialectic of Being: Gadamer's rearing on Plato*. Diss. Villanova University.
- Fine, G. (1993). "Vlastos on Socratic and Platonic Forms." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 26, 3/4, 67-83.
- Gadamer, H.-G. (2000). "Plato as Portraitist." *Continental Philosophy Review* 33, 245-274.
- Gonzalez, F. (2002). "Dialectic as 'Philosophical Embarrassment': Heidegger's Critique of Plato's Method." *Journal of the History of Philosophy* 40, 3, 361-389.
- Gosling, J. C. B. (1973). *Plato*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Gould, J. B. (1969). "Klein on Ethological Mimes, for Example, the Meno." *The Journal of Philosophy* 66, 9, 253-265.
- Griswold, C. L. (2008). "Reading and Writing Plato." *Philosophy and Literature* 32, 1, 205-216.
- Griswold, C. L. (1988). "Unifying Plato." *The Journal of Philosophy* 85, 10, 550-551.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy, Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halteman Z. M. (2009). "What Simple Description... Can Never Grasp": Heidegger and the Plato of Myth. Diss. University of Notre Dame.
- Hedley, D., S. Hutton. (eds.). (2008). *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- Hooper, A. (2010). "The Philosopher's Stories: The Role of Myth in Plato's Pedagogy." *The European Legacy* 15, 7, 843-853.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1986). *Paideia: The Ideals of Greek Culture Volume III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. New York: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. (1981). "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *The Classical Quarterly* 31, 2, 305-320.
- Kantorowicz, E. H. (1942). "Plato in the Middle Ages." *The Philosophical Review* 51, 3, 312-323.
- Kenneth, S. M. (2005). *Plato's Late Ontology: Riddle Resolved*. Las Vegas: Parmenides.
- Klosko, G. (1986). "The 'Straussian' Interpretation of Plato's Republic." *History of Political Thought* VII, 2, 275-293.
- Madison, L. A. (2003). *Toward a Reading of Plato: A Response to Nietzsche's Anti-Platonism*. Diss. Loyola University Chicago.
- Mazzeo, J. A. (1978). *Varieties of Interpretation*. London: University of Notre Dame Press.

- McPherran, M. L. (ed.) (2010). *Plato's Republic: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michellini, A. N. (2003). *Platos as Author: The Rethoric of Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- Moors, K. F. (1978). "Plato's Use of Dialogue." *The Classical World* 72, 2, 77-93.
- Morgan, K. (2004). *Myth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mortensen, C. (2000). "Plato's Pharmacy and Derrida's drugstore." *Language & Communication* 20, 329-346.
- Наумоска, Ј. (2011). „Неколку парадигми во толкувањето на Платоновата филозофија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет - Скопје* 64, 21-34.
- Наумоска, Ј. (2011). „Шопенхауер и Платон.“ *Филозофија* 31, 27-36.
- Nightingale, A. (1993). *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Partenie, C., T. Rockmore (eds.). (2005). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston: Northwestern University Press.
- Peperzak, A. T. (1997). *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger and Levinas*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Popper, K. (1971). *Open Society and Its Enemies. Vol. I*. New Jersey: Princeton University Press.
- Press, G. A. (2007). *Plato: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Continuum.
- Press, G. A. (ed.). (2000). *Who Speaks for Plato: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman&Littlefield.
- Расел, Б. (1998). *Историја западне филозофије*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Robin, L. (1908). *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: F. Alcan.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Rutherford, R. B. (1995). *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rowe, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, G. A. (ed.). (2002). *Does Socrates Have a Method?* University Park: Pennsylvania State University.
- Scott, G. A. (ed.). (2007). *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sedley, D. (ed.). (2004). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXVII*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, S. B. (ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorell, T., G. A. J. Rogers (eds.). (2005). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Sprague, R. K. (1976). "Platonic Unitarianism, or What Shorey Said." *Classical Philology* 71, 1, 109-112.
- Statkiewicz, M. (2009). *Rhapsody of Philosophy: Dialogues with Plato in Contemporary Thought*. University Park: Pennsylvania State University.
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Strauss, L. (1945). *Farabi's Plato*. Philadelphia: American Academy for Jewish Research.
- Szlezák, T. A. (1993). *Reading Plato*. London/New York: Routledge.
- Tarrant, H. (2001). "How can Platonist Writing Be Introduced?" *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 34, 4, 329-347.
- Taylor, A. E. (1955). *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- Thesleff, H. (1989). "Platonic Chronology." *Phronesis* 34, 1, 1-26.
- Tigerstedt, N. E. (1997). *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Tigerstedt, N. E. (1974). *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato: an outline and some observations*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Vlastos, G. (1963). "Review of 'Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie by Hans Joachim Krämer'." *Gnomon* 35, 7, 641-655.
- Vlastos, G. (2005). *Plato's Universe*. Las Vegas: Parmenides.
- Watson, G. (1973). *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin: Talbot Press.
- Zeller, E. (1876). *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, Green & Co.

Издавач ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – СКОПЈЕ
Уредник на изданието проф. д-р Ратко ДУЕВ
Рецензенти проф. д-р Вера ГЕОРГИЕВА
проф. д-р Ана ДИМИШКОВСКА
Идејно решение и корица проф. д-р Јасмина ПОПОВСКА
Лектура и коректура Кристина ДУКОСКА
Техничка обработка ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – СКОПЈЕ
Печати ЕВРОПА 92 – КОЧАНИ
Тираж 89

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“,
Скопје

1(091):101.8
101.81(091)
141.131Платон:801.73

ПОПОВСКА, Јасмина

Целите и методите на историјата на филозофијата : Платон како
парадигма / Јасмина Поповска. - Скопје : Филозофски факултет, 2023. -
343 стр. ; 30 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. [333]-343

ISBN 978-608-238-234-0

а) Платон, 427-347 п.н.е. -- Филозофија -- Толкувања б) Историја на
филозофијата -- Методологија

COBISS.MK-ID 60991749

© 2023 Филозофски факултет, Скопје.

Сите права за печатеното издание се заштитени.

Електронското издание подлежи на Creative Commons Attribution/ No Derivatives
License, која дозволува преземање на делото со задолжително цитирање на
изворот и на неговиот автор.



„Самата филозофија може да се гледа како метатеорија или метадисциплина. Таа ги опфаќа и се ползува со сите видови познание од посебните (научни) дисциплини, создавајќи широка и воопштена слика за човекот и за светот. Но, филозофијата не застанува со создавањето метаплатформи само во однос на другите дисциплини, туку таа многу често ги поставува прашањата и за сопствените основи, цели и граници. Тоа ја афирмира нејзината тенденција на сеопшто преиспитување, па дури и на сопствените принципи и стојалишта, автопроектирајќи ја ‚филозофичноста‘ и на самата себеси, притоа внимавајќи на опасноста да се изгуби во нивоата на перспективите, како во поглед на нејзината плодност, така и во поглед на нејзината смисла. Оваа монографија е едно такво промислување за смислата и целите на една од филозофските дисциплини – историјата на филозофијата.“



ISBN: 978-608-238-234-0
COBISS.MK-ID 60991749