

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XXI, 41/2024

UDK 14 Platon

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.223-241>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PEĆINA – MIT ILI ALEGORIJA?

Sažetak: Interpretacije Platonove priče o pećini razlikuju se prema tome da li se interpretatori opredeljuju za mit ili za alegoriju. U literaturi se gotovo ravnopravno, već prema nahođenjima interpretatora, bira i jedno i drugo rešenje. Da bismo razumeli razlike u imenovanju, najpre ćemo posegnuti za metodom opovrgavanja, u nameri da osporimo obe mogućnosti imenovanja. Platonovu pećinu najprikladnije određenje da je slika iskazana rečima, *eidola legomena*, a ne mit niti alegorija. Vizuelno iskustvo je kod Platona načelno pasivno i umrtvljujuće, osim iskustva ikone. Ono je, poput filozofskog erosa, aktivno u uspinjanju iz jednog registra u drugi, iz telesnog u netelesni, iz čulnog u idejni. Platonova strategija je da slikom u rečima proizvede upravo efekat sličan erotskom, jer kombinacijom mita i alegorije on nastoji da pobudi slušaocce kako bi se i sami odvažili iz vidljivog u nevidljivo.

Ključne reči: pećina, alegorija, mit, slika, eros

Pećinski zaokret uvodimo kao metaforu za sudbinu filozofije nakon okončavanja idealizma. U njemu vidimo svojevrsnu šifru, kako za filozofiju, tako i za iskustvo sveta koje se odvija van idealističkih okvira. Radi se o metafori za ishod u kojem smo dobili izokrenutog Platona. Pri tom mislimo na potragu koja ne teži da dostigne izvore svetlosti, nego počela i izvore traži i nalazi u tamnim, nepristupačnim hodnicima podzemnog sveta. Kao da više nema spoljašnjeg svetla, kao da nema osvetljenja koje i samo nije deo carstva senki.

Život posvećen nauci, idejama, teoriji, pripremama za izlazak iz pećine, prema logici pećinskog zaokreta odbacuje se kao besmisleno

1 E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

samoporicanje. Od života najviše dostojnog življenja, kako je bio cijenjen kod Aristotela, „čisti“ teorijski život se poodavno smatra dostojnim žaljenja. Život u službi ideja proveden je u stranom medijumu, te otuda nužno ostaje bez vazduha, guši se, poriče i troši vlastitu supstanciju. Ideje su lišene nekadašnje moći, više ne mogu da se ostvare niti da proizvedu neku stvarnost. Istina života nije nigde van života samog, ona je prepoznatljiva u vitalnosti. Život nema sudiju iznad samog sebe. Život je sam svoj sudija. Mera uspešnosti života ogleda se u životnosti, ona je vidljiva i prepoznatljiva zahvaljujući *élan vital*. Čovek nakon pećinskog zaokreta sebe traži i nalazi s one strane nauke i istine. Nema više sna o transparentnom svetu, o stvarnosti u koju je do kraja pronikao diskurzivni um.

Samodopadljivi posednici istine o svetu ispostavili su se kao njegovi posvećeni uništitelji. Naime, među poslednjima koji su verovali u mogućnost prozirnog i kristalno jasnog sveta bili su totalitarni megalomani, čija tumačenja su bila nečuvane banalizacije, a dugoročni projekti su oduzeli živote desetinama miliona ljudi: „Vođe XX veka, na primer, Hitler, crpli su svoje znanje iz popularnih brošurica, čime se objašnjava neverovatan mutljag u njihovim glavama. Vulgarizovana nauka odlikuje se time što daje osećanje *kako je sve* razumljivo i objašnjivo. Ona podseća na sistem mostova podignutih nad ponorima. Po tim mostovima može se smelo ići napred, podležući iluziji da nikakvih provalija nema“².

Za Platona ideje nisu samo realne, one su najviša realnost, koju zahvaljuju ideji dobra, situiranoj s one strane celokupnog bića. Savremenost, pak, odlikuje temeljno drugačija intuicija. Ideje kao da nemaju pravo da ostanu samo ideje. Platonov stanovnik pećine naspram sebe ima imitacije, slike, odraze predmeta o kojima ne zna ništa. Savremeni stanovnik pećine, pak, suočava se prevashodno sa senkama ideja. Drugim rečima, sa konvencijama o kojima zapravo ne zna ništa. Nadalje, idejama biva negirana mogućnost postojanja ukoliko ne mogu da budu otelovljene. Mimo realizacije, ostvarenja, ideje važe tek kao fikcija, himera, pusti san. Post-idealistički svet otuda je sav u znaku telesnosti. Umesto večnosti, uma, ideja, sada su u prvom planu konačnost, instinkt, čulnost. Učenje o nagonima sada pretenduje na status prve filozofije. Nakon što su dobili status fundamenta ljudskog sveta, nagoni postaju poput nekih savremenih mitskih bića. Pri tom, status ne zaslužuju

2 Česlav Miloš, *Zarobljeni um*, BIGZ, Beograd 1985, prev. P. Vujičić, str. 202-203.

svojim naročitim osobenostima, niti neumoljivom delotvornošću, nego pre „veličanstvenom neodređenošću“³. Umesto večne umnosti nagon-ska neodređenost, umesto ideala nesvesno.

Radikalniji savremeni psiholozi, poput Skinera, odbacili su sve pojmove koji su se odnosili na „unutrašnjost“ – volju, spontanost, slobodu, inteligenciju, sve ono što je tradicija zvala „duša“, a Kant nešto opreznije „duševnost“. Kao istraživački interesantna preostala su samo manifestovana, ispoljena ljudska ponašanja, sve ostalo odbačeno je kao prazna spekulacija. Štaviše, načine ponašanja, koje bi tradicija označila kao duševne, psiholog označava kao „crnu kutiju“ (*black box*). Duševnost, odnosno unutrašnjost odlikuje potpuna netransparentnost, budući da je u nju „nemoguće i besmisleno usmeriti direktan pogled. Termin crna kutija, Skinner je preuzeo iz vojničkog žargona, a označava objekte koje su neprijatelji ostavili za sobom. A pošto bi mogli biti minirani, oni se ni pod kojim okolnostima ne smeju otvarati niti istraživati“⁴. Čini se da je zaokret potpun. „Unutrašnji čovek“ u kojem se tragalo za ljudskom bogolikošću, za onom klicom večnosti, istine, i neprolazne stvarnosti u nama – prevrednovan je u crnu kutiju koju prosto ne smemo dirati, niti pažljivije zagledati – jer ćemo otići u vazduh. Poruka je jednoznačna – pogledu zainteresovanom da pronikne u unutrašnji prostor ljudskosti prethodi eksplozija, ukidanje, nestajanje. Otuda bi za njega bilo mnogo bolje da prisvoji stav da tamo nema ništa da se vidi.

Kraj idealizma ujedno je i rastanak od vladavine uma. Kao da se radi o velikom povratku Kantove stvari po sebi. S tim što ona više ne ukazuje tek na region s one strane pojavnog sveta, nego dobija naznake instinktivnog, nagonskog, nesvesnog. Svet koji se subjektu ne pojavljuje taman je i neproziran. Onostranost pojavnog takođe je trajno nastanjena u pećini, ali nije lako pristupačna. Mišljenje se, naime, češe o površinu stvari, ali ne prodire u njih. Stvarnost se i dalje donekle da misliti, ali ostaje potpuno imuna na mišljenje. Ostaje da važi i da funkcioniše takva kakva je nezavisno od toga da li je mišljena ili nije. Otuda nije više na snazi metafora Sunca koje svojim svetlom dopušta da bića

3 Bernhard Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019, str. 14.

4 Peter Sloterdijk, „Erleuchtung im schwarzen Kasten – zur Geschichte der Undurchsichtigkeit“, *Mischa Kuball: Platons Spiegel*, ZKM/Verlag der Buchhandlung W. König, Karlsruhe/Köln 2012, Hg. A. Beitin/B. French/L. Emmerling, str. 330.

i stvari odlikuje izvesna racionalnost. Ne postoji više jedno Sunce uma koje obasjava celokupnu stvarnost. Kao da se izvor osvetljenja može pronaći samo u tami, u ambijentu u kojem nema svetla u uobičajenom smislu reči.

Počevši od romantizma, otkrili smo da i noć odlikuje čarolija, te da i san, odnosno tama mogu da posluže kao moćna inspiracija za mišljenje i za delanje. Savremene duhovne oči kadre su da vide i u tami. Kao da se mi savremeni ponovo posvećujemo bogovima podzemlja. Radikalniji među nama tvrđiće kako nam se svet čini racionalnim samo zbog toga što smo ga prethodno konstruisali racionalnim. Otuda se i teorijski čovek prezire kao rob vlastitog fantazma. Sam po sebi, bez naše intervencije, svet nipošto nije uman niti racionalan. Sa silaskom uma sa trona ujedno je i pojam izgubio svoju neprikosnovenu dominaciju. Otuda će metafore steći svoje novo pravo. A budući da između pojma i metafore u savremenom mišljenju nije više moguće povući stroge granice, postaje naročito interesantno pratiti njihova različita uobličjenja.

MIT PEĆINE?

Posebno interesantnim se čine različite interpretacije Platonove priče o pećini. Pri tom dominira dilema – mit ili alegorija? U literaturi se gotovo ravnopravno, već prema nahođenjima interpretatora, bira i jedno i drugo rešenje. Radikalnija tumačenja idu i korak dalje, proglašavajući Platona filozofskim naučnikom mita, a u njegovom radu prepoznaju svojevrsnu „filozofsku mitologiju“⁵. Za našu temu se najpre nameće elementarno pitanje da li je priča o pećini mit ili alegorija? Da bismo razumeli razlike u imenovanju, najpre ćemo posegnuti za metodom opovrgavanja, u nameri da osporimo obe mogućnosti imenovanja. Naime, čini se da je govor o Platonovim mitovima i alegorijama toliko oveštao da je najpre potrebno kritički uzdrmati ta određenja, u međuvremenu podrazumevana, preuzimana, pa otuda stabilizovana i krajnje samorazumljiva.

Mit je u Heladi prevashodno bio priča o *nekome*, po pravilu je bio personalizovan. Bilo da je bio vezan za poredak nebesnika ili se odnosio na smrtnike, na legendarne ličnosti ili na poreklo čitavih naroda, *mythos* je bio opis događaja koje je odlikovala logika sukcesije, sled

5 Irina Deretić, *Platonova filozofska mitologija. Studija o Platonovim mitovima*, Zavid za udžbenike, Beograd 2014.

vremenskog proisticanja jednog iz drugog. To ipak ne znači da mit iznad svega podsća na Heraklitovu reku i njen neumitni tok. Kada je prenesemo u ravan Platonove razlike između postajanja (promenljivog, prolaznog, vremenitog) i postojanja (nepromenljivog, neprolaznog, večnog) – logika mita spada u registar potonjeg.

Naime, u samome sebi, prema svojoj strukturi, mit nipošto nije promenljiv, on ne prića danas jednu priću, kako bi sutra isprićao drugu. Za razliku od klasićnog umetnićkog dela, kojem svaka istorijska epoha pronalazi nove, do tada neprepoznate fasete, za mit ne važi otvorena pluralnost mogućih interpretacija. Svet mita ne poznaje niti promenu niti proizvoljnost, nema u njemu elemenata koji bi mogli da izostanu, a da celina opet ostane takva kakva je. Naprotiv, svrha mita je da stabilizuje doživljaj sveta, pa čak i da ućvrsti svet, da ga ućini kompaktnijim i koherentnijim, kako bi akterima pružio stabilnu i pouzdanu orijentaciju u njemu. Premda principijelno nije bio oslonjen na pojmovnost, mit je mogao da posluži i atinskom filozofu, jer upućuje na stalnost, na region s one strane neprekidne promene, u područje porekla i iskona karakteristićno po svojoj trajnosti i nepromenljivosti.

Naredna posebnost mita jeste limitirana verodostojnost. Granice mitske racionalnosti utvrđene su, s jedne strane, pojmom logosa. Posredstvom svojih kapaciteta da argumentuje, da ponudi dokaz za ono što zastupa, logos se uzda u svoje mogućnosti racionalnog uveravanja. Tako je upravo Platon povlašćeni posao filozofa video u iscrpnoj argumentaciji, u polaganju računa, u racionalnom dokazivanju, odnosno u „*logos didonai*“. Drugi samo prićaju, a filozof nudi dokaz, nudi razlog za ono što tvrdi. Ipak, logos ne može do kraja da prisvoji, da razume, da asimiluje mit. U mitu uvek ostane nešto mimo logosa, njemu samom strano, nedostupno i neobjašnjivo: „Upravo logos je taj koji za predmet svoje racionalne/pojmovne obrade uzima *mythos* s neutoljivom željom da ga – ali bezuspešno! – rastvori u sebi bez ostatka“⁶.

Međutim, kada se susretne sa nećim stranim, logos ne prašta. Onostrano logosa biva proglašeno nižom stvarnošću, nećim manje vrednim. Rećju, sagledana iz perspektive logosa, mitska prića nužno ima sasvim ogranićene racionalne domete. Nadalje, ona ne može do kraja

6 Bogoljub Šijaković, *Mythos, physis, psyche. Ogljedanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*, Univerzitetska rijeć/Filozofsko društvo Srbije, Nikšić/Beograd 1991, str. 113.

da nas uveri u svoju verodostojnost. Ne mora biti da se sve to zaista baš tako i dogodilo. Međutim, ograničenu uverljivost mit nadoknađuje tako što predstavlja fiktivnu silu koja deluje i na svet fantazije, a ne samo na racionalnost.

Mitska priča zadržava svoju sugestiju i mimo racionalnosti. Nju će retorika znatno kasnije imenovati fenomenom *uzvišenog*. Naime, i u mitu efekat sublimacije nastaje onda kada nečiji govor učini da stignemo povrh granice racionalne argumentacije. Kada iz nje pređemo u sferu osećanja ili verovanja, onda se prepuštamo sugestivnoj moći ili uverljivosti koje više ne počivaju na racionalnim osnovama, tako da stičemo utisak da ono „uzvišeno u njihovim delima uzdiže do božanske veličanstvenosti“⁷. Štaviše, za razliku od uzdržanosti, „hladnoći“ racionalnog argumenta, emotivni argument odlikuje izvesno ushićenje, zanetost, zahvaljujući kojoj on potencijalno deluje snažnije i dublje: „Za razliku od ideja koje *mislimo*, mitovi su ideje koje nas *zaposednu* i vladaju nama uz pomoć mehanizama koji nisu logički već psihološki (...)“⁸.

MIT – NUŽNOST KAO SLOBODA

Kompozicija mita se ispostavlja kao odlučujuća. Prevažodno kada je reč o *događanjima čija nužnost se u mitskoj priči predstavlja kao sloboda*⁹. Koliko god da deluje bajkovito, sled događaja u mitu mora da bude lišen proizvoljnosti. Nužnost mita neumoljiva je, ali samo ukoliko istovremeno posreduje događanje slobode. Kada je naročito sugestivan, mitu polazi za rukom upravo to – paradoksalan prikaz nužnosti kao slobode. Nemilosrdni zakoni jačeg, neminovnost trpljenja, ogoljenost patnje, u mitu, za razliku od stvarnosti, umeju da postanu obećanja budućeg procvata, predstojećeg ostvarenja, doglednog raspleta koji obećava suprotan smer od dotadašnjeg vremenskog toka. Tako se nazire i trijumf slabijeg, pobeda pravednika, budući prosperitet onih koji su nezasluženo trpeli. Mit je sve drugo samo nije slučajan sled događaja. Njegova snaga i privlačna moć potiču iz načina mišljenja koji je integralan, te

7 Pseudo Longin, *O uzvišenom*, GZH, Zagreb 1980, prev. T. Smerdel, str. 55.

8 Umberto Galimberti, *Mitovi našeg vremena*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, prev. Mira Žiberna, str. 9.

9 André Jolles, *Einfache Formen. Legende Sage Mythe Rätsel Spruch Kasus Memorabile Märchen Witz*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, str. 123.

podstiče na učešće, participaciju, obuzima na sveobuhvatan način. Mit-sko objašnjenje porekla stvara koheziju u određenoj grupi, zahvaljujući čemu se među njenim učesnicima oblikuje osećaj solidarnosti.

Kako bi stekao uverljivost, mit po pravilu uključuje realne ličnosti, ili konkretne bogove. Kod Platona nema govora o tome. Stanovnici pećine ostali su anonimni, uključujući i one kojima je pošlo za rukom da izađu iz nje. Po tome Platonova priča o pećini naprosto nije mit. Dinamika njegove priče neosporna je, ređaju se događaji u sledu koji odlikuje izvesna logika, ali akteri mita, za razliku od učesnika u Platonovim dijalozima, imaju imena. Glaukon, kojem je u dijalogu predstavljena izvorna situacija u pećini, reaguje tako što ne krije čuđenje – „*atopon*“¹⁰, kaže on.

Iz perspektive sagovornika, opisana scena lišena je mesta, prikazani prizor nigde se ne može locirati. Platonova pećina je izvan iskustvenog, van doživljenog, ona ispada iz registra svakidašnjeg i uobičajenog. Pećina je mesto bez mesta, *atopos*, fikcijom konstruisani, izmišljeni prostor za koji se ne može naći pandan u poretku realnosti. Tu nije kraj, jer su i pećinski stanovnici prokomentarisani kao *atopos*, kao ljudi bez mesta, korena, pripadanja i porekla. Termin nije odabran nasumično, Sokrat je, naime, takođe nazivan *atopos*. Ipak, to ne znači da su mu slični svi pećinski stanovnici. Neobičan je on, neobični su i oni, ali su neobični na različite načine. Dvostruk je efekat začudnosti, nepripadanja. S jedne strane, Platon skicira scenu koja deluje krajnje neobično ukorenjenom stanovniku helenskog polisa. S druge strane, Sokrat nije stanovnik pećine, nego bi se pre mogao odrediti kao povratnik u nju. A budući da njegov povratak donosi iskustvo sveta sasvim drugačijeg od pećinskog, on neminovno deluje kao *atopos* onima koji se nisu odvažili na izlazak iz pećine.

NASILJE PRILIKOM IZLASKA I POVRATKA

Povratnik se vraća tamo gde je već bio, ponovo se zatiče u situaciji koju dobro poznaje. Za njega stadijum povratka utoliko ne donosi ništa novo¹¹. Ambijent pećine i uslovi života u njoj ostali su isti, ali povrat-

10 Platon, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ/DerStaat* 515a, Werke, Band IV, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1991, Hg, G. Eigler.

11 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Band 34, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 80.

nik u pećinu više nije isti. Ostvario je kontakt sa drugačijim, sa poretkom ideja, pa oseća potrebu da to iskustvo prenese svojim nekadašnjim sugrađanima. Štaviše, nemoguće je neprekidno boraviti u svetu ideja, povratak u pećinu neminovan je korak kako bi se ponovo iskoračilo ka idejama. Jednostavno rečeno, čovek se ne može isključiti iz čulnosti, ukoliko želi da ostane čovek. Otuda zapravo za svoga života nikada ne napuštamo pećinu u potpunosti. Za povratnika u pećinu životni oblici svode se na izlazak i povratak, odnosno na neprekidnu smenu, na komunikaciju čulnog i idejnog. U odnosu na stanovnike pećine njegov je zadatak predstavljanje idejnog onima koji ga ne poznaju. Povratnik se vraća u poznati ambijent, ali u njemu igra sasvim drugačiju ulogu i ima potpuno novi zadatak.

Međutim, za one koji nisu napuštali pećinu, susret sa povratnikom deluje potpuno novo. On donosi susret sa drugovrsnim iskustvom u kojem oni nisu učestvovali, pa im zato neminovno remeti ono što uobičajeno iskustvo znači za njih. Novost filozofskog iskustva stanovnici pećine skloni su da tumače pre kao pretnju nego kao obećanje, budući da ono od njih očekuje promene koje nisu niti želeli niti prizivali. Lišen erosa za promenom, život želi da nastavi po starom. Zbog toga je spreman da se sukobi sa onim što ga remeti, što ga upućuje na drugačiji način postojanja. Stanovnici pećine ne poznaju eros izlaska, nemaju podstrek na promenu, pa otuda nasilno reaguju na ono što dovodi u pitanje njihov način života.

Nasilje (*bia*) na dvostruki način funkcioniše u Platonovoj pećini. Najpre, ono je na delu prilikom izlaska iz pećine. Nema niti lakoće, niti spontanog uspona. Prilikom izlaska, stanovnik pećine mora pretrpeti nasilje, mora se suočiti sa njim, kako bi došao do razlike između pećine i njene spoljašnjosti. Izlazak, prelazak u drugačiji, heterogeni registar stvarnosti, biva omogućen tek nakon iskustva nasilja nad samim sobom. Ne može se tek tako napustiti uobičajeni način posmatranja i mišljenja i preći na drugačiji. Povratnika u pećinu čeka i nasilje spolja, i to od onih koji su u njoj ostali. Iskustvo samospoznaje sebe zahvaljuje nasilju nad sobom, ali prenošenje tog iskustva drugima takođe može da očekuje nasilne reakcije. O nasilju Platon ovde govori u dva smisla – kao iskustvu lične transformacije i kao reakciji kolektiva na spoljašnji pokušaj transformacije.

Ukoliko mit podrazumeva konkretne likove, stavljene u kontekst određenih istorijskih okolnosti, a one se, dakako, odvijaju na konkret-

nim mestima – onda Platonova pećina svakako ne govori o mitu. Pećina nije realna, u priči o njoj nije reč o nečemu što se zaista dogodilo. Ona je pre potpuno fiktivna, izmišljena je u celosti, kao što je izmišljeno i ono što stanovnici pećine imaju da vide. Kada bi vidljivi svet pećine bio ispunjen samo senkama njenih stanovnika, neminovno bi bio statičan i nezanimljiv. Da to ipak ne bude tako, pobrinuli su se anonimni režiseri pokretnih slika kojima je ispunjen vidljivi horizont. Poput savremenih televizijskih gledalaca, i među pećinskim stanovnicima kohezija je stvorena spolja, prisvajanjem sadržaja i oblika koje su za njih osmislili anonimni drugi. Oni koji pred sobom vide isto, slično će misliti i osećati.

PEĆINSKO POSVEĆIVANJE U MISTERIJE?

Nadalje, Platonova priča je osmišljena na šematski način, po svojoj strukturi donekle nalikuje inicijacijskim činovima zahvaljujući kojima su njegovi sugrađani posvećivani u misterije, poput eleusinskih: „zna se da je inicijacija podrazumevala put kroz salu sa mračnim odeljcima od kojih je svaki predstavljao deo donjeg sveta, uspon uz stepenice, dospeće u jarko osvetljen prostor i ulazak u megaron gde su izlagani svešteni predmeti (...) iskušeni umiru u profanom svetu i prolaze kroz Had da bi se ponovo rodili u sakralnom svetu, sledili bi raznovrsni obredi, pesma, ples i procesije“¹².

Misterije su takođe zagovarale svojevrсно oslobađanje duše, i to posredstvom raskida sa profanim svetom, odnosno napuštanjem prirodnog ciklusa rađanja i smrti. Ključ misterija bio je u konverziji celokupnog bića posredstvom prodora u onostrani svet. Tokom misterijske inicijacije događalo se i oslobađanje od težine kojom nas pritiska vlastita prošlost. *Mústis*, (inicijacija), otuda se sastojala od dvostrukog kretanja. Za razliku od Platonove pećine, posvećenici u misterije najpre su silazili dole (*katabasis*), u dubine podzemnog sveta, kako bi se nakon tog silaska uspele natrag u region svog životnog sveta (*anabasis*).

Neuporediva razlika između posvećivanja u misterije i Platonove priče o pećini sastoji se u tome što je filozofu prevashodno stalo do uobličena zajednice na temelju spoznaje ideja, a ne do mistične transfor-

12 Arnold van Genep, *Obredi prelaza. Sistematsko izučavanje rituala*, SKZ, Beograd 2005, prev. J. Loma, str. 106-107.

macije. Odlučujući prioritet pri tom nije na deskripciji postanka filozofom, niti na konkretnom Sokratovom slučaju. On se pre fokusira na sukob koji se odvija prilikom filozofskog pokušaja zasnivanja zajednice.

Dok se misterije okončavaju pesmom, plesom i procesijama, Platonov naglasak stavljen je na svojevrsnu *političku ontologiju*. Naime, njena poenta nije upućena tek na pragmatične svrhe zajedničkog života, već uvodi izvornu filozofsku usmerenost. Dok će pećinskom stanovniku biti prevashodno stalo do krajnje praktičnih rezultata koji unapređuju udobnosti ličnog života, filozofskom povratniku biće važna najviša ideja kojoj sve duguje, ideja dobra: „I stanovnik pećine veoma dobro zna kako da se pobrine za sebe u društvenom i u političkom životu, te koje prakse obećavaju uspeh. Ono što on ne zna i o čemu se čak ni ne pita jeste dobro na koje sve valja svesti“¹³. Platonova priča o pećini samo je delimično saglasna sa strukturom mita, kao što i sa logikom misterija ima samo ograničenu srodnost.

ALEGORIJA PEĆINE?

Prema Gadameru alegorije nastaju iz teološke potrebe i spadaju u religijsku baštinu. Sa Platonom nije tako, njegova priča nema veze niti sa teologijom, niti sa religijom: „Tako se [pomoću alegorije – prim. aut.] kod Homera eliminisalo ono odbojno kako bi se iza njega spoznale važeće istine. Odgovarajuću funkciju one dobijaju u retoričkoj upotrebi svuda gde se prikladnijim čine opis i indirektan iskaz. Alegorija izvorno spada u sferu govora, logosa, ona je dakle retorička, odnosno hermeneutička figura. Umesto onoga što se zaista misli kaže se nešto drugo, opipljivije, ali tako da se ipak dozvoli i razumevanje onog drugog“¹⁴.

Ipak, čini se da tajna alegorije počiva u kapacitetima indirektnog saopštavanja. Njen razlog postojanja krije se u potencijalno većoj uverljivosti, ili „opipljivosti“ zaobilaznog, ilustrativnog, okolišnog. Paradoks alegorije sastoji se u tome da indirektno saopštena priča može

13 Hans-Georg Gadamer, „Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles“, *Griechische Philosophie. Plato im Dialog*, Gesammelte Werke Band 7, Mohr/Siebeck, Tübingen 1991, str. 171.

14 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1960, str. 78.

da deluje sugestivnije od direktnog govora. Tako Platon ne govori o ljudskoj svakidašnjici na način koji bi je približno opisao ili predstavio. Naprotiv, on svesno i namerno zaoštava *conditio humana*, tako što čovekovo uobičajeno postojanje prikazuje kao okovano. Ključ alegorijske indirektnosti vidimo upravo tu – nama se samo čini da smo slobodni da činimo ono što želimo i da samostalno organizujemo svet svojih predstava. Umesto toga, mi smo zapravo zarobljeni, okovani, vezani i sputani, a svet slika koji posmatramo smislili su, organizovali i za nas prikazali neki drugi ljudi. Sasvim je jasno, kada alegorija želi da podstakne, probudi i navede na ličnu promenu, ona će stvari prikazati gorim nego što jesu.

Reći čoveku da je obično vezan i sputan, a ne slobodan i spontan u njemu nužno budi uznemirenost, pali alarme, poziva na radikalnu refleksiju svog ljudskog položaja. Zbog toga ono što nam se čini kao privremena sputanost Platon prikazuje kao naše trajno, „prirodno“ stanje. Kada pak želi da nam popravi raspoloženje ili da nam pruži utehu, alegorija će posegnuti za sredstvima ulepšavanja, u nameri da nam stvarnost prikaže prihvatljiviju nego što jeste. Međutim, za razliku od mita, alegorija donosi apstraktni prikaz, u kojem su akteri sasvim drugorazredna stvar. Ako je mit duboko personalizovan, alegorija je anonimna. Nadalje, elementi alegorije unapred su uspostavljeni, u njoj nema nikakvog toka. Poput nekog apstraktnog platna, alegorija na uopšteni način donosi odnose između elemenata koji je sačinjavaju.

Tako, primera radi, funkcioniše alegorijska priča o tome kako će pre kanap da prođe kroz iglene uši nego što će bogataš da uđe u carstvo nebesko. Nije uopšte važno pri tom ko je konkretno bogataš, takođe je nevažno koliko je debeo kanap. Nema toga kanapa koji može da očekuje prolaz kroz iglene uši, kao što je potpuno irelevantno koliko je dotični bogataš pažnje, novca i vremena poklonio zbrinjavanju siromašnih ili nemoćnih. Ko god bogataš bio, nema kompenzacije. Postati bogat kao da podrazumeva izvesnu deformaciju ljudskosti, prikazanu kao uvećavanje, preuveličavanje, gubljenje mere. U svetu u kojem je umerenost spadala u najviše ljudske vrednosti, carstvo nebesko je zamišljano kao neumitno i zauvek zatvoreno za neumerene u sticanju novca. Isto važi i za naslednike bogatstva koji nisu učestvovali u sticanju, jer ulaznica u carstvo nebesko podrazumeva najpre prezir prema ovozemaljskom blagu, a ne uživanje u njemu. To će reći da nije sporno ni sticanje kao takvo, jer svako ko se nije odrekao materijalnog viška

i nije ga udelio drugima, ujedno je sebi zauvek onemogućio dodir sa božanskim poretkom.

Pratimo li alegorijski obrazac, Platonova priča o pećini svakako da donosi nekoliko alegorija. Najpre onu o zatvorenicima, o okovanim stanovnicima koji nemo i nedelatno posmatraju senke na zidu čiji sadržaj, oblike i sled su smislili drugi. Zatim alegoriju o oslobađanju kao konverziji iz senki u svetlo, iz čulnosti u umnost. Napokon, prepoznajemo i alegoriju o nesporazumu između dva različita jezika, o nemogućnosti da zarobljeni neposredno razumeju ono što oslobođeni imaju da im saopšte i prenesu.

Ipak, pored tri pomenute alegorije Platonova je storija sazdana prema obrascu sukcesije događanja, što nije karakteristika alegorije. Platonova pećina, strogo govoreći, ne donosi niti mit niti alegoriju. Paradoksalno, ona u isti mah jeste i jedno i drugo, kao što nije ni jedno ni drugo. Umesto alegorije i mita, čini se da je najprikladnije govoriti o Platonovoj slici u rečima, njemu samom poznatoj kao *eidola legomena*: „Ukoliko želimo da ostanemo verni Platonovom jeziku, ne bi trebalo da govorimo ni o ‘mitu’ niti o ‘alegoriji’, nego o ‘slici’ pećine, koju bi bilo prikladno saslušati i s one strane same reči. Kao pećinu u smislu moći slike ili čak mašinerije slika“¹⁵.

Neograničeni resurs iz kojeg mit crpe svoju snagu vezan je za svet slika. Kod Platona slike su nesumnjivo nižeg ontološkog ranga ali, neočekivano, mislilac dijalektike je prema verbalizovanom svetu slika iskazivao kako odbojnost, tako i simpatije. Pri tom ne mislimo da su ta dva stava u međusobnom sukobu. Otuda smatramo da na pitanje „prestaje li Platonova umetnost da bude filozofska kada on sam postane ikonolog?“¹⁶ valja odrečno odgovoriti. Ne, čini se da je i unutar sveta slika otvoren put za dijalektiku. Naime, Platon razlikuje dva režima slike. Uzeta sama po sebi, slika takvu razliku ne poznaje. Razlika nastaje tek na osnovu dejstva koje slika ostvari na svoju publiku. Slika može da pruži zadovoljstvo, može da se iscrpi sama u sebi, da ne ukazuje na bilo šta van sebe. Takođe, slika može da bude putokaz iz jednog registra u drugi, iz čulnosti u duhovnost, iz materijalnog u idealni svet. Potonja se tradicionalno naziva ikona, a prva idol.

15 Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, QUADRIGE/PUF, Paris 2002, str. 118.

16 Elsa Grasso, “Images dans le texte : l'*eikonologia* platonicienne”, *Revue de métaphysique et de morale* 2013/4 (80) (525-541.), str. 525.

Neočekivano, mislilac ideja i dijalektičar Platon svojim primerom pećine indirektno priznaje da je slika u rečima u nečemu moćnija od logosa pojma. Slika kod Platona obuhvata i povezuje dva međusobno heterogena sveta, materijalni i idealni, što pojam nije u prilici da učini, jer nužno ostaje u sferi idealnosti. Otuda se čini kako je za Platonovu pećinu najprikladnije određenje da je slika iskazana rečima, *eidola legomena*¹⁷, a ne mit niti alegorija. Vizuelno iskustvo je kod Platona načelno pasivno i umrtvljujuće, osim iskustva ikone. Ono je, poput filozofskog erosa, aktivno u uspinjanju¹⁸ iz jednog registra u drugi, iz telesnog u netelesni, iz čulnog u idejni. Platonova strategija je da slikom u rečima proizvede upravo *efekat sličan erotskom, jer kombinacijom mita i alegorije on nastoji da pobudi slušaoce kako bi se i sami odvažili iz vidljivog u nevidljivo*.

PEĆINA BEZ SENKI

Izvorna Platonova priča o pećini sugerise da postoji izlaz, ima puta ka svetlu. Otuda je ona i izvesno obećanje. Naime, svaku priču koja se obraća mitu odlikuje izvesna interpretativna ambicija. Hermeneutika mita ne želi samo da bude puki ornament ili ukras. Priča o mitu želi što više da mu se približi, kako bi otkrila njegovo pravo lice, kako bi ispričala upravo ono do čega je u njemu stalo. Filozofska interpretacija mita nastoji da dopre do njegove „istine“. Napokon, ta težnja je zasnovana na uverenju da ono što u sebi sadrži „istinu mita“ ne može biti u potpunosti lišeno mitotvorne snage. Upravo takva je i Platonova priča u slikama, postala je svojevrsni mit evropske filozofije.

Postoji izlaz, otvoren je put ka svetlu, njegovo ime je filozofiranje. Vrhunac filozofiranja ogleda se u omogućavanju pravedne političke zajednice, budući da je pristup pravednosti omogućen svakom ko praktikuje dijalektični razgovor sa svojim sagovornicima¹⁹, i usmerava najbolji deo svoje duše ka onom najboljem u bivstvovanju.

Platonova hermeneutika priče o pećini svojevrsni je slikoviti nagon na filozofiju. Takođe, kod njega je jednoznačan odnos svetla i sen-

17 Platon, *Sofist 234c*, Naprijed, Zagreb 1975, prev. M. Sironić.

18 Makoto Sekimura, *Platon et la question des images*, Ousia, Bruxelles 2009, str. 421.

19 Aikaterini Lefka, *“Tout est plein de dieux”. Les divinités traditionnelles dans l’œuvre de Platon*, L’Harmattan, Paris 2013, str. 437.

ke. Bez svetla senke prosto ne bi postojale, one izvor svoga postojanja nemaju u sebi. Ono što svoje biće duguje nečemu drugom nema smisla posmatrati kao da je samoniklo i samostalno. Kod Platona su stvari jasne – ono osvetljeno valja sagledavati u odnosu na izvor i poreklo, a ne samo po sebi.

Međutim, takva jednačina više ne važi nakon što se odbaci izvor spoljašnjeg osvetljenja, kada se napusti transcendencija: „nema više daha transcendencije. Nema ničega osim napetosti imanencije. I ono što moramo uvideti jesu čudesni efekti koji nastaju iz nestanka svake transcendencije. Ako je svet odsečen od transcendencije, nije tačno da će biti prepušten čistom slučaju, nekoj nasumičnoj raspodeli stvari (...)“²⁰. Kada mogućnost izlaza iz pećine više ne bude tako izvesna, čitava se struktura Platonove pećine dramatično menja. Na pitanje kako živeti? – odgovor se više ne vezuje za spekulaciju i spoznaju ideja. Štaviše, nakon idealizma njihov svet je prepoznat kao lažan, izmišljen, fiktivan, bajkovit. Svet ideja smišljen je kao što je izmišljen i svet rajske posmrtno egzistencije. I jedan i drugi su konstruisani samo zato da ne bismo videli gde se zapravo nalazimo. Senke sa kojima imamo posla nisu tek posredni odrazi uma. Nisu ni realnost nižeg stepena, nego su sve što imamo na raspolaganju u smislu predmeta mogućeg iskustva. Naš svet je virtuelan, fikcija je njegov sastavni, konstitutivni element. Više se ne uzdamo u razlikovanje realnosti i fikcije, budući da znamo da ne postoji ništa realno što je ujedno potpuno lišeno fiktivnog. U takvom horizontu slike znače nešto potpuno drugo u odnosu na Platonovu pećinu. Pri tom, virtuelnost daje nove mogućnosti dominacije u kojima smo zaključani, ali takođe nam omogućava da zamišljamo i osmišljavamo forme koje će nam dozvoliti da izbegnemo potčinjavanje²¹.

S druge strane, istorijsko iskustvo nam sugeriše kako postoji mogućnost da i senke budu ukinute. Moguće je zamisliti pećinu u kojoj više nema slika, niti pokretnih, niti nepokretnih. Šta preostaje stanovnicima pećine nakon što ostanu bez slika? Monoteizam u nastajanju će najpre odbaciti mogućnost da ono božansko, izvor celokupne stvarnosti, bude prikazano u mediju slike. Svetlo transcendencije ostaje, ali više nema

20 Žan Bodrijar, *Drugo od istog. Habilitacija*, Lapis, Beograd 1993, prev. A. Mančić Milić, str. 36.

21 Valerie Charolles, *La philosophie de l'écran. Dans le monde de la caverne?* Paris, Fayard, 2013, str. 241.

odraza. Kada nema više slika, sa restrikcijom vizuelnog iskustva ni nagoni više ne dobijaju svoju redovnu hranu. Svet bez slika odustaje od svojih čulnih reprodukcija, pa vremenom potiskuje i samu čulnost. Monoteistička religija, prema Frojdu, predstavlja jednosmernu ulicu, na čijem kraju se naziru obrisi sve radikalnije represije i potiskivanja nagonске sfere: „Religija, koja započinje sa zabranom izrađivanja slika Boga, tokom vekova se sve više razvila u religiju odricanja od nagona“²². Ukoliko bismo dopisali Frojduvu rečenicu, istakli bismo kako kriza monoteizma i verovanja, začeta sa industrijskom revolucijom, u isti mah označava kako eksploziju slika, tako i veliku afirmaciju nagonске sfere.

„NOVI PODZEMNI“

S druge strane, savremene pećine više ne odlikuje tako jednostavna konfiguracija. Zaokret se sastoji i u tome da represija nagona i osećanja biva odbačena i napuštena kao zlokobna signatura veštačkih autoriteta i agresivne moći. Pokretne slike ponovo stiču svoje pravo na postojanje, zabrana slika i gušenje nagona bivaju raskrinkani kao tiranski i diktatorski. Međutim, nestala je ideja eksternog, transcendentnog svetla. Pri tom, oni koji su ostali bez njega nisu bili dovoljno pripremljeni na ono što će se dogoditi i u čemu su i sami učestvovali.

Od Ničeove dijagnoze o smrti Boga ne poznajemo poetičnije upozorenje na paradoksalno istorijsko razdoblje. U njemu religija više ne igra vodeću ulogu, ali se celokupni moralni poredak, nekada religijom stvoren, i dalje doživljava kao da sve funkcioniše kao i nekada. Zbog toga se postavlja pitanje ne nadmašuje li delo brisanja božanske transcendencije svoje počinilje? Međutim, čak i da je odgovor na to pitanje jednoznačno potvrđan, ne može se opovrgnuti ono što se dogodilo. Smrt Boga simbolički je događaj koji je jednom za svagda promenio istorijski tok stvari. Koliko god se činilo da sve ostaje po starom, promene su neumitne: „Nije li veličina ovoga dela prevelika za nas? (...) Nikada nije bilo većeg dela – i ma ko da se posle nas rodi zbog toga dela spada u neku višu istoriju nego što je cela istorija do sada bila“²³.

22 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1964. str. 153.

23 Fridrih Niče, *Vesela nauka* § 125, BIGZ, Beograd 1989, prev. M. Tabaković, str. 147.

Kao da pećine posle idealizma bivaju zatvorene. Kao da nema više izlaza na svetlo. Ukoliko ima neke šanse za neki prolaz, za neko razrešenje, onda se iz jedne pećine zapravo upućujemo u narednu pećinu, a ne više u neki superiorni svet. Po tome savremena pećina neodoljivo podseća na krličju jazbinu²⁴ u kojoj se iz jednog koridora prelazi u drugi, po svemu sličan onom prethodnom.

Kada nema drugosti u odnosu na pećinu, onda jedino što preostaje jeste upoznavanje pećine. Drugost pećinskog sveta kao da se ne krije nigde van pećine, nego u njoj samoj. Nema više bola koji predstavlja reakciju na bljesak svetla nakon napuštanja pećine. Preostaje tek spoznaja bola karakterističnog za tamu. Bola koji otelovljuju senke, indirektno vidljive, ali jedine prisutne pećinske stvarnosti.

Pećinski zaokret ponovo afirmiše identitet Hada i Dionisa. Upravo Nićeovi *Dioniski ditirambi* donose ideju potrage za novim blagom, tražanja koje sprovode neobični rudari, „novi podzemni“. Ukoliko smo mi ti novi podzemni ljudi koji se raduju blagu, onda se ambijent u poređenju sa Platonovom pećinom potpuno promenio. Najpre, pećina više ne važi kao mesto parazitske egzistencije, spektakl statične neaktivnosti, prostor ukočenosti, sputanosti i zarobljenosti.

Ničeu je potpuno jasno da svrha podzemnog života više nije u njegovom napuštanju. Štaviše, on ne sumnja da se i u njemu može pronaći blago, misleći na životne oblike koji oličavaju radost. Transcendencija više nije napuštanje sebe i uspeli dodir sa spoljašnjom stvarnošću, nego je duboko intimni, lični, otelovljeni doživljaj. Nadalje, sama pomisao na izbavljenje, spasenje istovetna je samouništenju. Umesto uspinjanja, begunca iz pećine nužno čeka propast „Ko želi napolje / kako brzo ga proguta dubina“²⁵. Nema nam druge nego ostati u pećini i istražiti čega sve u njoj ima i čega bi moglo biti. Međutim, da bismo se približili pećinskom zaokretu, valjalo bi početi od početka. A on je bio vezan za svojevrsno preplitanje znanja i života. Odnosno za ideju da nereflektovan život, život lišen znanja, zapravo i nije vredan življenja. Znanje principa i karaktera stvarnosti neophodno je kako bi se osmislio život.

24 William Néria, *La mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*, CERF, Paris 2019, str. 64.

25 Friedrich Nietzsche, *Dionysos – Dithyramben*, Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften, Hg. W. Groddeck, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1991, str. 7.

LITERATURA

- Bodrijar, Žan, *Drugo od istog. Habilitacija*, Lapis, Beograd 1993, prev. A. Mančić Milić.
- Charolles, Valerie, *La philosophie de l'écran. Dans le monde de la caverne?* Paris, Fayard, 2013.
- Deretić, Irina, *Platonova filozofska mitologija. Studija o Platonovim mitovima*, Zavod za udžbenike, Beograd 2014.
- Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1964.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1960.
- Gadamer, Hans-Georg, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", *Griechische Philosophie. Plato im Dialog*, Gesammelte Werke Band 7, Mohr/Siebeck, Tübingen 1991.
- Galimberti, Umberto, *Mitovi našeg vremena*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, prev. Mira Žiberna.
- Genep, Arnold van, *Obredi prelaza. Sistematsko izučavanje rituala*, SKZ, Beograd 2005, prev. J. Loma.
- Grasso, Elsa, "Images dans le texte : l'eikonologia platonicienne", *Revue de métaphysique et de morale* 2013/4 (80) (525-541.).
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Band 34, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Jolles, André, *Einfache Formen. Legende Sage Mythe Rätsel Spruch Kasus Memorabile Märchen Witz*, Max Niemeyer, Tübingen 1969.
- Lefka, Aikaterini, "Tout est plein de dieux". *Les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*, L'Harmattan, Paris 2013.
- Mattéi, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, QUADRIGE/PUF, Paris 2002.
- Miloš, Česlav, *Zarobljeni um*, BIGZ, Beograd 1985, prev. P. Vujičić.
- Néria, William, *La mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*, CERF, Paris 2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Dionysos – Dithyramben*, Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften, Hg. W. Groddeck, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1991.
- Niče, Fridrih, *Vesela nauka* § 125, BIGZ, Beograd 1989, prev. M. Tabaković.
- Platon, *Sofist*, Naprijed, Zagreb 1975, prev. M. Sironić
- Platon, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ/Der Staat* 515a, Werke, Band IV, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1991, Hg. G. Eigler.
- Pseudo Longin, *O uzvišenom*, GZH, Zagreb 1980, prev. T. Smerdel.
- Sekimura, Makoto, *Platon et la question des images*, Ousia, Bruxelles 2009.

Sloterdijk, Peter, "Erleuchtung im schwarzen Kasten – zur Geschichte der Undurchsichtigkeit", *Mischa Kuball: Platons Spiegel*, ZKM/Verlag der Buchhandlung W. König, Karlsruhe/Köln 2012, Hg. A. Beitin/B. French/L. Emmerling.

Šijaković, Bogoljub, *Mythos, physis, psyche. Ogladanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*, Univerzitetska riječ/Filozofsko društvo Srbije, Nikšić/Beograd 1991.

Waldenfels, Bernhard, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PLATO'S CAVE – A MYTH OR AN ALLEGORY?

Abstract: Interpretations of Plato's Allegory of the Cave differ based on whether interpreters favor it as a myth or as an allegory. In literature, both interpretations are almost equally chosen, depending on the interpreter's perspective. To understand the differences in naming, we will first use the method of refutation, aiming to challenge both possible interpretations. Plato's cave is most appropriately described as an image expressed in words, *eidola legomena*, rather than a myth or an allegory. Visual experience in Plato is fundamentally passive and enervating, except in the case of the icon. It is, like philosophical eros, active in ascending from one register to another, from the bodily to the non-bodily, from the sensory to the ideational. Plato's strategy is to produce an effect similar to eros with his image in words, as he combines myth and allegory to stimulate the listeners to also venture from the visible to the invisible.

Keywords: cave, allegory, myth, image, eros

PLATONS HÖHLENGLEICHNIS – MYTHOS ODER ALLEGORIE?

Zusammenfassung: Interpretationen von Platons Höhlengleichnis unterscheiden sich danach, ob die Interpreten sich für den Mythos oder die Allegorie entscheiden. In der Literatur wird nahezu gleichberechtigt, je nach der Auswahl der Interpreten, sowohl die eine als auch die andere Lösung gewählt.

Um die Unterschiede in der Benennung zu verstehen, greifen wir zunächst zur Methode der Widerlegung, um beide Benennungsmöglichkeiten in Frage zu stellen. Die passendste Bezeichnung für Platons Höhle ist, dass es sich um ein in Worten ausgedrücktes Bild handelt, *eidola legomena*. Streng genommen, es geht weder um einen Mythos noch um eine Allegorie. Das visuelle Erlebnis ist bei Platon grundsätzlich passiv und lähmend, außer im Fall des Erlebnisses der Ikone. Es ist, wie der philosophische Eros, aktiv im Aufstieg von einem Register in das andere, vom Körperlichen zum Nichtkörperlichen, vom Sinnlichen zum Ideellen. Platons Strategie besteht darin, mit dem Bild in Worten genau einen ähnlichen Effekt wie den des Eros zu erzeugen, denn durch die Kombination von Mythos und Allegorie versucht er, die Zuhörer zu erwecken, damit sie sich selbst aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare wagen.

Schlüsselwörter: Höhlengleichnis, Mythos, Allegorie, Bild, Eros

Primljeno: 11.2.2024.

Prihvaćeno: 5.4.2024.

