

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
СКОПЈЕ  
Институт за филозофија

**ПРОБЛЕМОТ НА ТОЛКУВАЊЕТО НА  
ПЛАТОНОВАТА ФИЛОЗОФИЈА**

*- докторска дисертација -*

Кандидат:  
м-р Јасмина Наумоска

Ментор:  
Проф. д-р Вера Георгиева

Скопје, 2013

# СОДРЖИНА

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Вовед</b> .....   | <b>6</b>  |
| <b>1. Прашањето за методите и класификацијата на интерпретациите на Платоновата филозофија</b> ..... | <b>13</b> |
| 1.1 Методи.....  | 13        |
| 1.2 Класификација на интерпретациите .....   | 19        |
| <b>2. Извори на „интерпретативни недоразбирања“</b> .....  | <b>22</b> |
| 2.1 Дијалогот .....  | 22        |
| 2.2 Платон преку Сократ или Сократ преку Платон - сократовскиот проблем<br>29                        |           |
| 2.2.1 Портпаролски и антипортпаролски интерпретации.....   | 32        |
| 2.2.2 Нови перспективи кон сократовското прашање.....  | 35        |
| 2.3 Митот .....  | 36        |
| 2.3.1 Функцијата на митот во дијалозите .....  | 41        |
| 2.4 Езотеризам.....  | 43        |
| <b>3. Прединтерпретативна историја на Платоновата филозофија</b> .....                               | <b>46</b> |
| 3.1 Античките и хеленистичките интерпретации .....   | 46        |
| 3.1.1 Corpus Platonicum .....  | 51        |
| 3.1.2 Платон скептичар/Платон догматичар .....   | 53        |
| 3.2 Неоплатонистички интерпретации .....   | 58        |
| 3.3 Средновековни интерпретации .....  | 63        |
| 3.4 Марсилио Фичино .....  | 65        |
| 3.5 Интерпретациите во XVII век.....   | 66        |
| <b>4. Херменевтички интерпретации</b> .....  | <b>68</b> |
| 4.1 Шлаермахер - текстуална херменевтика .....   | 68        |
| 4.1.1 Проектот и романтизмот .....   | 69        |
| 4.1.2 Општа херменевтика .....   | 72        |
| 4.1.3 Задачата и методите .....  | 74        |
| 4.2 Хајдегер - егзистенцијална херменевтика .....  | 84        |
| 4.2.1 Херменевтичко-онтолошки пресврт .....  | 86        |
| 4.2.2 Аристотелизираниот Платон.....   | 87        |

|           |  |            |
|-----------|--|------------|
| 4.3       | Гадамер - универзална херменевтика .....                           | 89         |
| 4.3.1     | Отвореност на интерпретацијата .....                               | 91         |
| 4.3.2     | Теорија/пракса .....   | 93         |
| 4.3.3     | Феноменолошко-херменевтички пристап .....                          | 96         |
| 4.3.4     | Дијалектиката и дијалогот .....                                    | 98         |
| 4.3.5     | Гадамер помеѓу аналитичките и континенталните интерпретации<br>102 |            |
| <b>5.</b> | <b>Езотерични интерпретации .....</b>                              | <b>105</b> |
| 5.1       | Интерпретацијата на ненапишаното учење .....                       | 105        |
| 5.1.1     | Во што се состои ненапишаното учење? .....                         | 108        |
| 5.1.2     | Критика на Шлаермахер .....  | 113        |
| 5.1.3     | Значењето на ненапишаното учење .....                              | 115        |
| 5.2       | Штраус .....   | 118        |
| 5.2.1.    | Уметноста на езотеричното пишување .....                           | 119        |
| 5.2.2.    | Езотерично толкување на Платоновите дијалози .....                 | 120        |
| 5.2.3.    | Интерпретација на „Држава“ .....                                   | 124        |
| 5.2.4.    | „Штраусијански“ преводи на Платоновите дијалози .....              | 127        |
| <b>6.</b> | <b>Постмодернистички толкувања .....</b>                           | <b>131</b> |
| 6.1.      | Ниче .....   | 132        |
| 6.2.      | Дерида .....   | 134        |
| 6.2.1.    | Pharmakon како différance .....                                    | 136        |
| 6.2.2.    | Khôra .....  | 140        |
| 6.2.2.1.  | Khôra во паркот .....  | 143        |
| <b>7.</b> | <b>Феминистичко толкување на Платон .....</b>                      | <b>146</b> |
| 7.1.      | Лис Иригаре .....  | 150        |
| 7.1.1.    | Пештерата како матка .....   | 151        |
| 7.1.2.    | Говорот на Диотима .....   | 152        |
| 7.2.      | Кавареро .....   | 155        |
| <b>8.</b> | <b>Аналитички интерпретации .....</b>                              | <b>160</b> |
| 8.1.      | Аналитичката традиција и античката филозофија .....                | 162        |
| 8.2.      | Дијалогот .....  | 165        |
| 8.3.      | Властос .....  | 166        |
| 8.3.1.    | Девелопментализам .....  | 169        |

|  |            |
|--|------------|
| 8.3.1.1. Критичка оценка на девелопментализмот во аналитичката интерпретација.....         | 172        |
| 8.4. Други аналитички интерпретации.....   | 176        |
| <b>9. „Македонскиот“ Платон .....</b>  | <b>180</b> |
| 9.1. Митевски.....   | 180        |
| 9.1.1. Учење за душата.....  | 180        |
| 9.2. Георгиева .....   | 184        |
| 9.2.1. Критиката на „стереотипизацијата“ на интерпретацијата на античката филозофија ..... | 185        |
| 9.2.2. Тибингенската интерпретација и критика на Шлаермахеровиот „романтичен“ мит.....     | 187        |
| 9.2.3. Филозофијата како поведење.....   | 188        |
| 9.2.4. „Грижа“ за душата .....   | 189        |
| 9.3. Мухиќ .....   | 190        |
| 9.3.1. Платоновите дијалози за својот монолог.....   | 192        |
| 9.3.2. Платон - филозоф утешител.....  | 193        |
| <b>Заклучок .....</b>  | <b>198</b> |
| <b>Користена литература.....</b>   | <b>204</b> |

„Пријателе мој, луѓето во храмот на Севс од Додона 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, *Федар*, 275 b-c

## Вовед

Во секундарната литература која се занимава со Платоновата филозофија можат 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. Земајќи ги 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 било кој дел од Платоновата филозофија? Разгледувајќи ја интерпретативната историја на филозофските доктрини, Платоновата филозофија им задала повеќе маки на историчарите на филозофијата, отколку било која друга филозофија. Доколку се позанимаваме со статистиката, ќе увидиме дека Платоновите дела се најмногу интерпретирани текстови веднаш после Библискиот текст. 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 на 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 објективно да му се пристапи на еден класичен текст отвора вистинска „Пандорина кутија“. Ситуацијата била поттикната од две причини, прво, неоплатонистичката интерпретација на Платон повеќе 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 и 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 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 платонистички студии на кои, како реакција, им се спротивставиле нови толкувачки струи користејќи нови методи, нови сознанија, увидувајќи нови аспекти. Платонистичките студии почнале да влегуваат во многу деликатна фаза. Реале (Giovanni Reale) во своето дело „Кон едно ново толкување на Платон“<sup>1</sup> смета дека на новите пристапи во толкувањето на Платон треба да се гледа како на научна револуција. Објаснувајќи со речникот на Томас Кун (Thomas S. Kuhn), тој зборува за криза во Платоновите „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. Имајќи ги предвид методите со кои овие интерпретативни линии се служат и аргументите кои ги изложуваат,

---

<sup>1</sup> Giovanni Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1997, 8-22.

несомнено никој не би се запрашал за нивната релевантност. Во рамките на нивните референтни филозофски и интерпретативни системи, овие толкувања се релевантни. Но, повторно се поставува прашањето: како да се толкува Платон?

Може да се увидат неколку точки околу кои интерпретаторите на Платоновите дела се разидуваат во ставовите и според тоа се деференцираат во различни струи. Прво, се поставува прашањето дали дијалошката форма, во која пишува Платон, е средство за да се подучуваат читателите. Потврдниот одговор би значел дека Платон имал готова доктрина и дека тезите кои 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 тоа; дали во дијалозите (а ги имаме сите дела кои 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? Имајќи ги предвид сите овие интерпретативни дилеми, толкувањата не се дисперзираат несогласувајќи се помалку или повеќе околу едно прашање. Тие го потенцираат или избегнуваат некое од горенаведените прашања, притоа користејќи различни почетни точки и методи во толкувањето.

Во оваа дисертација ќе ги разгледаме пристапите кон толкувањето на Платоновата филозофија кои критички се осврнуваат кон Платоновите текст, имено чија цел не е Платон да го направат свој филозофски епигон, туку кои сакаат да го откријат изворниот Платон. Оваа тенденција ја трасираме од Шлаермахеровата интерпретација, во која за прв пат читањето на Платон стана „проблем“, до денешните интерпретации, чија преокупација сè уште е ревалоризирањето на методите и пристапите во толкувањето. Тоа е генерацијата на која повеќе не ѝ е доволно 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 „објективно“ и систематско нејзино прикажување, туку поради некаква своја цел, или да ја критикуваат, како, на пример, кај Аристотел, или да ја преобликуваат, како кај неоплатонистите. Нема да тврдиме дека во овие интерпретации немало интерпретативни „грешки“. Нивната цел не била да воспостави доминација и да добие статус на ултимативна интерпретација. Овој текст ќе ги прикаже обидите кои претендираат на објективно толкување на Платоновите дијалози или, пак, 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 мета-перспектива. 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.

Предмет на ова теориско истражување ќе биде приказот и критичката опсервација на различните современи интерпретации на Платоновата филозофија. Истражувањето најнапред ќе ја разгледа специфичноста на Платоновите текст која претставува една од причините поради која теоретичарите не се согласуваат околу одредени филозофски позиции на Платон. Лоцирајќи го дијалогот како еден од клучните проблеми во интерпретацијата, ќе се отворат првите разидувања помеѓу 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 кои со

своето изложување на Платоновите идеи создале специфични методи за пристапување кон неговата филозофија. Ќе се анализираат претставниците на херменевтичката интерпретативна линија, започнувајќи од Шлаермахер до Гадамер, имајќи го предвид и феноменолошкото влијание на Хајдегер. Тука е и Тибингенската школа и теоријата за „ненапишаното учење“ на Платон, доминантната англо-американска 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 докторска дисертација е да го проблематизира современото читање на Платон и критички да се осврне на различните интерпретативни методи. На тој начин тоа 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 на интелегентни одговори на досетливо формулирани проблеми. Истовремено, ќе одговори на прашањето за тоа зошто постои толку голем диверзитет помеѓу интерпретациите, но и ќе се обиде да даде сопствена интерпретација или да ревидира некоја од веќе постоечките.

Освен неколкуте имиња кои се сретнуваат во литературата како предводници на доминантните интерпретативни правци, како Шлаермахер (Friedrich Schleiermacher), Властос (Gregory Vlastos), Кремер (Hans Krämer), Штраус (Leo Strauss), Гадамер (Hans-Georg Gadamer), Дерида (Jacques Derrida) и Иригаре (Luce Irigaray) може да се споменат уште неколку автори кои проблемот на интерпретацијата на Платоновите дела го ставаат како примарен во нивните 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 дисертација. Од предвид нема да бидат изоставени македонските автори Георгиева, Мухиќ и Митевски, чии текстови значително влијаеја авторот на оваа дисертација да се занимава токму со овој проблем. Всушност, темата на оваа дисертација природно произлезе како резултат на некои од нивните теориски претпоставки и критички опсервации.

Очекувањето на ова теориско истражување е да отвори дискусија за современото читање на Платон со што ќе ја актуелизира дебатата за можноста за објективно и автентично толкување на Платоновите дела. Истовремено, преку Платоновите дијалози како своевиден тест, оваа дисертација ќе го стави под знак прашалник проектот и целите на историјата на филозофијата како филозофска дисциплина. Имено, ќе се постави прашањето дали теоретизирањата за Платоновата филозофија секогаш ќе бидат огледало кое 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 тоа често се сретнува во секундарната литература. Во оваа дисертација за прв пат ќе биде направена и анализа на текстовите на македонските автори кои ја толкуваат Платоновата филозофија.

Прес (Gerald A. Press) во „Платоновите дијалози: нови студии и интерпретации“ дава две оценки кои ги смета недвосмислено точни во врска со Платоновите студии во дваесеттиот век. „Прво, тие толку се мултиплицираа што го надминуваат капацитетот на било која индивидуа да биде во чекор со сè и, второ, тие станаа суштински фрагментарани“<sup>2</sup>. Цитирајќи го Стоукс (Michael Stokes), тој оценува дека „во нашето време филолозите и филозофите се борат за душата на Платон“<sup>3</sup>. Приклучувајќи се на оценките на Стоукс, една од целите на оваа дисертација е да ги дестилира најважните интерпретативни струи во современите платонистички студии, да ги слушне нивните решенија од потрагата по Платоновата филозофија, да го преиспита

---

<sup>2</sup> G. A. Press, *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 1993, 1.

<sup>3</sup> Ibid

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 реevaluација и медиум низ кој се слушаат себеси.

Франциско Гонзалез (Francisco Gonzalez) воведот во својата книга „Дијалектика и дијалог: Платоновата употреба на филозофското истражување“<sup>4</sup> 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 кон други.

---

<sup>4</sup> Francisco J. González, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston: Northwestern University Press, 1998, ix.

## 1. Прашањето за методите и класификацијата на интерпретациите на Платоновата филозофија

По две ипол илјадна традиција на толкување и коментирање на Платоновата филозофија, секој што се занимава со истата 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 кој често се дава е дека секое 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 јазик<sup>5</sup>. Платоновите дела добија маестрален превод на неколку јазици, од кои можеме посебно 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 не биле повеќе изгубени во сопствената интерпретација. Нашето време стана обземено со потрагата за методите за читање на автентичниот Платон, а можеби една од причините за ова е токму „различниот јазик“ на кој ние и Платон зборуваме.

### 1.1 Методи

Секоја научна дисциплина во своите истражувања користи средства и процедури кои, во својата суштина, се интерпретативни. Секоја дисциплина ги интерпретира податоците кои се предмет на нејзино испитување, без разлика дали станува збор за природни, општествени или хуманистички науки. Веќе

---

<sup>5</sup> Неколку преведувачи имиња, Елена Колева, Витомир Митевски, Валериј Софрониевски, Весна Томовска-Митровска, Ивица Весов, Марјан Калевски и Паскал Гилевски, во последните неколку децении ги преведоа најзначајните Платоновии дела. Досега, во издание на различни издавачи куќи, се објавени следниве дијалози: Одбраната Сократова, Критон, Ион, Евтифрон, Протагора, Горгија, Кратил, Гозба, Федар, Федон, Држава, Тејтет, Закони, Софист, Тимај и Критија.

одамна стана излишна традиционалната поделба на Дилтај на науки кои користат „разбирачки“ методи, имено оние кои го испитуваат „зоштото“ на еден феномен, и науки за кои својствени се „објаснувачките“ методи кои го испитуваат „какото“ на друг. Во современата методологија може да се насетат остатоци од оваа поделба во класификацијата на квалитативни и квантитативни методи, но се истакнува дека ниту едните, ниту другите не се ексклузивни за една дисциплина. Истите методи кои се користат во една дисциплина можат да соодветствуваат во сосем друга.

Сепак, најсоодветни за испитување на општествените и хуманистичките појави многумина се согласуваат дека тоа се т.н. квалитативни методи. Флексибилноста која ја носат со себе овие методи да можат подобро да ја дофатат комплексната структура на човечките феномени, им го носат нивниот најголем недостаток, имено неможноста од нивна систематичност. Со оглед на бесконечната разновидност на пристапи и постапки, но и на предметот на истражување на различните дисциплини, постапката за класифицирање на методите не е едноставна. За да ја илустрираат разновидноста на интерпретативните методи, Јанов (Dvora Yanow) и Шварц-Ши (Peregrine Schwartz-Shea)<sup>6</sup> даваат листа на методи, но како што оценуваат тие, која не е ни одблизу комплетна затоа што методите можат да се преклопат или во значењето или во нивната употреба. Изборот зависи од истражувачкиот проблем и теоретската позиција на истражувачкиот проект. Некои од методите кои ги набројуваат се следниве: анализа на случај, содржинска анализа, разговорна анализа, деконструкција, драматуршка анализа, етнографска семантика, феминистичка анализа, генеологија, херменевтика, животна историја, анализа на метафори, анализа на мит, наративна анализа, постструктурална анализа, семиотика, анализа на раскажување, симболичка размена, итн.

Методите користени во различните интерпретации на Платоновата филозофија ја 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, па затоа нема да претендираме кон

---

<sup>6</sup> Dvora Yanow, Peregrine Schwartz-Shea (eds.), *Intpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*, New York: Armonk, 2006, xx.

нивно исцрпување. Ќе ги одделиме најзначајните, најкористените и специфичните методи користени во текстуалната интерпретација на Платоновата филозофија.

На почетокот ќе истакнеме две дисциплини кои 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 која некогаш била дадена е онаа која 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 бројни 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 кои ги користи библиската егзегеза биле основа за толкување на повеќе класични текстови, а нив 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 кои се карактеристични во толкувањето на класичните текстови, но и методи кои се карактеристични за толкувањето на Платоновите текст. Без следење на некаков вредносен распоред, ги издвојуваме следниве интерпретативни методи:

**Методот на семантичка анализа** 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. Овој метод го користат сите интерпретации на Платоновата филозофија како основен метод за текстуална анализа.

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. Овој метод 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*, Шлаермахер 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 која најдобро го симулира говорот и дискусијата во својот тек, заклучувајќи дека дијалогот не само што треба да биде есенцијален 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** 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. Во интерпретацијата на Платоновата филозофија овој метод го користат оние толкувачи што сметаат дека Платоновите дела главно имаат педагошка функција, но и оние кои сметаат дека формата која 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 кои 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 која 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 кои се опишани во него. Овој метод на интерпретација не претставува само реконструкција на историските аспекти на текстот, туку претпоставува и критичка дистанца со која истите ги толкува. Интерпретаторот не е само историчар или филолог, туку 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, вовело 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 воведува „нов критицизам“ во интерпретацијата на Платон, наоѓајќи среден пат помеѓу историското толкување на Тенеман (Wilhelm Gottlieb Tenneman) и филолошкото на Шлегел.

**Методот на критичка анализа на изворите** се состои во рedefинирање и повторно оценување на изворите кои се сметаат како основни за интерпретација на одредена филозофска позиција. Овој метод ја испитува можноста за постоење други извори покрај директното сведоштво, кои извори можат да се сметаат за релевантни во испитувањето на таа позиција, што пренесуваат изворите и кое е нивното значење во нивниот оригинален контекст? 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** го испитува процесот на „редактирање“ на текстот од страна на авторот. Со помош на филолошки анализи, се испитуваат модификациите на текстот кои авторот ги направил пред да ја добие конечната верзија, но се има предвид и оваа верзија со цел да се идентификуваат процесите кои довеле до тоа да се добие таа крајна форма. Во интерпретацијата на Платоновите текст често се дискутира 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 стилските во нив, увидува знаци на значајни ревидирања не само од самиот Платон, туку и од неговите следбеници.

**Методот на наративна анализа** се фокусира на анализа на карактерите во текстот и нивните улоги, на дејствието и редоследот на случувањата, на настаните кои се зафатени од наративното време, но и на стојалиштето на авторот или нараторот во текстот. Интерпретациите кои ги истакнуваат овие елементи на дијалозите 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.

**Историско-филозофски компаративен метод** се користи за споредување на разликите и сличностите на две или повеќе филозофски системи, во нашиот случај, компарација на Платоновите 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 наивниот 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 за *phronesis*, итн.

Со **методот на „демаргинализација“** се истакнуваат одредени сегменти во текстот кои го немаат фокусното место, односно се ставени на

„маргините“ на експозицијата. Личности, случки или концепти, во интерпретирањето се ревитализираат како круцијални елементи за разбирањето на текстот. Во интерпретацијата на Дерида, демаргинализиран стана терминот „pharmakon“, додека, пак, во онаа на Кавареро (Adriana Cavarero), во преден план беа истакнати женските ликови, како, на пример, тракиската слугинка која му се потсмева на Талес во „Теајтет“ или ликот на Пенелопа во „Кратил“.

Со **методот „подели, па владеј“** во текстот се изолираат одредени содржински целини и се потставуваат на детална и прецизна логичка анализа. Овие целини се испитуваат како аргументи кои имаат своја одредена вистинитосна вредност, вистинита или лажна. Овој метод 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 започна Властос.

**Деконструктивистичкиот метод**, како еден вид анти-методолошко правило, е постапка на демистификација на еден текст во два чекори. Првиот е свртување кон нештата кои се репресирани и поради тоа неискажани, а вториот кон поништување на дуалитетите. Меѓутоа, деконструктивизмот не ги разоткрива скриените значења, туку го рedefинира текстот под светлото на укинатите спротивности. Во постмодернистичката интерпретација на Дерида се истакнува концептот „khōra“ од „Тимај“ како ентитет кој се спротивставува на секоја парадигма и на вообичаената логика на бинарни спротивности на „да“ и „не“. Кај Иригаре, пак, сретнуваме невообичаено деконструирање на Платоновата алегорија за пештерата, интерпретирана како матка.

## 1.2 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

која толкувањата ги дели на *континентални*<sup>7</sup> и *аналитички* интерпретации, земајќи ја предвид дихотомијата аргумент/контекст. Оваа поделба прави остра дистинкција помеѓу интерпретациите кои како критериум во своето читање на Платон ја истакнуваат аргументативната или литературната експозиција на идеите. Како илустрација, во својата книга „Испитување на платонизмот: континентални интерпретации на Платон“, Хајленд (Drew Hyland) го зема овој критериум предвид и прави преглед на најзначајните континентални, неаналитички интерпретации.

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 *антипортпаролска* парадигма. Тој смета дека недоволно истраженото т.н. „сократовско прашање“ треба да биде почетна точка од каде треба да започне интерпретацијата.

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

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 кој држи асерторични ставови во однос на различни прашања („платонизам“) кои во текот на времето се менувале, но кои од страна на интерпретаторот можат 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

---

<sup>7</sup> Имајќи ја предвид термилошката 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, посоодветна би била определбата на *аналитичка* и *„контекстуална“* интерпретација. И покрај случајот со интерпретацијата на античките текстови, воопшто, онаа филозофска позиција која се квалификува како „континентална“ обрнува повеќе внимание не само на текстуалната контекстуалност, туку и на историскиот, социјалниот, искуствениот и воопшто животниот контекст.

теоретичари ја оценуваат оваа поделба како најфундаментална од сите класификации.

Не земајќи ни еден аспект од интерпретативните принципи како супериорен, ниту „континенталниот“, догматскиот, портпаролскиот, драмскиот или било кој друг принцип, а со цел да се прикаже шареноликоста и богатството на интерпретативни пристапи, проблемот на интерпретацијата на Платоновата филозофија оваа дисертација ќе го анализира преку проследување на интерпретациите кои оригинално пристапиле кон читањето на Платон и оние кои извршиле најголемо влијание во изучувањето на Платоновата филозофија. „Систематска“ класификација во доменот на испитување како што е интерпретација на еден текст може да доведе само до истакнување на еден од бесконечно многуте можните решенија на пристапи кон еден проблем. Тоа е исто како да се класифицираат интерпретациите кои 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, макар тој да опфаќа само една интерпретативна струја. Тоа не значи дека овој текст ќе приложи исцрпна перспектива на Платоновите интерпретации, тој обид би бил истовремено и невозможен и бесполезен, туку ќе ги опфати оние интерпретации кои дале оригинални генерални решенија, а не партикуларни опсервации.

## 2. Извори на „интерпретативни недоразбирања“

### 2.1 Дијалогот

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 дијалошка дебата<sup>8</sup>. Оваа филозофска дебата е суштински различна од дијалозите на Кикерон и Беркли чии карактери се маски позади 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 неговите ставови. Оваа посебност во филозофското искажување на Платон ги чини платонистите едно големо теориско интерпретативно недоразбирање коешто не може да се појави за било кој 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 помеѓу 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.“<sup>9</sup> И навистина, Платон е вистински мајстор во создавањето питорескни сценарија и животописни ситуации кои целосно го апсорбираат 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“.

---

<sup>8</sup> Исклучок е „Одбраната Сократова“ во која Сократ иако одговара на обвиненијата на тројцата тужители, сепак не е конструиран 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.

<sup>9</sup> G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Beograd: BIGZ, 1983, 150.

Според Диоген Лаертиј, Платон не е првиот кој 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 Стиреа или од Теос. Меѓутоа, што се однесува до 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 два автора кои 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.“<sup>10</sup> Оваа оценка на Лаертиј за заслугата на Платон за дијалогот е многу 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 на изразување. Се смета дека дијаложката форма не е форма која прв пат е употребена во Платоновите дела. Нејзините почетоци можат да се трасираат во други традиции како египетската и хебрејската, но и други книжевни жанрови во самата хеленска традиција за кои ќе зборуваме подолу.

Се смета дека во Платоновите дијалог, исто така, можат да се забележат елементи од начинот на изразување на реторите, софистите и историчарите, но најмногу на самиот Сократ. Познато е дека одреден број на поддржувачи и следбеници на Сократ го продолжиле споменот после неговата смрт пишувајќи во неговиот дијаложки манир. Освен Платоновите дијалози, само делата на Ксенофан останале во целост, меѓутоа имаме докази за уште четири други автори кои пишувале *Sōkratikoí logoi* (разговори со Сократ), имено Антистен, Есхин, Федон 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, кој овој популарен жанр го развива во уметничка форма која може рамо до рамо да се мери со големите

---

<sup>10</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, Прев. Елена Весова, Колоска, Ема Андоновска, Скопје: Аз-Буки, 2004, III, 48.

уметнички дела во тој период во Атина, но и преку која, за прв пат, се презентира оригинален филозофски светоглед.

Постои анегдота кај Диоген Лаертиј<sup>11</sup> во која се вели дека Платон кога посакал да се натпреварува во пишување трагедии на дионизискиот 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 сепак се решил својот талент да го искористи за пишување поинаков вид на литературна форма. Сепак, многу платонисти оценуваат дека во Платоновите дијалози може да се увиди големото влијание на драмски текстови (особено од трагедијата) од кои Платон презел многу поетски техники на пишување. На пример, многу лесно можат да се најдат сличности помеѓу Платоновите дијалози и драмите на Еврипид. Според Радерфорд (R. B. Rutherford)<sup>12</sup>, 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 него Платон нема намера да креира фикција и да раскажува одредено измислено случување. Напротив, во нив 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 добро познатите 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

---

<sup>11</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III, 5.

<sup>12</sup> R. B. Rutherford, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press, London: Duckworth, 1995, 11.



одговор за некои од филозофските и политичките работи, со достојна почит кон лицата кои се воведени кон овој извонреден говор.“<sup>13</sup>

Постојат укажувања дека Платон имал голема фасцинација од литерарната форма „мим“ на мимографот Софрон. Се смета дека тој за прв пат ги вовел Софрониевите дела во Атина, и според сведоштвата на Лаертиј, Платон се образувал според нив<sup>14</sup>. Мимот бил еден вид на 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 кој на оваа форма и дал уметничка форма, а не како дотогаш користена како импровизација. Радерфорд<sup>15</sup> смета дека треба да сме внимателни кон овој книжевен жанр со оглед на тоа што за него се знае сосема малку, но и поради што некои од познатите информации се темелат врз анегдоти.

Сепак доколку условно се земат влијанијата на трагедијата и на мимот врз Платоновите 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)<sup>16</sup> 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, трето, форма која се доближува на белетристичкото уметничко изразување, четврто, средство за претставување на примери на дијалектички метод, петто алегориска или симболичка драма, итн. Оваа можност која 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

---

<sup>13</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III, 48

<sup>14</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III, 18. Во истиот пасус Лаертиј наведува и една анегдота која вели дека Платон толку бил приврзан со списите на Софрон што тие биле пронајдени под неговата перница.

<sup>15</sup> R. B. Rutherford, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, op. cit., 12.

<sup>16</sup> Christopher J. Gill, *Plato's Use of Characters in his Dialogue*, (Diss.), Yale University, 1970, iii.

филозофирање за апсолутната суштина и, од друга, претставувањето на ова филозофирање<sup>17</sup>.

Токму по 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 значителна 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 Платоновитиот избор на овој негов филозофски израз. Од една страна, се фаворизира изолирањето на аргументите дадени во дијалогот и се навлегува во нивна опстојна анализа, занемарувајќи ја 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 условува 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, 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 го земеме сценариото на „Гозба“ чиј концепт го следи принципот на раскажување рамка во рамка, воведната сцена во „Федар“ и многу други примери кои можат да се најдат во целиот корпус на Платоновите дела. Дејствијата, пак, во дијалозите често се сместени за време на одржување на некој празник (Држава - Бендидија, Парменид - Големата Панатеја, Тимај и Критија - Малата

---

<sup>17</sup> G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, op. cit., 147.

Панатеја, итн.) што најчесто се толкува како еден вид на 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.<sup>18</sup>

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 кој 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), алузии на легенди, случувања, шегите кои ги користи Платон, игрите на зборови, иронијата, итн.<sup>19</sup>

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 „Федар“ тој го искажува своето обвинение за пишувањето,

---

<sup>18</sup> Debra Nails, *The People of Plato - A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2002, xxxvii-viii.

<sup>19</sup> На пример Dorothy Tarrant, "Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material." *Classical Quarterly* 1, 1/2 (1951) : 59-67; Jules Labarbe, *L'Homere de Platon*. Liege: Faculte des Lettres de l'universite de Liege, 1949; во интерпретациите на Victorino Tejera, *Plato's Dialogues One by One: A Dialogical Interpretations*. Lanham, MA: University Press of America, 1999 и на James A. Arieti, *Interpreting Plato*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1991, улогата на шегата и хуморот значително влијае во толкувањето на Платоновата филозофија; Griswold, "Irony in the Platonic Dialogues" *Philosophy and Literature* 26, 1 (2002) : 84-106, итн.

инспирирано од неколку причини. 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 неупатените.

Меѓутоа, Платон пишувал. Неговите дела зафаќаат повеќе од 1500 странци текст, а со тоа останал недоследен кон своите принципи. Платон може да се оправда доколку овие забелешки против пишувањето, како што смета Хајленд<sup>20</sup>, му ги припишеме на историскиот Сократ. 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 кои и самиот Платон ги застапувал<sup>21</sup>.

Во таа смисла, дијалозите се медиум во кој постојано се одржува врската помеѓу филозофијата и говорот, живата дискусија, дебатата. Платон не ги пишува дијалозите на ист 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 понуди „вистинити“ искази, туку како што вели во Федар, преку дијалектиката „да се води душата“, да се психагогизира. Само преку дијалогот, односно преку взаемно 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

---

<sup>20</sup> Drew A. Hyland, "Why Plato Wrote Dialogues." *Philosophy & Rhetoric* 1, 1 (1968), 39.

<sup>21</sup> Во продолжение на текстот „Зошто Платон пишувал дијалози?“ Хајленд докажува дека со дијалошката форма Платон успева да ги надмине недостатоците на пишувањето преку забелешките кои претходно хипотетички му ги припиша на Сократ. Како, на пример, со помош на дијалошката форма, читателот не заборава да филозофира (првата забелешка), туку напротив го поттикнува читателот да оди подалеку од темата која се презентира во дијалозите. Хајленд ги споменува „Лисис“, „Хармид“, „Парменид“, „Евтифрон“ и „Теајтет“, имено „апоретичните“ дијалози, каде не се дава заклучен став во однос на темата која се обработува. Сократ во нив најавува да ја заврши темата во некоја друга прилика, сугестија која 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 останатите горенаведени две забелешки, но и за уште посилените изјави на Платон во второто и 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.

книжевна форма единствено може да ја подражава дијалектиката како највисок метод на познание, тој е најсоодветен за Платоновата филозофија. Затоа Платон го бира дијалогот за свој медиум.

## 2. 2 Платон преку Сократ или Сократ преку Платон - сократовскиот проблем

Анонимноста на Платоновите ликови во своите дела кој е заменет најчесто преку ликот на Сократ, остава голем простор за интерпретативни недоразбирања. Освен во „Закони“ каде Платоновите ставови се искажани преку странецот од Атина, во „Софист“ и „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 останати 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“<sup>22</sup> му се провлекува еден лапсус, наведувајќи ги „Законите“ како еден од „сократовите разговори“ (*Sōkratikoí logoi*).

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 себеси со своето лично име и презиме да се појави во текстот, туку го препознава преку ликовите кои самиот тој ги создал. Проблемот изникнува поради тоа што главниот лик во делата на Платон е историска личност, а не фиктивна, личност која 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 која 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

---

<sup>22</sup> Aristotel, *Politika*, Prev. Miloš Đurić, Beograd: Kultura, 1970, 1265, a11.

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 од 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 под 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 (Sôkratikoî logoi), 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 кој 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 ја негираме вредноста и релевантноста на сократовската литература за сократовското прашање.

Сократовското прашање не е новина во интерпретативната историја на Платоновата филозофија. Во современите платонистички студии сократовското прашање се ревитализира со интензивирање на проблемот кој се однесува на разликите и неконзистентностите помеѓу дијалозите и ставовите кои Платон ги изнесува во нив од страна на модерните стилметриски и филолошки анализи. Неконзистентности постојат, на пример, во „Парменид“ каде Платон ги напаѓа сопствените ставови за теоријата за идеите кои ги гради во „Држава“ и „Федон“. 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, напати, може да се

забележат и контрадикторни концепти, како на пример, во „Критон“ каде 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 за историскиот Сократ започнува во германската платонистичка литература од XIX век<sup>23</sup>, но својата кулминација ја доживува во делата на основачите на аналитичкиот девелопментализам, имено Гатри (W. K. C. Guthrie), Ирвин (Terence Irwin) и Властос. 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 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“<sup>24</sup> каде постои очигледен конфликт помеѓу „Сократовиот интелектуализам“ во раните и „Платоновиот интелектуализам“ во подоцнежните дијалози.

Имајќи ги предвид овие претпоставки, 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 на дијалози: дијалози од

---

<sup>23</sup> Се смета дека Карл Фридрих Херман (Karl Friedrich Hermann) прв ги поставил основите на девелопментализмот. Кај него за прв пат се сретнува „сократов“ период во Платоновите рани дијалози, но и тезата дека редоследот на дијалозите може да се состави според Платоновата интелектуална биографија.

<sup>24</sup> Термини употребени кај Terry Penner, "The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions", во Julia Annas, Christopher Rowe (eds.), *New Perspectives on Platon: Modern and Ancient*, Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2002, 190.

раниот, 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“, „Лакет“, „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 генина филозофија, имено учењето за идеите, 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“<sup>25</sup> на Аристотел<sup>26</sup>, 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 основан врз критериумот за неконзистентностите во дијалозите не постои за оние теории кои го 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 кои 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

---

<sup>25</sup> Aristotel, *Metafizika*, Prev. Branko B. Gavela, Beograd: Kultura, 1971, 987b.

<sup>26</sup> Преку Аристотел, девелопментализмот прави еден вид компромис во врска со сократовското прашање. Освен Платоновото, девелопментализмот го прифаќа аристотеловото сведоштво, но затоа ги отфрла сите останати.



ги Платоновите дијалози“ воопшто сите толкувања на Платоновата филозофија ги дели на овие две интерпретативни школи.

Според првите, имено според портапаролските 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 Платоновата доктрина и теорија може да се изведе од Платоновите дијалози како што денес се зачувани.

Вторите, пак, антипортпаролските, се сомневаат во можноста за извлекување на 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 помеѓу зборовите на ликот Сократ (или било кој друг лик во дијалогот) и Платоновите ставови. Затоа, дистинкцијата помеѓу рани-сократовски и подоцнежни-платоновски дијалози е ирелевантна.

Оваа струја, според Сејер (Kenneth Sayre)<sup>27</sup>, 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.“<sup>28</sup>

Во прилог на оваа теза одат и Платоновите зборови искажани во „Второто писмо“, каде тој вели: „не постои дело од Платон, ниту некогаш ќе

---

<sup>27</sup> Kenneth Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1995, xiv според J. Angelo Corlett, *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005, 11.

<sup>28</sup> Diskin Clay, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2000, 11.

има; оние кои сега се нарекуваат така доаѓаат од идеализираниот и млад Сократ<sup>29</sup>.

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 на идеи промислено го рефлектираат она што Платон навистина го мислел во моментот кога пишувал одреден дијалог. Како претставник на оваа теза се вбројува Кан<sup>30</sup> 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 докстички 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 кои се изложуваат во нив, имено дијалозите се драмски текстови кои во ниеден случај не ги рефлектираат Платоновите ставови. Драмската интерпретација може да се забележи во делата на Џон Рендал (John Herman 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 која тој ја има во дијалозите. Според оваа интерпретација, Платоновите корпус на дела

---

<sup>29</sup> Plato, John Cooper (ed.), "Second Letter", *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, 314b-c.

<sup>30</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 36-71.

е конструиран на начин кој е под големо влијание од филозофскиот метод на Сократ. Според оценките на Корлет, Купер најдобро ја опишува оваа позиција:

...авторот на Платоновите дијалози 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.<sup>31</sup>

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 кој се јавува поради појавување на внатрешни неконзистентности во теориите.

Во рамките на аналитичката традиција се преиспитуваат многу од парадигматично воспоставените тези<sup>32</sup>, особено речката „наивна“ дистинкција на сократовски и платоновски дијалози и изолацијата на „сократовската“ фаза од Платоновата филозофија. Така, Тејлор (C. C. W. Taylor)<sup>33</sup> се запрашува кога и зошто „Сократ“ е разделен од „Платон“ во интерпретацијата?

Како алтернативна интерпретација на сократовскиот проблем внатре аналитичката струја може да се спомене онаа на Питерсон (Sandra Peterson)<sup>34</sup> која девелопменталистичките позиции ги нарекува „платоноцентрични“. Таа

---

<sup>31</sup> John Cooper (ed.) *Plato: Complete Works*, op. cit., xx.

<sup>32</sup> Подетално види во одделот „Аналитички интерпретации“ и подглавата за девелопментализмот и неговата критика во рамките на аналитичката филозофија.

<sup>33</sup> C. C. W. Taylor, "The Origins of Our Present Paradigms" во Julia Annas, Christopher Rowe (eds.), op. cit., 73.

<sup>34</sup> Sandra Peterson, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, xv.

нуди „соговорничко-центрична“ интерпретација, според која Сократ, кој постојано тврди дека не знае ништо, прави различни видови на 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 кои се занимаваат со ова прашање, како на пример, Плегер (Wolfagnng Plegger), Пацер (Andreas Patzer), Диринг (Klaus Döring), Фигал (Günter Figal) и Ерлер (Michael Erler). Тие одговараат на прашањата кои 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 Диринг 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 прото-филозоф на Платон“. Сепак, фикционалистичката теза не ја исклучува историчноста и во сликата на Платовиот Сократ 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**

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.“<sup>35</sup>

Грчката култура била срасната со митското прикажување и доживување во секој свој аспект. Од една страна, митот често се гледа како еден вид на предфилозофско 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 нив, на тој начин комуницирајќи со своите читатели. Платоновите корпус на дела содржи неверојатна архива на најразлични митови. Тие можат 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 („Федон“, „Горгија“, „Федар“, „Држава“). Што се однесува на митот за пештерата, 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 можат да се сретнат митолошки раскажувања, додека во подоцнежните, особено во „Федон“, „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 има поголема потреба од митолошки претставувања.

Некои од митовите кои Платон ги раскажува во дијалозите се преземени од традиционалната митолошката раскажувачка традиција и се веќе раскажувани во делата на други автори, како на пример, митот за Гигес во „Држава“ или митот за Фаeton во „Тимај“. Меѓутоа, освен традиционалните митови, Платон раскажува митови кои можат да се сретнат само во неговите дела, како што се, на пример, митот за Ер во „Држава“ и митот за Атлантида

---

<sup>35</sup> Geoffrey S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, London: Cambridge University Press, 1970, 250.

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 која 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 „Федар“ каде 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“<sup>36</sup>. Ваквото толкување Платон го прави со помош на митот. Оние кои 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.

---

<sup>36</sup> Платон, *Федар*, Прев. Паскал Гилевски, Скопје: Матица македонска, 2003, 246а.

Еделштајн (Ludwig Edelstein)<sup>37</sup>, на пример, му дава нов статус на митот кај Платон, според кој митот ја 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 на „несмасна ученост“<sup>38</sup> 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 инстанца, 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 тие митови се сметаат за она што е најдоброто.“<sup>39</sup> Митовите за Хегел се приказни кои се соодветни за детството затоа што се служи со слики и се соодветни за создавањето претстави, а не мисли. Штом стапи разумот во подоцнежната зрела фаза, митовите стануваат бескорисни. Платон, според него, е главна фигура во развојот на филозофијата кон чистата мисла, но од време на време ја расипува оваа чистота со митските раскажувања. Теории кои 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 помеѓу разумот и надразумското, филозофијата и поезијата. И самиот Платон укажува на постоењето на оваа „древна спротивставеност“<sup>40</sup> помеѓу филозофијата и поезијата во „Држава“. Во таа смисла, дискусијата за митос и логос во Платоновите „приказни“ отвора сериозна дискусија помеѓу платонистите,

---

<sup>37</sup> Ludwig Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Philosophy.“ *Journal of the History of Ideas* 10, 4 (1949), 467-77.

<sup>38</sup> Еделштајн тука прави алузија на говорот помеѓу Федар и Сократ во дијалогот „Федар“ каде Сократ објаснува дека алегориската интерпретацијата на митовите е „несмасна ученост“ која не води никаде. Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, Prev. Miloš N. Đurić, Beograd: Dereta, 2002, 229d.

<sup>39</sup> G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, op. cit., 154.

<sup>40</sup> Платон, *Политеја*, Prev. Елена Колева, Скопје: Три, 2002, 607b.

особено затоа што ставот заземен околу ова прашање значи и една значајна премиса од која понатаму ќе циркулираат 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 потешкотијата 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 објаснување<sup>41</sup>. 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<sup>42</sup>, иако многу често се чини дека во неговите текстови Платон е индиферентен дали она што го изнесува е митологиска или логологиска приказна. На пример, приказната за Тот и Теут во „Федар“ Платон не ја нарекува мит, но како мит ја класифицира конструкцијата на идеалната држава во „Држава“<sup>43</sup>. Во „Горгија“<sup>44</sup>, 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 помеѓу митос и логос. Откако Протагора го раскажува митот за Прометеј, следно што најавува е да не „расправа за мит“, туку „да одржи реч“<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> „...сите овие работи не смеат да се прифатат во државата, ниту ако се испејани со таинствена смисла, ниту без таинствена смисла.“ Платон, *Политеја*, op. cit., 378d4-6.

<sup>42</sup> 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, W. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 105. 23-106. 14, 106. 23-6, според Julia Annas, "Plato's Myth of Judgement." *Phronesis* 27, 2 (1982), 140.

<sup>43</sup> „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. Н.], но дека и на дело би можеле да го направиме целесообразно?“ Платон, *Политеја*, op. cit., 501e.

<sup>44</sup> „Слушај, тогаш, <како што> велат, <една> мошне убава *приказна* [под. Ј. Н.], којашто ти, претпоставувам, ќе ја сметаш за *сказна* [Ј. Н.], но за мене тоа е *стварен приказ* [под. Ј. Н.]...“ Платон, *Горгија*, Прев. Валериј Софронијевски, Скопје: BIGOSS, 2004, 523а.

<sup>45</sup> Платон, *Дијалози (Протагора, Евтифрон, Ион)*, Прев. Елена Колева, Култура: Скопје, 1994, 324d.



Според Анас<sup>46</sup>, Платон имал епистемолошки проблем со митовите, иако со нив искажувал длабоки вистини, за него митот или било кој друг вид на раскажување имал незначителен епистемолошки статус. Користењето на вакви форми за искажување на филозофските вистини предизвикувал проблем кој, според Анас, е евидентен за оној кој 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“.

### 2. 3. 1 Функцијата на митот во дијалозите

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 неговата убедувачка улога, митот најмногу може да влијае на оние кои се подложни на влијание, имено оние кои не се упатени добро во филозофијата, но уште повеќе на децата, „тогаш најмногу се обликува и се потчинува типот, ако некој посакува да втисне одреден знак некому“<sup>47</sup>. Иако му припишува ниска вистинитосна вредност на митот, сепак, според Платон, во митот делумно може да се содржи и вистина. Во таа смисла, лажниот говор кој во себе содржи извесна вистинитосна вредност, иако мала, може да послужи во воспитната дејност.

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

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

- Не разбираам што говориш!

---

<sup>46</sup> Julia Annas, "Plato's Myth of Judgement", op. cit., 121-2.

<sup>47</sup> Платон, *Политеја*, op. cit., 377a-b.

- Зарем не разбираш, реков, дека на дечињата прво им раскажуваме митови? А тоа раскажување, земено во целост, некако е лага, но делумно и вистина...<sup>48</sup>

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 митските слики, митот може многу успешно да ја дофати апстрактна филозофска суштина. Во таа смисла, митот не е само педагошко средство за подучување на оние кои не знаат, туку и на оние воведени во филозофијата. Тоа може да се забележи во „Тимај“ каде Тимај, оној кој „во филозофијата го досегнал врвот“<sup>49</sup> речиси цел дијалог проткаен со митски приказни го претставува пред друг, исто така, вешт во филозофијата, Сократ.

\* \* \*

Проблемот кој 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 која е одделена од митолошката приказна. Имајќи го предвид шаренилото од различни аспекти кои Платон ги инкорпорира во митораскажувањето, употребата на меѓусебно суштински различни митови, но и неговите амбивалентни искази за митот, не може да се даде еднозначен одговор на горенаведените прашања. Тие сè уште претставуваат големи извори на интерпретативни недоразбирања.

---

<sup>48</sup> Платон, *Политеја*, оп. cit., 377a.

<sup>49</sup> Платон, *Тимај*, Прев. Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005, 20a.

## 2. 4 Езотеризам

Помеѓу едни од првите факти кои еден лаик во историјата на античката филозофија ги добива кога се запознава со неа е дека она што го читаме од Аристотел се учењата кои тој им ги претставувал на своите ученици, на својата езотерична публика, додека за Платон важи обратниот случај. Платоновите дијалози се литературата наменета за пошироката публика пред која тој се обраќал. Тенеман вели дека „Платон го искористил истото она право кое 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.“<sup>50</sup> Меѓутоа, логичното прашање кое 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 која 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 кои езотеричната димензија на Платоновата филозофија ја земаат како основа во нивниот пристап кон Платон можат да се поделат на две групи. Едната е онаа која користи наведувања во самите дијалози за постоење на друга теорија која 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 од кои најзначајни се Кремер и Гејзер (Konrad Gaiser). Една од критиките која се упатува кон оваа интерпретација е тоа што ги девалоризира дијалозите како примарен извор за толкување на Платоновата

---

<sup>50</sup> W. G. Tennemann, *Geschichte Der Philosophie II*, S. 220 според G. V. F. Hegel, op. cit., 147.

филозофија.<sup>51</sup> Втората група, пак, ги опфаќа оние интерпретации кои создаваат специфични методи за откривање на подлабокото значење на теориите, навидум, презентирани во дијалозите и „скриената“ порака која Платон ја кодирал во самиот текст, од мотив кој 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“ која Платон ја искажува во „Федар“ (264b) според која секој, дури и најмалиот детал во дијалозите, содржи свое скриено значење. Во таа смисла дијалозите се имитации, а не тврдења на одредени доктрини. Претставници на оваа струја се главно Лео Штраус<sup>52</sup> и Џејкоб Клејн (Jacob 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 го симболизмот и алегоричните прикажувања во дијалозите, во списанието „Апејрон“, Џеј Кенеди (Jay В. 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 која е вткаена во нив. Платон ги поделил сите дијалози на 12 дела од кои секој од нив кореспондирал со по една музичка нота од дванаесет-тонска скала која корелира со питагорејската музичка скала. Оваа скала била основа за Платоновото пишување и доказ за тоа се аргументите кои се појавуваат помеѓу нотите, додека, пак, значајните пресвртници во аргументирањето ги претставуваат самите ноти. Кенеди ја анализира „Гозба“ каде забележува една законитост. Во овој дијалог, секоја од беседите на Павзанија, Ериксимах (вклучувајќи ја и духовитата досетка за икањето на Аристофан) и Аристофан зафаќаат околу една дванаестина од целиот дијалог. Сократовиот долг говор, притоа вклучувајќи го неговиот разговор со Агатон и Диотима, зафаќа три дванаестини, или една четвртина од целиот дијалог, додека беседата на

---

<sup>51</sup> Подетално види во одделот „Езотерични интерпретации“ и подглавата „Интерпретацијата на ненапишаното учење“.

<sup>52</sup> Подетално види во одделот „Езотерични интерпретации“ и подглавата „Штраус“.

Алкибијад зафаќа две дванаестини. Овие димензии, смета Кенеди, сугерираат дека интервалот од една дванаестина игра голема архитектонска улога во конституирањето на дијалозите<sup>53</sup>.

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 кои езотеризмот го земаат како основа врз која ја градат својата интерпретација.

---

<sup>53</sup> Jay B. Kennedy, "Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry." *Apeiron* 43 (2010), 7.

### 3. Прединтерпретативна историја на Платоновата филозофија

Каква е улогата на Сократ во Платоновите дијалози? Дали истите заклучоци можат да се најдат во сите дијалози подеднакво, или постои дискрапанца 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 Платоновитот единствен начин преку кој тој може да дојде до сопствените одговори? Овие и уште многу други прашања кои 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 своите сопствени 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 пософистицирани во анализите.

#### 3.1 Античките и хеленистичките 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 кои следат 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 Питагоровите 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 чувствуваат должност да застанат позади Платон како што Платон чувствувал дека треба да застане позади Сократ“<sup>54</sup>.

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. H.] се вели дека небото се создава, но сепак ќе го има засекогаш во времето што останува“<sup>55</sup>. 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 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 кој 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<sup>56</sup>, но денес за нив знаеме многу малку, преку неколку останати фрагменти и сведоштвата на Прокло. Крантор во својот интерпретативен обид го објаснува еден од најзбунувачките делови во „Тимај“, имено митот за Атлантида. Во неговиот коментар на „Тимај“ Кантор тврдел дека овој мит нема филозофска тежина, имено дека е историски факт. Се смета дека Кантор имал намера да објасни зошто Платон напишал приказна која е далеку од неговите вообичаени интереси. Тој тврдел дека Платон ја напишал приказната како одговор на оние кои се потсмеваат со него тврдејќи дека неговата идеална

---

<sup>54</sup> Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, New York: Cornell University Press, 2000, 44.

<sup>55</sup> Аристотел, *За небото*, Прев. Елена Џукеска, Скопје: Аз-Буки, 2005, 280а.

<sup>56</sup> Според Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните филозофи*, op. cit., IV. 24.

држава, како што е опишана во „Држава“, е украдена од Египјаните.<sup>57</sup> 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 тенденција 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“<sup>58</sup>.

Во современите студии станува актуелно прашањето за тоа дали Аристотеловата рецепцијата 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“<sup>59</sup>. Според Кан, Аристотеловите единствени извори за Платоновите ставови биле дијалозите, а во некои случаи тие биле дополнети со информации добиени од Ксенофонт<sup>60</sup>. На дискусијата и дава нова димензија Чернис, кој на прашањето за Аристотеловото разбирање на Платоновата филозофија одговара експлицитно негативно.

---

<sup>57</sup> Proclus, *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, Trans. Thomas Taylor, London, 1820, Book I, 64.

<sup>58</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., V, 1.

<sup>59</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Trans. Christopher Smith, New Haven/London, Yale University Press, 1986, 95.

<sup>60</sup> Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, op. cit., 1996, 82.



Внатре и надвор од Академијата постоеле повеќе автори кои се занимавале со различни аспекти на Платоновата филозофија, често во 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 е еден предстоички идеал на мудрец, тврдејќи дека тој е дел од нивното духовно наследство. Како контра тежа на стоичката рехабилитација на Сократ стои академскиот скептицизам кој, особено во ставовите на *Аркесилај*, става особено внимание на Сократовата иронија како што е прикажана кај Платон.

Помеѓу поважните може да се спомене и интерпретативната струја која ги истакнува оние делови во дијалозите кои 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 неговото дело „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 помеѓу Платон, Аристотел и стоиците, верувајќи дека помеѓу овие филозофски системи не постои супстанцијална разлика, туку само термилошка. Во неговата интерпретација Платоновата трансцендентална метафизика се помирува со Аристотеловиот иманентизам и стоичкиот материјализам.

*Евдор Александриски* се смета за првиот интерпретатор на Платон од средната Академија кој е под големо влијание од питагореизмот. Влијаел во голема мера на Плутарх и неговата интерпретативна традиција. Инспириран од стоицизмот, Евдор го извел неговиот телеолошки принцип од дијалогот „Теајтет“ („станување сличен на Бога колку што е возможно“<sup>61</sup>) по којшто станал познат. Според Целер (Eduard Zeller)<sup>62</sup>, Евдор сметал дека пронашол соодветна дефиниција за заедничката цел на питагорејците, Сократ и на Платон.

---

<sup>61</sup> Платон, *Теајтет*, Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: Профундум, 2011, 176b. За да се увиди подобро телеолошкиот принцип во овој пасус го искористивме преводот предложен од преведувачот на македонското издание на делото во фуснота 202.

<sup>62</sup> Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 2001, 285.

*Плутарх*, пак, интимно наклонет кон Делфиските пророштва (и самиот Делфиски свештеник) и египетската религија, во Платоновите дијалози барал скриени значења кои подоцна можел да ги интерпретира. Не искажувал генерални толкувачки ставови за целиот корпус на делата, туку коментирал одредени пасуси 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 доктрини, но исто така смета и дека голема вредност носат одредени делови во дијалозите кои не се резултат на некоја доктрина. Тој е дециден дека во „Теајтет“ главната тема е познанието, а не критериумот како што платонистите тоа 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 тоа да го сокрие. Питагорејските учења, како што укажува тој, се затскриени во Платоновите дела и можат 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 неопитагореизмот, 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 кои и се додадени од Аристотел и стоиците, а особено од нејзината скептичка варијанта. Никомах од Гераса е уште едно име кое може да се спомене во оваа група на неопитагорејци. Со

неговото декларирање на Парменид и Зенон како питагорејци, испитувањето на Едното во вториот дел на „Парменид“, „Тимај“ и ставовите на странецот од Елеа 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 составувањето на т.н. класичен Corpus Platonicum го направил Аристофан од Визант (257-185/180 п.н.е.), групирајќи петнаесет од нив во трилогии. Според Диоген Лаертиј, Аристофан ги поделил на следниов начин: првата [трилогија, J. H.]...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“, „Федон“ и „Писмата“.<sup>63</sup> Критериумот кој бил земен во систематизацијата се темелел на заедничките белези во драмските елементи, како на пример, заедничките ликови или блиските датиуми во кои се одвива драмското дејство, како и взаемното 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“ и „Одбрана Сократова“ (Сократ пред судењето) и „Критон“ и „Федон“ (Сократ во затвор) се ставени едnodодруго.

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

---

<sup>63</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III, 62.

истражување имаат две главни поделби, гимнастички [за душевно вежбање и хранење]<sup>64</sup> 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].<sup>65</sup>

Понатаму тој вели дека дијалозите можат да бидат поделени и на поинаков начин (драмски, наративни или помешани), метод кој 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 тријадолошката 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 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 како такви, иако некои од нив можат да бидат ограничувачки во однос на тоа дека насловите во некои случаи наполно не соодветствуваа со содржината на дијалозите. Трасиловиот модифициран *Corpus Platonicum* е составен по следниов редослед: прва тетралогја - „Евтифрон“, „Одбрана Сократова“, „Критон“, „Федон“; втора - „Кратил“, „Теајтет“, „Софист“, „Државник“; трета - „Парменид“, „Филеб“, „Гозба“, „Федар“; четврта - „Алкибијад“ I, „Алкибијад“ II, „Хипарх“, „Ерасти“; петта - „Теаг“, „Хармид“, „Лаксес“, „Лисис“; шеста - „Ефтидем“, „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 тетралогскиот метод пред Трасил бил користен од страна на Деркилид.

---

<sup>64</sup> Текстот во аглести загради во овој цитат е даден во македонскиот превод како серија од фусноти од страна на преведувачката Елена Весова Колоска.

<sup>65</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III. 49.

### 3. 1. 2 Платон скептичар/Платон догматичар

Една од дискусиите која била актуелна помеѓу 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 помеѓу 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 помеѓу двете струи и одеа до таму 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 кој 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“<sup>66</sup>.

Аргументите на првите, имено оние кои 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 доктрини кои можат 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 доктрини.

Со самото убедување дека од 273 г.п.н.е, кога Аркесилај ја презема водечката позиција во Академијата, таму се предава еден вид на скептичка филозофија во духот на Платон, неговите дела многу лесно го добиле

---

<sup>66</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., IX. 72

епитетот „скептички“. Анас<sup>67</sup> во својот текст „Платон скептикот“ заклучува дека обидот на претставниците на скептичката Академија да се гледаат себеси како вистински следбеници на Платон не била без основа и претерана. Нивната интерпретација соодветствувала и во рамките на скептицизмот и во рамките на Платоновите дијалози. Но, продолжува таа, сепак ова толкување е премногу селективно во читањето на целината на Платоновата филозофија. Таа е многу покомплексна и вклучува различни видови концепти за скептицизам отколку оној што му се припишува.

Кикерон во „Академија“ ги пренесува ставовите на Аркесилај во врска со скептицизмот, за кој Кикерон се согласува дека потекнува уште од Платоновите денови во Академијата. Кикерон за неговите дијалози вели дека „ништо не е изјавено позитивно и има повеќе аргументирање и pro и contra; за сите нешта се истражува, но не се дава ниеден одреден став...“<sup>68</sup> И навистина, постојат многу места во дијалозите кои можат да ја потврдат тезата дека Платон на крајот од аргументациите во дијалозите не нуди конечен одговор на темата која 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<sup>69</sup>, според пиронистите, го споменува Платон меѓу имињата кои се сметаат за зачетници на Пиронизмот. Гелиј сведочи во своите студии во Атина, во вториот век од нашата ера, дека Платоновите третман на хедонизмот бил толку поливалентен што, како што него му се чинело, од него потекнувале сите други позиции за задоволството кои биле дискутирани. Хедонизмот бил добар, зол, индиферентен, инфериорен на слободата од болката и, на крај, опасен.<sup>70</sup>

Уште еден аргумент кој 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.

---

<sup>67</sup> Julia Annas, "Plato the Sceptic." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, Oxford: Clarendon Press, 1992, 72.

<sup>68</sup> Cicero, *Academica*, Trans. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1967, I.45.

<sup>69</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, *ibidem*.

<sup>70</sup> Според Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, *op. cit.*, 12-3.

Постојаната потрага по вистината (*zetetikos*) била една од идеалите на скептицизмот, поради кој го добиле едно од четирите имиња (апоретици, скептици, ефектици и *setетици*) Тие „се нарекуваат *setетици* затоа што секогаш ја бараат вистината“<sup>71</sup>.

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 кој се претпоставува дека припаѓа на Александриската школа од VI од н.е. Според оваа пролегомена, Платон бил скептик со самото тоа што тој одбивал да даде дефинитивни одговори, но исто така затоа што тврдел дека нештата не можат да бидат спознаени со тоа што ќе ја исклучат можноста од грешка. Тарант<sup>72</sup> ги систематизира овие тврдења во пет аргументи. Првиот е дека Платон аргументира за двете страни *pro* и *contra* на многу прашања, кој соодветствува 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 последниот аргумент е дека неговиот „Сократ“ негира дека има сопствени тврдења во „Теајтет“.

За разлика од позицијата која тврди дека Платон е скептик, во антиката се појавиле неколку автори кои сметаат дека Платон бил доктринарен мислител. Имено, двосмисленоста која можела да се прочита од површното читање на дијалозите, за овие автори била почеток за барање на подлабоки значења во Платоновите текстови. Секако дека не можеле да се најдат аподиктични судови за многу прашања, меѓутоа силните пораки кои можеле да се прочитаат во дијалозите ја воспоставувале невозможност од сомневање во нив. Сепак било многу полесно за овие автори да се согласат околу доктриналната 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,

---

<sup>71</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., IX. 69.

<sup>72</sup> Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, op. cit., 14.

Гален смета дека содржината на секој дијалог посебно треба да се редуцира на еден основен скелет.

Секст Емпирик во неговото дело „Основи на пиронизмот“ укажува и на можноста од заземање на 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 дела<sup>73</sup>, 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).<sup>74</sup>

Значи Платон во дело, како на пример, „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 кои се во целост негови. Затоа тие разликуваат гимнастички и апоретички дијалози.

Скептичката интерпретација, поради природата на сопствената аргументација, не се развивала понатаму од ставот за Платон како скептичар. 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 кои ја засегаале потрагата по доктринарните елементи во дијалозите. Едно од поважните прашања го опфаќал Платоновите став за пишувањето и неговиот познавателен статус во презентирањето на доктрините. Делот во „Федар“ каде 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

---

<sup>73</sup> Тоа се дела веројатно напишани како прирачници за сè уште неискусните филозофи. Во овие дијалози меѓу другите припаѓаат „Менон“ и „Теајтет“.

<sup>74</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, Trans. Julia Annas, Jonathan Barnes, New York: Cambridge University Press, 2000, 1. 221.



пример Спевсип и Ксенократ, не обезбедиле доволно материјал за идните интерпретатори.

Во голема мера, задачата на интерпретаторите се состоела во коментирање на скриената, позадинската 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“<sup>75</sup> се пишува дека во Сократовите истражувања се употребува методологија која Платоновите сопствени тврдења ги држи теоретски скриени, но се достапни на оние кои знаат да ја препознаат позадинската порака. Искусниот читател, според овој текст, може да ја апсорбира пораката која Платон прикриено ја праќа. Овој автор не оди подалеку од она што е напишано во дијалозите, особено задржувајќи се на гносеолошката Платонова теорија изложена во „Теајтет“ и „Менон“. Сепак, тој не смета дека Платон во дијалозите конзистентно изложува доктрини, освен кога ги присвојува резултатите од Сократовите истражувања и попречуваат да се изнесат ставовите на противникот. Меѓутоа, многу од интерпретациите во хеленистичкиот период сметале дека Платон имал намера да ги скрие неговите вистински теории и никаде да не ги изложи во нивната потполност. Диоген Лаертиј<sup>76</sup> 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 нешто 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

---

<sup>75</sup> Според Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, op. cit., 23.

<sup>76</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III. 63-4.

вистината<sup>77</sup>. Истакнувањето на езотеризмот во дијалозите во една теолошка смисла наоѓаме и кај Апулеј.

Останатите 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 Платоновата доктрина, различни автори, различно ја сфатиле, имено Албин, во неговиот текст „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; нашата доктрина тука е објаснување на една постара која ја покажува древноста на овие ставови посведочени од самиот Платон“<sup>78</sup>. Само Платоновата филозофија ја нарекува потполно своја и, според неговото мислење, неговата филозофија е без сомнение

---

<sup>77</sup> Диоген Лаертиј, *Животите и мислењата на славните философи*, op. cit., III. 65.

<sup>78</sup> Plotinus, *The Enneads*, Trans. Stephen MacKenna, London: Faber and Faber Ltd., 1961, V. i. 8.

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 интерпретатори и следбеници на Платон, отколку како самостојни филозофи. Според Герсон (Lloyd P. Gerson), тие повеќе би се сложиле покрај своето учење да стои фразата „протоплатонистичка“, отколку постоечката, „неоплатонистичка“.<sup>79</sup>

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 таа.

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 форма на „Енеади“. Тој пишувал коментари за Платон и Аристотел, но од нив е зачуван само воведот во „Категориите“ и неколку фрагменти. Адо му припишува авторство на еден коментар на „Парменид“, но ова тврдење сè уште не наишло на сериозна потврда. Како интерпретатор на Платон, Порфириј со длабока посветеност ги анализира метафизичките значења позади Платоновите дела, барајќи ги Плотиновите „места“ во нив.

*Јамблих* претставува голема фигура во интерпретативната историја на Платоновата филозофија поради своето влијание кое го воспоставил со оригиналноста, длабочината и деталноста на својата интерпретација. Во неговите подоцнежни интерпретативни следбеници се вбројуваат императорот

---

<sup>79</sup> Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2005, 2.

Јулијан II, Дексип, Теодор од Асина, Плутарх од Атина, Сиријан Александриски и Прокло.

Голем 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 питагореизмот 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 на универзумот и оние кои имаат силен дидактички елемент, освен „Држава“ и „Закони“, кои не се дијалози според критериумите на Јамблих, но кои треба да се читаат и 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 себеспознанието), а завршувајќи со „Филеб“ (за крајната причина на сè - доброто). Првата група се состоела од „Алкибијад“, „Горгија“ и „Федон“ како дијалози во кои доминира етичка тематика, после кои следуваат „Кратил“ и „Теајтет“ од кои ученикот треба да научи логика. Следуваат физичките дијалози „Софист“ и „Државник“, за на крај овој циклус да заврши со теолошките дијалози „Федар“, „Гозба“ и „Филеб“. Вториот циклус опфаќал два дијалога „Тимај“ и „Парменид“ кои го сумираат сето знаење и му го откриваат на оној кој 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. Сократови 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 кој 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 кои 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 контемплативна гледна точка во транс, иако не се согласува со тоа што го читаме“<sup>80</sup>.

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, сепак 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 забележува неговото влијание и неговите принципи на длабока интерпретација која е насочена кон една цел, со слободна употреба на симболичка интерпретација.

---

<sup>80</sup> Според Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, op. cit., 93.

Покрај гореспоменатите интерпретативни следбеници на Јамблих (од кои Прокло заслужува посебно 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 филозофија, а тоа е дека тие претставуваат незаменливи извори за историјата на средниот и неоплатонизмот. Во оваа смисла, Прокловиот коментар на Платоновите „Тимај“ 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 кои си ги задава Прокло во својата интерпретација е да ги помири привидните контрадикторности кои се појавуваат во Платоновите дијалози. Според неговите ставови, но и според ставовите на неоплатонистите, Платоновата филозофија е една мисловна целина која е израз на божествена промисла. Тие не ги решаваат контрадикторностите во дијалозите со воспоставување на хронологија во неговата филозофија, туку тоа го прават со помош на нивната 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, можат да се користат различни пристапи, теолошки, математички, етички, но обединети во главната неоплатонистичка перспектива. Голема дилема постоела околу одредувањето на скопусот 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 кои влегуваат во канонот на Јамблих, а меѓу нив најзначаен е коментарот на „Тимај“. Уште на почетокот на овој коментар Прокло ни укажува на scopus-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“<sup>81</sup>. 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)<sup>82</sup> 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 пагански<sup>83</sup> и христијански<sup>84</sup>, кои се

---

<sup>81</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. I, Trans. Harold Tarrant, New York: Cambridge University Press, I. 17-20.

<sup>82</sup> Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, München: Kraus International Publication, 1981, 21.

<sup>83</sup> Најбројните извори за Платоновата филозофија кои немаат христијанска позадина припаѓаат на делата на Кикерон; на неколку писма на Сенека (особено 58-то и 65-то писмо), но и на попатни референци во другите негови текстови; на информации 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“.

занимавале директно со дијалозите да станат примарни во изучувањето на платонизмот. Освен во Византија каде мал круг на 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 преводи, едниот во превод 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 политичките средновековни дискусии. Во XII век биле преведени и „Менон“ и „Федон“, но не го доживеале успехот на „Тимај“<sup>85</sup>. 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 Ареопagit 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 фиорентинската Академија, чиј најпознат раководител ќе биде Фичино.

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

---

<sup>84</sup> 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 користел Светото писмо.

<sup>85</sup> 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 кои 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* е вклучен не само *Plato Latinus*, туку се вклучени и арапските извори и преводи на Платоновите дела, имено *Plato Arabus*.



### 3. 4 Марсилио Фичино

Фирентинската Академија на *Фичино* може да се смета како еден од последните обиди за ревитализацијата на Платоновата филозофија. Неговиот платонизам силно влијаел на развојот на Ренесансата и европската филозофија воопшто. Вакви слични обиди, инспирирани токму од него можат да се забележат во движењата на Кембричките платонисти во XVII век, но и во Италија и Франција, што покажува за неговото силно влијание. Фичино е првиот кој 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 средновековната филозофија, кој со своите ставови за душата како централен дел на космичката хиерархија, се насочува кон ренесансниот хуманизам. Овие три елементи можат заедно да се увидат во самиот вовед на неговата „Платонова теологија“ во кое 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“<sup>86</sup>.

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 на филозофско ангажирање. Фичино сметал дека треба да ја образложи филозофијата на своето доба, но таа не се наоѓала никаде на друго место, туку во Платоновите филозофски одговори. Внимание обрнувал на коментарите на дијалозите „Тимај“, „Федар“, „Филеб“ и особено на „Гозба“, коментар кој 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

---

<sup>86</sup> Marcilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. I, Trans. Michael J. B. Allen with John Warden, Cambridge: Harvard University Press, 2001, proem, 1.

пријателство во својата основа е заснована на љубовта на душата кон Бога. Според овој текст, концептот за „Платонска љубов“ за прв пат 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“<sup>87</sup>. Според Ален (Michael J. B. Allen)<sup>88</sup>, ентузијазмот на Фичино за Платон и 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 пропеевтика за студиите на христијанската теологија.

### 3. 5 Интерпретациите 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 поткрепуваат одредена нивна филозофска позиција или, пак, се инспирирани од неа.

Во XVII век се појавува група мислители главно поврзани со Универзитетот во Кембриџ кои ги ревитализираат идеите на Платон и Плотин. Подоцна им го дале името „Кембрички платонисти“ во кои се вбројуваат Хенри Мор (Henry More), Ралф Кудворт (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 е навистина

---

<sup>87</sup> Marcilio Ficino, *Platonic Theology*, op. cit., proem, 3.

<sup>88</sup> Michael J. B. Allen, "Marcilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity." *Renaissance Quarterly* 37, 4 (1984), 555.

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 и 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 многумина 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 кој најдобро ја разбрал Платоновата филозофија. Иако тој бил скромен во однос на својот долгогодишен проект и сметал дека „за педесет години некој веројатно ова ќе го направи подобро“<sup>89</sup> од него, сепак неговиот превод и ден денес, повеќе од двесте години после неговото завршување (во Германија сè уште се реиздава), е главна референца 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 и 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.<sup>90</sup>

Оваа изјава на Јегер, уште сто години после неа, сè уште не го изгубила своето значење.

Мајкл Форстер (Michael Forster) во својата енциклопедиска статија во „Стенфордската филозофска енциклопедија“<sup>91</sup> смета дека Шлаермахер не

---

<sup>89</sup> Schleiermacher to G. A. Reimer, June 1803, in *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen*, 4 vols. (Berlin, 1861), 3:349 според Julia A. Lamm, "Schleiermacher as Plato's scholar." *The Journal of religion* 80, 2 (2000), 206.

<sup>90</sup> Werner Jaeger, *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1928, 20 во Gustav-Adolf Krapf, *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought: An Essay towards the Reinterpretation of Schlaermacher*, Ph.D. Diss., Yale University, 1953, 40-1.

<sup>91</sup> Michael Forster, "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/>>

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)<sup>92</sup> 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 кои истовремено биле најголеми филозофи, теолози, филолози.“ Фридрих Даниел Ернст Шлаермахер (1768-1834) може да се квалификува и како голем филозоф, теолог и филолог обработувајќи теми од филозофијата на религијата, теоријата на интерпретацијата-херменевтиката и теоријата на преведувањето. Се смета за еден од основачите на општата текстуална херменевтика, не ограничувајќи ја оваа дисциплина само на библиските текстови. Во своите теориски ставови, Платоновата филозофија игра круцијална улога и тоа во две насоки, влијанието на Платон врз неговата филозофија<sup>93</sup>, 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 (Friedrich Schlegel).

#### 4. 1. 1 Проектот и романтизмот

Преводот доаѓа во време (почетокот на XVIII век) 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 кој може во својата суштина најдобро да ги пренесе класичните дела. Покрај Платон, нов превод

---

<sup>92</sup> Victor Hösle. "Platonism and its Interpretations - The Three Paradigms and their Place in History of Hermeneutics" in Stephen Gersh, Dermot Moran. (ed.), *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2006, 64.

<sup>93</sup> Шлаермахер и самиот напишал два дијалози, иако имал прилично поамбициозен план кога ја добил идејата за нивно пишување. Се смета дека како урнек на своите дијалози Шлаермахер го имал предвид „Гозба“. Дијалогот „Бадник“ (Weihnachtsfeier) претставува конкретизација на неговата христологија.

добиле делата на Шекспир, Хомер и многу други. Лам (Julia A. Lamm)<sup>94</sup> констатира дека веќе до крајот на XVIII век поимот на она што се сметало за „класично“ било ставено под знак прашалник 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 кој ги критикуваше поетите, стана „романтичен“ поет и уметник, а модерниот поет Шекспир стана „романтичен“ филозоф. Оваа романтична рекласификација била целосно посветена 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)<sup>95</sup> 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 нивните толкувања сè повеќе се осврнуваат на изворните текстови. Само тогаш, вели де Vogel (Cornelia J. de Vogel), Платон бил одделен од неоплатонистичката интерпретација<sup>96</sup>. Оваа ситуација својата кулминација ја достигнува во рефлексииите 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, 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 помеѓу двајцата соработници избило кога Шлегел одлучил името на Шлаермахер да не се појави на насловната страна на преводот. Во годините што следеле Шлегел доцнел со преводите, а со тоа и со крајните рокови дадени од издавачите, за на крај двајцата соработници да не се

---

<sup>94</sup> Julia A. Lamm, "The art of interpreting Plato." Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schlegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 92.

<sup>95</sup> Julia A. Lamm, "Schlegel as Plato's scholar." op. cit, 219.

<sup>96</sup> C. J. de Vogel, "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism." *Mind* 62 (1953), 44.

согласат околу важни интерпретативни решенија и воопшто за самата задача на филологијата. Во 1803 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, а вториот следел веќе следната година. „Platons Werke“ биле издадени во шест тома помеѓу 1804 и 1809. Заедно со дијалозите, тој го објавил и својот „Општ вовед“<sup>97</sup>, 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 на Шлаермахер го спречила да го заврши во целост својот проект и да го издаде седмиот том кој требало да ги содржи „Тимај“, „Критија“ и „Закони“. Поради тоа, останува неможноста да се знае неговиот став околу некои важни прашања кои искрснуваат во некои текстови, како на пример во „Седмото писмо“.

Имајќи ги предвид двете нови струи во Германската литературна ренесанса кои 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 два автори со својата примарна идеја за критицизам на дотогашните интерпретации исклучително 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

---

<sup>97</sup> Понатаму во текстот *Вовед* (во курсив).

не може да биде само историчар или филолог, туку уметник кој 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 после 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 после издавањето на неговиот превод, 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, состоејќи се само од мал збир на забелешки. Потребно е, според Шлаермахер, посистематско истражување кое ќе се префрли од херменевтичките кратковиди проблеми, кон општата херменевтика за разбирањето како такво кое го опфаќа целиот јазик.

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

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.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 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 на психолошката интерпретација. За да се разбере еден контекст, пишан или изговорен, мора да се претпостави дека тој е 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 кое го има реципрочитетот 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<sup>99</sup>. Грешките кои се прават во интерпретацијата на значењето на текстот можат да бидат од две природи, имено да бидат од формална природа (квантитативни) каде постои грешка во употребата на правилата или принципите кои ги следи текстот, и да бидат од материјална (квалитативна) природа каде 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 кој би можеле да обезбеди точно разбирање на минатото.

---

<sup>99</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, op. cit., 21.

#### 4. 1. 3 Задачата и методите

Имајќи ги предвид овие премиси, Шлаермахер си дава за задача да одговори на неколку прашања кои се важни во интерпретирањето на Платоновит текст. Една од задачите кои 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 кој тој ќе го користи во пристапот кон Платоновата филозофија. Но, уште на почетокот истакнува дека тој тука нема да понуди канони кои ќе ни овозможат да утврдиме дали во целост сме ги доловиле несвесните мисли на авторот или сме проектирале наши 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<sup>100</sup>. Сепак, следејќи ја можноста за една ваква интерпретација, Шлаермахер на следните страници ќе се обиде да го изнесе основниот интерпретативен клуч според кој, според него, најдобро може да се пристапи кон толкувањето на дијалозите.

Лам<sup>101</sup> 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 помеѓу формата и содржината и 4. одредување на автентичноста на дијалозите и нивниот ред според горенаведените принципи.

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 исказот „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 на Тенеман кое се однесува на внимателното разграничување на историските од арбитрарно донесените искази.

---

<sup>100</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Tran. William Dobson, Cambridge: J. & J. J. Deighton Trinity Street, 1836, 5.

<sup>101</sup> Julia A. Lamm, "Schleiermacher as Plato's scholar." op. cit., 218.

Делото „Животот на Платон“<sup>102</sup> на Тенеман 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 било каква основана надеж да го остави зад себе, во својата апликација, трудот кој веќе му бил посветен на овој предмет“<sup>103</sup>. Меѓутоа, надворешните индикатори, имено историските факти, не се доволни за комплетна анализа на дијалозите според Шлаермахер, иако тие биле основа за историскиот, веќе општо прифатен, критериум особено помеѓу 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 кој 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 себе проекција на преведувачот во текстот. Потребна е интуитивна, чувствена, емпатична идентификација на толкувачот со идеите и 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 помеѓу актот на интерпретација и преведување. Интерпретаторот треба да го знае грчкиот јазик, особено карактеристиките на Платоновите грчки, но и да го знае општествениот и социјален контекст во кој живее Платон, да ја познава неговата филозофска позиција, да ја има предвид специфичната литературна форма во која Платон пишува, 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

---

<sup>102</sup> W. G. Tennemann, *Life of Plato*, Selections from German Literature, Andover: Gould, Newman and Saxton, 1839, 311-367.

<sup>103</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 1.

поседува голем познавателен капитал, туку и самиот 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 кои тој ги изнесува во поглед на фаворизирање на овој метод се следниве, имено, 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, J. H.), кој се потпира целосно на надворешни знаци... ќе биде надворешен тест на нашиот сопствен метод кој се потпира целосно на она што е внатрешно“.<sup>104</sup> 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“<sup>105</sup>. Со потенцирањето на внатрешниот метод Шлаермахер ја имплицира големата зависност на толкувачот од дијалозите, притоа целосно отфрлајќи ги сомненијата кои 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 коментиран, е ставот дека Платон е „филозофски уметник“<sup>106</sup>, а со тоа соодветно, неговите дијалози се уметнички дела. Според Шлаермахер, доколку се прифати овој интерпретативен клуч, ќе се разјаснат многу дилеми кои ги генерира дијалогот како форма која Платон ја користи за презентирање на неговата филозофија. На тој начин ќе се овозможи читање на Платон во неговата „есенцијална единственост“<sup>107</sup>. Според Шлаермахер, многу платонисти не го зеле овој аспект предвид, дури сметале дека дијалогот е пречката која не дозволува Платоновата филозофија да се покаже во нејзиното вистинско светло. Според

---

<sup>104</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 24-5.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 4.

<sup>107</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 7.

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 кои, 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 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“<sup>108</sup>. Тој прави дистинкција помеѓу систем и целина. Кај Платон и да постои, но и да не постои систем, со сигурност, тврди Шлаермахер, постои целина, единство. Според него, помеѓу дијалозите постои одредена „природна последователност“ и „нужна врска“<sup>109</sup> слично како кај уметничкото дело. Шлаермахер ја користи метафората на органското тело и поврзаноста на деловите во него укажувајќи дека секој дијалог не е целина за самиот себеси, туку во тесна поврзаност со останатите преку природната последователност, правејќи го тоа Платон совршен уметник. Во овој контекст тој се осврнува на текстот на самиот Платон во „Федар“, каде што Сократ му се обраќа на Федар и му вели, „зашто, еве, Федаре, писмото во себе има нешто чудесно и во тоа личи на сликарството; и производите на сликарската уметност стојат пред нас како да се живи...“<sup>110</sup>. Опсервацијата на интринсичната органска содржинска целина која го подразбира единството на физиката, етиката и дијалектиката, според Крапф (Gustav-Adolf Krapf)<sup>111</sup>, 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 којшто го води ученикот постепено во филозофските вистини. Дијалозите не се само

---

<sup>108</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 19.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 275d,

<sup>111</sup> Gustav-Adolf Krapf, *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought...*, op. cit., 46.

органиска 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 неговата филозофија, односно имал план како да ги издава своите идеи дел по дел за да може „желудникот“ на ученикот да ја „свари“ оваа негова 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. Директни поддржувачи на девелопментализмот биле Тенеман со кој Шлаермахер и 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 „Федар“<sup>112</sup>, наместо дијалозите кои најчесто се сметаат за рани дијалози, како на пример, „Евтифрон“, „Ион“, „Критон“ итн. Разлозите за ова се следниве, прво, во „Федар“ 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<sup>113</sup>. 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 безболан 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<sup>114</sup>. 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 доктрини и идеи, а оние од доцниот период се карактеризираат со поголема систематичност и научност.

---

<sup>112</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 46.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 43.

Едно од прашањата за кое Шлаермахер морал да заземе став како интерпретатор на Платоновата филозофија е поврзано со дијалогот како форма која Платон ја избрал како свое филозофско гласило. Многу често употребата на дијалогот како форма е поврзуван 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 имајќи го 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 неговата 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“<sup>115</sup>. За може да се дофати смислата на вака конзервираните конструкции, интерпретаторот треба да биде одличен познавач на старогрчкиот јазик, особено специфичноста на јазикот којшто 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 ненапишаната доктрина, а дискрапанцата која се појавува повикувајќи се на делот во „Федар“ каде Сократ инсистира на усниот дијалог, Шлаермахер објаснува дека тој е во суштина педагошки метод кој е само вежба на дијалогскиот метод. Сè што треба да се знае за Платоновата филозофија, според Шлаермахер, можеме да го најдеме во напишаните дијалози.

А, тие треба да се класифицираат и подредат, следејќи ја 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...“<sup>116</sup>. Штом тие ќе се диференцираат од неавтентичните, полека ќе се открие природната и нужна врска која ја гради Платоновата филозофија. Автентичните дијалози Шлаермахер ги дели на „прв ранг“ имајќи ја предвид нивната генијалост и значење и „втор ранг“ кои се изведени од првиот и претставуваат „фуснота“ на главните дела. Во првиот ги сместува „Федар“,

---

<sup>115</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 14.

<sup>116</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 31.

„Протагора“ „Парменид“, „Тејтет“, „Софист“ и „Државник“, „Федон“, „Филеб“ и „Држава“, како и „Тимај“ и „Критија“ кои се припоени кон нив<sup>117</sup>. Во одредувањето на автентичноста, Шлаермахер ги зема следниве критериуми предвид: „специфичноста на јазикот, заедничкиот опсег на содржината и специфичната форма во која Платон неа ја обликува“<sup>118</sup>. 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 помеѓу „Држава“, „Тимај“ и „Критија“ и нив ги нарекува „конструктивни“ дијалози. Во тријада ги поврзува и дијалозите „Федар“, „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 здивови на она што подоцна следува, 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, надополнета со уште неколку дијалози од понизок ранг, го сочинуваат елементарниот дел од Платоновите опус<sup>119</sup>. 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 скептицизам околу строгото подредување на дијалозите според историскиот, надворешен критериум. Несомнено е дека тој дава прилично релевантни насоки, но апсолутната приврзаност кон нив е лимитирачка. Неговото подредување 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-после релација, но тој не го пренагласил тоа и секако не инсистирал да ги датира дијалозите“<sup>120</sup>. Кога го користи терминот „ран дијалог“ не значи дека тој е од помало значење, ниту пак „доцен“ некаква кулминација

---

<sup>117</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 32.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions ...*, op. cit., 45.

<sup>120</sup> Julia A. Lamm, "Schleiermacher as Plato's scholar", op. cit., 235.



на Платоновата мисла. Оваа категоризација има смисла само во рамките на критериумите кои Шлаермахер ги дава, 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 на 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 кој се спротивставил на овој позитивистичкиот пристап бил Пол Шореј (Paul Shorey) во неговото дело „Единството во Платоновата мисла“<sup>121</sup> каде 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“<sup>122</sup>. 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)“<sup>123</sup>.

Современите платонистички студии несомнено започнуваат од интерпретацијата на Шлаермахер. Во својот познат есеј за потеклото на херменевтиката, Дилтај (Wilhelm Dilthey)<sup>124</sup> смета дека имаме вистинско разбирање на Платон, откако Шлаермахер го отлучи дијалогот за филолошко истражување. Сепак не се сретнуваат многу автори кои го коментираат и анализираат значењето на Шлаермахер за самите нив. Неговата интерпретација е многу попозната преку критиката од Тибинџаните, отколку во нејзиниот афирмативен контекст. Освен неколку статии и докторската

---

<sup>121</sup> Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903, 4.

<sup>122</sup> Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, op. cit., 4.

<sup>123</sup> Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, op. cit., 88.

<sup>124</sup> Wilhelm Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik" *Philosophische Abhandlungen*, Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1900, 200 во Gustav-Adolf Krapf, *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought...*, op. cit., 98-9.

дисертација на Крапф, напишана во средината на минатиот век, посериозно издание во врска со оваа тематика не постои.

Шлаермахеровата интерпретација се вбројува во холистичките интерпретации на Платоновата филозофија. Она што го содржат дијалозите во целост ја претставува Платоновата доктрина, 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 меѓу дијалозите.

Но, какви и да се резултатите од неговото истражување, Шлаермахер за нашето истражување е особено важен поради пионерската улога во воспоставувањето на темелите на платонистичките студии и обидот за испитување на она што Платон сакал да каже, отколку тоа што преку Платон ние сакаме да кажеме.

\* \* \*

Една од слабите точки на теоријата на Шлаермахер е неговото подредување на дијалозите. Особено контроверзно место е прогласувањето на „Федар“ за прв дијалог, иако и Ниче во своите дела ја поддржува оваа теза. Според одредени критериуми, овој дијалог често се сместува после „Држава“. Понатаму, помеѓу теоретичарите речиси и да постои консензус дека оној редослед кој 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<sup>125</sup> 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. Големото прашање е: дали ваквата изведба имплицира и целосно девалвирање на Шлаермахеровото толкување на Платон или е само лоша реализација на својата 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

---

<sup>125</sup> Victor Hösle. "Platonism and its Interpretations ...", op. cit., 68.

него е важно каква порака носи „Федар“ и, според тој критериум, тој е прв дијалог, а не според тоа кога во Платоновитот живот тој бил издаден. Тоа е надворешен маркер кој е сосем ирелевантен за правилното разбирање на Платон. Виламовиц-Мелендорф (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff)<sup>126</sup>, 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 „Федар“ како прв дијалог. Во него, вели тој, е портата која 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 „Федар“ за прв дијалог.

Иако му оддава длабока почит за проникливите граматички интерпретации, сепак, Гадамер упатува остра критика кон психологизмот на Шлаермахер во своето дело „Вистина и метод“. Занемарувајќи ги инсистирањата на Шлаермахер за заемно делување на психологијата и граматиката, Гадамер тврди дека психолошката интерпретација постепено почнала да доминира во развојот на неговата мисла, постојано повторувајќи ја тезата која била мисла водилка и на Боек (August Voeckh) и на Дилтај, имено дека филологот го разбира говорникот и поетот подобро отколку што тој се разбира себеси и колку 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 помеѓу 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, имено „перспективата во која тој ги формирал своите гледишта“<sup>127</sup>. Гадамер смета дека подобро би го разбрале еден текст доколку се замислиме како оригиналната публика на која и се обраќа авторот, разбирање кое според Шлаермахер може да се достигне со помош на внатрешниот метод.

---

<sup>126</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920, I, 125 во Gustav-Adolf Krapf, *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought...*, op. cit., 77.

<sup>127</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London/New York: Continuum, 2006, 292.

Гадамер го признава големиот исчекор кој го прави Шлаермахер во универзализирањето на разбирањето на историските науки, но сепак тој смета дека тоа било „универзалност со забележителни ограничувања“<sup>128</sup><sup>129</sup>. 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, 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“<sup>130</sup>.

Критика на критиката на Гадамер упатуваат неколку автори, вклучувајќи го и Кимерле (Heinz Kimmerle). Тој ја брани позицијата на Шлаермахер со ставот дека овие две концепции супстанцијално не се разликуваат една од друга.

Жестока анти-Шлаермахер 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 Платоновитот „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.“<sup>131</sup> На овој начин Хајдегер ја започнува својата филозофска епопеја одговарајќи на прашањето за значењето на битието. Според него, ова прашање е целосно занемарено од

---

<sup>128</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit., 194.

<sup>129</sup> Во својот текст „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. Kristin Gjesdal, "Hermeneutics and Philology: A Reconsideration of Gadamer's Critique of Schleiermacher." *British Journal for the History of Philosophy* 14, 1 (2006) : 133 – 156.

<sup>130</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit., 195.

<sup>131</sup> Платон, *Софист*, Прев. Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2008, 244а.

филозофите, иако вели тој, „нашето време се смета себеси како прогресивно во реafirмирањето на 'метафизиката'. Истовремено веруваме дека сме ослободени од напорот за распалување на *gigantomachia peri tēs ousias* [битката на гигантите за битието]<sup>132</sup>.

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 било каква 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, после филозофијата на претсократовците за која тој е особено заинтересиран (Анаксимандар, Хераклит и Парменид). Подоцна, Хајдегер прогласува ера на нихилизам во филозофијата после Платон. Сфаќањето на битието како идеја, за Хајдегер значи една форма на заборава на битието кое 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 можат да се најдат само фрагментарни насоки за значењето на Платоновите идеи. За Платон, Хајдегер напишал само еден краток есеј „Платоновата доктрина за вистината“ во 1942 година како дел од книгата „Патни знаци“, но неговиот интерес за Платон не се ограничува само тука. Поголем дел од своите предавања на универзитетите во Марбург и Фрајбург ги посветил на Платоновите дијалози чии транскрипти подоцна биле издадени. Ги имаме Хајдегеровите предавања за „Софист“, „Држава“, „Парменид“, но и конкретно за митот за пештерата и „Тејтет“, текст издаден под наслов „Суштината на вистината: за Платоновите мит за пештерата и 'Тејтет'“.

---

<sup>132</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996, 2.

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 Дилтај и инспириран од некои филозофски концепти на Хусерл и 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 кој никогаш нема да го спознаеме. Тој немир, несопојство 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 таа е истовремено херменевтика. 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 на 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 себе-проектирање, како можност за својата сопствена егзистенција.

Преку синтетизирање на активноста на интерпретацијата, светот ќе се расветли во еден тоталитет од значења. Само таму, според Хајдегер, е местото каде 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“.

Имајќи ги предвид овие ставови, Хајдегеровиот херменевтички круг изгледа различно од стандардниот, како на пример кај Шлаермахер. Кругот кај Хајдегер претставува интеракција помеѓу 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 разберен без да има референца 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 фундира 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, единствено што е изложено малку порадикално и е понаучно развиено.<sup>133</sup>

Сепак, смела и речиси без силни аргументи е претпоставката дека Аристотел е „појасен“ за Платон отколку 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 дијалог<sup>134</sup>. Хајдегер 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 начин<sup>135</sup>. Земајќи ја научноста како критериум, според Хајдегер, Платон во голема мера заостанува зад Аристотел.

Во „Платоновата доктрина за вистината“, Хајдегер повторно го критикува Платон поради своите филозофски ставови поврзани со поимот на *aletheia*. Според Хајдегер, Платон ја започнува традицијата на сфаќање на *aletheia* како точност, а не како што самиот термин и значи: она што не е

---

<sup>133</sup> Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, Trans. Richard Rojcewicz, André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 8.

<sup>134</sup> Од сите други коментари на дијалозите на Хајдегер, коментарот за „Софист“ е најкомплетен.

<sup>135</sup> Како што потенцира Хајленд, Хајдегер се осврнува на филозофијата како „наука“ и 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“. Drew Hyland, *Questioning Platonism: Continental interpretations of Plato*, Albany: State University of New York Press, 2004, 31-2.



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 дијалошката форма и митолошките слики, благо отклонувајќи се од научничкиот критериум. Пример за ваквиот пристап е неговиот коментар на „Парменид“.

\* \* \*

Хајдегеровиот интерес за Платон повеќе има 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 прилика Гадамер<sup>136</sup> оценувајќи го како нетрпелив и насилен. 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.

#### 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 тоа неговиот

---

<sup>136</sup> Hans Georg Gadamer, "The Greeks", *Heidegger's Ways*, Trans. John W. Stanley, Albany: State University of New York Press, 1944, 143-4, 150.

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 останувајќи само на анализа на интерпретативниот метод, како што е случај, на пример со Шлаермахер. Тој е првиот за кој херменевтиката претставува самостојна и генина филозофска ориентација. Проширувајќи ја текстуалната, Гадамер воспоставува *филозофска херменевтика*.

Укажувајќи на историскиот аспект на категоријата „разбирање“ и на херменевтичката условеност на ангажманот на нашата историска поставеност, Гадамер ја става филозофијата во една критичка позиција кон својата историја. Кон неа критички настапува и тој. Автори со кои Гадамер најмногу се занимава се Платон, Аристотел, Хегел и Хајдегер.

Во неговото дело „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<sup>137</sup>.

Според Гадамер, многу од она што знаеме за претсократовците го имаме преку фрагменти кои повеќето од нив се изведени, понекогаш и од контекст, од делата на Платон и 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 Аристотел, имено од Платон како учител на Аристотел и негов историски претходник, став кој 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 хабилитацииската теза на тема „Платоновата дијалектичка етика“ во 1928

---

<sup>137</sup> Hans Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Trans. Rod Coltman, New York: Continuum, 2001, 10.

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 неговото главно дело „Вистина и метод“ ги развива своите принципиелни ставови за дијалогот, дијалектиката и убавото кои се во постојана кореспонденција со 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 на понатамошниот тек и развој на неговата филозофија, имено текстовите посветени на Платон не биле само дополнителен интерес 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“<sup>138</sup>. 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 оценките 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

---

<sup>138</sup> Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, 2, 494, 487, според Christopher Gill, François Renaud (eds.), *Hermeneutic philosophy and Plato: Gadamer's response to the 'Philebus'*, St. Augustine: Academia, 2010, 9.

интерпретации на Платон. Гадамер развива целосно антисистематична интерпретација на Платон. Тој го прифатил пристапот кој 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 доктрини кои се во основа на дијалектичката вистина. Вистината за Платон не е вистина сама по себе, туку вистина која е постојано тестирана во живата дискусија на прашање и одговор. Погрешни се интерпретациите според кои Платоновата филозофија е затворен систем на искази која ги дискредитира Сократовите иронизирања со цел да се добијат чистите аргументи на апсолутното учење. Дијалектичката спрега помеѓу спротивностите во Платоновите изложувања, според Гадамер, е местото каде 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 било која филозофска дисциплина.“<sup>139</sup> 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“ кои Платон ги воспоставува, имено „(1) името или зборот (нома), (2) објаснувањето или концептуалната детерминација (logos), (3) појавата, илустративната слика, примерот, фигурата (eidolon), и (4) познанието или самата проникливост“<sup>140</sup>, секоја од нив и сите заедно се конститутивни делови на познанието кое го имаме, но во исто време се секогаш граница за целосноста на било кое познание. Херменевтичката филозофија, според Гадамер, не нуди конечни одговори, туку само бесконечно дијалектичко испитување на вистините. Во таа смисла, и Гадамеровата

---

<sup>139</sup> Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, Trans. Robert M. Wallace, New Haven/London: Yale University Press, 2009, 2.

<sup>140</sup> Hans-Georg Gadamer, "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter", *Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Trans. Christopher Smith, New Haven/London: Yale University Press, 1980, 100.

интерпретација на Платон го следи овој принцип, имено таа повеќе ја потенцира нејзината отвореност, 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 позиција на Аристотел, особено поради неговото систематско фундирање на етиката. Но, исто така, Гадамер му пристапува на Платон и од перспектива на Сократ, толкување кое 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 повеќезначност која се губи кај Аристотел. Од тие причини за него од големо значење е „Филеб“ зашто, имајќи ги предвид неговиот предмет и методологијата, овој веројатно доцен дијалог, се навраќа на Платоновите рани дела. Во него, како во сократовите дијалози, Платон се осврнува на човечкиот аспект на доброто, а методот во „Филеб“ е еленктички. Со ова навраќање, според Гадамер, се потенцира дијалектичката основа која 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/пракса**

Во својата хабилитациска теза, а под големо влијание на Хајдегер<sup>141</sup>, 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

---

<sup>141</sup> За односот на Гадамеровата интерпретација на Платон кон онаа на својот учител и ментор Хајдегер, Кристофер Смит смета дека „тој ја надминува Хајдегеровата интерпретација на Платон, но на еден хајдегеровски начин“.

човечка егзистенција. Во таа смисла, Гадамер од Хајдегер како главен елемент на своето теориско истражување го позајмува *phronesis* (практичната 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“<sup>142</sup>. Гадамер се спротивставува на доминантниот став дека не само кај Платон, туку и кај Аристотел, гносеолошкиот потенцијал на *poiesis* 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 двата автора<sup>143</sup><sup>144</sup>, но Гадамер инсистира во точноста на тврдењето дека и кај двајцата е јасно дека сметаат дека мешаниот живот е најдобар. Теоријата според него, е највисоката форма на практиката<sup>145</sup>. Таа е еден вид на 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“<sup>146</sup>.

Една од последиците на овие ставови на Гадамер е постепеното укинување на дуализмот на теоријата и практиката. Во „Вистина и метод“<sup>147</sup> Гадамер на неколку места го илустрира ова, но најевидентно е во

---

<sup>142</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 23b.

<sup>143</sup> Во „Никомахова етика“ (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross, Oxford: Oxford University Press, 2009, 1177a) Аристотел вели дека *poiesis*-от е најбожественит 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.

<sup>144</sup> 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 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.

<sup>145</sup> 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 на 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 подложечко единство кое херменевтиката сака да го возобнови.

<sup>146</sup> Hans-Georg Gadamer, Richard E. Plamer (ed.), "Hermeneutics as Practical Philosophy." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, 230.

<sup>147</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit, 306-10.

воспоставувањето на концептот на апликација. Според него, не постои разбирање кое 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 кое е во потрага по доброто.

Гадамер ја препознава практичната филозофија кај Аристотел, иако експлицитно не може да ја најде кај Платон. Една од причините поради која 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, е доказ 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, трансцендентална идеја, туку го сочинува иманентното добро во човекот, но доброто сфатено во една дијалектичка спрега помеѓу задоволството и знаењето која е карактеристична на Сократовата отворена дијалектика. Дијалозите го прикажуваат Сократ како пример за практичната доблест на *phronesis*. Според Гадамер, „доблеста на практичното познание, на *phronesis*, се појавува како епитом на сè што прикажува Сократовиот примерен живот“<sup>148</sup>. Во таа смисла, проблемот на *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 кој е прилагоден на способностите и предиспозициите на своите соговорници. Тој е мајстор во

---

<sup>148</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, op. cit., 34.

водењето на овие разговори кое е всушност дијалектичко мајсторство. Преку дијалектиката Сократ се впушта во практичната филозофија. Преку него, Платон се гледа како практичен 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 практична филозофија, туку филозофска практика. Со еден збор, Гадамер смета дека во дијалектиката кај Платон се подразбира концептот на *phronesis*.

Наоѓајќи корени во текстовите на Платон и Аристотел, Гадамер ја конципира својата теорија за „разбирањето“ како практичен 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 практичната филозофија.

#### 4. 3. 3 Феноменолошко-херменевтички пристап

Со акцентирањето на практиката, кај Гадамер може да се забележат елементи од Хајдегеровата „херменевтика на фактицитетот“<sup>149</sup>. Таа според Хајдегер е онаа херменевтика која не „разбира“ преку теоретските конструкции, туку која се впушта во самиот фактичен живот. Хајдегер, а преку него и Гадамер, на еден начин прават феноменолошко „враќање кон самите ствари“ во име на Аристотеловата практична 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 неговото прво дело „Платоновата дијалектичка етика: феноменолошка интерпретација на Филеб“.

---

<sup>149</sup> Фразата „херменевтика на фактицитетот“ е всушност наслов на предметот кој Хајдегер го одржал во летниот семестар во 1923 година на Универзитетот во Фрајбург. Подоцна ова предавање е објавено во 1988 година. Види Martin Heidegger, *Ontology - The Hermeneutic of Facticity*, Trans. John van Buren, Bloomington: Indiana University Press, 1999.



Уште од своите први размислувања за Платоновата филозофија, Гадамер се сретнува со тензичната релација помеѓу 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“<sup>150</sup> кој го отфрлил класичниот текст и кој 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, отколку да ги читаме само како материјал од кој можеме да ја реконструираме Платоновата доктрина за почетците“<sup>151</sup>. 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 која се негувала помеѓу следбениците на класичната школа на Јегер, а која се сметала за доминантна. Таа практикувала одредени добро познати 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 Платоновите текст“, објаснува Гадамер, „толку се подалеку од нивната задача да го разјаснат текстот. Колку повеќе тие се оддалечуваат од Платоновите јазик и мисла...сметам дека се поблиску до исполнување на својата задача.“<sup>152</sup> Во таа смисла, феноменолошката интерпретативна задача според Гадамер не се состои во тоа читателот да се транспонира во грчкиот текст, туку текстот да се преведе во еден нов контекст каде ќе се развива и ќе се разоткрива себеси.

Херменевтичкото единство на филологијата и феноменологијата Гадамер ја наоѓа во приоритетот на прашувањето и дијалогот. Приоритетот на

---

<sup>150</sup> Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, op. cit., xxxii.

<sup>151</sup> Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, op. cit., xxxiii.

<sup>152</sup> Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, op. cit., xxv.

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“<sup>153</sup>, 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 која се развива. Затоа Гадамер во завршниот дел на „Вистина и метод“ неколку пати се повикува на „Федар“ и на „Седмото писмо“ укажувајќи на приоритетот на говорот наспроти пишувањето.

„Филозофијата за Платон“, вели Гадамер, „е дијалектика. Дијалектиката како обид е насочен кон *logos ousias*... и е детерминирана од значењето на битието“<sup>154</sup>. 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 помеѓу нештата најнапред се дофаќаат со зборовите.

Имајќи го предвид Гадамеровиот став за лингвистичноста на човековото познание, и ултимативно, на битието, 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

---

<sup>153</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. John Macquarrie, Edward Robinson, Oxford/Cambridge: Blackwell Publishing, 1962, 47-8.

<sup>154</sup> Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, op. cit., 8.

вистинскиот клуч за смислата на јазикот. Тој вели: „јазикот ја има својата вистинска суштина само во дијалогот“<sup>155</sup>.

Основна претпоставка за разбирањето, како што Гадамер укажува 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 неговото гледиште како релевантно и се транспонира себеси во другиот во таа мера што тој не го разбира само како тој индивидуалитет, туку она што тој го зборува. Она што треба да се сфати е суштинската правилност на неговото мислење, со цел да се согласат еден со друг за темата.<sup>156</sup>

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 како „уметност на мислењето“, истовремено идентификувајќи го како „уметност на поставување прашања“.

Како уметност 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. Уметноста на прашувањето е уметност на прашување уште повеќе, односно уметност на мислење. Таа е наречена дијалектика затоа што е уметност во водење на вистински дијалог.<sup>157</sup>

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

Една од специфичностите кои Гадамер и ја припишува на Платоновата дијалектика е нејзината „отвореност кон другиот“, карактеристика која 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“<sup>158</sup>. Но, кај Гадамер оваа категорија добива поширока димензија. „Отвореноста на она што се прашува се состои во фактот дека неговиот

---

<sup>155</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit, 443.

<sup>156</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit., 387.

<sup>157</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit, 360.

<sup>158</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, op. cit, 357.

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.<sup>159</sup> Во таа смисла, за Платоновитот дијалог не може да се каже дека е систематичен валиден заклучок кој 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 отфрлање 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 целесообразно движење кон апсолутното познание, имено дијалогот не е прогресивна дијалектика која 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 кое 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 Платон укажува 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 кој се занимава со дијалектичката наука, имено

---

<sup>159</sup> Ibid.

филозофот<sup>160</sup>. 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 взаемно согласување со што ќе ја изнесат вистината за темата за која се водел разговорот.

И воопшто, не само истражувањето на идеите, туку и читањето на дијалозите, според Гадамер, треба да биде дијалектично. 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“<sup>161</sup>. 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, дијалектичното читање не значи едноставно прифаќање на спротивниот став како вистинит. Во овој случај, дијалектичното 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.<sup>162</sup>

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

---

<sup>160</sup> „Значи, оној што може тоа да го прави [да се занимава со дијалектичката наука, J. H.], 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.“ Платон, *Софист*, op. cit., 253d.

<sup>161</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, op. cit., 70.

<sup>162</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, op. cit., 71.

#### 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 која 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 кои го означуваат она по што разбирањето на светот останува исто. За него е многу важен пасусот во „Федон“ во кој Сократ го опишува „второто пловење“ откако доживеал разочарување од истражувањата на Анаксагора и другите претсократовци. Второто пловење, како што Сократ вели, започнува со „свртување кон поимите“<sup>163</sup>. Овој пресврт, според Гадамер, означува отклонување од сликовниот карактер на појавите кои го создаваат сетилно достапниот свет кон ентитетите кои 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, заради своите допринеси во филозофијата на умот и филозофијата на јазикот. Меѓутоа, 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

---

<sup>163</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 99d.

поврзани<sup>164</sup>, Гадамеровата филозофска херменевтика и филозофијата на јазикот на Дејвидсон во својата суштина ја поврзуваат навидум диспаратната разделеност на аналитичко-континенталната расправа.

И Дејвидсон, како и Гадамер, се занимава со Платоновитот „Филеб“<sup>165</sup> 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*“<sup>166</sup>, е повикан да даде свој придонес во изданието на „Библиотеката на живите филозофи“ посветена на Гадамер. Тој е особено наклонет кој Гадамеровата интерпретација. Дејвидсон признава дека кога ја работел својата докторска дисертација открил дека „далеку најпрониклив коментар на 'Филеб' е објавената дисертација на професор Гадамер“<sup>167</sup>. Односот на Дејвидсон кон Гадамер се карактеризира со голема филозофска чесност, и критиките кои се упатени на сметка на Гадамер, добиваат форма на иманентна критика.

Со преголемото акцентирање на Сократовата улога во Платоновата 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“<sup>168</sup>.

Гадамер, исто така, не ја увидува разликата која постои помеѓу „Филеб“ и раните дијалози, иако тврди дека тој според предметот и методологијата е враќање кон нив. Според Дејвидсон, во раните дијалози Сократ „иако понекогаш се чини дека вистински може да научи нешто од дискусиите, таков

---

<sup>164</sup> David Vessey, "Gadamer and Davidson on Language and Thought." *Philosophy Compass* 7/1 (2012), 33.

<sup>165</sup> „Дијалогот [Филеб, J. Н.] и двајцата нè заинтересира близу почетоките на нашите професионални кариери и сè уште нè поврзува со нашите сегашни интереси“. Donald Davidson, "Gadamer and Plato's Philebus", *Truth, Language and History*, Oxford: Clarendon Press, 2005, 264.

<sup>166</sup> 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 едно 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 почетоките на своите филозофски истражувања, Дејвидсон пријатно го доживува.

<sup>167</sup> Donald Davidson, "Dialectic and Dialogue", *Truth, Language and History*, Oxford: Clarendon Press, 2005, 252.

<sup>168</sup> Donald Davidson, "Gadamer and Plato's Philebus", *op. cit.*, 273.

случај не ни е прикажан<sup>169</sup>. Тој тврди дека „Филеб“ се разликува од раните дијалози и во теорија и по дух.

---

<sup>169</sup> Ibid.



## 5. Езотерични интерпретации

### 5.1 Интерпретацијата на ненапишаното учење

Кога Аристотел прави кратка ретроспектива на поимите „место“ и „простор“ во филозофските системи на неговите 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. J.H.), но сепак ги поистоветил местото и просторот“<sup>170</sup>. Потпирајќи се на сведоштвото на Аристотел во „Физика“, читателите на Платоновата филозофија го дистанцираа своето внимание од анализата на дијалозите и тргнаа во потрага по останатата негова филозофија која не се наоѓа во неговите пишани списи.

Фразата во овој краток извадок од Аристотеловото дело која привлече големо внимание од проучувачите на Платоновата филозофија е аџрафа доумата, со значење ненапишана доктрина, учење<sup>171</sup>. Тој не зборува за ова учење на ниедно друго место во своите текстови, но имајќи го предвид фактот дека 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 кои укажуваат на вакво учење, како на пример, места во „Федар“ и во „Седмото писмо“, но и сведоштва за Платоновото предавање „За доброто“ во кое Платон изнесува учења кои не ги наоѓаме во пишаните извори. Неколку дополнителни извори на коментатори од III до VI век го потврдуваат и 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.

---

<sup>170</sup> Platon, *Fizika*, Prev. Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, 1988, Δ, 209b, 11-17.

<sup>171</sup> Во нашата литература терминот аџрафа доумата се сретнува како „ненапишано учење“, па затоа и во овој текст ќе се употребува со овој превод како најсоодветен. Види: Вера Георгиева, „Testimonia Platonica.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет - Скопје* 58 (2005) : 1-15.

Оваа претпоставка длабоко влијаела врз неоплатонистичките интерпретации на Платон, најпрво кај Плотин, а потоа и во Ренесансата кај Фичино.

Во поновата интерпретативна историја на Платон, како „нова парадигма“ во платонистичките студии, се јавува струја која 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 ставил под прашалник 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 кои го потенцираат значењето на ненапишаното учење е Леон Робен (Léon Robin) во неговото дело „Платоновата теорија за идеите и броевите според Аристотел“ (1908) кој преку очите на Аристотел ја испитува Платоновата филозофија. Затоа делот во „Физиката“ на Аристотел која сведочи за ненапишаното учење, за Робен не останал забележан. 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“<sup>172</sup>. Во делото „Платоновото втемелување на метафизиката“ (1982), Кремер ги прецизира и дооформува своите ставови, правејќи ова дело да претставува 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 прв пат се собрани сите текстови/фрагменти кои 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

---

<sup>172</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*, Vol. 5, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 418.

познато како учење на „Тибингенската школа“<sup>173</sup>. Највлијателен нивен следбеник е Шлезак и неговите дела „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 делото на Финдлеј (John N. Findlay) „Напишаните и ненапишаните доктрини“ (1974).

Меѓу првите кои ја критикувале оваа теорија го вбројуваме Целер<sup>174</sup> кој ја воспоставил тезата дека ненапишаното Платоново учење датира од зрелиот период, па затоа не е многу значајно за разбирање на целината на дијалозите. Оваа интерпретативна струја немала голем одсвиг во англо-саксонскиот академски круг, па затоа многу од овие автори ги сретнуваме како големи нејзини критичари. Меѓу нив се вбројуваат фон Фриц (Kurt von Fritz), Властос, Тигерштед, Ален, но како главен и највлијателен пропонент против учењето за ненапишаното учење се смета Чернис (Harold Cherniss) кој своите несогласувања ги изложува во неговото дело „Загатката на раната Академија“, во текстот „Платоновите предавања: хипотеза за една енигма“<sup>175</sup>. 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“ кое 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 „компанион“ 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, после чии аргументи, 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

---

<sup>173</sup> 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 Платоновите архив на Институтот за филологија при Тибингенскиот Универзитет.

<sup>174</sup> Edward Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, op. cit.

<sup>175</sup> Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, New York: Russell&Russell, 1962, 1-

основаат, објаснуваат или ги надминуваат дијалозите... Не постојат доволно докази за тоа дека Платон или било кој друг посериозно ги земал предвид усните предавања отколку дијалозите“<sup>176</sup>.

### 5. 1. 1 Во што се состои ненапишаното учење?

Голем истражувачки напор пропонентите на теоријата за ненапишаното, посредно учење на Платон посветуваат на историско-филолошките анализи. Претпоставката дека во Платоновите дијалози може да се најдат наведувања за постоењето на вакво учење, барала опсежни и прецизни истражувања. Резултатите од овие анализи биле 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) и на други посредни автори.

Материјалните извори врз кои оваа интерпретативна школа ги заснова своите тврдења Кремер<sup>177</sup> ги дели на три групи:

- Првата група ги сочинува *Платоновите самосведочења*, имено деловите од дијалозите каде Платон подиректно навестува дека постои ненапишано учење. Тоа се делови од „Федар“ 274 В 6-278 Е 3 и „Седмо писмо“ VII 340 В 1-345 С 3;

- Во втората група припаѓаат деловите од дијалозите кои се *алузии на ненапишаното учење*, имено во „Протагора“ 356 Е 8-357 С 1; „Менон“ 76 Е 3-77 В 1; „Федон“ 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

---

<sup>176</sup> Terence Irwin, "Plato: the intellectual background" во Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 88.

<sup>177</sup> Види во хрватското издание Appendix I на Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike: studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*, Zagreb: Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 1997, 296-378.

„Физика“ IV 2, 209b 11-17; 209b 33-210a 2. Во втората подгрупа „Сведоштва за Платоновото систематско учење со теоријата за протезноста и категориите“ припаѓаат текстовите на Аристотел „Никомахова етика“ I 4, 1095a 30 - b 3; I 4, 1096a 17-19; „Метафизика“ V 11, 1018b 37 - 1091a 4, I 6; 987a 29 - 988a 17; IV 2, 1003b 33-1004a 2; IV 2, 1004b 27-1105a 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.

Основите поставки на ова учење, реконструирани од горенаведените текстови, можат да се синтетизираат во неколку точки. Дамир Барбарич (Damir Barbarić)<sup>178</sup> ги сведува на дванаесет: 1. Доцниот Платон ги поистоветува идеите со броевите, со што броевите не се сфатени како чисто аритметички, туку како меѓусебно несведливи и во себе секогаш индивидуализирани; 2. Целината на сè е еден во себе заокружен состав, архитектонски уреден; 3. Врвот на вака хиерархиски уредената пирамида го сочинува Едното кое всушност е Платоновата идеја за Доброто; 4. Составот се разбира како динамички, генетички, или поточно како состав на изведувања или деривација на пониските степени на битието; 5. Изведувањето се случува со взаемно делување на Едното, како прво начело, како начело на доброто, со него спротивставеното начело - неодреденото Двојство, односно она безграничното, како начело на злото; 6. Она што настанува прво од меѓусебното делување се идеалните броеви, односно идеите како броеви, кои ги има само од еден до десет; 7. Следниот степен на деривација се т.н. идеалните просторни величини, од кои прва е прочуената Платонова

---

<sup>178</sup> Damir Barbarić, *Grčka filozofija*, Zagreb: Školska knjiga, 1995, 109.

„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 постоечко“. Според ова, може да се каже дека математичкиот свет во ненапишаното учење е модел за Платон каде сите онтолошки ентитети се подредени на хармонијата која својата основа ја има во нумеричките врски и логичкиот ред.

Платон во теоријата за начелата започнува од дуализмот на двете крајни причини, Едното и неопределеното Двојство, после кои не може да се оди во истражувањето. Аристотеловата експликација во „Метафизика“<sup>179</sup> 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.“<sup>180</sup> Според Кремер, целината во ненапишаното учење Платон ја постигнува со дијалектичкиот метод кој прави врска помеѓу 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 ја 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.

---

<sup>179</sup> Aristotel, *Metafizika*, op., cit., A 6.

<sup>180</sup> Aristotel, *Metafizika*, op., cit., 988a.

Можната причината зошто Платон го оставил цело ова учење во заборава за идните генерации се смета дека делумно се објаснува во „Федар“ кога го критикува пишаното пренесување на знаењето на сметка на усното. Тој вели дека беседата која е посилна 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 продуховена реч на оној кој знае, чија напишана реч со право би можела да се обележи како сенка на живата“<sup>181</sup>. 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 заборава поради невежбањето во паметењето, зашто луѓето, надевајќи се на писмото, сеќавањето ќе го предизвикуваат еднадвор, со помошта на други знаци, а нема да се сеќаваат однатре, во самите себеси.“<sup>182</sup>

Во „Седмото писмо“ Платон вели дека „секој сериозен човек за најважните нешта избегнува да пишува“<sup>183</sup>. 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“<sup>184185</sup>. Слична аргументација наоѓаме во „Второто писмо“ кога Платон го предупредува Дионисиј за писмата кои му ги пишува да не потпаднат во „рацете на неупатени луѓе“. „Најдобрата претпазливост е воопшто да не бидат напишани, туку да ги оставиме на сеќавањето; зашто е невозможно да нештата кои се напишани да не бидат дознаени од другите. Затоа и никогаш немам пишувано за овие теми. Не

---

<sup>181</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 276a.

<sup>182</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 274e-275a.

<sup>183</sup> Plato, *Državnik, Sedmo pismo*, Prev. Veljko Gortan, Zagreb: Liber-FPN, 1977, 344c.

<sup>184</sup> Plato, *Državnik, Sedmo pismo*, op. cit., 341c.

<sup>185</sup> Сепак, двосмислени се тврдењата помеѓу претставниците на оваа школа за статусот на „Седмото писмо“. Ман (Wolfgang-Rainer Mann, "Plato in Tübingen: A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXI, New York: Oxford University Press, 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 како деловите од „Седмото писмо“ кои укажуваат на ненапишаното учење, не се од суштествено значење.

постои дело од Платон, ниту некогаш ќе има; оние кои сега се нарекуваат така доаѓаат од идеализираниот и млад Сократ<sup>186</sup>.

Имајќи ги пред овие навестувања, се поставува прашањето за тоа дали дијалозите престануваат да бидат релевантни за Платоновата филозофија, а примат во нејзиното одредување да добие Аристотеловото гледиште на својот учител. Како што оценува Барнет, „во ниеден поглед не е лесно за нас денес да ја интерпретираме централната доктрина 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“<sup>187</sup>. Чернис, пак, држи поинаков став. Тој смета дека Аристотеловите сведоштва кои се однесуваат на ненапишаното учење треба во целост да се отфрлат. Само оние места кои се сложуваат 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.“<sup>188</sup> 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 нивна корист го наведуваат сведоштвото на Аристоксен во неговото дело „Елементи на хармонијата“ и Симпликиј „Коментар кон Аристотеловата 'Физика'“. Тие сведочат дека Платон во една прилика 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“<sup>189</sup>. 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...“<sup>190</sup>. Се смета дека предавањето било

---

<sup>186</sup> Plato, John Cooper (ed.), "Second Letter", *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, 314b-c.

<sup>187</sup> John Burnet, *Greek Philosophy, Part I: Thales to Plato*, London: The Macmillan Company, 1928, 312.

<sup>188</sup> Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, op. cit., 29.

<sup>189</sup> Aristoksen, *Elementi harmonije*, II 39-40 Da Rios=, според Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 331.

<sup>190</sup> Ibid.



одржано во јавниот гимназиум на Академијата, со публика кој 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 верзија<sup>191</sup>, која исто така го носела насловот „За доброто“, се смета дека била сочувана до III век. Гејзер<sup>192</sup> 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. Прашање се поставува и зошто воопшто се знае само за ова усно предавање, иако Платон предавал во Академијата околу од четириесетина години?

### 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 која имала голема улога во формирањето на нивните ставови. 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“<sup>193</sup>. Според Куновите „епистемолошки стандарди“, Реале<sup>194</sup> укажува на тоа дека Шлаермахеровата интерпретативна струја ги содржи во себе сите параметри за нејзино воспоставување како доминантна нормално-научна парадигма во платонистичките студии. И таков

---

<sup>191</sup> 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.

<sup>192</sup> Konrad Gaiser, "Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'." *Phronesis* 25, 1 (1980), 5.

<sup>193</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 3.

<sup>194</sup> Giovanni Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, op. cit., 47.

статус имала повеќе од 100 години. Но, појавата на новите аргументи во рамките на Тибингенската школа ја соборуваат оваа стара традиционална парадигма што со себе донела интерпретативен парадигматичен пресврт.

Една од позначајните забелешки кои Кремер му ги упатува на Шлаермахер е тоа што го еднострано зел предвид делот од „Федар“ (274-278) кој зборува за односот на писменоста и усменоста и го ставил во служба на сопствената интерпретација<sup>195</sup>. Од овој текст, според Кремер, не може да се изведе позитивна теорија за книжевниот дијалог. Со пренагласувањето на вториот дел од дијалогот (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 suspenso*<sup>196</sup>. 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 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<sup>197</sup>, рецензентот на првите два тома од преводот кој инаку позитивно се изјаснувал 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 своите 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

---

<sup>195</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 6.

<sup>196</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 14.

<sup>197</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 49.

многу повеќе на ум кога ги пишува делата, зошто тогаш не би ја имал и доктрината 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

Според Георгиева<sup>198</sup>, прашањето за валидноста на непосредните и посредните извори имаат, пред сè методолошко значење. Имено, теоријата за начелата фрлаат 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 повеќе на веќе стандардната систематска шема, имено 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<sup>199</sup>. 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 одзел релевантноста на посредното учење со аргументот дека припаѓа на доцниот мисловен период на Платон, Тибинѓаните лесно се спротивставиле со контра-аргумент. Платоновите самосведоштва од „Седмото писмо“, наведува Кремер, преку „Федар“ па сè до неговото најважно дело „Држава“ се доволен доказ дека постои посредно учење, кое постои паралелно со пишаното и кое е само усмено изложувано<sup>200</sup>. Според Тибинѓаните, теоријата за начелата е присутна како позадинска основа на

---

<sup>198</sup> Вера Георгиева, „Testimonia Platonica“, op. cit., 4.

<sup>199</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 123.

<sup>200</sup> Hans Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, op. cit., 69.

теоријата на идеите, како напишана претпоставка која Платон никогаш не ја изложува докрај. Платон напати ја навестува, но веднаш замолчува. Како пример кој често се наведува за ваквото одбегнување е делот во „Држава“<sup>201</sup> кога Платон одбива да ја опише идејата за Доброто сама по себе.

Кога станува збор за прашањето за „тајната“ доктрина и нејзината релација со дијалозите, Гатри<sup>202</sup> смета дека во рамките на Тибингенската школа не може да се даде конечен одговор. Кај Кремер се зборува за „езотерично“ и „тајно“ учење. На друго место се споменува дека предавањата кои се одржувале во Академијата имале приоритет над дијалозите и по метод и по содржина. Содржината на дијалозите, иако не се грешни, тие се субординирани на усните предавања. Тие немаат иста вредност како усните, девалвирајќи ги истовремено сопствените дијалози. 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 дискрапанцата која се јавува помеѓу Платоновата филозофија и нејзината неоплатонистичка интерпретација<sup>203</sup>. Пропонентите на ова учење сметаат дека може да се согледа нивниот континуитет и да и се оддаде валидност на плотинистичката 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 кои имаат секундарна референца, заменувањето на метафизичкиот елемент во дијалозите со етички и политички, арбитрарното тврдење дека еден пасус во дијалозите е клучен за интерпретацијата на сите други и погрешната интерпретација на „Седмото писмо“.

---

<sup>201</sup> Платон, *Политеја*, op. cit., 506 d-e.

<sup>202</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, op. cit., 420.

<sup>203</sup> Види Ферид Мухиќ. *Филозофи утешители*. Прв дел. Скопје: Табернакул, 2010,

Хегел одлучно ја отфрла теоријата за постоење езотерична филозофија потпирајќи се на тезата дека еден автор не може да се из земе 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.“<sup>204</sup>

Доколку ги земеме Аристотеловите текстови како едни од основните извори од каде ги црпиме податоците за ненапишаното учење, тие истите, со честите референци 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 гносеологијата, 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 архе-филозофија, Сократовата улога и влијание врз Платон целосно се намалува.

Ирвин<sup>205</sup> ја систематизира својата критика на ненапишаното учење во три точки:

1. Коментарот во „Федар“ 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 дијалогската форма е најблиску до тоа да ги премине границите кои 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 „Федар“ поради тоа што:

2.1. Платон држи претеран став кој само му одговара на непосредните апологетски и полемички цели;

---

<sup>204</sup> G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, op. cit., 147.

<sup>205</sup> Terence Irwin, "The intellectual background", Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 88.

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“<sup>206</sup>. 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 кои своето толкување на Платон го засноваат на потполната автономија на дијалозите. Таков е примерот со претставниците на девелопментализмот и критиката на Властос. Според него<sup>207</sup>, не постои доказ дека постои корпус на усни учења кои конституираат комплетен систем кој претходи, ги објаснува или ги побива дијалозите. Понатаму, не постои доказ дека усните учења биле езотерични, еден од најсилните докази упатуваат на предавањето „За доброто“ кое било презентирано пред поширока публика. Не постои доказ дека Платон или било кој друг ги сметал усните предавања посериозно од дијалозите. Укажувањето дека се „ненеписани“ може да се однесува на тоа дека Платон ги сметал како пробни.

## 5. 2 Штраус

Лео Штраус (1899-1973) е една од највлијателните, за некои најконтроверзните, фигури на политичката филозофија во дваесеттиот век. Делумно преку неговото образование, но и од неговите 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, така што во пишувањето на Штраус може да се

---

<sup>206</sup> John Cooper (ed.), "Second Letter", *Plato: Complete Works*, op. cit., 314c.

<sup>207</sup> Terence Irwin, "The intellectual background", *ibid.*

види активност на историчар на филозофијата. Ревитализацијата на големата расправија помеѓу класичните и модерните автори, анализата на тензијата помеѓу Ерусалим и Атина, имено врската помеѓу објавата и филозофијата, и најконтроверзната 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 која е изнесена во текстовите на Штраус е врската помеѓу 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 помеѓу езотерично и егзотерично учење. Езотеричното учење имало цел да ја заштити филозофијата од политиката, претставувајќи еден вид на феноменолошки штит. 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“<sup>208</sup>. 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 да се спречи неправедноста, отколку да се направи неправеден чин, ја оставило политиката само со една алтернатива, пресуда за смрт. Сократовиот пример оставил силна порака на неговите наследници, особено на Платон, кој соочувајќи се со сопствени политички тешкотии, ја научил

---

<sup>208</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, op. cit., 17-8.

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 филозофијата, 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 далекосежни 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 помеѓу 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 која модерната го изгубила од 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 кои 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.“<sup>209</sup> Имајќи ја предвид оваа теза, кога станува збор за Аристотеловите дела, според Штраус, ние немаме никакви двоумења дека во нив се претставени во целост

---

<sup>209</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1964, 50



неговите мисли. Во „Политика“ несомнено можеме да ја прочитаеме Аристотеловата филозофија на политика, но кога станува збор за Платоновата филозофија, случајот не е ист. Во Платоновата „Држава“ не се содржани Платоновите мисли за државата, политиката, 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. Имајќи ја предвид оваа констатација може да се каже дека дијалозите се повеќе спомен за Сократ и неговиот начин на живот како модел, отколку презентирање на одредени теориски тврдења. Но, да се зборува преку устата на личност која е позната по својата иронија, вели Штраус, е исто како и да не се тврди ништо<sup>210</sup>. 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 позади 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 „Федар“ 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.

---

<sup>210</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 51.

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 „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 кои 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 кои се спремни 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 „Федар“, 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 позадина на својата интерпретација како претпоставка ја има теоријата за „логографска нужност“, имено дека секој збор и секој детал има смисла на она место на кое е поставен<sup>211</sup>. Доколку не се разбере секој детал во текстот, тогаш тој не е добро протолкуван. Тој се повикува на делот во „Федар“ каде Платон укажува дека во беседата редоследот на речениците се поставени според некаква нужност. Сократ го запрашува Федар: „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?“<sup>212</sup> Штраус смета дека Платоновите дијалози се пример за добро напишан текст, и следствено, во нив ништо не е оставено на случајот. Дури и контрадикторностите кои можат да се насетат во Сократовите зборови, или помеѓу 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 егзотеричната 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 актуални разговори

---

<sup>211</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 53.

<sup>212</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 264b.

случајноста игра значителна улога: сите Платонов дијалози се радикално фиктивни. Платонов дијалог е заснован на фундаментална лага, убава или украсна лага...“<sup>213</sup>.

Дијалозите, според Штраус, се имитација на она што го нарекуваме реалност. Тие се имитација како контраст на тезата која 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“<sup>214</sup> на Џејкоб Клејн<sup>215</sup> според која дијалозите се „имитации на акции во кои соговорниците се откриваат себеси и со својот карактер и со својата мисла,..., во кои ги „разголуваат“ своите души...“

Тешкотијата која се јавува во интерпретацијата на било кој Платонов дијалог не е во откривањето на значењето на разговорите во него, кое според Штраус, е прилично 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 на 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?<sup>216</sup>

Тоа се всушност релевантни „факти“ кои не се експлицитно споменати во „говорите“, но кои им биле познати на Сократ или 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

---

<sup>213</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 60.

<sup>214</sup> Клејн разликува и „доксолошки мим“ во кој вистинитоста или лажноста на едно мислење не е само покажано со зборови, но 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 секој од нив, според Клејн, изговорениот збор, логосот, е подвижната сила. Во дијалогот логосот има две функции, една миметичка, а една аргументативна. Со интеракцијата помеѓу играта, на неа укажува мимот, и сериозноста, се случува дејството во дијалогот. Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965, 18.

<sup>215</sup> Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, ibid.

<sup>216</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 59.

поединечност или индивидуа... или да се реконструира имплицитниот филозофски третман од експлицитниот реторички или поетски третман..., да се реконструира оригиналната тридимензионалност.<sup>217</sup>

Платон пишувал многу. Според Штраус, Платоновите корпус се содржи од бројни пишани текстови затоа што „го имитира мноштвото, разновидноста и хетерогеноста на битието.“<sup>218</sup> 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 дијалози: „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 помеѓу филозофијата и другите аспекти на човечкиот живот, особено неговата граѓанска димензија. Штраус дијалозите ги толкува преку анализа на релациите помеѓу филозофијата и религијата, поезијата, реториката, уметноста, софистиката, правото, итн. Главно место зазема Сократ како фигура која 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 помеѓу филозофијата, општеството и политиката, но и критиката на модерната политичка наука, која прави разлика помеѓу научните факти и вредностите.

---

<sup>217</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., ibid.

<sup>218</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 61.

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“<sup>219</sup> тој прави разлика помеѓу политички цели и политички средства. Класичните политички филозофи, според Штраус, сметале дека ултимативната 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 кое Платон го поставува во „Држава“: во што се состои доброто за државата и човекот?, ги преокупира неговите теориски интереси.

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 неговото 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“<sup>220</sup> 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 и се помоли на божицата, набљудувајќи една свеченост која за прв пат 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

---

<sup>219</sup> Leo Strauss, "On Classical Political Philosophy." *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit: Wayne State University Press, 1989, 152-3.

<sup>220</sup> Платон, *Политеја*, оп. cit., 327a.

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 на комбинација од присила и убедување, принуда и разум.“<sup>221</sup>

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 кој 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 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 ќе има човештвото 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 анти-поперовски став.

---

<sup>221</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 64.

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“<sup>222</sup>. Со тоа што Сократ ни дозволува да сведочиме за конструкција на држава која 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. Ке го истакнеме преводот на „Држава“ од Алан Блум (Allan Bloom), преводот на „Софист“, „Теајтет“, „Државник“, „Гозба“ и „Филеб“ од Сет Бернардет (Seth Bernardete), на „Горгија“ и „Федар“ од Џејмс Николс (James H. Nichols), на „Закони“ од Томас Пенгл (Thomas L. Pangle), на „Хармид“ од Томас Вест (Thomas G. West), на „Федон“ 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 се трансцендира од 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

---

<sup>222</sup> Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1987, 68.

платонизам“, а не според т.н. „примитивен платонизам“<sup>223</sup>. Тој во својот предговор на преводот укажува на многу примери за термини кои имаат традиционално погрешен превод. Блум се конфронтира со Корнфорд (F. M. Cornford) чиј превод на англиски јазик во моментот кога е издаден преводот на Блум (1968) е парадигматичен. Буквалниот превод за Корнфорд често „заведува, или е здодевен, или гротескен и смешен, или помпезен и преопширен...“<sup>224</sup> 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 неколкумината најдобри, ги наменила како четиво на природната аристократија, а не на онаа која е според раѓање или според богатство.

Како еден од разлогите за одбегнување на буквалниот превод, Блум го наведува неприфаќањето на одредени шокантни изјави кои можат да се прочитаат во текстот на Платон. Ова неприфаќање понекогаш, според Блум, се должи и на одбивање да се прифати дека тоа се Платоновите ставови кои инаку би можеле да го нарушат неговиот углед. Тој дава еден пример кај Корнфорд којшто фразата „γενναῖον ψεῦδος“ (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 кое денес го има зборот „пропаганда“, Меѓутоа, Сократ тоа го нарекува лага, а Блум укажува и на разликата помеѓу параболоа и лага. Параболата е приказна која оние што ја слушаат се свесни дека таа има преносно значење, додека лагата, во нашиот случај, е невестинитата приказна која им е кажана на граѓаните на калиполисот за која треба да веруваат дека е вистинита.

Што се однесува до „штраусијанските“ преводи на другите јазици, може да се спомене кинескиот. Венг (Leihua Weng)<sup>225</sup> сведочи дека во последните две децении (од 1990), доминантните кинески платонистички студии се под големо влијание на интерпретацијата на Штраус обединети во проектот на

---

<sup>223</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., 61.

<sup>224</sup> Plato, *The Republic*, Trans. F. M. Cornford, New York: Oxford University Press, 1956, v според Plato, Allan Bloom (trans.), *The Republic*, New York: Harper Collins Publishers, 1991, xiv.

<sup>225</sup> Leihua Weng, *Plato in Modern China: A Study of Contemporary Chinese Platonists*, University of South Carolina, Diss, 2010, 1-12.



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 во 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 референци. Затоа критиките упатени на негова сметка се особено остри. Го обвинуваат за догматски, еднострани, арбитрарни и епистемолошки наивни интерпретации, но и за логичка недоследност и нејасност на неговите изложувања. Останува и контроверзата дали во неговите текстови се содржат езотерични пораки по стандардите кои 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. 05. 1985) на неговата книга „Студии за Платоновата политичка филозофија“ од страна на Мајлс Барнџит (Myles Burnyeat), на која подоцна и се приклучува и Властос. Критиката на Барнџит добива поширока димензија, нарекувајќи го Штраус „сфинга без тајна“, имено неоригинален мислител кој е повеќе пропонент на „безмилосен анти-идеализам“<sup>226</sup> 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 контра реплика на овој остар критицизам се јавиле неколку од учениците<sup>227</sup> на Штраус како Дејвид Лоренс Левин (David Lawrence Levine),

---

<sup>226</sup> Myles Burnyeat, "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>>

<sup>227</sup> Како што и Гадамер забележал, еден од фактите кои привлекуваат внимание од животот на Штраус е тоа што, за разлика од некои други „континентални“ автори, Штраус оставил позади себе голем број студенти кои самите себеси се нарекуваат негови следбеници - „штраусијанци“. Многумина оваа појава ја толкуваат како постоење на култ кон Штраусовото учење. Во платонистичките студии можат да се вбројат имиња кои веќе ги споменавме претходно во текстот, како што се, Блум, Бенардет, Росен, Дортер, Хајленд, Грисволд, Цукерт, итн.

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 кој прикажува непостоечка мудрост, го прави послабиот аргумент појак 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.“<sup>228</sup> 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.

---

<sup>228</sup> David Lawrence Levine, "Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat." *The Review of Politics* 53, 1 (1991) 200-1.

## 6. Постмодернистички толкувања

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. Како бастион на таа западна филозофска традиција суверено стои Платон и неговата 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, можат да се сметаат текстовите на неколку автори. Како на пример, во книгата „Постмодерни Платони“, Цукерт<sup>229</sup> 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 нашиот текст централен автор околу кој ќе ја проследиме 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 неговите рефлексии за старите филозофи. На почетокот кратко ќе се осврнеме на Ничеовата критика на Платоновата филозофија, како клучна за постмодерното читање на Платон. Не сметаме дека авторите како Хајдегер, Гадамер и Штраус треба да бидат опфатени во овој оддел, како што тоа го 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 сметаме дека треба да им се оддаде посебно место. Истото важи и за феминистичката интерпретација, иако за неа може да се каже дека е еден вид на постмодернистички деконструктивизам.

---

<sup>229</sup> Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

## 6. 1. Ниче

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. Она со коешто Ниче особено не се согласува со Платон е тоа што тој смета 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 епигон на христијанството чијашто етика на милосрдието Ниче длабоко ја презира.

Според Ниче, вистината не лежи во ни една доктрина или учење и секоја филозофија која сака да подучува, нужно лаже. Сета дотогашна филозофија почнувајќи од Платон, ширела такви лаги со тоа што подучувала дека постои интелегибилен свет кој 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.“<sup>230</sup> Сепак, тој понатаму продолжува, „најлошата, најдолготрајната и најопасната од сите грешки досега била грешка на догматик, имено Платоновитот пронајдок на чистиот дух и доброто како такво“<sup>231</sup>. Но, критиката на Ниче оди подлабоко. Тој го обвинува Платон за лицемерие затоа што тој, всушност, нема намера да нè подучува за

---

<sup>230</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Trans. Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications, 2009, 6.

<sup>231</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, op. cit., 7.

постоењето на некој друг свет, туку да ја афирмира сопствената егзистенција. Во „Помрачувањето на идолиите“, 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*“<sup>232</sup>, светот на Платон.

Меѓутоа, некои теоретичари сметаат дека врската помеѓу 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“<sup>233</sup>. 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“<sup>234</sup>, последниот метафизичар на Запад. Хајдегеровата забелешка фрлила поинакво светло врз врската помеѓу овие два филозофски гиганти со што отворила многубројни интерпретативни дискусии<sup>235</sup>.

Филозофијата, како што ја разбира Ниче, е инхерентно критичка и деструктивна, особено 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. Оваа мисла како лајтмотив, но и

---

<sup>232</sup> Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 171.

<sup>233</sup> Според Martin Heidegger, *Nietzsche, The Will to Power As Art*, Trans. David Farrell Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1981, 154.

<sup>234</sup> Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 147.

<sup>235</sup> Види кај John Sallis, "Nietzsche's Platonism", *Platonic Legacies*, Albany: State University of New York Press, 1995, 7-27.

тенденцијата ваквата недоверба кон парадигматичните филозофски текови да се пренесе и кон интерпретативните шеми, покажува толкувањето на Дерида на Платоновите текстови.

## 6. 2. Дерида

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. Метафизиката, според Дерида, создава дуалистички опозиции и воспоставува хиерархија која 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 чекори. Првиот се состои во свртување наназад кон маргиналната категорија, и 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 неговиот вовед во делото на Хусерл „Потеклото на геометријата“, Дерида ги следи сериите на редукции употребени во Хусерловото објаснување на начинот на кој 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 нејзиниот крај<sup>236</sup>. 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 која се создава уште од Платон па сè до Хусерл едноставно е

---

<sup>236</sup> Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, op. cit., 203.

невозможно да се одржи. Според него, штом секое познание во себе содржи диференцијација, тогаш не може да постои некаков идеал кој може да биде спознаен како целина.

Во филозофските дела на Дерида може да се сретне голема разновидност на теми, но во многу од нив се навраќа на прашањето за односот помеѓу говорот и пишувањето. За логоцентризмот или логофоноцентризмот, прашање кое во нашиот случај е од исклучително значење, Дерида зборува во своето клучно дело „За граматологијата“. Овде Дерида ја истражува релацијата помеѓу говорот и пишувањето и за начините на кои говорот и пишувањето се развиваат како форми на јазикот. Според Дерида, логоцентризмот е тенденција за воспоставување на 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 кој го создава говорот, а говорот пишувањето. Централно место за развојот на јазикот зазема говорот, а улогата на пишувањето е маргинализирана.

Зацртаниот план во своето најрано дело (Воведот во „Потеклото на геометријата“, 1962) Дерида го започнува една деценија подоцна и тоа започнувајќи 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 „Федар“, дијалог во кој и самиот Сократ ја игра рапсодската игра на палинодијата, каде „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 „Федар“ поточно со Платоновата критика на пишувањето во „Федар“, 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 додадена на главните теми за еросот и дијалектиката. Дерида оди дотаму што тврди дека прашањето за пишувањето, доминантно во „Федар“, 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 „Федар“ 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“<sup>237</sup> и неговото поливалентно значење во дијалогот. Преку деконструкција на терминот pharmakon, Дерида си поставува за задача да го деконструира и целиот концепт на логоцентризам во филозофијата на Платон.

---

<sup>237</sup> "Pharmakós" (ст. грч. φαρμάκος) 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 кои биле отфрлани од општеството за време на несреќи или кризи. На фармакоите им било давано pharmakeus од страна на маѓесникот кој 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).



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.<sup>238</sup>

Според Дерида, од една страна, Платон е главниот метафизички пропонент на теоријата за еднозначноста на јазикот, но до друга, оваа теорија ненамерно се побива на практичен терен, имено преку јазикот кој Платон го користи во дијалозите. Според него, Платон несвесно ги направил овие повеќезначности и тоа се должи на природата на јазикот. Дури и тие да биле намерни, оваа карактеристика која ја има јазикот секогаш ќе генерира различни значења до бесконечност. Според Хајленд<sup>239</sup>, ова тврдење имплицира дека значењето на текстот секогаш излегува надвор од интенциите на авторот, што значи дека помеѓу Дерида и Платоновит Сократ никогаш нема да има дискрапанца, колку и да се радикални интерпретациите на Дерида.

Како фокусни точки за својата дискусија, Дерида зема два мита кои Платон ги раскажува во „Федар“. Првиот, кој го сместува сосем на почетокот, е митот за грабнувањето на Оринтија, а вториот е митот за Тот.

На првиот мит Платон се осврнува на почетокот на дијалогот, имено во моментите на сетилно задоволство кога Сократ и Федар 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 и било дадено според еден извор чија вода била отровна. Според Дерида, споменувањето на Фармакија, извор кој можеби има лековита моќ, близу Илис, не е случајно. Неколку пасуси понатаму повторно

---

<sup>238</sup> Jacques Derrida, *Dissemination*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983, 98-9.

<sup>239</sup> Drew Hyland, *Questioning Platonism - Continental Interpretations of Plato*, op. cit., 104.

Платон го употребува истиот термин каде Сократ ги споредува пишаните текстови кои ги донел Федар како „лек“ (pharmakon).

Во митот за Тот, Тот - богот на мудроста, знаењето, пишувањето, му го нуди на кралот Там пишувањето како „лек“ (pharmakon) кој ќе и 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 заборава. За буквите тој вели дека „...во душата на оние кои ќе ги научат, тие знаци ќе раѓаат заборава поради невежбањето на паметењето, зашто луѓето, надевајќи се на писмото, сеќавањето ќе го предизвикуваат однадвор, со помошта на туѓи знаци, а нема да се сеќаваат однатре, во самите себеси.“<sup>240</sup> Гледајќи ги далекосежните импликации на дарот кој му е понуден, Там пишувањето повеќе не го гледа како лек, туку како „отров“.

Дерида во својот текст си „игра“ со многуте значења на зборот „pharmakon“, кој освен што стои позади 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 „Федар“ во кој за еквивалент на старогрчкиот збор pharmakon во францускиот јазик го одбира remède. Навидум тоа е одличен избор во преводот, имајќи го 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 „Федон“ може најјасно да се увиди инверзијата на значења која ја има pharmakon. На својата смртна постела Сократ ги убедува своите ученици дека тие не треба да се плашат за неговата смрт затоа што тој сега оди да ја „живее“ вистината. Отровот (pharmakon) кој го убива Сократ станува лек (pharmakon) за неговата душа.

---

<sup>240</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit., 275a.

Описот на пишувањето како *pharmakon* во текстот на Дерида оди и пошироко, поставувајќи го прашањето за статусот на мимезис, односно за врската помеѓу 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 знаковите, 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 на 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, оној „*différance*“ кој 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 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 и 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 било која (метафизичка, физичка, хемиска, алхемиска) смисла на зборот, *супстанција*. *Pharmakon*-от нема идеален идентитет; тој е анеидетичен, прво затоа што не е моноедетичен (во смисла во која Федон 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 медиум

каде генерално се создава диференцијацијата, заедно со спротивноста помеѓу eidos и неговата другост.<sup>241</sup>

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“<sup>242</sup>

### 6. 2. 2. Khôra

Без било каков 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 на битие. Според него, во концептот на khôra се содржи деконструктивирачкиот момент кај Платон, имено différance на Платоновитиот дуализам и есенцијализам. За разлика од pharmakon-от во „Федар“, во „Тимај“ Дерида не одбира маргинална тематика.

Со цел да го објасни „она што настанало од нужноста“, Платон ги образложува трите вида на 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 одвај 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<sup>243</sup>.

Според Платон, khôra е еден вид не-простор кој дава простор, таа е „мајка“, „примателка“, „негувателка“ која дава место на сè она што зафаќа место. Она што привлекува големо внимание е начинот на спознавање на овој вид, а тоа е преку „неправо умствено просудување“.

<sup>241</sup> Jacques Derrida, *Dissemination*, op. cit., 125-6.

<sup>242</sup> Jacques Derrida, *Dissemination*, op. cit., 127.

<sup>243</sup> Платон, *Тимај*, op. cit., 52a-c.

Она што за Дерида означува khôra е директно спротивставување на логиката на контрадикцијата, на бинарните опозиции „да“ и „не“, таа е третиот род, кое е ниту мисловна, ниту сетилна<sup>244</sup>. Нејзината егзистенција не е ниту вклучителна, ниту исклучителна, односно таа не го афирмира *и* едното *и* другото, ниту пак, го негира *ниту* едното, *ниту* другото. Таа се опира на *и/или* логиката. Според Дерида, khôra е нешто на кое и е туѓа „парадигмата“, на непроменливиот и интелигибилниот модел. Со khôra се дава име на она што ја претставува радикалната другост, имено тој ја депласира khôra од осцилирањето помеѓу спротивностите сетилно/интелигибилно, видливо/невидливо, оформен/безобличен, слика или мимема/парадигма, но и од дискурзивните видови мит/логос, воведувајќи паралогика или металогика на суперосцилација<sup>245</sup>. Токму поради ваквиот статус, Дерида одбива да даде превод на khôra од оригиналниот старогрчки. Тој не ги зема предвид епитетите кои Платон во самиот текст ги придодава, ниту пак соодветните термини кои 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 и 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 и дадат форма на khôra, иако, според него, единствено што може да и се придаде е отсуство на сите детерминации. Во разбирањето на khôra не може да стане збор ниту за негативната теологија, таа не ни Доброто, Едното, ниту Бог кој е над битието.

Во продолжение на текстот Дерида прави неколку формални аналогии имплицитно читајќи ги во дијалогот, места кои 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

---

<sup>244</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, Trans. David Wood, Stanford: Stanford University Press, 1993, 89.

<sup>245</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, op. cit., 91.

ниту каков и да е друг имот...<sup>246</sup>, на што Дерида прашува: „да се нема ништо во своја сопственост,... не е ли тоа иста ситуација или положба, услов како khōra?“<sup>247</sup> Дерида прави вакви многу слични аналогии во текстот, но најважната е онаа која ја прави помеѓу Сократ и khōra. Кога Сократ објаснува зошто не може да ја опише државата која ја конструирал во говорот, тој укажува на тоа дека, како khōra, тој припаѓа на triton genos. Како поетите, тој се занимава само со зборови и слики, а не со дела, а како на софистите му недостига место, и политичко и место за живеење. Со самото тоа што е основач на една „држава во говор“, тоа повеќе 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 недостаток, според Дерида, се става себеси да биде „местото/кутијата“ за нивните приказни, она што е khōra 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.“<sup>248</sup>

Кон крајот на дискусијата за аналогииите на khōra 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.<sup>249</sup>

Со ова, Дерида го става под знак прашалник сè она што досега тој или било кој друг напишал за Платон или платонизмот. Во следниот пасус својот став Дерида го изложува попрецизно. Тој се запрашува дали воопшто може некој да зборува за филозофијата на Платон, онтологијата на Платон, или дури за платонизмот. Неговиот одговор е негативен. Според Дерида, ваквите

---

<sup>246</sup> Платон, *Тимај*, op. cit., 18b.

<sup>247</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, op. cit., 105.

<sup>248</sup> Платон, *Тимај*, op. cit., 20c.

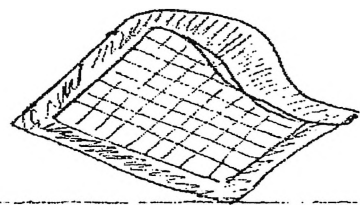
<sup>249</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, op. cit., 119.

наши интерпретации се само апстракции, тоа се тези кои 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“<sup>250</sup>.

Според ова, може да заклучиме дека во својата интерпретација на Платон, за разлика од многумина автори, Дерида нема цел да ги оживее и 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 Платоновитеот концепт на *khôra* бил инспирација за архитектот Питер Ајзенман (Peter Eisenman) кој заедно со Дерида во 1982 година учествувал во натпреварот за идејно решение за изградбата на најголемиот парк во Париз - Parc de la Villette. Проектот од страна на Ајзенман бил наречен „Choral Work“, наслов кој 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 сито<sup>251</sup>, една од метафорите кои Платон ги



<sup>250</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, op. cit., 120.

<sup>251</sup> Види слика десно. Скицата е нацртана во едно од писмата на Дерида упатено до Ајзенман на 30 мај 1986 година. Види Jeffrey Kipnis, Thomas Leiser (eds.), *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*, New York: The Monacelli Press, 1997, 183.

употребува за khôga, во форма на харфа, како физичка репрезентација на карактеристиките на khôga. Во едно писмо упатено до Ајзенман, тој пишува:

предложувам... метален објект, позлатен (споменато е злато во делот на „Тимај“ за khôga...) 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 откривач, машина, падната од небото, откако фотографирала, фотографски филтер и панорама кој ќе овозможи читање и прикажување (просејување?) на трите места, трите слоеви (PDE, BT, LV). И повеќе од музички инструмент, тој ќе направи знак (означува?) на концертот и многукратниот хорал, khôga на Choral Works.<sup>252</sup>

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 помеѓу Ајзенман и Дерида, проектните скици и транскриптите од нивните разговори се објавени во книгата „Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman“.

\* \* \*

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 khôga. Оваа критичка забелешка уште повеќе се поткрепува имајќи го 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

---

<sup>252</sup> Jeffrey Kipnis, Thomas Leiser (eds.), *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*, op. cit., 185.



да не генерира внатрешни контрадикции<sup>253</sup>. 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 оценките за интерпретацијата на Дерида. И покрај антиметодолошкото инсистирање во толкувањето на Платоновата филозофија, Розен во својата книга „Херменевтиката како политика“<sup>254</sup> 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. 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 кој го потиснува времето и различностите, туку отелотворена форма на комуникација. Нагласувањето на пишувањето на Дерида, оценува Пиксток, е одрекување од живото и смртно физичко тело<sup>255</sup>. 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 теорија 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 на добар читател на текстот.

---

<sup>253</sup> Yoav Rinon, "The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy" *The Review of Metaphysics* 46, 2 (1992), 386.

<sup>254</sup> Stanley Rosen, *Hermeneutics As Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 50-87.

<sup>255</sup> Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 1998, 19.

## 7. Феминистичко толкување на Платон

Пред да пристапиме кон теориска анализа на феминистичкото толкување на Платоновата филозофија, најнапред треба да се осврнеме на проектот на феминистичката историја на филозофијата, како поширока толковна рамка во која би можеле да ја вклопиме и интерпретацијата на Платон.

Во последните две децении на минатиот век, со подемот на феминистичкото движење во академските кругови и ревитализирањето на прашањето за односот помеѓу филозофијата и нејзината историја<sup>256</sup>, особено во аналитичката филозофија, се поставило и прашањето за „каноните“ и пристапите во толкувањето на филозофија во рамките на феминистичката теорија. Во овој период започнува формирањето на феминистичката историја на филозофијата која веќе почнува да се изделува како посебен пристап кон историјата на филозофијата. Ова формирање одело рака под рака со дискусиите поврзани со филозофскиот канон, кои се развивале 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 на феминистички пристапи кон историјата на филозофијата, поврзувани најчесто со „вториот“ и „третиот бран“ на 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 можат феминистите да ја употребат историјата на филозофијата како извор на ист начин како што тоа го прават другите филозофски традиции, итн.

Филозофите-феминисти почнуваат критички да пристапуваат кон „канонизираниите“ текстови на филозофите со што полека увидуваат дека филозофските дискурси не се родово неутрални. Според Туана (Nancy

---

<sup>256</sup> Види кај Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Туана)<sup>257</sup>, филозофските наративи не нудат универзална перспектива, туку привилегија на некои искуства и верувања над некои други. Овој факт, според неа, бил запоставен од оние кои се занимавале со проучување на овие филозофски традиции. Перспективата која доминира во историјата на канонската формација на западната филозофија, според Туана, е онаа на високата класа на бели мажи.

Потребата од феминистичко препрочитување на историјата на филозофијата, според Вит (Charlotte Witt)<sup>258</sup>, 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. Вит<sup>259</sup> 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 кој ги оспорува 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 кои се важни за истакнување; и 3) *феминистичко присвојување на канонските филозофи*, односно препрочитување на филозофските текстови кои ги потврдуваат современите феминистички трендови и покажуваат дека тие се вкоренети во филозофската традиција. Првите две категории придонесуваат за вистината на историските записи на филозофијата, а третата придонесува во обезбедувањето на нови ресурси за феминистичката теорија и отвора нови насоки во интерпретацијата на класиците.<sup>260</sup> Оваа авторка додава и четврта група во нејзината секција во „Стенфордската филозофска енциклопедија“<sup>261</sup> за феминистичката историја на филозофија, имено *феминистички методолошки рефлексии на историјата на филозофија*, во која според неа, се дискутираат методолошки

---

<sup>257</sup> Nancy Tuana, *Feminist Interpretation of Plato*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994, ix- x.

<sup>258</sup> Charlotte Witt, "Feminist History of Philosophy", Lilli Alanen, Charlotte Witt, eds. *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005, 1.

<sup>259</sup> Charlotte Witt, "Feminist History of Philosophy", op. cit., 2.

<sup>260</sup> Charlotte Witt, "Feminist Interpretation of the Philosophical Canon." *Signs* 31, 2 (2006), 540.

<sup>261</sup> Charlotte Witt, "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>>

прашања поттикнати од феминистичките истражувања на историјата на филозофијата.

Синтија Фриленд (Cynthia Freeland)<sup>262</sup> ја објаснува природата на феминистичките пристапи кон историјата на филозофијата правејќи разлика помеѓу два модела на историјата на филозофијата. Првиот е егзегетски традиционален модел<sup>263</sup> 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 покренати од пропонентите на овој пристап е издавањето на едицијата монографии со наслов „Препрочитување на канонот“ на универзитетскиот печат на Државниот универзитет во Пенсилванија, под уредништво на Ненси Туана, која од 1994 до 2010 година брои 34<sup>264</sup> феминистички пристапи кон интерпретацијата на големи филозофски имиња, меѓу кои и на 7 жени филозофи. Меѓу првите издадени во оваа едиција се наоѓа и феминистичката интерпретација на Платоновата филозофија.

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 од сложеноста на самите антички теории. Кон крајот на минатиот век се појавила нова струја на феминисти кои истовремено биле и историчари

---

<sup>262</sup> Cynthia Freeland, "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 33, 4, (2000) : 365-406.

<sup>263</sup> Како главен претставник на оваа струја таа го зема Мајкл Фреде и неговата статија "The History of Philosophy as a Discipline." *The Journal of Philosophy* 85, 11, (1988) : 666-672.

<sup>264</sup> Едицијата ги опфаќа имињата на: Алексис де Торквил, Аристотел, Августин, Ејн Ранд, Спиноза, Хјум, Ема Голдман, Левинас, Ниче, Хегел, Арент, Гадамер, Кант, Дерида, Џејн Адамс, Русо, Сартр, Дјуи, Лок, Витгенштајн, Хајдегер, Мери Дели, Мери Волстонкрафт, Мерло-Понти, Фуко, Макијавели, Платон, Декарт, Рорти, Симон де Бовоар, Кјеркегор, Адорно, Хобс и Квајн.

на античката филозофија, со што била понудена нова поадекватна интерпретација која ги надминувала недостатоците на старата. Феминизмот и родот сега се очилата низ кои се интерпретираат филозофските доктрини, како на пример, учењето за Бог, материјата, времето и просторот, науката, логиката, духот, а не само теми кои се вообичаено очекувани, теми за бракот, семејството, љубовта, сексот и размножувањето<sup>265</sup>. Според Фриланд, феминистите кои ја проучуваат антиката не зборуваат само за мизогинијата или потрагата по алтернативни пра-мајки, туку феминизмот е еден вид метод кој носи поинаква перспектива на традицијата. Тој собира идеи од неа за нашите сегашни проекти, сè повеќе самозапрашувајќи се за принципите на читањето на текстови.

Меѓу феминистичките историчари на филозофијата кои се занимаваат со Платон може да се споменат Лис Иригаре, Адриана Кавареро, Ненси Туана, Џули Вард (Julie Ward), Андреа Нај (Andrea Nye). Во нашиот текст како феминистички пристап кон Платоновата филозофија предвид е земена оваа група на автори поради порелевантниот историско-филозофски методолошки пристап од оној на вториот бран феминистички интерпретатори.

Платон и неговите ставови за жената уште од почетокот го привлечеле вниманието на феминистичкото движење, нарекувајќи ги првиот феминист помеѓу 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, гносеологија, етика, еротологија, политика. Неканонското препрочитување на Платоновите текстови ставило акцент на некои аспекти кои дотогаш не биле потенцирани како значајни места за филозофијата на Платон. Како на пример, како централно место во интерпретацијата на Кавареро<sup>266</sup> се ставени ликовите на Диотима, Деметра, Пенелопа и тракиската слугинка, но не само како литературни ликови, туку како главни елементи во концептуалната структура на Платоновата мисла.

---

<sup>265</sup> Cynthia Freeland, "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy", op. cit., 365.

<sup>266</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, New York: Routledge, 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**

Лис Иригаре (1932- ) е една од највлијателните француски феминистички, која не само што ужива голем авторитет во феминистичките кругови, туку е и еминентен автор 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 таа опсежно се осврнува кон неа. Тоа се текстовите: „Платоновата матка“ (Plato's Hystera), кое претставува дел од нејзиното дело „Спекулумот на другата жена“ (Speculum of the Other Woman, 1974) каде дава една интересна интерпретација на митот 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 има филозофијата на деконструкцијата на Дерида веќе 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 се одигрува Фројдовата драма. Сексуалните разлики, според Лакан, се разлики кои се одредуваат преку

јазикот. Иригаре, како ученик на „École Freudienne de Paris“<sup>267</sup> 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 митот за пештерата таа ги користи деконструкцијата на Дерида и психоанализата на Лакан како средство за откривање на маргиналните деконструирани значења на овој мит, ослободен 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 тоа го прави сосема идиосинкратично. „Нејзината методологија е сложена и јазловита“, смета Крумнов (Kristi Krumnow), „затоа што употребената реторика вплетува и намотува преку нејзините сопствени зборови, реченици, амбиенти и дискурс, со тоа намерно предизвикувајќи имплозија во рамките на јазикот“<sup>268</sup>.

Наспроти вообичаените интерпретации на митот како алегорија на човечка состојба и гносеолошкиот процес на спознавање на врвното Добро, Иригаре од корен ја менува терминологијата и перспективата во толкувањето на овој мит. Таа вели дека митот за пештерата е „метафора за внатрешен простор, јама, матка или хистера, понекогаш за земјата...“<sup>269</sup>. Така, пештерата станува метафорично претставување на женската матка, а позадинскиот 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

---

<sup>267</sup> 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 неговото разбирање на светот и јазикот во рамките на еднополовиот модел на сексуалност и субјективност.

<sup>268</sup> Kristi Krumnow, "Womb as Synecdoche: Introduction to Irigaray's Deconstruction of Plato's Cave." *Intertexts* 13, 1-2 (2009) 70.

<sup>269</sup> Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, New York: Cornell University Press, 1985, 243.

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 светлината во видливиот свет..., господари и во умствениот свет давајќи вистина и ум...“<sup>270</sup>, женскиот извор, односно матката, претставена како пештерата од каде 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 алегоричната, Иригаре повторно го поврзува со маскулинитетот и „фалоцентричниот“ вокабулар, наоѓајќи корени во Фројдовата теорија за Едиповиот комплекс. Според Фројд, *гледањето* на недостатокот на пенис кај мајката или сестрата предизвикува застрашувачка помисла кај младото момче дека и тоа ќе го загуби неговиот. Исто така, таа го поврзува видот со машката сетилност во сексуалните врски, за разлика од жените кај кои поразвиен е 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 митот. 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 после „Спекулумот на другата жена“, интерпретацијата на Платон, на Иригаре, е многу помалку агресивна. Според Хајленд<sup>271</sup>, овој нејзин текст е многу повеќе запрашувачки, тој е „многу повеќе платонистички“. Во него целта на Иригаре е да ја ре-легитимира смртната телесна љубов, вклучувајќи ја, но не ограничувајќи ја на љубов помеѓу жена и маж. Иригаре тоа го прави преку критиката на теоријата на љубовта изнесена во вториот дел на говорот на Диотима/Сократ/Платон.

---

<sup>270</sup> Платон, *Политеја*, Прев. Елена Колева, Скопје: Три, 2002, 517с.

<sup>271</sup> Drew Hyland, *Questioning Platonism - Continental Interpretations of Plato*, op. cit., 154.



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“<sup>272</sup>, вели Иригаре. Всушност тоа можеме да го потврдиме на уште едно место во Платоновите дела, имено во „Менексен“ каде, 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“<sup>273</sup>.

Првиот аспект кој 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 која 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.“<sup>274</sup> 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 делува 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

---

<sup>272</sup> Luce Irigaray, "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech", *Hypatia* 3, 3 (1989) 32.

<sup>273</sup> Drew Hyland, *Questioning Platonism - Continental Interpretations of Plato*, op. cit., 140.

<sup>274</sup> Luce Irigaray, "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech", *Ibid.*

дајмонски маж...<sup>275</sup> На тој начин љубовта станува филозоф, но станува и филозофија. Иригаре смета дека филозофијата не е формално знаење апстрахирано од секако чувствување, туку напротив филозофијата е љубов, љубов кон убавината и мудроста. Според неа, филозофот е босоног трагач по овие нешта и со нивното спознавање тој се преродува (connaissance - connaissance). 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 пракса вели дека „тоа е раѓање во убавина, и според тело и според душа“<sup>276</sup>. Според Иригаре, проникливото апострофирање на интермедијалноста и дајмоничноста на еросот сериозно е ставено под прашалник 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 љубовта помеѓу 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 тежнеењето 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 повеќе 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

---

<sup>275</sup> Платон, *Гозба*, Прев. Елена Колева, Скопје: Култура, 2008, 203а.

<sup>276</sup> Платон, *Гозба*, op. cit., 206b.

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“.<sup>277</sup> 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 практичното од теоретското, може да се смета како длабоко феминистичка.“<sup>278</sup> Според Нај, Диотима зборува во името на долгата традиција на женското божество, говор кој со почит е следен од страна на машките филозофи на гозбата.

## 7. 2. Кавареро

Адријана Кавареро (1947- ) е второто име кое се истакнува во феминистичките интерпретативни ангажмани кои 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, прилично маргиналните улоги од Платоновите дела. Во првата глава таа се занимава со ликот на Пенелопа која Платон попатно ја споменува во „Федон“ (84a-b), во втората глава Кавареро ја „краде“ тракиската слугинка која му се потсмева на Талес, а која Платон ја споменува во „Теајтет“ (174a) и во третата Деметра, која е и најмаргиналната референца, а чие име се споменува во етимолошките игририи кои Платон ги изведува во „Кратил“ (404b). Четвртата глава е посветена на Диотима. Кавареро има намера да ги препрочита овие маргинални улоги кои им се

---

<sup>277</sup> Andrea Nye, "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium", *Hypatia* 3, 3 (1989) 57.

<sup>278</sup> Andrea Nye, "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium", op. cit., 49.

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 забележи нејзиниот деконструктивистички проект и влијанието кое 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“<sup>279</sup>. Следејќи ја Арент, таа смета дека фигурата на мајката не смее повеќе да биде заборавена и нејзина интенција е да го рedefинира 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 „Федон“, разговарајќи со Кебес околу судбината на душата после смртта, попатно ја споменува Пенелопа давајќи и метафорична функција, во еден, според Кавареро, негативен контекст. Во овој пасус, објаснува Платон, душата на филозофот после 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

---

<sup>279</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, op. cit., 6-7.

Пенелопиното ткаење<sup>280</sup> со тоа што откако се оддалечува од телото, потоа повторно се предава на уживања и болки за да се окова повторно за него. Според Кавареро, оние кои ја оплакуваат смртта, односно кои 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 одврзале со филозофијата во еден бесконечен труд кој е залуден. Патријархалната смисла на повторното врзување, како што толкува Кавареро, на она што е одврзано е она што е апсурдно кај Платон, но за Пенелопа апсурдот лежи во разврзувањето на она што го исткала. За Кавареро, со оваа нејзина активност, Пенелопа ја превртува задачата на филозофијата наопаку, „наспроти Платон“.

Ликот на Пенелопа кај Платон, според Кавареро, создава една реалност на женско искуство коешто 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 кој е важен за Кавареро е потенцирањето на сексуалната разлика која 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, „одделена и дематеријализирана отелотвореност може полесно да ја покрие сексуалната конотација, секогаш окарактеризирана со различност. Оттука, машкиот род може лесно да тврди дека е неутрален и универзален“<sup>281</sup>. Оваа трансформација на човечката телесна различност во

---

<sup>280</sup> Platon, *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit. 84a.

<sup>281</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, op. cit.,

еден претпоставен неутрален, но всушност машки, „човек“, е една од водечките идеи низ целата книга.

Една од позитивните аспекти на интерпретацијата на Кавареро, според Хајленд<sup>282</sup>, е тоа што таа не ја прави грешката која ја прават многу од интерпретаторите кои ги гледаат дијалозите само како литературни рамки во кои веднаш треба да се бара „вистинската“ филозофија, имено аргументите презентирани под овој литературен вел. 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 кое 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 доктрини, туку се првенствено провокација за читателот за филозофирање и дијалог. Истовремено тој и 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 против. Таа одново станува „неутрална“ и „универзална“. Според Хајленд, Кавареро не е доследна и е селективна во методот кој го избрала да го следи во својата интерпретација.

\* \* \*

Една од посериозните критики кои 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 кој се користи за да се нападне оваа

---

<sup>282</sup> Drew Hyland, *Questioning Platonism - Continental Interpretations of Plato*, op. cit., 162-3.

доктрина е повторно индоктринарен, само што сега пристапот не е „машки“, туку е „женски“. Според Фриленд<sup>283</sup>, 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 реториката во интерпретациите, повеќе, отколку аргументативна.

Многу често наследството од западната филозофска традиција некои феминисти го земаат како нешто што е предмет на критичко опсервирање, а не на нешто кое 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.

---

<sup>283</sup> Cynthia Freeland, "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy", *op. cit.*

## 8. Аналитички интерпретации

Дискусијата за современата филозофија растргната помеѓу двете филозофски традиции, онаа на континентот и онаа на Западот, веќе станува гигантомахија. Од една страна стои француската и германската филозофска традиција (и пропратните филозофски традиции кои орбитираат околу нив), а од друга англо-саксонската. Дуалитетот на парадигми на континентална и аналитичка филозофија ја засегнува секоја филозофска гранка, вклучувајќи ја и историјата на филозофијата.

Аналитичката филозофија не е унифициран и монолитен дискурс, ниту пак има стандардизирана методолошка шема. Ќе се послужиме со дефиницијата на аналитичката филозофија на Мајкл Дамет (Michael Dummett)<sup>284</sup> како основна претпоставка за задачата на аналитичката филозофија, иако не мора и не треба да се ограничи само на неа со оглед на тоа што дивергенцијата на различните школи во нејзините рамки е огромна. Таа ќе ни послужи само како кратка увертира за нашите понатамошни анализи. Дамет, имајќи го како репер Фреге, смета дека „прво, целта на филозофијата е 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 се состои во анализата на *јазикот*.“

Аналитичката интерпретација на филозофијата главно е инспирирана од метафизичката атомистичка перспектива. Според Брумбах (Robert S. Brumbaugh)<sup>285</sup>, овој вид на интерпретација го следи правилото на „подели, па владеј“. Методологијата 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/заклучок и дали овие заклучоци се вистинити или невистинити според логичките закони. Овие интерпретации се карактеризираат со голема ерудиција и познавање на јазикот на кој е напишан

---

<sup>284</sup> Michael Dummett, "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?" *Truth and Other Enigmas*, London: Harvard University Press, 1978, 458.

<sup>285</sup> Robert S. Brumbaugh, "Four types of Plato's Interpretation", Gerald A. Press (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993, 239.



текстот. Како што укажува и горенаведениот цитат на Дамет, анализата на јазикот и неговата логичка структура е една од методолошките 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 кои ќе имаат можност да бидат подложени на логички анализи.

Како една главна карактеристика на аналитичката филозофија е тоа што таа е аисторична, односно таа филозофијата не ја зема во форма на историја на филозофија. Континенталната филозофија, за разлика од аналитичката, во своите експозиции на одредени филозофски прашања често аргументира најпрво со историски осврт на проблемот. Во таа смисла, кога станува збор за историјата на филозофијата, во дуалистичката перспектива на аналитичко/континентално, сретнуваме две струи, онаа на неисториската аналитичка традиција, и онаа на историскиот континент. Меѓу нив постои често противобвинување, едните се обвинети за „историцизам“ и за слаба аргументација која не резултира со никаков филозофски прогрес, а другите за „анахронизам“ во читањето на современи значења во текстови во кои тие не се содржат.

Иако во основата аисторичари, аналитичките филозофи гледаат повеќе функции на историјата на филозофијата. Многу од нив сметаат дека историскиот пристап кон филозофијата има педагошка функција. Исто така тие сметаат и дека одредени решенија на некои филозофски проблеми можат да служат како репер на сегашните живи филозофски дискусии, било како успешни или како неуспешни решенија. Сепак, 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. За нив поважна е идејата отколку историско-филозофската координата. Тие ја третираат идејата аисторично, имено ја гледаат нејзината трансвременска димензија. Така се појавува прашањето, штом историјата на филозофијата не е важна за (аналитичката) филозофијата, колку нејзината егзистенција е оправдана?

## 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<sup>286</sup> 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 литерарните студии, отколку во аргументативно-филозофските. Во доцните 50-ти и 60-тите 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 кои се важни само поради нивното 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 кои се поставени се вистинити. Според Анас, методологијата на аналитичката филозофија и нејзината аисторичност довеле до тоа филозофите од антиката да се третираат како модерни академски соговорници, а не како историски реликви.

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 било какви позадински 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 п.н.е, или има потреба да се реши сега..., се чини дека станува незадолжително, дури претставува и дистракција од она што е филозофски релевантно.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Julia Annas, "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century", Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2009, 25-26.

<sup>287</sup> Julia Annas, "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century", op. cit., 26-7.

Со читањето на античките текстови, според Анас, ние „ги принесуваме нашите интереси на маса“<sup>288</sup> и заедно со античките филозофи се води дискусијата за нив, како еднакви пропоненти на аргументи и застапници на теории на денешните теоретичари.

Меѓутоа, игнорирањето на разликите помеѓу, 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 60-тите години и заклучува дека античките текстови биле интерпретирани под светлото на тогашните претпоставки за јазикот и 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 „Категориите“ 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 два автора. 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 следело од разочарувањето од резултатите кои 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 во античката филозофија, „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“ го покренува прашањето за тоа дали овој аргумент во „Парменид“ ја загрозува валидноста на теоријата на идеите<sup>289</sup>. Со отворањето на оваа дискусија се

---

<sup>288</sup> Julia Annas, "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century", op. cit., 26.

<sup>289</sup> Gregory Vlastos, "The Third Man Argument in the 'Parmenides'." *The Philosophical Review* 63, 3 (1954) : 319-349.

покренала 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 земајќи ја предвид целокупноста на Платоновата филозофија, и аргументативна и историска. Оваа контекстуализација изискувала пошироко знаење на историографијата, но и на разликите во методологијата на античките и модерните автори. Меѓутоа, потенцира Анас, тука не станува збор за целосно историски пристап, третирајќи го 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 ултра револуционерен. Според Чернис, останатите интерпретации кои му претходеа на аналитичкиот пристап можат 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“, сметајќи ги за примитивни есеи поради нивниот филозофски метод. Авторот на овие дела... го сметаат за нивен достоин претходник, само доколку му биде простена срамната доктрина за идеите која ја елаборирал во сета своја

метафизичка и епистемолошка апсурдност во „Федон“, „Гозба“, „Држава“ и „Федар“.<sup>290</sup>

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. Дијалогот

Дијалошката форма, како поблиска до литературната, во рамките на аналитичката филозофија била често дисквалификувана како форма која не соодветствува на аргументативниот ангажман која 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 помеѓу литературната форма и аргументот во Платоновите дијалози станале особено популарни. Тие биле уште повеќе поттикнати за водење на оваа дискусија имајќи ја предвид загатката која Платоновите дела ја задаваат во „Седмото писмо“ и „Федар“ во врска со границите на пишувањето.

Според Фреде (Michael Frede)<sup>291</sup>, 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

---

<sup>290</sup> Harold Cherniss, "Relation to the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues", R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, 347.

<sup>291</sup> Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", Klagge and Smith (edd.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* во Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 140.

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 која дијалогот ја има во филозофијата на Платон. Делата на Платон повеќе 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 во доцниот Платон“<sup>292</sup>, ја посветуваат на испитување на релевантноста на дијалошката форма за главните проблеми во дијалозите од доцниот период, дела кои најмногу се анализирани од аналитичките филозофи. Инсистирање на дијалогот ќе игра голема улога за теоријата на девелопментализмот.

### 8. 3. Властос

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 до сега, 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

---

<sup>292</sup> Christopher Gill, Mary Margaret McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, New York: Cambridge University Press, 1996.

постигнувањето на појасна смисла за релевантноста на неговата мисла во однос на денешните проблеми на онтолозите, епистемолозите и моралистите<sup>293</sup>.

Од една страна, тој смета дека со ова Платон добил поголемо почитување на неговата големина, но од друга дека со овие поригорозни канони на критицизам 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 неговиот текст, проблем кој Властос го обработува во неговиот текст „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“, анализиран подолу.

Негова особено значајна статија е „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'“ (1954), објавена во 63-иот 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.<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Gregory Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays II*, New York: Anchor Books Doubleday and Company, 1971, vii.

<sup>294</sup> Platon, *Parmenid*, Prev. Veljko Korać, Beograd: BIGZ, 1973, 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“ сличен на овој изнесен во „Парменид“.

Во овој текст, Властос ги поставува веќе класичните прашања врзани со овие два пасуса од Платоновите „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, можат 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 настајувам во нејзината анализа подалеку отколку што некој досега сметал дека треба да притисне“<sup>295</sup>. 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“<sup>296</sup> која никогаш 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)<sup>297</sup>, 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“<sup>298</sup> да ја докаже егзистенцијата на идеите. Понатаму ја опишува можноста да се докаже оваа теорија преку дијалектика и преку методот на вежба, можност која Парменид ја прикажува во вториот дел од дијалогот.

Многу бргу по објавувањето на текстот, следувале огромна реакција, што укажува на неговото големо влијание. Двете претпоставки, едната за Себе-предикација, а другата за Не-идентитет полесно станале дел од стандардните студии за Платон. Теоретичарите веднаш се обиделе да го најдат Платоновите позадински аргументи за да ја решат загатката или да најдат доказ дека Платон ја модификувал теоријата во неговите подоцнежни дела со цел да го избегне проблемот. Властос одговорил на раните критики,

<sup>295</sup> Gregory Vlastos, "The Third Man Argument in the 'Parmenides'", op. cit., 319.

<sup>296</sup> Gregory Vlastos, "The Third Man Argument in the 'Parmenides'", op. cit., 343.

<sup>297</sup> Samuel Rickless, "Plato's *Parmenides*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/plato-parmenides/>>.

<sup>298</sup> Platon, *Parmenid*, op. cit., 135b.



особено на оние на Гич (P. T. Geach)<sup>299</sup> и на Селарс (Willfrid Sellars)<sup>300</sup>, 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. Девелопментализам<sup>301</sup>

Една од импликациите од овој текст која предизвикала лавина од коментари и контра-коментари 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, сепак девелопменталистичката теорија најмногу соодветствува со аналитичкото објаснување на неконзистентностите во Платоновата мисла, а притоа не припишувајќи ги на специфичноста на дијалогскиот метод, кој инаку оваа струја не го преферира. Значи, доколку еден или серија на 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.

---

<sup>299</sup> P. T. Geach, "The Third Man Again." *The Philosophical Review* 65, 1 (1956) : 72-82; контра одговорот на Властос „Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach." *The Philosophical Review* 65, 1 (1956) : 83-94.

<sup>300</sup> Willfrid Sellars, "Vlastos and 'The Third Man'." *The Philosophical Review* 64, 3 (1955) : 405-437; контра одговорот на Властос „Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars." *The Philosophical Review* 64, 3 (1955) : 438-448.

<sup>301</sup> Мухик во иронија го преведува овој термин како „развионализам“, како „несмасен превод на не помалку несмасната изворна синтагма“. Види Ферид Мухик, *Филозофи утешители: прв дел*, оп. cit., 91.

Пропонентите на девелопментализмот, особено во раниот период<sup>302</sup> на неговото воспоставување, во главни црти сметаат дека Платоновите ставови еволуирале/се развивале во текот на неговиот живот. Платон формулирал доктрини, 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 доктрините, а не според стилметрички критериуми. Аспектот за литературниот гениј на Платон во оваа критериолошка рамка не игра никаква улога. Премисата која стои во позадина 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.“<sup>303</sup>

Во делото „Сократ: ироничен и морален филозоф“<sup>304</sup>, 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 можат 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<sup>305</sup>, дијалозите на Платон можат да се поделат во три групи: во првата група припаѓаат „раните“<sup>306</sup> дијалози кои тој ги дели на две подгрупи, имено „еленктички“ или прашувачки дијалози, кои се

---

<sup>302</sup> Тоа е во педесеттите години на минатиот век, веднаш по објавувањето на „Аргументот на третиот човек во 'Парменид'" на Властос.

<sup>303</sup> Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 53.

<sup>304</sup> Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, op. cit., 45-80.

<sup>305</sup> Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, op. cit., 46-7.

<sup>306</sup> Во еленктичките дијалози спаѓаат: „Сократова одбрана“, „Хармид“, „Критон“, „Евтифрон“, „Горгија“, „Хипија Големиот“, „Ион“, „Лахес“, „Протагора“ и „Држава“ I. Како преодни дијалози, Властос ги групира следниве: „Евтидем“, „Хипија Малиот“, „Лисис“, „Менексен“ и „Менон“.

карактеристични за Сократовиот период и „преодни“ дијалози, во кои Платон се оддалечува од Сократ и ги создава своите автономни теории; втората група се дијалозите од „средниот“<sup>307</sup> 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“ период<sup>308</sup>. Потоа Властос, систематски и логички точно и доследно, формулира десет тези за карактерот на раните дијалози (СократР<sup>309</sup>) и десет спротивставени тези за карактерот на средните дијалози (СократС<sup>310</sup>)<sup>311</sup> 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 Ксенофан. На тој

---

<sup>307</sup> Во оваа група припаѓаат: „Кратил“, „Федон“, „Гозба“, „Држава“ II-X, „Федар“, „Парменид“ и „Теајтет“.

<sup>308</sup> 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 помеѓу 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 помеѓу средните и доцните дијалози е попроблематичен.

<sup>309</sup> Сократ во Раните дијалози.

<sup>310</sup> Сократ во Средните дијалози.

<sup>311</sup> Вака изгледаат десетте тези (види: Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, op. cit., 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 мотивационален 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. Хомоеротски 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 побиеени од него; СократС е дидактичен, изложувајќи комплексни ставови со соговорници кои се согласуваат со неговите ставови.

начин, Властос покажува дека Платон не страдал од „шизофренична болест“, тврдејќи, истовремено на едно место едно, а на друго-друго. Разликата во ставовите се должи на развојот на неговата мисла, транзитирајќи ја од дијалог во дијалог.

### 8. 3. 1. 1. Критичка оценка на девелопментализмот во аналитичката интерпретација

Да се тврди дека дијалозите имаат строго одреден редослед кој позади себе има одредена доктринална определба, е став на многумина интерпретатори. „Да се користат [дијалозите] на тој начин [како дијалози 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 композиција-кога всушност таков ред објективно не е познат.“<sup>312</sup> Ова во воведот на најупотребуваната збирка на собрани дела на Платон во Соединетите Држави го тврди уредникот Џон Купер, кој како критериум за подредување на дијалозите во оваа збирка го користи редоследот на Трасил поделен во девет тетралогии.

Неилс<sup>313</sup> не смета дека структурата на групирањето на дијалозите на Властос е цврста. Таа се сомнева во експланаторниот потенцијал кој му се припишува на овој редослед. Според нејзините проценки, потребно е да се приклучат *ad hoc* аргументи во неговата теорија за да може таа да се одржи. За Неилс, десетте тези кои 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; преодните 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

---

<sup>312</sup> John Cooper (ed.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, xiv.

<sup>313</sup> Debra Nails, "Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism." *Ancient Philosophy* 13 (1993), 274.

држи хронолошката конструкција на Властос е нејзиното скеле<sup>314</sup>. Излитена, според неа, станала и етикецијата 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, сепак голема енергија вложува во тоа да го определи сукцесивниот след на аргументите. Имено, во оваа теорија се потенцира задачата да се определи кој аргумент после/пред кој следел/претходел, а не кој од нив е посилен, со што таа добива биографско-историска димензија, карактеристика која во аналитичката филозофија не е високо ценета.

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 стилметрискиот 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 функционира 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 кој преминува во монолог и монолог) и десет стилски маркери/карактеристики или класи на стил (општи опсервации, колоквијален стил, полу-литературен разговорен

---

<sup>314</sup> Debra Nails, "Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism", op. cit., 290.

стил, реторички, патетичен (афективен) стил, интелектуален, митско наративен стил, историски, церемонијален, правен и *opkos* стил)<sup>315</sup>. Според овие параметри, Теслеф во детали ја анализира „Држава“, но и останатите дијалози заклучувајќи дека Платон го менува својот стил на изразување со цел да го приспособи на своите соговорници и поради тоа било какви прецизни методи за негово шематизирање се невозможни.

Под негово влијание анти-девелопменталистички 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 стилметричка анализа платонистите не можеле недвосмислено да се согласат околу хронологијата на дијалозите<sup>316</sup>, согледувањето на контроверзните статистички анализи на стилметријата, 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 незаклучувачки дијалози биле ревитализирани со што им била вратена нивната филозофска вредност.

Многумина од платонистите ригорозноста на шемата ја неутрализирале 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 позади 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.“<sup>317</sup> Кан воспоставува „пролептичко“ читање на „пред-средните“ дијалози („Лакхес“, „Хармид“, „Лисис“, „Евтидем“,

---

<sup>315</sup> Holger Thesleff, "Studies in the Styles of Plato", *Platonic Patterns: A Collections of Studies*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, 27-63.

<sup>316</sup> Теслеф детектира 132 хронологии (делумни или целосни) датирајќи од Тенеман (1792) до Кан (1981).

<sup>317</sup> Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, op. cit., xv-xvi.

„Протагора“, „Евтифрон“ и „Менон“) во однос на средните дијалози. Според него, „пролепсис е антиципација на нешта кои треба да дојдат, во овој случај антиципација на филозофски ставови изразени во средните дијалози („Гозба“, „Федон“, „Држава“)...За нас, со целиот Платонов корпус пред нас, можно е да ги следиме темите од дијалог во дијалог, гледајќи и напред и назад.“<sup>318</sup> Тој има цел да го искоординира девелопментализмот на Властос 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<sup>319</sup> за унитаристичко читање на „Држава“, наспроти „сепаратистите“ кои сметаат дека првата глава треба да се третира како посебна целина која била напишана посебно од преостанатите девет. 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 „кочници“ 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“<sup>320</sup> 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“<sup>321</sup> 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“ која е настаната како резултат на симпозиумот организиран од Центарот за хеленистички студии со наслов „Платон и Сократ: пристапи кон интерпретацијата на Платоновите дијалози“.

---

<sup>318</sup> Charles Kahn, "Plato's 'Charmides' and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues." *The Journal of Philosophy* 85, 10, (1988), 541.

<sup>319</sup> Charles Kahn, "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue." *The Classical Quarterly* 43, 1 (1993) : 131-142.

<sup>320</sup> Charles L. Griswold, *Platonic Writings/Platonic Readings*, New York, Routledge, 1988.

<sup>321</sup> James C. Klagge, Nicholas D. Smith, *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, Supplementary Volume of Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 1992.

#### 8. 4. Други аналитички интерпретации

Во познатиот текст „Грешката во Платоновата 'Држава'“, Дејвид Сакс (David Sachs) го обвинува Платон за правење на „грешка на ирелевантност“<sup>322</sup>. 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 кои 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 кое вообичаено се смета за неправедно (крадење, сквернавење), не постои врска која ги поврзува со што се поткопува главниот аргумент во „Држава“.

Во своите „Филозофски истражувања“<sup>323</sup>, Витгенштајн се повикува на Платоновите „Тејтет“ и неговата „сонувачка теорија“ за првобитните елементи и сложенките за претходник на филозофијата на логичкот позитивизам. Тој се запрашува: што стои позади идејата според која имињата навистина ги означуваат првобитните елементи?<sup>324</sup> 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 слоговите) се спознатливи и искажливи и можат да бидат предмет на вистинито мислење.<sup>325</sup>

141.

<sup>322</sup> David Sachs, "A Fallacy in Plato's Republic." *The Philosophical Review* 72, 2 (1963)

<sup>323</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, 448>.

<sup>324</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., 48.

<sup>325</sup> Платон, *Тејтет*, op. cit., 201e-202c.



Примарните елементи, според Витгенштајн, соодветствуваат на Раселовите „индивидуи“ и „предметите“<sup>326</sup> кои тој ги воспостави како примарни елементи во „Логичко-филозофскиот трактат“<sup>327</sup>.

Рајл (Gilbert Ryle) на сличен начин смета дека во „Теајтет“ Платон ги засадува корените 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<sup>328</sup>. 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 „Букви и слогови кај Платон“, Рајл тврди дека алфабетскиот модел на јазикот кој Платон го користи во изложувањето на логичките и семантичките гледишта во „Теајтет“ 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 вистинитите 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'.<sup>329</sup>

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

---

<sup>326</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., 46.

<sup>327</sup> Лудвиг Витгенштајн, *Логичко-филозофски трактат*, Скопје: Марор, 2002, 2.02, 3.

22.

<sup>328</sup> Gilbert Ryle, "Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'." *Phronesis* 35, 1 (1990), 30.

<sup>329</sup> Gilbert Ryle, "Letters and Syllables in Plato." *The Philosophical Review* 69, 4, (1960),

451.

нејзиниот контекст и на тој начин да ја кодификува шемата на импликација.<sup>330</sup>

Вакви несомерливи компарации можат 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.“<sup>331</sup> Многу ретко кога се цитира оваа фраза на Вајтхед не 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 не е окрутена од прекумерена систематизација, неговите дела претставуваат неисцрпен рудник на препораки.<sup>332</sup>

Еден од поострите критички осврти на аналитичкото толкување на Платоновата филозофија е оној на Мухиќ во неговото дело „Филозофи утешители: прв дел“ и неговиот текст „Аналитичката филозофија во улога на цензор: 'бесмртноста на душата', од завера на молчење до јавна анатема“ објавено во списанието „Филозофија“. 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

---

<sup>330</sup> Ibidem

<sup>331</sup> Albert North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan Publishing, 1978, 39.

<sup>332</sup> Ibidem

„Федон“. 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. V. Gosling) „Платон“, која претендира да го земе 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 аналитичкото толкување е нејзината нетолеранција кон поинаквите интерпретативни пристапи од оние на „аналитичко/атеистичката/агностичка опција“<sup>333</sup>.

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!<sup>334</sup>

Како пример за ваков вид на нетолерантна интерпретација, Мухиќ го зема Берtrand 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 кои 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 своите метафизички ставови се чиста грешка, свртувајќи се кон концептуалните анализи.

---

<sup>333</sup> Ферид Мухиќ, „Аналитичката филозофија во улога на цензор: 'бесмртноста на душата', од завера на молчење до јавна анатема.“ *Филозофија* 31 (2011) 120.

<sup>334</sup> Ферид Мухиќ, „Аналитичката филозофија во улога на цензор...“, *op. cit.*, 121.

## 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. Митевски

#### 9. 1. 1. Учење за душата

Главна тема на која се фокусира Митевски во толкувањето на Платоновата филозофија, е учењето за душата на која тој посветува цела монографија „Платоновото учење за душата“. Оваа проблематика, проследена низ целата антика, подоцна му го преокупира вниманието дестилирано во книгата „Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие“. Тој смета дека и покрај шаренилото од различни концепции кои се среќаваат во антиката, може да се зборува за еден општ антички поим за душата кој се занимава со прашањата за бесмртноста на душата, нејзините делови и моќи, посебната грижа за душата, итн<sup>335</sup>. Посебноста на овој антички концепт како контрапункт се одделува имајќи ги предвид ставовите на современата наука која сериозно го става под знак прашалник постоењето на феноменот „душа“.

Митевски смета дека со Платон, концептот за душата во антиката, а подоцна преку неоплатонизмот, во средновековието, добива особени карактеристики. Имајќи ги како претпоставки концептот на Питагора за

---

<sup>335</sup> Витомир Митевски, *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*, Скопје: Матица македонска, 2012, 5.

филозофскиот начин на живот, Сократовата нега на душата, Платон се фокусира на образованието на душата или *паидеја*. Сократовиот концепт за нега на душата за Платон е директна почетна инспирација за неговата теорија, но со текот на времето Платон се оддалечува од неа, доближувајќи се во областа на есхатологијата<sup>336</sup>.

Платоновото учење на душата се надоврзува на учењата на филозофските ставови во однос на ова прашање на филозофите пред него, и во Платоновата концепција може да се увидат влијанија и 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 потреба да се повика на некој божествен или натчовечки авторитет за да го потврди своето лично искуство или став“<sup>337</sup>. Митевски смета дека сложената претстава за душата која 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<sup>338</sup>. Исто така, значајно е и влијанието на Хераклит, Емпедокле и Анаксагора, чијшто поим за цикличност Платон го инспирира во вообликувањето на теоријата за душата која главно ќе го има сотериолошкиот предикат.

Меѓутоа, 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 е препуштена на божјата волја. Платоновото учење ги воведува категориите на слободата и одговорноста, и поим за човекот како автономно суштество кое избира за сопствената судбина. „Во краен случај, посмртната судбина на нашата душа е во наши раце.“<sup>339</sup>

Кратката дефиниција за душата која може да се извлече од дијалозите е дека таа се објаснува со големата метафора на животот. Меѓутоа, смета Митевски, тоа и не е некоја оригинална мисла доколку се остане само на неа. Тој смета дека Платоновата оригинална концепција треба да се бара во

---

<sup>336</sup> Витомир Митевски, *Душата и духовниот живот...*, op. cit., 102.

<sup>337</sup> Витомир Митевски, *Душата и духовниот живот...*, op. cit., 103.

<sup>338</sup> Витомир Митевски, *Душата и духовниот живот...*, op. cit., 96.

<sup>339</sup> Витомир Митевски, *Душата и духовниот живот...*, op. cit., 105.

особеноста на одговорите кои тој ги нуди во однос на определбата на самиот поим живот и неговите посебни пројави.

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 стигматизиран како уште еден од нејасните „метафизички поими“. Митевски смета дека научниот пристап се одделил од филозофско-религиозните концепти за душата, но оправданието го гледа во мноштвото од теории кои и религијата и филозофијата ги нудат, а кои напати меѓусебно се исклучуваат. Сепак, науката, особено психологијата, овие концепции (особено античките) ги смета како свои наивни претходници и нукулци на веќе реализираните современи теории. Меѓутоа, смета Митевски, „неприфатливо е што тие изворни филозофски поими науката ги толкува како зачетоци или нукулци, 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 закржлавено.“<sup>340</sup> 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 на душата е многу поширок имајќи ја предвид поливалентноста на феноменот на животот. Иако науката се однесува претенциозно и негативски кон еден метафизички концепт како душата, сепак тој објаснува за некои основни и суштествени појави на психичкиот живот. Учењето за душата, вели Митевски, навлегува во областите на епистемологијата, етиката и сотериологијата, области кои излегуваат од хоризонтот на науката. Затоа, на крајот заклучува тој, „душата како филозофски 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“<sup>341</sup>. Во Платоновитот концепт на душата, Митевски ја наоѓа оваа поширока слика од научната, имено дека кај него поимот „душа“ е далеку поопсежен поим од дефиницијата која ја дава денешната психологија, имено „збир на состојби и процеси на свеста“. Во таа смисла, не само што Платоновото сфаќање не е

---

<sup>340</sup> Витомир Митевски, *Платоновото учење за душата*, Скопје: Матица македонска, 2005, 12.

<sup>341</sup> Витомир Митевски, *Платоновото учење за душата*, op. cit., 13.

наивно во однос на модерното сфаќање, кое Митевски го оценува како едноставен редукционизам, туку може да се каже и дека модерното е „закржлавано во однос на автентичното значенско богатство и широкиот смисловен дијапазон на Платоновата душа“<sup>342</sup>.

Говорењето за душата во Платоновите дијалози ја увидува оваа попреченост, имено 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.

Во „Платоновото учење за душата“ Митевски ја истражува и анализира оваа проблематика со широк дијапазон на прашања кои ги наоѓа во самите дијалози. Ја зема предвид претпазливоста на Платон за душата да зборува на „човечки“ начин; внимателно пристапува кон митскиот јазик во кој е обвиткан говорот за душата; прави компарација со многу современи филозофски концепции (како на пример, животниот елан на Бергсон, егзистенцијалистичката филозофија и Кјеркегор), но и источните учења (како Риг-Ведите и Упанишадите, шаманизмот); се обидува да ги надмине дискрепанците кои се јавуваат помеѓу неколку места во самите Платоновите дијалози; зборува за еротизмот како стремеж за космичко обединување; сотериолошката димензија на учењето за душата, етичката и спознавателната неџа на душата, итн. Притоа посебен акцент става на сложениот концепт на паидеја, имено филозофското образование на душата кое се квалификува со специфични методи.

На крајот тој го истакнува религиозниот контекст во учењето за душата, имено нејзината способност да созерца во вистината, како што оценува Митевски, најзагадочната област во Платоновото учење за душата. Индивидуалната душа конечно се втопува со космичката и се враќа во местото кое и е најсоодветно. Поимот на кружното движење на душата во Платоновото

---

<sup>342</sup> Витомир Митевски, *Платоновото учење за душата*, op. cit., 18.

учење, оценува Митевски, е едно од најголемите загатки за подоцнежните интерпретатори поради нејзината таинствена смисла и нејзиното потекло. Душата се здобива со ново искуство, па преку занесот (*mania*), таа достигнува отаде границите на знаењето во конечното обединување во космичката душа каде што таа созерцува. „Тоа е интуитивен блесок“, вели Митевски, „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.“<sup>343</sup>

Целиот овој толкувачки обид, Митевски го прави во согласност со сопствените интерпретативни предиспозиции кои ги воспоставува во 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.

## 9. 2. Георгиева

Во современото изучување на Платоновата филозофија Георгиева детектира сериозна методолошка криза. Укажува на тоа дека постои инфлација на интерпретативни зафати кои ја засенуваат оригиналната филозофска концепција на самиот Платон. Читањето на Платоновата филозофија повеќе 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

---

<sup>343</sup> Витомир Митевски, *Платоновото учење за душата*, op. cit., 154.



само во интерпретацијата на Платоновата филозофија, туку воопшто, во толкувачкиот ангажман на целата античка филозофија.

### 9. 2. 1. Критиката на „стереотипизацијата“ на интерпретацијата на античката филозофија

Од исклучителна вредност за разбирањето на позицијата на толкувачки ангажман на Георгиева кога станува збор за Платоновата филозофија, е нејзината позиција во однос на современите текови на интерпретативниот третман на античката филозофија во целост.

Следејќи ги случувањата на интерпретативната академска сцена кога станува збор античката филозофија, Георгиева забележува два тренда кои се повторуваат и кои претендираат на 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“<sup>344</sup>, преку кои се „изведуваат априористички конструкции со еднодимензионална и искривена слика на античката филозофија“<sup>345</sup>. 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 кои се интегрални за нивното разбирање. Критериумот за висока истражувачка оценка се состои од нивната научна плодност и нивниот придонес во научниот развој. Според неа, со апликацијата на овој метод „се случува не само симплификација на философското, туку се турка во заборава автентичниот поим на филозофијата во антиката“<sup>346</sup>. Не само што античките филозофи сега зборуваат и

---

<sup>344</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето на античката филозофија.“ *Антиката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 2009, 37.

<sup>345</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 38.

<sup>346</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 37-8.

единствено може да се толкуваат со терминологијата на современата наука, туку и нивната филозофска активност се гледа како на постепено придвижување кон одредена научна свесност, Георгиева вели, на „некаков срамежлив начин“. Сепак, нивните филозофски позиции се сметаат за преднаучна филозофија која се однесува „наивно и стихижно“, а впрочем е антиципација на денешните научни сознанија. Во таа смисла, штом нивната филозофија е само антиципација, тогаш нејзе и се дава статус на „помалку филозофска“. 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.“<sup>347</sup> Како пример за сциентистичка интерпретација таа ја посочува онаа на Бернс (Jonathan Barnes) во неговото проследување на претсократовската филозофија. 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.“<sup>348</sup> 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.

---

<sup>347</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 39.

<sup>348</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 38.

Георгиева остро го критикува интерпретативниот пристап кој своите методи ги заснова на логичкото мислење и прецизното јазично формулирање кои „резултираат со стерилен редуционизам и празен конструкционизам“. Таа препорачува при интерпретацијата на античката филозофија да се реконструира поимот „филозофија“ во неговиот поливалентниот контекст во античката интелектуална атмосфера со цел неа да и 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“<sup>349</sup>. 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. „За да се дофати внатрешната суштина на античката философија треба да се поврзат сите познати и регистрирани условености од кои произлегува таа како целина без да се отргнува еден дел кој ќе се прогласи за круцијална експликативна тема.“<sup>350</sup> Античката филозофија, заклучува Георгиева, расте врз две инспирации истовремено: врз темпоралното и врз перенијалното.

### 9. 2. 2. Тибингенската интерпретација и критика на Шлаермахеровиот „романтичен“ мит

Во една пригода Георгиева изјави дека од современите интерпретации само две од нив се со нова свежина, онаа на Тибингенската школа и онаа на Мухик. Првата, таа силно ја потенцира, сметајќи дека со учењето за ненапишаното учење на Платон е направена вистинска револуција во платонистичките студии. 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.“<sup>351</sup> „Апсолутна автаркичност“ не смее да и биде припишна на ниедна

---

<sup>349</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 42.

<sup>350</sup> Вера Георгиева, „Стереотипи во толкувањето...“, *op. cit.*, 45.

<sup>351</sup> Вера Георгиева, „Testimonia Platonica.“ *op. cit.*, 2.

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“<sup>352</sup> 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 кои 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 Кремеровата теорија, нудејќи еден „интегралистички модел“<sup>353</sup>. Со импликациите кои можат да се извлечат од тврдењата на Кремер се случува уште една значајна „средба“ која 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 философија во целина... Нивното содржинско поврзување [на посредното и непосредното сведоштво] отвора сигурен методолошки зафат за толкување на Платоновата философија и го стеснува просторот за контроверзните проблеми на интерпретацијата.“<sup>354</sup>

### 9. 2. 3. Филозофијата како поведење

Не само во текстовите посветени на Платоновата филозофија, туку и во неколку други главно до 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 која се занимава со пропозиционално мислење и аргументирање, која ја детектира кај Платон. Во

---

<sup>352</sup> Вера Георгиева, „Testimonia Platonica.“ op. cit., 7.

<sup>353</sup> Вера Георгиева, „Testimonia Platonica.“ op. cit., 3.

<sup>354</sup> Вера Георгиева, „Testimonia Platonica.“ op. cit., 10.

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 помеѓу филозофскиот дискурс и начинот на живот<sup>355</sup>. Историјата на филозофијата, смета Адо, не е збир од „филозофии“ гледани како теоретски дискурси и системи, туку учење за филозофските начини на живот<sup>356</sup>. Врската помеѓу 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, поведение 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.<sup>357</sup>

Сметајќи ја душата како центар во кој се поврзува земното и небесното, Георгиева особено внимание обрнува на учењето за душата, односно учењето за нејзината грижа.

#### 9. 2. 4. „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 на 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 му одвојува најголемо внимание.

---

<sup>355</sup> Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2002, 55.

<sup>356</sup> Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy*, op. cit., 1.

<sup>357</sup> Вера Георгиева, „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“, Беседа искажана на 15. 11. 2012 година на Филозофскиот факултет во Скопје, по повод Светскиот ден на филозофијата, во печат.

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 *ψυχή* *Θεραπεία*“.<sup>358</sup> Нејзината теза е дека поимот „терапија“ употребен во оваа синтаagma на Платон во „Лакет“ (185e) е многу поширок од поимот „лечење“ затоа што ја 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“<sup>359</sup>. Грижата за душата е грижа за самиот живот како негов носител, како принцип на животната сила на човекот. Затоа таа претставува еден проект, кој не е теоретски, туку животен, кој вклучува „постојано практично внимание за смислата на животот и на постоењето насочено кон бесмртноста“<sup>360</sup>.

Само на душата, интерпретира Георгиева, и доликува вистината и познанието за неа. Затоа таа е насочена кон вистината и смислата на постоењето.

### 9. 3. Мухик

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

---

<sup>358</sup> Вера Георгиева, „Пролегомена на Платоновата гносеологија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет - Скопје* 25, 51 (1998) 25.

<sup>359</sup> Вера Георгиева, „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“, *op. cit.*

<sup>360</sup> Вера Георгиева, „Есхатолошкиот оптимизам на Платон“, *op. cit.*

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 критички се осврнува на целиот проект на историјата на филозофијата, сметајќи дека говорењето на историчарите на филозофијата, е „високопарно мрморење прекинувано од астматична кашлица“, во кое филозофијата е сведена на „активност редуцирана врз анализа на логички правилни реченици.“<sup>361</sup> Историјата на филозофијата, вели тој, никогаш не ја исполнила вистинската мисија на филозофијата. Приказните кои 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 ја снемјува поради тоа што постојат мали, а не големи филозофи раскажувачи. Маленкоста во својот светоглед ја пренесуваат и на оние кои го имаат капацитетот да ја видат поголемата слика. Мухиќ воскликнува, „само да ги немаше тие страшни симплификатори“<sup>362</sup>.

Наспроти овие гледишта 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.“<sup>363</sup> Затоа, вели Мухиќ, автентичната експозиција на филозофските гледишта треба да ги разгледа, претстави и протолкува филозофите како личности со емотивен, когнитивен и интелектуален интегритет. Наместо да се претставуваат како портпароли на некоја современа филозофска позиција, ситуација која, како што забележува Мухиќ, често се случува во досегашните истории на филозофијата, филозофите сега треба да зборуваат суверено и од позиција на автентичност. Неговата историја на филозофијата претендира да биде еден таков говор.

Во неговиот проект за проследување на „расата на филозофите“, планиран во пет тома, откако ја трасира амнезијата на филозофите од своето боговско потекло во „Потомци на боговите“, Мухиќ ги проследува

---

<sup>361</sup> Ферид Мухиќ, *Потомци на боговите*, Скопје: Табернакул, 2005, стр. 18.

<sup>362</sup> Ферид Мухиќ, *Потомци на боговите*, op. cit., 19.

<sup>363</sup> Ферид Мухиќ, *Потомци на боговите*, op. cit., 17.

филозофските „фосфоресценции“ на Сократ и Платон како „филозофи утешители“.

### 9. 3. 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?“<sup>364</sup> Прашањето, оценува Мухиќ, не е нималку теоретско затоа што ја опфаќа во целост филозофската активност. Таа е секогаш е бинарна, поларизирана, секогаш е во некаков интерен дијалог, дијалог со најдобриот говорник кој 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.“<sup>365</sup> Следствено, сите книги во својата суштина се монолози, судејќи 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.“<sup>366</sup>

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 кое е способно да разговара - *homo conversari*. Душата има своја насоченост и структурираност, своја цел, која „е тотална, сеопшта

---

<sup>364</sup> Ферид Мухиќ, *Јазикот на филозофијата*, Скопје: Култура, 1995, 140.

<sup>365</sup> *Ibidem*

<sup>366</sup> Ферид Мухиќ, *Јазикот на филозофијата*, *op. cit.*, 142.



дијалогизација на светот<sup>367</sup>. 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 секогаш со себе, но 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!“<sup>368</sup> Затоа како критериум на „развојот“ во филозофијата ќе биде во која мера е направена конкретизацијата, изборот на имагинарниот соговорник, критериум кој, 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. 3. 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 мртвовечки 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!“<sup>369</sup> 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

---

<sup>367</sup> Ibidem

<sup>368</sup> Ферид Мухиќ, *Јазикот на филозофијата*, op. cit., 145.

<sup>369</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 131.

сакралните фрески“. Една тема, која тој ја гледа како оригинална и во која се преточуваат сите останати во Платоновите опус, а која е маргинализирана и игнорирана во позначајните прикази на неговата филозофија е учењето за душата. Целта на неговата експозиција на „филозофот 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.“<sup>370</sup>

Комуникацијата 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 кои веруваат во бесмртноста на душата и кои во тоа ја наоѓаат својата врвна смисла на животот.<sup>371</sup>

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

---

<sup>370</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 297.

<sup>371</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 166.

јадења на секое интелектуално мени.<sup>372</sup> Непријатноста и немирот од овој проблем, Мухиќ смета дека потекнува од супериорноста која ја поседува свесноста за бесмртноста на душата над секоја теорија која пропагира смрт. Дополнителна причина за отфрлање на оваа проблематика 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 „Федон“ како дијалог кој 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 „Федар“. Од сите овие, Мухиќ извлекува неколку фундаментални ставови кои Платон, заедно со Сократ и 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 нависоките етички и естетички вредности и норми. Извлекувајќи ја премисата која 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...“<sup>373</sup>. 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

---

<sup>372</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 189.

<sup>373</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 282.

„за добрите многу е подобро од она што останува за лошите.“<sup>374</sup> 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 кон 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 докажете кои самиот него го убедиле, но и утешиле. „Платон не сака да ги утеши луѓето, туку на Платон му е мило, Платон го сака тоа што може да ги утеши луѓето.“<sup>375</sup>

\* \* \*

И покрај дисперзираноста во интересирањето на темите и историско-филозофските периоди во македонската филозофска академска заедница, Платоновата филозофија, како ретко која, го преокупирала вниманието на историчарите на филозофијата. Иако, навидум може да се заклучи дека не постои заедничка интерпретативна парадигма кој е карактеристична за овие толкувања, анализата покажува дека постојат одредени теми и преокупации кои ги засегаат овие автори.

Како прва карактеристика го наведуваме остриот критицизам кон аналитичките и сциентистичките интерпретации, тенденција која се случува во исто време кога критиката навлегува и во самите овие интерпретации. Понатаму, како втора карактеристика го наведуваме методолошкото преиспитување кон пристапувањето на интерпретацијата на Платон, преиспитување кое овие автори го проширија и на целата античка филозофија. Третата, и најевидентната карактеристика на овие интерпретации, е ставањето акцент на еден специфичен проблем на Платоновата филозофија, а тоа е учењето за душата. Митевски обрнува внимание на филозофското образование на душата - паидеја, Георгиева ја истакнува „грижата (не негата) за душата“ кај Платон како есенцијална во

---

<sup>374</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 292.

<sup>375</sup> Ферид Мухиќ, *Филозофи утешители*, op. cit., 293.

подготовката за смртта како највисока цел на филозофијата, додека Мухиќ жестоко се бори против аналитичката цензура на овој проблем.

Големо влијание овие автори извршиле врз филозофската активност асоцирана со Филозофскиот факултет во Ниш, поврзана со имињата на Слаѓана Ристиќ Горгиев и Бранко Горгиев.

## Заклучок

Многумина ќе се сложат 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 ловџиите да го фатат“<sup>376</sup>. Вовлекувајќи се во еден психоаналитички дискурс на толкување на овој пасус сигурно би се запрашале: од што бега Платон, кои се тие „ловџии“ кои 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 постоечките 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 изискува голем арсенал на знаење, туку и вештина да се проникне во неа. Шлаермахер како услов постави: интерпретаторот треба да е уметник, а аналитичарите, добар логичар! Финдлеј најдобро ги сумира претпоставките кои еден платонист треба да ги поседува доколку претендира соодветно да и 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 нанесот 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 Платоновите инзвонреден 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

---

<sup>376</sup> L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam: North Holland Publishing, 1962 според Gerald A. Press, "The State of the Question in the Study of Plato." *The Southern Journal of Philosophy* 34 (1996), 508.

старогрчката математика, и математиката воопшто, која е прилично есенцијална за интерпретацијата на Платон.<sup>377</sup>

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 кои внимателно ги образложи Финдлеј, туку да ги земе предвид, да ги проблематизира и да ги соочи сите интерпретативни обиди заедно. Во оваа дисертација поместивме десетина главни интерпретативни пристапи и уште неколку десетици други кои на различни начини го најдоа своето место во неа, без да претендира да ги исцрпи сите. Не беа проследени како теории кои 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, митосот 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, иако не само што во нив увидовме херменевтички пристап, туку и влијание на феноменолошкиот пристап, особено кај Хајдегер и Гадамер. Кај Шлаермахер го воочивме неговото инсистирање на вишата граматика и

---

<sup>377</sup> J. N. Findlay, *The Written and Unwritten Doctrines*, New York: Humanities Press, 1974, xiii.

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 воочивме толкување кое се фокусира на практичноста на *theoria* и *phronesis*, преку што видовме изложување на една антисистематична интерпретација која 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 реконструкција, 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 согледавме 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 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 мизогинските Платонове „фродистички лапсуси“. Преку аналитичкиот пристап кон Платоновата филозофија го истакнавме методолошкиот толковен пристап кој 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 Платоновитот текст, Дерида на полисемичноста на Платоновитот 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 позадината 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 објективност и 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 запрашуваме, 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. Еден од одговорите кој неколкупати го потенциравме е дека кај современите интерпретации не постои тенденција за епигонизирање на Платон во свои цели и неговата филозофија се проследува без претходно обмислена интерпретативна стратегија. Она во што се разликуваат е нивната намера за епигонизација, но и (не)отвореноста кон алтернативни интерпретативни пристапи.

Но, она што како сериозна импликација се извлекува од ова исклучително важно прашање, 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 кое 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 дијаложка. 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<sup>378</sup>. Се согласуваме со него да го прифатиме оној дел од Поперовиот принцип на фалсификација кој може да се примени на интерпретацијата, имено дека не постои критериум според кој може да се препознаат „добрите“ или конзистентни интерпретации, туку само „лошите“ или неконзистентните<sup>379</sup>. 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

---

<sup>378</sup> Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 24.

<sup>379</sup> Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, op. cit., 24-5.

својата иманентна кохерентност. Секоја друга интерпретација е релевантна интерпретација.

Имајќи ги предвид овие премиси, нашиот пристап ќе го прифати принципот кој Џепароски<sup>380</sup> го следи во толкувањето на толкувањата на уметничкото дело, имено плуралистичкото стојалиште на „и-и“, повеќе отколку на „или-или“. Само на тој начин ќе се препознае и признае Платоновото дело во своето 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 кои сакаат да ја испеат лебедовата песна. Сите оние кои 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.

---

<sup>380</sup> Иван Џепароски, *Уметничкото дело*, Скопје: Култура, 1998, 369-70.

## Користена литература

### Цитирана литература

#### Примарна литература

- Aristotel. *Metafizika*. Prev. Branko B Gavela, Beograd: Kultura, 1971.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Aristotel. *Poitika*. Prev. Miloš Đurić, Beograd: Kultura, 1970.
- Аристотел. *За небото*. Прев. Елена Џукеска, Скопје: Аз-Буки, 2005.
- Cicero. *Academica*. Trans. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Cooper, John (ed.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Лаертиј, Диоген. *Животите и мислењата на славните философи*. Прев. Елена Весова, Колоска, Ема Андоновска, Скопје: Аз-Буки, 2004.
- Ficino, Marcilio. *Platonic Theology*. Vol. I. Trans. Michael J. B. Allen with John Warden, Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Платон. *Гозба*. Прев. Елена Колева, Скопје: Култура, 2008.
- Платон. *Горгија*. Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: BIGOSS, 2004.
- Платон. *Дијалози (Протагора, Евтифрон, Ион)*. Прев. Елена Колева, Култура: Скопје, 1994.
- Платон. *Држава*. Прев. Елена Колева, Скопје: Три, 2002.
- Platon. *Državnik, Sedmo pismo*. Prev. Veljko Gortan, Zagreb: Liber-FPN, 1977.
- Платон. *Гозба, Федар*. Прев. Паскал Гилевски, Скопје: Матица македонска, 2003.
- Platon. *Fizika*. Prev. Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, 1988.
- Platon. *Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Prev. Miloš N. Đurić, Beograd: Dereča, 2002.
- Platon. *Parmenid*. Prev. Veljko Korać, Beograd: BIGZ, 1973.
- Платон. *Политеја*. Прев. Елена Колева, Скопје: Три, 2002.
- Plato. *The Republic*. Trans. Alan Bloom, New York: Harper Collins Publishers, 1991.
- Платон. *Софист*. Прев. Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2008.
- Платон. *Тејтет*. Прев. Валериј Софрониевски, Скопје: Профундум, 2011.
- Платон. *Тимај*. Прев. Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005.
- Plotinus. *The Enneads*. Trans. Stephen MacKenna, London: Faber and Faber Ltd., 1961.
- Proclus. *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*. Trans. Thomas Taylor, London, 1820.
- Sextus Empiricus. *Outlines of Scepticism*. Trans. Julia Annas, Jonathan Barnes, New York: Cambridge University Press, 2000.

#### Секундарна литература

- Alanen, Lilli, Charlotte Witt, (eds.). *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.

- Allen, Michael J. B. "Marcilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity." *Renaissance Quarterly* 37, 4 (1984) : 555-584.
- Annas, Julia, Christopher Rowe (eds.). *New Perspectives on Platon: Modern and Ancient*. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2002.
- Annas, Julia. "Plato's Myth of Judgement." *Phronesis* 27, 2 (1982) : 119-143.
- "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century." Brian Leiter (ed.). *The Future for Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009, 25-44.
- Arieti, James A. *Interpreting Plato*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- Barbarić, Damir. *Grčka filozofija*. Zagreb: Školska knjiga, 1995.
- Burnet, John. *Greek Philosophy, Part I: Thales to Plato*. London: The Macmillan Company, 1928.
- Burnyeat, Myles. "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., "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism." *Mind* 62 (1953) : 43-64.
- Cavarero, Adriana. *In Spite of Plato, A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. New York: Routledge, 1995.
- Cherniss, Harold. "Relation to the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues." R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, 339-379.
- *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell&Russell, 1962.
- Clay, Diskin. *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2000.
- Corlett, J. Angelo. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.
- Davidson, Donald. "Gadamer and Plato's Philebus." *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005, 261-277.
- "Dialectic and Dialogue." *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005, 251-261.
- Џепароски, Иван. *Уметничкото дело*. Скопје: Култура, 1998.
- Dummett, Michael "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?." *Truth and Other Enigmas*, London: Harvard University Press, 1978, 437-459.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- *On the Name*, Trans. David Wood, Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Eco, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Edelstein, Ludwig. „The Function of the Myth in Plato's Philosophy.“ *Journal of the History of Ideas* 10, 4 (1949) : 463-481.
- Findlay, J. N., *The Written and Unwritten Doctrines*, New York: Humanities Press, 1974.
- Forster, Michael. "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, Michael. "The History of Philosophy as a Discipline." *The Journal of Philosophy* 85, 11 (1988) : 666-672.
- Freeland, Cynthia. "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 33, 4 (2000) : 365-406.
- Gadamer, Hans-Georg. "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, 1980, 93-124.
- , *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Trans. Robert M. Wallace, New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- , *The Beginning of Philosophy*. Trans. Rod Coltman, New York: Continuum, 2001.
- , "The Greeks." *Heidegger's Ways*, Trans. John W. Stanley, Albany: State University of New York Press, 1944.
- , *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. Christopher Smith, New Haven/London, Yale University Press, 1986.
- , *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London/New York: Continuum, 2006.
- , Richard E. Plamer (ed.). "Hermeneutics as Practical Philosophy." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, 227-246.
- Konrad Gaiser, "Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'." *Phronesis* 25, 1 (1980) : 5-37.
- Geach, P. T. "The Third Man Again." *The Philosophical Review* 65, 1 (1956) : 72-82.
- Георгиева, Вера. „Есхатолошкиот оптимизам на Платон.“ Беседа искажана на 15. 11. 2012 година на Филозофскиот факултет во Скопје, по повод Светскиот ден на филозофијата, во печат.
- , „Пролегомена на Платоновата гносеологија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет - Скопје* 25, 51 (1998) : 25-31.
- , „Стереотипи во толкувањето на античката философија.“ *Антиката и европската наука и култура*. Скопје: Филозофски факултет, Институт за класични студии, 2009, 37-51.
- , „Testimonia Platonica.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет-Скопје* 58, 1-14, (2005) : 1-15.
- Gerson, Lloyd P. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2005.
- Gill, Christopher. *Plato's Use of Characters in his Dialogue*. (Diss.) Yale University, 1970.
- , Mary Margaret McCabe (eds.). *Form and Argument in Late Plato*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- , François Renaud (eds.). *Hermeneutic philosophy and Plato: Gadamer's response to the 'Philebus'*. St. Augustine: Academia, 2010.
- Gill, Louse, Pierre Pellegrin (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Gjesdal, Kristin. "Hermeneutics and Philology: A Reconsideration of Gadamer's Critique of Schleiermacher." *British Journal for the History of Philosophy* 14, 1, (2006) : 133 – 156.
- González, Francisco J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

- Griswold, Charles L., "Irony in the Platonic Dialogues." *Philosophy and Literature* 26, 1 (2002) : 84-106.
- . *Platonic Writings/Platonic Readings*. New York, Routledge, 1988.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hadot, Pierre. *What Is Ancient Philosophy?*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2002.
- Hegel, G. V. F. *Istorija filozofije II*. Beograd: BIGZ, 1983.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996.
- . *Nietzsche, The Will to Power As Art*. Trans. David Farrell Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- . "On the Essence of Truth." *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Ontology - The Hermeneutic of Facticity*. Trans. John van Buren, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- . *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz, André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Hösle, Victor. "Platonism and its Interpretations - The Three Paradigms and their Place in History of Hermeneutics." Stephen Gersh, Dermot Moran. (ed.). *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2006.
- Hyland, Drew A. *Questioning Platonism: Continental interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- . "Why Plato Wrote Dialogues." *Philosophy & Rhetoric* 1,1 (1968) : 38-50.
- Irigaray, Luce. "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech." *Hypatia* 3, 3 (1989) : 32-44.
- . *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985.
- Press, Gerald A. (ed.). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- Irwin, Terence. "Plato: the intellectual background." Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 51-89.
- Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Plato's 'Charmides' and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues." *The Journal of Philosophy* 85, 10, (1988) : 541-549.
- . "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue." *The Classical Quarterly* 43, 1 (1993) : 131-142.
- Kennedy, Jay B. "Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry." *Apeiron* 43 (2010) : 1-31.
- Kipnis, Jeffrey, Thomas Leiser (eds.). *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*. New York: The Monacelli Press, 1997.
- Kirk, Geoffrey S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London: Cambridge University Press, 1970.
- Klagge, James C., Nicholas D. Smith. *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Supplementary Volume of Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Klein, Jacob. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.

- Klibansky, Raymond. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. München: Kraus International Publication, 1981.
- Krämer, Hans. *Platonovo utemeljenje metafizike: studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*. Zagreb: Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 1997.
- Krapf, Gustav-Adolf. *Platonic Dialectics and Schlaermacher's Thought: An Essay towards the Reinterpretation of Schlaermacher*. Ph.D. Diss., Yale University, 1953.
- Kraut, Richard (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Krumnow, Kristi. "Womb as Synecdoche: Introduction to Irigaray's Deconstruction of Plato's Cave." *Intertexts* 13, 1-2 (2009) : 69-93.
- Labarbe, Jules. *L'Homere de Platon*. Liege: Faculte des Lettres de l'universite de Liege, 1949.
- Lamm, Julia A. "Schleiermacher as Plato's scholar." *The Journal of religion* 80, 2, (2000) : 206-239.
- . "The art of interpreting Plato." Mariña, Jacqueline (ed.). *The Cambridge Companion to Fredrich Schlaermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Levine, David Lawrence. "Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat." *The Review of Politics* 53, 1 (1991): 200-218.
- Mann, Wolfgang-Rainer. "Plato in Tübingen: A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXI, New York: Oxford University Press, 2006.
- Митевски, Витомир. *Душата и духовниот живот во антиката и раното средновековие*. Скопје: Матица македонска, 2012.
- . *Платоновото учење за душата*. Скопје: Матица македонска, 2005.
- Муџиќ, Ферид. „Аналитичката филозофија во улога на цензор: 'бесмртноста на душата', од завера на молчење до јавна анатема.“ *Филозофија* 31 (2011) : 117-126.
- . *Филозофи утешители*. Прв дел. Скопје: Табернакул, 2010.
- . *Јазикот на филозофијата*. Скопје: Култура, 1995.
- . *Потомци на боговите*. Скопје: Табернакул, 2005.
- Nails, Debra. "Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism." *Ancient Philosophy* 13 (1993) : 273-291.
- . *The People of Plato - A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hacket Publishing, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Trans. Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications, 2009.
- . *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Nye, Andrea. "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium." *Hypatia* 3, 3 (1989) : 45-61.
- Peterson, Sandra. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Pickstock, Catherine. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 1998.
- Press, Gerald A. *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 1993.
- . "The State of the Question in the Study of Plato." *The Southern Journal of Philosophy* 34 (1996) : 507-532.



- Reale, Giovanni. *Toward a New Interpretation of Plato*. Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1997.
- Rorty, Richard, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Rickless, Samuel. "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, Yoav. "The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy." *The Review of Metaphysics* 46, 2 (1992) : 369-386.
- Rosen, Stanley. *Hermeneutics As Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Rutherford, R. B. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, London: Duckworth, 1995.
- Ryle, Gilbert. "Letters and Syllables in Plato." *The Philosophical Review* 69, 4, (1960) 431-451.
- . "Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'." *Phronesis* 35, 1 (1990) : 21-46.
- Sachs, David. "A Fallacy in Plato's Republic." *The Philosophical Review* 72, 2 (1963): 141-158.
- Sallis, John. "Nietzsche's Platonism." *Platonic Legacies*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*. Trans. William Dobson, Cambridge: J. & J. J. Deighton Trinity Street, 1836.
- Shorey, Paul. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1903.
- Sellars, Willfrid. "Vlastos and 'The Third Man'." *The Philosophical Review* 64, 3 (1955) : 405-437.
- Strauss, Leo. "On Classical Political Philosophy." *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- . *The City and Man*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1964.
- , Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1987.
- Tarrant, Dorothy. "Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material." *Classical Quarterly* 1, 1/2 (1951) : 59-67.
- Tarrant, Harold. *Plato's First Interpreters*. New York: Cornell University Press, 2000.
- Tejera, Victorino. *Plato's Dialogues One by One: A Dialogical Interpretations*. Lanham, MA: University Press of America, 1999.
- Thesleff, Holger. "Studies in the Styles of Plato." *Platonic Patterns: A Collections of Studies*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- Tennemann, W. G. "Life of Plato." *Selections from German Literature*. Andover: Gould, Newman and Saxton, 1839.
- Tuana, Nancy. *Feminist Interpretation of Plato*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Vessey, David. "Gadamer and Davidson on Language and Thought." *Philosophy Compass* 7/1 (2012) : 33-42.
- Vlastos Gregory. „Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars.“ *The Philosophical Review* 64, 3 (1955) : 438-448.

- . *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . "The Third Man Argument in the 'Parmenides'." *The Philosophical Review* 63, 3 (1954) : 319-349.
- (ed.) *Plato: A Collection of Critical Essays II*, New York: Anchor Books Doubleday and Company, 1971.
- . „Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach.“ *The Philosophical Review* 65, 1 (1956) : 83-94.
- Weng, Leihua. *Plato in Modern China: A Study of Contemporary Chinese Platonists*. University of South Carolina, Diss, 2010.
- Whitehead, Albert North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan Publishing, 1978.
- Витгенштајн, Лудвиг. *Логичко-филозофски трактат*. Скопје: Марор, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Witt, Charlotte. "Feminist Interpretation of the Philosophical Canon." *Signs* 31, 2 (2006) : 537-552.
- . "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>>
- Yanow, Dvora, Peregrine Schwartz-Shea (eds.). *Intpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. New York: Armonk, 2006.
- Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 2001.
- Zuckert, Catherine. *Postmodern Platos*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

## Друга користена литература

### Примарна литература

- Aristotle. *On Rhetoric*. Trans. George A. Kennedy, New York/Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Burnet, Ioannes. *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907.
- Ficino, Marsilio. *Platonic Theology. Vol. I*. Trans. Michael J. B. Allen, John Warden. Cambridge/London: Harvard University Press, 2001.
- Plato, Catalin Partenie (ed.). *Selected Myths*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Platon. *Meneksen, Fileb, Kritija*. Prev. Mirjana Milenkovic Krznicar, Ksenija Maricki Gađanski, Beograd: BIGZ, 1983.
- Платон. *Закони*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три, 2007.

### Секундарна литература

- Ahrens Dorf, Peter J. "The Question of Historical Context and the Study of Plato." *Polity* 27, 1 (1994) : 113-135.

- Allen, Michael J. B. "Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye." *MLN* 97,1 (1982) : 171-182.
- Annas, Julia. "Plato's "Republic" and Feminism." *Philosophy* 51, 197 (1976) : 307-321.
- Arieti, James. "A Dramatic Interpretation of Plato's Phaedo." *Illinois Classical Studies* 11 (1986) : 129-142.
- Ausland, Hayden W. "On reading Plato Mimetically." *The American Journal of Philology* 118, 3 (1997) : 371-416.
- Bambrough, Renford. "The Disunity of Plato's Thought, or: What Plato Did Not Say." *Philosophy* 47, 182 (1972) : 295-307.
- Bat-Ami, Bat On (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Benson, Hugh (ed.). *A Companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell, 2006.
- Beverluis, John. "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato." David Sedley (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXI*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Blondel, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Borody, Wayne Andrew. *Heidegger on Plato's Cave Alethology*. Diss. McMaster University, 1980.
- Brandwood, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Brickhouse, Thomas C., Nicholas D. Smith. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brisson, Luc. *Plato the Myth Maker*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1998.
- "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation esotériste de Platon." *Les Études philosophiques* 4 (1993) : 475-495.
- Brittan, Simon. *Poetry, Symbol and Allegory: Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.
- Bruell, Christopher. "Gadamer on Plato: The Art of Interpretation." *The Review of Politics* 55, 1 (1993) : 167-170.
- Byrd, Miriam. "The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation." *Journal of the History of Philosophy* 45 (2007) : 365-381.
- Cavarero, Adriana, Paul Kottman. "Regarding the Cave." *Qui Parle* 10, 1 (1996) : 1-20.
- Chroust, Anton-Hermann. "The Organization of the Corpus Platonium in Antiquity." *Hermes*, 93, 1 (1965) : 34-46.
- Coltman, Rod. *The Language of Hermeneutics: Gadmer and Heidegger in Dialogue*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Corliss, Richard L. "Schleiermacher's Hermeneutic and Its Critics." *Religious Studies* 29, 3 (1993) : 363-379.
- Cornford, F. M. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Dancy, R. M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Dillon, John. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Dostal, Robert J (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Drury, S. B. "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss." *Political Theory* 13, 3 (1985) : 315-337.
- Dubs, Homer H. "The Socratic Problem." *The Philosophical Review* 36, 4 (1927) : 287-306.
- Eco, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Eiland, Howard. "The Pedagogy of Shadow: Heidegger and Plato." *Boundary 2*, 16, 2/3 (1989) : 13-39.
- Emlyn-Jones, C. "Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches." *The Classical Quarterly* 49, 1 (1999) : 123-138.
- Evans, Nancy. "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium" *Hypatia* 21, 2 (2006) : 1-27.
- Farndel, Arthur. *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*. London: Shephard-Walwyn, 2006.
- Ferrari, G. R. F. "Strauss's Plato." *Arion* 5, 2 (1997) : 36-65.
- Findling, Jamey Justin. *The dialectic of Being: Gadamer's rearing on Plato*. Diss. Villanova University, 2002.
- Fine, Gail. "Vlastos on Socratic and Platonic Forms." *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 26, 3/4, (1993) : 67-83.
- Gadamer, Hans-Georg. "Plato as Portraitist." *Continental Philosophy Review* 33 (2000) : 245-274.
- Gonzalez, Francisco. "Dialectic as "Philosophical Embarrassment": Heidegger's Critique of Plato's Method." *Journal of the History of Philosophy* 40, 3 (2002) : 361-389.
- Gosling, J. C. B. *Plato*. London: Routledge&Kegan Paul, 1973.
- Gould, Josiah B. "Klein on Ethological Mimes, for Example, the Meno." *The Journal of Philosophy* 66, 9 (1969) : 253-265.
- Griswold, Charles L. "Reading and Writing Plato." *Philosophy and Literature* 32, 1 (2008) : 205-216.
- "Unifying Plato." *The Journal of Philosophy* 85, 10 (1988) : 550-551.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Haltzman Zwart, Megan. "*What Simple Description... Can Never Grasp*": Heidegger and the Plato of Myth. Diss. University of Notre Dame, 2009.
- Hedley, Douglas, Sarah Hutton. (eds.). *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2008.
- Hooper, Anthony. "The Philosopher's Stories: The Role of Myth in Plato's Pedagogy." *The European Legacy* 15, 7, (2010) : 843-853.
- Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1995.
- Jaeger, Werner W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture Volume III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Kahn, Charles H. "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *The Classical Quarterly* 31, 2 (1981) : 305-320.
- Kantorowicz, Ernst H. "Plato in the Middle Ages." *The Philosophical Review* 51, 3 (1942) : 312-323.
- Kenneth, Sayre M. *Plato's Late Ontology: Riddle Resolved*. Las Vegas: Parmenides, 2005.
- Klosko, George. "The 'Straussian' Interpretation of Plato's Republic." *History of Political Thought* VII, 2 (1986) : 275-293.

- Madison, Laurel Anne. *Toward a Reading of Plato: A Response to Nietzsche's Antiplatonism*. Diss. Loyola University Chicago, 2003.
- Mazzeo, Joseph Antony. *Varieties of Interpretation*. London: University of Notre Dame Press, 1978.
- McPherran, (ed.). *Plato's Republic: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Michelini, Ann N. *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- Moors, Kent F. "Plato's Use of Dialogue." *The Classical World* 72, 2 (1978) : 77-93.
- Morgan, Kathryn. *Myth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Mortensen, Chris. "Plato's Pharmacy and Derrida's drugstore." *Language & Communication* 20 (2000) : 329-346.
- Наумоска, Јасмина. „Неколку парадигми во толкувањето на Платоновата филозофија.“ *Годишен зборник на Филозофскиот факултет - Скопје* 64 (2011) : 21-34.
- „Шопенхауер и Платон.“ *Филозофија* 31 (2011) : 27-36.
- Nightingale, Andrea. *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Partenie, Catalin, Tom Rockmore (eds.). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- Peperzak, Adriaan Theodor. *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger and Levinas*. Lanham: Rowman&Littlefield, 1997.
- Popper, Karl. *Open Society and Its Enemies. Vol. I*. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- Press, Gerald A. *Plato: A Guide for the Perplexed*. London. New York: Continuum, 2007.
- (ed.) *Who Speaks for Plato: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman&Littlefield, 2000.
- Расел, Берtrand. *Историја западне филозофије*. Београд: Народна књига – Алфа, 1998.
- Robin, Léon. *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: F. Alcan, 1908.
- Robinson, Robert. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Rutherford, R.B. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Rowe, Christopher. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ryle, Gilbert. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Scott, Gary Alan (ed.). *Does Socrates Have a Method?*. University Park: Pennsylvania State University, 2002.
- (ed.). *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Sedley, David (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXVII*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Smith, Steven B. (ed.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sorell, Tom, G. A. J. Rogers (ed.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

- Sprague, Rosamond Kent. "Platonic Unitarianism, or What Shorey Said." *Classical Philology* 71, 1 (1976) : 109-112.
- Statkiewicz, Max. *Rhapsody of Philosophy: Dialogues with Plato in Contemporary Thought*. University Park: Pennsylvania State University, 2009.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1952.
- *Farabi's Plato*. Philadelphia: American Academy for Jewish Research, 1945.
- Szlezák, Thomas A. *Reading Plato*. London/New York: Routledge, 1993.
- Tarrant, Harold. "How can Platonist Writing be Introduced?" *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 34, 4 (2001) : 329-347.
- Taylor, A. E. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co., 1955.
- Thesleff, Holger. "Platonic Chronology." *Phronesis* 34, 1 (1989) : 1-26.
- Tigerstedt, Napoleon Eugene. *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977.
- *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato: an outline and some observations*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- Vlastos, Gregory. "Review of 'Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie by Hans Joachim Krämer'." *Gnomon* 35, 7 (1963) : 641-655.
- *Plato's Universe*. Las Vegas: Parmenides, 2005.
- Watson, Gerard. *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin: Talbot Press, 1973.
- Zeller, Eduard. *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, Green & Co., 1876.