NOŪS U PLATONOVU FILOZOFIRANJU

Šegedin, Petar

Doctoral thesis / Disertacija

2010

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:491959

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

Petar Šegedin

NOŨS U PLATONOVU FILOZOFIRANJU

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2010

UNIVERSITY OF ZAGREB
CROATIAN STUDIES

Petar Šegedin

NOŨS IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2010

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

PETAR ŠEGEDIN

NOŨS U PLATONOVU FILOZOFIRANJU

DOKTORSKI RAD

Mentor:
Prof. dr. sc. Damir Barbarić

Zagreb, 2010

SAŽETAK:

U odmaku od disciplinarno jednostranih interpretativnih pristupa, u radu se nastoji oko spletenosti više značenjskih momenata u pojmu uma u Platonovu filozofiranju, prije svega ontologijskog, spoznajno-teorijskog, etičkog i psihologijskog. U uvodnom dijelu izlažu se nefilozofijski (Homer) i filozofijski predplatonički (Ksenofan, Heraklit, Parmenid) smisao uma i mišljenja. Pokazuje se da je za nefilozofijsku uporabu karakteristična tijesna sveza uma i osjetilnosti, dok predplatoničko filozofiranje um uzima kao vid srodnosti čovjeka i cjeline svega.

Tematiziranje pojma uma u Platonovu filozofiranju počinje filologijskom analizom prevladavajućih značenja uma u Platonovim tekstovima: praktičkog, spoznajnog i stvaralačkog. Daljnje razmatranje orijentira se prema praktičkom pojmu blaženstva, u kojem se misli potpun i istinski bitak čovjeka kao potpuna i istinska zbilja života u čistoj pravednosti duše. Kao unutrašnji uvjet blaženstva otkriva se umski dodir i srodnost duše i dobra. Taj uvid razvija se interpretacijom dijaloga *Fedon*, gdje se pokazuje da je duša srodna s umskim kauzalitetom ideje. Ustvrđuje se mimetički karakter prisutnosti ideje u živoj zbilji bića i tri vida te prisutnosti: vrlina, ljepota i znanje. Duša se određuje kao imanentni vid uzročnosti dobra u uzrokujućoj prisutnosti ideje.

Umska srodnost duše i ideje dalje se razmatra u okviru Platonove teze da je vrlina znanje i uviđa se konstitutivna uloga dijalektike u vrlini duše. Vrlina se određuje kao imanentni okret duše u dijalektici, kojim se ona anamnestički pročišćava do srodnosti s bitkom u umskom mišljenju. Ta teza propituje se u okviru interpretacije poredbi s crtom i spiljom u *Politeji*. Smisao pojma uma određuje se pod vidom supripadnosti ideje dobra i ideje života u vrlini duše.

U završnom dijelu rada naznačuju se osnovne odrednice pojma uma u Platonovu kasnijem filozofiranju. U osloncu na prethodna izlaganja u radu, ocrtava se pojam uma u smislu uzroka miješanja granice i bezgraničnog u cjelini kozmosa, pri čemu izlazi na vidjelo njegova blizina s onim demonskim, s erosom. Rad završava zaključkom.

KLJUČNE RIJEČI: bitak, dijalektika, duša, istina, ideja, ideja dobra, oponašanje, Platon, um, život.

SUMMARY:

By departing from the unidisciplinary approaches to interpretation, the paper seeks to disentangle the interrelation of a number of aspects of meaning embedded in the notion of the mind in Plato's philosophy, above all the ontological, epistemic, ethical and psychological aspects. The introduction of the paper presents the non-philosophical (*Pre-philosophical use: Homer*) and philosophical pre-Platonic (*The „mind" in pre-Platonic philosophy, Xeanophanes, Heraklit, Parmenides*) meaning of the mind. It is suggested that its non-philosophical use is marked by a close link between the mind and the senses, whereas pre-Platonic philosophy views the mind as an aspect of man's relatedness with the totality of all.

The second part of the paper (*The scope of the notion of* noũs *in Plato*) opens with a philological analysis of the dominant meanings of „mind" in Plato's writings: the practical, the cognitive and the creative (*Philological aspects*). It goes on to consider the practical concept of happiness. The latter implies man's complete and true being as a complete and true reality of life in the pure justice of the soul (*Happiness*).

The third part of the paper (*Happiness and the mind*) discusses the inner relation between soul, mind and polis in Plato's *Politea*. The chapters *Happiness and justice of a polis* and *Happiness and justice of an individual* establish the relationship between the individual and the polis in a unique actualisation of the justice of soul in a polis. The chapter entitled *Happiness and the soul*, in its four sub-divisions (*The turn in polis and philosopher-rulers, Philosopher-rulers and truth, Truth and the good: the idea of good, The good and the mind*), analyses the nexus between the mind and the good in philosophy as an inner condition for happiness and justice. The relatedness of the soul and being is found in an act of the mind.

In part four of the paper (*The idealism of noetic truth*) the insight is further developed and confirmed by way of an interpretation of the dialogue *Fedon*, where in the chapter *Soul and the causality of cause*, divided into five sub-chapters (*Immortality of soul, The notion of cause, The cause and logos, The cause and the idea of life, The logos of the soul*), it is demonstated that the soul is related with the noetical causality of idea. In the chapter *Cause and the truth of being: idea*, idea is determined as that what is only by itself (*Purity of individual self-being*), and its participation and presence in being as immanent (self)imitation (*The causing presence of idea: participation*), a whole in many (*A whole: one and many*). In the chapter *Idea as noetical cause* three fundamental aspects of the presence of idea in the living reality of being are presented:

virtue, beauty and knowledge (*The practical nature of idea: virtue*, *The aesthetic nature of idea: beauty*, *The scientific nature of idea: truth*). It is concluded that soul is an immanent aspect of the causality of good in the causing presence of idea.

In part five (*The passage to being*) the causality of idea is discussed against the virtue of the soul. The thesis about knowledge as virtue put forward by Sokrates and Plato is discussed (*The mind and virtue*). As the totality of being in living reality, the virtue of knowledge is determined as an immanent inner turning of the soul in dialectics, whereby it is anamnestically purified to the point of reaching its relatedness with being in noetical thinking (*The problem of doksa*). Further analysis centers around the notion of dialectics and identifies its two meanings: the methodological meaning of synoptics and diaeresis and the substantive meaning of the transition from becoming to being (*The concept of dialectics*, *Methodological meaning:* dihaíresis *and* synagōgḗ, *Substantive meaning: dialectics as transition*).

Part six of the paper (*Dialectics and mind*) discusses the noetical character of dialectics. The methodological and substantive aspects of dialectics are found to be identical (*The dialectics of method and substance*) in relation to being (*Dialectics and the essence of being*), dialogue (*Dialectics and dialogue*) and the soul (*Dialectics and the soul*). The chapter *Mind as* télos establishes the noetical nexus of the good as the purpose of dialectics. In the three sub-chapters, the contact is discussed as unpresupposable (unhypothesized) beginning of being (*Noetical nexus of the good as unpresupposable beginning of the essence of being*), knowledge (*Noetical nexus of the good as unpresupposable beginning of knowledge*) and educated soul (*Noetical nexus of the good as unpresupposable beginning of an educated soul*). The chapter *Mind in the good of life* detects the meaning of the notion of mind as the ideas of the good and life in the virtue of the soul belonging jointly to the virtue of the mind.

Part seven of the paper (*The active mind*) lays down the key elements of the notion of mind in Plato's later dialogues. By building on the points made earlier in the paper, the notion of mind is construed as the cause of the mixture of the limit and the unlimited (*Mind as the cause of mixture*) in the totality of the kosmos (*The mind as cosmic power*), whereby its proximity to the demonic, the eros (*The mind and the* éros) is manifested. The paper ends with a conclusion.

KEYWORDS: being, dialectics, idea, idea of good, imitation, life, mind, Plato, soul, truth.

I. Uvod 10
1. Predfilozofijska uporaba: Homer 13
2. „Um” u filozofiji prije Platona 22
a) Ksenofan 22
b) Heraklit 24
c) Parmenid 33

II. Opći okvir pojma *noûs* u Platona 47
1. Filologijski aspekti 47
Ekskurs: metodsko uz čitanje i razumijevanje Platona 52
2. Blaženstvo 59

III. Blaženstvo i um 67
1. Blaženstvo i pravednost polisa 67
2. Blaženstvo i pravednost pojedinca 76
3. Blaženstvo i duša 85
a) Okret u polisu i filozofi vladari 88
b) Filozofi vladari i istina 91
c) Istina i um: ideja dobra 99
d) Dobro i um 111
4. Duša i um 116

IV. Idejnost umske istine 120
1. Duša i uzročnost uzroka 120
a) Besmrtnost duše 120
b) Pojam uzroka 125
c) Uzrok i logos.....132
d) Duša i ideja života.....140
e) Logosnost duše 148
2. Uzrok i istina bića: ideja.....152
a) Čistoća pojedinačnog posebitka.....153
b) Uzrokujuća prisutnost ideje: sudjelovanje 160

α) Cjelovitost: jedno i mnogo ……..……..161
β) Nalikovanje: isto i drugo ……..……164
3. Ideja kao umski uzrok …….....174
a) Praktička narav ideje: vrlina ……..……178
b) Estetička narav ideje: ljepota ……..……...192
c) Znanstvena narav ideje: istina 201
4. Ideja i duša ……..……212

V. Prolaz k bitku 217
1. Duša i vrlina 217
2. Problem dokse 225
3. Pojam dijalektike 238
a) Metodski smisao: *dihaíresis* i *synagōgḗ*.....240
b) Sadržajni smisao: dijalektika kao prijelaz 243

VI. Dijalektika i um 250
1. Dijalektika metode i sadržaja 250
a) Dijalektika i bićevnost bića 251
b) Dijelektika i razgovor 257
c) Dijalektika i duša 265
2. Um kao *télos* 273
a) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo bićevnosti bića 275
b) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo znanja 277
c) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo obrazovane duše 281
3. Um u dobru života…….....283

VII. Djelatni um 295
1. Um kao uzrok miješanja 295
2. Um kao kozmička moć 301
3. Um i *éros*.....308

VIII. Zaključak 313

Literatura.....318

Životopis 332

Kako bi itko skriven umakao onome što nikada ne zalazi?
Heraklit

I. UVOD

Ima li se pred očima primjerice samo onaj Platonov uvid iz *Fedra* da je um (*noûs*), upravljač duše, ono jedino koje može motriti istinsku bićevnost na nadnebeskom mjestu, trud oko razumijevanja pojma uma u Platonovu filozofiranju dobiva svoje filozofijsko opravdanje. Jer, kako potvrđuje i *Sedmo pismo*, um je najbliži onome što čini sabirajuće središte Platonova filozofiranja: istini bića. A filozofija, ako je vjerovati njezinoj vlastitoj tradiciji, gotovo da i nema druge teme do istine i bića, tj. istine bića.

Važnost pojma uma u cjelini Platonova filozofiranja potvrđuje čitava povijest interpretiranja Platona, koja, prema uspjeloj Whiteheadovoj riječi, tako reći pada u jedno i isto s poviješću filozofije same. I premda je studija koje su u cijelosti posvećene problematici uma malo,[1] gotovo da nema ozbiljnijeg interpretativnog napora koji se ne bi dotaknuo i pojma uma. Prevladavajuće razumijevanje tog pojma pritom se, grubo i pojednostavljeno rečeno, kreće na tri ravni. U prvom redu riječ je o tematiziranju uma i mišljenja (*nóēsis*) unutar spoznajno-teorijskog okvira, gdje se u konačnici stvar svodi na pitanje o tome je li u umu na djelu neposredno intuitivno zrenje kao nešto kvalitativno novo s obzirom na proces zaključivanja ili je umski uvid tek sukcesivno završni moment istovrsnog napretka u spoznaji.[2] Razmatranja pojma uma kreću se i na ravni „psihologije" – pri čemu se pokušava odrediti narav uma u svojstvu „upravljača duše", tj. u svojstvu najviše njezine sposobnosti ili moći – te na ravni kozmologije, pod vidom

[1] Za mjerodavnu početnu orijentaciju, poglavito u filologijskom smislu, još uvijek je nezaobilazna studija G. Jägera, *„Nus" in Platons Dialogen*, Göttingen 1967. Osim u slučaju kad se želi navesti djelo u punom nazivu, sekundarni izvori navode se tako da se uz prezime autora navodi godina citiranog izdanja teksta, (godina prvog izdanja teksta), stranica citiranog navoda u tekstu. Za članke koji su naknadno tiskani u zbornicima, prije podatka o godini citiranog i eventualnog prvog izdanja zbornika navodi se godina prvog izdanja članka. Pun naziv citiranog djela naveden je u popisu literature.

[2] Osobito je u anglosaksonskoj filozofskoj tradiciji uvriježeno tematiziranje pojma uma u spoznajno-teorijskom vidu. Za razumijevanje uma kao intuitivnog čina, tj. „intuitivne aprehenzije", usp.: Cornford 1932, 37-52, ovdje 51, 48 i passim; slično i Krämer 1959, 465, te Kersting 1999, 219-223. Protivno tomu Ross zastupa kontinuitet uma u razumijevanju (*diánoia*) i mišljenju (*nóēsis*), premda noetičkom činu pripisuje „trenutak izravnoga poimanja" (Ross 1998 [[1]1951], 64 i d., 47). Usp.: Barbarić 1995, 271-272.

koje se um pokazuje uzrokom miješanja granice i bezgraničnog u biću, odnosno božanskim uzrokom kozmosa i života u cjelini.[3]

U ovom radu polazi se od toga da se smisao pojma uma u Platonovu filozofiranju ne može dostatno zahvatiti disciplinarno jednostranim interpretativnim pristupima. Utoliko se u širokom ocrtu nastoji iznijeti na vidjelo ishodišna supripadnost više značenjskih momenata, prije svega ontologijskog, spoznajno-teorijskog, etičkog i psihologijskog. Kako pokazuje već filologijski uvid, referentno polazište za dohvaćanje smisla uma u Platona je dobro i promišljeno djelovanje, praksa života kao vrlina uma, gdje je um određen kao razjašnjujući uvid iz kojeg se oblikuje život čovjeka i kozmosa u cjelini. S tim u svezi um je u Platona uvijek u tijesnoj svezi s dvoje: s jedne strane on je „medij" u kojem je bitak bića otvoren i vidljiv duhovnom oku spoznaje. Tu je na djelu ontologijski i gnoseologijski značenjski aspekt uma, koji određuje smisao istine u Platonovu filozofiranju. Ujedno umu pripada etičko određenje, i to kako stoga jer je već to da ima bića za Platona nešto dobro, tako i stoga što umu očita istina bitka može i treba biti ozbiljena u *politeji*. Pitanje o umu sabire dakle pitanje o istini bića i pitanje o načinu da se život dovede pod gospodareću moć onoga najboljeg i božanskog te učini zbiljom te istine bića same. Tijesna sveza uma i vrline otvara pritom daljnja pitanja o položaju i naravi uma u duši, o svezi uma, duše i ideja te naposljetku o svezi duše i kozmosa.

Već letimičan i izvanjski pogled na taj snop pitanja, tema i problema pokazuje da se u problematici uma sabire cjelina Platonova filozofiranja. Ta neodvojivost dijela od cjeline vrijedi za bilo koji moment Platonova mišljenja – za pojam dobra, vrline, lijepog, istine, duše itd. –, a proizlazi iz specifične organske, ne-mehaničke sistematičnosti tog mišljenja. U ovom radu nije međutim moguće poduzeti izlaganje pojma uma koje bi uvažavalo cjelinu Platonova djela i faktografijski se doticalo upravo svih vidova njegova tematiziranja u toj cjelini. Ovdje može biti riječi samo o tome da se u osloncu na tzv. zrelo Platonovo filozofiranje, poglavito na dijaloge *Fedon* i *Politeja*, što jasnije i strože odredi onaj sadržaj pojma uma koji je bitan i noseći u cjelini Platonova filozofiranja, no samo se tematiziranje tog pojma u toj cjelini, a poglavito u kasnijem Platonovu mišljenju, tek naznačuje i ostavlja nekoj zrelijoj prilici.

[3] Tako u svojim radovima poglavito pripadnici tzv. tibingenške škole, koji um poimaju pod vidom matematičke srednjosti koja posredstvom duše iznutra povezuje i uređuje kozmičku cjelinu svega (usp.: Gaiser 1998 [[1]1962], 193 i d.; Krämer 1959, 146 i d.).

* * *

Započinjući svoju interpretaciju Platonova filozofiranja, *Platonova logika bitka*, Nicolai Hartmann između ostalog piše sljedeće:

> Platon nije jedan od mislilaca koji, rješavajući se sklopa i odnosa, teže za namjernom originalnošću, nego posve jedan od onih koji svoju veličinu zahvaljuju sretnom sjedinjenju svih najvrednijih postignuća koja je izborilo mišljenje međusobno se suprotstavljajućih prethodnika.[4]

Uz ove riječi primijetiti je dvoje. Prvo, one ukazuju na to da „veliko" filozofiranje stoji u posebnom odnosu spram svoje prošlosti. Posebnost tog odnosa je u tome da je on živo i produktivno odnošenje. Prošlost filozofije za filozofiranje nikada nije ono puko i nepovratno prošlo, koje bi se kao u bitnom gotova historija samo moglo istraživati, već otvorena cjelina mogućnosti nje same, koja se svakim novim pokušajem uvijek iznova iskušava u novom vidokrugu. Filozofija je tako u bitnom smislu povijesna, jer, kao i sve živo, uvijek jest svoja cjelina – njezino biće neprekidno vuče za sobom, nosi svoje postajanje. Utoliko u izlaganje nosivih određenja pojma uma u Platonovu filozofiranju spada razmatranje tog pojma u pojedinih filozofa prije Platona, ne kao nešto izvanjsko, već zadano samom naravi filozofiranja.

Drugo, šireći smisao Hartmannova uvida, može se reći da filozofiranje ne samo da nije lišeno vlastite prošlosti – ono nije lišeno ni svjetsko-povijesnog duhovnog sklopa u kojemu se javlja, a koji je sklop osviješten i živ ponajprije u jeziku. Jezik, ukoliko nije sveden tek na sredstvo komunikacije, jest sama metoda života jednog naroda, tj. način na koji narod utjelovljuje, prisvaja i primjereno oblikuje svoj vlastiti bitak. Filozofiranje stoga, misleći i iskazujući se u riječima jezika, sabire i izriče ne drugo do upravo živo iskustvo onoga biti samog. Izlaganju smisla i značenja pojedine riječi, u ovom slučaju riječi *noũs*, po naravi će stoga pripadati i ukazivanje na njezinu predfilozofijsku uporabu.

Uvodni dio istraživanja uma u Platonovu filozofiranju uključuje dakle dvoje: ocrt predfilozofijskih, šire leksičkih značenjskih aspekata riječi i izlaganje njezina smisla u filozofiranju prije Platona.

---

[4] Hartmann 1965 ([1]1909), 2.

1. Predfilozofijska uporaba: Homer

Hoće li se barem u ocrtu ukazati na širi smisao uporabe riječi *noũs*, treba poći od Homera. Pritom je uputno koliko je moguće sustegnuti sklonost da se u *Ilijadi* i *Odiseji* pojmi više nego što tu stoji.[5] Ma kako apologetska bila, pretpostavka po kojoj bi ono što je grčka filozofija kasnije iznjedrila bilo alegorijski prisutno već u Homera, Hesiodovoj teogoniji ili mitskom kultu, a koja je čak i kad nema tako visoko određenje, već se ograničava na pojednostavljenje mita u okvirima povijesno ili nekako drukčije vjerojatnog, vođena namjerom racionalizirajućeg ukidanja onog fantastičkog, u osnovi je nefilozofijska i treba je ostaviti po strani. Zacijelo ne treba veće potvrde za to od riječi samoga Platona, koji je pri početku *Fedra* naizgled mudro nastojanje da se ono neobično i mitsko učini vjerojatnim odredio kao priprostu mudrost zastrašujućih, učenjačkom marljivošću odveć opterećenih i nesretnih ljudi (*Phdr*. 229c6-e4).[6]

Pa ipak, to ne znači da Homerovi epovi nisu vrijedni filozofijskog razmatranja. Naprotiv, no ono filozofijski vrijedno u njima nije strogi pojmovni smisao pojedinih riječi, još manje zaokruženi filozofijski sustav, a pogotovo ne neka vjerojatna zgoda koja im je u osnovi, nego prije svega obuhvatno i mnogostruko iskustvo života u čovjeku, heroju, bogu, jeziku, djelovanju, ratu, miru itd., koje je iskustvo za nas prvotno. Jer upravo je ono element u kojemu raste

---

[5] Utoliko je dobro imati na umu sljedeću Fränkelovu uputu: „Na prividnom početku grčke književnosti stoji [...] pjesništvo, koje ekstremno i jednostrano dovodi do izražaja samo neka svojstva grčkoga bića, dok druga pristrano potire. Naprimjer, u Homera nije sadržano gotovo ništa od grčke filozofije i njezinih predstupnjeva; i homerska religija čini važećom samo jednu stranu grčke poniznosti, no tu opet s pretjeranom naglašenošću." (Fränkel 1993 [[1]1962], 5) Ne tako oštro, ali na istom tragu i Snell 1946. Držeći se Aristarhove upute, homerske riječi Snell ne razumije pod vidom kasnije i apstraktnije uporabe u klasičnom grčkom, već razjašnjava Homera „samo iz njega samog". Tim otklanjanjem onoga kasnije nataloženog apstraktnog, drži on, uspijeva se u jeziku pokazati konkretno-osjetilna punina smisla te se spjevovi razumiju življe i izvornije u njihovoj ljepoti (interpretatorsko-estetski aspekt proučavanja), otkriva se specifično homerski povijesno-epohalni horizont (historijski aspekt proučavanja), ali se rasvjetljava i njihov filozofijski karakter (15).

[6] Usp. kasnije mjesto pred početak izlaganja o duši, za koje Sokrat kaže da će onima strašnima (*deinoĩs*) biti neuvjerljivo, onima mudrima (*sophoĩs*) uvjerljivo (*Phdr*. 245c1-2). Platonova djela citiraju se na uvriježen način prema izdanju: *Platonis opera*. Recognivit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus I–V. Oxford 1900-1907. Prijevod na hrvatski P. Š. uz konzultiranje postojećih prijevoda navedenih u popisu literature. Za razvoj alegorijske i racionalističke apologetike mita u okviru rastuće moći kritičke misli u tadašnjoj Grčkoj usp.: Nestle 1975 ([1]1940), 126 i d.; Nestle 1944, 95 i d. U oba slučaja je po Nestleu riječ o pomoći mitu, koja je međutim i sama potvrdom raspada grčke religije.

filozofija i koji se u tom rastu i sam razvija. U tom smislu teško da je predfilozofijsko mitsko pjesništvo posve nefilozofijsko, jednako kao što je malo vjerojatno da se arhajsko iskustvo života posve napušta u klasičnom grčkom filozofiranju. Filozofijsko promišljanje grčkoga mita i pripadajućeg pjesništva stoga se mora čuvati, koliko toga da precijeni njihov pjesnički sadržaj toliko i toga da u njemu ne vidi drugo do neobvezujuću igru fantazije. Pitanje međutim o toj sredini, u kojoj bi se arhajsko iskustvo života pojmilo primjereno svojem mitskom izričaju, pri čemu bi se mit susrelo i iskusilo u punini njegove prave mjere, te pitanje bi li to već bila filozofija, ovdje mora ostati neodgovoreno.[7]

S obzirom na mjesto i ulogu u životu homerskoga čovjeka, um (*noûs*; u Homera nestegnuto *nóos*) treba razlikovati od duše (*psykhḗ*), srčanosti ili volje (*thymós*) i razuma ili misli (*phrḗn*). No što to troje, odnosno četvoro, predstavlja u homerskom svijetu, to nije lako jasno

[7] U svojim predavanjima o početcima filozofije u Grka Schadewaldt će ustvrditi da filozofija, jednako kao i povijest, religija i umjetnost, ne nastaju u nekom određenom trenutku, nego su to prazbivanja čovjeka, koja su postavljena njim samim. Filozofiranje ne pada odjednom s neba, niti u Sokrata niti u Talesa, nego je riječ o dugo pripremanom mišljenju, koje se isprva prikriva u trima formama: religiji i mitu, jeziku i pjesništvu. Mitsko pjesništvo utoliko čak niti ne prethodi filozofiji, već ga, zaključuje Schadewaldt možda ipak prenaglašeno, treba posve legitimno pribrajati „kao dio one rijeke, koja u šestom stoljeću stupa u svoju pojavu u liku onoga čovjeka kojeg Aristotel postavlja na početak u svojem pregledu u *Metafizici*: Talesa iz Mileta." (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 17-19) Dosljedno toj ishodišnoj postavci Schadewaldt će govoriti čak o svojevrsnoj „pjesničkoj ontologiji" Homerovih epova (59). Nasuprot tome stoji poznato i u posljednjih pola stoljeća u školskoj filozofiji uglavnom prevladavajuće mišljenje Nestleovo, po kojem se povijesni razvoj grčkoga duha zbiva kao postupno samooslobađanje kritičkog mišljenja od fantastičkih, mitsko-religijskih spona. To samooslobađanje kroz filozofiju i iz nje proizašle pojedinačne znanosti, koje nije drugo do raspad grčke religije, korijeni se u kauzalnom elementu koji je prisutan već u mitu i koji postupno dovodi do pitanja o istini (Nestle 1975 [[1]1940], 2; Nestle 1944, 12). Taj proces raščaravanja, odsvećenja, sekularizacije, racionalizacije i prosvjetiteljstva za Nestlea je nužan i neminovan (Nestle 1975 [[1]1940], 5; Nestle 1944, 9), pri čemu nužnost proizlazi iz intelektualne jezgre ljudske povijesti, a onda i samih mita i religije (Nestle 1975 [[1]1940], 17-18; Nestle 1944, 7, 19, 21). Po njegovu razumijevanju mit i logos su dvije suprotnosti, koje čine cjelovitost grčkoga bića, no koje proizlaze iz „iste dubine grčke, štoviše ljudske duše, iz njezina božanskog pratemelja." (Nestle 1975 [[1]1940], 20). Utoliko se čitav proces odvajanja logosa iz mita i njihovo paralelno trajanje u grčkoj povijesti pokazuje kao vraćanje onog božanskog sebi posredstvom vlastite prosvjetiteljske samoracionalizacije (Nestle 1975 [[1]1940], 1-3, 20; Nestle 1944, 15-16). Neovisno o tom proturječju u nosivoj tezi Nestleova pokušaja, bitnu poteškoću pričinja izrazita jednostranost i parcijalnost njegovih razmatranja, koja svaki oblik duhovnog života Grka uzimaju samo u onoj mjeri u kojoj on stavlja izvan snage vladajuću religiju i njezin nazor na svijet. Ne iznenađuje stoga da će upravo sofistika pobuditi osobitu Nestleovu pozornost, naravno u pozitivnom smislu. Za jedinstvenu istinu logosa i mita u ranom grčkom mišljenju usp.: Zore 2006, 3 i d.

uvidjeti. Duša u svakom slučaju nema ništa s kasnijom predodžbom besmrtne i netjelesne supstancijalne monade. Ono opet što se pod imenom tijela (*sõma*) kasnije poimalo u opreci spram duše, za Homera uglavnom nije drugo do mrtvo tijelo, leš (*Il*. 7.79; *Od*. 11.53). Čak se i sam termin duša rabi u prvom redu za ono smrtno (*Il*. 21.569) i u tijesnoj je svezi sa smrću: ona u času smrti napušta umrlog i odlazi, odlijeće u Had (*Il*. 7.131, 16.856, 22.326). Izgleda tako da su duša i tijelo za homerskog čovjeka bili suprotstavljeni nakon smrti, dok je on sebe doživljavao kao djelatno jedinstvo, bez podjele na unutrašnje i vanjsko, spiritualno i tjelesno.[8]

Funkcionalni momenti u kojima se potvrđuje i zbiva djelatno jedinstvo živog su srčanost, razum i um. To nisu različite sposobnosti, pogotovo ne dijelovi nekog totaliteta, nego djelatnosti, kojima se živo biće zbiljski zbiva i osjeća kao cjelovito prisutno. I obratno, ono što treba i što se može uzeti kao, uvjetno rečeno, jedinstveno sebstvo homerskoga čovjeka, nije pojedinac kao samostalni i samoinicijativni subjekt djelovanja, nego prije svega djelatnost sama, zbivanje u

[8] Za ove i sljedeće uvide usp.: Fränkel 1993 ([1]1962), 83 i d.; von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 23 i d.; Snell 1946, 19 i d.; Harrison 1960, 63-80; Warden 1971, 3-14. Uz gornje usp.: „Homerov jezik ne posjeduje riječ za dušu živog čovjeka, a konsekventno onda ni riječ za njegovo tijelo. Riječ *psykhḗ* rabi se samo za dušu umrloga, a riječ *sõma*, koja u grčkom nakon Homera označava ‚tijelo' [Leib], u Homera znači ‚leš'. Ne u životu, već tek u smrti (i nesvijesti), raspadao se homerski čovjek na tijelo i dušu." (Fränkel 1993 [[1]1962], 84; usp.: Harrison 1960, 75 i d.) Većina autora danas je suglasna da su Grci tek nakon Homera razvili predodžbu zasebne duhovne djelatnosti (usp.: Snell 1978, 21 i d., 53 i d. i passim). Tezi da je smisao grč. *sõma* mrtvo tijelo suprotstavlja se Harrison, za kojeg je tu riječ o tijelu kao fizičkoj masi, koja je neovisna o tome je li život u njoj prisutan ili ne (Harrison 1960, 63-64). Treba ukazati na to da gore navedeni termini nisu i jedini koji se odnose na duševnost homerskog čovjeka. Dapače, upravo terminologiska i duševna raznovrsnost – *kradíē, kḗr, hētor, prapís, ménos, mētis*… – tu tako reći prva upada u oči. Gornji termini međutim i u Homera imaju onaj smisao nosećih duševnih sposobnosti, koji će ostati i u kasnija vremena, poglavito u Platona (usp.: Schadewaldt 1995 [[1]1978], 81). Kasnije će upravo *thymós* postati sjedištem sveg mentalnog života (usp.: Harrison 1960, 65-66, 67 i d.). Taj razvoj je znakovit utoliko što etimologija riječi *thymós*, vezana s disanjem (65), otkriva i ishodišno arhajsko iskustvo života u riječi *psykhḗ*. Život se tu prvenstveno iskušava u disanju i dahu (75), što ostaje mjerodavno za sva kasnija vremena, sve do, primjerice, pojma etera u Hölderlina (usp.: Barbarić 2008, 41). Terminologijsku raznovrsnost i pomanjkanje jedinstvene koncepcije duše ili duha Harrison će prepoznati kao posljedicu nerazvijene apstrakcije Homerova jezika (Harrison 1960, 63). Također, on zaključuje da terminologija mentalnih stanja ima podrijetlo u onom fizičkom (Harrison 1960, 64 i d.; Warden 1971, 5), odnosno u raznolikosti iskustva (Harrison 1960, 67 i d.).

vidu osjećanja, htijenja, uočavanja, misli itd. Čovjek osjeća sebe i jest, prisutan je kao cjelovito biće samo u vlastitu djelovanju.[9]

Koliko se međutim mogu odrediti razlike među trima vidovima duševnog zbivanja, toliko su one i provizorne. Srčanost ili volja, u Homera u značenju i organa i djelatnosti, pokriva široki spektar osjećaja, raspoloženja, htijenja i poriva i može se označiti nositeljem emocionalno-porivne i praktičke moći živog. Za razliku od *thymós*-a*, ménos* je čista porivnost koja nije organ. I *ménos* i *thymós* pak napuštaju tijelo u času smrti (*Il*. 4.294, 13.671, 22.67 i sl.), slično kao i duša, premda, za razliku od nje ne traju u Hadu. No opet, srčanosti kadkad pripadaju neke značajke koje je približavaju razboru ili umu (*Il*. 2.409). *phrḗn* pak, i organ i djelatnost, bliska je *thymós*-u kao emocionalni ili voljni poriv za djelovanje, no za razliku od *thymós*-a nikad nije slijepa, već joj pripada promišljenost, tj. predodžba cilja i znanje onoga „kako", čime se približava *nóos*-u.

[9] Otprilike u tom smislu Harrison kaže da „ključ za razumijevanje Homerove mentalne terminologije treba naći u fizičkim reakcijama homerskog čovjeka na njegovu okolinu […]" (Harrison 1960, 64) Premda polazi od naoko istog uvida da je pogrešno shvaćati *thymós* i *nóos* kao organe ili funcije duše, gornje poimanje razlikuje se od Snellove široko prihvaćene teze da homerskom čovjeku nedostaje predodžba o sebi kao pojedincu u tjelesnom i duhovnom smislu. Jednako naime kao što po Snellu tijelo homerskog čovjeka nije jedinstvo, nego mnoštvo funkcionalnih dijelova – što se ogleda ponajprije u plastičnim prikazima tijela u tzv. geometrijskom razdoblju ranogrčke arhajske umjetnosti, na kojima nedostaje upravo ono glavno, naime trup, dok su naglašeni mišićavi dijelovi ruku, nogu i prsišta – tako ni duševost, predočivana u tijesnoj i neraskidivoj svezi i istovjetnosti s tijelom, nije mišljena kao jedinstvena monada, duša, već kao niz više ili manje povezanih funkcija. I *thymós* i *nóos* su tek opće oznake za niz različitih i u pravilu samostojnih pojedinačnih djelatnosti i stanja (Snell 1946, 20-21, 27-29). Postupno osvješćivanje sebstva i osobnosti Snell prepoznaje u razvoju grčke lirike (57 i d.), ali i u mijeni funkcije imperativa (Snell 1978, 44 i d.). Ponešto drukčije intonirani su uvidi H. Fränkela, kojih se uglavnom drži i gornje poimanje. Po njemu homerski čovjek nije suma duše i tijela, nego cjelina: „On [čovjek, P.Š.] se nije osjećao kao rascijepljeno dvojstvo, nego kao jedinstveno sebstvo. I budući se tako osjećao, jedinstveno sebstvo je i bio." (Fränkel 1993 [[1]1962], 84) No, i to je za Fränkelovu interpretaciju ključno, to sebstvo nije suma svojih funkcija ili organa, nego djelatna cjelina koja se svaki put očituje u funkciji nekog organa. „Cijeli čovjek svugdje je jednako živ; ona aktivnost, koju mi nazivamo duševnom, može se pripisati svakom njegovu članku. [...] Svaki pojedini organ homerskoga čovjeka može razviti svoju vlastitu energiju, ali svaki ujedno reprezentira čitavu osobu." (85) Čovjek je u Homera kao živo biće pojmljen dinamički, „više u svojem djelovanju [...] nego u svojemu bitku." (86) Bez ostatka uronjen u život i elementarno vitalan, on u potpunosti jest, dostatan je, kao djelovanje, kao ono što govori, osjeća ili činI „Tako biva čovjek identičan sa svojim činom i može se potpuno i dostatno pojmiti iz svojega čina; on nema nikakve skrivene dubine." (88) To dakako ne znači da je čovjek samoinicijativni subjekt u modernom smislu – upravo u svakom svom djelatnom modusu, on je u bitnom poprište inicijative boga, kao i sve zemaljsko (89). Sposobnost samostalnog odlučivanja homerskog čovjeka naglašava Harrison 1960, 78 i d. Ovdje usp. i: Lesky 2001 ([1]1957), 77-79.

nóos, također i organ i djelatnost, nositelj je intelektualno-predodžbene djelatnosti, no ponekad stoji tamo gdje bismo očekivali *thymós* (*Il*. 14.61 i d.; *Od*. 8.78).[10]

Što se tiče termina o kojem je ovdje navlastito riječ, etimologijski gledano *nóos* je povezan s njuhom i njušenjem mirisa.[11] To je važno utoliko što se u smislu riječi *nóos,* koji se postupno posve oslobodio vezanosti uz osjetilo njuha, ipak ogleda ono ključno tog ishodišnog značenja: biti na tragu nečemu i naposljetku do njega doći, pri čemu se u tom slijeđenju traga na neki način biva u neprekidnom i sve tješnjem dodiru s tim što se njuši, da bi se na kraju taj dodir i neposredno očitovao. Već na toj posve ranoj ravni treba stoga u značenju uma prepoznati put do

---

[10] Po Wardenu um je i organ, i funkcija organa, i rezultat funkcije (Warden 1971, 6). Može biti neovisan o sebstvu, odnosno može stajati za njega (5). Ovdje je instruktivan Snell (Snell 1978, 53 i d.), koji u detaljnoj studiji na niz primjera pokazuje koliko Homerovi izrazi vezani uz *phrḗn* imaju malo veze s onim što mi danas razumijemo kao mišljenje. Opisi za *psykhḗ, nóos* i *thymós* kao organā života, predočavanja i duhovnog poriva, kaže Snell na drugom mjestu, „jesu abrevijature, netočnosti i nedostatnosti", koje proizlaze iz određenoga interpretativnog nasljeđa, naime onog koje se zasniva na kasnijem razumijevanju duše (Snell 1946, 30). Usp. i: von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 33-34; Harrison 1960, 66-67, 74-75.

[11] Usp.: Frisk 1991 ([1]1956), 322-323. Zanimljivo je da je i riječ „um", koja je uvriježeni hrvatski prijevod grč. *noũs* (lat. *ratio,* njem. *Vernunft,* engl. *mind*), etimologijski vezana uz osjetilnost, točnije uz slušanje. Ie. korijen u riječi um je **au-*, koji je u javiti i uho. Najbliže hrv. „um" stoje: istočno-lit. *aumuõ* u značenju razum, sjećanje; lot. *oma, oms* u značenju razum (usp.: Skok [ur. M. Deanović i Lj. Jonke], knjiga treća, 1973, 544). Ovisno o uporabi, za grč. *noũs* stoji niz termina: pamet, svijest, duh, mišljenje, smisao pa čak i duša, ćud, namjera i sl. (usp.: Senc 1991 [[1]1910], 637-638; Liddel/Scott 1996 [[1]1845], 1180-1181). Unatoč poteškoćama koje su imanentne hrvatskom filozofijskom nazivlju ili proizlaze iz naravi razumijevanja pojedinih filozofijskih termina u ovom radu zadržava se uvriježeni termin „um". Koliko je on primjeren u nominalnom smislu i nije tako važno. Ovdje je ključan njegov filozofijski smisao, koji nije stvar jezikoslovlja, nego filozofijskog promišljanja. U tom smislu usp.: Cipra 1999 ([1]1978), 20. U ustrajnom kritičkom odmaku od Hegelove interpretacije Parmenidova nauka kao apstraktnog identiteta, Cipra grč. *noũs* ne prevodi kao „mišljenje", već kao „znanje". „Mišljenje" je po njemu opterećeno hegelovskom tendencijom pojmovnoj čistoći, čime se ono, na tragu Platonove razlike bitka i privida, razdvaja od bitka: „*Nous* koji je za Parmenida *isto* sa *einai* kao takav nikako ne može biti 'mišljenje', jer mišljenje, a pogotovo 'čisto mišljenje' jest upravo *negacija, ukidanje* i *oduzimanje bitka,* a ne da je *isto s bitkom*. Isto tako niti *um* kao hipostazirana *misao* ne može biti istovjetan s *bitkom*, već je upravo *kontradikcija bitku* […]. *Nous, noein* ne valja dakle prevoditi sa 'misao, misliti' niti sa 'um, umovati'. Najpodesniji prijevod bio bi *duh*: *isto je duh i bitak* – i on odista pogađa najdublju istinu Parmenidova učenja […]. Ali budući da termin *duh* upotrebljavamo u nešto diferenciranijem smislu (duh kao zazbiljnost, transcendentalni princip svega što jest [228 i d.], P. Š.), to nam ovdje ne preostaje drugi termin doli *znanje* i *znati.*" Ciprino razumijevanje uma u smislu duha i znanja i pripadno obogaćivanje sheme osjetilnost – razumijevanje – um, treba držati točnim. No, ako igdje, to može izaći na vidjelo samo iz cjeline rada.

bića kao i neposredni dodir s njim, koji nije tek ono sukcesivno posljednje, nego je na neki način prisutan na čitavu putu dolaženja.

U Homera je smisao uma već određen odmakom od njuha i njušenja, a u analogiji s okom i vidom, kao organom i djelatnošću koji osiguravaju najjasniji pregled, opažanje i razlikovanje bića.[12] Jer *noeĩn* i *nóos* nisu tek puko osjetilno gledanje i opažanje (*ideĩn*, *ópsomai*) bića, već u svemu tome spoznajni čin dodira u prepoznavanju (*gignṓskein*). Nerijetko je, štoviše, to takav čin u kojem se sagledava i u svojoj istini očituje širi situativni kontekst i njemu primjerena mogućnost djelovanja.[13] Prevladavajuće značenje koje riječ *nóos* zajedno sa svojim glagolskim oblikom *noeĩn* i njihovim izvedenicama ima u Homera je dakle posve pregledno i jasno prepoznati i predočiti nešto kao to što ono zbiljski jest. I ne samo to, već *nóos* sabirući sagledava, pred oči dovodi, zbilju šire situacije, položaja, u kojoj se nalazi onaj koji prepoznaje. U tom smislu mogu se odrediti tri noseća značenja *nóosa* u ranom grčkom pjesništvu.

U prvom redu, *nóos* i *noeĩn* imaju značenje zaokruženog, oštrog i brzog, gotovo hipovitog čina zamjećujućeg prepoznavanja, u kojem se raskriva što jest to što se opaža i vidi. Nije dakle riječ o zaključivanju i razumijevanju u sukcesivnom slijedu, već o svršenom i cjelovitom uvidu u cjelinu. To je vidljivo i iz aorista u kojemu se glagol *noeĩn* ili *ennoeĩn* često javlja, a koji je nerijetko još pojačan prilogom *oksý*. *oksỳ nóēse* – to uvijek znači trenutno i oštro raspoznati i prepoznati nešto u njegovoj pravoj naravi.[14] Pritom je važno da *nóos* nije oprečan osjetilnome opažanju. Dapače, za razliku od njegova kasnijeg smisla, *noeĩn* je u ranom značenju uvijek u elementu opažanja, pri čemu mu se smisao kreće od gotovo pukog osjetilnog opažanja (*Il*. 5.590), preko opažanja u kojem se tako reći sluti, „njuši", da ima nešto iza onoga što se opaža (*Il*. 1.522, 2.391), pa do uvida koji prolazeći kroz pojavu istu dostatno obuhvaća u njezinoj punoj zbilji, koja nije očita u opaženom.[15]

---

[12] Važnost koju su za Grke imali oko i gledanje, te unutrašnja sveza vida i misaone spoznaje, vidljiva je i u Platona, koji uz to što um i ideju dobra određuje u srazmjeru sa Suncem i gledanjem, tjelesnim očima suprotstavlja oko uma ili duše (*Symp*. 219a3, *Resp*. 533d1, 540a7; usp. također: *Phdr*. 250c8-d4). Usp.: Harrison 1960, 72 i d.

[13] Usp.: Snell 1946, 27-28; von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 23-24.

[14] Usp.: *oksỳ noũnti* (*Parm*. 165c1-2). Usp.: von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 26; Fränkel 1993 ([1]1962), 90; Snell 1978, 41-43.

[15] Glede ovog trećeg slučaja vrijedi ukazati na mjesto u trećem pjevanju *Ilijade*, gdje Afrodita spašava Parisa od Menelajeve ruke tako da ga prenese u odaje. Tada se obrati Heleni prethodno se pretvorivši u staru vunaricu koja joj

S obzirom na ovaj aspekt značenja treba naglasiti dvoje. Prvo, premda se noetičko prepoznavanje zbiva usred osjetilnoga opažanja, ono ga ipak i nadilazi. Opažajući, proviđajući i razviđajući ono osjetilno, um raskriva što jest to što se u osjetilnosti pruža na ravni koja međutim više nije pojavno-osjetilna. No to ipak još ne znači da se bilo *nóos* i *noeĩn* bilo ono što se njima očituje izdvaja u ono čisto pojmovno. U njima treba, kako se čini, misliti svojevrsni izlazak nad ono osjetilno, koji je u isto vrijeme i povratak njemu. Um nikada ne gubi iz vida ono osjetilno, već mu se premašujući ga vraća, zahvaćajući ga u njegovoj obuhvatnijoj potpunosti. Što jest, to um ne predočava drukčije nego u zbiljskoj punini fenomena, koja nije niti tek ono opaženo u opažaju niti tek ono mišljeno u pojmu, već u aktu prepoznavanja povezana i srasla cjelina obojeg.[16] Drugo, utoliko što se u njemu ostvaruje dodir upravo s onim što jest, u Homera um nikada nije pogrešan, već uvijek raskriva pravo stanje stvari. U umu se otkriva što nešto jest, tj. biće kao istinito. Pojam istine koji se tu implicira nije točnost ili ispravnost spoznaje, već jasna i otvorena prisutnost bića u svojoj zbilji.[17]

Kako se može vidjeti iz prvog značenja, bitan značenjski aspekt termina *nóos* i (*en*)*noeĩn* u Homera čini vremenska dimenzija sadašnjosti, i to u smislu prisutnosti bića: um zamjećuje i prepoznaje što nešto jest kao sada prisutno. Pritom je važno da prepoznavajući neko nešto um iz nekih elemenata stvara sliku cjeline. Umskom činu pripada to da polazeći od pojave i prolazeći kroz nju otkriva i pronalazi što ona jest tako da to tako reći smišlja u njegovoj cjelovitosti i potpunosti, koja nije neposredno dana na ravni opažanja (*Il*. 15.80). Taj, moglo bi se reći,

---

je izrađivala vunu dok je još bila u Sparti. No Helena spazi-uoči (*ennóēse*) Afroditin vrat, prsi, blistave, sjajne oči i tako je prepozna u pojavi u drugom (*Il*. 3.386 i d.).

[16] Stoga je tek dijelom točna von Fritzova teza da prepoznavanje i osvještavanje situacije ili osobe „ostaje u čisto intelektualnom polju" (von Fritz 1974 [[1]1945-1946], 24-25). Kako primjećuje Schadewaldt, riječ je o obuhvatnoj, instinktivnoj, ne-intelektualnoj i totalnoj moći zamjećivanja (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 164-165). U ovom kontekstu vrijedi naznačiti Fränkelovu uputu na dominatnu ulogu znanja (*epistḗmē*) u Homera, koje pokriva sve duševne funkcije, uključujući i osjećaje. Znanje je moć i forma djelatnog bitka čovjeka (Fränkel 1993 [[1]1978], 90-91). Nije međutim riječ o intelektualiziranju čovjeka, tj. o izmiještanju njegove biti u čisti, od osjetilnosti odvojeni *ratio*, kako to razumije Nestle, već o znanju koje se još nije osamostalilo i u kojem se potvrđuje ono tjelesno s kojim je sraslo. Za blizinu uma i osjetilnosti usp.: Harrison 1960, 72 i d.; Oehler 1962, 42; Warden 1971, 3 i d.; Prauss 1966, 147 i d.

[17] Kako je to pokazao Snell, smisao istine u smislu prisutnosti bića Homer uglavnom izriče izrazom *eteós*, u razlici spram onoga što se čvrsto drži u sjećanju (*alēthés*) i onoga što se ne promašuje, što se pogađa (*nēmertés*). (Snell 1978, 91 i d.) Za nepogrešivost uma usp. i: Warden 1971, 5.

fantastički aspekt uma, nije međutim na djelu samo u prepoznavanju prisutnog. Čini se dapače da se pod vidom fantazije otkriva bitna djelatnost uma, naime onim prisutnim i sadašnjim nezauzdano smišljanje mislī (*Il*. 5.23, 9.104). Utoliko će u Homera stvar uma biti i nabačaj onoga budućeg u sadašnjosti u vidu planiranja, namjere, zamisli, želje ili, kako to hrvatska riječ dobro izriče, na-uma (*Il*. 2.192). Tako se pokazuje ono bitno fantastičkog karaktera *nóosa*: prepoznavajući, smišljajući i naumljujući, um koliko je moguće oblikujući misli (*noeī*) neko nešto – pojedinačno biće, situaciju ili plan pothvata – kao potpunu cjelinu (*Il*. 9.600). Drugim riječima, pravi i tako reći čisti element uma i mišljenja je pokazivanje i nadavanje bića u punini svoje zbiljske prisutnosti kao oblikovanje cjeline.[18]

Treće značenje termina *nóos* u Homera je značenje stanja ili nahođenja koje pripada obuhvatnijem zajedničkom okružju zbivanja i djelovanja. *nóos* je tu svojevrsno raspoloženje, mišljenje ili mnijenje, nazor, držanje, stav, koje je primjereno također u umu razotkrivenoj zbilji šireg situativnog konteksta (*Il*. 12.90 i d). Ovaj praktičko-etički karakter *nóosa* ogleda se u Homera prvenstveno u vidu mnoštva različitih *nóoi* – stanja, nazora i uobičajenih držanja – i naroda i pojedinaca. U tom značenju *nóos* je mnogostruk i donekle nestalan (*Od*. 18.136 i d.).[19]

S obzirom na ovaj smisao uma pokazuje se dvoje. Prvo, um ima značenje nosećeg momenta iz kojega ili u kojemu se ustrojava i zbiva, nahodi, cjelokupni život čovjeka ili naroda kao živog bića. Utoliko se um upravo u ovom značenju pokazuje kao onaj moment u kojem se čovjek potvrđuje kao cjelovito i jedinstveno zbiljsko zbivanje. Um u tom smislu ne da nije odvojen od ostalih sposobnosti čovjeka, nego se jedino u umu čovjek zbiva i ozbiljuje kao cjelovito živo koje opaža, osjeća, hoće i djeluje.[20] No, kao takav, um nije specifična odlika samo

---

[18] Von Fritz će u tom smislu govoriti o naravi uma da ono neprisutno čini prisutnim i prezentnim (von Fritz 1974 [[1]1945-1946], 25). Fränkel je ovdje primijetio da je upravo ovaj smisao *nóos*-a kao plana pogodno tlo za njegovo emancipiranje u mišljenje po sebi (Fränkel 1993 [[1]1978], 86). Za um kao plan i namjeru usp. još: Heitsch 1995 ([1]1974), 100; Warden 1971, 5-6.

[19] Tako su Feačani i Kiklopi različitih mišljenja-stavova i za njih ista situacija ima drukčiji smisao. A u trećem stihu *Odiseje* za Odiseja se kaže da je „vidio gradove i upoznao nazor (*nóon égnō*) mnogih ljudi" (*Od*. 1.3. Usp.: *Il*. 1.363, 13.730, 16.34; *Od*. 2.91, 9.175). Usp.: von Fritz 1974 [[1]1945-1946], 24; Heitsch 1995 ([1]1974), 102; Snell 1946, 61, 175. Treba upozoriti, kako primjećuje Warden (Warden 1971, 6 i d.), da, premda mu pripada praktičko-volitivno značenje, um u Homera ipak ostaje neutralan u etičkom i moralskom smislu. Vezivanje uma uz vrlinu, uz ono dobro i božansko, pripada kasnijem razvitku filozofije. Za situativni smisao uma usp. i: Harrison 1960, 65, 72 i d.

[20] Taj smisao uma pokazuje se osobito upečatljivo u *Odiseji*, kada Kirka Odisejeve prijatelje pretvara u svinje ali im ostavlja ljudski *nóos* (*Od*. 10.240).

čovjeka, već i onog božanskog, poglavito Zeusa (*Il*. 16.688). Pa premda je *nóos* čovjeka i boga bitno različit i premda su upravo tom razlikom oni postavljeni u odnos beskrajne daljine, to se ipak ne može previdjeti da je um zajedničko počelo iz kojeg se i u kojem se, unatoč razlikama, ozbiljuje život i čovjeka i boga. Taj unutrašnji karakter uma, kao počela koje boga i čovjeka postavlja i održava u beskrajnoj odvojenosti i bitnoj blizini i srodnosti, u različitim se vidovima reflektira kroz cjelinu kasnijeg grčkog filozofiranja.[21]

Drugo, sagleda li se temeljitije postavka o umu kao nazoru ili držanju, čak odluci za djelovanje, pokazuje se da *nóos* ne ostaje na razdvoju tzv. subjekta i objekta prepoznavanja i djelovanja, već raskriva zajednički horizont zbivanja i onoga što jest, u kojemu subjekt i objekt jesu kao ukinuti u uzajamnom neposredovanom dodiru. Ta neposrednost dodira u kojem se otkriva i očevidnom postaje unutrašnja sraslost sveg zbivanja i bitka, može se naslutiti već iz etimologije riječi *nóos*: njušenje, jednako kao i slušanje – do kojega će primjerice biti poglavito Heraklitu – upućuje na neposredni dodir i nerazmaknutost u onom zajedničkom. Umski njušeći biti na tragu nečemu te ga naposljetku u činu uma prepoznati kao to što ono jest – to ne znači iskoračiti iz fenomenalnog u njegovu onostranu istinu, već uvijek pretpostavljenu i jedinu zbiljsku umsku supripadnost s obuhvatnom cjelinom zbivanja iznijeti na vidjelo kao tlo istinske punine fenomena. Tako se pod vidom uma kao praktičkog nahođenja pokazuje njegov ključni značenjski moment koji je na djelu i u prepoznavanju i u smišljanju slika – um je moć, koja ono što jest uspostavlja u vidu živog, tj. djelatnog odnošenja kao zajedničko okružje djelovanja. Drugim riječima, živa djelatna zbilja uma tako reći prethodi svakom pojedinačnom djelovanju i spoznavanju kao šira sfera očevidnosti jestvujuće cjeline, samo unutar koje spoznavajući um nešto uopće tek i može prepoznati kao prisutno, uključujući i sebe sama.[22]

Sabirući bitno, treba reći sljedeće. U Homera je *nóos* u prvom redu trenutni čin prepoznavanja, uvid, kojim se neko nešto – bilo pojedinačno biće bilo šira situacija – otkriva kao zbiljska punina toga što jest. Premda se zbiva usred osjetilnog i povratno ga obuhvaća u vidu cjeline pojedinačnog, taj akt nije akt opažanja i osjetilnosti. Utoliko mu pripada svojevrsno oposebljeno slikotvorno upotpunjenje cjeline spjevavanjem onoga što nije pruženo i dano na ravni osjetilnosti, a bez čega se ono što se opaža ne može pokazati kao zbiljska i dostatna cjelina

[21] Za određenje božanskog, ponajprije Zeusova uma i za njegov razvoj prema uporabi u Anaksagore usp.: Warden 1971, 7 i d.

[22] Za nediferenciranost subjekta i objekta u glagolima *oĩda* i *noeĩn* usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 163, 165.

bića. Primjereno tom premašujućem nabačaju um raskriva jedinstveni horizont zajedničke supripadnosti zbilji, u kojoj je sve što jest prisutno i prepoznatljivo kao zbiljsko. Um je i stav-držanje – ustvari zbiljsko nahođenje čovjeka i boga – koje je određeno iz sraslosti sa zajedničkim okružjem zbivanja, a koji stav-držanje uključuje primjereno voljno djelovanje. I kao prepoznavanje i uvid u potpunu zbilju fenomena, i kao nabacivanje plana, i kao stav ili nazor um prema tome uvijek otvara ono više kao obuhvatni i zajednički situativni kontekst, unutar kojega svako pojedino jest, vidi se i prepoznaje s obzirom na svoje zbiljsko mjesto i ulogu.

2. „Um" u filozofiji prije Platona

Izlaganje pojma *noũs* u mislioca prije Platona ne može ići za tim da ponudi obuhvatnu i koherentnu interpretaciju tog pojma niti s obzirom na cjelinu predplatoničkog filozofiranja, a niti pojedinačno s obzirom na filozofe toga razdoblja. Ovdje je moguće tek ukazati na težišna određenja *noũsa* koja su relevantna za njegov smisao u Platona.

a) Ksenofan

U Ksenofana, još u Homerovu misaonom horizontu, nema drastične razlike između uma i osjetilnosti. Tako se bar može zaključiti iz stiha sačuvanog kod Sexta (fr. 24), u kojemu Ksenofan za boga, koji je jedan, kaže: *hoũlos horãi, hoũlos dè noeĩ, hoũlos dè t´ akoúei*.[23] Bez posredstva ikakva organa bog cijelim svojim bićem gleda, misli i sluša. Pokazuje se dakle dvoje. Prvo, ono božansko mišljeno je kao dostatna cjelina žive djelatnosti, a ne kao antropomorfni totalitet kojemu pripadaju određene sposobnosti i moći. Drugo, ono božansko zbiva se u mišljenju u jednakoj mjeri kao i u gledanju i slušanju. Onom umskom dakle, bar s obzirom na ono božansko, ne pripada nikakvo izuzetno mjesto, već je pojmljeno na istoj ravni s osjetilnim.[24]

U fragmentu 26 i 25 stoji da bog uvijek ostaje u istom mjestu ne krećući se te da mu i ne priliči premiještati se s mjesta na mjesto, „već s onu stranu svakog napora, mišlju-srčanom voljom uma (*nóou phrení*) svime vitla-sve protresa". U ovoj instrumentalnoj uporabi *phrḗn*,

[23] Grčki tekst Ksenofanovih stihova prema: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart 2001. Prijevod na hrvatski P. Š. uz konzultaciju prijevoda navedenog u popisu literature.

[24] Usp.: von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 30-33.

kojom božanski um sve protresa, otkriva se već naznačeni praktički smisao uma. Dakle u narav onoga božanskog spada svojevrsna lakoća spontanog bitka toga što se jest. Bog je zbivanje uma koje nije ničim izvanjskim zapriječeno niti mu je potreban ikakav organ, nego je, utoliko što nikad ne izlazi izvan sebe, već ostaje u sebi istomu, uvijek ono samo kao nenasilna pruženost i puštenost vlastite cjeline. A u taj uvijek u sebi ostajući lagani bitak božanskog naoko paradoksalno spada to da kroz *phrḗn* uzgibava-protresa sve ono što mu je ustvari, kao nepokretnom, drugo.[25] I možda je upravo ta odlika – da kao samostalna snaga djeluje u bićima kao onom od sebe drugom i smrtnom, a da unatoč tome ostaje „nepomičan" u sebi samom – ono što božanski um ponajviše razlikuje od ljudskoga. Za boga će Ksenofan naime reći da „nije smrtnicima nalik ni tijelom-stasom ni mišlju" (fr. 23).[26]

Pojam uma u Ksenofana tako je posve u horizontu njegova pjesničko-mislilačkog nastojanja da ono božansko misli kao ono koje je uvijek u sebi istom i utoliko kao nepokretno. Ono je s onu stranu svega ljudskog i smrtnog – uopće: onog što je u gibanju –, ali ujedno je ono koje to uzgibano protresa, vodi i upravlja. U tom smislu bi se, uz sav oprez, moglo ustvrditi da se u Ksenofana, istina na filozofijski još ne posve izvedeni način,[27] oblikuje jedan od temeljnih problema u smislu pojma uma – problem odvojenosti. Kako naime proizlazi iz rečenog, nužno je da umu i onom božanskom pripada svojevrsna odvojenost i samodostatnost posebitka, ali je isto

[25] Tu je na djelu homerska ideja da pojedini bog može postići svoj cilj već time da ga kao sudbu zasadi u smrtnika. Ideja koju je poglavito razradio Eshil (*Pribjegarke*, 96-103. Usp.: Kirk/Raven/Schofield 2001, 186; Schadewaldt 1995 [[1]1978], 305).

[26] No upitno je može li se iz toga zaključiti, kako čini von Fritz (1974 [[1]1945-1946], 34-35), prvo, da *noũs* nemaju svi ljudi, nego tek neki, i drugo, da je to posve nehomerski i novo. Jer primjerice u *Il*. 16.688 stoji: *áll' aieí te diòs kreíssōn nóos ēé per andrõn*.

[27] Usp. Aristotelov sud po kojem su Ksenofan i Meliso „pomalo priprostiji" u odnosu spram Parmenida, za kojeg se čini da govori s više uvida (*Metaph*. 986b21-28). Aristotel primjećuje da je Ksenofan prvi „zagovarao jedno" (*henísas*), no da nije ništa razjasnio – niti je o jednom govorio prema pojmu (Parmenid) niti prema tvari (Meliso) – već je gledajući u cijelo nebo, tj. kozmos, govorio da je bog jedno. S obzirom na ovaj Aristotelov uvid Kirk, Raven i Schofield upozoravaju da on implicira zabludu po kojoj bi Ksenofanov bog bio koekstenzivan sa svijetom, tj. istovjetan, dok je on ustvari, kao nepokretan, od svijeta odvojen. Po njima Ksenofanov pojam boga nije rezultat spekulacije o jedinstvu svega, nego radikalne kritike Homerova antropomorfnog politeizma (Kirk/Raven/Schofield 2001, 187-188, 184 i passim).

tako nužno i to da oni budu odlučujuće prisutni u životu onoga smrtnog, koja prisutnost ne narušava njihov posebitak, već mu, štoviše, pripada.[28]

b) Heraklit

Čini se da je pojam uma u Heraklita posve u svezi s onim što on označava kao „ono zajedničko" (*tò ksynón*) svega. To se može iščitati iz fr. B 114:

> treba da oni koji s umom zbore jačaju po onome svemu zajedničkom, kao što polis jača po zakonu, i još mnogo jače od toga. Jer svi ljudski zakoni hrane se iz jednoga, onoga božjeg: jer on vlada toliko koliko hoće, i dostaje svemu te je i preobilan.[29]

Tijesna sveza uma i onog zajedničkog naglašena je već na ravni izričaja: oni koji s umom govore (*ksỳn noõi légontas*) trebaju se snažiti – to će reći: trebaju se kao ono što oni jesu, „glasnogovornici uma", utvrđivati i učvršćivati – posredstvom onoga što je zajedničko (*tò ksynón*) u svemu. Smisao te postavke otkriva se na tragu poredbe sa zakonom polisa. Naime, zakon (*nómos*) nema druge svrhe nego da poput zidina utvrđuje i postojanima-postojećima održava mnoge kao stabilnu cjelinu, zajednicu. Stoga i treba da se narod bori za svoj zakon kao za zidine svojega polisa (B 44). Drugim riječima, polis – i kao jedinstvena cjelina, ali i kao svako pojedino te cjeline – jača i jest po onome što ga kao takvoga strukturira, a to je zakon kao ono zajedničko.

Poredba s polisom ukazuje dakle na specifični pojam bitka u smislu snage stabilnog i cjelovitog istrajavanja, koju ono pojedinačno ima iz zakona cjeline. Poredba sa zakonom polisa tako otkriva osnovni karakter božanske zakonitosti, koja je, kao ono zajedničko svega, na djelu i u zakonu polisa. Jer svaki zakon se snaži i hrani, tj. jest kao utjelovljenje općeg i jedinstvenog

---

[28] Usp.: Fränkel 1993 ([1]1978), 378. Ipak treba sa zadrškom uzeti njegov pokušaj da tezu o rigoroznom i radikalnom empirizmu Ksenofanova pojma spoznaje, do koje dolazi interpretacijom fr. B. 34, poveže s Ksenofanovim postavkama o bogu, što rezultira zaključkom da se Ksenofanova doktrina može držati preliminarnim stupnjem nauka o dvama svjetovima s dvama različitim principima znanja i bitka. (Fränkel 1974, 118-131.) Uz Ksenofana usp. prikaz W. Schadewaldta, koji njegovo pjesničko mišljenje sagledava u kontekstu elegijskog pjesništva, a osnovnu mu odrednicu prepoznaje pod vidom sublimirane, contra svakog antropomorfizma usmjerene misli božanskog jedinstva (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 293 i d.).

[29] Grčki tekst Heraklitovih fragmenata prema: *Heraklit: Fragmente*, griechisch und deutsch, hrsg. von B. Snell, Darmstadt 1995. Prijevod na hrvatski P. Š. uz konzultiranje prijevoda navedenih u popisu literature.

božanskog zakona, koji, poput ljudskoga zakona ili zidina polisa, zajedno utvrđuje i postojanim održava sve što jest na način da utvrđuje svako pojedino mnogostruke cjeline svega. I kao što pojedinac jest i postaje to što po svojoj naravi može i treba biti kao moment zakonski uređene zajednice, kao biće polisa, tako i svako pojedino biće cjelovito jest, jača, kao moment onim zajedničkim postavljene cjeline svega.

Heraklitov pojam bitka pokazuje se dakle na tragu ovog fragmenta kao unutrašnja zakonitost snage istrajavanja i jačanja svakog pojedinog bića prema svojoj vlastitoj naravi, po kojoj zakonitosti je snaga bivanja onim što se specifično jest snažena i hranjena iz onog zajedničkog. Tako je tu ono šire i obuhvatnije od pojedinačnog učinjeno uvjetom i konstitutivnim momentom, samim sadržajem, njegova cjelovitog i stabilnog bitka. Drugim riječima, zajednički božanski zakon, koji se otjelovljuje i u bitku pojedinca kao bića zajednice, biće uspostavlja kao dio cjeline, no ne kao mehanički dio sume, već kao dio koji tako reći jest uvijek već i cjelina sama. Naoko paradoksalno, svako ono koje jest jest to što jest upravo kao ono samo, no ništa ustvari ne stoji samo za sebe i svako pojedino nije to što jest po sebi samom, već po onom zajedničkom čega je moment.

I upravo iz tog zakona, iz tog zajedničkog, trebaju se snažiti oni koji zbore s umom. To znači troje.[30] Prvo, umski zboriti jest tako zboriti da zajednički zakon bitka pojedinačnog iz onog zajedničkog biva neposredno očit i izrečen. Drugo, to iznošenje na vidjelo onog zajedničkog u govoru nije tek puko izricanje i kazivanje, već je snaženje, a to će reći bitno zbivanje bitka onih umnih. Oni koji umno zbore jesu u tom zborenju ono što po svojoj naravi trebaju biti. Treće, time da izriče i čini očitim ono zajedničko kao zakonitost svega i da upravo time i samo jest to što je po naravi, u umskom zborenju potvrđuje se i utjelovljuje ono zajedničko kao božanski zakon. Tako se na tri ravni smisla zborenja pokazuje da je u umskom zborenju kao snaženju bitka onih umnih na djelu samopotvrđivanje onog zajedničkog u samoizricanju. Um, to je način na koji ono zajedničko sebe izriče, zna i jest. Drugim riječima, u umu ono zajedničko jest tako da sebe i izgovara i sluša, čuje. Otuda upadljivo sutegnuće Heraklita kao pojedinca pred onim što kroz njega dolazi do riječi i sebe sluša (B 50). Kako se pokazuje, um je u Heraklita mišljen kao bitak zajedničke zakonitosti bitka svega što jest u vlastitu samoizricanju. U njega tako nalazimo filozofijski čvršće utemeljenu misao koja se koliko toliko pokazala u Homera i Ksenofana: um

[30] Usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 359.

nije spoznajna moć, organ ili instrument duše, nego je bitno zbivanje, način na koji biće bitno jest, naime na zajedničkoj i jedinstvenoj ravni sveg bića.

To što u umu sebe izriče, vidi i uspostavlja kao zajedničko jedno, jest zakon po kojemu svako pojedino jest to što specifično jest samo kao bitno određeno zajednicom-cjelinom koje je dio. Precizniji uvid u narav tog zakona može se dobiti i na tragu fr. B 40, opet iz horizonta sveze uma i onog zajedničkog: „Mnogoznanje-mnogoučenost (*polymathíē*) ne podučava umu. Podučila bi naime Hesioda, te i Pitagoru i Hekateja." (B 40) Biti podučen u umu, biti uman – to znači, kako se vidi iz B 41, dokučiti i uvidjeti ono jedno koje je mudro: „znati misao (*gnṓmē*) koja upravlja sve kroz sve."[31] Drugim riječima, biti uman, to ne znači u beskonačnost istraživati pojedinačne fenomene, nego doći do radikalne sinoptike koja svako pojedino vidi kao sjecište onog zajedničkog čime je određeno.

Tako se pokazuju tri supripadna značenja onoga zajedničkog. Kao prvo, ono zajedničko je zakonitost koja je zajednička za sve što jest utoliko što se utjelovljuje kao snaga specifičnog cjelovitog istrajavanja onog pojedinog. Drugo, ta zajednička zakonitost utjelovljuje se uspostavljajući svako pojedino kao moment u kojem se ogleda zajednica, cjelina, koje je dio. Misli li se na ravni zakonitosti bitka bića kao takvog, svako pojedino biće pokazuje se prožeto i u toj prožetosti određeno i uspostavljeno konstitutivnošću unutrašnjeg odnošenja sa svime što mu je drugo, tako da sve što jest, tj. svako pojedino koje jest, jest po svemu i kao sve. Tako se pokazuje da je ono zajedničko zajedničko pod vidom supripadnosti i suodređenosti mnogostruke cjeline u svakom pojedinom biću. U tome je opet impliciran treći aspekt onoga zajedničkog: ono je tako reći stajna i stabilna jednota uzajamne prožetosti svega, koja je svakom pojedinom imanentna utoliko što kao zajedničko šire okružje pojedinačnog – kao jedan te isti svijet – biva pounutrena kao njegov specifični bitak. Dakle, *gnṓmē* koja, prožimajući sve kroz sve, svime upravlja i sve održava, to sve ne održava tek kao jedno mnogoga, već upravo i radikalno: mnogo

[31] Diels i Snell ovdje imaju *gnṓmēn hotéē*, što je uglavnom napušteno. Tako Reinhardt (1985 [[1]1959], 200, bilj. 1) ukazuje na nemogućnost izraza *hotéē* i ima *eteẽI* Na njega se poziva Hölscher (1968, 132-133) i u tekstu čita *hṓste*. Reinhardt i Hölscher također imaju *epístatai* a ne *epístasthai* kao većina. Oni fragment razumiju u smislu odvojenosti onog mudrog kao božanskog znanja od svakog ljudskog znanja, pri čemu je ta odvojenost u tome da ono mudro jedino istinski zna upraviti sve kroz sve. Gornji prijevod drži se grčkoga teksta kako ga donose Kirk/Raven/Schofield: *epístasthai gnṓmēn hókē*. S njima *gnṓmēn* razumijem kao unutrašnji objekt od *epístasthai*, dakle u smislu prisnog zajedništvovanja i suglasnosti, prisne upoznatosti s mišlju (Kirk/Raven/Schofield: „mit der Einsicht vertraut sein"). Ovaj fragment utoliko treba razumjeti u svezi sa suglasnošću (*homologeĩn*) u B 50.

kao jedno koje je svako pojedino od mnogih. Tu *gnōmē*, taj zajednički božanski zakon, treba, kako se čini, misliti u tijesnoj svezi s onim što Heraklit imenuje kao *lógos*. Jer to da logos jest (B 1), i to kao zajednički (B 2), te da po njemu sve postaje (B 1), otkriva se u punom značenju tek pojmi li se pod vidom *gnōmē* po kojoj sva moguća bića jesu kao supripadno i zajedničko jedno, a to zajedničko jedno jest opet samo kao pojedinačno. Stoga će Heraklit reći: „ne mene, već taj logos čuvši, mudro je suglasiti se da jedno jest sva" (B 50).

Tako se pokazuje da pod imenom logosa treba misliti kako ono specifično i pojedinačno što biće jest, tako i samu zakonitost po kojoj pojedinačno jest to što jest. Heraklitov *lógos* bitka ne poznaje razliku između unutrašnjeg i vanjskog, već ono „kako" zakonitosti misli u punini fenomena. To se pokazuje primjerice u vidu svojevrsne proturječnosti, koja je imanentna zajedničkoj zakonitosti, a strukturira bitak svakog pojedinog. U okviru fragmenta od kojega se krenulo u ovom poglavlju ta proturječnost pokazuje se pod vidom sudjelovanja jednog i mnogog, cjeline i dijela, u bitku bića. Ta protivnost jednog i mnogog na neki je način prvotna, budući da se u njoj čisto ogleda unutrašnja dinamika zakonitosti zajedničkog logosa. No pravi je zadatak, na koji se ovdje može tek ukazati, taj da se to prvotno i još posve formalno proturječje prepozna i u svojoj kvalitativnoj određenosti, tj. da se biće prepozna kao dinamički sklop kvalitativnih protivnosti. Heraklit naime ne ostaje na formalnom određenju onoga što jest, nego biće misli u njegovoj punoj zbilji kao srazmjer sklopa istog i drugog, tj. onom istom protivnog. Te suprotnosti pritom nisu niti proizvoljne niti su mišljene s obzirom na konkretno pojedinačno, već su to temeljne polarnosti u čijoj je svezi i okretu prisutno arhajsko iskustvo punine i cjelovitosti života: dan i noć, ljeto i zima, početak i kraj, gore i dolje, rat i mir, punina i nedostatak, spavanje i budnost, život i smrt.[32] Cjelovito, dostatno i stabilno biti bića, to je prema rečenom trajna unutrašnja napetost, dinamički srazmjer, štoviše preokret i posvemašnja preklopljenost (*tropḗ*, *metabolḗ*) protivnog, harmonija suprotnosti u smislu konstitutivne svezanosti onoga protivnog u bitku bića. Ta unutrašnja pokrenutost, razdrtost i rascijepanost, borba i svađa, jednom riječju rat (*pólemos*) istog i drugog/suprotnog, kao dinamički bitak pojedinačnog (B 80, B 53), jest dakle kvalitativni aspekt prvotnog, posve formalnog i kvantitativnog proturječja logosa onog zajedničkog (B10, B 67).[33]

---

[32] Usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 425.

[33] Čini se da bi u Heraklitovim fragmentima trebalo razlikovati tri vida proturječja: proturječje kao prijelaz u sukcesiji (B 126), proturječje u istom kao rezultat odnošenja spram različitog (B 61, B 13, B 9) i proturječje kao

Dvije su bitne implikacije tih Heraklitovih uvida. Prva je da logos bitka bića nije statično i monadično istrajavanje bića u sebi samom, nego bitak koji je bivanje/postajanje onim što se ima biti, imanentni dolazak k sebi kao sabirajući prolazak kroz sve ono što se nije. Drugo, tako pojmljen, logos bića je takav da je biće u bitnome, tj. kao cjelovito i dostatno, uvijek neko više i šire nego što jest po svojoj jednoznačnoj i jedinstvenoj odredbi. Logos bića u Heraklita je zbivanje cjeline bića kao harmonije suprotnog, koja harmonija harmonizira svako pojedino sa svime što mu je drugo, izvodeći ga nad njega samog k njegovoj bitnoj cjelini. Logos bića utoliko se pokazuje kao svojevrsni rast bića k sebi, što se poglavito ogleda u fragmentima B 115 i B 119. U to se međutim ovdje ne može dalje ulaziti. Na temelju rečenog može se ustvrditi da, kao ono

---

unutrašnja narav istog (B 88, B48, B 103, B 59, B 60; za nešto drukčiju podjelu usp.: Kirk/Raven/Schofield 2001, 206 i d.). Mogućnost sveze tih triju vidova nagovještavaju fr. B 36, B 111 i B 48. Tu se ono drugo i suprotno pokazuje kao istina i punina zbivanja onog istog: življenje života je smrt (usp. i odnos budnosti i spavanja). Biće je dakle pojmljeno kao proturječno gibanje, kao zbivanje onog drugog i protivnog: biće jest to što jest tako da tako reći izlazi izvan sebe u ono drugo i suprotno. U tom smislu treba uvidjeti da je u podlozi pojma gibanja u Heraklita pojam djelovanja i moći kao svojevrsnog iz-stajanja u drugo (usp.: B 48, B 62, B 76, B 15, B 23, B 80, B 20, B 21, B 26). Na tom je tragu Schadewaldt u Heraklitovu nauku o proturječju prepoznao pravu narav gibanja (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 390 i d.; tako i Gadamer 1999, 83). Poteškoća dinamike protivnosti je dakle u tome da Heraklit hoće protivnosti kao opstojeće, ali ih ujedno i ukida u dinamičkom sklopu bića. Riječ je o pokušaju da se ono negativno i protivno učini pozitivnim, naime konstitutivnim za bitak bića. Taj put mišljenja doživljava svoj vrhunac u Platonovoj postavci ontologijske vrijednosti nebića kao konstitutivne drugosti u dijalogu *Sofist*. Prema tome, obrat protivnosti ne rezultira nestalnošću i neodredivošću bića, nego je to vid i način njegova stabilna i cjelovita bitka (B 51): „Svi predsokratovski mislioci bili su pod utiskom prevlasti mijene u svijetu našega iskustva. Heraklit očito nije bio nikakva iznimka; štoviše, on je izrazio univerzalnost mijene i te kako jasnije i dramatičnije od svojih prethodnika. Ali za njega je od odlučujuće važnosti bila komplementarna ideja *mjerila*, koja pribiva u mijeni, ideja stabilnosti, koja istrajava kroz mijenu i kontrolira je." (Kirk/Raven/Schofield 2001, 203, 205) U suprotnostima oni prepoznaju svojevrsni kontinuum prelaženja unutar istog entiteta (207, 209). U sličnom smislu i Gadamer obrat suprotnosti ne misli kao prijelaz, nego kao posvemašnju preklopljenost u istomu, tj. kao zbivanje onog jednog i istog. To jedno on dalje misli kao odvojeno jedno mudro, što ipak ostaje donekle nejasno (Gadamer 1999, 42, 65 i d., 71-73, 81, 84-85). Po Schadewaldtu, srazmjer suprotnoga u logosu Heraklit misli u vidu vatre koja se s mjerom pali i s mjerom gasI U tom smislu on ustvrđuje da apstraktno i gotovo formalno spekulativno promišljanje dinamike suprotnosti u Heraklita svoju punu i pravu formu ima u onom konkretnom i kozmičkom, što je za Schadewaldta osobitost arhajskog mišljenja (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 430). Nasuprot tome Gadamer upozorava da Heraklit nije nikakav nastavljač jonske kozmogonije i da u njega nema nikakve kozmologije: „Prije se radi o tome da se u Heraklita otkrije nov odgovor za iskustvo bitka svega." (Gadamer 1999, 79) U ovom kontekstu usp. još: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 370 i d., 376 i d., 400-401; Bächli 2000, 56-71, ovdje 60 i d.

zajedničko, logos jest zbivanje zbiljske dijalektike bitka bića, utoliko naime jer je logos bitka bića radikalna zakrivljenost bića u sebe kroz (*diá*) ono drugo od sebe.[34]

Prema tome, kao način na koji jest ono zajedničko, um je iz sebe održavano dijalektičko proturječje. To se ogleda u dva supripadna vida: kao specifičnost izrijeka kojim logos sebe izgovara i kao odvojenost onog mudrog. Specifičnost Heraklitova jezika proizlazi iz toga što se u njemu izgovara fundamentalno i radikalno proturječje bitka bića u svojoj nenametljivoj čistoći. Jezik kojim sebe izriče ono božansko utoliko je napet preko granica gramatičke i logičke isključivosti te je svojevrsno puštanje, naznačivanje i davanje miga (B 93).[35] To naznačivanje je u bitnom smislu prije svakog opisa, objašnjenja, izvoda, potvrđivanja ili nijekanja kao ono što je njihov implicitni uvjet mogućnosti. Taj karakter Heraklitova govora nije međutim nešto što bi bilo izvanjsko i strano dijalektici logosa kao unutrašnjoj naravi zbivanja. Naprotiv, kao što se i reklo, umski govoriti, uman biti, to je ustvari jedini način na koji dijalektički logos svega sebe izriče, zna i jest primjereno sebi. Tako se već u Heraklita pokazuje ono što će biti odlučujuće i za Platona: dijalektički govor je živo zbivanje onog bitnog samog.[36]

Drugi aspekt iz kojeg se um prepoznaje kao uspostavljenost onoga proturječnog je podvojenost uma i froneze koja je zadana odvojenošću onog mudrog. Jer, ono koje Heraklit naziva jedno mudro, od svega je odvojeno (*kekhōrisménon*), kako kazuje fr. B 108. Pritom treba ukazati na tijesnu svezu onog mudrog i logosa. U već navedenom fr. B 50 Heraklit kaže: „ne mene, već taj logos čuvši, mudro je suglasiti se da jedno jest sva." U fr. B 41, stoji: „samo je jedno ono mudro: znati-spoznati misao koja upravlja sve kroz sve." Dakle, ono mudro pripada izricanju i slušanju logosa u umu. Ono mudro je pritom znanje logosa u smislu suglasnosti i zajedništvovanja (*ksýnesis*) s njim kao misli koja upravlja sve kroz sve, tj. po kojoj jedno jest sva.

---

[34] Usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 388.

[35] Usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 384.

[36] Pozivajući se na fr. B 93, Hölscher ukazuje na to da paradoksalnost i zagonetnost, a time i sva tamnoća Heraklitova stila pripadaju njegovu proročkom karakteru: „Heraklit bi svoj način govora označio kao proročki stil." (Hölscher 1968, 136) Ključnu formu u kojoj se iskazuju paradoksalnost i zagonetnost nalazi Hölscher u poredbama kojima obiluju Heraklitovi fragmentI No bitno je da poredba tu nije tek izvanjska za ono unutrašnje, nego je poredba izraz paradoksalnosti fenomena samog: „Paradoks je njegov [tj. Heraklitov] govor, jer je njegova istina paradoksalna." (141) Pritom Hölscher ipak razlikuje između paradoksalnih poredbi koje su tek slike i onih u kojima Heraklit izriče paradoksalnost stvari i koje spadaju u njegov nauk (144 i d.). Usp. i: Snell 1926, 353-381.

Drugim riječima, ono mudro pripada logosu utoliko što je u onom mudrom kao znanju logosa i suglasnosti s njim na djelu iskazivanje i slušanje logosa samog, njegova primjerenost sebi u umu.

Sukladno tome, onom mudrom pripada svojevrsna čistoća i odvojenost. Kako se pokazuje iz rečenog, ono mudro ima značenje „biti suglasan s logosom", tj. „biti na ravni čistog i odvojenog umskog bitka logosa u izricanju i slušanju". Čak štoviše, čini se da logos upravo i jest te sebe zna u onom mudrom i umskom kao u sebi samoj dostatnu i od svega drugog odriješenu *gnōmē*, misao. A budući opet da je logos zajednička zakonitost bitka bića, to u onom mudrom cjelina svega što jest biva tako reći odvojena od sebe, tj. od svoje prividne mnoštvenosti u izvjesnost i znanje svog bitnog jedinstva. Narav odvojenosti onog zajedničkog otkriva se dakle u izvjesnosti onog zajedničkog kao jednote prožimanja svega kroz sve. Umsko jedno onog zajedničkog nije stoga mehaničko izvanjsko jedno sume, već metodsko jedno dijalektike istovjetnosti jednog i mnogog, dijela i cjeline, istog i drugog. Drugim riječima, odvojenost onog mudrog je imanentno zbivanje dijalektike logosa samog.[37]

Ključno je da se ta dijalektika zbiva u čovjeku i da je to zbivanje određeno razdvojem uma i ljudskog razumijevanja (*phrónēsis*). Prividno u samostalnom posebitku, čovjek je opažanjem i spoznajom odvojen od onog jednog mudrog (fr. B 78, 83, 79, 70) i ta ga prividna samostalnost froneze čini neznalicom, tj. onim koji ne sudjeluje (*aksýnetos*) u onom zajedničkom (*ksynón*). Otuda u fr. B 2 stoji: „Stoga treba slijediti ono zajedničko. No premda logos jest zajednički, živi mnoštvo kao da svaki ima svoju fronezu." A u B 1: „A premda jest taj logos, ljudi uvijek bivaju *aksýnetoi*", tj. neznalice jer nisu suglasni s onim zajedničkim i ne prepoznaju sebe dionicima u njemu, premda to po svojoj naravi uvijek bitno jesu (usp. B 72, B 16).

Ima li se to u vidu, može se reći da je Heraklitovo poimanje uma u smislu jačanja po onom zajedničkom određeno zadatkom prevladavanja horizma jednog i mnoštva te ukinuća ovoga „kao da" oposebljenosti froneze. No tu nije riječ o tome da bi ono mnogo i froneza bili ukinuti u ime jednog i uma. Odnos uma i froneze pokazuje se u svjetlu nužnog unutrašnjeg

[37] Usp. ovdje Barbarićevu uputu na to da se smisao logosa ne smije jednoznačno poistovjetiti niti sa zakonom, niti s mišlju, niti s odnosom/razmjerom, niti s riječju, niti – moglo bi se dodati – s onim mudrim (Barbarić [ur.], *Hrestomatija filozofije*, sv. I, 1995, 47). Tako i Hölscher (Hölscher 1968, 131 i d.), koji, pokušavajući smisao logosa sagledati pod vidom onog umskog, kaže da je logos „u najmanju ruku neko 'umsko' govorenje", kojemu je kao takvom imanentna paradoksalnost (136). Pa premda jednoznačno poistovjećuje logos s umom i ispravnim umskim mišljenjem (141-143), tu misao ipak dalje ne razvija osobito, poglavito ne s obzirom na svoju tezu o „paradoksalnosti" Heraklitova „učenja o suprotnostima".

proturječja, koje ih harmonizira u jedinstveni sklop. Premda odvojena od onog zajedničkog, upravo froneza otvara dodir s jedinstvenim logosom cjeline: *ksynón esti pãsi tò phroneĩn* (B 113). Smisao tog fragmenta nije taj da svi misle, kako se na prvi pogled čini, već da je svim ljudima isto ono zajedničko, jedno i isto koje se u fronezi misli i tako je očito.[38] Budnost je svima zajednička, dok spavajući svatko ima svoj svijet, kako stoji u fr. B 89. To će dakle reći: logos, ono zajedničko, na djelu je u fronezi utoliko što je upravo u fronezi biće čovjek to što po svojoj naravi jest i treba biti. No dokle god se čovjek drži u granicama ljudskog razumijevanja, dotle je on ustvari u prividu samostalnosti i posebitka te, kao neznalica ne sudjelujući u onom zajedničkom, govori i djeluje kao onaj koji spava (fr. B 73). Pa ipak, nigdje drugdje do u fronezi prisutno je ono zajedničko. Narav froneze dakle nije takva da ostaje u sebi samoj, već ona može u sebi izvršiti okret u um te, spoznavši se kao moment onog zajedničkog jednog, dospjeti na njegovu ravan. No ona tad prerasta sebe kao ograničeni privid posebitka i potvrđuje se kao ono zajedničko, kao logos koji u onom mudrom sebe zna, izgovara i čuje. Tako se čini da je okret froneze u um nužan moment za sam logos, budući da se njime logos uspostavlja kao umski posebitak onog mudrog. Ujedno se pak pokazuje i to da je čovjekova narav (*ẽthos*) uistinu nešto demonsko (B 119), naime u tom smislu da čovjek svojevrsnim okretom u ono najvlastitije sebe prerasta i otvara se onom zajedničkom svega, koje se time i samo prepoznaje i uspostavlja primjereno sebi.[39]

---

[38] Nije lako točno raspoznati što znači riječ *phrónēsis*. Prema gornjoj interpretaciji, riječ je o ljudskom razumijevanju i rasuđivanju, o tipično ljudskom zdravom i razumnom gledanju na stvari. U svakom slučaju, čini da je upravo u Heraklita po prvi put zabilježeno odvajanje smisla *phrḗn*/*phroneĩn*/*phrónēsis* od homerske vezanosti uz tijelo i osjetilnost u sferu mišljenja i razumijevanja (usp.: Snell 1978, 53 i d., 85).

[39] Ovdje se otvara problem čiji vrhunac predstavlja odnos razumijevanja (*diánoia*) i mišljenja (*nóēsis*) u *Politeji.* Von Fritz naglašava da je bitni objekt uma božanski zakon koji svime upravlja i da je u Heraklita um još odjeljeniji od razuma i razumijevanja nego u Homera (von Fritz 1974 [[1]1945-1946], 40-41). No ovdje se ustvari pokazuje da je narav čovjeka u svojevsrsnoj napetosti sebepremašivanja. Jedino čovjek sebe prepoznaje kao moment logosa cjeline, a upravo time se logos cjeline uspostavlja primjereno sebi samom. Prije nego o suprotstavljanju, u odnosu froneze i uma riječ je o konstitutivnoj supripadnosti protivnog. U tom smislu usp. Barbarićevo tumačenje fr. B 119 u okviru njegove interpretacije fr. B 26 (Barbarić 1997, 261 i d.). U otklonu od prevladavajuće tradicije, koja *daímōn* razumije u smislu individualnog usuda, Barbarić ukazuje na mogući gotovo platonovski smisao onoga „između" koje posreduje između boga i čovjeka. Odrediti dakle demona za obitavalište (*ẽthos*) čovjeka, to će za Barbarića značiti da čovjek svoj istinski bitak živi u odnošenju s onim što je više od njega samog: „bitno stanište i navikom uobičajeni prostor životnoga kretanja čovjeka jest otvorenost i stalno odnošenje spram boga i onoga božanskog." (267)

Čini se da upravo na toj pretpostavljenoj blizini i unutrašnjoj srodnosti froneze i uma počiva fr. B 116, u kojem stoji: „Svim je ljudima moguće spoznati same sebe i biti razboritima". Određujući opet u fr. B 112 što je to biti razborit, Heraklit kaže: „Biti razborit je najveća vrlina, i mudrost je istinito govoriti i činiti slušajući/upravljajući se prema naravi stvari." Kao najveća vrsnoća bitka bića, *sōphroneĩn* dakle znači biti-živjeti tako da se svojim govorom i djelovanjem bude budan, tj. tako da se bude sudjelujući u otvorenosti i jasnoći zajedničke ravni istinskog zbivanja stvari (usp. B 73). Ta suglasnost s onim zajedničkim već se prepoznala kao ono mudro te nije slučajno da ovdje Heraklit govori o mudrosti (*sophíē*) koja jedini govorenje istine i činjenje-djelovanje u dosluhu s naravi stvari. Za potpuni smisao fragmenta bitno je međutim da ključni konstitutivni moment ovoga „biti razboritim i tako biti suglasan s onim zajedničkim u onom mudrom" jest moment samospoznaje. Kako se pokušalo naznačiti, to da čovjek, spoznajući u okretu razumijevanja u um sebe kao ono zajedničko, živi u govoru i djelu suglasno s njim, znači da u tome što se ovdje pokazuje pod vidom razborita života, a prethodno se pokazalo pod vidom onog mudrog i umnog, na djelu nije drugo do samoizvjesna primjerenost onoga zajedničkog sebi samom (usp.: B 51).[40]

Važno je pritom da se taj sebi primjereni bitak onog zajedničkog ne ozbiljuje samo u umnom govoru, već i u jednako tako umnom, naravi stvari primjerenom djelovanju (*poieĩn*). Ono praktičko i etičko dakle, ono političko u cjelini, je, kako se čini, za Heraklita ono mjesto gdje se u živom zbivanju logosa onog zajedničkog, istinskom životu par excellence, pomiruju um i froneza, istina i doksa, jedan i mnogi. Utoliko nije tome tako da se božanski zakon tek nasljeduje

[40] Donekle u tom smjeru i Gadamer 1999, 41, 90-92. Tako se izgleda, opet Heraklitovim mišljenjem, mudrost ili ono mudro prvi put i za svagda oblikuje kao filozofijski pojam. Mudrost u njega ne spada u ono čisto transcendentno i teoretsko, no nije posve ni stvar onog ljudskog. Po svojem prastarom značenju neraskidivo vezana uz praktičnu zbilju čovjekova života (usp.: Snell 1978, 32 i d.), mudrost u filozofijskom smislu napušta vezanost uz pojedini oblik čovjekova umijeća te postaje način bitnog života čovjeka u govoru i djelovanju, u kojem se ujedno zbiva i istina svega što uopće jest. Ono mudro je tako posve u suglasnosti i primjerenosti: biti čovjeka i biti svega što jest te opet čovjeka i svega što jest sebi samima. Moć čija se djelotvornost uspostavlja i jest kao ono mudro je, kako se čini, um. Umskom bitku onog mudrog tako pripada odvojenost, ali niti u smislu transcendentne odijeljenosti, niti u smislu transcendentalne apriornosti, nego kao sabirajućeg momenta istine cjeline.

i oprimjeruje u biću polisa, već je polis upravo zbiljski način zbivanja tog zakona samog. Heraklitova misao svoj vrhunac tako postiže možda upravo u onom političkom.[41]

Nekoliko je dakle implikacija pojma uma u Heraklita, koje su, kako će se pokazati, relevantne i za njegov smisao u Platona. Kao prvo, um je u Heraklita određen logosom cjeline, koji u njemu sebe izriče te sebi postaje jasan, očit i javan. Um utoliko ima značenje odvojenog i čistog, sama sobom izborenog bitka zajedničke zakonitosti svega. Drugim riječima, sve što jest jest istinski to što jest jedino u umu i kao um. Drugo, čistoća odvojenog bitka uma implicira da ono zajedničko dolazi k sebi i da boraveći u sebi sebe izgovara i čuje, zna kao to što ono jest te da upravo to znanje jest način bitka onog zajedničkog. Treće, pravo mjesto umskoga zborenja i slušanja te u njemu ozbiljena čistog bitka logosa nalazi Heraklit u životu polisa. Polis je mjesto čistoće umskoga bitka, gdje je bitna zakonitost svega u sebi pomirena sa svime što joj je drugo i suprotno te upravo kao takvo i nužno pripadno.

c) Parmenid

Ono središnje Parmenidova spjeva treba prepoznati u supripadnosti i prisnosti bitka (*tò eón*) i *noũsa*, primjerice u riječima:

> Isto je misliti (kao) i ono o čemu se misli;
> nećeš, naime bez bića u kojem je (to) izrečeno
> pronaći mišljenje: drugoga nema niti će biti
> ičega osim bića – okovala ga Moira
> nepokretno i cijelo da bude (B8. 34-37).[42]

Citirani navod pokazuje da biti i misliti spadaju ujedno, tj. da su u odnosu nužne supripadnosti. Ta supripadnost je nužna jer mišljenje uopće nije moguće osim kao mišljenje

---

[41] Razborito djelovanje i govorenje određeno je dakle dvostruko: to je vrlina življenja u skladu s istinom cjeline, koja vrlina počiva na obratu k sebi u kojem se očituje sama ta cjelina. Kako će se pokazati, taj smisao prisutan je i u Platonovu razumijecanju vrline razboritostI Ovdje usp. navod stoika Diodota koji kaže da Heraklitov spis nije bio o prirodi, nego o politeji, dok ono o prirodi u njemu stoji u službi primjera (Diels-Kranz 1974 [[1]1903], Bd. I, 142; usp.: Gadamer 1999, 47). O političkom ishodištu Heraklitovih promišljanja usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 363.

[42] Grčki tekst Parmenidova spjeva prema: *Parmenides. Die Fragmente*, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erlaütert von E. Heitsch, Darmstadt 1995 ([1]1974). Hrvatski prijevod adaptiran je prema prijevodu D. Škiljana (u: Barbarić [ur.], *Hrestomatija filozofije*, sv. I, 1995, 79-90).

onoga što jest. Time je ono unutrašnje srodno s govorom: „ne možeš spoznati ono što nije (jer moguće nije) | niti izreći" (B 2, 7-8).[43] U toj nemoći da se misli i izriče ono što nije te nužnosti da se misli i izriče ono što jest implicirano je za Parmenida da bitak jest a nebitak nije:

> Nužno je reći i misliti: postoji biće. Dok bitak
> postoji, ništa ne postoji – promisli, nalažem, o tom (B 6, 1-2).
>
> Nikada neće nadvladati to da nebiće jeste;
> od toga puta istraživanja misao odvrati (B 7+8, 1-2).[44]

Dakle, upućenošću uma na ono što jest zadana je za Parmenida nužnost toga da ima bitka a nema nebitka – ne može se ni misliti ni reći da nebiće jest i stoga je nužno reći i misliti: postoji, jest biće, ima onoga što jest. Treba uočiti koliku važnost u Parmenidovim stihovima zauzima čvrstoća nužnosti kojom su okovani um i bitak.[45] No, ta nužnost nema nikakve prisile, već je riječ o onome što se samo sobom nadaje i dopušta po inerciji unutrašnjeg spontaniteta. To da se može misliti samo ono što jest i da stoga ima bitka a nema onoga čega nema koje se ne može misliti, za um se nadaje kao njegova implikacija. Taj moment spontane i nužne spletenosti i uzajamnosti stvar je pravde (*díkē*), no Parmenid ga precizira kao „odluku" (*krísis*):

> Tako je nužno sasvim da jeste ili da nije.
> Nikada dokaza moć iz nebića pristati neće
> da se što rađa do nebiće. Stog, ne popustivši negve,
> ne dade Dike da nastane niti da propadne (biće)
> nego (ga čvrsto) drži; a odluka o tom je ova:
> jest ili nije. Odlučeno je – kako je nužno –
> da se napušta put nemisliv i neizreciv
> (istinit nije), a drži se zbiljskog i pravog puta (B 7+8, 11-18).

U pojmu odluke treba misliti nužnost kojom se iz mislivosti i izrecivosti onoga što jest, a nemislivosti i neizrecivosti/neoslovljivosti (*anóēton anōnymon*) onoga što nije, nadaje izvjesnost

---

[43] Thanassas u ovom kontekstu zaključuje da konstitutivnost nebitka za bitak nije određena logičkim formalizmom nego mogućnošću znanja i njegove izrecivosti (Thanassas 2007, 28).

[44] Usp.: „jedino riječ preostaje o putu | da (biće) jest" (B 7, 6-7); „niti je izrecivo, naime, niti je mislivo | da (nebiće) jest" (B 8, 8-9).

[45] Usp.: Riezler 2001 ([1]1934), 53.

bitka, tj. da jest a ne nije. Taj moment odluke, možda upravo središnja stvar čitava spjeva, važan je za uvid u narav nužne supripadnosti uma i bitka barem u dvostrukom smislu. Kao prvo, u njemu je sadržano razlikovanje i odvajanje od nečega drugog. To da jest a ne da nije i da spoznaja treba i može slijediti jedino put bitka, kao da nije odmah i isprva dano i očevidno, već se tek treba izboriti, odlučiti. Drugo, u određenom proturječju s tim, mediopasivni perfekt (*kékritai*) ukazuje na gotovu, bezličnu i trajno sadašnju odlučenost toga da bitak jest a nebitak nije. Nije dakle riječ o umu kao sukcesivnom napredovanju kojemu bi posljednji korak bio uvid ili odluka u smislu konkluzije, već o trajnoj i stajnoj danosti uma i bitka u njihovoj supripadnosti. Drugim riječima, um se ne kreće u onom neodređenom, već samim sobom jest rez i odlučenost zaokružene cjeline onoga što jest, no upravo kao takav um nije neposredno dan, već ga se doseže.

To što se odvaja i razlučuje, tj, to što je uvijek već umom razlučeno i odvojeno, nije pritom ništa slučajno i pojedinačno, već ono zajedničko za sve što jest – to da jest a ne nije. No, ukoliko je to tako, onda se u toj odlučenosti gubi moment razlike i razlučenosti te se ono odlučeno, ono biti, pokazuje apsolutnim, tj. odriješenim od svega drugog, utoliko što to drugo nestaje i ukida se u jednovrsnosti bitka. Apsolutnost bitka implicira neprekoračivu univerzalnost jednote. Otuda je odlučenost uma u njegovoj supripadnosti s bitkom u bitnom određena unutrašnjim proturječjem odvojenosti, koje se uočilo i u Ksenofana: odvojenost uma i bitka je takve naravi da svojom apsolutnošću ukida samu mogućnost razlike spram ičega.

Da bi se naznačio smjer mogućeg razumijevanja te postavke, treba uočiti još nekoliko momenata. To što um samim sobom spontano odlučuje i zaokružuje kao apsolutno jedno – da jest a ne nije –, Parmenid naziva istinom (*alḗtheia*). Ono s čim boginja upoznaje Parmenida i što on treba uočiti je „neustrašivo srce lijepo zaokružene" (*eukykléos*), ili, ovisno o čitanju, „vrlo uvjerljive, dobro posvjedočene" (*eupeithéos*) istine (B 1, 29). I čitav tzv. prvi dio spjeva je *pistòs lógos ēdè nóēma* oko istine (B 7+8, 50-51).[46] A što misliti kao istinu ili put istine, pokazuje se iz fr. B 2, 1-8:

> Hajde, kazat ću ti, a ti slušaj, zapamti riječi,
> koji su samo zamislivi istraživanja puti:
> prema jednome bitak jest, a nebitka nema –
> staza je to uvjerenja (koja istinu slijedi);
> prema drugome nebitak jest i nužno postoji –

[46] Za *pistós* usp.: Jantzen 1976, 24, bilj. 14.

to je, kažem ti, sasvim nespoznatljiva staza:
ne možeš spoznati ono što nije (jer moguće nije)
niti izreći.

Kako se može iščitati, istina u koju upućuje boginja – bitak jest, a nebitka nema – nije istina u smislu ispravnosti i točnosti spoznaje, tj. istina podudarnosti pojma i stvari. Riječ je o pokazanosti i otkrivenosti, posve izvjesnoj prezentnosti ili očevidnosti onoga da jest, toga da ima bitka. Ne dakle ni istina u smislu očevidnosti bića – toga da pojedino biće ili biće u cjelini jest to što po svojoj naravi jest i ima biti – nego, posve temeljno i jednostavno, očevidnost toga da jest a ne da nije.[47] Tek po toj prvotnoj i svemu pretpostavljenoj izvjesnosti bitka, može neko nešto uopće i biti te se i spoznati kao ono samo. Drugim riječima, očevidnost bitka je ono što svakom biću implicite omogućuje da bude kao neko nešto te da se kao takvo izrekne i spozna. Još strože, istina toga da jest a ne nije, ono je jedno jedino koje se spoznaje i izriče kad se spoznaje i izriče ono što jest.[48]

---

[47] Utoliko je, treba uočiti, bitak ili biće u Parmenidovoj postavci „jest biće, ima onoga što jest" (B 6, 1) redundantno. Smisao je Parmenidovih riječi „jest jest", ili, strogo gledano, samo „jest". To naglašava poglavito Schadewaldt 1995 ([1]1978), 311-348.

[48] Otprilike u tom smislu Cipra: „Istina, dakle, prvobitno ne obitava u sudu, nego prije svakog suđenja prebiva ona već kao potpuno zaokružena *Istina* ‚slična obujmu lijepo zaobljene kugle – *eukyklos sfaira* – iz središta na sve podjednake snage – *messothen isopales pantei*'." (Cipra 1999 [[1]1978], 19) Istina dakle kao jasnoća bitka kao zajedničkog horizonta, unutar kojega je moguća ispravna i točna spoznaja ili opažanje onoga što jest. Na filozofijsku relevantnost izvornog grčkog smisla istine kao neskrivenosti prvi je ukazao N. Hartmann u kontekstu Platonove razlike znanja i mnijenja: „*alḗtheia* u pregnantnom smislu onoga 'neskrivenog', tj. onoga znanstveno osiguranog, upravo je to što biva suprotstavljeno *dóksa*-i, ne kao onom što je pogrešno, nego kao onom što je nesigurno, znanstveno nedovršeno." (Hartmann 1965 [[1]1909], 91; no usp. Heitschevu uputu na J. Classena u: Heitsch 1962, 24). Negativno podrijetlo smisla istine kao ne-skrivenosti supripadno je za Hartmanna s ne-zaboravom, pri čemu to jedinstveno značenje istine kao neskrivenosti bića u nezaboravu, tj. imanju i zadržanosti u sjećanju, u bitnom određuje Platonov pojam *epistḗme* (239, bilj. 1). Tek dijelom na Hartmannovu tragu smisao istine kao neskrivenosti poglavito je razradio M. Heidegger. U tekstu *Vom Wesen des Wahrheit* (1978 [[1]1943], 175-199) Heidegger polazi od dva uobičajena razumijevanja istine – kao odgovaranja stvari i njezina pojma i kao odgovaranja izrijeka i onoga što se izriče kao da jest ili nije –, na temelju čega uvriježeni pojam istine (*adequatio rei ad intellectus*) u bitnom određuje kao ispravnost (*Richtigkeit*) u smislu podudarne-odgovarajuće (*das Stimmen, das Übereinstimmen*) usmjerenosti (*ein Sichrichten nach*) mišljenja i stvari/bića (177-178). Mogućnost istine kao točnog odgovaranja nalazi pritom Heidegger u iskonskoj slobodi otvorena držanja i odnošenja onoga što jest (sloboda kao otvorenost bića), koja uključuje svaki mogući odnos s njim, pa i onaj točne spoznaje (181-182). Otuda Hedegger zaključuje da

je bit/biće (*das Wesen*), naime temelj unutrašnje mogućnosti, istine sloboda (183). Sloboda je dakle mišljena kao otvorenost i svojevrsna otpuštenost bića u sebepokazujućem nadavanju, koja je ujedno sloboda za tu otvorenost samu. Ta sloboda jedinstvene i obuhvatne otvorenosti bića bit je istine kao neskrivenosti (186). Pojam istine utoliko za Heideggera podrazumijeva raskritost (*Entborgenheit*) bića u vidu njegova stršenja-izstajanja (*Ek-sistenz, Aus-setzung*) u vlastitoj otvorenosti: „istina je raskritost bića, posredstvom koje prebiva otvorenost" ([...] *die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west*, 188). Specifičnost je Heideggerova poimanja istine kao neskrivenosti ta da je u otvorenom i slobodnom sebeotpuštanju određenog vida bića u neskrivenost ujedno samim tim na djelu zakrivanje (*Verbergung*) bića u cjelini. To se prvenstveno i u bitnom odnosi na čovjeka kao sferu otvorenosti bitka u opstanku, tu-bitku: „U ek-sistentnoj slobodi tu-bitka događa se zakrivanje bića u cjelini, *jest* zakrivenost." (190) Biti/biću istine kao neskrivenosti, ukoliko je ona sloboda, pripada dakle po Heideggeru ujednost otkrivanja i zakrivanja bića u cjelini u otkrivenosti određenog vida bića (191 i d., poglavito 193, 195; za narav istine usp. i: Heidegger 1985 [[1]1927], 242-262). Upravo će, kako drži Heidegger, jednostrana okrenutost Platonova mišljenja k otkrivenosti bića u ideji, pri čemu se posve zanemaruje skrivenost kao unutrašnji moment istine, biti ključnim razlogom Heideggerove kritike Platona kao začetnika nihilističke metafizike. Dva smisla istine, kao neskrivenosti i točnosti spoznaje, na Heideggerovu tragu razlikovao je E. Heitsch u svojem komentaru Parmenida, te ih pokušao pomiriti u pojmu evidencije (Heitsch 1995 [[1]1974], 90-98). Suprotstavljajući se filologijskoj, ponajprije Friedländerovoj kritici Heideggerova promišljanja istine (Friedländer [1958, 221-229] arhajskoj uporabi termina *alḗtheia* odriče negativni smisao ne-skrivenosti ili ne-zaborava, a pripisuje pozitivni smisao onoga tko je istinoljubiv, ne obmanjuje, ne zaboravlja ili ne zapostavlja ono što je ispravno), Heitsch je također pokazao da se ne samo Platonova, nego i nefilozofijska uporaba termina „istina" zasniva na etimologijskom smislu neskrivenosti i nezaborava (Heitsch 1962, 24-33; usp. također: Heitsch 1963, 36-52). Oko izvorne supripadnosti *alḗtheia*, *mȳthos* i *lógos* u ranom grčkom mišljenju, poglavito u Anaksimandra, Heraklita i Parmenida, na Heideggerovu tragu nastoji i Zore (2006, 3-41). U studiji *Die Entwicklung des Wahrheitsbegriff bei den Griechen* (1978, 91 i d.). Uz Friedländera poglavito se Snell suprotstavlja Heideggerovu jednoznačnom svođenju značenja termina *alḗtheia* na neskrivenost. Detaljnom analizom teksta Homerovih epova Snell dolazi do tri termina s tri bliska ali različita smisla za ono što će se kasnije misliti u jedinstvenom pojmu istine: *alēthés* (ono što se čvrsto drži na umu, tj. u sjećanju kao nezaboravljeno), *eteón* (činjenično postojanje nečega u oštroj razlici spram toga da nije), *nēmertés* (ono što se pogodilo, što se ne promašuje). (100) Filozofijski pojam istine, drži Snell, prvi oblikuje Parmenid, i to u smislu *eteón*, kojemu međutim pripada i aspekt nezaborava. Pojam istine Snell dakle pokušava jednoznačno vezati uz nezaborav, poglavito na temelju razmatranja negiranih oblika *leth*. U jednom od recentnijih radova o pojmu istine u klasičnoj antici J. Szaif polazi od tri noseća filozofijska značenja istine (Szaif 2006, 1-4): propozicionalni pojam istine (istina iskaza, koja je za Grke povezana s ontologijskom istinom: *alēthẽ légein* je *tà ónta légein*), gnoseologijski pojam istine (istina kao zbilja pod vidom njezine spoznatljivosti; za razliku od modernih teorija epistemičke istine, koje je nastoje odvojiti od zbilje, tj. od podudarnosti s njom, i odrediti je u granicama logičkog opravdanja iskaza, u grčkoj filozofiji je i ovaj pojam istine ontologijskog karaktera, budući da se odnosi na određeno, spoznatljivo, polje onoga što jest) i istina stvari ili bitka (istina kao atribut: istinski, stvarno biti za razliku od lažnog i prividnog bitka; također ontološkog karaktera). Što se predfilozofijske, navlastito homerske uporabe riječi tiče, Szaif

Uvjerljivost i pouzdanost, upravo nedvosmislena odlučenost te istine korijeni se, kako je rečeno, u nužnoj supripadnosti uma i bitka, koja je unutrašnja implikacija uma. Što to znači? Istina bitka, spontana pruženost i očevidnost bitka u umu, ogleda se u „znakovima", „znamenima", „tragovima" (*sḗmata*).[49] Ti znakovi su da je biće (*tò eón*) nerodljivo i nepropadljivo, kao cjelina jednorodno (jednovrsno), nepokolebljivo postojano, u sebi potpuno, da niti ikada bijaše niti će biti, već da u cijelosti posve (*pãn*) jest sada kao neprekidno (kontinuirano) jedno (B 7+8, 7-6); i opet od stiha 19 do 33: nema biću ni nastanka ni propasti, nije djeljivo jer je u cijelosti posve jednako, nigdje u sebi nije ni više – jer ne bi bilo jednovrsno sabrano u sebi, već bi uključivalo i nešto drugo kojim bi bilo više od sebe – ni manje, već je u cijelosti posve puno bitka, u cijelosti je posve neprekidno jer se biće sljubljuje-prianja biću, nepokretno je, bez početka i kraja, bez nastanka i propasti, isto i u sebi istom mirujuće.

Prvo treba reći da pod *tò eón* nije mišljeno niti pojedinačno biće, niti ontička bićevnost u razlici spram bitka, nego bitak kao umski apsolutno odlučena jednakovrsna cjelina jednote. Ta cjelina, kako se naglašeno ponavlja triput, niti nastaje niti propada, jer bi joj time pripadalo nešto od nebića te bi morala iz njega nastati odnosno u njega propasti. To znači dvoje. Prvo, čisto mišljeno iz opreke spram onoga ne biti, ono biti se postavlja kao u sebi posve jednovrsna ili jednorodna cjelina, u čijoj je apsolutnosti isključen i ukinut svaki nebitak. Ono stoga nije ni više ni manje od sebe, niti je djeljivo unutar sebe, već je u sebi, kao neprekoračiva jednota onoga biti, bez početka i kraja, potpuna, samim sobom ispunjena i stoga posve sebi jednaka jednota (usp.: B 5). Jasno je dakle da nije riječ o mehaničkoj cjelini kao numeričkoj sumi ili agregatnom skupu. Cjelina tu znači jednovrsnost bitka kao onoga posvemašnjeg i neprekoračivog – to da je sve što jest sabrano i ujednačeno u tome da jest i da je to sabrano jedno bitka sve. Tu univerzalnu jednotu

---

ukazuje na to da uz prevladavajuće propozicionalno značenje istina u Homera ima i smisao očevidnosti onoga što se prima i pruža u intersubjektivnom odnosu (5). Pritom zaključuje da propozicionalni smisao treba držati nosećim za riječ *alḗtheia* u atičkom grčkom, čime odbija mogućnost da se istina pojmi u izvornom smislu neskrivenosti i nezaborava (5-6). Parmenidu pak Szaif pripisuje ontološko-gnoseologijsko razumijevanje istine: istina kao istinsko ustrojstvo bića koje se poima umom (7-8). U ovom kontekstu usp.: Cipra 1999 ([1]1978), 14-15, 19-20; Hudoletnjak-Grgić 1996, 13 i d., 64 i d.; Jantzen 1976, 107 i d., 113-114, bilj. 20; Oehler 1962, 48; Schadewaldt 1995 ([1]1978), 195 i d; Prauss 1966, 130.

[49] To dakle nisu naprosto znakovi bitka, nego njegove istine kao puta bitka. U njima se bitak spontano pruža umu (usp.: Thanassas 2007, 44, 49 i d.).

bitka Parmenid predstavlja u vidu lijepo i dobro zaokružene sfere, kugle (B 7+8, 42-45).[50] Drugo, kao takvoj, apsolutnoj sferi bitka, koju ne dotiče nikakav nebitak, a time ni postanak ni propast, bitku pripada nepokolebljiva stajnost i nepokretnost, koja ga trajno drži u sebi istom. Nepokretnost cjeline bitka počiva stoga na njegovu potpunom i čistom identitetu sa sobom.[51] Posve pak izuzeto od kretanja i mijene u nastajanju i propadanju, ono biti je izuzeto i iz vremena. Ono biti ne prolazi, nego kao nepokretno tako reći vanvremeno jest u smislu u vječnost odužene stalnosti trenutnog prisustva: u cijelosti i posve ono je uvijek sada.[52] Oba ova aspekta istine bitka, neprekoračivu jednovrsnost i vanvremenu nepokretnost očevidne cjeline bitka, Parmenid sabrano misli u, kako se čini, upravo središnjem znamenu istine: neprekidnosti ili kontinuiranosti bitka. Neprekidnost je zajedničko držanje (*ksyn – ekhein*) cjeline u vidu jednovrsne, od svega odriješene i samom sobom sljubljene jednote bitka.

Pritom je bitno da je apsolutna neprekidnost bitka posljedica njegove okovanosti od strane pravde i nužnosti:

> Stog, ne popustivši negve,
> ne dade Dike da nastane niti da propadne (biće)
> nego (ga čvrsto) drži; (B 7+8, 13-15)
> [...]
> jer moćna ga Nužnost

[50] A. Graeser vraća se u suvremenoj literaturi malo respektiranoj tezi da je za Parmenidov pojam bitka kao bezsubjektnog predikata koji isključuje svako mnoštvo ključno njegovo naukovanje kod pitagorovaca (Graeser 2000, 74-75). Pritom naglašava da bitak u Parmenida nije beskonačan nego ograničen i konačan. Gornje razmatranje dijelom je na tragu Thanassasova upozorenja da teza da je sve jedno ne „može eliminirati mnoštvo, već prije implicira dijalektički odnos jedinstva i mnoštvenosti" (Thanassas 2001, 16). On se izrijekom nadovezuje na Heideggerov uvid u to da u *tò eón* treba misliti, nominalno, ono što jest, i, verbalno, to da jest onoga što jest (43). Negativnom Heideggerovu vrednovanju (u tom smislu da je takav pojam bitka u kojemu se bitak misli kao biće pokazatelj da je već u Parmenida došlo do zaborava bitka) Thanassas se suprotstavlja tako da *eón* uzima samo u verbalnom smislu *éstin* (44), držeći da time izbjegava monističko razumijevanje bitka. *eón* je za njega različito od mnoštva i istovjetno s njim, budući da mnoštvo uvažava na način da ga ukida u jedinstvenom bitku pojedinog. Time, drži Thanassas, Parmenidov pojam bitka dolazi u blizinu Aristotelova *òn hḕ ón*. Za povijest razumijevanja Parmenidova nauka u vidu krutog monizma i za podrijetlo tog razumijevanja u Platona i platonizmu usp.: Thanassas 2007, 13-21.

[51] Usp.: Jantzen 1976, 100.

[52] Usp.: Riezler 2001 ([1]1934), 60, 68-69; Thanassas 1976, 27-30, 47-48.

drži u vezama što ga okružuju (sasvim). (30-31)

Ima li se na umu ono što se reklo o nužnosti odluke i odlučenosti – da je riječ o spontanitetu unutrašnje supripadnosti uma i bitka –, treba pretpostaviti da je apsolutna neprekidnost bitka na neki način određena iz naravi uma. Upravo u tom smislu stoji u fr. B 4:

Gledaj: što izmiče umu stalno je prisutno u njem;
Neće on, naime, odvajati biće od veze s bićem
Niti kad je rasuto posvud po kozmosu cijelom
Niti u jedno zbito.

Um je moć prisutnosti onoga da jest kao takvog i u cjelini. On ne misli to da jest kao bitak određenog prisutnog, nije svezan i ograničen konkretnom pruženošću bića u empiriji, nego je po sebi upućen na jednovrsnu cjelinu onoga biti koja se njime postavlja i očituje. Um, drugim riječima, ne može a da samim sobom ne postavlja-odlučuje cjelinu bitka, čime čini jestvujućim i ono što nije neposredno izručeno. U narav njegove djelatnosti spada sabiranje u obuhvatnu sljubljenost svega u jednom, tako da i kad nema sve pred očima, kad mu nešto i izmiče, on ipak ima sve kao prisutno, sljubljeno u jednoti onoga biti. Drugim riječima, neprekidnost bitka korijeni se u neprekidnosti uma. Misliti dakle znači: imati očevidnom izvjesnost bitka u njezinoj apsolutnoj i vanvremenoj stajnosti. Svaka moguća spoznaja dobiva svoju ispravnost, pouzdanost i uvjerljivost samo u toj istini bitka kao istini mišljenja. Istina bitka je dakle, ako ćemo vjerovati tom čitanju, *eupeithéēs* i ima *pistòs lógos* jer je poduprta umom, jer je umska.[53]

Iz rečenog se pokazuje da je istina bitka, tj. izvjesna otkrivenost toga da jest a ne nije, umska jer je njezin središnji znamen imanentan umskoj djelatnosti. Otuda se pokazuje i potvrđuje da moć da se misli i izgovara ono što jest, a nemoć mišljenja i izgovaranja onoga što nije, nije moć u smislu onog mogućeg koje može i ne mora biti. Moć uma da misli biće i tome pripadna odlučenost apsolutnog bitka upravo se pod vidom neprekidnosti uma pokazuje kao spontana nužnost koja je zadana naravlju uma. Um je moć kojom se sva zbilja zbiva kao kontinuirano jedno bitka. Nije dakle riječ o tome da bi um bio naprosto kriterij onoga što jest i može biti u razlici spram onoga što nije i ne može biti. Niti um prelazi ikakav razdvoj u spoznaji, niti odlučuje što jest a što nije, već je um djelatna moć kojoj nužno, tj. po samoj njegovoj naravi,

[53] Premda na drugom tragu, do sličnog zaključka dolazi i Jantzen 1976, 7-9. Usp.: Heitsch 1995 [[1]1974], 101 i d.; Hudoletnjak-Grgić 1996, 81 i d.

pripada trajna i postojana odlučenost onoga biti. U tom smislu, kako se čini, treba čitati i ono poznato mjesto: „... jer ono isto je misliti (kao) i biti" (B 3). Te riječi ne govore da su um i bitak matematički jedno te isto, nego da je istina bitka ono isto njihovo, s naglaskom na „njihovo": um je način na koji ono biti jest, pruža se u svojoj istini, a bitak je istina, zbilja, djelatnosti uma, izvan koje ga nema. To da jest a ne nije otuda nije istina niti samo bitka niti samo uma, nego upravo njihove supripadnosti.[54]

Pritom se postavlja pitanje odnosa umske istine bitka i mnijenja smrtnika (*brotõn dóksai*). Na početku upućivanja u istinu boginja naime kaže:

> Potrebno je sve da spoznaš –
> lijepo zaokružene istine sigurno srce,
> pak tako i dokaza istine lišena smrtnika mnijenja.
> Jer naučit ćeš i da mnijenja takva
> trebaju mnijenjem biti prihvatljiva, kad već posve kroz sve prolaze. (B 1, 28-32)[55]

Ovdje nije moguće upustiti se detaljnije u odnos između uma i dokse, bitka i privida. To bi zahtijevalo temeljitiju filologijsku pripremu, a i pitanje je može li se taj problem, s obzirom na pitanja koja implicira, uopće ikada zadovoljavajuće i riješiti u opsegu sačuvanog teksta

---

[54] Svoje razumijevanje Parmenidova trećeg fragmenta Cipra gradi na etimologijskoj blizini riječi „isti", „istina" i „jesam", koja je očevidna u hrvatskom jeziku. To razumijevanje udaljeno je od shvaćanja istine bilo kao adekvacije bilo kao neskrivenosti i cilja na ono prvobitno kao predlogičku istovjetnost i prisnost uma i bitka: „Ono je prvobitno *ono isto* znanja i bitka – *to gar auto noein estin te kai einai. Istina* je prvobitno *istota* – *to auto* – od *znati* i od *biti.* […] Ono na što *istina* kao *istota* ponajprije upućuje mišljenje jest *istovjetnost* (ne 'jednakost' ili 'jednačenje') *uma* i *bitka* – njihova prvobitna i uvijek nanovo tražena, nikad do kraja narušena, niti nenarušiva iskonska *prisnost*. Ova *prisnost mišljenja* i *bivstvovanja* koja imade svoje iskonsko porijeklo i pravu svrhu u njihovoj *istovjetnosti* – i obrnuto – jest onda *to jest*, ili *to jesam* […] *istina*, ono što filozofija u svemu tražI" (Cipra 1999 [[1]1978], 19, 20, bilj. 4) Upravo u ovoj istovjetnosti znanja i bitka u vidu zaokružene cjeline istine prepoznaje Cipra ishodišni karakter Parmenidova mišljenja za filozofiju kao takvu. Razumijevajući *hoúneken* (B 8, 34) kao ukazivanje na logički razlog, von Fritz bitak razumije kao nužan uvjet i objekt uma. Na tom tragu interpretira i fr. B 3. Za razliku od toga, niz novijih interpreta taj fragment razumije u tom smislu da je ono isto to što se može znati i što može biti, iz čega onda slijedi da samo ono što se može misliti može i biti, čime se ustavari mišljenje uspostavlja kao kriterij bitka. Usp.: Hudoletnjak-Grgić 1996, 63 i d., 73. Jantzen pak razumije u smislu: misliti i misliti ono što jest je jedno te isto (Jantzen 1976, 119-120). Slično i Thanassas 2007, 36-42.

[55] Gornji prijevod promijenjen je u odnosu na Škiljanov. Za varijante čitanja i prijevoda usp.: Jantzen 1976, 40 i d.; Reinhardt 1985 ([1]1959), 5-9.

Parmenidova spjeva. Ovdje se može reći da je koliko toliko izvjesno da se doksa ne može poistovjetiti s nebitkom, odnosno s putom prema kojem nebitak jest i nužno postoji (B 2, 5). Taj put je nemoguć i za um i za doksu. No doksa nije ni put istine pa božica odvraća s oba ta puta.[56] Pa ipak, iz njezinih riječi jasno slijedi da treba upoznati i istinu i mnijenja smrtnika.

Nekoliko riječi o karakteru mnijenja. U mnijenjima smrtnika, stoji u tekstu, nema istinita uvjerenja (*pístis alethḗs*, B 1, 30; 8, 28). To znači da u njima, za razliku od uma, nema one postojane izvjesnosti i očevidnosti, odluke, da bitak jest a nebitak nije, koju pruža iskonska supripadnost uma i bitka. Mnijenja smrtnika određuje nemoć (*amehaníē*) u grudima („navika s mnogo iskustva", B 7, 8. 3) i tumaranje *nóos*-a, koji ne može odlučiti i razlučiti (*ákrita phŷla*) bitak i nebitak, te ih drži kao isto i ne isto (B 6, 5-9). Budući da u svojem mnijenju bitak i nebitak i razlučuju i ne razlučuju, Parmenid će smrtnike nazvati dvoglavcima.

Doksa tako nije oprečna umu u smislu da bi tvrdila postojanje nebitka, no protivna mu je utoliko što u svojoj nemoći ne razlikuje bitak i nebitak. Doksa ustvari tvrdi da i bitak i nebitak jesu te ih time na neki način razlikuje kao dvoje, ali i poistovjećuje u tome da jesu. Čini se da je upravo to smisao stihova kojima božica započinje govor o mnijenjima smrtnika:

> Odsad slušaj mnijenja smrtnikâ
> pa ćeš čuti moje riječi o poretku varavom.
> Njihov je nazor da dvama oblicima ime se daje –
> jednome od njih ne treba ono – u tome su u zabludi (B 7+8, 51-54).

Smrtnici dakle mnijenjem razlikuju dva oblika kojima daju imena. Ta imena su eterska vatra/svjetlo (*aithérion pŷr*/*pháos*; B 7+8, 56, B 9, 1), tj. dan, i noć (*nýks*; B 7+8, 59, B 9, 1). Dan i noć pritom su razlikovani kao ono što je posve oprečno i određeno suprotnim značajkama (B 7+8, 55). Ključno je da je tim imenima imenovano upravo sve (*pánta*; B 9, 1), tj. da je sve ujedno ispunjeno i danom i noću te da izvan njih nema ničega (B 9, 3-4). Nadalje, budući da ukazivanjem na dan i noć božica započinje govor o varavom poretku u mnijenjima smrtnika, treba pretpostaviti da je tu riječ o doksi: o razlikovanju i nerazlikovanju bitka i nebitka. Dan i noć razlikuju se kao suprotni, ali se poistovjećuju time da ih se imenovanjem potvrđuje i postavlja kao ono što jest. Naime, srodnost uma i govora određena je iz supripadnosti uma i bitka, tako da se u svakoj misli i izrijeku ono mišljeno i izgovoreno ustvari implicite postavlja kao ono što

[56] Otuda je razložno s Taránom prihvatiti lakunu u B 4. Usp.: Cipra 1999 ([1]1978), 21 i d.; Thanassas 2001, 77 i d.

jest.[57] Dan i noć, bitak i nebitak utoliko su u svojoj razlici posve poistovjećeni, budući da je ono biti, koje im se pridijeva u imenovanju, jedineći moment koji ih svodi na zajedničku istovjetnu ravan. Otuda je doksi imanentna proturječna nestalnost razlike i istovjetnosti bitka i nebitka. Nasuprot tome, božica kaže da jednom od ta dva oblika ime nije potrebno. To znači da se noć, tj. nebitak, ne može ni misliti ni imenovati jer mu nikako nije moguće biti.[58]

Bitna implikacija varavog poretka u doksi nije dakle ta da u njoj nema bitka i da ona isključivo tvrdi nebitak, već da ona tvrdi i bitak i nebitak. Tako je u doksi ono biti ipak prisutno, ali ne u vidu istine kao očevidnosti toga da jest a ne nije, nego u vidu mutne i nejasne objavljenosti i pojave, ponajprije u mnoštvu i kretanju. Riječi *dià pantòs pánta diaperõnta* tako bi imala smisao: kad već ono što se ima u mnijenju posve prolazi kroz sve, ili, kad već ona koja se imaju u mnijenju sva prolaze kroz sve. Otuda bi nezaobilaznost dokse proizlazila iz naravi onoga *tò eón* koje prvotno nije dano u svojoj očevidnosti, ali je ipak nekako dano. Istina pritom ostaje trajno i nedvosmisleno rezervirana za um, tj. za njegovu supripadnost s bitkom, dok doksa sama sobom nikada ne može biti na putu spoznaje i istine. Doksa i um tako se otkrivaju kao dva različita ali preklopljena vida jedne te iste sfere svega što jest – koja je jednom dana tako da su istina i laž, bitak i nebitak posve preklopljeni u nejasnoj razlučivosti, onda međutim kao postojana umska izvjesnost i očevidnost neprekoračivosti bitka.[59]

Cjelina svega tako tako reći sama u sebi i sama iz sebe dolazi k izvjesnosti sebe same u vlastitoj supripadnosti s umom. To jedinstvo samoobrata čini se da je osigurano prisustvom tumarajućeg i nemoćnog uma u doksi. Um u doksi tumara u prividnoj mnogostrukosti bića nemajući snage sve što jest prepoznati u svom jednovrsnom kontinuumu. To znači da um nema moći i snage da zbiljski bude to što on jest: imanentni vid apsolutne sabranosti i neprekidnosti bitka. Sve je dakle na svojevrsnom obratu uma u sebe, u kojem će se on prepoznati supripadan bitku, i u kojem će i sam bitak biti postojano odlučen u svojoj istini. Tako se akt uma zbiva tako reći posred dokse u cjelini onog doksastičkog – doksa je izvorno polazište uma k apsolutnoj očevidnost kao „onom višem". No, iz dosadašnjeg se izlaganja pokazalo da um nije tek neka slučajna moć ili sposobnost, već djelatnost kojom uvijek već biva odlučena i uspostavljena

[57] Za svezu uma, govora i bitka usp. poglavito: „Svaki izrijek sadrži […] neko *éstin*; time što se izrekne, on tvrdi da nešto jest (*dass etwas der Fall ist*)." (Jantzen 1976, 128, usp.: isto, 99, 102 i passim.)

[58] Usp.: Reinhardt 1985 ([1]1959), 24, 31-32; Thanassas 2007, 64 i d.

[59] Za to da i doksa na neki način tvrdi bitak usp.: Jantzen 1976, 7-8.

apsolutna cjelina bitka u svojoj istini. Okretom uma iz dokse k sebi odlučuje se sama cjelina svega od sebe kao doksastičke, da bi se prepoznala i potvrdila kao umska izvjesnost onoga da jest. Um je utoliko moć apsolutne cjeline bitka da dođe k sebi i bude primjereno sebi kao svoja istina.[60]

Parmenidov spjev donosi niz uvida u narav uma. Ponajprije, um se misli u supripadnosti i prisnosti s bitkom. Ta prisnost se ogleda u istini bitka, očevidnosti toga da jest, kao odlučenosti koja je imanentna umu. Umu pripada trajno gotova postavljenost apsolutne jednote bitka. Ta umska istina je ono u čemu nužno završava svaka spoznaja, odnosno ono što se u svakoj spoznaji spoznaje i u svakom izrijeku izriče kao njihov omogućujući uvjet. No, to u čemu mi prvotno jesmo nije umska očevidnost bitka, nego neobjavljenost njegove istine u mnijenju – već je i sam put pouke o istini i mnijenjima smrtnika daleko od ljudskih putanja (B 1; 3, 27). Tako, premda uvijek već pretpostavljena kao ono istinito, odlučenost istine stvar je obrata uma iz dokse, iz

[60] Moglo bi se reći da je jedna od konstanti u razumijevanju Parmenidova spjeva prijepor oko naravi njegova drugog dijela. Staro poimanje kretalo se od toga da drugom dijelu ospori ikakvu filozofijsku vrijednost pa do toga da se u njemu pokušavala naći Parmenidova ironična kritika mnijenja drugih. Prekretnicu u tradiciji čini K. Reinhardt, koji, hoteći Parmenida razumjeti i pojmiti izvan pojmovnog naslijeđa tradicije (1985 [[1]1959], 28), izlaganje o mnijenju prvi vidi kao konstitutivni dio čitavog puta znanja i istine (za kritiku starih interpretacija usp.: 24 i d.). Rehabilitacijom dokse u govoru i Jantzen pokazuje da su oba dijela filozofijski vrijedna. Doksa je štoviše u njega pojmljena upravo kao sve što jest onako kako jest u govoru i mišljenju. Jantzenu je utoliko poglavito do toga da cjelina od božice iznesena znanja obuhvaća ukazivanje na istinu (bitak jest, nebitak nije) jednako kao i na mnijenja smrtnika. Pogrešnost mnijenja smrtnika pritom je u tome da se ono što jest u mnijenju misli i izgovara uvijek s obzirom na bića – *ta dokoũnta*. Doksa i um tako se ustvari odnose na isto – na *tò eón* –, koje se međutim u mnijenju falsificira (Jantzen 1976, 102-103 i passim. Za kritički osvrt na pozitivna tumačenja dokse, koja ipak sva završavaju u nekoj vrsti platoničkoga horizma usp.: Jantzen 1976, 21 i d.). Unatoč osebujnosti prevođenja i interpretacije, zanimljiva je i Riezlerova studija. Po njemu su dva dijela spjeva supripadna utoliko što su mnijenje i um dva način motrenja, koja jedno te isto vide sad kao bitak sad kao mnoga bića (Riezler 2001 [[1]1934] 43-44, 51). No, to ga dovodi do teze da je bitak bitak onoga u bivanju (56, 58, 67), čime se diskrepancija u pjesmi samo naglašava (70-71). Na sličnom tragu, Thanassas ustvrđuje da doksa ima svoju istinu, gotovo paralelnu s istinom bitka (Thanassas 2007, 81) te odbija da bi ta istina bila fenomen istine bitka. Drži da su doksa i um različiti i neovisni, no da se odnose na jedinstveni totalitet kozmosa, koji se u doksi zahvaća kao bivajući, a u umu kao bitak (23-26, 82-83). No, u njega izostaje precizniji uvid u narav tog zahvaćanja i moguću srodnost uma i dokse u jedinstvenom zbivanju cjeline, tako da pojam kozmičkog totaliteta ostaje umnogom nejasan. Da su oba dijela spjeva sadržajno posve razdvojena, i u ontološkom i u gnoseološkom smislu, zaključak je M. Hudoletnjak-Grgić (Hudoletnjak-Grgić 1996, 117-118). Slično Cornford 1939, 29, 49 i d. Usp. još: Graeser 2000, 80 i d.; Barbarić, *Hrestomatija filozofije*, sv. I, 1995, 74-75.

nerazlučenosti bitka i nebitka u bitak. Sa stajališta umske istine, međutim, taj obrat može biti samo privid. Stoga je temeljno pitanje Parmenidova filozofiranja, koje će u bitnome odrediti i Platonovo mišljenje, ne samo ono o podrijetlu i nužnosti dokse i privida, nego i ono o unutrašnjem proturječju razumijevanja i uma, tj. puta spoznaje i točke u kojoj se pokazuje da nikakva puta nema, nego da je sve uvijek već apsolutno odlučeno u svojoj istini.[61]

* * *

Sabirući bitno, može se ustvrditi sljedeće. Izvorno, *noũs* je čin trenutnog prepoznavanja, kojim se otkriva što nešto jest. On nije oprečan osjetilnom opažanju, dapače zbiva se usred njega, no nije ni osjetilni čin, već počinjući od osjetilnog puninu fenomena poima u cjelini koja nije tek ono što je dano u osjetilnosti. Umu utoliko pripada fantastičko spjevavanje bitnog bitka bića. Sukladno tome uvidjelo se da um, premašujući ono pojedinačno kako bi ga pojmio u njegovoj istini, otvara zajednički horizont očevidnosti bitka. Tek unutar tog horizonta postaju mogući razumska spoznaja, osjetilno opažanje i ispravno govorenje. Time se međutim pojavljuje i svojevrsna napetost između opažanja, spoznaje i govora te uma kao čina koji ih omogućuje.

Ta napetost postaje to veća sklonošću filozofiranja da nastojeći biti primjereno cjelini svega u umu misli i ono božansko. Zacijelo ne slučajno, u Ksenofana se prvi put javlja teza o odvojenosti onog božanskog i umskog, koji su ujedno imanentni pokretači onoga u kretanju. Tu nije riječ o pukom hijatu. Destrukcijom religijski pojmljenog božanskog i njegovim pounutrenjem u stvar filozofije stavilo je filozofiranje sebi u trajnu zadaću da bude mjesto odnosećeg razračuna čovjeka i cjeline svega, u kojem razračunu i čovjek i cjelina bivaju primjereni sebi. I u Heraklita i u Parmenida upravo je um ta moć cjeline kojom ona kroz čovjeka u filozofiranju dolazi k sebi.[62]

---

[61] Ima li se to na umu, teško da bi se moglo složiti s von Fritzovom tezom, da velik broj čestica u Parmenidovu izričaju pokazuje da *noũs*-u pripada diskurzivno mišljenje. Upitno je naime treba li zaključivanje, „logičku dedukciju", bez sumnje u tekstu prisutno, prepoznati konstitutivnim za um i umsku istinu (von Fritz 1974 [[1]1945-1946], 51, 52, 81; tako i: Hudoletnjak-Grgić 1996, 21, 63; kritički pak Jantzen 1976, 4-5). Heitsch utoliko ustvrđuje da je um u Parmenida prije pasivno stanje, nego akt spoznaje i shvaćanja (Heitsch 1995 [[1]1974], 99-104).

[62] Usp.: „Za Homera su Zeusov *nóos* i *nóos* čovjeka bili istovrsnI Za Heraklita, Parmenida i Anaksagoru, ako ne i za samog Ksenofana, ljudski um ostaje istovrstan s umom koji kontrolira univerzum." (Warden 1971, 11). Usp. i: Thanassas 2007, 87.

Također se pokazalo da umu pripada značenje stava-držanja, koji uključuje primjereno djelovanje i postupanje. Umu tako odgovara smisao praktičko-etičkog stanja dobra djelovanja i života, tj. vrlina kao kao izvrsnost življenja koje je vođeno i upravljano istinom. Ono političko time u cjelini grčkoga filozofiranja dobiva izuzetno mjesto umskog dodira i pomirenja istine i laži, jednog i mnogog, dijela i cjeline, čovjeka i boga.

To je dakle misaono okružje u kojem je poniklo i raslo Platonovo filozofiranje. Za ukazati je pritom na izostanak prikaza onog značenja uma kojie je također važno za Platona: uma kao uzroka. Taj smisao u filozofiju uvodi Anaksagora. Budući međutim da taj moment Anaksagorina učenja Platon izrijekom tematizira u *Fedonu* i da to tematiziranje bitno određuje pojam uma u Platona, na njega će se ukazati kasnije.[63]

[63] Za široko filozofijsko okružje Platonova filozofiranja i za mnogostruke i slojevite utjecaje na njega usp.: Erler 2007, 338 i d. Erler poglavito ističe utjecaj pozitivan Sokrata, Parmenida („Sokratova se ontologija uistinu može vidjeti kao daljnji razvitak parmenidovskih predodžbI", 343), Heraklita i Pitagore, no zaključuje da od svih prethodnika Platona dijeli njegov pojam filozofije, koji uključuje hod preorijentiranja duše od bivanja i privida k spoznaji i bitku, s kojim je srodna (351). Prauss također ističe utjecaj Sokrata (samorazumljivost bitka onog općeg), Heraklita (bivanje u osjetilnom) i Parmenida (eleatizam u strogom razlikovanju jednog i mnoštva). (Prauss 1966, 17-41).

II. OPĆI OKVIR POJMA *NOŨS* U PLATONA: BLAŽENSTVO

1. Filologijski aspekti

Kao i drugi istaknutiji pojmovi Platonova filozofiranja, i pojam uma podložan je svojevrsnoj značenjskoj neodređenosti. S jedne strane, um nema jednoznačni smisao *terminus tehnicus*-a koji bi bio određen unutar filozofijskog sustava. Prije nego tehnička determiniranost u sustavu, čini se da je za Platonovo filozofiranje presudnije mnogovrsno misaono i jezično iskustva stvari, u kojem ona sve obuhvatnije izlazi na vidjelo. Platonu je tako uvijek do pojmovnog omeđenja, koje međutim ne podrazumijeva i strogost u leksičkom smislu. Niti tek puko ime (*ónoma*) kojim se izriče, čak niti izgled (*eĩdos*) u kojem se misaono vidi, nisu ono središnje njegova filozofijskog nastojanja, već je to sama stvar mišljenja i jezika (*tó prãgma autó*), koja se uvijek iznova nastoji dohvatiti i sabrano odrediti. Tako će Platon na jednom od važnijih mjesta *Politeje* reći: „No, kako se meni čini, nije se prepirati oko imena onima pred kojima je razmatranje o tolikim stvarima, kakve su pred nama." (*Resp.* 533d7-e2; usp.: 509d1-4, *Charm.* 163d5-7)[64]

Uporabu riječi *noũs* u Platona pritom ne karakterizira samo mnogovrsnost nefilozofijskog, uglavnom frazeološkog smisla, već i naoko neodređena značenjska višestrukost u strože filozofijskom smislu. Um je i stav ili držanje, i najviša moć duše, i uzrok, i ono božansko... Odsutnost sustava i živa posvećenost stvari dovodi dakle do toga da je u dijalozima teško očekivati terminologijsku strogost i konsistentnost kakva je danas uobičajena. Pa ipak, *noũs* u Platona nije termin kojemu bi smisao bio razasut u mnogovrsnosti uporaba koje međusobno ne korespondiraju.[65] Um, to je na svim važnim mjestima zrelog i kasnijeg Platonova filozofiranja uvijek ono najviše čovjeka i cjeline svega, po čemu je ta cjelina srodna i povezana.

Pritom treba voditi računa o sljedećem. Platonova pisana riječ daje zaključiti da um dobiva smisao jednog od središnjih pojmova u tzv. srednjim ili zrelim Platonovim dijalozima, poglavito u *Fedonu*, *Simpoziju* i *Politeji*. Dotadašnja uporaba stoga se ne može vezivati isključivo

---

[64] Jäger ustvrđuje da „Platon nije zastupao određeni zatvoreni filozofijski sustav, u kojemu bi se *noũs*-u moglo dodijeliti neko jednoznačno ‚mjesto'. Barem u dijalozima ne nalazi se niti od samoga Platona posve izvedena sustavna teorija o biti i djelatnosti *noũs*-a niti sustav, koji bi se iz razasutih Platonovih naznaka za nas dao posve bez pukotina rekonstruirati u jednu cjelinu." (Jäger 1967, 11, 45, usp. bilj. 9.)

[65] U tom smislu Gadamer 2000 ([1]1939), 12.

uz to značenje. No ona jednako tako nije ni posve odvojena od njega, tim prije što um u Platona i kasnije katkad znači isto što i u ranim dijalozima. To znači da uporaba riječi *noûs*, koju Platon dijeli s naslijeđem grčkoga jezika još od Homera i misaonim okružjem predsokratovske filozofije, nije Platonovu pojmu uma protivna, nego čini samu „tvar" njegova filozofijskog oblikovanja. Nužno je stoga u filologijskom ocrtu prikazati osnovne odrednice smisla uma u ranim dijalozima, koje su se donekle već pokazale u Homera i predsokratovaca, i koje zacijelo treba uvažiti pri ocrtavanju punog smisla pojma uma u tzv. zrelom Platonovu filozofiranju.[66]

Tako će *noûs* na jednom mjestu iz *Gorgije* imati smisao cjelokupnog duševnog držanja, u kojemu su sjedinjeni intelektualni i voljno-praktički moment. Razmatrajući kako je moguće u polisu trpiti što manje zlo, Sokrat u ragovoru s Kaliklom dolazi do toga da je to moguće ili tako da se ima vlast ili tako da se bude prijatelj s vladarom. Nastavljajući na ovu drugu mogućnost i

---

[66] Za sljedeće između ostalog usp.: Jäger 1967, 15 i d. Jäger u ranim dijalozima prepoznaje „neterminologijsku uporabu" pojma *noûs*, dakle uporabu koja još nije pročišćena do filozofijskog smisla spoznaje onoga što jest. tj. ideje. Ta „terminologijska uporaba" počinje dijalozima *Fedar*, *Politeja* i *Simpozij*. Neterminologijsku uporabu čine uporaba riječi *noûs* u frazama i samostalna uporaba, čiji je taksativni pregled dijelom korišten i u gornjem prikazu. Jäger ustvrđuje da je osnovno neterminologijsko značenje *noûs*-a značenje predodžbe ili predstave, no da se unutar tog širokog značenja, a ovisno o kontekstu i frazeološkoj svezi, razlikuje nekoliko specifičnih značenja. Ta specifična značenja on sabire pod dvama vidovima: pod vidom vremenskog određenja i pod vidom odnosa spram zbilje. Pod vidom vremenskog određenja Jäger prepoznaje tri moguća smisla noetičke predstave: u odnosu na sadašnjost, budućnost i prošlost. *noûs* u smislu predstave sadašnjega stanja stvari Jäger nalazi u uzrazima poput *ékhein tòn noûn prós ti* (*tini*) (*Prot*. 324a7, *Gorg*. 504d9 i dr.) ili *prosékhein tòn noûn tini* (*Euth*. 15d2, *Apol*. 18a4, *Krit*. 46d1 i dr.), dakle u smislu „obratiti pozornost na nešto", „uzeti nešto u obzir" itd. Tu spada i noûn ékhein, koje znači „imati uvida u nešto", „znati i ispravno rasuđivati" u smislu djelatnosti, kao i „biti razborit", „moći ispravno rasuđivati" u smislu stanja. Smisao predodžbe prošlog pripada pak izrazu *nõi ékhein*, u smislu „imati na umu", tj. „držati pred očima ono prošlo" (*Euth*. 2b10). Predstava budućeg prisutna je u izrazu *en nõi ékhein*, tj. „imati na umu" u smislu „naumljivati" i „namjeravati" (*Apol*. 20b3, *Krit*. 50a9, *Euthyd*. 272b2, e2, 274a7, *Alk*. 104d1, 113c5-7, *Symp*. 189c3, 214e4 i dr.). Pod vidom odnošenja spram zbilje Jäger razlikuje frazeološku uporabu *noûs*-a u teoretsko-intelektualnom smislu uvida i sjećanja (*nõi ékhein*, *ékhein tòn noûn prós ti* [*tini*], *prosékhein tòn noûn tini*, *noûn ékhein*) i u smislu praktičkog držanja, volje ili planiranja (*noûn ékhein*, *en nõi ékhein*, *katà noûn*). S obzirom na sva ova značenja Jäger naglašava da je za terminologijsku, tj. strože filozofijsku ulogu *noûs*-a u Platonovu filozofiranju osobito važan jedino izraz *noûn ékhein*, u smislu u kojem ima značenje intelektualnog uvida i „spoznaje sigurne istine" (14, 58 i 70). Instruktivnost Jägerove temeljite studije čini je nezaobilaznom pri razmatranju temeljnih pojmova Platonova filozofiranja. Nedostatak predstavlja filologijska fragmentarnost, koja onemogućuje da se usko spoznajnoteorijsko određenje *noûs*-a sagleda na ravni sveze i odnosa s etičkim i kozmičkim smislom.

dodajući da prijateljstvo uvijek nastaje između sličnoga, Sokrat i Kaliklo zaključuju da neki divlji i neuki tiranin „iz čitava svojega *noũs*-a" (*éks hápantos toũ noũ*) ne bi mogao biti prijatelj s onim koji je bolji od njega, i obratno (*Gorg*. 510b2-c5; usp.: *Symp*. 181c6, d2). Na sličnom je tragu drugo mjesto iz *Gorgije*, gdje nalazimo jednu od prvih naznaka sveze uma i dobra. Razgovor Sokrata i Pola na tom mjestu vodi se oko toga postižu li govornici i tirani u polisu ono što hoće, tj. jesu li moćni činiti onako kako hoće. Sokrat nastoji pobiti tu tvrdnju hvatajući se za Polove riječi da je imati moć, tj. biti moćan (*tò dýnasthai*), dobro. Pritom pokazuje da govornici i tirani ne čine ono što hoće, već ono što im se čini da je dobro, dakle bez uma (*áneu noũ*). Otuda slijedi da im je moć ništavna, jer ne mogu činiti što hoće, kao i to da činiti ono što se čini dobrim i tako biti bez uma nije dobro nego zlo, jer je nemoćno (466a4-467a5; usp.: *Alc. I* 134e-135a).

Ova dva primjera očituju spoznajno-praktički smisao uma kao promišljenog i razboritog duševnog držanja i djelovanja.[67] Ono umsko tu se ogleda u uvidom u istinu stvari upravljanom samovlasnom integritetu života, koji je protivan strastvenom i bezumno slijepom srtanju, primjerice ponašanju onoga koji je raspomamljen erotičkom žudnjom za nasladom (*Phdr*. 241a). Ne čudi stoga da će se na jednom mjestu u *Eutidemu* (281a-b) *noũn ékhein* rabiti sinonimno sa znanjem (*epistḗmē*), razboritošću (*phrónēsis*) i mudrošću (*sophía*), naime u tom smislu da u korištenju stečenoga upravo znanje i um pružaju sreću, korist i dobar djelatni život (*eupragía*), dok je sva stečevina bez znanja i uma beskorisna (usp.: *Lys*. 210b6 i d.).

Koliko god međutim uporaba imenskog oblika *noũs* naglašeno otkrivala praktički i etički smisao onog umskog, toliko u glagolskom obliku (*en*)*noeĩn* u prvi plan dolazi značenje spoznajne, misaone pa čak i opažajne djelatnosti. Ne samo u ranim dijalozima, već kroz čitavo svoje djelo Platon taj glagol rabi u smislu: misliti, promisliti (*Charm*. 167c7; *Theait*. 149e1), uočiti, pojmiti i shvatiti nešto (*Alc. I* 109a8; *Phd*. 61b3-4, 72b8, 103b1; *Phdr*. 243c1; *Resp*. 440d7, 503b7), imati u umu misao o nečemu (*Phd*. 63c8-9) i sl.[68] Pritom nije riječ o izvedbi i tijeku mišljenja nego o gotovo trenutnom obuhvatnom raskrivanju stanja stvari.[69] No na jednom ne tako nevažnom mjestu u *Fedonu* (74d9) *ennoeĩn* se rabi u gotovo Homerovu smislu osjetilno potpomognuta prepoznavanja i uočavanja, dok u *Fedru* (229c4) *noeĩn* jednostavno znači opaziti,

[67] Usp.: Jäger 1967, 20-22.

[68] Za još primjera usp.: Jäger 1967, 31.

[69] Usp.: *Men*. 76d. *noeĩn* u ovoj uporabi Jäger razumije u smislu „imati jasnu predstavu o nečemu", pri čemu naglašava da *noẽsai* nikada nije sama izvedba zaključivanja, već uvid u stanje stvari (Jäger 1967, 28-29, 31).

zamijetiti. U istom dijalogu, na mjestu gdje bi se očekivalo gotovo homersko *okséōs ennoẽsai*, stoji *okséōs aisthánesthai* (263c4).[70]

Ostave li se po strani rijetki tragovi homerskoga naslijeđa, uočit će se da bitan značenjski aspekt glagola (*en*)*noeĩn* u Platona čini poimanje i uviđanje istine kao čvrsto i jasno dohvaćanje i držanje toga što nešto jest. Pritom je odlučujuće za tu čvrstoću i jasnoću umskog poimanja da je ono u oporbi spram nejasnog i kolebljivog osjetilnog naziranja i njemu pripadna mnijenja. Ta suprotstavljenost ogleda se ponajprije u tome da umski pojmiti što nešto jest nerijetko u tekstovima implicira sintetički akt sabiranja mnoštva pojavnog u vlastitu ne više pojavnu cjelinu (usp.: *katà hólou* […] *aretẽs péri hóti estín*, *Men*. 77a6; *tò hólon*, *Symp*. 205c7). Cjelina dakle nije mišljena mehanički, kao skup ili suma, već u smislu onog zajedničkog jednog, koje je svako pojedino određenog mnoštva, a koje se ne pojavljuje u opažanju. Gotovo svako Sokratovo istraživanje, ticalo se ono pobožnosti, prijateljstva, hrabrosti, vrline ili znanja, utoliko počinje opominjanjem mlađeg sugovornika na to da se ono traženo ne da iznaći beskonačnim pobrajanjem fenomena, već njihovim nesumirajućim sabiranjem u to što oni jesu. Započinjući svoj uspon k ljepoti, mladić, kako kaže Diotima u *Simpoziju*, mora shvatiti-uočiti (*ennoẽsanta*) jednu te istu ljepotu koja je prisutna u svim lijepim tijelima (210a5-b5).

Pritom je važno uočiti da je jasno i čvrsto poimanje onoga što jest kao sabirajuće jednote mnoštva drugo od izgovaranja i izrijeka, koji se, štoviše, pokazuju kadkad posve nemoćnima primjereno izraziti to što se umski sagledava i sabire. Tako na Sokratovo pitanje što je ono pobožno a što ono nepobožno, Eutifron odgovara: „Ali, Sokrate, ne mogu ti reći što mislim (*hò noõ*). Od koje god tvrdnje počnemo, nekako nam se to stalno vrti u krugu i kao da ne želi ostati tamo gdje smo ga postavili.” (*Euth*. 11b6-8.) Na slično pitanje o hrabrosti Lahes kaže:

> Ja sam, Sokrate, spreman ne odustati, premda sam nevičan takvim razgovorima. No, uhvati me i neka želja za natjecanjem oko rečenoga, i doista se srdim što sam tako nemoćan izraziti što mislim (*hà noõ*). Jer čini mi se da shvaćam (*noeĩn mèn gàr émoige dokõ*) s obzirom na hrabrost što je ona, no ne znam kako mi baš pobježe, tako da je ne mogu govorom sabrati (*syllabeĩn*) i reći što je (*Laches*, 194b1).[71]

[70] Za smisao uma i mišljenja koji je blizak opažanju usp. još: *Tim*. 37c, *Phil*. 24a, *Leg*. 738a, 952b.

[71] Usp.: *Charm*. 159a6-7, 161d i d. Jäger stoga zaključuje da je *noeĩn* je neposredno odnošenje-zahvaćanje spoznavajuće svijesti na stvar, dok je logos pokušaj da se taj zahvaćeni predmet izrazi (Jäger 1967, 26).

Na istom tragu može se navesti i primjer s početka *Fedona* (60a9 i d.), odakle proizlazi da je ono što se umski shvaća (*enenóēsen*, c1) kadkad toliko neprimjereno jasnom izricanju – a ovdje je riječ o začudnoj (*átopon*, 60b3; *thaumasíōs*, b4) naravi ugode i bola, koji su, premda se čine protivnima, sastavljeni u isto (*synēpsen eis tautòn*, c3) –, da ga je najbolje izreći u slikovitoj pripovijesti (*mȳthon*, c2).[72] Poimajući ono što jest kao sabranu jednotu pojavnog mnoštva, um dakle jasnoćom i izvjesnošću prevladava kolebljivost i promjenjivost mnijenja i opažanja, no ono u njemu pojmljeno još je i samo nejasno i tako reći krhko te traži dodatno učvršćenje. Tako se pokazuje sljedeće: s jedne je strane um različit, kako od osjetilnog opažanja i dokse, tako i od svakog logičkog raščlanjenja i objašnjenja pojmljene jednote u izricanju, dok je s druge je strane blizak i mnijenju i govoru, naime kao tlo pojavljivanja i izvjesnosti onog istinitog, koje se kao takvo ne učvršćuje i ne potvrđuje drukčije nego logosom. Tako čitava „druga apologija" (*Phd*. 63b4-5, d2) u *Fedonu*, s tri logosa besmrtnosti duše, predstavlja Sokratov pokušaj da izrazi misao (*diánoia*) koju ima na umu (63c8-9) kad kaže da gaji dobru nadu da se s umrlima nešto zbiva – i to bolje s onima dobrima, lošije s lošima – i da ide k dobrim bogovima, a vjerojatno i dobrim ljudima. Ta misao, koju logosi trebaju učvrstiti, je da je duša besmrtna i da je ta besmrtnost zadana njezinom srodnošću s onim što uvijek jest.[73]

Time se pokazuje da um i logos jesu različiti, ali da istiniti logos ne izriče drugo do ono što umsku istinu. Utoliko nije slučajno da *noeīn* nije samo čin dohvaćanja i shvaćanja nečega, nego i unutrašnji smisao pojedinog imena ili čitava govora. Započinjući razmatranje imenā demonā u *Kratilu*, Sokrat kaže: „I zaista, Hermogene, što bi moglo značiti (koji bi smisao moglo imati) ime ‚demoni'?" (*tì án pote nooī tò ónoma hoì „daímones"*, 397e2). Kao smisao i značenje izrijeka *noeīn* se javlja i u *Eutidemu* kad Sokrat upita Dionisodora koji drugi smisao (osim tog da ga ne može pobiti) ima rečenica „Ne mogu se koristiti logosima" (*Euthyd*. 287c1-2, e1). U ovom kontekstu treba spomenuti i mjesto iz *Simpozija* gdje Alkibijad kaže da su Sokratovi govori nalik kipićima silena, naime izvana posve smiješni i prosti, no rasklopi li ih tko, nalazi da jedini od svih govora imaju smisla (*noūn*, 222a2).

Naposljetku treba ukazati na još jedan značenjski aspekt glagola *noeīn*. Hoteći u šestoj knjizi *Politeje* izložiti kako to da, premda u polisima zla neće prestati prije nego u njima zavladaju filozofi, upravo filozofe mnoštvo najviše prezire držeći ih beskorisnima, Sokrat kaže da

[72] Usp.: Hoffmann 1961, 109.

[73] Usp.: von Fritz 1974 ([1]1945-1946), 22 i d.

je prisiljen govoriti u slikama (*di´ eikónōn*). Tad, uvodeći sliku broda kojim upravlja slijepi i gluhi kormilar, Sokrat kaže Adimantu: „Pomisli (*nóēson*) dakle da se ovo dogodi na brodovima, bilo mnogima, bilo jednom.” (*Resp*. 488a7-8) U sličnom se smislu *noeĩn* javlja i nešto kasnije, kad Sokrat uvodeći poredbu s crtom kaže Glaukonu: „Uzmi na um (dovedi pred oči, pojmi; *nóēson*), [...] da jest to dvoje[...]” (509d1) U oba je primjera riječ o spjevavanju i stvaranju slike u mislima, što pokazuje da se *noeĩn* katkad i u Platona javlja u starom značenju slikotvornog čina.[74] Kako taj smisao onog umskog stoji u odnosu s njegovim etičko-praktičkim i spoznajnim značenjem, posebice s obzirom na proturječni odnos s logosom, to tek treba vidjeti. No svakako je znakovita već i sama mogućnost da bi se istina nečega mogla pojmiti u njegovoj slici i primjeru (usp. npr. *Lys*. 219d5).

Saberu li se značenja uma i mišljenja koja su izašla na vidjelo u ovom pretežno filologijski intoniranu ocrtu, može ih se svesti na tri osnovna: praktičko-etičko značenje razboritog duševnog ustroja i djelovanja, spoznajni smisao obuhvatnog i trenutnog uvida u pravo stanje stvari i stvaralački smisao sačinjanja slike u mislima. Treba pritom pretpostaviti da se cjeloviti pojam uma može otkriti samo misle li se ta tri određenja ujedno. Korak naprijed u tom smjeru ne može se međutim učiniti na tragu filologijskog promišljanja funkcije pojedine riječi u tekstu, čime se u najboljem slučaju dolazi tek do vrijednih naznaka i uputa za razumijevanje. Pun smisao filozofijskog pojma određen je njegovom svezom s drugim pojmovima u cjelini filozofiranja, tako da mu značenje leži u onom što je tako reći više i iznad njega samog. Uvid u to stvar je filozofijskog pristupa tekstu.

Ekskurs: metodsko uz čitanje i razumijevanje Platona

Razlikovanje terminologijske i neterminologijske uporabe pojma uma, onako kako to čini Jäger, otvara staro pitanje sustava u Platonovu mišljenju. Jer, terminologijska uporaba riječi pretpostavlja njezino jednoznačno određeno mjesto u strukturi smisla cjeline.

Ideja sustavnosti Platonova filozofiranja staro je nasljeđe, koje vuče podrijetlo još od postplatoničke deifikacije Platona i neoplatoničkih tumačenja u kasnoj antici i ranom srednjevjekovlju.[75] Mogućnost njezina novog zamaha otvorila se u ranom 19. stoljeću radovima

[74] Usp.: Jäger 1967, 29.

[75] Uz povijest rezumijevanja i interpretiranja Platona usp.: Cipra 1999 ([1]1978), bilj. 39, 191-193; Erler 2007, 520 i d.

Hermanna i Schleiermachera, kada počinje proučavanje Platona u suvremenom smislu. U djelu *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (1839) K. Fr. Hermann, ne odmičući se posve od ideje ezoteričkog sustava (346), poima Platonovu misao prvenstveno pod vidom historijskog razvoja (351 i passim), što naposljetku rezultira do danas uvriježenom podjelom na rano, zrelo i kasno Platonovo filozofiranje. Schleiermacher pak insisticira na tome da je Platonovu filozofiranju neprimjerena kako kruta sustavnost tako i nepovezana fragmentarnost, koja potiče traganje za Platonovim učenjem izvan spisa. Središnja Schleiermacherova teza iz uvoda u prijevod Platonovih spisa je da je za Platonovo filozofiranje odlučujuća stopljenost i nerazdvojivost dijaloške forme i sadržaja koji se njom posreduje (*„Einleitung" zu „Platons Werke"* [[1]1804], u: K. Gaiser [hrsg], 1969, 1-32, ovdje 10). Postavka o svezi sadržaja i forme počiva na Schleiermacherovu razumijevanju Platonova mišljenja u obrazovno-pedagogijskom smislu, pod vidom okreta duše k znanju (11-12). U tom smislu on ustvrđuje da je dijaloški oblik teksta najprimjereniji usmenoj poduci posredstvom pitanja i odgovora, koja je opet najprimjereniji vid poduke uopće, tj. navođenja na to da sugovornik sam dođe do znanja. Podjela na ezoteriju i egzoteriju otuda za Schleiermachera nema veću važnost, budući da se prva odnosi na usmeni a druga na pismeni vid jednog te istog, dijaloga (13).[76]

U 20. stoljeću ideja sustava ima najradikalnije zastupnike u okviru tzv. tibingeške škole interpretacije Platona. Rekonstrukcija sustava Platonove filozofije tu se temelji na svjedočanstvima drugih – ponajprije Ksenokrata, Aristotela, Aleksandra, Teofrasta, Sexta Empirika i dr. – o Platonovu nepisanom učenju,[77] koja se osnažuju ukazivanjem na pitagorejske elemente i uopće na dominantnu ulogu matematike u Platonovu djelu, kao i njegovim tumačenjem u neoplatoničkom duhu. Riječ je dakle o učenju, koje je Platon predavao u Akademiji, ali i u nizu predavanja za širi krug slušača koja je držao pod imenom *O Dobru* (*perì tagathoũ*). Protiv teze o razvoju Platonova mišljenja, a poglavito protiv Schleiermacherove teze o nerazdvojivosti forme i sadržaja, pripadnici tibingeške škole drže da Platon najkasnije od *Fedona* i *Politeje* ima razrađen filozofijski sustav hijerarhijsko-piramidalne strukture, u kojem se ono

[76] Uz Hermanna i Schleiermachera ovdje se može pribrojiti i Zellera, čiji je pristup Platonu i cjelokupnoj grčkoj filozofiji pod utjecajem Hegelove misli razvoja. Platonovo mišljenje on razumije kao nauk, čije se sistemsko izlaganje dijeli na dijalektiku, fiziku i etiku (Zeller [3]1875, 470 i d., 491 i d.).

[77] Za *testimonia platonica* usp.: Gaiser 1998 ([1]1962), 441 i d.; Krämer 1997 ([1]1982), 331 i d., 385 i d., 1968, 106 i d. Kritički pak Cherniss (1945) 1972, 3-40; Cherniss 1945. Za izlaganje tzv. nenapisanog učenja samo na temelju kasnih dijaloga, dakle bez oslanjanja na svjedočanstva drugih, usp.: Dönt 1967.

jedno (dobro) međudjelovanjem granice i bezgraničnog matematički razvija u cjelinu kozmosa. Djela u kojima je ta ideja sustava najpotpunije izvedena su *Platons ugeschriebene Lehre* (1962) K. Gaisera i, manje uspjelije, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) H. J. Krämera.[78]

Ipak, unatoč zamjetnoj zastupljenosti tibingenškog razumijevanja Platona kao i unatoč nizu vrijednih uvida koje je ono iznijelo na vidjelo, poglavito s obzirom na tzv. kasno Platonovo filozofiranje, kroz čitavo dvadeseto stoljeće čuli su se i oni glasovi koji su kritični spram teze o sustavnosti. Tako Gadamer ustvrđuje:

> Primjerena metoda interpretacije u odnosu na Platona *filozofa* upravo nije ta da se čvrsto drži platoničkih određenja pojmova i da se Platonov „nauk" oblikuje prema jedinstvenu sustavu, pod vidom kojeg bi se pojedini dijalozi kritizirali s obzirom na sadržajnu ispravnost njihovih tvrdnji i valjanost njihove dokazne logike, nego da se kao pitajući slijedi hod pitanja, koji predstavlja dijalog, i da se ocrta smjer na koji Platon tek upućuje, a ne ide njime. Samo pod tom pretpostavkom ima uopće nekakva Platonova „nauka", čije ispitivanje može biti predmet povijesno-filozofijskog istraživanja (Gadamer 2000 [[1]1939], 12).

U tom će smislu Gadamer nastojati oko povezivanja nepisanog učenja i sadržaja dijaloga, poglavito glede tema kasnijeg Platonova filozofiranja – sudjelovanja, splitanja ideja i problematike duše (usp.: Gadamer 1968, 9-30). Na tragu ideje o razvoju Platonove misli N. Hartmann se također čvrsto drži onoga što Platon izriče u dijalozima: „Uopće, mora biti pogrešno Platonovu filozofiju htjeti učiniti jedinstvenijom, nego što ona predleži u dijalozima." (Hartmann

[78] Geiserovo djelo je gotovo na svakoj stranici nošeno težnjom da „odredi mjesto i odnos različitih tokova Platonova filozofiranja u sistemskoj cjelini i time da nova predodžba biti i unutrašnje zatvorenosti platoničkog mišljenja". (Gaiser 1998 [[1]1962], 1) Ono što iznutra gradi čitav sistem Gaiser pronalazi u međudjelovanju dvaju protivnih principa (9), koje se analogno prenosi u svakom dijelu i stupnju sustava (107-108). Za naglašavanje sustava i sustavnosti usp.: 8-9; za sažeti pregled sustava usp.: 169-172; za povijest teza o nepisanom učenju usp: 16 i d., 335, bilj. 1. Više nego do cjelovita izlaganja sustava Krämeru je u njegovoj knjizi do toga da pokaže da je taj sustav nedvosmisleno prisutan u podlozi srednjih pa čak i ranih Platonovih dijaloga. Njegov je stil pritom začinjen radikalnom i isključivom, kadkada i jetkom kritikom neistomišljenika, poglavito Chernissa. Veću poteškoću od toga za samu knjigu predstavlja međutim uglavnom neuvjerljiva i nasilna Krämerova interpretacija, kao i – posve u neskladu s neprekidno naglašavanom odlikom predmeta razmatranja – odsutnost sustavnosti. Za ocrt cjeline sustava i temeljnu ontologijsku koncepciju usp.: Krämer 1959, 535 i d. Od ostalih djela koja iznose temeljne odrednice tibingenškog razumijevanja Platona usp.: Gaiser 1968, 31-84; Krämer ([1]1966) 1972, 394-448; Krämer 1968, 106-150; Krämer 1997, 179-203; Krämer ([1]1982) 1997; Szlezák 1985; Szlezák 2000 ([1]1993), Wippern (hrsg.) 1972. Za obuhvatni prikaz nauka o principima i nepisanog učenja uopće te za povijest i stanje rasprave o tomu usp.: Erler 2007, 406-430; Oehler ([1]1969) 1972, 95-129.

[[1]1941] 1969, 171) Tezu o razvoju Platonove misli zastupa E. Hoffmann u važnom i instruktivnom djelu *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren* (1961). U Platonovu filozofiranju on nalazi razvoj, ali to nije niti razvoj u kojem bi se pojedine faze međusobno suprotstavljale niti pravocrtni razvoj unutar jedne dimenzije, čije bi se osnovne pretpostavke nalazile već i u ranim spisima (104 i d.). Riječ je o razvoju u smislu ispreplitanja temeljnih filozofijskih motiva (problem spoznaje, spekulacija o dobru, eleatski pojam bitka, problem kozmosa, pitagorejstvo...), koje se zbiva u četiri faze: od *Gorgije* teoretski program filozofije ideja, od *Parmenida* pokušaj da se vlastita pozicija uzme kritički, od *Fedra* uvid u to da nema pasivnosti i aktivnosti, nego psihičko-dinamičkog spontaniteta, od *Timeja* teza da se slika kozmosa ne može odrediti samo iz pojmova bitka i bivanja, nego da treba uvesti i ono ništa. Prema Hoffmannu Platonova se misao razvila prilično kasno u svom zrelom obliku, pri čemu Hoffmann odlučujućima prepoznaje Platonove tridesete godine, tj. doba njegovih putovanja i temeljnih spoznaja o matematici.[79] U oporbi spram tibingenške škole je i djelo *Platon und die Formen des Wissens* W. Wielanda (1982). Suprotstavljanje tezi o sustavu u skladu je s Wielandovim uvidom da se Platonovo filozofiranje tiče znanja šireg situativno-realnog konteksta razgovora, koji se uspostavlja i otvara iz dodira i odnošenja duša sugovornika u dijalogu. U tom slučaju međutim ne postoji ni najmanja mogućnost niti da bi se Platonov nauk mogao fiksirati u pisanu djelu niti da bi se moglo raditi o kakvu tajnom učenju, čija je supstanca po Wielandu filozofijski izrazito manjkava.[80]

---

[79] Ideju o razvoju podupire i Prauss nastojeći ocrtati dvije faze Platonova mišljenja – ranu teoriju ideja, određenu ponajprije strogim razlikovanjem jednote ideje i stvari kao agregata mnoštva specifičnog i tom razlikovanju primjerenim pojmom spoznaje te kasniju teoriju ideja, određenu poimanjem stvari kao jednote mnoštva određenja, spoznaje kao predikacije i izrijeka kao splitanja (Prauss 1966, 14, 17 i d.)

[80] Usp.: „Dvije stranice bilo kojeg dijaloga u svakom slučaju sadrže neusporedivo više filozofijske supstance nego sve što se dosad moglo rekonstruirati kao neposredni sadržaj nepisanog nauka." (Wieland 1982, 43-44) Wieland je međutim kritičar i teze o genetičkom razvoju (82 i d.), čiju problematičnost nalazi u tome da se razvoj misli pod vidom mijene nauka o idejama, kojeg po Wielandu jednostavno nema (86-87). Wielandova suzdržanost spram genetičke teze rezultira i iz uvida u to da bi se razvoj misli morao ogledati u dijalozima, u kojima međutim po Wielandu ne dolazi do riječi sve što je Platon uistinu mislio o dotičnoj temi. Platonovo mišljenje upućeno je naime na forme znanja, koje dijalozi tek naznačavaju (87). Otuda Wieland razlikuje fiktivnu i realnu kronologiju dijaloga te veću pažnju poklanja fiktivnoj, koja se orijentira prema Sokratovu životu (88 i d.). Prepoznajući matematiku važnom u cjelini Platonova mišljenja M. Cipra se do određene mjere stavlja uz bok tzv. tibingenške škole. Uz uvažavanje pojedinih dosega, poglavito s obzirom na ulogu matematike u ontologijskom sustavu, Ciprina kritika tibingenške

Prema iskustvu čitanja i razumijevanja Platona koje dolazi do riječi u ovom radu, u pozadini Platonovih dijaloga nema nikakva znanja koje bi bilo zatvoreno u čvrsti teoretski sustav i koje bi se moglo podučavati kao doktrina. S Gadamerom valja prihvatiti dijaloge kao vidove uvijek novog i drukčijeg pripitujućeg mišljenja onog filozofijski bitnog – vrline, dobra, ljubavi, pravednosti, kozmosa..., no u svemu tome ponajprije jednog jedinog: onog biti samog. Ako uopće, moglo bi se govoriti o svojevrsnoj organskoj sustavnosti Platonova mišljenja, u kojem se u tematski ograničenim vidovima reflektira mišljenje naravi cjeline.[81] Ujedno se treba čuvati i toga da se faktografijski sadržaj dijaloga uzme kao posljednja Platonova riječ. Kako Agaton primjećuje u *Simpoziju*, Sokratovi govori (*tõn Sōkràtous* […] *lógōn*) su poput figurica silena – izvana se čine sirovi i smiješni, no rasklope li se i zađe li se u njih, pokazuje se da jedini imaju smisla (*noũn*), da su najbožanstveniji i prepuni svakakve vrline te da se protežu na sve ono što priliči razmatrati onome koji će biti lijep i dobar (221e1-222a6). Na tom tragu moglo bi se ustvrditi da su Platonovi dijalozi i sami silenske naravi: njihov smisao ne iscrpljuje se u faktografskom sadržaju, nego se postiže u onome što je tako reći iznad i preko dijaloga samog.[82]

O čemu je riječ ponajbolje otkriva Platonova kritika pisma u dijalogu *Fedar*. Kritika pisma nadovezuje se na raspravu o karakteru govora s umijećem, tj. o tome kako treba lijepo

---

škole cilja na zanemarivanje pojma ideje: „Dok tradicionalne interpretacije, polazeći samo od dijaloga, ispuštaju iz vida principijelnu ontologijsku shemu Platonova *sistema*, dotle nova interpretacija na osnovi ezoteričkih učenja gubi iz vida fundamentalno značenje *ideje* koje Platon, međutim, nije nikada doveo u pitanje. Za Krämera je ideja, genetički gledano, naspram obaju principa [jedno i neodređena dvojina] sekundarnog značenja, a po ontičkom rangu načelno podređena *jednom*." (Cipra 1999 [[1]1978], 192) Erler upozorava da se uz Platona ne može vezivati nikakav moderni pojam sistema i dogme, kakav poznajemo od 17. st. i koji se u punom smislu razvija u njemačkom idealizmu, jednako međutim kao što mu je, već po naravi težnje za potpunošću istinske spoznaje, neprimjereno pripisivati principijelno suprotstavljanje bilo kakvoj vrsti sistematičnosti, kakvo poznajemo od romantizma ili Nietzschea (Erler 2007, 353-354). Za kritiku sustava u Platona usp.: Barbarić 1986, 22-24. Za kritiku tibingenške škole usp.: Barbarić 1995, 238-241; Ferber 1989 ([1]1984), 75 i d., 154 i d.; Zehnpfennig 2001 ([1]1997), 166-168; Mann 2006.

[81] Usp.: Hoffmann 1964, 9-28, ovdje 9-10; Dönt 1967, 76-77.

[82] Tako i Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 669: „Mnogim zastupnicima povijesno-razvojnog načina razmatranja mora se predbaciti da je to najveće pomanjkanje umjetničkog i filozofijskog razumijevanja kada polaze od pretpostavke da Platon u svakom svom spisu kaže točno onoliko koliko zna. Neusporedivo dubinsko djelovanje čak i najmanjeg platoničkog dijaloga počiva upravo na tome da precizno pojmovno razmatranje nekog ograničenog pojedinačnog pitanja [...] uvijek iznova ukazuje preko sebe na obuhvatnu filozofijsku pozadinu pred kojom se odigrava."

govoriti i pisati (*Phdr*. 259e1 i d.). Tu se pokazuje da lijep govor počiva na znanju onoga o čemu se govori (e4-6, usp.: 237b7-238c4, 270e1-4). Do tog znanja dolazi se dijalektičkom metodom dijereze i sinoptike, kojom se svako pojedino određenog mnoštva sabrano sagledava u pojmovnoj jednoti, i to tako da se sama ta jednota u sebi razdjeljuje do nedjeljivog vida u kojem se poima ono pojedinačno (265c8-266b1; primjena u govoru: 270c9 i d.). Taj lijepi govor s umijećem, kao očitovanje dijalektike, za Platona je živ i produševljen (*zõnta kaì émpsykhon*, 276a8). Ta živost nije tek u tome da je govor usustavljen kao organska cjelina svojih djelova (264c2-5), nego je u njemu zbiljski prisutna upravo duša sama, on je produševljen (*émpsykhon*). U usporedbi s takvim govorom, pisani govor se naziva slikom i sjenom (*eídōlon*, 276a9): strašno (*deinón*) je u pisanu govoru to da izgleda živ, no ustvari bespomoćno šuti i ne razgovara (275d4-e5). Otuda pisana riječ može biti tek podsjetnik (275a2-b2, c8-d2, 276d1-8).

Iz rečenoga slijedi da je živost živoga govora određena sudjelovanjem i prisutnošću duše u njemu. Tu prisutnost duše u živoj dijalektici Platon misli pod vidom plodnosti i rađanja. Za razliku od pisanja kojemu je cilj spas onoga mišljenog od staračkog zaborava (276d1-8) i koje je stoga neozbiljno i tek za igru, poput sjetve u malim vrtićima (276b1 i d.), Platon kaže:

> A mislim da je mnogo ljepši mar (*spoudḗ*) oko toga, kad tko, uzevši prikladnu dušu i služeći se dijalektičkim umijećem sa znanjem sadi i sije govore koji su sposobni pomoći i sebi i onomu koji ih je posadio, i nisu besplodni, nego imaju sjeme, odakle su govori, ničući drukčije u različitim naravima, sposobni učiniti (*parékhein*) to sjeme vječno besmrtnim, čineći i onoga koji ga ima blaženim najviše koliko je čovjeku moguće (276e5-277a4).

Prema tome, produševljenost i živost dijalektičkim umijećem vođena govora je u besmrtnosti rađanja. Dijalektički razgovor sebe oplođuje i rađa u drugim dušama, i to kao njihov spontani i samonikli rast u filozofiranju. Razgovor utoliko za Platona nikad nije tek izvanjska metoda, nego zbiljsko (*tò enargés*, 278a4) zbivanje duše kao počela života koji istinski živi i oplođuje se u dijalektičkom ispitivanju istine. Filozofiranje je, drugim riječima, za Platona istinski vid života, koji život, kako stoji i u *Simpoziju*, preporađajući se u dijalektičkom razgovoru osigurava vlastitu besmrtnost. Samo u tom smislu dijalektičke retorike govor zadovoljava određenje retorike kao nekog vođenja duše kroz govore (*psykhagōgía tis dià lógōn*, 261a8). Vođenje duše tu je mišljeno kao njezino samoniklo rađanje u istini posredstvom dijalektike.

Temeljem ovakva uvida u narav filozofiranja pokazuje se dvoje. Kao prvo, pokazuje se da je dijaloška forma u unutrašnjoj svezi sa sadržajem. Riječ je o tome da je dijalog oko istine bića

istinska forma života i zbiljsko zbivanje duše. Kao drugo, pokazuje se da dijalozi nisu sve, već ukazuju iznad sebe. To međutim što je više od dijaloga, nije učenje, nego život u filozofiranju koji dijalozi potiču u svakom sugovorniku-čitatelju. Pisani dijalog tako nije podsjetnik na ono što je u njemu pozitivno određeno, nego na to da je sam dijalog istinski vid života. Kao podsjetnici, dijalozi su svojevrsna zaletišta u nas, poticaj istinskog rađanja života u filozofiranju svakoga ponaosob. Otprilike u tom smislu Sokrat krajem *Fedona* savjetuje svoje učenike i prijatelje da će najbolje učiniti po volji i njemu i sebi tako da se svatko sam za sebe brine najbolje što može (*Phd*. 115b).[83]

---

[83] Platonova kritika pisma u dijalogu *Fedar* ne proizlazi dakle iz želje da se sačuva ono vrednije (*timiõtera*, 278d8) u smislu nekog višeg uvida i znanja, čijem je doktrinarnom izlaganju primjereniji usmeni nego pismeni karakter. Ono vrednije, koje čini upravo središnju stvar Platonova filozofiranja, uistinu nije primjereno pismu, no ne samo i jedino zato jer bi ga trebalo sačuvati za uži krug onih koji su donekle već upućeni, nego zato jer je to vrednije upravo živo zbivanje života u dijalektički vođenu razgovoru, u kojemu život jest tako da sebe uvijek iznova i mnogostruko rađa u vlastitoj istini. U tom smislu usp.: „Samo izravno 'zapisivanje' u dušu onoga koji uči, samo usmeni razgovor, kao neko sijanje i uzgajanje sjemena živih riječi i govorâ u duši pojedinca, može odgovarati i biti primjereno […] živom shvaćanju istine kakvo se očituje u *Fedru*." (Barbarić 2001, 283-307, ovdje 290) To živo kretanje, sijanje i plodnost i Gundert ističe kao ono ključno u Platonovu dijalogu. Živi razgovor nije tek puki govor, nego je posredstvom dijalektike sposoban „sebe razmnožavati, to znači u mijeni pitanja i odgovora, sjemena i ploda od duše do duše očuvati svoju istinu kao to što ona jest: kao nešto besmrtno." (Gundert 1968, 11, usp.: 15) U tom smislu platonički dijalog nije za Gunderta tek „neka dopadljiva odijevna forma, u kojoj treba izložiti neko učenje ili prodiskutirati neku temu, a koja bi se mogla razviti i drukčije, nego je on jedina legitimna forma u kojoj se filozofski logos može pismeno fiksirati." (16, 43) To pak što u dijalogu izlazi na vidjelo kao ključna odlika filozofiranja, života i bitka uopće je mimesis (22-23, 51-52 i d.). Iz takva razumijevanja dijaloga proizlazi Gundertova kritika tibingenške škole. Za njega „indirektna predaja predavanja 'o dobru', također i ako to nije staračko predavanje nego je već rano činilo centar Platonova usmenog, ostaje jedna invalidna-manjkava predaja (*eine gebrochene Überlieferung*) i ne može nam pružiti ništa više do prije svega ključ koji nam pomaže bolje razumjeti Platonovu vlastitu, pisanu riječ. Jer to što znači učenje jednog filozofa teško se zaključuje iz doksografijskih fragmenata, već tek iz njegova vlastita logosa, u rečenicama i slijedu koraka u kojem on sam filozofira." (58) Sukladno temeljnom nastojanju oko rekonstrukcije Platonova nepisanog nauka koji se izlagao u Akademiji, pripadnici tibingenške škole polažu veliku važnost na mjesta u Platonovim tekstovima gdje Platon ukazuje na ono izvan spisa, koje se u dotičnom trenutku ili čak uopće ne može izraziti, tj. pismeno fiksirati. Uz kritiku pisma iz *Fedra* tu je još ponajviše relevantno mjesto iz *Politeje*, gdje Sokrat kaže da će izostaviti upravo ono najvažnije u prikazu dobra (*Resp*. 509c, usp.: 506d-e) te *Sedmog pisma*, gdje Platon kaže da s obzirom na ono oko čega on nastoji nema nikakva pisanog traga, budući da to nije izrecivo poput drugih nauka (*Epist. Z*, 341b7-d2). Szlezák, čije se stavove u ovom kontekstu može do određene mjere uzeti kao *pars pro toto* tibingenške škole, ta mjesta naziva „mjestima izostavljanja znanja" (Szlezák 2000 [[1]1993], 23, 60 i d.) i razumije

2. Blaženstvo

Na tragu filologijski skicirane uporabe riječi *noũs* i (*en*)*noeĩn* pokazuje se višestrukost njihova smisla, koji se drži semantičkog okvira postavljenog u Homera i predsokratovaca.

Čini se pritom, a to bi se tijekom rada trebalo potvrditi, da se ključno značenje uma, u kojem se sabiru tri njegove središnje odredbe (uvid, promišljena praksa života, stvaralaštvo) otkriva pod vidom supripadnosti spoznajnog i aksiologijskog smisla. Baštinjena prvenstveno kao naslijeđe Sokratova mišljenja, a, kako se pokazalo, prisutna u homerskom i predsokratičkom pjesničko-filozofijskom horizontu, ta supripadnost u osnovi je višekratno naglašavanog Platonova zahtjeva da vrlina treba biti utemeljena na znanju i uvidu, dapače da potpuna i jedinstvena krepost i nije drugo do znanje i spoznaja (*epistḗmē*).[84] Taj uvid – da se život ima

---

ih kao ukazivanja na ono vrednije koje zna filozof-dijalektičar (46 i d.). *timiõtera* su za njega vezana uz „filozofske sadržaje: s izrazom ‚vrednije stvari' Platon misli na pojmove i teorije, iskaze i njihova obrazloženja kojima u usporedbi s drugim iskazima i obrazloženjima pripada viši filozofski značaj." (48) U *timiõtera* Szlezák prepoznaje više znanje ideja, koje uključuje znanje ideje dobra, onog nepretpostavnog i naposljetku znanje vrhunskih principa svega, a pomoću kojeg znanja dijalektičar pomaže logosu (48 i d.). To znanje onoga što je najviše i najvrednije u ontologijskom smislu utoliko nije nikakav tajni nauk, nego spada u jedinstveni kontinuum Platonova filozofiranja, no zbog opasnosti od izvrtanja i omalovažavanja po Szlezáku se mora zadržati samo za usmeno izlaganje (57-60). Svoju interpretaciju Szlezák je pokušao potvrditi na niz Platonovih dijaloga u knjizi *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Szlezák 1985, 7 i d.; usp. poglavito interpretaciju *Politeje*, 271 i d.; ovdje još usp.: Erler 2007, 87; Gaiser 1962, 3 i d.; Krämer 1959, 3 i d., 22-24 i d., 389 i d.) Nasuprot tezama tibingenške škole, Wieland razumije to na što dijalozi ukazuju polazeći od toga da se ono do čega je Platonu stalo uopće ne može izreći u pisanom djelu (Wieland 1982, 14). Kritika pisma utoliko ukazuje na momente znanja koji su iznad teksta, tj. tiču se jednokratne šire situacije razgovora i dodira duša, u kojoj je govor tek jedan nesamostalan funkcionalni moment (37). B. Zehnpfennig povezuje dijalošku formu s izvorištem filozofiranja u čuđenju (nad proturječjem svakodnevnog iskustva-mnijenja i mišljenja) te s nužnošću da čovjek sam sebi izmakne temelj vlastite izvjesnosti, koje čuđenje je u tom smislu izvorište samoga života (Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 9-10). Ni za nju ono „svojstveno Platonove filozofije nije neposredno pristupačno, budući da počiva na uvidu koji nije prenosiv." (96-97) Otuda ona u cjelini interpretacije insistira na spoznaji kao razmatranju-propitivanju (izvedbi) na tragu Platonovih pitanja, a ne na znanju u formi doktrinarnog učenja (166-168). Uz gornje razumijevanje usp.: Rowe 1993, 3 i d.; Žunec 1988, 19 i d.; Merlan 1947, 406-430, poglavito 429-430. Za instruktivan i iscrpan uvid u stanje istraživanja usp.: Erler 2007, 92-96.

[84] To je implicitni smisao uvida u naučljivost vrline u dijalogu *Menon*. Općenito se može reći da je Platon poglavito u ranim i zrelim dijalozima zaokupljen mišlju da se upravo u znanju i spoznaji postiže najbolji i najljepši život (usp. primjerice *Kriton*, 46b, 48c; čitav *Alkibijad I*, poglavito mjesta gdje je riječ o nužnosti da djelovanje bude upravljeno iz uvida, 117d11-12 i passim). Usp.: Gundert 1968, 42 i passim; Natorp 1994 ([1]1921), 7 i d, 12, 17.

upravljati iz uma i da to upravljanje i vođenje treba misliti u pojmu vrline – zacijelo je jedan od nosećih za čitavo Platonovo filozofiranje.[85] Tako će se, posve na tragu ranih i zrelih dijaloga, u pokušaju da zakonodavstvo utemelji na cjelokupnoj vrlini i iz života polisa ukloni svaku jednostranu usmjerenost, primjerice na snagu i hrabrost (Sparta) ili na ljepotu (Kreta), te mu cilj i svrhu osigura u najvećem i potpunom dobru polisa i pojedinca, Platonu u *Zakonima* pokazati da cjelokupnu i potpunu vrlinu (*pãsan aretḗn*, *Leg*. 630e2-3) osigurava um kao ono božansko, i to tako da u srodnu cjelinu povezuje božanska (razbor, umjerenost-trijeznost, pravednost i hrabrost) i ljudska (zdravlje, ljepota, snaga) dobra (628e2 i d.). To umsko svezivanje cjeline ljudskog i božanskog u potpunu vrlinu zbiva se božanskim zakonodavstvom (630e1), koje sve ljudsko upravlja i oblikuje iz pogleda na božansko, a božansko s obzirom na vladalački um (631d2-6; usp.: 962b4 i d.). Otuda je slobodno pretpostaviti da je primjereno ishodište za dohvaćanje smisla *noũsa* u Platona dobro i promišljeno djelovanje, praksa života kao vrlina uma, pri čemu se um pokazuje kao razjašnjujući uvid iz kojega se život čovjeka oblikuje u primjerenu odnosu s onim božanskim i cjelinom svega.

Ključna implikacija pretpostavke unutrašnje supripadnosti uma i vrline je da nije riječ prvenstveno o ljudskom životu. Općenito se može reći da su sva Platonova nastojanja oko onog ljudskog nošena uvidom u to da je čovjek u bitnom odnosu s onim što je više i iznad njega samog – s onim božanskim i cjelinom svega – i da jest samo po tom odnosu i u njemu. Slikovitu predstavu tog uvida daje Platon u slici čovjeka kao biljke koja svojim korijenjem, umom, niče odozgo, iz neba (*Tim*. 90a-b).

Sveza uma i vrline u naravi cjeline života čini misaonu pozadinu Platonovih promišljanja pravednosti u *Politeji*. Pitanje o pravednosti – to jesu li pravednici ili nepravednici blaženiji i sretniji –, kaže Sokrat, nije pitanje o koječemu, već o tome kako treba živjeti (*Resp*. 352d2-6 usp.: 344e1-3, 578c6 i d.; *Lach*. 187e6-188a3; *Gorg*. 472c5-d1, 500c1-4). Nešto prije stoji da je pitanje o probitku pravednosti i nepravednosti pitanje o ustroju i provedbi čitava života, kroz koji ustroj i provedbu čovjek živi najkorisniji i za sebe najprobitačniji život (344e1-3, 352d5; usp.: *Gorg*.

[85] I to unatoč tome što je Platon kadkad prisiljen priznati i ulogu onoga bez-umskog, tada redovito mišljenog u smislu božanskog – kao primjerice u *Menonu* (99e4-100a2), gdje kaže da se vrlina stječe božanskim usudom bez uma te da se stoga ne može naučiti, ili u *Ionu* (533c-d), kad kaže da u pjesništvu nema umijeća, budući da je pjesnik moćan pjevati tek kad je ispunjen bogom te kad je *ékphrōn* i bez uma, a time i bez umijeća, znanja... te nije više čovjek.

500c1-4). Da je pravedan život, tj. korist i probitak pravedna života, mišljen pod vidom onoga što je najveće (*Resp*. 578c6-8), istine života u cjelini, a s onu stranu uobičajenog ljudskog života i pripadajućeg iskustva pravednosti u pravu i moralu, pokazuju Sokratova pobijanja u prvoj knjizi *Politeje*, koja tipično ljudske – ekonomske, političke, sofističke i pjesničke – nazore o pravednosti odbacuju kao pogrešne. Riječ je o odredbama pravednosti u smislu govorenja istine i vraćanja duga, davanja svakome onoga što mu pripada i koristi jačega. Vrhunac tih poimanja čini Trasimahova apologija individualne moći s implicitnim stapanjem pravednosti i nepravednosti u tezi da je pravednost korist jačega a nepravednost vlastiti probitak i korist. Naposljetku, u svojevrsnom Glaukonovu i Adimantovu sažetku, sve završava opravdanjem pričina: najboljim životom pokazuje se život nepravednika, koji, pričinjajući se pravednim, uživa svu čast, dok potpunog pravednika, koji se po nužnosti pričinja nepravednim, stiže kazna i osveta polisa (358b1-362c8, 362e1-366d5; usp.: *Gorg*. 482c-d). Odredbe pravednosti iz prve i s početka druge knjige *Politeje* spadaju dakle u pričin ljudskog naziranja, *dóksa*-e, koja čovjeka drži u granicama osjetilnog i porobljena elementarnim žudnjama života za osiguranjem, užitkom i rastom moći u materijalnom blagostanju (*Resp*. 349a). Pravednost se tu pojavljuje kao umjetna ljudska izmišljotina u svrhu zaštite čovjeka od vlastite naravi.[86]

Dvoje je karakteristično za sofističko-doksastički nazor na pravednost. Prvo, u njemu se pravednost i nepravednost pokazuju pod vidom odnosa spram nečega drugog, tj. pod vidom posljedica, nagrada i kazni, koje imaju za ljude i bogove. Drugo, kao pojave za nešto, pravednost i nepravednost nemaju stalnosti, već jesu samo u uzajamnom odnosu i samo ih se u tom odnosu

[86] Zehnpfennig primjećuje da u sva tri pokušaja odredbe pravednosti u prvoj knjizi do riječi dolazi jedan te isti sofistički princip pravnog pozitivizma: težnja samoočuvanju i rastu osobne moći u nedostatku pravde po sebi (2001 [[1]1997], 56 i d., usp.: 35-36, 47). To sofističko utemeljenje pravednosti kao umjetne i ugovorne, ljudskoj naravi u bitnom izvanjske institucije, posve je na tragu Protagorina govora o vrlini u istoimenom dijalogu (*Prot*. 320c8 i d., poglavito 323c3-8 i d.). Tako i Wieland: „Ispitivanja u obje prve knjige ‚Politeje' vode se na pozadini sofističkih diskusija o biti pravednosti i motivima pravedna djelovanja." (Wieland 1982, 171; usp. također: Krämer 1959, 58-62) To da su narodno-sofistički nazori o pravednosti posredstvom Ulpijanova određenja ishodišnih postavki rimskoga prava (*praecepta iuris: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*) utjelovljeni u temeljima pravne znanosti i prakse sve do naših dana, jasno očituje tlo iz kojeg je rasla čitava pravna tradicija, kao i tom rastu pripadan jaz spram filozofijskog nastojanja oko istinske pravednosti (usp.: Petrak 2005, 183-209). Za pregled odredbi pravednosti iz prve knjige *Politeje* s naglaskom na svezama s tradicionalnim grčkim poimanjem pravednosti i Platonovom odredbom pravednosti u smislu činjenja svojeg usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 353; Krämer 1959, 41 i d., 95-96; Schütrumpf, 1997, 29-53.

može odrediti. To drugim riječima znači – a kako pokazuje navlastito Trasimahova odredba pravednosti kao koristi jačega a nepravednosti kao vlastita probitka – da se „snažno naglavce preobrće njihova moć" (367a7-8) ispreplitanjem do nerazlučivosti.

Nasuprot mnijenju o pravednosti i nepravednosti Adimant i Glaukon traže da se pokudi nepravda a pohvali pravda s obzirom na njihovu moć po sebi, tj. s obzirom na to što čine u duši „po strani od bogova i ljudi" (366e5-9; 358b4-7, d2, 545a5-b1). Istinska pohvala pravednosti pokušat će dakle u svojevrsnom okretu od dokse odrediti pravednost s onu stranu njezine pojave u sklopu ljudskog i božanskog i antitetičke sveze s nepravednošću. Pritom je ključno da se čista pravednost treba očitovati s obzirom na mjesto i ulogu u duši (358b5-6, 366e6, e9). Tako bi se, ostavi li se doksa po strani, iz moći pravednosti po sebi trebalo pokazati da je ona najveće dobro, a iz moći nepravde po sebi da je najveće zlo za dušu (367a5-e5). Pohvaliti pravednost po sebi, znači prema tome odrediti je kao moć u duši, kojom duša postiže najveće dobro.[87]

To u čemu nešto postiže svoje dobro Platon misli pod imenom vrline ili kreposti (*aretḗ*) i stoga će se na kraju prve knjige pohvala pravednosti po sebi u odnosu na dušu sabrati u odredbu pravednosti kao vrline duše. Određenje vrline od kojega Platon polazi je najbolje i potpuno činjenje svojeg posla (*érgon*) i u tom smislu postignuće vlastita dobra i ljepote (352d i d; usp.: *Alc. I* 133b4). Činiti ono svoje nije pritom u tome da biće čini bilo što što mu je moguće, nego u tome da čini to što ono jest, tako da je činidba zbiljsko prisustvo njegove biti, djelatni bitak biti. Vrlina je utoliko puno više od atributa koji može i ne mora pripadati biću: ona je zbilja bića kao njegov istinski i potpuni bitak, kao njegova ljepota i dobrota. Drugim riječima, biće u potpunosti i istinski jest iz vlastite biti – i utoliko je dobro i lijepo – samo u svojoj vrlini. Oko najbolje i najljepše čini (gleda), tj. najbolje i najljepše jest to što jest, u vidu kao svojoj vrlini. Vrlina vida u gledanju je stoga ono kako i što oko istinski – dobro i lijepo – jest (*Resp.* 353c). Prema tome, biće

[87] I upravo je to odbacivanje dokse i okret k onom čistom – karakteristike uglavnom svih ranih Platonovih dijaloga – središnji smisao prve knjige, koji određuje strukturu čitave *Politeje* (usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 346-347). Za formu, dataciju, sadržaj, povijest interpretacije i likove *Politeje* usp.: Erler 2007, 202 i d. Za odnos prve knjige, tzv. ranog dijaloga *Trasimah,* i ostatka *Politeje* usp.: Erler 2007, 204-205; Friedländer 1928-1930, Bd. II, 345, 350; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 410; Krämer 1959, 41-42; Zehnpfennig 2001 ([1]1997), 29 i d. Za strukturu i odnos *Politeje* i srodnih spisa usp.: Natorp 1994 ([1]1921), 176 i d.

u potpunosti i istinski jest iz vlastite biti samo u svojoj vrlini. Vrlina je dobrobitak bića u smislu njegova bitnog bitka kao bitka biti.[88]

Ta odredba vrline određuje smisao onoga probitačnog i korisnog u Platonovu filozofiranju. Korisnost i probitačnost, gotovo središnji pojmovi *Politeje*, za Platona su lišeni svakog subjektivnog i materijalnog smisla, jednako kao i smisla pukog jačanja moći, te predstavljaju način uzročnosti ideje dobra (505a2-4). Upravo će u tom smislu Sokrat na Trasimahovu odredbu pravednosti kao koristi jačega odgovoriti da se i on slaže da je pravednost „nešto korisno" (*symphéron* [...] *ti*), no da mu nije jasno da bi ona bila korist jačega (339b3-4). Ono korisno i probitačno Platon naime misli pod vidom bitnog izvršenja bića, u kojem izvršenju je biće zbiljski to što jest. Korisnost se tako podudara s dobrom, tj. s bitnom puninom bitka bića, u kojoj ono jest, spašeno je. Zlo je, kako glasi jednostavna odredba iz desete knjige, sve što upropaštava i šteti, a dobro sve što spašava i koristi (608e3-4).

Pod vidom ontologijskih određenja vrline i probitačnosti treba pojmiti određenje pravednosti i njezine korisnosti s početka prve knjige *Politeje*. Suprotstavljajući se drugoj Polemarhovoj odredbi pravednosti, tj. njezinoj preformulaciji u smislu da je pravedno koristiti dobru prijatelju a škoditi zlu neprijatelju (334b3-6, d9-10, 335b2-3), Sokrat kaže da je pravednost čovjekova vrlina te da nije posao pravednika škoditi i činiti zlo (335d11-12, e5). Pritom se podrazumijeva istovjetnost vrline pravednosti i dobra (334d3, 335d9) te nemoć da dobro nanosi zlo i škodi (335d). U skladu s uočenim značenjem vrline i dobra tu dakle treba prepoznati Platonovo nastojanje da u vrlini pravednosti misli potpunu istinu i zbilju, maksimalnu mogućnost, a u tom smislu i najveći probitak čovjekove naravi. Odgojena filozofska duša

[88] Usp.: *Lach*. 190a. Ovo razumijevanje dobiva punu potvrdu u Aristotelovoj teleologiji, tj. u njegovu promišljanju četvorstva uzroka. Nepravedno bi međutim i posve pogrešno bilo ne zamijetiti osnove tog razumijevanja u Platona, poglavito ovdje, na kraju druge knjige *Politeje*. Uz gornje usp.: „Arete je dobrobitak (*Gutsein*), vrlina u smislu uporabljivosti-prikladnosti i vrsnoće, posredstvom koje svako biće – stvari, životinje, dijalovi tijela kao i ljudi – dobro ozbiljuje to što ono jest i može izvršiti, svoj posao." (Gundert 1968, 19). Za podrijetlo tog smisla vrline u svijetu homerske aristokracije usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 23-37. Jaeger primjećuje: „Zacijelo leži u arete [...] moment društvenog priznanja. No to je sekundarno i slijedi iz snažnog socijalnog karaktera svakog vrednovanja čovjeka u ranom dobu. Posve izvorno, riječ [*aretḗ* P.Š.] mora biti objektivna vrednosna oznaka njezina nositelja. Ona označava njemu svojstvenu snagu, koja čini njegovu potpunost." (27, bilj. 3) Usp.ovdje : Natorp 1994 ([1]1921) 7;. Posavec 1979, 9-10. To da su dobro i vrlina ontologijskoga karaktera, noseća je misao Krämerove interpretacije (Krämer 1959, 41 i d.).

vladara, koja uspostavlja pravednost, utoliko je istinski bogata, „ne zlatom, nego onim čime treba da bude bogat onaj koji je potpuno sretan i i blažen, životom dobrim i razboritim." (5213-4.)[89]

No, razmatranje vrline i dobra krajem prve knjige Sokrat ne poduzima toliko da bi pokazao da je pravednost vrlina čovjeka, koliko da bi je pokazao kao vrlinu duše. Za posao duše u kojem ona istinski jest to što jest Platon isprva postavlja brigu u upravljanju (*tò epimeleĩsthai*), vladanje (*árkhein*), savjetovanje-vijećanje (*buleúesthai*) i ono tome slično (353d3-8). No, to što istinski biva i primjereno se, dobro i lijepo, uspostavlja u upravljanju i vladanju, je život kao navlastiti posao duše (d9-10). Vladalački posao duše pada tako na neki način u jedno i isto s istinskim zbivanjem života, što znači da je pravednost kao istinska bićevnost i dobro duše ujedno postignuće potpunosti – dobrote i ljepote – života samog.

Ima li se to na umu, treba pretpostaviti da je duša ono po čijem istinskom i zbiljskom zbivanju uopće i ima ikakva bića i života. Ovdje je stoga samo dijelom i tako reći tek posredno riječ o pojedinačnoj duši, bila ona ljudska ili božanska: prvenstveno je riječ o duši kao takvoj, čija je čista pravednost jedini način istinske uspostave života kao takvog i u cjelini[90] Razmatranje

---

[89] Budući da je mišljeno iz naravi dobra i korisnosti kao bitne potpunosti bića, smisao spasa, tj. onoga „spašavati i biti spašen" (*sṓizein te kai sṓizesthai*), kako stoji u *Gorgiji*, nije puko očuvanje duše i tijela, odnosno sebe i onog svojeg (*Gorg*. 511b7 i d., 512d2-8). Čovjek se ne spašava time da jednostavno istrajava na životu i uklanja se smrti, nego tako da živi istinski (*hōs alēthōs ándra*, 512e1) i najbolje (*hōs árista*, e5), naime u svojoj najvišoj mogućnosti kao zbilja svoje vlastite bit. U ovom kontekstu Krämer kaže da grčki pojam pravde, koji je prvotno bio vezan uz polis – ono izvanjsko čovjeka –, Platon izdiže iz subjektivne relativnosti i pounutruje ga u bit čovjeka (1959, 95-96). Ovdje se međutim hoće pokazati da pravedan polis nije ono izvanjsko čovjeka nego zbilja duše kao njegove biti.

[90] Najvlastitija čistoća i istina duše očituje tako dušu kao posredujući dodir s istinom i čistoćom života samog. Upravo na to upućuje završna, deseta knjiga *Politeje*. U čitavoj *Politeji* Platon nekoliko puta naglašeno ukazuje na to da je sve razmatranje pravednosti, duše, polisa i ostalog razmatranje oko onoga što je na neki način stvar cjeline vremena, što je besmrtno i vječno (usp.: 502b1). Tako će Platon i ovdje reći da je život od rođenja do smrtni ustvari nešto neznatno prema svem vremenu te da je onom besmrtnom, a to je duša, primjereno nastojanje oko vječnosti, a ne oko pukog doba života (608c5-d4). Iz nemoći da duša propadne, bilo iz tjelesnog, njoj stranog zla, bilo po nepravdi, vlastitu zlu (608d13-610e4), pokazuje se Platonu da ona „uvijek jest" (*aeì ón*) i da je utoliko besmrtna (*athánaton*, 611a1-2). Ta odredba duše je u bitnoj svezi s tim kakva je ona uistinu (*hoĩon estìn tẽi alētheíai*, 611b10), tj. u svoj istinskoj čistoći, po strani od tijela. Jer upravo takva, čista (611c3), ogleda se ona u svojoj istinskoj naravi (*tèn alēthẽ phýsin*; 612a3-4) srodna (*syggenès oũsa*) božanskom, besmrtnom i onom koje uvijek jest (611e2-3). No Platon se ovdje ne upušta u razmatranje čistoće duše po sebi, tek dodaje da bi se upravo u toj čistoći ljepše jasnije pokazala sama pravednost i nepravednost, te sve ostalo što se prošlo (6114-7). Za temu ovoga rada važno je da se iz čiste naravi duše neprimjerenim pokazuje odnošenje duše i njezina dobra, pravednosti, samo na čovjeka: pravednost

čiste pravednosti duše tako se s jedne strane kreće na ravni koja je s onu stranu svega ljudskog, na ravni vječne istine bitka i života. No ujedno, pravednost duše je i bitna čovjekova vrlina, a istinski život nije apstraktni život po sebi, nego najkorisniji i najprobitačniji život čovjeka.[91] Utoliko se, naoko paradoksalno, premda se sve razmatranje u *Politeji* zbiva iz pogledišta na ono čisto, pravednost duše i u njoj ozbiljena punina života ustvari nikad ne misle po sebi, već se sagledavaju kroz zgode i izgled pravednosti u ljudskom životu (612a5-6).[92] Treba uvidjeti da se time pokazuje upravo demonska veličina ljudske naravi. Jer to da se čovjek istinski uspostavlja u vrlini pravednosti, znači da se njegov bitni bitak korijeni u istini duše, koja međutim više nije ništa puko ljudsko, već istina života kao takvog i u cjelini. Probitačnost stoga i korist pravedna života nije ni u očuvanju i širenju moći ni u rastu materijalnog bogatstva, već u istinskom ozbiljenju čovjekove naravi iz dodira i u dodiru s onim što je neusporedivo veće od čovjeka – cjelinom svega što jest.

Specifičnost tog dodira je da se u njemu dodiruje i uzajamno uspostavlja ono što je srodno: čovjek istinski i bitno jest, kao pravedan, samo tako da je čistom pravednošću duše u njemu istinski uspostavljen život sam. A upravo ta pomirenost čovjekova dobra s dobrom života u dobru duše jest, kako se može naslutiti na tragu jednog mjesta u dijalogu *Harmid*, blaženstvo (*eudaimonía*, *Charm*. 173c7-174a6).[93] Misaona osnova tog pojma raskriva se na tragu odredbi

---

po sebi je najbolja za dušu po sebi (612b2-3), tj. u čistoj istini duše, pravednosti po sebi, tako reći sabrano se oprisutnjuje istina svega u svojoj čistoći.

[91] Usp.: „Dakle će pravedna duša i pravedan čovjek dobro živjeti, a nepravedan zlo. – Čini se prema tvom izlaganju. – A koji dobro živi blažen je i potpuno sretan, dok onaj koji ne živi tako, tome je suprotno. – Naravno. – Onaj dakle koji je pravedan je potpuno sretan i blažen, a onaj nepravedni je nesretan. – Neka bude tako. – No biti nesretnim ništa ne koristi, dok biti potpuno sretnim i blaženim da. – Ta kako ne?" (353e10 – 354a7)

[92] U tom smislu završna knjiga *Politeje*, poglavito mit o Eru, predstavlja povratak doksi i dobru glasu koji po općem mnijenju bogova i ljudi pravednost ima za ljudskoga života i nakon njega (612a8-d9 i d.).

[93] U sklopu završnog, također neuspješnog, pokušaja da se odredi i obrani korisnost razboritosti kao sebeznanja, Sokrat postavlja da potpuna usvršenost i ozbiljenje (*télos*, 173d6) dobra djelovanja i življenja (*tò eũ práttein*), tj. potpuno blaženstvo i sreća (*tò eudaimoneĩn*), jest u tome da se čini i živi sa znanjem (d3-4, d6-7), dakle tako da se znanje učini samom osnovom i sadržajem života. Pritom nije riječ o nekom pojedinačnom znanju, već se život u znanju i potpuna sreća podudaraju samo ukoliko taj znalac zna ono što će biti, sve ono što je bilo i što jest te ustvari nema ničega što ne zna (174a4-6). Utoliko se pokazuje da znanjem svega što jest upotpunjen i usvršen život čovjeka – blaženstvo i dobar život – pada u jedno i isto s upotpunjenošću i usvršenošću same cjeline svega. I premda u okviru dijaloga *Harmid* propada pokušaj da se znanje utemelji kao sebeznanje te ga se učini i pokaže toposom punog

dobra, korisnosti i vrline kao zbiljska potpunost i dostatnost bitka bića prema vlastitoj naravi, tj. kao bitni bitak bića. No ta potpunost bitnog bitka nije uzeta u apstraktnoj onostranosti, već u vidu jedinstvene dostatnosti i istine čovjeka, duše i života. Blaženstvo je bitni, vlastitoj naravi primjereni bitak čovjeka, koji je omogućen pravednošću duše kao zbiljom života samog. Pravednost duše i u njoj zbiljska istina života utoliko nije drugo do tako reći „nadljudska" bićevnost (*ousía*) čovjeka.

Pokušavajući odrediti smisao uma u Platonovu filozofiranju na pozadini sveze uma i života u vrlini, razmatranje u ovom poglavlju usredištilo se na vrlinu pravednosti. Pravednost se pritom pokazuje kao vrlina u kojoj se ozbiljuje i istinski, primjereno svojoj naravi, uspostavlja čovjek. Da tu nije riječ o čovjeku u užem antropologijskom, biologijskom, psihologijskom, sociologijskom ili nekom drugom disciplinarno oganičenu vidu, već da je on filozofijski pojmljen iz sveze s cjelinom sveg života, pokazalo se iz toga što čista pravednost duše čini topos i način istinske potpunosti života samog. I čovjek tako, i život u cjelini, posve i potpuno jesu to što jesu poistovjećeni u pravednosti kao punini duše. Tu istovjetnost istinske dostatnosti biti čovjeka i života Platon misli u pojmu blaženstva. Blaženstvo (*eudaimonía*) stoga nije tek sreća, nego potpun i istinski bitak čovjeka kao potpuna i istinska zbilja života u čistoj pravednosti duše.

---

ozbiljenja života, Platon ne samo da tu misao nije nikada napustio, nego ona, kako se čini, stoji u osnovi razmatranja u *Politeji*, a i šire. Za jedinstvo ljepog, dobrog, korisnog i pravednog s blaženstvom usp: *Alc. I*, 115a1 i d. Za blaženstvo kao potpunost i savršenost života u filozofiranju usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. I, 81.

III. BLAŽENSTVO I UM

1. Blaženstvo i pravednost polisa

Polazište pri razmatranju pojma uma u Platonovu filozofiranju čini pojam blaženstva. Njegov smisao određen je iz unutrašnje srodnosti čovjeka, polisa i kozmičke cjeline života u pravednosti duše. Zadatak je sljedećih promišljanja iznijeti na vidjelo osnovne momente te srodnosti i time učiniti korak naprijed k uvidu u pojam uma.

Istraživanje pravednosti, kaže Sokrat, nije nimalo neznatno, nego je stvar iznimno oštra gledanja (368c7-d1). To oštro gledanje pretpostavlja da se pravednost prepozna u unutrašnjoj svezi polisa, duše i čovjeka. Postavivši stoga da postoji pravednost jednog čovjeka i pravednost čitava polisa (368e2-3), Sokrat predlaže: „prvo tražimo što je [pravednost] u polisima, zatim istražujmo i u svakom pojedincu, osmatrajući sličnost (*tḗn* [...] *homoiótēta*) onoga što je veće u vidu onoga što je manje." (368e8-369a3) U tim riječima upada u oči srazmjer pojedinca i polisa pod vidom sličnosti njihove pravednosti. Treba pretpostaviti da tu nije riječ o dvama izvanjski sličnim, ali ustvari različitim oblicima, pri čemu bi ono veće, polis, bilo u službi ilustracije za ono manje, pojedinca. Drukčije naime sugerira riječ *homoiótēs*, bez sumnje jedna od važnijih Platonova filozofiranja, čije značenje sličnosti počiva na onom istovjetnom i zajedničkom, čak jednakom (*tò hómoion*).[94]

Pravednost polisa Platon određuje iz momenata njegova postanka: „Ako bismo logosom osmotrili i sagledali polis u njegovu postanku (*ei gignoménēn pólin theasaímetha lógōi*), uvidjeli bismo i njegovu pravednost gdje postaje i nepravednost? – Možda." (369a5-7) Tu nije riječ o stupnjevima historijskog razvoja ili o neposredovanim vrstama polisā, nego o unutrašnjim momentima postanja polisa, čija je dinamička uzajamnost to što on jest. Sačinjajući mislima i riječima polis iz njegova počela (*eks arkhēs*, 369c9-10, 376d9-10), počelo polisa Platon nalazi u

[94] Usp.: Frisk 1991 ([1]1956), 390. Tako Figal ([1]1989) 1991, 117-119. Da su sličnost i jednakost unutrašnje povezane i da sve slično mora biti na neki način jednako, Platon razvija u dijalogu *Parmenid* (139e8, 140b1, 148a3). Supripadnost sličnosti i jednakosti odlučujuća je u dokazu besmrtnosti duše iz anamneze u dijalogu *Fedon*. Za J. Annas polis je međutim tek „iluminacija" ili „ilustracija" pojedinca i njegove duše (Annas 1997, 141-160, ovdje 145, 151, 153, 158, 160; slično Williams [1999, 255]: analogija značenja [*the analogy of meaning*]). Otuda Annas zaključuje da su Platonove političke ideje, koje se za nju tiču isključivo polisa i odvojene su od etičkog problema blaženstva, u *Politeji* poprilično nejasne te ih je, budući da su „razvijene na tako skicozne, nepotpune i ekstremne načine, teško smjestiti u tradiciju ozbiljne političke filozofije" (152-153).

nedostatnosti pojedinca za zadovoljenje potrebe (*hreía*) održanja (369c-d). Otuda potreba za drugima (369b5-7): okupljanjem mnogih u zajedničko obitavalište, polis (369c1-4), čovjek nadilazi pojedinačnu nedostatnost za život te se u cjelovitoj uspjelosti ozbiljuje kao zajednica.

U tom smislu treba uvidjeti troje. Prvo, počelo polisa je jednota, naime jednota dostatnosti i potpunosti čovjeka u zajednici. Sljedstveno tome sadržaj i svrhu polisa Platon određuje kao jedinstvo (422e i d). Jedinstvo polisa, kao njegovo najveće dobro, ozbiljena je jednota počela – istinski život čovjeka. Počelo (*arkhḗ*) polisa jest dakle početak, ali ne u historijskom, već u bitnom smislu, što znači da je ono ujedno i svrha (*télos*, 371e10) koja se upotpunjuje u savršenu dobru polisa (*teléōs agathḗ*, 427e7). Utoliko međutim, i to je drugo, počelo polisa pada u jedno i isto s istinskom potpunošću čovjeka u vrlini pravednosti pa Sokrat kaže da pravednost istinskog i zdravog polisa nastaje iz potrebe koja ljude okuplja na okup (371e12-372a2). Drugim riječima, svoj bitni bitak čovjek postiže u pravednosti polisa. Treće, jednota počela i jedinstvo polisa ozbiljuje se i uspostavlja kao mnoštvo zajednice.[95] Jednota počela nije naime nepomična monada, nego raspon upotpunjenja onoga pojedinačnog u zajednici. Počelu je, drugim riječima, imanentno unutrašnje gibanje postanka čovjeka u vlastitu dostatnost, koje se očituje kao zbivanje jednote mnoštva u polisu. U tome se pokazuje supstancijalna sveza čovjeka i polisa, tj. njihova istovjetnost u jednoti zbivanja počela. To jedinstveno zbivanje u kojemu čovjek i polis padaju u jedno i isto treba uzeti kao temeljni karakter pravednosti.

Momenti postanka polisa tako nisu historijski momenti koji rezultiraju polisom, nego unutrašnji momenti u čijoj se ujednosti i uzajamnosti zbiva čovjek u svojoj najvišoj mogućnosti, kao pravednost polisa. To se pokazuje već na ravni prvotnog i najnužnijeg polisa (369d11), koji čini zajednica obrtnika (370d5-7), poljoprivrednika (d9-e3) i trgovaca (e5 i d.). Kao forma osiguranog elementarnog održanja, prvotni polis je naime, pa ako i na najnižoj ravni, ipak vid ozbiljenosti svojega počela kao svrhe sveg ljudskog zajedništvovanja: potpunosti života. I možda je dijelom upravo to da prvotni polis već na neki način jest to što polis bitno jest, razlog da ga Platon određuje kao istinski i zdrav (372e6-7) te mu pripisuje svojevrsni arhajski mir vječno

[95] Usp.: „I sam uviđam", kaže Sokrat, „da se ponajprije nijedan od nas ne rađa posve jednak svakomu drugomu, već različit po naravi i da svatko ponajbolje čini sebi svojstven drugi posao." (370a7-b4; usp.: 374b6-c2, 397e1-2) „I svaki se posao najbolje najlakše i najljepše obavlja kad svatko čini jedno prema svojoj naravi i u pravo vrijeme, ostavljajući po strani ostalo." (370b4-c5) Za pravo vrijeme u kontekstu nastanka polisa usp.: Žunec 2008, 254-256 i d.

ispunjena cilja čovječjeg života: „I tako će, zdravo provodeći svoj život u miru, kako se čini, stari umirati sličan takav život potomstvu ostavljajući.” (373d1-2)[96]

No, kao što potpunost istinskog i zdravog polisa nije historijski prvotni, nije ona niti historijski završni stupanj postanka polisa u svojem počelu. Zadovoljavajući raznovrsne potrebe i generirajući nove, polis raste i povećava se, čime nastaje raspomamljeni (*phlegmaínousan*) i izobilni (*trypho□san*) polis svinja (*hyo□n pólin*, 372e8-d4). Uzrok nastanka polisa svinja je rast potreba koji prekoračuje granicu najnužnijeg i ruši mir dostatna života (373a1 i d., d7-10), a time i polis kao jedinstvo. Pritom je važno da je bezgranična težnja k više zadana samim potrebama u počelu polisa. Tzv. polis svinja nije naime određen iz novog počela, već je rezultat pomanjkanja mjere i granice u potrebama dostatna održanja. U tom smislu Glaukon prepoznaje polis svinja upravo u onom miru upotpunjena života istinskog polisa (372d4-5). To govori da zdravi polis i polis svinja nisu dva različita polisa, a niti je ovaj drugi oblik propasti i degeneracije prvog. Istinski polis i polis svinja dva su momenta čije posredovanje čini cjeloviti vid zbivanja počela polisa. No, njihovu međudjelovanju pripada ograničavajući moment, koji rast k potpunosti postavlja u mjeru ljudske naravi.[97]

---

[96] Otuda se pokazuje da je prijevod *eks arkhẽs* (369c9-10) u temporalnom smislu „iz početka”, kako imaju Kuzmić i Schleiermacher (*von Anfang an*), filologijski doduše točan, no ne i filozofijski opravdan. Postanje polisa nije mišljeno historijski, već povijesno, kao postanje onoga što polis uvijek već jest po svojoj naravI Počelo stoga jest početak, ali kao bit koja se ozbiljuje u potpunosti bića. Ono je to što iz početka trajno vlada (*árkhesthai*) cjelinom bića kao mjera njegove potpune određenosti. Na tom tragu i Friedländer 1928-1930, Bd. II, 360-363: „On [polis, P. Š.] je dakle rast, ne mašina. I kao što svaki pravi arché zauvijek ostaje određujući za ono čemu je arché, tako moraju i ti početci trajati u svakoj državi koja je još na bilo koji način država, a u istinskom smislu i na pravi način napose u potpunoj.” (361) Drukčije Höffe, za kojeg „u zdravom polisu ne vlada [...] nikakav visoki ideal, već (jasan) vlastiti interes, pobliže već animalni interes za (pre)življenjem (369d: *tou zên heneka*), nadopunjen u interesu za olakšanjem života (usp.: 369c: *ameinon*, bolje).” (Höffe 1997, 69-93, ovdje 74) Prvotni polis za njega je mjesto spontane pravednosti, koja počiva na nesamodostatnosti čovjeka kao „temeljnoj antropološkoj danosti” (73). No unatoč tomu i Höffe će reći da već elementarni polis raspolaže svojstvom koje će se jasno izreći tek kasnije, kao određenje lijepog polisa: „građanstvo zdravoga polisa gradi jedinstvo. Njegova harmonija pojedinačnog i zajedničkog dobra doseže potpunost koja izmiče čak i idealnom polisu”, utoliko naime što se, kako to Höffe razumije, vladari-filozofi moraju na neko vrijeme odreći vlastite sreće i vladati (74-75).

[97] Treba uvidjeti da upravo ova *pleoneksía*, koja je zadana naravlju i počelom samoga polisa, u bitnom određuje Trasimahovo fundiranje pravednosti u rastu individualne moć. Premda ukazuje na to da Platon ono htjeti-više poima jednim dijelom *conditio humana*, naime kao opasnost kojoj čovjek na dulji rok ne može izmaći (Höffe 1997, 81), Höffe u zdravom polisu i polisu svinja ipak prepoznaje dva različita oblika polisa, odnosno dva u bitnom nepovezana

Za ozbiljenje svrhe i naravi polisa koja je zadana njegovim počelom – dostatan život čovjeka u pravednosti – nužan je rast potreba i širenje načina njihova zadovoljenja. Tako polis raste k potpunosti i usvršenosti čovjeka, zacjeljujući izvornu nesamodostatnost pojedinačnog u dostatnosti zajednice. No, rast polisa je za Platona opravdan samo dok ostaje jedan i jedinstven (423b9-10), dakle u mjeri u kojoj se njime oblikuje i čuva jednota počela. Potrebe pak, premda nužne kao impetus gibanja, same se ne daju odmjeriti i ograničiti iz svojeg cilja pa umjesto k bitnoj punini vode život k propasti i uništenju. Utoliko Sokrat povećava polis za sloj čuvara (*phýlakes*), koji čuvaju jedinstvo polisa. Neposredan povod za uvođenje čuvara je obrana polisa uslijed opasnosti od propasti u ratu sa susjedima (373e4), koja je opasnost i sama rezultat rasta potreba i povećanja polisa.[98] Čuvari se utoliko prvotno prepoznaju kao vojnici (374a1, 374e4 i d), kojima uz srčanost tijela i duše pripadaju filozofičnost i ljubav spram učenja (375e10, 376b1, b11-c2).[99]

Ipak, izlaganje odgoja pokazuje još nešto. Odgoj čuvara usmjeren je na dušu (*mousikḗ*) i tijelo (*gymnastikḗ*), no cilj mu je jedan: oblikovanje i uzgoj naravi čuvara što primjerenije njezinu svojstvenu poslu, čuvanju polisa. Odlučujuće je pritom da s obzirom na taj cilj prvenstvo ima duhovni odgoj (376e i d.). Važnost duhovnog odgoja počiva na oponašanju (*mímēsis*), čija se sva vrijednost, a i sva opasnost, korijeni u nasljedovanju i utjelovljenju oponašanog u naravi oponašatelja, tako da se oponašatelj oblikuje kao ono oponašano. Riječ je dakle o svojevrsnom jedinstvu pružanja i primanja onoga istog kao središnjoj odredbi oponašanja.[100] Određujući koje oponašatelje treba dopustiti, Sokrat kaže:

---

stupnja: čisti prirodni stupanj prazadovoljstva i stupanj požudnosti, na kojemu se gube prirodne granice potreba i otvara se bezgranični prostor njihova zadovoljenja (82). Usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 399-360.

[98] Rastom potreba množi se broj obrtnika, poljoprivrednika i trgovaca, nastaju nova umijeća i umjetnosti (373a1 i d.), pri čemu se polis u cjelini povećava i širi. Time se međutim izlaže opasnosti rata sa susjedima, nošenima jednakim htijenjem za rastom i povećanjem (373d).

[99] Ovo izlaganje Platon gradi na usporedbi s psom čuvarom. Pokazuje mu se vrijednim čuđenja (376a2-3) da pas pozdravlja poznate, premda od njih ne mora pretrpiti ništa dobra, a ljuti se na nepoznate, premda od njih nije pretrpio nikakvo zlo (usp. Heraklitov fragment B 97). Iz teksta *Politeje* pritom je jasno da je Platonu stalo do pravoga znanja i spoznaje, a ne tek do posljedične reakcije na dobro ili loše. Zehnpfennig iz ove uloge čuvara zaključuje da idealni polis nije naprosto stupanj daljnjeg razvitka polisa svinja, već da je riječ o preorijentaciji i preokretu subjektivne mjere (pleoneksia) u objektivnu (filozofija) (Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 99).

[100] Usp.: oponašanja, „provode li se odmalena, prelaze u ćud i narav, i u tijelu, i u glasu i u mišljenju." (395d1-3) Odgoj (*trophḗ*), drugim riječima, nije drugo do hranjenje (*tréphein*) onim što je primjereno naravi, kojim se

> treba tražiti one umjetnike koji su po naravi tako ponikli da mogu sluteći slijediti narav onoga lijepog i pristalog (*tḕn toū kaloū te kaì euskhḗmonos phýsin*), tako da nam, kao da žive na mjestu punom zdravlja, mladići crpe korist iz svega, odakle god im do oka ili uha dođe štogod od lijepih djela, i da se, kao što vjetar s povoljnih mjesta donosi zdravlje, i njih odmalena neopazice govorom vodi k istovrsnosti, prijateljstvu i suglasju s onim lijepim (401c4-d3).

Cilj odgoja čuvara, nastavlja Sokrat, u tome je da mladić, čija se duša primjerenim odgojem hrani onim lijepim i dobrim, na taj način utjelovljuje lijepo i dobro te postaje takvim (e1-402a1). Time se postiže ono najljepše (*to kálliston*) koje se najviše ljubi (*erasmiōtaton*), a to je ono u čemu zajedno padaju lijepe odlike-značaji u duši i ono što se s njima slaže i skladno je u izgledu. Vid odgoja koji je najprimjereniji – glavni (*kyriōtátē en mousikēi trophḗ*), najprodorniji i najjači – tom cilju ljubavnog utjelovljenja ljepote je odgoj u glazbi (403c6-7). Ritam i harmonija ponajviše naime prodiru u unutrašnjost duše i najjače je se hvataju čineći je onakvom kakvi su i sami (401d5-e1). Daleko od jednostrane ograničenosti na ono vojno i ratničko, te uopće tjelesno, cilj i svrhu odgoja čuvara vidi dakle Platon u tome da se odgojem duše utjelovljuje ljepota u ljubavi spram lijepog. Što to znači s obzirom na zadatak čuvara da čuvaju jedinstvo polisa?

Eros je, kaže Sokrat, po naravi takav da nasuprot maničnoj razuzdanosti odmjereno i uglađeno (*sōphrónōs te kaì mousikōs*) ljubi ono uređeno i lijepo (*kosmíou te kaì kaloū*, 403a7-11). To uređeno i lijepo je primjerenost i pristalost ljepote duše i izgleda čovjeka. Ljepota je, drugim riječima, sklad i red (*kósmos*) u smislu dobre oblikovanosti naravi u primjerenu tjelesnom liku (*eu-skhēmosýne*). U lijepoti duše tako se gotovo gubi razlika između biti i forme, pri čemu dobro duše – potpuna zbilja u vrlini – pada u jedno i isto s ljepotom, pojavom u sebi primjerenu izgledu. Ta jednota biti i zbilje duše osnova je Platonovih promišljanja ljepote kao cilja odgoja

---

hranjenjem u naravi hranjenog utjelovljuje ishrana sama. Odgoj utoliko počiva na jednom od važnijih Platonovih uvida: jednako sebi uvijek zove jednako (425c1-2). Propisivanje dopuštenog i nedopuštenog glede sadržaja i oblika priča i harmonija i ritmova u glazbi na kraju druge i u dobrom dijelu treće knjige u bitnom je posljedica na tom temeljnom uvidu izgrađena načela da čuvari odmalena smiju oponašati samo ono što priliči i svojstveno je njihovoj naravi i svrsi, čuvanju slobode polisa: hrabre, skromne, svete slobodne i sl., dok im ne pristaju djela nedostojna slobodna čovjeka (399c1-3, 401b1 i d.); u glazbi pak smiju biti izloženi samo onim harmonijama i ritmovima koji pobuđuju odmjerenost, trijeznost i pristalost, sklad (398c1 i d.). Uz muzički odgoj usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 801 i d.; Canto-Sperber/Brisson 1997, 95-117, ovdje 99 i d.; Raptis 2007, 13-182. Uz prinzip „jednako k jednakom" (*hómoion-homoíōi*) kao princip ranogrčkog mišljenja i za njegovo mjesto u Platonovu filozofiranju usp.: Müller 1965, 177 i d.

duše čuvara. Tjelesni i muzički odgoj, kako Sokrat naglašava, nisu usmjereni na tijelo i dušu kao na dvoje koje je različito, nego samo na dušu (410b10-c6), odnosno, bogovi su ih dali tek uzgredno za dušu i tijelo, a ustvari u svrhu sloge srčanosti i filozofičnosti tijela i duše (411e4-412a2, 410e5-411a3). To znači da u skladu duše i tijela odgoj čuvara polučuje ljepotu, istinu i dobrotu same duše. U ljepoti duše mišljena je njezina potpuna istina kao sloga duše i tijela.

Zasnivanje cjeline odgoja na odgoju duše implicira dvoje. Prvo, ono pokazuje da istinska zbilja i puna dostatnost čovjeka u polisu, koju imaju čuvati čuvari, pada u jedno i isto s ljepotom i istinom duše, koju čuvari odgojem utjelovljuju kao sklad duše i tijela. Riječ je o istovjetnosti dvaju, isprva naoko posve različitih ciljeva odgoja: čuvanja polisa u njegovu jedinstvu i postignuća istine i ljepote duše. Drugo, ta istovjetnost dvaju ciljeva potvrđuje da je bitni bitak čovjeka u polisu, sama njegova bićevnost, ustvari duša. Čovjek po svojoj naravi nije suma duše i tijela, nego je njegov istinski bitak duša, koja u svojoj istini, dobroti i ljepoti obuhvaća tijelo kao imanentni moment: meni se ne čini, kaže Sokrat, da valjano tijelo svojom vrlinom čini dušu dobrom, već da, protivno tome, dobra duša vlastitom vrlinom pušta (*parékhein*) tijelu da se pojavi najbolje koliko je moguće (403d2-4). Dakle, istina i ljepota duše je srazmjer duše i tijela, koji se odgojem duše čuvara utjelovljuje kao istinska zbilja čovjeka u polisu.[101]

Taj uvid u ljepotu, dobro i istinu duše kao istovjetno dobro čovjeka i polisa u osnovi je Sokratove izjave da će najbolji i najvrsniji (*áristoi*) čuvari, koji jedini imaju biti vladarima (*árkhontes*, 412c2), najviše ljubiti i s najviše mara brinuti za dobrobit polisa zato jer je to njihovo svojstveno dobro (412b8-e3). Treba naglasiti da tu nije riječ o izvanjskoj primjerenosti čuvara i dobra polisa. Posao čuvara, koji je najvažniji i najveći (*mégiston*, 374d8), utoliko što se njime čuva jedinstvo polisa kao najveće dobro (*mégiston agathón*, a3), nije posao koji čuvari tek mogu raditi, već im on pripada po naravi. Posao čuvara je njihovo dobro, vrlina i ljepota – djelatnost u kojoj oni bitno jesu to što jesu. Taj svojski posao istinskog čuvara Platon zaoštreno svodi samo na jednu veliku, dostatnu (*hikanón*), stvar: na brigu oko odgoja, poglavito glazbe (423d8-e4 i d., 424d1-2). Mimetički odgoj pak, kako je rečeno, zbiljsko je utjelovljenje istine i ljepote duše. Prema tome, jednota polisa – istinski bitak čovjeka u ljepoti i dobroti duše – čuva se tako da je

[101] Za dušu kao bit čovjeka usp.: *Alc. I*, 129c5-130c7, poglavito: *hḗ psykhḕ éstin ánthrōpos* (130c5-6); *Charm*. 156e4-10. Ovdje usp.: Canto-Sperber / Brisson 1997, 99, bilj. 4; Robinson 1969, 3-20. Za odgoj i bit čovjeka usp.: Despot 1991, 107-110. Za J. Stenzela je uzajamni odnos istine pojedinca i istine zajednice bit odgoja (*paideía*) u Platona (usp.: Stenzel 1969, 101-102 i d.).

odgojem utjelovljuju i u zbilju polisa uspostavljaju čuvari sami. Odgojem u ljubavi spram ljepote utjelovljujući ljepotu i dobrotu u vlastitoj duši, čuvari su tako čvorišni moment kojim se polis sljubljuje i povezuje iz svojega počela kao cjelovita jednota (462b1-2, d1-2). Oni nisu čuvari u militarističkom smislu sredstva mehaničke obrane zajednice od unutrašnje ili vanjske opasnosti, već kao imanentni moment samonikla rasta i očuvanja polisa u vlastitu počelu. Upravo u njima i kroz njih, u ljepoti duše kao skladu duše i tijela, bezmjerna težnja za dostatnošću održanja dobiva primjerenu mjeru biti čovjeka. Čuvari stoga, unatoč prividu uskraćenosti, žive, kako stoji u tekstu, u većem blaženstvu nego olimpijski pobjednici, budući da svojom pobjedom, tj. postignućem sebi svojstvena dobra – istine i ljepote duše – spašavaju čitav polis (465d2-e2) kao istinsku zbilju čovjeka samog.[102]

Time dakle da se djelom čuvara polis uspostavlja kao istina duše i bitni bitak čovjeka, doseže polis sebe sama kao potpunu zbilju vlastita počela: on je, kako stoji u tekstu, savršeno dobar (*teléōs agathḗ*, 427e7). Potpuno ili savršeno dobro polisa, kao njegov bitni bitak, jest dakle ljepota duše kao istinsko dobro čovjeka. To zbiljsko dobro polisa Platon misli pod vidom jedinstva triju staleža polisa, a to jedinstvo opet pod vidom stapanja njihovih vrlina u vrlini pravednosti (427e10-11).

Mudrost (*sophía*) je u u promišljenom upravljanju (*euboulía*, 428b6 i d.) kao znanju (*epistḗmē tis*, b6-7) koje čuva to što polis jest (*hē phylakikḕ epistḗmē*, d6-7). To znanje je poradi čitava polisa, koji se njime spram sebe i drugih polisa uspostavlja kao cjelina (c11-d3), i to dakle cjelina vladavine upravljačkog znanja. Posjeduje ga međutim samo manji broj najizvrsnijih čuvara, vladari, tako da je čitav polis mudar po znanju koje pripada njegovu najmanjem dijelu (428e7-429a2). Hrabrost (*andreía*) je „moć i potpuna očuvanost ispravna i zakonita mnijenja o onome što je strašno a što nije" (430b2-6; 429b9-c1, c7-8, 430a3-4), a u krajnjoj liniji ona je znanje o dobru i zlu (*Lach*. 194 d1 i d.). U svakoga od čuvara ta moć i očuvanje mnijenja o strašnom usađeni su i trajno utjelovljeni odgojem (429c2, 7), tako da je mnijenje o strašnom

[102] Budući u ljepoti duše čuvara to što po svojemu počelu treba biti, istina čovjeka, taj polis je za Platona uistinu najveći polis, pa ako ima i tek tisuću vojnika (423a5-8). Drukčije Canto-Sperber/Brisson: „Platonov cilj pri uvođenju polisa u *Politeji* je u tome da se moć ne prepusti novcu ili brutalnom nasilju, nego znanju, i to znanju koje je militaristički poduprto; ono raspolaže pomoćnom grupom koja mu omogućuje da se brani od napada izvana i da se uspostavi prema unutra." (Canto-Sperber/Brisson 1997, 116)

mnijenje o onome što upropaštava čistoću i istinu duše (tj. naslade, žalost, strah i požuda, 429d1-2, 430a7-b2), a na taj način opasnosti izvrgava i čitav polis.

Razboritost (*sōphrosýne*) ne pripada određenom dijelu polisa nego se proteže njegovom cjelinom – i na vladare i na podložnike. Ona je sloga (*homónoia*, 432a7), suglasnost (*symphōnía*, a8, 430e3) i sklad (*harmonía*, 431e8, 430e4) onoga lošijeg i boljeg o tome tko treba vladati u polisu i u svakom pojedincu (432a7-9). Razboritost tako drži polis na okupu kao uređenu cjelinu (*kósmos*, e6), no, za razliku od mudrosti, ne silom vladalačkog znanja najmanjeg dijela, nego suglasnošću cjeline o onome što je vladalačko. U razboritosti je stoga na djelu svojevrsno sabiranje polisa na sebe, koje polis određuje kao cjelinu samoupravljanja i autonomije znanja.[103]

Pravednost Sokrat pronalazi u tome da svaki pojedinac treba obavljati samo ono za što je najprikladnije ponikao po naravi (433a1-6): pravednost je „činiti svoje" (*tò tà hautoũ práttein*) i ne svaštariti (433a8-b1, b3-5). Pravednost se utoliko pokazuje kao unutrašnja zakonitost koja omogućujući mudrost, hrabrost i razboritost slojeva polisa omogućuje polis kao jedinstveni sklop u sebi dostatna upravljanja. Jer samo ako svaki pojedinac i sloj polisa čineći svoje jest to što je po naravi, vladari će vladati po znanju, čuvari će njegovati mnijenje o opasnosti, a svi zajedno će se pokoravati onom najboljem. Kao i mudrost i razboritost, i pravednost se dakle odnosi na polis kao cjelinu. No, ona cjelinu polisa ne omogućuje kao odnos pojedinih momenata spram onog vladalačkog, a niti kao djelokrug njegove vladavine. Samoupravljačka cjelovitost polisa pravednošću je omogućena tako da je svaki pojedini moment polisa upravo to što on jest po svojoj naravi. Ne samo dakle da nijedan moment polisa time nije žrtvovan u ime onog višeg, nego se pravednost kao ono više cjeline uspostavlja upravo iz naravi svakog pojedinog momenta. Jednota samom sobom postajuće i održavane vladavine onoga najboljeg time je određena kao spontana i samonikla jednota mnoštva.

Dakle, podudarnost i istovjetnost dobra polisa i dobra čovjeka u ljepoti i istini duše otkriva se u tome da se ljepota duše odgojem čuvara utjelovljuje kao pravednost polisa. Sabirući bitno treba naglasiti dvoje. Prvo, polis je u svom rastu i rašlanjenom upotpunjenju jedinstveno zbivanje vlastita počela. To što se zbiva kao cjelina polisa je samoprevladavanje izvorne nedostatnosti pojedinca u dostatnosti zajednice. I sloj obrtnika, poljoprivrednika i trgovaca – sloj animalnog, nezauzdanog i slijepog impetusa da se bude –, i sloj čuvara – sloj koji čuva polis,

[103] To je za Krämera pokazatelj da pojam razbora i pravednosti u *Politeji* ima svoje podrijetlo u vrlini razboritosti, koju u dijalogu *Gorgija* Platon određuje kao *oikeĩos kósmos* (Krämer 1959, str. 84, 87).

napose tako da svojim vladarskim dijelom utjelovljuje i uspostavlja polis kao istinu, ljepotu i dobrotu duše –, stoga čine tri momenta jedinstvenog zbivanja počela. To jedinstveno zbivanje je jednota autonomije znanja, kojom se iskonski bezgranično otvoren bitak čovjeka samoograničava u punoj istini i dostatnosti vlastite naravi.[104]

Drugo, jedinstvo polisa mišljeno je kao pravednost cjeline polisa, tj. u tom smislu da svaki moment polisa čineći svoje jest to što jest. To dakle što jest polis – istina čovjeka kao autonomna vladavina onoga najboljeg, znanja – samo se iz sebe uspostavlja kao jednota mnoštva. Autonomija spontane jednote mnoštva otkriva utoliko da polisu, kao i svemu živom, pripada samonikli rast vlastite potpunosti. Otuda je pravedan polis čin onoga što su Grci mislili kao prirodu ili narav (*phýsis*): rast iz svojega počela i u svojemu počelu, koji nije rast u nešto drugo, nego kretanje onoga što biće uvijek već jest ili, kako stoji u *Filebu,* postajanje u (vlastito) jestvo.

To što se u polisu ozbiljuje postajući prema svojoj naravi je čovjek. Preciznije, polis je mimetičko utjelovljenje duše kao biti čovjeka. Samonikli prirodni rast polisa utoliko ustvari nije drugo do istinsko zbivanje duše, njezin postanak u to što ona jest i treba biti. Kao istinska i dostatna, jer bitna, zbilja čovjeka, pravedan polis je zbilja duše kao samonikle autonomije znanja.[105] Postavlja se pitanje kako autonomna jednota mnoštva u polisu jest bitak duše.

---

[104] Koliko je samom Platonu bilo stalo do očuvanja jednote raščlanjenog ustrojstva polisa, pokazuje i potreba da cjelinu polisa učvrsti i utjelovi vjerom u istinu plemenite laži (*gennaĩon pseũdos*, 414b8-c2), naime vjerom u mitsko postanje polisa iz tri roda ljudi, koji su svi braća i jednako iz zemlje rođeni (d1 i d.). U tom smislu Canto-Sperber/Brisson kažu da mit o tri roda ljudi služi da bi se jedinstvo polisa usidrilo na simboličkoj ravni (Canto-Sperber/Brisson 1997, 111 i d.).

[105] Govoreći o postanju polisa kao postanju njegova bića, Friedländer kaže: „Mi dakle trebamo shvatiti biće (Wesen) [polisa, P. Š.] na taj način da počevši od početka i ishodišta promatramo bivanje-postajanje (Werden): nužni, u sebi smisleni rast zbiva se pred nama. Izraz za to je da riječ physis zajedno s pripadajućim joj glagolom izvornog rasta (*katà phýsin, phýesthai*) dominira prikazom u neumornu ponavljanju." (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 360) Također: „Pjesnik u Platonu vidio je potpunu državu gdje izrasta iz naravnih danosti te je posredstvom tog procesa postajanja učinio očevidnim da njegova državna zgrada, daleko od toga da bi bila umjetna konstrukcija, puno prije odgovara temeljnim zakonima bitka." (394) Čini se da upravo to iz sebe postajanje duše u vlastito jestvo predstavlja važan smisleni moment u Platonovu pojmu slobode. Kao posve savjesni i potpuni (*pány akribeĩs*) umješnici svojega posla, čuvari su čuvari slobode polisa (*eleutherías póleōs*, 395c1). Da ta sloboda samoizrastanja u ono što se po naravi jest čini bitno određenje polisa te ga otkriva kao vid živa postajanja i rasta, pokazuje se na različite načine u tekstu *Politeje*. Negdje se to vidi iz naglašavanja prirodne poniklosti i zgotovljenosti polisa (*katà phýsin oikistheĩsa*, 428e10), kojoj pripada to da „dok čitav polis raste i lijepo se oblikuje" priroda pruža svakom sloju da sudjeluje u potpunosti svojstvene mu sreće (421c3-6). Također se to ogleda i iz Sokratovih ukazivanja na to da stvar onih koji

2. Blaženstvo i pravednost pojedinca

Prema dosad razmotrenom, polis je vid u kojem duša postaje i jest svoja istina. Istinu duše Platon vidi u vrlini pravednosti. Pravednost je dakle jedinstveno zbivanje istine duše u polisu kao jednoti mnoštva, u kojem se zbivanju ukida razlika između polisa i pojedinca. Sljedeće promišljanje treba pobliže odrediti smisao te postavke.

Nakon izlaganja pravednosti polisa istraživanje pravednosti pojedinca Sokrat provodi na ravni duše, nastojeći u njoj naći iste rodove (*tà autà taũta génē*) koji se u polisu oblikuju kao sklop triju vrsta naravī (*trittà génē phýseōn*, 435b4-c2). Riječ je o razmatranju je li duša jedinstveno zbivanje ili ne (436a8-b3). Da je ona jedinstveno zbivanje raščlanjene jednote Sokrat pokazuje izvodeći tri roda ili moći duše temeljem dvaju kriterija: kriterijem nemogućnosti samom sobom suprotno određene jednote protivne djelatnosti formalno se pokazuju i luče kao različite,[106] pri čemu se kriterijem nužne usmjerenosti moći na pripadajući predmet one i sadržajno ustanovljavaju kao kvalitativno zasebne i određene.[107] Primjenom tih kriterija – koji su

---

zgotavljaju polis iz počela nije propisivanje zakona do u detalje, već postavljanje primjerenih načela, dok je ostalo stvar slobodnog razvitka čovjeka iz tih načela (424a, 425c10e4, 427a2-6; usp.: Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 104). Naposljetku se ta sloboda samonikla postajanja očituje i u naravi same pravednosti. Naime, pravednost koja se traži nije primijenjeno pozitivno pravo koje je potrebno tek kad ljudi postanu nepravedni (405a-c). Ta pravednost, kako se pokazuje iz početnih odredbi pravednosti iz prve knjige, spada u privid ljudskoga mnijenja, koji pravednost vidi samo u odnosu spram vlastite protivnosti. Pravednost međutim do koje je stalo Platonu je čista pravednost koja je čovjeku urođena i razvija se dolazeći do sebe u vlastitoj, ničim izvanjskim posredovanoj čistoći kao istina njegove duše (405a1-c6, 408d4-409e2; usp.: Schütrumpf 1997, 51-52).

[106] „Očito je da ono isto neće po istom i s obzirom na isto činiti ili trpiti ujedno ono suprotno" (436b8-9), ili, u drugoj formulaciji: bilo što isto nikada po istomu s obzirom na isto ne bi ujedno moglo trpiti, biti ili činiti ono suprotno (436e9-437a2), ili, u trećoj formulaciji: ono isto jednim te istim svojim dijelom ne bi ujedno moglo činiti ono suprotno (439b5-6). Pokažu li se dakle u duši neke protivnosti – poput odobravanja i nijekanja, zahtijevanja i odbacivanja, približavanja i odbijanja (437b1-3) – zaključit će se da je svaka od njih stvar različite djelatnosti duše i u tom smislu da duša ima dijelove.

[107] Ono što se na nešto odnosi biva u svom odnošenju svezano i određeno kakvoćom predmeta na koji se odnosi, pri čemu se ono što je po sebi odnosi na ono što je po sebi (438a7-b2, d8-9). Treba uvidjeti da ovdje nije riječ o tzv. autoreferencijalnosti, tj. o istovjetnoj kakvoći djelatnosti i njezina predmeta (438e1), nego o tome da neka djelatnost biva u svom opsegu i karakteru specifično određena iz nužnosti odnosa s pripadajućim predmetom (438d11-e8). Svaka je požuda požuda samo za onim na što je po naravi usmjerena (437e7-8). Žeđ, primjerice, nikada ne može ni

prve eksplicitne filozofijske formulacije načela nemogućnosti proturječenja i načela identiteta – na dušu Sokratu se prvo pokazuje protivnost požude (*epithymía*) i razuma (*logismós*), tj. nerazumnog i požudnog (*alógistón te kaì epithymētikón*) i razumnog (*logistikón*) vida (439a9-d8). Treći vid duše je srčanost ili volja (*thymós, orgḗ*), koja je različita i od razuma i od požude, ali se prije bori na strani razuma (440b4-7, e2-441c2).

Na temelju toga Sokrat zaključuje da se u duši svakog pojedinca nalaze isti rodovi kao u polisu, također i u istom broju (441c4-7.) Požudni dio, koji zaprema najveći dio svačije duše i koji je po naravi najnezasitniji (442a5-7), u polisu je prisutan u bezgraničnoj težnji za stjecanjem i zadovoljenjem potreba, koja prožima njegov najveći sloj, sloj obrtnika, trgovaca i poljoprivrednika. Volja odgovara srčanosti čuvara, a razumni dio državničkom znanju vladara, kojim oni uz pomoć volje drže požudu u pripadnoj joj mjeri i tako održavaju cjelinu polisa. Time se ustvrdila istovrsnost troslojne strukture duše i polisa, koja se ogleda i u paralelizmu vrlina (441d1-3 i d.). Pojedinac je mudar po razumu, kojemu pripada vladalačka briga za cijelu dušu (441e4-5), utoliko naime što ima znanje o koristi za svaki pojedini vid i cjelinu duše (442c5-8). Hrabrost pojedinca je u volji ili srčanosti, tj. u tome da volja unatoč boli ili ugodi vrši to što joj nalaže razum, bilo to strašno ili ne (441e5-6, 442b7-c3). Razum i volja tako, dovedu li se duhovnim i tjelesnim odgojem u sklad kakav pripada cjelini duše – a to znači da se razum ojača lijepim govorima i naucima za odlučivanje i vladanje, a da se volja skladom i ritmom ublaži za slušanje i izvršavanje – zajedno nadgledaju požudu te najljepše paze na korist čitave duše (441e8-442b9). Trijeznost je sklad i prijateljstvo triju moći, koje su suglasne oko vladavine razuma (442c10-d3). Naposljetku, pravednost pojedinca je u tome da svaki vid duše radi svoje, tj. da razum vlada a volja sluša (441d5-e6). Utoliko je pravednost duše, baš kao i pravednost polisa, zbivanje jednote mnoštva.[108]

---

biti požuda za nečim drugim nego za pićem. Jednako tako se i određeno znanje tiče samo određenoga predmeta (437e4-6, 438c6-d3).

[108] Iz rečenoga se pokazuje da požude nemaju vrline. Vrlina je, kako je rečeno, bitna potpunost bića u vršenju svojega. Vrlina je, drugim riječima, zbilja bića, u kojoj je ono dostatno, tj. spašeno u uspostavljenosti svoje vlastite biti. U požudama međutim Platon ne nalazi nikakvu određenu narav koja bi se potvrdila u svojoj jedinstvenoj zbilji – požude su po sebi ono nedostatno, a stoga nezasitno i lišeno svake mjere i granice. Požudni vid duše je, kako stoji u devetoj knjizi, mnogolik (*polyeidían*, 580d11) i ustvari neodrediv u jednom vidu. Svoje ime dobiva od požuda koje su u njemu ono najveće i najjače (e1-2), ali očito ne i jedino. Čini se utoliko da u požudama nema ništa pozitivno. Međutim, temeljem uvida u nužnost požuda za počelo polisa i dušu treba pretpostaviti da je njihov je pozitivitet

Iz rečenoga se vidi da paralelizam vrlina ne podrazumijeva neovisnost vidova duše i njihovih vrlina, nego, dapače, njihovu supripadnost i uzajamnost u jedinstvenu zbivanju.[109] Mudrost razuma je nemoguća ako nije zapovjedno znanje o cjelini duše i dobru svakog vida. Hrabrost volje je nemoguća ako nije posluh spram razuma. I jedna i druga su nemoguće ako u trajnoj napetosti spram požuda iste ne odmjeravaju, održavajući dušu kao vlastitoj naravi primjerenu cjelinu zbivanja. Razboritost opet, tj. umjerenost ili trijeznost, ojačava uzajamnost vidova duše u slozi kojom se duša uspostavlja kao svojevrsni sebesvjesni i samim sobom usuglašeni sklop vladavine znanja. Zacijelo nije slučajno da se bitno određenje razboritosti u dijalogu *Harmid* pokazuje kao sebeznanje. Napokon, duša se kao jednota zbivanja ogleda u pravednosti: čineći da svaki vid duše čini ono što mu pripada i da svojom vrlinom bude to što po naravi jest i treba biti – požude da nezasitno hlepe, volja da hrabro sluša, razum da mudro vlada, volja i razum da ograničavaju požude –, pravednost duše uspostavlja dušu kao cjelovito, samim sobom odmjereno autonomno vladanje i upravljanje znanja. Time se pravednost pokazuje kao jedina krepost, naime ona u kojoj je na djelu to što krepost po sebi i jest: zdravlje, ljepota i dobro stanje duše (444d13-e2). Pravednost je, drugim riječima, cjelokupna vrlina, jer, omogućujući

---

upravo u tome da su impetus, slijepi skok iz nedostatnosti, snaga iz lišenosti. U tom svjetlu pokazuje se ključna uloga žudnje, primjerice tamo gdje ljubav i nagnuće filozofa k mudrosti i istini Platon određuje kao žuđenje (*epithymeĩn*, 475b5), a njega samog kao požudnog (*epithymētikón*, b4) i žuditelja (*epithymētḗn*, b8). Krämer pak iz prisutnosti razboritosti i pravednosti u cijeloj duši zaključuje na specifičnu vrlinu svakog pojedinog dijela duše, pa tako i onog nerazumskog (Krämer 1959, 91-95).

[109] U tom smislu se pokazalo da niti jedna od četiri vrline u polisu ne stoji sama za sebe, već da one samo u jedinstvu međudjelovanja čine pravedan polis. To jedinstvo ogleda se i u tome što se svaka od vrlina može spoznati kao ostatak ostalih triju (428a2-5). Na tom tragu su i Praussova promišljanja uloge postavke nemogućnosti proturječenja na navedenom mjestu u *Politeji* (1966, 93 i d.). Za Praussa Platonova formulacija u *Politeji*, koju u gotovo istoj formi preuzima i Aristotel u *Metafizici*, postavku nemogućnosti proturječenja izriče kao zakon bića, dakle u ontologijskom smislu (Prauss 1966, 94-95). No, on pritom ustvrđuje da unatoč sličnosti formulacije Platon i Aristotel postavljaju taj unutrašnji zakon bića različito: dok je Aristoleva postavka usmjerena na potvrdu jednote onog istog, koje s obzirom na isto ujedno ne može trpiti proturječje, Platonova postavka istotu i jednotu (duše) potvrđuje pod vidom njezine unutrašnje raščlanjenosti, dakle u smislu jedinstvenog mnoštva moćī (96-97). Otuda opet treba uvidjeti da Platonovo određenje duše kao jedinstvena počela života (*Fedon*), odnosno kao jedne ideje (*Teetet*), ne isključuje trodiobu duše u *Politeji* i *Fedru*. Riječ je o tome da se međudjelovanje moći duše pojmi u vidu jedinstvena samokretanja (*Fedar*, *Zakoni*) u naravi života. Prauss međutim ne ide tako daleko, već zaključuje na dušu kao agregat moći. Za načelo neproturječenja u *Politeji* usp. i: Hoffmann 1964, 63.

svaki dio duše u svojoj vrlini, dušu iznutra, iz naravi vlastitih vidova, čini time što ona jest: dinamički sklad autonomne cjeline.[110]

Ustanovljenje analogije slojeva polisa i vidova u duši (441c4-7) otvara put uvidu koji je ključan za cjelinu Platonovih promišljanja u *Politeji*. Ima li se naime u vidu da polis, čovjek i duša nisu uzajamno neovisni „predmeti razmatranja", nego je polis samonikla zbilja duše kao biti čovjeka, onda se u analogiji slojeva duše i polisa nikako ne može raditi tek o izvanjskom paralelizmu. Naprotiv, osnovna implikacija imanentne sukonstitutivnosti čovjeka, duše i polisa je da su mnoštvo i jednota, dio i cjelina, pojedinac i polis, upravo ujednačeni i poistovjećeni, a ne tek izvanjski povezani, u vrlini pravednosti kao njihovu jedinstvenu dobru. To se ogleda i u sljedećim riječima: „Dakle se ni pravedan čovjek po samom tom vidu pravednosti ništa neće razlikovati od pravedna polisa, nego će mu biti jednak. [...] – Jednak." (435a5-b3) Nije dakle riječ o dvama oblicima pravednosti, kako bi se čini prema mjestu 368e2-3, nego o jednoj i istoj pravednosti u onome što je veće i onome što je manje (434d2-435a3), pri čemu su to veće i manje nužni momenti pravednosti same.

---

[110] Usp.: „‚Pravednost' je sama bit i izvor same kreposti." (Guthrie 2007 [[1]1962-1981], sv. IV, 445) U tom smislu i Krämer ustvrđuje da pravednost „stoji zamjenski za ćudoredno razumljenu vrlinu kao takvu" (Krämer 1959, 43, usp. i bilj. 9). Za trodiobu duše i dinamičko jedinstvo njezinih vidova usp. još: *Resp*. 435a5-441c3, 462c10-d5; *Phdr*. 246a3-b3, 253c7-254e8; *Tim*. 69c3-71d4; *Leg*. 644c4-d3, 863a7-864b7. Tako se iz uvida u to da su vidovi u duši različiti jedan od drugoga, ali ne i zasebni, može iščitati i odgovor na pitanje činimo li svakim od tih vidova samo to što tom vidu pripada ili pri djelatnosti svakog vida sudjeluje čitava duša. Taj odgovor nigdje se u tekstu explicite ne nalazi, no, kako se pokazuje, dušu treba uzeti kao jedinstveno zbivanje u uzajamnom odnošenju triju vidova. Jer iz naravi organske jednote uzajamnog odnošenja proizlazi da se pri djelatnosti pojedinog vida zbiva i prisutna je duša kao cjelina. U pravednosti se dakle, kao svojoj istinskoj vrlini, duša ne uspostavlja kao mehanički agregat dijelova, nego kao zbiljsko funkcionalno jedinstvo, jednota samovlasna kretanja. Čini se da se samo se pod tim vidom jedinstvenosti autonomnog kretanja duše k sebi može primjereno pojmiti kako ono njezino određenje u smislu jedinstvene biti čovjeka tako i ono u smislu sebekretanja i počela života. U svakom slučaju, podjelu duše u Platona treba poimati pod vidom njezina jedinstva, koje nije tek pojmovno, nego dinamičko jedinstvo organske cjeline. To vrijedi čak i tamo gdje je podjela materijalno-prostornog karaktera, kao primjerice u *Timeju* (69c i d.), budući da je i sam tjelesni organizam jedinstvo (462c10-d5), i to upravo jedinstvo duše. U ovom kontekstu Friedländer govori o sustavu vrlina koji usklađuje sustav državne zajednice i duše: „Samo sustav drži na okupu i državnu zajednicu i dušu te osigurava oboje kao sklopljeno jedinstvo." (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 375) Trodioba duše za Krämera ima tek paradigmatski karakter, budući da po njemu Platon ostavlja otvorenim i mogućnost dodatnih dijelova. Moći duše za njega su tek u službi formalnog jedinstva u smislu hijerarhijskog reda (Krämer 1959, 86, 95).

Ali, ustanovljenje istovjetnosti slojeva polisa i vidova u duši još uvijek posve ne razjašnjava postavku su polis i pojedinac s obzirom na pravednost kao svoje dobro naprosto jedno te isto. To razjašnjenje moguće je jedino temeljem uvida u to da duši kao biti čovjeka po naravi pripada to da se u liku čuvara mimetički utjelovljuje u pravednu polisu. Jer, pokazalo se da središnji i čvorišni moment kojim se istina duše utjelovljuje kao istina i zbilja polisa jesu čuvari, u kojima stoga dobro polisa i pada u jedno i isto s njihovim vlastitim dobrom, tj. s dobrom duše kao takve. No, upravo se tu otkriva sva kompleksnost zbivanja duše.

Vrlina pravednosti Sokratu se otkriva kao moć (*dýnamis*) koja polise i muževe oblikuje i tvori, pruža (*parékhetai*, 443b3), u njihovoj naravnoj pristalosti i odgojenosti (442e5), naime kao ono što polis i čovjek istinski jesu. Drugim riječima, pravednost je istina duše, koja se samoniklo i slobodno pruža i nadaje kao istinsko dobro čovjeka i polisa. S obzirom na to pokazuje se sljedeće. Kad se kaže da je pravednost moć kojom su čovjek i polis istinski pruženi i oblikovani, a pritom se implicira da je ona jedinstvena krepost i istina duše, onda to potvrđuje postavku po kojoj je polis mišljen kao u sebi nepodijeljena jednota duše kao jedinstvene biti čovjeka.[111] No,

[111] Najbolju potvrdu za to predstavlja uvid da su muškarac i žena dva vida jedne te iste naravi, iz čega slijedi zahtjev za zajedništvom žena i djece te ukidanjem obitelji i privatnog vlasništva (416d-417b). Premda taj strogi zahtjev postavlja krajem treće knjige, njegovo razjašnjenje Sokrat daje na početku pete knjige, dakle nakon ocrta istovjetnosti duše pojedinca i ustroja polisa u četvrtoj knjizi. Osnova čitave teze o zajedništvu žena i djece, a i ono što je tu najteže i najproblematičnije (450a-451a), je da su žene i muškarci dva vida iste naravi. Jer tjelesne razlike – poglavito ona da žena rađa a muškarac oplođuje – još ništa ne govore o njihovoj naravnoj i bitnoj razlici (454d7-e4). Nije naime tome tako da tijelo određuje narav čovjeka, nego, kako se već i pokazalo, duša, i stoga upravo duševne razlike i nagnuća u bitnom određuju u kakvu poslu pojedinac biva to što je po svojoj naravi. Iz nemogućnost da se ukaže koji bi to državni poslovi bili stvar urođenih sposobnosti muškarca a koji žene (453b, 454e6 i d.), Sokrat zaključuje da nijedan posao u polisu ne pripada muškarcu zato što je muškarac, a ženi zato što je žena, nego su odlike naravi istovjetno raspoređene na oboje, samo što je žena u svemu slabija od muškarca (455d6-e2). Drugim riječima, utoliko što su polis i poslovi polisa stvar jedne i jedinstvene istine duše u naravi muškarca i žene, muškarcima i ženama slobodno je podjednako sudjelovati u svim poslovima polisa. Tako i žene spadaju u sloj čuvara. Čuvari su pak, kako je rečeno, onaj ključni moment polisa koji ga učvoruje u jedinstvenu cjelinu i čini primjerenim svojemu počelu tako da brigom za ljepotu i dobrotu duše sebe utjelovljuje kao to što je polis u cjelini: istina duše. Sad se pak pokazuje da je ta istina u bitnome jedna i jedinstvena. Stoga je stvar odlučujuće nužnosti za spas i održanje čitava polisa iz svojega počela to da život čuvara bude tako ustrojen da ničim ne narušava to jedinstvo, odnosno tako da se ono u njemu uspostavi i održi u što čistijem obliku. I obitelj i imetak u bitnome su međutim načini na koje se u polis uvodi unutrašnje razlikovanje. Obitelj, sazdana na razlici spolova uvodi upojedinjenje po rodbinskim svezama (463b-c), dok, težnja za imetkom, pripadna onom požudnom, uvodi

postavi li se da je pravednost moć kojom se čovjek u vidu polisa pruža i oblikuje u svojoj jedinstvenoj istini, otvara se pitanje kako se jednota duše zbiva kao posredovana jednota mnoštva, tj. kao politička zajednica. Naime postavlja se pitanje kako se u onome što polis čini polisom i što jest polis sam, tj. u političkom ustrojstvu (*politeía*) triju slojeva, može prepoznati cjelovito zbivanje duše kao naravi svakog pojedinca kao dijela polisa.

Osnovno i noseće određenje pravednosti u *Politeji* je da je ona vršenje svojega (*tà heautoũ práttein*). Pravednost se tako prvenstveno odnosi na pojedinca, koji se, radeći svoje i budući pravedan, uspostavlja primjereno vlastitoj naravi. No, pravednost ne ostaje u granicama pojedinačnog, nego se tako reći posredstvom pojedinačnog ostvaruje kao jedinstvena pravednost cjeline. Potpuna sreća cjeline, tj. blaženstvo kao bitni i istinski bitak polisa, postiže se kao cilj polisa (420b3-8) time da se svakom dijelu daje ono što mu pripada i da se na taj način cjelina čini lijepom (d1-5).[112] U naravi jedinstvena zbivanja pravednosti polisa tako je implicirana dijalektika jednog i mnoštva. Jedinstvo polisa je jednota mnoštva u kojem svako pojedino radi svoje i jest neko jedno:

> A time se htjelo pokazati da i druge državljane treba gojiti za posao za koji je tko po naravi ponikao, naime svakog pojedinca za jedan pojedini posao, kako bi svaki pojedini, skrbeći za svoje jedno, bio jedan a ne mnoštven, i kako bi tako cjelokupni polis rastao kao jedan a ne kao mnoštvo polisa (423d2-6).

---

materijalno upojedinjenje. I jedno i drugo raskida zajedništvo kao najveće dobro polisa čineći pojedince odjelitima u svojini obitelji i imetka (464a-d). Zajedništvo žena i djece i ukidanje vlasništva nisu dakle tek izvanjski i simbolički oblici ojačavanja jedinstva polisa. Oni su upravo nužna forma u kojoj se istina duše u polisu čuva u čistoći svoje nedjeljive jednote. Jer ako je svojstveni posao čuvara briga oko ljepote i dobrote duše, pri čemu se u njima ta ljepota i dobrota utjelovljuje kao sklad tijela, srčanosti i filozofičnosti, i ako taj svojstveni posao čuvara, navlastito onih koji su među njima vladari, polis treba svezati u cjelinu i učinit ga jednim (462b1-2, d1-2), čime će on zbiljski biti i postići svoje najveće dobro (*mégiston agathón*, a3), onda život čuvara ne može biti nešto tek izvanjsko i prigodno, već je on oblik u kojem se jednota ljepote i dobrote duše utjelovljuje kao polis sam. Poglavito je u zajedništvu žena i djece polis sljubljen upravo na ravni elementarne organske istorodnosti. Utoliko će Sokrat reći: „Zaista nam se zajedništvo djece i žena za čuvare pokazuje uzrokom najvećeg dobra za polis." (464b5-6) U ovom smislu Friedländer primjećuje da je u zahtjevu za zajedništvom na djelu Platonova volja da princip utjelovi u radikalnoj čistoći (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 380). Drukčije Annas, koja drži da Platon hoće obitelj zamijeniti državom kao različitom formom zajednice (Annas 1997, 144).

[112] To je smisao Sokratova odgovora na Adimantovu primjedbu da propisani život čuvara (416d3-417b8) čuvare neće učiniti odveć sretnima (*mḕ pány ti eudaímonas*, 419a2). Sokrat na to odvraća da se polis ne gradi s ciljem da jedan sloj (*éthnos*) bude izuzetno sretan i blažen, već da čitav polis bude ponajviše sretan i blažen.

Dijalektika jednote mnoštva nije međutim apstraktno zbivanje pravednosti kao broja, već zbiljsko zbivanje duše kao bitnog bitka čovjeka. Za Platona je pravednost polisa (samo)posredovana kao pravednost pojedinca, kojom se on uspostavlja kao zbilja vlastite naravi. U pravednosti polisa, kako stoga kaže Sokrat, nije riječ o nekoj slici pravednosti (*eídōlón ti tēs dikaiosýnēs*, 443c4-5) – npr. o tome da postolar pravi cipele i ništa drugo –, već o pravednosti duše, koja se kao istina čovjeka uspostavlja upravo u pojedincu:

> Jer uistinu, kako izgleda, pravednost bijaše nešto takvo [tj. bavljenje svojim poslom], ali ne kao izvanjska činidba svojega, nego unutrašnja, tako da se [svaki posao čini] istinski s obzirom na sebe i ono vlastito, [naime da se čini tako da se] u sebi ne dopusti da ijedan rod u duši čini ono što mu je tuđe i uzajamno svaštari, nego da se uistinu ono svoje postavi dobro, da se povede i uredi sebe sama, da se sebi samom postane drag prijatelj i uskladi ono troje kao tri tona sklada, niži, viši i srednji, i ako je štogod drugo između, tako da se sve to sveže i u cijelosti posve postane jedno iz mnogog, razborit i usklađen, – tako [naime sve to na taj način prethodno uredivši] da se čini [što god se čini], bilo to stjecanje sredstava, briga za tijelo, državnički posao ili neko privatno ugovaranje, držeći i nazivajući pravednom i lijepom činidbom sve što takvo stanje spašava i upotpunjuje, mudrošću pak znanje koje tom činidbom upravlja, a nepravednim činidbu koja to stanje uvijek razara, neukošću pak mnijenje koja njome upravlja (443c9-444a2).

Pravednost polisa nije naprosto u tome da svatko radi svoje – to je, kaže Sokrat, neka izvanjska činidba svojega i slika pravednosti. Pravednost je u tome da svaki pojedinac, radeći svoje, i sam bude razborit, istinski i pravedan. Taj unutrašnji red, sklad, prijateljstvo i sveza cjeline, jednom riječju: pravednost i ljepota duše, pritom ne spašava i ne održava tek njegov vlastiti posao, koji mu je po naravi svojstven, nego i njega samog, kao zbilju vlastite, činjenjem svojega posla uspostavljene naravi. Nije dakle tome tako da je, primjerice, postolar apsolutni i nezauzdani oblik požude za stjecanjem lišen razuma i volje, već je, dapače, ukoliko je uspješan u tome što čini, vođen i upravljan upravo mudrošću i znanjem, tj. vlastitim pravednim ustrojstvom. Specifična i svagda različita naravna ustrojenost pojedinca, očitovana u mnoštvenosti poslova, pada tako u svakom pojedinom slučaju u jedno i isto sa svagda istovjetnom i jedinstvenom istinskom svojinom i dobrom čovjeka: pravednošću duše. Upravo se u tom smislu dijalektika jednog i mnoštva otkriva u zbiljskom zbivanju pravednosti duše kao biti čovjeka.

Pritom treba uočiti i naglasiti da, premda se jedno i mnoštvo, cjelina i dio, polis i pojedinac, pokazuju kao posredujući momenti jednog te istog zbivanja pravednosti duše, tu nije riječ naprosto o matematičkoj ili mehaničkoj jednakosti. Pravednost se u pojedincu ne

utjelovljuje i ne uspostavlja u svojoj čistoći, kao cjelovita krepost duše, već kao zbilja određene naravi u činjenju svojega i stoga kao specifično dobro pojedinca. Jedinstveno zbivanje pravednosti duše utoliko se pod vidom dijalektike jednote mnoštva otkriva kao dijalektika prave mjere istosti i razlike. Riječ je o unutrašnjoj uzajamnosti i srodnosti onoga što što pojedincu pripada kao njegovo (*tà haoutoũ*) – to da postolar pravi cipele i ništa drugo – i onoga što mu pripada kao to što on jest i treba biti (*tà heaoutoũ*) – istina duše. Drugim riječima, pravednost duše, kao bićevnost i istinska samosvojnost čovjeka, ostaje sebi primjerena i istovjetna u svakom pojedincu, ali ne kao ona sama, već kao svagda specifično, naravlju uvjetovano dobro pojedinca. Ona je prisutna u tom smislu da omogućuje ono pojedinačno kao svojevrsno drugo svoje. Otuda je jedinstvenu zbivanju pravednosti imanentno bogatstvo specifične razlike. Ta imanencija istosti i razlike, mnoštva i jednote otkriva zbivanje pravednosti kao organsko jedinstvo dijela i cjeline, gdje je cjelina uzrokujući prisutna kao istina i biće svakog svog dijela.[113]

U tom smislu se pravednost duše ogleda u različitosti specifičnih naravi i njima primjerenih poslova. Ta razlika slijedi iz predominacije pojedinog vida – nagnuća spram učenja, srčanosti ili želje za stjecanjem (435e3-436a3, 436a9-b1) – u duši. Dakle, premda su u svakoj duši zastupljena sva tri vida i premda su u svakoj pravednoj duši oni usklađeni pod vlašću znanja, to ipak u svakoj duši, i u onoj pravednoj, prevladava samo jedan od njih. Kao bit čovjeka duša tako pruža tri sloja ljudi (*éthnē*): filozofski sloj vladara kao djelokrug vladavine mudrosti i državničkog znanja, pobjedoljubivi sloj čuvara kao djelokrug srčanosti i nezasitno stjecanja željan sloj obrtnika, trgovaca i poljoprivrednika (580d3 i d.)

Pritom je ključno da se pravednom uspostavom pojedinačnog u njegovu specifičnu dobru i istini ono ne uspostavlja kao u sebi nepovezano beskonačno mnoštvo, već kao struktura triju slojeva polisa, kao *politeja* (usp.: 544d6-e2). Pravednošću svoje duše održavan i spašen u činjenju svojega kao ono što je po naravi, svaki pojedinac tako se uspostavlja i potvrđuje kao moment slojevita ustroja polisa, čineći cjelinu polisa pravednom. Tri vrste ljudskih naravi koje se usklađuju u cjelinu triju slojeva polisa stoga nisu drugo do momenti čijim se uzajamnim posredovanjem i odnošenjem zbiva bit čovjeka, duša kao iz sebe pokrenuta autonomija upravljanja. Pravednost polisa time pada u jedno i isto s pravednošću duše. Ona više nije ovo ili ono specifično dobro određene naravi, nego potpuno i zbiljsko zbivanje čistoće duše. Premda

[113] Za razliku između onoga što nam pripada i onoga što imamo kao svoje vlastito biće u kontekstu brige o sebi, tj. duši, usp.: *Alc. I*, 127e9 i d.

dakle omogućeno pravednošću kao jednosnom istinom ljudske duše, specifično dobro pojedinačnog nikada nije dostatno ozbiljenje te pravednosti same i u njoj mišljene najveće mogućnosti čovjeka. Zbog urođene različitosti pojedinaca niti jedan ustvari nije to što on je po svojoj naravi, istina duše, tako da biti to što se specifično jest još ne znači biti dostatan u bitnom smislu. No, duša nije drugo do samoprevladavanje i samozacjeljenje tog nedostatka u pravednosti polisa. Drugim riječima, duša je autonomno i slojevito postanje u vlastitu potpunost, koje čini *politeju* polisa, tj. čini polis polisom. Istinski i bitno, čovjek se ozbiljuje samo kao polis, kao zajednica.[114]

Pravednost polisa potvrđuje se dakle kao pravednost pojedinaca, pri čemu tom pravednošću omogućena specifična zbilja pojedinačnog uvjetuje pravednost cjeline. Tu se tako ukida razlika onoga većeg i manjeg, cjeline i dijela, jednog i mnoštva, polisa i pojedinca, koji su unutrašnji momenti jedinstvena zbivanja pravednosti duše kao organske jednote mnoštva. Otuda se duša u svojoj kreposti pokazuje pod vidom samouzrokovanja cjeline kroz svaki pojedini od svojih momenata, no ne tako da bi pravednost cjeline bila u svakom momentu uspostavljena kao takva, nego tako da se ozbiljuje u svojoj čistoći uvjetujući svojom prisutnošću svaki moment cjeline kao to što on specifično jest. Prema tome, polis i pojedinac nisu ništa razdvojeno i puko paralelno, nego je polis zbiljsko zbivanje pravednosti kao istine i zdravlja biti čovjeka, tj. duše. Utjelovljenje u pravednosti polisa otuda nije nešto što duši može a i ne mora pridoći, nego je imanentni moment njezine vlastite potpunosti. Zaoštrenije rečeno, duše istinski nema ako ne kao žive i istinske zbilje u pravednu polisu, što za Platona međutim ne znači da je i mora biti kao takve.[115]

---

[114] Iz gornjega se pokazuje sva neprimjerenost prijevoda „*politeía*" jednostavno s „država". Jer „*politeía*" nije sam polis, nego to što ga čini polisom (usp.: Barbarić 1995, 17). S obzirom na polis kao jednotu mnoštva usp.: „Tako je upravo jedinstvo iz mnoštva, naime iz raznovrsnih članaka […], temeljno biće (*Grundwesen*) platoničke države, koje također jamči i njezino prvenstvo pred svim drugim, u sebi nužno mnogostrukim državama." (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 373; no usp. razlikovanje unutrašnje i izvanjske pravednosti 403.) Aristotelova kritika Platonova zahtjeva da polis što više bude jedno zasniva se na apstraktnu poimanju jednog i mnoštva: „bjelodano je kako država, ako što više postaje *jedno*, više neće ni biti država. Jer naravlju država je neko mnoštvo, a bivajući što više jedna, postaje od države obitelj, i od obitelji – čovjek." (*Politika,* 1261a16-20, usp. i d.) Ta kritika stoga ne pogađa Platonovu *politeju*, čija jednota nije apstraktna jednota broja, nego živo zbivanje istovjetne naravi mnoštva.

[115] To je ujedno i odgovor na Adimantov i Glaukonovo pitanje o blaženstvu koje pravednost po sebi čini u ljudskoj duši (427d6): pravednost je najveće dobro duše utoliko što je ona njezina istinska zbilja. Treba uvidjeti da se time potvrđuje temeljno samorazumijevanje čovjeka grčkoga svijeta: čovjek jest to što jest samo u polisu. U tom smislu

3. Blaženstvo i duša

Dosadašnje razmatranje otkrilo je smisao i sadržaj polisa u spontanom i autonomnom zbivanju duše kao jednote mnoštva. To da je duša spontano zbivanje, koje se samo sobom ozbiljuje u skladu slojeva polisa, počiva na čuvarima, koji istinu i ljepotu duše utjelovljuju u cjelini ustrojstva polisa. Stoga pitanje o mogućnosti ostvarenja pravedne politeje, koje Platon postavlja nakon dovršetka njezina izlaganja u petoj knjizi *Politeje*, cilja na mjesto i ulogu čuvara, tj. filozofa vladara u zbilji duše. Razmatranje na tragu tog pitanja otvara temeljni okvir pojma uma u Platonovu filozofiranju.

Slično kao što je izlaganje o čuvarima započeo kao izlaganje o ratnicima i vojsci, da bi tek naknadno čuvanje prikazao kao utjelovljenje ljepote i dobrote duše, odgovor na pitanje „je li uistinu moguće da takva zajednica postane i među ljudima […] i kako je moguće" (466d6-8) Sokrat započinje razmatranjem o tome kako će polis najbolje ratovati (e1 i d.). No, ratništvo i

---

Stenzel ustvrđuje da je Platonovo promišljanje države snažno određeno arhajskom formom polisa: Platon ne želi biti prosvjetitelj, već hoće u staru formu uliti novi sadržaj (Stenzel 1957 [[1]1956], 163). Za to da je sklad triju vidova duše u bitnoj svezi s pravednošću polisa usp.: „Onaj sustav vrlina, onaj aspekt na troje podijeljene duše je nerazdjeljiv od ustroja staleške države." (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 379, usp.: 364) Slično i Zehnpfennig: „Na povećanoj (od)slici polisa trebaju se razjasniti unutarnje-psihički odnosi čovjeka; razvitak polisa i razvitak čovjeka trebaju se stoga razumjeti u analogiji." (Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 99) Krämer (1959, 110 i d.) također zaključuje da nije riječ tek o izvanjskom paralelizmu pojedinca i polisa, nego o bitnoj srodnosti u smislu uzročnog sklopa. No, tu srodnost on određuje formalno i izvanjski, naime u tom smislu da i polis i pojedinac trebaju što je moguće više biti jedno (112, 114), i to stoga što im je isti transcendentni uzor, dobro kao jedno (116). Gornje razmatranje blisko je Figalovu uvidu u to da se istost pravednosti čovjeka i pravednosti polisa korijeni u tome da pravednost polisa nije drugo do forma unutrašnje životnosti čovjeka, tj. duše (Figal [[1]1989] 1991, 110-127, poglavito 117-119). Na sičnom tragu i Kersting 1999, 76-78, 159-160. Höffeov je zaključak da pravednost pojedinca i polisa nisu u organskoj analogiji dijela i cjeline. Pravedna država po njemu ponavlja i odslikava pravednost čovjeka, ali ta pravednost čovjeka moguća je samo u jednom dijelu polisa, u sloju vladara (Höffe 1997, 92.) Slično i Spaemann, koji u pravednosti duše i pravednosti polisa vidi dva modela pravednosti (Spaemann 1997, 162-164). Ni za Vlastosa nema sveze između pravednosti kao sklada triju dijelova duše/polisa i pravednosti kao činjenja svojega, tako da pravednost isključuje za većinu građana polisa te je određuje kao dobro s obzirom na posljedice, a ne po sebi (Vlastos [[1]1969a] 1981 [[1]1973], 126 i d., 130-131, 138-139). Premda ustvrđuje da pravednost kao činjenje svojega počiva na biti vrline kao takve, i za Jaegera pravednost polisa i pravednost pojedinca ostaju u izvanjskom odnosu korespondencije i odslikavanja (Jaeger 1989 [[1]1973; [1]1933-1947], 796-797, 854-856 i d.). Slično Pažanin 1992, 46-54. Ovdje usp. i: Zovko 1998, 95-134 i 193-218.

umijeće ratovanja sekundarni su s obzirom na čuvanje polisa, jer u pojmu čuvanja Platonu nije do izvanjske obrane, nego do održanja polisa iz vlastite naravi. Jednako tako i ovdje, kako kaže Adimant, za pitanje o mogućnosti pravedne politeje nebitna je njezina sposobnost ratovanja, jer to „da bi najbolje ratovala s neprijateljima" spada u dobra (*agathá*) koja joj po naravi pripadaju ako je moguća. To stoga, kao i mnogo toga drugog, treba ostaviti po strani i pokušati pokazati samo da je pravedna politeja moguća i kako je moguća (471c4-e5).[116]

Ipak, pitanje o uvjetu i načinu mogućeg ostvarenja pravedne politeje traži određenu izmjenu. Naime, pri odredbi pravednosti kao takve nije riječ o tome da joj pravedan čovjek ima biti posve jednak i da se ništa od nje ne razlikuje. Dostatno je, kaže Sokrat, „da joj bude najbliže i da najviše od drugih u njoj sudjeluje" (472c1-2) te nastavlja:

> Zaista smo dakle, rekoh, uzora radi (*paradeígmatos héneka*) istraživali kakva je sama pravednost i posve pravedan čovjek ako bi nastao, i kakav bi bio kad bi nastao, te nepravdu opet i onoga najnepravednijeg, tako da bismo, gledajući u njih kakvi nam se već pokažu glede potpune sreće i onoga tome protivnog, bili prisiljeni suglasiti se o nama samima da će onaj koji im bude najsličniji imati njima najsličniji udes, a ne poradi toga da pokažemo da je moguće da to postane (472c4-d2).

Prema tome, u traganju za pravednošću polisa i pojedinca govorom se sačinjao uzor dobra polisa (*parádeigma epoioũmen lógōi agathẽs póleōs*, d9-e1) i ono što se može jest pokazati kako bi taj uzor „ponajviše i koliko je najviše moguće bio" (*pẽi málista kaì katà tí dynatṓtat` àn eíē*, e7-8). Ovo „ponajviše i koliko je moguće" isključuje da bi pravedna politeja bila moguća po sebi. To pak da nije moguće pokazati da je uzor ostvariv kao takav (e3-4, 473a1), premda se on nekako dohvatio i sačinio u govoru, počiva na tome da se „zbiljska djelatnost (*praksis*) po naravi slabije dotiče istine od riječi" (473a1-3). Pravedna politeja, koja je po sebi čista istina duše, nikada nije kao takva prisutna u zbilji, no može se, prema rečenom, primjereno ocrtati i odrediti u govoru. Pitanje dakle o uvjetu mogućnosti zbiljske pravednosti polisa mora se preformulirati u tom smislu da se ne pita kako je i je li sam pravedni polis moguć, jer nije, nego kako je moguć polis koji bi mu što više nalikovao.[117]

---

[116] Razmatranje uvjeta mogućnosti politeje Sokrat određuje kao treći val koji ga zapljuskuje, naime nakon nagovora da pokaže što su to pravednost i nepravednost po sebi te kakav je način zajedništva žene i djece u životu čuvara (472a).

[117] U tom smislu Krämer *Zakone* i *Državnika* uzima kao djela koja, u smislu „druge plovidbe", pokazuju kako se u *Politeji* ocrtani ideal ostvaruje u približnoj zbilji (Krämer 1959, 203-204).

Ovdje nije moguće detaljnije ući u problem slabije prisutnosti istine u zbilji i govoru.[118] Znakovito je međutim da Sokrat kaže da bi se već pokazivanjem da se i kako polis može sačiniti što bliže pravednom polisu pronašlo da je pravedan polis moguć (a5-b2). To znači da je polis koji je u najvećoj mogućoj mjeri jednak uzoru pravedna polisa njegovo koliko toliko zbiljsko ostvarenje. Uzorni polis i onaj njemu najbliži i najsličniji prema tome nisu razdvojeni po modelu original-kopija, nego su tom blizinom i sličnošću organski povezani tako da uzorni polis, koji nikada nije zbiljski po sebi, jest kao prisutan u aproksimaciji svojih primjeraka. I obratno opet, budući da je najbliži polis zbilja uzora, to je uzor njegova istina i bitno određenje. Moglo bi se stoga ustvrditi da je uzor prisutan u svojoj zbilji kao njezina istina i bitak, jednako kao što je zbiljski oblik koliko je moguće najprimjereniji način bitka uzora. U tom smislu Sokrat na kraju devete knjige potvrđuje da uzornog polisa nigdje nema na zemlji, no dodaje da to ustvari nije ni bitno. Jer ključno je da se u zbilji vodimo njime kao uzorom, tj. da sebe ustrojimo (*heautòn katoikízein*) prema njemu i obavljamo poslove samo tog polisa, a nijednog drugog (592a-b).

To znači da u pojmu mogućnosti ovdje nije mišljena neizvjesna eventualnost, već djelatna moć kojom je ono istinito zbiljski primjereno sebi. Bitno određenje te moći utoliko se pokazuje kao svojevrsno odnošenje i svezanost onog istinitog sa samim sobom u vlastitoj zbilji. Neovisno o karakteru te sveze, za trenutni je kontekst bitno da preoblikovanje pitanja o mogućnosti uzora u pitanje o mogućnosti njegova najbližeg primjerka ne implicira njihov posvemašnji razdvoj. Dapače, tim pitanjem ukazuje se na moć njihova bitnog dodirujućeg odnošenja, po kojemu pravedan polis biva kao primjerena zbilja pravednosti same.[119]

Razmatranje mogućnosti pravednog polisa treba ukazati na tri momenta: na nužnost okreta u polisu kojim na njegovo čelo dolaze filozofi, na otvaranje istini bitka kao smisao tog okreta i na dodir s idejom dobra kao njegov sadržaj. Otuda se može dobiti početni uvid u pojam uma u njegovoj svezi s dobrom.

---

[118] Treba uvidjeti da je teza po kojoj govor u većoj mjeri dotiče istinu nego zbilja u određenom proturječju sa *Sedmim pismom*, gdje je *lógos* rangiran niže od *eídōlon* (*Epist. Z* 342a7 i d.). Smisao je tog mjesta u tome da je krug po sebi, kao sama stvar, kružnost, sebi primjereniji u zbiljskom krugu, nego u definiciji, koja nije krug, dok zbiljski krug to jest. U gornjem navodu čini se da je slabije i jače doticanje mišljeno s obzirom na stupanj jasnoće i otkrivenosti bićevnosti bića. U tom smislu osmatranje postanja polisa u govoru, tj. izlaganje politeje kao zbivanja duše, tu istinu otkriva u većoj mjeri nego njezina zbilja.

[119] O uzoru i praktičkoj ostvarivosti pravedne politeje usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 412-415.

a) Okret u polisu i filozofi vladari

Iznalazeći kako bi se polis mogao upraviti-urediti (*oikḗseien*) što sličnije i bliže uzoru, čime bi se ustvari pronašlo kako se može ostvariti uzor sam, Sokrat ustvrđuje da je nužno da u postojećim polisima dođe do promjene i preokreta (*metabalóntos*, 473b6-7; *metapésoi án*, c3), kojima će se poistovijetititi filozofija i državništvo:

> Ako [...] ili filozofi ne zakraljuju u polisima, ili sadašnji takozvani kraljevi i moćnici ne počnu pravo i potpuno filozofirati, te ako to dvoje, državna moć i filozofija, ne padne u jedno i isto, a mnoge naravi od onih koji sada odjelito idu za svakim od tog dvojeg ne budu po nužnosti isključene, nema dragi Glaukone prestanka zlu u polisima, a kako mi se čini, ni u ljudskome rodu, niti će prije toga sama ova politeja koju smo upravo govorom prošli koliko je moguće niknuti i ugledati svjetlo sunca. Ali to je ono što me odavno čini oklijevati u govoru, jer vidim da će se reći mnogo toga što je mimo uobičajenog nazora: naime teško je uvidjeti da bi neka druga [politeja] mogla dosegnuti potpunu dostatnost i sreću bilo s obzirom na pojedinca bilo s obzirom na ono zajedničko i javno (473c11- e2; usp.: 487e1-3).

Ovaj navod potvrđuje i učvršćuje dva prethodna uvida. Prvo, okret u polisima, kojim se poistovjećuju filozofija i državništvo, čin je ozbiljenja uzorne politeje kao pravednosti po sebi, naravno, u najvišoj mogućoj mjeri koliko je to u zbilji moguće (473e1-2). Drugo, ta politeja je način na koji polis i ljudski rod, ono opće-zajedničko i ono pojedinačno-privatno, dosežu svoje istovjetno dobro, puninu dostatnosti i sreće, lišenu ikakva zla (d6, e5).

Na polis kao topos ljudskog dobra i blaženstva – „polis dobrih ljudi" (347d2) – upućuje i termin kojim Platon imenuje uređivanje i sačinjanje zbiljskog polisa. Polis je zajednica ljudi pa ga se sačinja i uređuje tako da ga se nastanjuje i upravlja (*oikeῖn*) kao primjereno obitavalište ljudi. Sačiniti i urediti polis što bliže uzoru utoliko znači urediti život ljudi što primjerenije biti čovjeka i time tu bit dovesti u primjerenu zbilju. Kako se pokazalo, bit čovjeka je duša, tako da se poistovjećenjem filozofije i državništva u približnoj zbilji pravedne politeje zbiva i ostvaruje istina duše u sebi primjerenu, aproksimativno najbližem obliku. Filozofi su drugim riječima uvjet mogućnosti zbiljski pravedne politeje i u njoj koliko je moguće ozbiljene istine duše.[120]

To da se filozofe, odnosno okret u kojem filozofija i državnička moć padaju u jedno i isto, određuje kao moć prisutnosti istine duše u vlastitoj zbilji, implicira da ono filozofsko nije

[120] Otuda se treba suglasiti s Friedländerom kad kaže da je paradoksna spoznaja nužnog jedinstva državništva i filozofije klica i jezgra Platonova duhovnog stvaralaštva države (1928-1930, Bd. II, 382).

ograničeno na ovostranost pojave. Moć filozofskog okreta ustvari je pripadna istini samoj, jer posredujući između istinskog uzora i zbilje omogućuje najviši stupanj zbiljnosti uzora samog. Ta imanentno-posrednička narav filozofske moći pokazuje se iz uvida u ono filozofijsko kao moment čiste pravednosti. Kako se reklo pri ocrtu pravedne politeje, uz pristalost tijela i srčanost čuvarima pripadaju mudroljubivost-filozofičnost i ljubav spram učenja. Sklad tog trojeg je ljepota duše, koju čuvari utjelovljuju i time uspostavljaju kao sklad cjeline polisa. No, iz teksta je također očevidno da nisu naprosto svi čuvari ti koji polis povezuju u jednotu kao najveće dobro, već su to samo oni najbolji i najvrsniji među njima, vladari (413b i d.). U skladu s tim, odabir vladara unutar redova čuvara rezultat je pažljive, duge i stroge selekcije. Iskušava ih se, kako stoji u tekstu, mnogo bolje nego zlato u ognju. Odlučujuća važnost vladara za pravednost polisa proizlazi iz državničkog znanja, kojim oni znaju ono što služi polisu kao cjelini. To znanje, a time i mudrost vladara i cjeline polisa, počiva na tome da vladari spadaju u rijetki sloj ljudi u razum ima dominaciju nad ostala dva vida duše. Razum je naime po sebi vladalački, budući da samo on zna dobro svakog pojedinog dijela duše i duše kao cjeline. On upravlja tako da upućujući svaki vid duše na vlastitu istinu i dobro, čini da svaki vid čini ono svoje i bude pravedan, čime pravednom čini i dušu kao cjelinu. Pritom je već iz samog sklada tijela, srčanosti i filozofičnosti u ljepoti duše čuvara, a poglavito iz razmatranja u devetoj knjizi, jasno da je razumni vid duše to što je u njoj filozofijsko:

> Slijedi li dakle čitava duša ono filozofijsko i ne sukobljava se, svakom pojedinom dijelu pripadno je da i u ostalom čini svoje i bude pravedan, te da svaki uživa najbolje koliko je moguće najistinitije vlastite naslade (586e4-587a1).

Pa ipak, ključna uloga vladara ne proizlazi tek iz toga da u njima vlada razum i da su po toj vlasti razuma pravedni. Jer, kako se vidjelo, vladavina razuma i pravednost duše nužni su za uspješnost i istinu bilo koje od tri vrste ljudi. Specifičnost filozofa-vladara je u tome da se samo u njima predominacija razuma podudara s njegovom naravnom ulogom upravljača duše, čime pravednost duše filozofa-vladara pada u jedno i isto s pravednošću duše kao takve. Budući međutim da zbivanje duše kao biti svakog pojedinog čovjeka ogleda u politeji triju slojeva polisa, to poistovjećenje ne može biti ništa subjektivno i individualno, nego se zbiva u cjelini pravedna polisa, u kojem vladari, primjereno svojoj naravi, čine svoje, tj. uspostavljaju vlast razuma. Vladari tako jesu to što jesu, dominacija razuma, samo tako da kao vladari u polisu čine svoje i

istinu i sklad vlastite naravi utjelovljuju u cjelinu polisa. Upravo će u tom smislu Platon reći da je filozof-vladar ono „nešto" (*tí*) koje će uvijek biti nužno prisutno u pravednu polisu, budući da u sebi ima *lógos* politeje (497c8-d2). On drugim riječima ima i jest to što politeju čini politejom – krepost pravednosti kao istina i zdravlje duše. Kako malo dalje stoji, filozof-vladar je koliko je moguće potpuno djelom i riječju poistovjećen i izjednačen (*parisōménon kaì hōmoiōménon*) s vrlinom, tj. s istinom i zdravljem duše, te kao takav vlada polisom koji je isti takav (498e3-499a2). Njegovo dobro, tj. dobro njegove duše, pada u jedno i isto s dobrom polisa (497a).[121]

Dakle, po svojoj naravi filozofija i filozofijski okret nisu tek puki fenomen, poglavito ne u nekom ekstravagantno-političkom smislu, već imanentni moment zbivanja istine duše kao autonomije znanja. Čista istina duše upravo se posredstvom onog filozofskog samoniklo ozbiljuje u čistoj pravednosti polisa. U utjelovljenju ljepote duše u duši čuvara otuda je ustvari na djelu moć duše da sebe postavi u vlastitu zbilju. Upravo time se razjašnjava čvorišna i noseća uloga koju čuvari imaju u Platonovoj politeji.

Pritom treba naglasiti sljedeće. Iz imanentno-posredničke naravi filozofa i filozofskog okreta ne slijedi da je u istini duše, tj. u uzoru, zadana nužnost njegove zbiljske prisutnosti. Ocrtana čvorišna uloga čuvara odnosi se naime na istinu uzora, gdje se duša ozbiljuje u polisu tako reći po nužnosti unutrašnjeg spontaniteta. Jer, to što ovdje treba uzeti kao uzor nije niti uzorni ustroj duše niti uzorni ustroj polisa, nego to da je istina polisa duša, tj. to da se duša istinski zbiva kao zbiljska politeja polisa. Otuda u naravi uzora u *Politeji* treba prepoznati srazmjer duše i polisa i upravo taj srazmjer ozbiljuju filozofi u približno pravednu polisu. Kao

[121] Otuda treba s oprezom uzeti sljedeću Krämerovu tvrdnju: „Potpuna *dikaiosýne* i vrlina pripadaju samo prvom staležu, oba druga zaostaju za normom. Država, također i idealna, može stoga važiti samo kao privremeno rješenje (usp.: IX 590 C-E), a politička *dikaiosýne* tek kao slab, nepotpuni odraz istinske, unutrašnje [pravednosti] […]." (Krämer 1959, 87, bilj. 101) Ulogu vladara Krämer sagledava pod vidom „kozmos-taksis nauka" i transcendencije uzora (102 i d.) Filozofi dakle u ideji dobra gledaju transcendentni red i jedinstvo, koje primjenjuju u sebe i polis. Tako se duša i polis ontologijski korijene u onom transcendentnom kao principu reda cjeline i svakog pojedinog bića (111 i d.). Otuda Krämer zaključuje da nije riječ tek o izvanjskom paralelizmu pojedinca i polisa, nego o njihovoj srodnosti u nasljedovanju reda i jednote (112-114). Kako je već primjećeno, taj pojam srodnosti ostaje u Krämera ipak nedostatan, budući da gledanje i doticanje transcendentnog uzora Krämer misli kao izvanjsko oponašanje (usp.: 500-501), a ne kao imanentno zbivanje. Za konvergenciju pravednosti polisa i pravednosti duše usp. i: Spaemann 1997, 166, 167, 173.

posrednici i sveza uzora i zbilje oni koliko je moguće nasljeduju i oprisutnjuju imanentnu filozofsku moć duše da istinski bude kao polis.

No, za Platona nema nužnosti po kojoj bi se to da je istina duše polis ozbiljilo u koliko je moguće pravednu polisu. To se poglavito pokazuje iz Platonovih čestih ukazivanja na rijetkost izuzetne duše u kojoj bi se mogle poistovjetiti filozofija i državnička moć. Takva narav, u kojoj bi bile prisutne umjerenost, lakoučnost, sloboda, pamćevnost, uzvišenost, hrabrost (usp.: 491b9, 494b1-2), „malo kad u ljudi niče i u malo njih" (491b1-2; usp. 495b1-2, 496a11 i d.). Ona je toliko rijetka i zapriječena opasnostima i pogibijama (usp.: 487b1 i d), da ljudi ustvari nisu nikada ni vidjeli onoga koji bi kao utjelovljenje vrline istu vladalački sproveo u cjelinu polisa (499a1-2). Drugim riječima, to da bi se pravednost ozbiljila primjereno vlastitoj istini i da bi se time zbiljskii oprisutnila istina duše, nije nemoguće, ali je teško moguće (502c5-6). Odatle spas i uspjeh filozofske duše neće za Platona biti ništa izvjesno, nego stvar božanskog usuda (493a1-2; *Epist. Z* 326a7-b4), tj. neke nužnosti iz usuda (*Resp*. 499b5 i d.). Time je sve zbivanje *Politeje* postavljeno na ravan onoga božanskog, koje se otkriva kao nepronična i nepredvidiva otvorenost, neizvjesnost i, u krajnjoj liniji, sloboda. U tom se smislu traganje za filozofom i mogućnošću istine duše odnosi na vječnost, na sve vrijeme (502b1, 498d6).[122]

b) Filozofi vladari i istina

Pitanje o mogućnosti okreta, u kojem bi se poistovjetili filozofija i državnička moć, a kojim bi se imanentni srazmjer duše i polisa ozbiljio u sebi primjerenoj zbilji, Platon razvija promišljajući narav, odgoj i cilj filozofa u središnjim knjigama *Politeje*. Stoga treba imati na umu da ontologijsko-gnoseologijsko-pedagogijski „nauk" u 5., 6. i 7. knjizi ne stoji sam za sebe, već

[122] Unatoč tome što je duša filozofa izuzetno rijetka i što je njezina mogućnost stvar slobode i neizvjesnosti božanskog usuda u cjelini vremena, za Platona je praznina tog odlučujućeg i nužnog mjesta (*kenèn tèn khōran*, 495c9) očita i vidljiva, čak i za one koji su spram veličine tog mjesta tek čovječuljci (*anthrōpískoi*, isto), a njihova vještina vještinica (*tekhníon*, d4). Ovdje usp.: „Tek iz uvida u slobodu kao najsvojstveniji karakter Platonove filozofije može se dokučiti što bi to imalo značiti da ‚njegova' država ostaje ‚postavljenom možda poput uzora na nebu za onoga tko je hoće gledati i gledajući sebe sama ustrojiti' (592b2-3)." (Barbarić 1995, 288) Slobodu Barbarić izvodi iz moći ideje dobra kao moći „omogućenja, pružanja, davanja, otvaranja, oslobađanja za nešto", koja cjelinu svega određuje iz imanentne mogućnosti da bude i drukčije. S tom slobodom Barbarić ne povezuje samo „utopičnost" Platonove *Politeje*, nego i dijaloški karakter njegovih spisa i filozofiranja uopće (isto).

je određen iz širokog poimanja politike. Taj široki smisao počiva na tome da Platon ne misli politiku prvenstveno s obzirom na (povijesnu) pojavnost i transformacije političkih zajednica i odnosa, nego pod vidom srodnosti vanvremene biti čovjeka i cjeline svega u blaženstvu kao bitnom bitku duše.

Središnje određenje filozofa Platon vidi u njegovoj usmjerenosti na bitak, na ono što jest. U tom smislu on određuje filozofa kao onog koji žudi (*epithymētḗn*) za čitavom mudrošću (*sophías* [...] *pásēs*), a ne za pojedinom (475b8-9). Naime, žudnju filozofa za mudrošću Platon povezuje s tim da istinski filozofi (*toùs alēthinoús*), za razliku od onih koji su im nalik (*homoíous*), rado motre istinu (*tẽs alētheías* [...] *philotheámonas*, e2-4), pri čemu je istina za Platona uvijek i u bitnom očevidnost onoga što jest. Govoriti istinu, kako stoji u *Parmenidu*, znači govoriti ono što jest (*Parm*. 161e). A u *Politeji* čitamo da istinski biti (*aletheúein*) jest mniti-misliti ono što jest (*tà ónta doksázein*, 413a7-8).[123] Žudeći mudrost filozofi dakle nastoje oko motrenja onoga što jest, tj. istine.

Motrenje istine bitka Platon dalje precizira pod vidom moći mišljenja (*diánoia*) da vidi i obgrli narav nečega, primjerice ljepotu po sebi (476b6-8). To mišljenje, koje, sagledavajući i spoznajući ono po sebi, isto razlikuje od onoga što mu je nalik i u njemu sudjeluje, Platon naziva uvidom ili spoznavanjem (*gnṓmē*) te ga razlikuje od mnijenja (*dóksa*), koje to dvoje ne razlikuje, nego kao u snu drži da je sama stvar ono što joj tek nalikuje (476c2-d6). Spoznaja dakle spoznaje ono što jest (*ón*, 476e6-477a1), dok se ono što nije (*mḕ ón*) nikako ne može spoznati i stvar je neznanja (*agnoía*). Žudeći za cjelinom mudrosti i za motrenjem istine bitka, filozofi žude za spoznajom bitka po sebi.

Ta odredba filozofa počiva na razlikovanju moćī duše, koje Platon izvodi na sličan način, tj. temeljem istih kriterija, kao i razlikovanje triju vidova u duši. Razlikujući jedno po sebi i mnogo koje mu je nalik na primjeru ljepote po sebi i mnogih lijepih bića, Platon dolazi do razlike znanja (*gnõsis*, *epistḗmē*) i mnijenja (*dóksa*) kao različitih moći (*dýnamin*, 477b5 i d.). Moć je takav rod ili vrsta onoga što jest (*génos ti tõn óntōn*) kojim svako pojedino može to što može (c1-4). Moć dakle nije mišljena kao potencija, ono što može a i ne mora bit, već kao ono što jest u izvedbi i izvršenju. Djelotvornost moći u tom je smislu određena intencionalnom usmjerenošću na sebi pripadan predmet i onim što u tom odnošenju izvršava i čini (477b7-8, d1). Ona ustvari i

[123] Usp. u tom smislu: *tõi ónti* (*Phd*. 63e10) : *hōs alēthõs* (64b9) : *hōs alēthõs* (e2).

nije drugo do pripadnim predmetom specificirana izvedba i djelovanje, pri čemu se, kako izgleda, i sam predmet moći potvrđuje i jest samo u izvedbi moći, kao ono što moć može.[124]

U neraskidivoj svezanosti i supripadnosti moći i onoga što moć može treba prepoznati primjenu onih Platonovih postavki da je svako nešto određeno svojim predmetom i da ne može biti drugo od sebe. Kao i u slučaju trodiobe duše, i ovdje te postavke rezultiraju mnoštvenošću moći. Naime, intencionalna svezanost moći i njezina predmeta implicira to da razlika predmetā moći vuče za sobom i razliku samih moći (478a3-4, a12-b2), koje se ne mogu miješati, tako da se ono isto ne može, primjerice, i znati i mniti (478a10-11). Tako se dolazi do sljedećeg razlikovanja. Prvo, znanje je po naravi upravljeno na ono što jest, na to da spozna da jest biće (477b10-12, 478a6). U moći spoznaje se kao djelatnošću spoznavanja omogućen predmet spoznaje potvrđuje i zbiva, tj. jest, ono što jest. Drugo, neznanje je određeno onim što nije, tj. ničim (477a9-b1, 478b12-c5). Izgleda dakle da ono što nije nije predmet nikakve moći i da neznanje nije nikakva moć. Treće, mnijenje mnije nešto (478bb10-11), a utoliko što to ne može biti niti ono što nije, jer to nije nešto (b12-c1), niti ono što jest, jer to zna znanje, slijedi da mnijenje mnije ono što je između toga što jest i nije, tj. ono što i jest i nije (477a6-7, 478d5-e5), pri čemu onda i samo spada između znanja i neznanja (477a9-b1, 478c8-d9). Drugim riječima, u moći mnijenja se kao djelatnošću mnijenja omogućen predmet mnijenja potvrđuje i zbiva, tj. jest i nije, ono što jest i nije. To što mnijenje mnije kao bitak i nebitak ujedno je mnogostrukost osjetilnog, u kojoj su poistovjećeni ono po sebi i mnogo toga što mu nalikuje i sudjeluje u njemu

[124] Usp.: „Jer u moći, za razliku od mnogo drugoga, ne gledam niti na neku boju niti na oblik niti na išta takvoga u što gledajući sam za sebe (*par' emautõi*) razlikujući određujem neke stvari kao jedne druge pak kao druge. Kod moći gledam samo na ono s obzirom na što jest i što izvršava-čini, i samo po tome nazivam svaku pojedinu od njih, onu koja se proteže k istom i izvršava isto nazivam istim imenom, onu koja se proteže k drugom i izvršava drugo drugim." (477c6-d5) Pitanje koje se postavlja glede ovog navoda je pitanje o odnosu između onoga s obzirom na što moć jest (*eph hõi ésti*), tj. onoga na što je upravljena ili k čemu se proteže i pruža (*hõi tetagmḗnē*), i onoga što moć pritom čini (*ho apergázetai*). Je li to dvoje razdvojeno kao uzajamno neovisni objekt i izvedba? Moć u svakom slučaju jest samo s obzirom na svoj predmet. No je li ujedno i taj predmet na koji moć usmjerena samo u izvršenju moći, dakle samo kao ono što moć čini i može? U tom slučaju objekt moći nije drugo od moći, nego se djelotvornošću moći konstituira kao ono moguće: predmet moći jest kao omogućen djelotvornošću moći same. Iako Platon moć nikada nije eksplicite odredio u tom smislu, čini se, a sljedeća razmatranja bi to trebala donekle i potvrditi, da njegova razmatranja ipak dobrim dijelom idu u tom smjeru. Usp. ovdje Natorpov uvid u doksu i spoznaju kao moć, koja je određena iz intencionalnosti na ono svoje (Natorp 1994 [[1]1921], 186.)

(478e1-479d1). Pojam u kojemu Platon misli ujednost bitka i nebitka u mnogostrukosti osjetilnog je bivanje.

Iz kvalitativne specificiranosti moći kao djelatnog odnošenja s onim što se u tom djelovanju potvrđuje kao ono što moć može i iz implicitne nemogućnosti da određena moć bude drugo od sebe, slijedi dakle za Platona razlika između znanja, neznanja i mnijenja, tome pripadna razlika između savršenog (*pantelõs*) i očevidnog (*eilikrinõs*) bitka, nebitka i bivanja, te naposljetku i sama razlika između ljubitelja mudrosti i ljubitelja mnijenja (480a). I jednako kao što se duša temeljem tog kriterija pokazala kao dinamička jednota triju vidova, tako se ona i ovdje pokazuje raščlanjenom na moći odnošenja spram onoga što je izvan nje. Jer, i znanje i mnijenje spadaju u dušu – oni pripadaju onome što će Platon nazvati trpnjama u duši (511d7). No, za razliku od prethodne trodiobe, ovdje nema govora o tome da bi se moći duše sklapale u jedinstvo. Pa ipak, razmatranja u ovom radu trebala bi pokazati da spoznaja onoga što jest stoji i pada sa sabirajućim okretom cjeline duše na sebe samu.[125]

U svakom slučaju, podjela iz naravi moći učvršćuje i obrazlaže odredbu filozofa kao onoga koji žudeći za mudrošću hoće spoznaju onoga po sebi te uspostavlja razliku spram onoga koji nije filozof i koji teži mnijenju. Kao takva, ona predstavlja polazište razmatranjima filozofa vladara u 6. i 7. knjizi *Politeje*: „filozofi jesu oni koji mogu dotaknuti se onoga što se uvijek na isti način drži, a oni koji ne, već lutaju u mnogima i onima što se svakojako drže, ti nisu filozofi" (484b2-7). Šesta knjiga pritom započinje pobrajanjem odlika filozofske naravi. Uz umjerenost, kao svojevrsno samosustegnuće duše u nasladi vlastite istine, tj. same sebe (485d6-e5), hrabrost, kojom filozof tako reći nadilazi ono ljudsko i smrtno otvarajući se cjelini božanskog i ljudskog

[125] U tom je smislu znakovito da je za čitavu podjelu dostatno (*hikanõs*, 477a2) razlikovanje bitka i nebitka, odnosno znanja i neznanja. Dostatno naime utoliko što se mnijenje i ono što ujedno jest i nije određuju unutar te dostatne „cjeline" kao ono između i zajedničko. Slično kao i u Parmenida, preostaje samo jedna moć, moć znanja, čiji je odnos s vlastitom lišenošću, tj. s neznanjem, konstitutivan za moć mnijenja i ono što je po njoj moguće. U tom smislu Hoffmann ustvrđuje da znanje, neznanje i mnijenje ne odgovaraju trima prethodno ustanovljenima vidovima duše (znanstveni, srčani i požudni), „nego tvore stupnjevanje spoznaje unutar mislećeg dijela duše, onoga *logistikón*." (Hoffmann 1964, 37) On drži da ta podjela nadilazi psihologiju i ustvari „treba pripremiti sistematizaciju znanosti koja slijedi u šestoj knjizi" (isto) Na istom tragu Barbarić ukazuje na to da je podjela na bitak, nebitak i mnijenje, kao i izravna spoznajna upućenost duše na bitak, još vrlo jednostavna te se učetverostručuje u 6. i 7. knjizi (Barbarić 1995, 231). Ferber u ovoj podjeli pronalazi odlučujući pokazatelj da je Platonovo učenje o idejama rezultat Parmenidova utjecaja, tj. rezultat parmenidovske pradihotomije bitka i onoga što je i bitak i nebitak te praintencionalnosti mišljenja i bitka (Ferber 1989 [[1]1984], 38-48). Usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 392.

(486a8-b4), lakoučnost (c3-6) i pamćevnost, kao sposobnost zadržanja i spašavanja znanja (c7-d2), s obzirom na žudnju filozofa za mudrošću i spoznajom istine bića važno je poglavito ukazati na istinoljubivost, slobodu i odmjerenost.

U skladu s postavkom s kraja pete knjige o filozofskom nagnuću istini bitka u cjelovitoj mudrosti, ovdje stoji da filozofi „uvijek žudno ljube upravo onu nauku koja im očituje nešto od onoga jestva koje uvijek jest i ne biva od postajanja i propadanja amo-tamo u lutanju zavođeno" (485a10-b3; usp.: 490a1-9). Toj nauci (*máthēma*), koju oni ljube kao cjelinu (485b5-8), nema ništa svojstvenije (*oikeióteron*) od istine (c10-d2). Ljubeći i žudeći cjelinu mudrosti, filozof žudi i ljubi istinu kao ono što je ljubljenom, mudrosti, srodno i svojstveno (*tò syngenés te kaì oikeĩon*, c7). On pritom, također u skladu s prethodnim uvidom da je „ono što posve i potpuno jest, posve i potpuno spoznatljivo" (*tò mèn pantelõs òn pantelõs gnōstón*, 477a2), hoće „cijelu istinu" (*pásēs alētheías*, 485d3-4; usp.: 490a1-2). Kako se pokazuje, onaj koji ljubi mudrost, ljubi, žudi i hoće vječnu i nepromjenjivu bićevnost bića, i to ne tek „nešto od nje", nego kao cjelinu istine svega što jest.[126] Pružanje za za cjelinom istine kao nepromjenjivom cjelinom „sveg vremena i jestva" Platon određuje kao slobodu i uzvišenost filozofske naravi:

> A i ovo zaista valja osmotriti, kad želiš prosuditi narav filozofa i onoga koji to nije. – Koje to? – Da ti ne ostane prikriveno ako ona ima u nesloboštini udjela. Ta svakako je sitničavost ono najprotivnije duši koja hoće pružati se uvijek za onim cijelim i onim svim, i božanskim i ljudskim. – Najistinitije, reče. – Kome dakle pribiva uzvišenost duha i motrenja kako sveg vremena tako i sveg jestva, držiš li da mu se može učiniti kako je život ljudski nešto veliko? – Nemoguće, reče on. – Nije li da i smrt taj takovi neće nečim strašnim držati?. – Ponajmanje čak. – Plašljiva i neslobodna narav neće, kako se čini, imati udjela u istinskoj filozofiji. – Čini mi se da ne (486a1-b5).

S obzirom na ocrtano određenje filozofa pod vidom istinoljubivosti i slobode treba ukazati na sljedeće. Filozofska žudnja mudrosti, kao žudnja za cjelovitom spoznajom cjeline istine bitka, nije izvanjsko obilježje filozofa. Tematizirani političko-psihologijski okvir

[126] Istovjetnost istine i bitka u tzv. „bivstvenoj cjelini istine", kao sama stvar mudrosti (metafizike, prve filozofije), ishodište je Ciprinih promišljanja u *Metamorfozama metafizike*: „Sadržina filozofije kao znanosti istine jest bivstvo. Istina je *istina bivstva* ili *bivstvena istina*. Znanost istine jest *znanost bivstsva*. Cjelina istine poklapa se s *cjelinom bivstva – hole ousia* (Platon) […] Filozofija je kao znanost istine bivstva *potraga za bivstvenom cjelinom – hole ousia*. Cjelina onoga što je *biće kao biće – to on he on* – istovjetna je s cjelinom bivstva – *ousia* – i predmet je *jedne* znanosti – *mia episteme* – koja je *prva filozofija – he prote filozofia* – ili kasnije zvana *metafizika*. Metafizika je odgovor na pitanje što je biće kao biće ili što je *bivstvo bića*." (Cipra 1999 [[1]1978], 17).

Platonovih razmatranja u *Politeji* pokazuje naime da je mudrost vladalačka krepost razumnog vida duše, čijim se vladalaštvom duša istinski uspostavlja kao pravedna. Taj vladarski položaj mudrosti pripada po znanju dobra pojedinih vidova i cjeline duše. Kao takva, mudrost je ključno određenje sloja vladara-filozofa, čijim se vladalaštvom mudrost i pravednost duše u cjelini utjelovljuju u sebi primjerenu zbilju polisa. Vrlina mudrosti, reći će stoga Platon, je čuvarska (428d6-7), tj. upravo se u njoj i po njoj uspostavlja i čuva to što jest polis. Međutim, ta obuhvatna psihologijsko-politička pozadina ovdje nije u prvom planu. Sad se više ne govori o istini i dobru dijelova i cjeline duše, već se taj smisao mudrosti produbljenije određuje kao motrenje cijele istine u spoznaji bitka po sebi. To produbljenje implicira da samoniklo postignuće istine duše kao autonomije znanja u polisu biva omogućeno ljubavničko-spoznajnim stremljenjem cjelini istine i jestva. Treba stoga pretpostaviti da upravo to stremljenje određuje filozofe-vladare kao imanentno-posredničku moć duše da sebe uspostavi u primjerenoj zbilji. Ujedno se pokazuje i to da je spoznaja istine i bitka u bitnom određena iz cjeline duše te uključuje sabiranje duše na sebe, njezino znanje same sebe.

Korak naprijed k primjerenu razumijevanju i podupiranju tih postavki može se učiniti na tragu preciznijeg promišljanja toga da ljubav i nagnuće filozofa k mudrosti i istini Platon određuje kao žuđenje (*epithymeĩn*, 475b5), a njega samog kao požudnog (*epithymētikón*, b4) i žuditelja (*epithymētḗn*, b8). Iz poredbe te žudnje s ljubavlju i žudnjom za vinom (475a5-7), za čašću (a9-b29) pa čak i za jelom (c2-4), treba pretpostaviti da se žudnja ovdje uzima onakvom kakvu je nalazimo u prvobitnom polisu – kao elementarnu i po sebi bezgraničnu težnju za zadovoljenjem potrebe. To da bi požuda bila prisutna u filozofima kao formi razumskog vladalaštva naoko je čudno, no posve odgovara postavci o polisu kao dostatnu i jedinstvenu zbivanju svojega počela. Jer, kako se reklo, dostatnost biti čovjeka otkriva se u pravednosti polisa kao jedinstveno i autonomno zbivanje duše u međudjelovanju triju njezinih vidova. To dakle da vladari vladaju i da usklađeni voljom čuvara ograničavaju požude, upravo je čvorišni i vrhunski čin upotpunjenja jedinstvenog zbivanja duše, kojim bezmjerju otvorena hlepnja čovjeka dobiva sebi primjerenu mjeru. Požuda tako tek u upravljanju vladara, kao filozofska požuda, biva dostatno zadovoljena i upravo to zadovoljenje u ograničenju treba prepoznati zaključnim činom kojim duša spontano postiže svoju dostatnost i granicu. Ta neraskidiva spletenost triju vidova duše naposljetku se otkrila u tome da je pravedni i razboriti sklad triju vidova duše prisutan u uspjelosti svakog pojedinca da sebe ozbilji kao specifičnu dobro vlastite naravi. Stoga su tri vida

duše dinamički spletena u svakoj pravednoj naravi u polisu, no jedino u filozofu-vladaru pravednost duše nije uvjet nego samo dobro i jedino određenje njegove naravi.

Prema tome, žudnja nije vladarima i mudrosti ništa strano i tuđe, nego nužno pripadno, budući da se upravo u vidu filozofske žudnja potvrđuje kao onaj vid duše čije zauzdavanje uspostavlja dušu kao cjelovito zbivanje. Pritom je za karakter filozofske težnje k spoznaji istine i bitka u cjelovitu zbivanju duše važno da filozof u motrenju onoga po sebi ne ostaje od toga odvojen, nego to motreno obgrljujući prisvaja (*aspásasthai,* 476b8).[127] On ne ljubi i ne žudi cjelinu mudrosti i u njoj impliciranu cjelinu istine bitka kao nešto od sebe drugo, nego kao ono što je njegovo vlastito. Ocrt filozofa, kao, kako na jednom mjestu stoji, „ljubavnika onoga što jest i istine" (501d1-2), utoliko doseže vrhunac kada Sokrat kaže da onaj koji vođen istinom ljubi ono koje jest i, ne ostajući pri pojedinačnom koje se pričinja da jest, ne sustaje i ljubavi se ne odriče

> prije no što se dotakne naravi samog koje upravo jest svako pojedino, onim od duše čemu pripada tog takovog se dotaknuti – a pripada srodnome –, time se primaknuvši i u ljubavi se sjedinivši s onim koje odista jest, um i istinu porodivši, spoznat će i istinski živjeti i hraniti se, te se tako porođajnih muka oslobađati, a prije ne? (490b2-8)

Smisao ljubavi i ljubavnog sjedinjenja u motrenju onoga što jest otkriva se pod vidom dvaju supripadnih aspekata. Prvo, u spoznajnom sjedinjenju s onim što jest filozof ne postiže drugo do mudrost, pravednost i razboritost kao dobrobitak vlastite naravi. Jer time se živo ozbiljuje njegova narav: dominacija razuma kao onoga vladalačkog u duši. Iz toga međutim da je ta dominacija ključno i jedino određenje njegove naravi, slijedi da postignućem filozofske naravi svoju istinu i pravednost postiže duša kao takva. Činom krajnjeg filozofskog sjedinjenja s istinom cjeline svega što jest zaokružuje se dakle istina duše iz sebe same u vlastitoj dostatnosti i mjeri. Drugo, spoznajno sjedinjenje duše sa sobom mišljeno je kao sjedinjenje s istinom cjeline svega što jest. To drugim riječima znači da činom filozofijskog dotaknuća istine svega što jest duša u toj istini dodiruje i obgrljuje svoju vlastitu istinu i sebe samu. Tu svagda pretpostavljenu i

[127] *aspázomai* (od *spáo*, k sebi vući), prijazno primati, milo prihvaćati, milovati, ljubiti, uopće dakle svako nježno zbližavanje. U gornjemu je riječ o duhovnom gledanju (*ideĩn*, 4767) onoga po sebi, koje za Platona očito nije određeno tzv. metafizičkim hijatom i odmakom subjekta i objekta, već mu pripada gotovo misterijski karakter prianjanja, doticanja, prihvaćanja i rađanja, koji je i inače karakterističan za narav najviše spoznaje u *Politeji* (usp. primjerice *eporéksesthai*, 486a6; *haptetai*, 511b4). Za razliku metafizičkog i nemetafizičkog mišljenja usp.: Žunec 1988, 107-108.

prisutnu, a tek krajnjim dodirom potvrđenu i uspostavljenu srodnost i istovjetnost pojedinačne duše, duše kao takve i istine bitka u cjelini u filozofskoj spoznaji Platon naznačuje u odmjerenosti (*émmetron*) filozofske duše: odmjerenošću vlastite naravi filozof se otkriva kao srodan, u-mjeren u odmjerenosti istine cjeline svega. Tu srodnost odmjerenog valja pojmiti u tom smislu da duša samoniklo postiže vlastitu mjeru dodirom istine svega što jest kao vlastite istine, pri čemu ta cjelina svega biva dovedena k vlastitoj istini i mjeri kao samonikla (*tò autophyés*) istina duše (486d4-11). Prisvajajuće pružanje duše za cjelinom istine utoliko je dostatno (*hikanõs*) i potpuno (*teléōs*) u dvostrukom smislu: njime se duša iz sebe istinski uspostavlja i postiže kao dostatna cjelina jedinstvenog zbivanja pri čemu i sama cjelina istine biva postavljena u svoju pravu mjeru i potpunost.[128]

Filozof i filozofski okret tako ne samo da omogućuju istinu duše kao biti čovjeka u sebi najbližoj zbilji, nego oni kao ta moć jesu moć bitka da istinski bude kao istina duše. Narav tog dodirivanja i sljubljivanja srodnog Platon određuje kao oponašanje ili nasljedovanje (*mímēsis*). Filozofski dodir s istinom bitka je takvo sjedinjenje u kojem filozof, družeći se i općeći s onim što jest to u sebi oponaša i nasljeduje postajući i sam takav:

> Jer zacijelo Adeimante, onome koji istinski upravlja razmišljanje (*tèn diánoian*) spram onih koja jesu, dokolica nije za to da bi se dolje na poslove ljudi osvrtao i u borbi s njima se zavišću i zlobom punio, nego da bi oni koji gledaju i motre ona sređena i koja se uvijek drže na isti način, a koja nepravdu jedna od drugih niti podnose niti čine, već se sva sređeno i prema zboru drže, tâ oponašali i i s njima se što više izjednačavali. Ili držiš da ima neka smicalica pomoću koje bi netko s nečim diveći se općio, a da to ne oponaša? – Nemogućno, reče. – S božanskim i sređenim općeći, postaje filozof doista sređen i božanski, koliko je to čovjeku mogućno. No klevete je posvuda mnogo. – Baš sasvim, zaista (500b8-d3).

Tako se opet došlo do ključne uloge koju oponašanje ima u *Politeji*. Dosad se pokazalo da odlučujuća uloga čuvara počiva na tome da oni, oponašajući ljepotu, sređenost i dobrotu duše, sami sobom nasljeduju i utjelovljuju upravo tu čistoću i ljepotu duše. Tako je tu na djelu

[128] Odlike filozofske duše utoliko nisu tek izvanjski pobrojane, nego su određene i učvorene iz istini duše imanentne potrebe potpunog prisvajanja istine bitka (486e1-3). Filozof u cjelini mudrosti ljubi (naukoljub) ono što je ljubljenom svojstveno, istinu svega što jest (istinoljubivost), i ljudskog i božanskog (uzvišenost, sloboda, hrabrost), a tu istinu duša uživa naslađujući se čistom istinom same sebe (umjerenost). To samosustegnuće duše u vlastitu istinu kao istinu cjeline svega nema u sebi nikakve prisile, već je stvar samonikla zbivanja dostatnosti duše (lakoučnost), gdje ona spoznajući i učeći cjelinu svega dolazi k onom što je uvijek već i imala u znanju (pamćevnost).

svojevrsno samooponašanje i samoutjelovljenje duše posredstvom čuvara u zbilji koliko je moguće pravedna polisa. Sad se pokazuje da duša u vlastitoj čistoći i dobroti utjelovljuje i nasljeduje istinu bitka kao takvog i u cjelini, božanski uzor sam (d10-e4).[129]

Odlučujuća uloga filozofa utoliko je ta da su oni spona polisa (*tòn sýndesmon tẽs póleos*, 520a4), i to u trostrukom smislu smislu. Povezujući cjelinu polisa u jednotu vladavine znanja, filozof-vladar povezuje dušu s njom samom, nasljedujući njezinu čistu autonomiju u približno pravednoj politeji polisa. No to dvostruko povezivanje ujedno je i povezivanje cjeline bitka sa sobom. Široki smisao Platonova pojma politike tako se dodatno proširuje i produbljuje utoliko što se pokazuje da je u filozofskim vladalaštvom omogućenoj istini duše do sebi primjerene zbilje dovedena istina bitka kao takvog i u cjelini.[130] Time se, treba uvidjeti, potvrđuje početna pretpostavka o blaženstvu kao jedinstvenu dobru u kojem se podudaraju istina i dobro čovjeka, polisa, duše i života, i to tako da se narav tog podudaranja i doticanja prepoznaje kao stvar filozofije.

c) Istina i um: ideja dobra

Prethodno poglavlje pokazalo je da se imanentno-posrednička uloga filozofa-vladara u dinamici duše otkriva kao mimetički čin postignuća srodnosti duše, polisa i istine. Taj čin je za Platona u bitnom određen dohvaćanjem ideje dobra.

Svoju potpunu mjeru polis dobiva iz onog što je „još veće" (*éti ti meĩzon*) od pravednosti duše i polisa (504d4-6). Stoga, nakon kraćeg puta (435c-d) na kojem se pravednost polisa doduše ispravno, ali ipak „prekratko" izložila kao pravednost duše (504a), Sokrat poduzima „drugi i teži obilazak" (504b2, c9, 502e1 i d.). Taj obilazak cilja na najpotpuniju dorađenost (*tẽn teleōtátēn apergasían*, 504d7) pravednosti u tom smislu da iznosi na vidjelo njezinu veću i višu narav pod

---

[129] Usp.: „*Nije tek duša, nego je i njezin životni prostor, polis, u ‚Politeji' sagledan ontologijski te kao* kekosmeménon *i* tetagménon *u odnosu na vječni poredak svih stvari.*" (Krämer 1959, 111). No, kako je rečeno, svedenost polisa i duše na istinu bitka Krämer poima kao izvanjsko oponašanje.

[130] U tom smislu Žunec naglašava da je tema *Politeje* ponajprije ontologijska: „'tema' *Države* nije konstrukcija idealne države […], nego kriza, tj. odluka i obrat, bitka, odnosno iskona […]. Njen program je 'sve vrijeme i sve bivstvo' […] Grad (*pólis*), o kojemu se ovdje 'radi', ne valja razumjeti ontički kao 'društvo' nego kao mjesto iskustva bitka ili, najjednostavnije: kao svijet […]" (Žunec 1988, 102; tako i Barbarić u osloncu na Heideggera: Barbarić 1995, 17-18).

vidom dodira polisa, duše i istine. To veće i više je najveći i najdoličniji nauk (*toũ megístou te kaì málista prosḗkontos mathḗmatos*, 504d2-3, e4-5), ideja dobra (*he toũ agathoũ idéa*, 505a2):

> Svakako, nisi to malo puta čuo, no sad ili nemaš na umu ili mi pak, za to se hvatajući, namišljaš posla zadati. A smatram da je prije to drugo, budući da si često puta čuo da je ideja dobra najveća nauka, kojom tek i sva pravedna i druga što se njome služe korisnima i spasonosnima postaju. A sad znaš samo toliko da kanim to kazivati, a k tome još da nju dovoljno ne znamo. A ako je ne znamo, ti znaš da nam neće ništa koristiti ako bismo bez nje koliko god sve ostalo znali, kao niti ako imamo nešto bez dobra stečeno. Ili držiš da nam što koristi svu stečevinu steći, ne međutim dobru? Ili sve drugo razumjeti bez dobra, a ništa lijepo i dobro ne razumjeti? – Zeusa mi, bar ja ne, reče (504e7-505b6).

Osnovno značenje ideje dobra je u korisnosti i spasonosti onoga što je pravedno i svega drugog što se služi njom. Korisnost i spasonost stoga ponajprije treba pojmiti u svezi s pravednošću duše: korisnost i spasonosnost ideje dobra na djelu je u korisnosti pravednosti kojom čovjek biva spašen i uspostavljen prema vlastitoj biti, što s druge strane implicira „spas" te biti u pravednosti polisa. No, kao što se pokazalo, dobro nije prisutno tek u vrlinama duše, već u zbilji bitnog bitka sredstva, primjerice srpa, ili organa, primjerice oka. Treba stoga pretpostaviti da se pod „drugima", koja se služe idejom dobra i kojima je ona korisna i spasonosna, misli bilo koje biće koje je dobro, naime tako da je to što po svojoj naravi jest i treba biti. Spašenost i korisnost u kojima je ideja dobra na djelu utoliko se ne odnose samo na istinu duše kao dobrobitak čovjeka u pravednosti polisa, nego na bitnu dostatnost bitka bilo kojeg bića.

No, Sokratovo početno određenje ideje dobra u citiranom navodu ipak je pretežno u okviru korisnosti i spasonosnosti ideje dobra za dobro čovjeka, tj. duše. Stjecanje se naime odnosi na najniži sloj polisa i požudni vid duše, spoznaja pak i razumijevanje na ono vladarsko-filozofsko duše i polisa. Ni stjecanje ni znanje-razumijevanje nisu pravednost sama, no korisni su samo ukoliko su omogućeni iz pravednosti duše kao čovjekova dobra (usp.: 443c9-444a2). Drugim riječima, znanje i stjecanje su korisni i spasonosni samo ako pripadaju istinskom skladu duše kao biti čovjeka. Otuda se upravo u tom skladu pravedne duše ogleda ideja dobra.

Time se dolazi do uvida da pod idejom dobra treba misliti korisnost za dobrobitak bilo kojeg bića, no ujedno i to da korisnost i spasonost dobra izlazi na vidjelo ponajprije u vidu korisnosti i spasonosti pravednosti duše. U naravi dobra tako je na djelu svojevrsna uzajamna upućenost, supripadnost i zajedništvo dobrobitka duše i dobrobitka bića kao takvog. To potvrđuje i odredba ideje dobra u smislu najvećeg nauka. Nauk tu nije mišljen kao učenje ili znanje koje je

različito od svojega „predmeta", već se implicira njihova istovjetnost: nauk je primjereni oblik ideje dobra, i to ne kao neko drugo od nje kao svojega sadržaja, već upravo kao ona sama. S obzirom na to da je dohvaćanje ideje dobra čin kojim se u filozofu-vladaru, a posredstvom njega i u čitavu polisu, ozbiljuje vladalaštvo razuma i znanja, odredbu ideje dobra kao najvećeg nauka treba sagledati pod vidom mudrosti kao vrline razuma. Na to jasno ukazuje već i to što „drugi i teži obilazak" nije ni oko čega drugog do opet (*eks arkhēs*, 502e2) oko vladara i njime postignute dostatnosti duše. Kako je rečeno, mudrosti nema ništa svojstvenije od istine bitka kao takvog i u cjelini, tako da se, ljubeći i obgrljujući cjelinu mudrosti, filozofska duša pruža i sjedinjuje s cjelinom svega što jest. Ta svojstvenost ne znači da je istina pripadna mudrosti kao predmet bavljenja, nego je istina ono najvlastitije mudrosti utoliko što joj je srodna (485c6-12). Upravo u tom smislu ustvrdilo se da se u liku filozofa, tj. u njegovoj mudrosti, zbiljski očituje i utjelovljuje unutrašnja srodnost duše, polisa i bitka kao njihova jedinstvena istina. Pokuša li se na pozadini tog uvida u mudrost odrediti ideju dobra kao najveći nauk, dolazi se do pretpostavke da je u tom nauku na djelu pruženost i sljubljenost duše s cjelinom istine bitka, koje je sjedinjenje „ono više" čiste pravednosti same. Ideja dobra bi prema tome bila vrhunski moment samonikla postignuća istine duše i bitka u koliko je moguće pravednu polisu. Sljedeće razmatranje ima zadatak preciznije osigurati tu pretpostavku na tragu razmatranja ideje dobra kao cjelovita vida i istine svega što jest.[131]

Razmatranje dobra Sokrat započinje njegovim negativnim određenjem: dobro nije ni naslada, ni razumijevanje, ni naziranje. Razborito razumijevanje i promišljanje (*phrónēsis*) nije jer oni koji zastupaju „profinjenu" postavku da je dobro razumijevanje ustvari misle da je dobro razumijevanje dobra, što ne dovodi do uvida u narav dobra (505b5-c5). Naslada (*hēdonḗ*) nije jer narodno mnijenje da je dobro naslada poistovjećuje dobre i loše naslade, čime se dobro poistovjećuje s onim njemu protivnim (c6-d1). Naziranje (*dóksa*) nije jer je dobro dobro samo onoga pravednog i lijepog, dok su naziranja, čak i ako su istinita i stoga najljepša, ustvari slijepa i ružna, budući da su lišena znanja i uma (d5-506d1). Iz negativnog određenja proizlazi dakle da dobro ne može biti u onome što naprosto, bilo kako, jest, nego samo u onomu što je, kao i ono

[131] Novi dakle, duži i teži obilazak, kao opetovano razmatranje vladara, ne implicira, kako ustvrđuje Friedländer, niti napuštanje onoga što se prethodno reklo o pravednosti i svega što je s tim u svezi (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 390) niti zasnivanje neke nove ontologije (392). Na tom obilasku se preciznije i strože, a to znači produbljenije, šire i obuhvatnije misli isto što i prije: narav i uloga filozofa u politeji kao približnoj zbilji duše.

samo, dobro, lijepo i pravedno (506a4-5). Može se također zaključiti i to da dobro, premda nije razumijevanje, ipak stoji u nekom odnosu sa znanjem i umom.

Što se pozitivnog određenja dobra tiče, Platon dobro ne određuje izravno, kao dobro po sebi, već pod vidom onoga što mu je najsličnije (*homoiótatos ekeínōi*, 506e3-4), u tzv. poredbi sa suncem (*tḗn perì tòn hḗlion homoiótēta*, 509c5-6):

> Nego, o vi blaženi, sâmo što jest zapravo ono dobro, to pustimo zasad, jer dostići ono upravo što mi se sad čini, to mi se pokazuje većim no što je prema prisutnom zaletu mogućno. No, što se porodom dobra pokazuje i njemu najsličnijim, to sam voljan kazivati, ako je i vama drago, a ako ne, tad se okanimo (506cd8-e5).

Sokrat bi, kako dalje stoji, želio da je dovoljno moćan da slušateljima preda (*apodoũnai*) dobro samo, a da ga oni u sebi pohrane i njeguju (*komísasthai*). Budući međutim da to predavanje i utjelovljenje dobra, kao jedini pravi vid njegove spoznaje, nadilazi trenutnu moć sugovornikā, na slušačima je da pohrane i u sebi njeguju ono što neposredno pripada dobru u tom smislu da iz njega tako reći proistječe – kamate i porod dobra (*tòn tókon te kaì ékgonon autoũ toũ agathoũ*, 507a1-4) –, dok izlaganje oca ostaje kao dug (506e6-7). Kako stoga stoji na kraju poredbe, sprovedeno izlaganje je koliko je moguće potpun prikaz dobra, u kojemu se izostavlja mnogo toga (509c5-10), naime upravo dobro kao ono najistinitije (484c9).

To da Sokrat ne određuje dobro po sebi, nego na ravni onoga što mu je najsličnije i srazmjerno (*análogon*, 508b13), znakovito je utoliko što on drugi, duži i teži obilazak prethodno najavljuje kao najpotpuniju i najsavršeniju izrađenost i izloženost najvećeg i najdoličnijeg nauka (504d2-e3). Kako se pokazuje, ta najpotpunija izrađenost ovisna je o (ne)moći sugovornika da u razgovoru predaju i utjelove dobro te je ustvari nepotpuna i približna. Pa ipak, koliko je moguće približan prikaz dobra još uvijek nije zavaravajući i krivi (usp.: 507a4-6) i nužno dotiče nešto od naravi dobra samog. Jer, premda kamate i porod dobra nisu dobro, nisu ni posve drugo od dobra budući da neposredno iz njega slijede. Čini se stoga da je moć izricanja i primanja dobra u razgovoru na neki način unutrašnje povezana s proturječnočnošću odredbe dobra, koja dobro potpuno određuje samo u nepotpunosti slike i srazmjera.[132]

[132] Ovdje se nadovezuje tibingeška škola, koja u Sokratovu odustanku od izlaganja dobra vidi potvrdu toga da on nedvojbeno zna nešto više – naime da zna upravo što jest dobro –, samo što zbog neprikladne filozofske obrazovanosti i uvježbanosti slušača to zadržava za sebe. U tom smislu se ovo mjesto povezuje s mjestom u *Politeji* gdje se kaže da je ideja dobra s onu stranu bitka te mjestom u *Sedmom pismu*, gdje Platon kaže da ono najveće oko

Poredba sa suncem počiva na razlici između onog vidljivog (*tò horatón*), u koje spada sve što se gleda (*horãsthai*), a ne misli (*noeĩsthai d' oú*), i onog mislivog (*tò noētón*), u koje spada sve što se misli (*noeĩsthai*), a ne gleda (*horãsthai d' oú*). Ono vidljivo obuhvaća sve što se može osjetilno opaziti kao mnoštvo lijepih ili dobrih bića, za koja se kaže da jesu i koja se imenuju u govoru. To je sfera osjetilnog uopće (*pánta tà aisthētá*, 507c4), a ne samo vida. U mislivo spadaju ideje, u kojima je ono što se osjetilno opaža kao mnogo nanovo postavljeno kao cjelina i jednota. Svaka pojedina ideja jednota je naime onoga što se osjetilno opaža kao mnogo, budući da je ona, upravo kao jedna, to što jest svako pojedino od mnogog (507b2-10).

Platon ovdje ne ulazi detaljnije u taj središnji moment tzv. učenja o idejama, već mu je prvenstveno do srazmjera mislivog i vidljivog. U tom smislu u tekstu stoji da je ono vidljivo dostupno putem svih osjetila, a ne samo vida, no vid je, tj. moć da se gleda i da se bude gledan, u odnosu na druga osjetila najraskošniji i najvredniji (*polytelestátēn*, 507c7). Najveća raskoš i vrijednost vida proizlazi otuda što je jedino za moć vida i gledanja potrebno nešto treće.[133] Sluhu

---

čega on marljivo nastoji nigdje nije zapisano, budući naime da nije izrecivo kao drugi nauci. Ta neizrecivost, kako se naglašava, nije mišljena u smislu neizgovorivosti onog mističnog, nego u smislu neprikladnosti da se ono najviše pruži svima na uvid. Otuda onda nužnost da ga se zadrži za podučavanje u Akademiji. Tako oprez pred opasnošću od izvrtanja i falsificiranja najviših i najtežih uvida postaje prema zastupnicima tibingenškog razumijevanja Platona osnovom Platonove kritike pisma (usp.: Gaiser 1962, 3 i d.; Krämer 1959, 3 i d., 22-24 i d., 328, bilj. 164, 389 i d., Krämer 1968, 111, 115-124 i d. i passim; Krämer 1997, 184, bilj. 7; Szlezák 1985, 7 i d., 271 i d., Szlezák 2000 [[1]1993], 23, 46 i d., 57-60 i d.). Nasuprot tome, Ferber svoju kritiku tibingenške interpretacije gradi na tome da dobro nije ono što Sokrat zna, već spada u mnijenje, ono se Sokratu čini (*toũ* […] *dokoũntos*, 506e2; Ferber 1989 [[1]1984], 158 i d). Ipak, kasniji tijek razgovora i nedvosmislena ukazivanja na to da se ideja dobra vidi, dohvaća i spoznaje, i to na putu dijalektike – dakle s onu stranu mnijenja, opovrgavaju Ferberove teze (usp. između ostalog: *Resp*. 508e, 517b-c, 519c, 532a-b, 534b-d, 540a). S druge strane treba reći da unatoč neosporivosti činjenice da se Platon nerijetko suzdržava u izricanju onog najvišeg, to što zastupnici tibingenškog razumijevanja iznose na vidjelo kao strogo čuvano i teško znanje dobra – da je dobro jedno koje se međudjelovanjem dvaju principa posredstvom duše razvija u kozmičku cjelinu svega – po svojoj je težini daleko ispod većine onoga što nalazimo u Platonovim dijalozima. U tom smislu nije jasno zašto bi odredba dobra u smislu jednog bila tako teška i izvrgnuta krivom razumijevanju, a to ne bi bio slučaj primjerice s odredbom vrline kao znanja, duše kao samokretanja, jednog kao mnogog, bića kao nebića ili državnika kao filozofa.

[133] Pridjev *polytelḗs* u prvom redu upućuje na ono što mnogo toga troši te je skupocijeno i vrijedno. Ta skupocjena rastrošnost vida je u tome da za vlastito zbivanje treba više momenata, točnije tri umjesto dva. Da je pak po prisustvu svjetla vid ujedno i najsavršeniji od svih osjeta, iz trenutnog se konteksta još ne može zaključiti, pa je prijevod u smislu „najsavršeniji", premda implicite ispravan, ustvari preuranjen. Kuzmić: „jače"; Schleiermacher: „ bei weitem

nije potrebno ništa osim glasa koji se sluša i uha koje sluša (507c10-d3), no da bi vid u očima vidio a boje u onom gledanom bile vidljive, potrebno je još i svjetlo kao „treći rod" (d8-e5). Tek posredstvom svjetla omogućeni su i osjetilo vida, oko, i moć da se bude gledan. No nije pritom tako da je svako od toga omogućeno samo za sebe i neovisno o drugome. I moć gledanja oka i moć da se bude gledan omogućeni su svjetlom kao uzajamni momenti jedinstvene moći vida u gledanju. U tom smislu Sokrat kaže da su osjetilo gledanja i moć biti gledan sjarmljeni svjetlom kao jarmom koji je „najčasniji od svih sjarmljenja" (507e6-508a2).[134]

Treba uvidjeti da je odnos svjetla i vida odnos uzroka i uzrokovanog. Vida nema bez svjetla, no i svjetlo je uzrok samo po svojoj djelotvornosti u uzrokovanom. Svjetlo se potvrđuje i jest kao ono omogućujuće vida zbiljskom djelatnošću gledanja. Budući dakle da se moć vida zbiva kao sjarmljenost oka i onoga vidljivog svjetlom u gledanju, u vidu je sjarmljeno i samo svjetlo kao ono posredujuće koje omogućuje moć gledanja i vida. Svjetlo i vid, ono omogućujuće i ono njime kao moć omogućeno, tako su bitno supripadni i nerazdvojivi u djelatnosti gledanja. Ta supripadnost i nerazlučivost ogleda se ponajprije u tome da svjetlo nikad nije očevidno kao takvo, nego je prisutno samo u osvijetljenosti vidljivog. Ono sjaji na na onome osjetilnom kao njegova vidljivost u vidu.

Svjetlo je, nadalje, uzrokovano od sunca, tako da je sunce, kao uzrok svjetla, uzrok gledanja i moći da se bude gledan (508a4-8). Sunce dakle putem svjetla u vidu, tj. u djelatnoj moći gledanja, sjarmljuje oko i ono vidljivo, uspostavljajući cjelinu onoga osjetilnog i vidljivog kao sferu vlastite djelotvornosti. Pritom treba razlikovati i vid, i oko i sunce. Vid, jednako kao ni oko, nije sunce, ali oko je najsuncolikije (*helioeidéstaton*) od svih organa opažanja (508a11-b5). To znači da se u oku najprimjerenije ogleda narav sunca. Sunce je uzrok svjetla i utoliko moći oka da gleda. To uzrokovanje Sokrat određuje kao nenasilno prelijevanje i izlijevanje (*hṓsper epírryton*, b7). Sunce ne uzrokuje svjetlo kao neko od sebe drugo, nego se upravo ono samo svjetlom pruža i prelijeva, pohranjuje (*tamieuoménēn*, b6) u moći oka da gleda. Najveća suncolikost oka je utoliko u tome da je u moći gledanja putem svjetla prisutno sunce kao uzrok.

Prema tome, sunce posredstvom svjetla ne sjarmljuje moć oka i moć da se bude gledan u djelatnu moć vida kao u nešto sebi posve drugo, već u toj sjarmljenosti sjarmljuje ustvari samo

---

am köstlichsten"; Apelt: „mit einem Vorzug"; Pegone et al.: „più preziosa [la facolta]"; Shorey: „the greatest expediture".

[134] Za slično istumačenje vida, no u naglašenijem fizikalnom smislu usp.: *Tim*. 45b-d.

sebe u srodnu i jedinstvenu sferu vidljivog kao sferu vlastite djelotvornosti. Sunce je samim sobom – izlijevanjem u svjetlu i gledanju – prisutno u vlastitu horizontu uzrokovanja na gotovo istoj ravni s onim što kao svoje drugo uzrokuje u cjelini tog horizonta. Upravo utoliko i jest moguće da sunce, premda uzrok vida, „biva […] od njega samog gledano" (9-10). To da vid gleda svoj vlastiti uzrok znači da sunce posredstvom sebe sama, svjetlom, u vidu čini sebe vidljivim i tako reći gleda sebe. Razlikovanje sunca, svjetla, vida i onog vidljivog stoga je nužno, no ne kao razlikovanje različitog, već onoga što čini u jedinstveni okvir samoposredovanja sunca u svjetlu. Kao uzrok, sunce je drugo od svega što uzrokuje, no utoliko što se to uzrokovanje zbiva posredstvom svjetla kao onoga suncu najvlastitijeg, ono od sunca uzrokovano nije drugo do potvrda uzročnosti sunca i utoliko supripadno s njim u jedinstvenu horizontu njegove djelatnosti.[135]

Ovaj ocrt sunca u podlozi je Sokratova prikaza dobra. To što je u onom vidljivom (*horatòs tópos*, 508c2; *horatòn eĩdos*, 509d4) sunce u odnosu spram vida i onoga koje se vidi, to je u onom mislivom (*noetòs tópos*, 508c1; *noetòn eĩdos*, 509d4) dobro spram uma i onoga što se misli (*prós te noũn kaì tà nooúmena*, 508b12-c2). Sukladno svjetlu sunca, koje omogućuje vid, ideji dobra pripada istina i ono koje jest, koji omogućuju um.[136] Ono u duši kojemu pripada to da misli, kaže Sokrat, „ovako misli (*noeĩ*): kad god se upravi na ono što obasjava i istina i ono koje jest, tad i pomisli to i spozna i pokazuje se da ima uma." (508d4-6.) U srazmjeru sa suncem i svjetlom to znači da istina i biće pripadaju ideji dobra kao ono njezino najvlastitije: kao što sunce jest kao sjajenje svjetlom, tako i ideja dobra jest kao dobro istine i bića.

U dijelu koji se odnosi na sunce, svjetlo sunca omogućuje moć gledanja i moć da se bude gledan sjarmljujući ih u jedinstvenoj moći vida. I tek tom sjarmljenošću svjetlom u gledanju i jedno i drugo jesu kao supripadno u vidljivom. Tako i ovdje, ideja dobra posredstvom istine i bića pruža onome koji spoznaje moć da spoznaje (508e2), a onome što se spoznaje to da biva spoznavano (509b6-7). Analogno dakle sjarmljenosti oka i onog vidljivog svjetlom u vidu kao djelatnoj moći gledanja, ovdje je riječ o sjarmljenosti spoznavajućeg i spoznavanog istinom i bićem u umskom mišljenju. Središnja odredba uma koja se nadaje u poredbi sa suncem je stoga ta da je on djelatna moć, čin, kojim se istina i biće, kao ono prvotno od dobra, uspostavljaju i jesu kao jedinstveni horizont mislivog i spoznatljivog.

---

[135] Uz problematiku svjetla i vida usp.: Barbarić 1995, 242 i d.

[136] Tako i Bröcker ([1]1949) 1972, 220.

Da bi se odredio pun smisao te postavke, treba uvidjeti da na mjestu jednote svjetla ovdje ne stoji jednota, nego naoko neko dvoje: istina i ono što jest. No, istina i biće su za Platona supripadni. Spoznati istinu, pokazuje se krajem pete i početkom šeste knjige, znači spoznati ono što jest, i to po sebi. Ta supripadnost potvrđuje se i ovdje. Srazmjerno svjetlu sunca, koje sjaji i potvrđuje se kao jedinstvena osvijetljenost i vidljivost vidljivog u vidu, istina i ono što jest sjaje i potvrđuju se kao jedinstvena obasjanost, naime spoznatljivost i mislivost, spoznatljivog u mišljenju. Kako stoji u tekstu, pružajući onom što se spoznaje to da biva spoznavano, ideja dobra pruža mu istinu (508e1), odnosno, onome što se spoznaje od dobra ne dolazi tek to da biva spoznavano, već i ono biti i jestvo ili bićevitost (509b7-8). Prema tome, istina i biće nisu dvoje, nego jedno, što se ogleda u njihovu jedinstvenu podrijetlu od dobra i u njihovu jedinstvenu prisustvu u vidu spoznatljivosti i mislivosti bića kao istinitog.

Treba međutim naglasiti da prisutnost istine i bića u vidu mislive istine nije drukčije nego posredstvom uma i mišljenja samog. Jer, istina i biće bivaju od dobra pruženi upravo u činu misaone spoznaje, tako da je čin mišljenja tako reći stopljen i istovjetan s obasjanošću onoga što se spoznaje istinom i bićem. Uzrokovanje mišljenja i mislive istine bića pada tako u jedno i isto: misliva i spoznatljiva bićevnost jest tako da je u samom mišljenju obasjana istinom i bićem. Uloga i mjesto uma utoliko se otkriva u smislu svojevrsne posredujuće moći, koja dotičući se istine i bića po sebi njih prisvaja i postavlja kao mislivu istinu bića. Drukčije rečeno, omogućujući djelatnu moć uma, istina i biće u toj moći ne sjarmljuju tek ono spoznavajuće i spoznavano, već ponajprije sami sebe u mislivu-spoznatljivu istinu bića.[137] Prema tome, biće jest kao istinito, tj. kao očevidno prisutno u svojoj spoznatljivosti i mislivosti, a istina jest istina bića, tj. očevidna prisutnost, jasnoća toga da jest u spoznaji i mišljenju. Taj sjaj bića u spoznaji i umu, tu spoznajnu očevidnost prisustva onoga što jest kao to što jest u mišljenju, treba držati osnovnim određem istine u Platonovu filozofiranju. Istina bića tako ne pripada ni spoznavatelju ni spoznavanom nego ustvari umu kao moći koja ih sjarmljuje i time postavlja kao uzajamno posredovane.[138]

---

[137] Upravo je to, kako se čini, razlog naoko zbunjujuće sinonimnosti uma i istine u tekstu. Vid će naime na jednom mjestu Sokrat usporediti s umom (508b13-c2), a na drugom s istinom (508e6-509a2). Naime, jednako kao što vid ne vidi ništa do ono vidljivo, tako ni um ne misli drugo do ono mislivo, tj. istinu bića. Um je tako gotovo istovjetan s istinom bića, slično kao i vid s vidljivošću.

[138] Naoko slično, Ferber nalazi ključno određenje istine u tome da biće biva spoznato (1989 [[1]1984], 60, 67). No, on razlikuje istinu onoga spoznatljivog (to da se biva spoznato) od njegova bitka i i bićevnosti, koje razumije u smislu

Ta spoznavajućim mišljenjem kao spoznatljiva omogućena i postavljena istina bića, to misaono očevidno da biće jest to što jest osnovno je određenje onoga što Platon naziva jestvom ili bićevnošću (*ousía*).[139] Naravi jestva ili bićevnosti tako kao da pripadaju dva momenta.

---

trajnosti. Otuda on ustvari razdvaja pružanje istine i pružanje bićevnosti od strane ideje dobra. U gornjem razmatranju to dvoje se pokušalo pojmiti kao jedinstvenu djelatnost dobra. Pritom treba uvidjeti da se ovdje otvara teško pitanje o odnosu uma, tj. ideje dobra i bitka: je li tako da onoga biti ima samo u umu, ili pak ono jest i mimo moći umskog uvida. Prema gornjem razmatranju ideja dobra je na jedinstveni način uzrok mišljenja i bitka, utoliko što bitak uzrokuje kao ono u mišljenju očevidno. No, posredujuća-sjarmljujuća narav uma sugerira da se istina i biće, kao ono prvotno od dobra, moraju pretpostaviti i u svojevrsnom pred-umskom posebitku, dakle kao još-ne-umski-sjarmljena-istina bića. Otprilike u tom smislu Heidegger ustvrđuje da analogno svjetlu i vidljivom ono skriveno izlazi u mislivoj istini u svoju neskrivenu prisutnost (Heidegger [[1]1942] 1978 ([1]1967), 201-236). Barbarić pak: „Istina je ovdje zaista izložena kao pruženost-otvorenost-neskrivenost koja ne pripada niti stvarima samim o sebi a niti samoj duši i umu u njoj, nego je, recimo tako, uvjet mogućnosti njihove zajednice uopće. Platon će tako shvaćenu istinu naglašeno poistovjećivati s bićem samim (508d5), upućujući na to da je ideja bića uopće uvjet mogućnosti samoga mišljenja, teza koja u sebi sadrži snop izuzetno teških problema, a u Platona pak […] čini poluprikriveni temelj gotovo svih bitnih filozofijskih izvođenja." (Barbarić 1995, 244-246) Usp. također: „ideja bića pretpostavka je mišljenja uopće, te dakle tamo gdje jest biće tamo ono nužno ujedno biva mišljeno. Ili, kako će to kasnije […] formulirati Aristotel; u slučaju onih najviših, samih biti i počela, njihov bitak jedno je i isto s mišljenjem njih." (246-247) No, Barbarić ostavlja otvorenom mogućnost i svojevrsnog nemišljenog bitka bića, ukazujući na to da um može biti okrenut spram tame i bivanja (245), odnosno postavljajući pitanje kako je uopće i moguće nešto takvo kao laž i promašaj, ima li se naime u vidu nužna okrenutost uma istini bića (247). Ta Barbarićeva zadrška glede istovjetnosti spoznavajućeg mišljenja i bitka ogleda se i u njegovu prijevodu rečenice 508e3-6, gdje genitiv apsolutni (*hōs gignōskoménēs mèn dianooũ*) razrješava u načinskom („mada kao od uma spoznavana") a ne uzročnom smislu (Shleiermacher: *soweit diese erkannt wird*; Apelt: *soweit die letztere erkannt wird*; Shorey: *in so far as known*). Prema Rossu je, za razliku od sunca, kojemu je njegova živototvorna moć – sunce naime ne pruža samo moć da ono vidljivo bude gledano, nego i postajanje, i rast, i hranu – „posve različita od njegove osvjetljavajuće funkcije, funkcija ideje dobra kao izvora bitka drugih ideja upravo […] istovjetna njezinoj funkciji kao izvora našeg razumijevanja drugih ideja, jer postojanje drugih ideja moći ćemo objasniti upućivanjem na ideju dobra samo ako je ideja dobra zapravo temelj njihova bitka." (Ross 1998 [[1]1951], 40.) Slično i Krämer u ideji dobra prepoznaje uzrok bića i njegove spoznatljivosti (Krämer 1959, 487 i d.), odnosno princip koji posredujući jedini mišljenje i bitak (Krämer 1997, 189-191). Chen pak određuje dobro kao trovrsni uzrok: kao causa finalis za ono bivajuće, causa essendi i causa cognoscendI Unutrašnju svezu tih triju uzročnosti vidi u metafizici uma u dijalogu *Fedon,* koja se u *Fedonu* zamjenjuje učenjem o idejama, a u *Politeji* idejom dobra (Chen 1992, 85 i d.) Za ideju kao spoznatljivi bitak bića usp.: Sprute 1962, 69 i d.; Frede 1999, 55; Burnet 1980 ([1]1911), 32-33, 34.

[139] Za mogućnosti i teškoće prijevoda grč. *ousía* usp.: Barbarić 1988, 127-133. Uz termin usp. također i: Burnet 1980 ([1]1911), 34.

Svojevrsni „unutrašnji" moment bićevnosti je taj da biće „u njoj" jest to što jest. Jestvo nije ni biće, naime neko ovo ili ono (*tò ón, ens*), ali ni bitak bića, ono najopćenitije da jest (*tò eĩnai, esse*). U jestvu treba, kako se čini, misliti supripadnost i jednotu bitka i bića, i to u smislu onoga što čini da bilo koje biće jest. A to da biće jest ne počiva niti samo na tome da jest niti samo na tome da je biće, nego na tome da jest to što po svojoj naravi jest i treba biti. Jestvo kao jednota bitka i bića jest tako jednota bitka prema biti, to da se jest svoja bit. Tu dakle bit nije mišljena u smislu formalne odredbe bića (*essentia*), koja bi bila neovisna o bitku. Bit, kao jestvo (*ousía*), je jestvujuće štostvo, kroz koje biće jest to što jest. U pojmu jestva ili bićevnosti tako nije isključivo mišljen ni bitak, ni biće, ni bit, već njihova unutrašnja jednota, koja prethodi tom razlikovanju: bitni bitak bića kao bitak biti. A upravo u tom smislu bitnog bitka, bićevnost čini bit bitka bića kao takvog. Drugim riječima, to da biće jest to što jest ključna je odredba istine bitka bilo kojeg bića, to je sam bitak bića. Svojevrsni „izvanjski" moment je taj da je bićevnost moguća samo kao misliva i spoznatljiva istina bića. To da biće jest to što jest otkriva se samo ukoliko se spoznaje i misli kao misliva istina. Istina kao ono prvo od dobra pada tako u jedno i isto s jasnoćom bića u umu, dok ono što jest jest kao znatljiva i spoznata bićevnost.

U poredbi sa suncem dobro se dakle pokazuje uzrokom znanja i istine (508e3-4). To uzrokovanje nije nešto što dobru može i ne mora pripadati, nego je to sam vid njegove djelotvornosti, tako da je sjaj istine i bitka u spoznatljivosti mislivog tako reći odsjaj dobra samog. Čitava sfera mislive istine, oblast onoga mislivog, čini prema tome cjeloviti vid ili ideju dobra. Cjelovitost tog vida proizlazi iz toga da je on jedinstveni horizont djelotvornosti dobra, koji je u sebi srodan kao imanentni produkt njegove djelatnosti. Analogno razlici između sunca, svjetla, vida i onog vidljivog i ovdje dakle treba razlikovati dobro samo, istinu i biće, um i umski postavljeno mislivo. No, kao i tamo i ovdje se pokazuje da ta razlika nije razlika onoga uzajamno neovisnog. Dobro samo drugo je od istine i bića te od uma i umski postavljene istine, ali istina i biće, um i mislivo jestvo nisu drugo do imanentni momenti djelatnosti dobra samog. Utoliko je tu ustvari riječ o svojevrsnoj samodjelatnosti i samouzročnosti dobra, budući da ono u umskom mišljenju ne uzrokuje i ne pruža drugo do sebe kao mislivu bićevnost. Upravo u toj imanenciji produkata dobra korijeni se srodnost čitava horizonta onog mislivog. Tu srodnost Sokrat određuje kao dobrolikost (*agathoeidẽ*, 509a2) znanja i istine. Dobrolikost dakle ne znači da znanje i istina

izvanjski nalikuju dobru, već da umska spoznaja i njom postavljena cjelina mislivog jesu vid ili ideja dobra, budući da dobro u njima i kroz njih jest kao cjelina vlastita pružanja i izlijevanja.[140]

Otuda se nadaje temeljni uvid u narav dobra kao uzroka: u umskom mišljenju dobro pruža sebe kao spoznatljivu bićevnost bića bića, kao mislivi bitni bitak bića. Ključno određenje dobra kao uzroka je dakle u tome da biće jest to što jest i treba biti i da je kao takvo spašeno i osigurano u svom bitnom bitku. Korisnost i spasonosnost dobra za svako biće ogleda se tako u njegovoj umskoj bićevnosti. Kako se pak naslutilo iz početnog negativnog određenja dobra, to znači da dobro nije naprosto uzrok svega, nego samo onoga što je kao i ono samo. Drugim riječima, u tome da biće nije od sebe drugo, nego jest to što jest, svoja vlastita bit, na djelu je narav dobra da pruža sebe u mislivoj bićevnosti bića. Ključna implikacija te postavke je da je dobro ono što se može spoznati i misliti kao istina bića.[141] To opet što se spoznaje u umskom mišljenju, što spada u ono mislivo Platon misli pod imenom ideje (507b2-10). Otuda proizlazi da su upravo ideje temeljne forme uzročnosti dobra i sam vid umske bićevnosti. Taj uvid još će biti predmetom temeljitijeg razmatranja i učvršćenja. Zasad treba imati na umu njegovo podrijetlo u misaonom okviru poredbe sa suncem i u skladu s njim pretpostaviti da se ključne odrednice dobra kao uzroka moraju ogledati upravo u naravi ideje.

Dobro, prema rečenom, nije nepokretna jednota, nego se samo od sebe zbiva kao nenasilno izlijevanje i pružanje mislive istine u spoznavajućem mišljenju, umu. Za tu spontanu dinamiku utoliko je konstitutivno razlikovanje u drugom svojem. Sukladno tome pokazuje se dvoje. Prvo, strogo gledano, za dobro se ne može reći niti da jest niti da se može spoznati, budući da ono uzrokuje spoznatljivu istinu bića i spoznaju kao svoje drugo (508e3-5, 509a3-5, a6-8). Sokrat će utoliko, zaključujući poredbu sa suncem, reći da kao što sunce, koje, premda pruža vid, vidljivost i postajanje, nije postajanje, ni dobro, premda uzrokuje um, spoznaju i bićevnost, ne samo da nije znanje ni istina, već je po svojoj moći i prvorodstvu s onu stranu bićevnost (*éti*

---

[140] Analogija sa suncem je dakle sljedeća. Oko je najsuncolikije, tj. u njemu je, u gledanju, sjarmljeno svjetlo, a posredstvom njega i sunce. U oku tako, u gledanju, ustvari gleda sunce samo. U tom će smislu Sokrat s obzirom na dobro i um govoriti o „svijetlećem oku duše“ (540a7). Riječ je o umskom mišljenju u kojem svijetli istina i biće dobra, tj. dobro samo.

[141] Usp.: „‘Ideja dobra’ i nije drugo do gled, u-gled toga da sve što jest je dobro, premda bi moglo i ne biti takvim.” (Barbarić 1995, 276-277; usp.: 285)

epékeina tês ousías presbeíai kaì dynámei hyperéhontos, 509b9-10).[142] Drugo, budući da ono što je drugo od dobra jesu unutrašnji momenti njegova vlastita pružanja i djelatnosti i utoliko srodni u svojoj dobrolikosti, to je nužno da dobro ustvari samo sebe sjarmljuje u vlastitu horizontu uzrokovanja. Ideja dobra se stoga spoznaje mišljenjem (*hōs gignōskoménes* […] *dianooũ*, 508e4), i to kao ono krajnje u oblasti mislivog (532b1-2).

Dobru tako, s obzirom na njegovu (samo)uzročnu narav, pripada, rječnikom kasnijeg filozofiranja, transcendentalno-trenscendentno-imanentni karakter: uzrokujući ono što jest kao ono spoznatljivo u mišljenju, dobro po transcendentalnoj prvotnosti i moći uzroka prethodeći nadilazi, transcendira sve što uzrokuje, no utoliko što u tom uzrokovanju uzrokuje ono mislivo tako da u njemu pruža sebe, to je dobro, kao uzrok i počelo, imanentno kao ono spoznatljivo samo. Taj uvid u narav dobra kao (samo)uzroka potvrđuje raniju pretpostavku da u ideji dobra Platon misli istinu bitka kao takvog i u cjelini. Treba pritom uvidjeti da se ta sveze dobra i bitka uzročnosti pokazuje pod vidom dinamike jednog i mnoštva.

Pun smisao transcendirajućeg karaktera dobra ogleda se u tome da dobro kao uzrok nadilazi specifičnu mnogostrukost bića. Jer time da je u bićevnosti svakog dobrog bića na djelu pružanje dobra mislivoj istini, dobro se otkriva kao jedineća istina i jedinstvena bićevnost svega

---

[142] Da je ideja dobra s onu stranu bićevnosti Volkmann-Schluck razumije iz transcendirajuće naravi bitka: „U samom bitku leži neko njemu pripadajuće više (*ein ihm zigehöriges Mehr*), utoliko što on nije samo bitak bića, nego također još i moć koja tek omogućuje biću da bude." (Volkmann-Schluck 1999, 39, usp. 38 i d.; za pregled četiriju tradicionalnih načina razumijevanja onostranosti dobra – u smislu jedne od transcendentalija, božanskog duha, mističkog sjedinjenja i trebanja – usp.: 36-37). N. Hartmann onostranost dobra razumije u tom smislu da je ono vječni i nikada posve dostižni etički desiderat trebanja te mu kao takvom više ne odgovara hipoteza, nego ono bezpretpostavno (*anypótheton*) kao nepostojeći temelj sveg znanstveno-hipotetičkog bitka (Hartmann 1965, 258 i d.) Krämer razumije onostranost dobra u smislu transcendentnosti idealne jednote nad bićem, koje ta jednota generira u međudjelovanju s protivnim principom (veliko-i-malo). (Krämer 1997, 191-192) Naglašeni formalizam Krämerova razumijevanja priječi poimanje jednog i mnoštva u njihovoj unutrašnjoj supripadnosti i gibanju, osim izvanjski, naime u smislu oponašanja jednote u unutrašnjem poretku bića i vrline. Oštro kritizirajući tibingenško razumijevanje (75 i d.), Ferber transcendentnu odredbu dobra razumije na podlozi njezina prethodnog određenja u smislu onog trećeg između bitka i mišljenja, koje ih posredujući omogućuje. Po njemu ona spada u metaontologiju, a njezinu onostranost razrješava logički: predikacija podklase isključuje njezinu prisutnost u nadklasi (Ferber 1989 [[1]1984], 66-70). Za Barbarića onostranost dobra (*Politeja*) pada ujedno s njegovom neizrecivošću (*Sedmo pismo*, *Politeja*) i povezana je s nespoznatljivošću srazmjera i rađanja (Barbarić 1995, 238 i d., 274), tj. s mimetičkom naravi tvorbe riječi, koja nije drugo do duhovno rađanje (usp.: Barbarić 2001, 283-307). Za transcendentalni karakter ideje dobra i za raspravu o tome usp. i: Ferber 2005, 149-174.

dobrog i istinitog, koje u svojoj čistoći nadilazi svaki pojedini vid svojega pružanja i uzrokovanja. Nadilazak stoga nije prijelaz u onostrano, nego sabiranje mnoštva u vlastitu, ni u kojem pojedinačnom slučaju u svojoj čistoj cjelovitosti prisutnu istinu. No, to da je dobro ono jedineće svega što jest ne znači da je ono jednota. Jedineći karakter dobra je naime u tome da ono posredstvom uma pruža sebe kao spoznatljivu bićevnost svakog pojedinog istinskog bića: dobro je u tome da biće jest to što po svojoj biti specifično jest i treba biti. U tekstu *Politeje* dobro se stoga na više mjesta određuje kao ono koje jest svako (usp.: 484c6-7, 532a6-b2, 534b3-4). Otuda se pokazuje da trenscendirajućem karakteru dobra pripada da kao sabiruće jestvo čuva imanentno bogatstvo onoga što jest. Transcendentalno-transcendentno-imanentni karakter dobra kao uzroka ogleda se u tome da je ono jednota mnoštva.[143]

d) Dobro i um

U prethodnom poglavlju ustvrdilo se da u ideji dobra Platon misli istinu bitka u cjelini kao dobrobitak svakog pojedinog bića. U ideji dobra narav bitka izlazi na vidjelo kao spontano

[143] Da je dobro jedno i da se njegova moć očituje u jedinjenju i dovođenju bića u red i poredak, noseća je misao tibingenške tradicije razumijevanja Platona, poglavito H. J. Krämera (usp.: Krämer 1959, 423 i d., 430-432, 474 i d.; Krämer 1968, 130 i d.; Krämer 1997, 189-192). Za razliku od tog formalnog poimanja, koje naposljetku dovodi do gotovo geometrijski pojmljene hijerarhijske strukture bitka, u gornjem se jedno i mnogo poimaju kao posredujući momenti jedinstvene moći pružanja dobra u bitku bića, tako da transcendencija dobra uvijek već pada u jedno s njegovom imanencijom. Tako primjerice Stenzel, razumijevajući dobro u etičkom smislu, ustvrđuje da je dobro sam smisao pojedinačnog čina, isključiva forma u kojoj se čin može razumjeti kao dobar: „Biva li prema tome dobro neposredno prisutno u pojedinačnom, ono je po svojoj nužnoj općosti više, čistije, u većoj mjeri nego pojedinačni čin." (Stenzel 1957 [[1]1956], 48-59, ovdje 52). Ta narav dobra da, uzrokujući svako pojedino kao dobro, u cjelini svojeg uzrokovanja ostaje vjerno sebi, po čemu mu pripada vid potpune i nepromjenjive jednostavnosti, otkriva, kako se čini, pun smisao Platonove odredbe da je bog dobro i da ne može uzrokovati ništa drugo nego dobro (*Resp.* 379a i d.; usp.: *Lys.* 214c i d., *Phil.* 20c-e, *Tim.* 29a). Iz toga da je svako biće, ukoliko se umski svede samo na svoj bitni bitak, ustvari božansko. Na to je na jednom mjestu ukazao Cipra: „Ako bićima oduzmemo sve oznake osim te da jesu, onda se nijedno biće ne može razlikovati od drugoga, onda je *svako* biće – *biće kao biće* – ako tako hoćemo, onda je svako biće prvo i najviše biće, svako je biće – *bog*." (Cipra 1999 [[1]1978], 240) No, kao što pokazuju gornja razmatranja, ono božansko nije mišljeno kao apstraktni i formalni identitet bitka, nego kao jednota koja ostaje sebi vjerna u specifičnu dobrobitku svakog pojedinog. U ovom kontekstu usp.: Barbarić 1995, 284-285; Barbarić 1997, 55-65; Canto-Sperber/Brisson 1997, 101-102; Zehnpfennig 2001 ([1]1997), 102; Erler 2007, 464-473; Meinhardt 1967, 95-107. Za interpretaciju poredbe sa suncem usp. također: Posavec 1979, 9 i d.

pružanje, izlijevanje i rađanje onoga što jest u dinamici jednote mnoštva. S obzirom na postavku da je filozofski dodir ideje dobra imanentni mimetički moment postignuća istine duše i bitka u njihovoj srodnosti, postavlja se pitanje o svezi dobra i duše.

U poredbi sa suncem važno je da sunce ne nalikuje dobru tek izvanjski, kao ono od njega posve drugo. Sunce je, kako stoji u tekstu, najsličnije dobru kao njegov porod (*ékgonos*, 506e3, 507a3 508b13), koji „ono dobro rodi srazmjernim sebi" (*hòn tagathòn egénnēsen análogon heautõi*, 508b13). Stoga treba pretpostaviti da najveća moguća sličnost sunca i dobra nije izvanjsko nalikovanje, nego vid njihove unutrašnje svezanosti i srodnosti u srazmjeru rađanja.

Što se naravi srazmjera tiče, Platon u *Timeju* kaže sljedeće:

> Nemoguće je da se dva bez trećega valjano sustave: naime neka sveza treba da nastane u sredini obih, spajajući ih. Najbolja sveza pak ona je koja bi i sebe i ono što svezuje učinila što je više mogućno jednim, a to po naravi najbolje izvršuje srazmjer-analogija (*Tim*. 31b9-c4).[144]

Kako na istom tragu stoji u okviru razmatranja umijeća mjerenja u dijalogu *Državnik*, ono što je u određenom srazmjeru i što je usporedivo ne stoji tek u uzajamnom odnosu jednog spram drugog, već prvenstveno u odnosu spram prave mjere, koja ih i postavlja u odnos uzajamnog srazmjera. Upravo održavanje prave mjere, a čuvanje od onoga prekomjernog na obje strane, stvara ono dobro i lijepo (284a-b). Srazmjer je dakle sveza koja neko dvoje svezuje kao vlastitu jednotu, tako da cjelina srazmjera, kao dinamički sklop obaju momenata, jest prava mjera i svakog pojedinog od njih i njihova odnosa.

Jednota prave mjere srazmjera dobra i sunca je u tome da dobro rađa sunce. Rađanje sunca je srazmjer koji je puna istina i dobra i sunca kao momenata sklopa, ali i sklopa samog. No, ne smije se previdjeti da je srazmjer dobra na drukčiji način istina dobra nego sunca. Sunce i ono vidljivo jesu to što jesu kao ono rođeno u srazmjeru s dobrom. Srazmjer dobra je stoga istina sunca i onog vidljivog u tom smislu da su oni to što dobro rađa kao moment vlastita srazmjera. Srazmjer dobra je međutim istina dobra i onoga mislivog kao onoga koje rađa i koje se u tom rađanju zbiva kao srazmjer. Srazmjer rađanja sunca je, kratko rečeno, srazmjer dobra samog.[145]

---

[144] Prijevod Barbarić 1995, 234.

[145] D. Barbarić posvećuje osobitu pozornost srazmjeru i rađanju, kao spajanju, povezivanju i sjarmljivanju u ideji dobra: „A upravo […] spajanje i svezivanje dvojeg pomoću srazmjera u našem je tekstu u *Politeji* izloženo kao najsvojstvenije djelo i djelatnost Dobra." (Barbarić 1995, 234) Za narav uzročnosti dobra u smislu nenasilnog pružanja i rađanja usp.: Barbarić 1995, 244 i d., 285 i d., poglavito 287-289.

Otuda se pokazuje da poredbi sa suncem, kao najbližem mogućem načinu da se prikaže dobro, nije svrha da na jednostavnijem primjeru pojasni ono što je teško razumljivo i izrecivo. Poredba sa suncem je najprimjereniji način prikaza dobra jer dobro prikazuje u njegovu bitnu određenju rađalačkog srazmjera.[146] Utoliko treba uvidjeti da srazmjer dobra i sunca kao njegova poroda upućuje na to da je ono osjetilno-vidljivo i ono mislivo supripadno i srodno. Jer, ukoliko naravi dobra pripada srazmjer sa suncem, tj. to da rađa sunce, ono je rađalački uzrok ne samo sunca, nego i svega što je po suncu vidljivo i živo, koje raste i postaje, biva (509b2-4). Budući dakle da su uzrokovani iz istog, mislivo i vidljivo srodni su u cjelini srazmjera dobra.[147] Taj smisao, kako se čini, u pozadini je Sokratovih riječi s kraja poredbe sa spiljom:

> […] u onom spoznatljivom skrajnja je ideja dobra, i jedva za ugledati, no ugleda li se, zaključiti je da je ona svakako uzrokom baš svega pravog i lijepog, budući da u onom vidljivome svjetlo i gospodara njegova porađa (*tekoũsa*), kao što u onom mislivome, sama gospodarica, istinu i um pruža (*paraskhoménē*), te da treba da nju vidi onaj tko kani ili ona osobna ili pak ona javna razborito provoditi (517b8-c5).

U dosadašnjem razmatranju uzročnost dobra pokazala se dvostruko. U prvom redu je riječ o dobrolikosti znanja i istine, tj. o tome da dobro umskom moći sebe pruža i daje kao mislivu istinu i bićevnost bića. Ujedno se uzročnost dobra pokazuje kao rađalački srazmjer dobra sa

---

[146] Time se potvrđuje prethodna pretpostavka da je naoko nepotpun i približan prikaz dobra u poredbi sa suncem ustvari jedini mogući potpuni prikaz dobra kao srazmjera. U tom smislu unutrašnju svezu dobra i sunca uviđa i Chen (Chen 1992, 94-95.) Ne ulazeći u potanju analizu, treba reći da uvid u poredbu i srazmjer kao narav dobra dotiče jedno od središnjih određenja Platonova filozofiranja – to da Platonovi primjeri ili čak sama metoda razmatranja nisu neovisni o stvari koja se razmatra, već spadaju u sam njezin sadržaj i iznose ga na vidjelo. Tematizirajući status i mogućnost spoznaje ideje dobra, Krämer će utoliko ustvrditi u jednom od recentnijih radova: „Kao i inače kod Platona (npr. *Polit*. 284d1 i d.) također je i ovdje formalna metodika utemeljena ontologijski u paradigmatskim entitetima." (Krämer 1997, 182) Među ostalim primjerima treba navesti odnos propitivanja naučljivosti vrline i same vrline u *Menonu*, čišćenja i dijalektike u *Sofistu* te dijalektike, mjerenja i tkalačkog umijeća u *Državniku*. Ovu specifičnu narav primjera i slike da posredstvom onog drugog ipak u potpunosti iznosi na vidjelo samu stvar i jest sama stvar Snell ocrtava, ponajviše u osloncu na Homera, kao bitnu osobitost arhajskog mišljenja (Snell 1946, 171 i d.). Usp. također: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 65 i d.; Ferber 1989 ([1]1984), 53.

[147] Taj uvid, koji relativizira „onu Platonovim načinom prikaza sugeriranu sliku o dvije zasebne i odvojene oblasti", u osnovi je Barbarićeva filozofskog komentara šeste i sedme knjige *Politeje*: „Da se ne krećemo u pogrešnom smjeru čini se da potvrđuje još jedan značajan moment prve poredbe. Tu je naime izrijekom i sunce sâmo nazvano porodom Dobra. Time je dakle Dobro označeno ujedno zapravim uzrokom i svega onog živog i bivajućeg u ‚nižoj', vidljivoj oblasti." (Barbarić 1995, 247)

suncem i onim vidljivim. Pojam dobra kao (samo)uzroka ocrtava se tako u poredbi sa suncem u vidu dvaju srazmjera: umskog srazmjera dobra, kojim ono sebe postavlja u mislivoj istini i bićevnosti bića, i rađalačkog srazmjera dobra, kojim ono sebe postavlja kao živo i vidljivo. No, u oba vida riječ je o jedinstvenoj djelatnosti dobra po sebi, što znači da su oba vida supripadna kao momenti njegove jedinstvene uzročnosti. To ipak ne znači da su i posve jednakovrijedni. Iz naznačene naravi srazmjera, koji je uvijek srazmjer stvari sa sobom, proizlazi da umski srazmjer, kao prvotno nadavanje dobra u istini i biću, čini nosivu osnovu i jedinstveno zbivanje cjeline srazmjera. Čisto i prvotno pružanje-srazmjeranje dobra u mislivosti mislivog treba stoga pojmiti kao cjelinu srazmjera, čiji bi imanentni moment bilo rađanje sunca i onog vidljivog, bivajućeg i živog. Tako se otvara sljedeće pitanje: kako čisto (samo)uzrokovanje i (sebe)pružanje dobra u umskoj istini vidjeti kao cjelinu srazmjera dobra, kojim ono sebe postavlja u onom vidljivom kao drugom svojem? Korak k primjerenu odgovoru na to pitanje može se učiniti uvidi li se da Platon jedinstveno umsko pružanje dobra u znatljivoj istini bića i opažajnoj pojavi živog misli u na pozadini jedinstvena zbivanja duše.

Kako stoji pri kraju *Fileba*, um je „ili isto što i istina ili je od svega najsličniji [istini] i najistinitiji" (*Phil*. 65d2-3).[148] Ta supripadnost uma i istine na tragu poredbe sa suncem otkriva se u tom smislu da je um moć kojom dobro sebe uzrokuje i postavlja kao mislivu istinu i jestvo. To umsko srazmjeranje dobra sa samim sobom pokazalo se također kao svojevrsno sjarmljivanje i sjarmljenost spoznavatelja i spoznavanog. Istina, kako se reklo, nije drugo do neposredna očevidnost i otkrivenost bića u spoznatljivosti jestva za onoga koji spoznaje, pri čemu se upravo iz te očevidnosti u spoznaji i sam spoznavatelj uspostavlja kao takav. Moć uma tako implicira svojevrsni dodir i poistovjećenost spoznavatelja i spoznavanog u zajedničkom horizontu umske istine kao jedinstvenu horizontu umske djelotvornosti dobra.[149]

Na tragu tog uvida otkriva se unutrašnje proturječje umske djelatnosti. Moć uma uvjetovana je od dobra utoliko što nastaje i potvrđuje se s obzirom na tno što istina i biće obasjavaju kao ono spoznatljivo i mislivo (508dd4-6). No, to obasjavanje i obasjanost zbiva se

[148] Usp.: Hoffmann 1964, 37 bilj. 16.

[149] Djelatna moć uma tako nadmašuje i spoznavatelja i spoznavano budući da ih ukida i čini momentima vlastita zbivanja. Umska spoznaja nije procesno pružanje subjekta za predmetom, već nadavanje i pružanje predmeta samog tako reći u subjektu, naime u utjelovljenoj srodnosti s njim. Um ne spoznaje istinu kao neko „nešto", nego je on sam vid istine i bića.

upravo kao čin uma, tj. kao spoznaja mislivog i spoznatljivog jestva u sjarmljujućem dodiru spoznavatelja i spoznavanog. Susret i dodir spoznavatelja i spoznavanog moguć je samo u svjetlu istine i bića, no opet, istina i biće svijetle samo u umskom činu sjarmljenosti spoznavatelja i spoznavanog kao misliva istina i jestvo. Tako se u umskoj mislivosti i spoznatljivosti potvrđuje ono što joj ustvari prethodi kao uzrokujuće – istina i ono što jest. Ta prethodnost se ogleda kao neka skrivena srodnost i povezanost spoznavatelja i spoznavanog, koja se tek umskim činom otkriva kao jedinstvena sfera mislivog, spoznaje i istine.

Taj proturječni karakter uma dolazi do riječi i na već citiranom mjestu gdje Sokrat kaže da onaj koji je naukoljub ne ostaje pri onom pojedinačnom i ne sustaje prije nego se dotakne naravi dobra. U tom dodiru, koji pripada onome od duše koje je srodno dobru, tj. umu, dolazi do primicanja i ljubavnog sjedinjenja s onim koje odista jest, pri čemu se rađaju um i istina te nastaje spoznaja, istinski život i hranjenje (490b2-8). Dakle, doticaju i sjedinjenju duše s dobrom prethodi srodnost duše, tj. određenog dijela duše, uma koji spoznaje, i onoga koje se spoznaje, dobra, pri čemu se njihovim dodirom rađaju um i spoznaja. No, narav umskog čina pokazala se upravo kao dodir i sjarmljenost spoznavatelja i spoznavanog, tako da um i spoznaja nastaju i rađaju se tako reći kao svoj vlastiti produkt. Treba upozoriti da tu nije riječ o bilo kakvu umskom dodiru spoznavatelja i spoznavanog. Naprotiv, riječ je o temeljnom dodiru i srodnosti duše i dobra, koji je na djelu u svakoj mogućoj mislivoj istini. To znači da se upravo u vidu tog umskog dodira samodjelatnost dobra otkriva kao ono bitno duše, pri čemu se ujedno i duša otkriva kao forma umske samodjelatnosti i samouzrokovanja. Neka se ta postavka razmotri preciznije.

Prema dosad proslijeđenim razmatranjima, um je moć dobra kao (samo)uzroka i time srazmjer kojim ono sebe postavlja kao istinu svega što jest, tj. kao ono mislivo. Ujedno je ne samo iz *Politeje*, već iz cjeline Platonova djela jasno da je umu mjesto u duši. Kad bog, kako stoji u *Timeju*, otkrije da ono što je bez uma ne može kao cjelina nikad biti bolje od onoga što je s umom, „kao i to da je nemoguće da um u nečemu postane bez duše", on, „stavivši um u dušu, a dušu u tijelo, izgradi cjelinu svemira" (*Tim*. 30b3-5). Supripadnost uma i duše u *Filebu* je izrečena još jednoznačnije: „nemoguće je da mudrost i um budu bez duše" (*Phil*. 30c9-10). U tekstu *Politeje* pripadnost uma duši očevidna je, osim iz navedenog mjesta, također i tamo gdje Sokrat opisuje kako misli-umuje ono čemu u duši pripada da misli (508d4-6).

Supripadnost uma i duše početno, ali posve primjereno, treba misliti na tragu poznate poredbe duše s kočijom u *Fedru*, u kojoj će Platon insistirati na sraslosti uma, kočijaša i

upravljača duše, sa samom zapregom. Duša je tako kao cjelina uspostavljena i usklađena kao autonomni djelokrug zapovijedanja uma. Um pritom nije prisutan u duši kao neki zasebni mehanički dio, nego je ono bitno i noseće duše kao cjeline. U skladu s tim i promišljanja duše u *Politeji* pokazuju dušu kao spontano samoorganiziranje triju moći u cjelovitosti autonomije znanja. I premda se zacijelo ne mogu posve poistovijetiti, um je nedvosmisleno blizak onom razumskom. Um je prema tome pripadan duši kao ono upravljačko, koje je uspostavlja i održava kao skladnu cjelinu autonomnog zapovijedanja.

S druge strane, um ne pripada dobru kao dio, pa makar i onaj vrhovni. Dobro se upravo zbiva posredstvom uma i kao um, tj. umski srazmjer. To znači da um nije neko „posredujuće između", koje dušu i dobro povezuje kao ono treće koje im je zajedničko. Um je ono njihovo srodno i posredujuće na taj način da se njime posreduje dobro, pri čemu je to posredovanje pripadno naravi duše kao ono njezino najsvojstvenije. Pružajući se kao misliva istina svega što jest, tj. zbivajući se kao umski srazmjer, dobro pokreće i oblikuje čitavu dušu. Kao autonomija umskog znanja, ona je, kratko rečeno, forma umske djelatnosti i uzročnosti dobra.

Duša opet, kako su pokazala razmatranja uloge mimetičkog odgoja, obuhvaća tijelo kao imanentni moment vlastita raspona. Tijelo je njoj nešto izvanjsko, tuđe i drugo, no samo se u skladu s njim ona može uspostaviti u vlastitoj ljepoti. Tako se uvidom u dušu kao formu umskog srazmjera dobra učinio korak naprijed pri razumijevanju poteškoće koju sa sobom nosi odredba dobra kao rađalačkog srazmjera. Ta odredba implicira da rađanje sunca i cjeline vidljivog pripada umskoj moći pružanja dobra u mislivoj istini i bićevnosti bića. Proslijeđena interpretacija dovela je do uvida da se srazmjer mislivog i vidljivog može misliti kao pripadan umskom srazmjeru dobra ako ga se misli u vidu duše, tj. ako se duša misli kao srazmjer dobra.

4) Duša i um

Vođeno slutnjom supripadnosti spoznajnog i vrednosnog značenja pojma uma, koja se raskrila na ravni elementarne filologijske analize, početno razmatranje usmjerilo se na pojam blaženstva. Blaženstvo se pritom odredilo kao istovjetnost čovjekova dobra s dobrom cjeline života u dobru duše. Dobro je istinski i potpuni bitak bića prema svojoj biti. Taj bitni bitak bića kao njegov dobrobitak je vrlina.

Istinski i bitni bitak duše, u kojem se poistovjećuju istina čovjeka i istina života, je vrlina pravednosti. U daljnjem se promišljanju pravednost duše odredila kao jedinstveno zbivanje biti

čovjeka u polisu. Oslonjeno na uvid u dušu kao bit čovjeka, koja se zbiva u organskom jedinstvu svoja tri vida, to razmatranje došlo je do uvida da je istinska zbilja duše cjelovito, samim sobom usklađeno i odmjereno autonomno vladanje i upravljanje, spontana jednota mnoštva u pravednu polisu. Time se, u skladu s Adimantovim i Glaukonovim zahtjevom s kraja prve knjige *Politeje*, pravednost odredila u svojoj čistoći, kao uzor. Pitanje o mogućnosti ozbiljenja uzora u sebi najbližoj zbilji dovelo je do uvida u nužnost okreta u polisu kojim bi se poistovjetili filozofija i državništvo. Pritom je odlučujuće da taj okret čin duše kojim ona sebe postavlja kao pravednu politeju polisa. U istinskom zbivanju duše tako je na djelu moć ozbiljenja onoga po sebi u sebi približnoj zbilji. Istini duše pripada sveza s onim pojavnim, budući da se upravo u njemu i kroz njega povezuje sa sobom i u tom povezivanju uspostavlja kao svoja dostatna cjelina.

Daljnje razmatranje tog okreta i onog filozofskog, pokazalo je da je u njemu na djelu dodir s istinom cjeline svega što jest. Taj dodir i sjedinjenje Platon u tekstu određuje u smislu umjerenosti (*émmetron*) filozofske duše kao zrcaleće spone. Duša prema tome postiže sebe u svojoj dostatnosti tako da se vlastitom filozofskom moći samoniklo oblikuje iz pogleda na istinu svega što jest. Cjelovito zbivanje duše pritom je utjelovljujuće oponašanje te istine, kojim duša jest tako da svoju mjeru dobiva iz nje, tj. tako da je umjerena u mjeri istine. Ujedno se tom umjerenošću i ta istina utjelovljuje u zbivanju duše, kao ono njezino samoniklo (*tò autophyés*).

Misaoni koraci na tragu poredbe sa suncem pokazali su da narav oponašalačkog dodira duše i istine svega treba prepoznati kao umski dodir duše i dobra. Taj dodir nije dodir dvojega, nego svojevrsni samododir duše u umu. Isprva rascijepljena i odvojena od vlastite naravi, duša okretom k dobru i umskoj istini te dodirom s njom istu prepoznaje kao ono sebi srodno. Štoviše, pokazuje se da je ono umsko, umski srazmjer dobra, najvlastitiji vid duše same, koji je uspostavlja kao autonomiju zapovijedanja. No to ujedno znači da umsku samouzročnost dobra treba prepoznati pod vidom cjelovita i iz sebe dostatna zbivanja duše. Oponašalački filozofski dodir duše i ideje dobra potvrđuje se dakle kao imanentni moment samonikla ozbiljenja duše utoliko što njime duša dodiruje samu sebe: to što ona dodiruje, dobro, nije drugo do umski srazmjer i kauzalitet kao najčistija vlastitost i istina duše. To je dakle okret istoga u isto: unutrašnji preokret (*metabolḗ,* 516c6, 518c, 519ab, 521c) duše kojim ona, okrećući se iz prividne razdvojenosti od istine svega, sebe povezuje s umskom istinom svega kao svojom vlastitom, povezujući se time sa svojom zbiljom i čineći sadržaj polisa, njegovu politeju. Drugim riječima, oponašalačka umjerenost duše s dobrom kao istinom svega nije umjerenost onoga što je

razdvojeno: duša je u mjeri dobra budući da se samoniklo pokreće i zbiva, upravlja, umskom moći dobra kao djelokrug njegove uzročnosti i djelotvornosti.[150]

Uvidom u srodnost duše i dobra razjašnjava se ona naoko neodređena postavka da je bitno djelo (*érgon*) duše upravljanje i vladanje, pri čemu je to što se zbiva posredstvom tog upravljanja ustvari njezin navlastiti posao – život sam (353d3-10). Duša je autonomno vladanje i upravljanje moći uma. Dobro je s druge strane, kao srazmjer uma, uzrok sveg bitka i života. Teza o srodnosti duše i dobra otuda je, kako se čini, u uskoj svezi s tezom o duši kao počelu života, i, kako stoji u *Zakonima*, počelu svega. Na to upućuje i to da samododir duše u umskom dodiru dobra ne uključuje tek rađanje uma, istine i spoznaje, nego u svemu tome upravo istinski život sam (490b2-8). To znači da se narav duše kao samokretanja, koja je u podlozi Platonove teze o duši kao počelu života, otkriva na tragu uvida u moć uma kao samouzrokujuću djelatnost dobra.

Pri kraju treba ukazati na poteškoću koja tjera na daljnje razvijanje ocrtanih uvida. Duša, kako se ustvrdilo, po svoj čistoj naravi jest um i umsko kretanje, a ta umnost ogleda se u tome da je ona uzrok i pokretač onog živog. Posredstvom duše srazmjeru uma tako pripada imanentna sveza s onim vidljivim, bivajućim i tjelesnim. Pa ipak, ta sveza nije izravna i neposredna. Samododir duše u dodiru dobra nije naime dodir čitave duše, pogotovo ne njezina požudnog vida svezanog s tjelesnošću. To je isključivo dodir srodnog, tj. uma. A to što um tu dodiruje kao dobro nije opet ništa drugo do umska moć dobra. Um dakle dodiruje sebe samoga i upravo se iz tog samododira uspostavlja duša kao srazmjer uma i onog ne-umnog. Nije dakle tome tako da su dobro i um naprosto uzroci onoga vidljivog i postajućeg, nego dobro, uzrokujući sebe u onom

[150] Taj okret otkriva pun smisao uronjenosti središnjih knjiga *Politeje* u Platonov pedagogijski nauk. Jer filozofi i filozofski odgoj mogući su samo u kontekstu cjelokupnog tjelesnog i muzičkog odgoja čuvara, kao njegov sabirajući i obuhvatni vrhunac. Sklad, ritmičnost i ljepota duše, koja se zahtijeva u čuvara, polazište su i tlo filozofijskog odgoja, kojim se taj sklad učvršćuje i nanovo uspostavlja okretom duše k vlastitoj umnosti u cjelini polisa. Stoga je tek dijelom točno Friedländerovo tumačenje, po kojemu filozof mora biti državnik zato jer on gledajući u istinu i dobro oponašalački uređuje život polisa (Friedländer 1928-1938, Bd. II, 384-389). To razumijevanje ostaje na razdvoju duše i dobra i ne misli to dvoje iz njihove unutrašnje srodnosti u utjelovljujućem nasljedovanju. Slično tome i Krämer govori o „strukturnom odgovaranju" univerzalno-kozmološkog reda (mnoštvo ideja i ideja dobra) i reda duše (Krämer 1959, 128 i d.). Gornje promišljanje ide međutim za tim da se oponašanje pojmi kao imanentni čin srodnosti duše i dobra, pri čemu se pogled na dobro i povratno uređenje polisa prepoznaje kao unutrašnje zbivanje duše, odnosno dobra kao umskoga srazmjera i samouzroka. Na tom tragu donekle Zehnpfennig (2001 [[1]1997], 142), koja u činu okreta k umu prepoznaje potvrdu onoga transcendentnog kao duši imanentnog. Taj okret-uspon biti čovjeka u svoj bitni bitak je polis.

umskom, uzrokuje svezu umskog i vidljivog, bitka i bivanja, kao srazmjer duše. Utoliko se pokazuje posve začudnim da bi se i kako bi se duša kao raspon čitava života mogla uspostaviti iz čistog boravka uma u sebi samom. Kratko rečeno: kako ono čisto, ostajući u sebi i čineći svoje, sebe postavlja u drugom svojem, a da ipak ostaje netaknuto i neokaljano tim drugim.

IV. IDEJNOST UMSKE ISTINE

1) Duša i uzročnost uzroka

a) Besmrtnost duše

Jedno od mjesta u Platonovu djelu koje daje značajne upute za razumijevanje sveze uma i dobra Sokratov je opis razračuna s Anaksagorinom postavkom o umu u dijalogu *Fedon*. Pun smisao tog mjesta otkriva se iz misaonog okvira cjeline dijaloga.[151]

Čitav dijalog nastoji oko začudne Sokratove izjave kako je posve primjereno (*eikótōs*) da se „čovjek, koji je istinski (*tōi ónti*) proveo svoj život u filozofiji, ne boji kad mu treba umrijeti te je u dobroj nadi da će ondje steći najveća dobra (*mégista agathá*) kad umre." (*Phd*. 63e9-a2.) Štoviše, oni koji se ispravno (*orthōs*, 64a4, 67d8) i istinski (*hōs alēthōs*, 64e2) hvataju filozofije, kaže Sokrat, ne nastoje ni oko čega drugog do oko toga da umru i budu mrtvi (a4-6).

To Sokrat izriče imajući na umu odredbu smrti koja se nadaje pod vidom srodnosti duše i onoga što jest u čistoći njihova posebitka. Istinskoj filozofiji stalo je naime do duše, a ne tijela, i to zato jer se samo u čistoći duše, spoznaji, dohvaća istina. Osjetila i tijelo u cjelini nemaju istine (65b1 i d.), već samo u razumijevanju i mišljenju, dakle koliko je moguće po strani od tijela i osjetilnosti, duši postaje očito (*katádēlon*) štogod od onoga što jest (65c2-3). Motrenje onoga najistinitijeg (*tò alēthéstaton theōreĩtai*, 65e2) – jestva ili bićevnosti koje jest svako pojedino biće (*tēs ousías ho tyghánei hékaston ón*, 65d13-e1) – pripada samo čistom posebitku duše. Ujedno je to što duša u svojoj čistoći motri kao istinu i ono što jest i samo čisto i po sebi (65d i d.). Čistom posebitku duše u spoznaji i mišljenju tako pripada najčistije (*katharṓtata*) pogađanje onoga istinitog kao onoga što je i samo čisto i po sebi (65e7-66a8).

Za života je duša posve zapala u tijelo i isprepletena je s njim (67e8), što onemogućuje spoznaju istine i zadaje brojne poteškoće (*askholía*) čistoći uvida u ono što jest. Tako se duša, ukoliko joj je do spoznaje istine, mora čistiti i ustezati od tijela te se navikavati na to da se sabire u sebe i boravi sama za sebe odriješena od tijela kao okova (67c5-d2). To čišćenje, kao svojevrsni puteljak (*atrapós tis*, 66b4) kojim duša kroz vlastitu čistoću dolazi do čistoće istine, je filozofija

[151] Za formu, sadržaj, likove, historijsku relevantnost i dataciju dijaloga *Fedon* usp.: Erler 2007, 174-184; Frede 1999, 1-8; Burnet 1980 ([1]1911), ix i d. Za odnos *Fedona* i nepisanog učenja usp.: Rowe 1993, 5-6. Za povijest interpretacije usp.: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), IX-XII.

(82d-83c). Filozof tako, žudeći u znanosti-spoznaji (*phrónēsis*) za istinom onoga čistog koje je po sebi, ustvari ljubi-žudi dušu samu za sebe te nastoji oko njezine čistoće i odijeljenosti od tijela. Odredi li se međutim smrt kao rastanak (*apallagḗn*, 64c5), razrješenje i razdvoj duše od tijela (*lýsis kaì khōrismòs psykhēs apò sṓmatos*, 67d4-5), slijedi da pravo i istinsko nastojanje filozofa oko čišćenja, razrješavanja i odijeljivanja duše od tijela (67d; 81a2) nije drugo do nastojanje oko smrti: filozofiranje je izvježbavanje smrti (*melétē thanátou*, 81a2). Prema tome, filozof se ne boji smrti jer je pun nade (68a1) da će upravo u smrti postići ono za čim je žudio čitava života – čistu spoznaju u čistoći duše (67e5-68b6).[152]

Dobra nada filozofa glede smrti počiva na pretpostavci besmrtnosti duše. To da tek nakon smrti duša u čistoći doseže ono što jest, moguće je samo ukoliko je smrt smrt tijela, nakon koje duša nastavlja biti u čistoći svojeg posebitka. Tri dokaza (*lógoi*) besmrtnosti duše imaju zadatak primjereno ocrtati tu pretpostavku i koliko je moguće očitovati je kao sigurnu i vrijednu prihvaćanja. U prvom dokazu besmrtnost duše određuje se pod vidom sjarmljenosti (*syzygía*) života i smrti u trajnom prelaženju, pri čemu bi duša bila ono supstancijalno trajno koje postaje i nestaje u tom preokretanju (72a, d).[153] Drugi dokaz očituje besmrtnost duše iz teze o spoznaji kao prisjećanju: ukoliko se duša, spoznavajući istinu bića, prisjeća onoga što je vidjela prije rođenja u tijelu (75e), treba pretpostaviti da je postojala prije sveze s njim (76c11-12, d-e). Treći dokaz

---

[152] Usp.: „Mrtav je čovjek, duša i dalje živi. Samo s gledišta ljudskoga života moguće je taj daljnji život duše opisati kao smrt. […] U tome što većina naziva umiranjem i smrću za pravog filozofa leži istinska srž života. […] Time je Had već u okviru prvoga argumenta jasno označen kao mjesto motrenja ideja. […] Had o kojem govori Sokrat nije dakle Homerovo mračno carstvo mrtvih, nego mjesto gdje duše čistih nakon smrti dospijevaju u dodir s čistom bitkom, dok duše nečistih tonu u ono nečisto (69c3-d1. 67a6-b2).” (Karfik 2004, 54-55) Za to da nije riječ o fizičkoj smrti usp.: Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. II, 136-137, bilj. 17; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), XXI-XXIII, 181, bilj. 44. Tezu o smrti doslovno uzima Chen 1992, 16 i d.

[153] Na besmrtnost duše (ona jest u Hadu, tj. u „nevidu”, 79a4) se dakle zaključuje kao na jedinstvenu supstanciju mijene koja „ukrug prelazi” (79b1) između smrti i života. Bivajući, ona neprekidno umire i oživljava, postaje i nestaje. Prvi dokaz besmrtnosti duše Karfiku važi kao jedan od tri pokazatelja da je u dijalogu *Fedon* riječ o tijesnoj svezi duše i kozmosa. Tim dokazom Platon uvodi u razmatranje o duši perspektivu čitava kozmosa, naslanjajući se na predsokratičko mišljenje u protivnostima (Karfik 2004, 21-23). Drugi pokazatelj je posljednji dokaz iz logosā, koji nastavlja na prirodoznanstvena razmatranja te protivnosti postajanja svodi na protivnosti uzroka (23 i d.). Treći pokazatelj je završni mit: ustroj kozmosa je u svrhu duše, u čemu se ogleda njegova umnost (40 i d.). Za raspravu o argumentu na logičkoj ravni (Gallop-Barnes-Greco) usp.: Karfik 2004, 52, bilj. 1. Za nastajanje iz suprotnosti kao sastavni dio orfičkog i pitagorejskog nauka usp.: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 184, bilj. 66.

osigurava besmrtnost duše iz njezine srodnosti s onim što jest. Sama za sebe, jednostavna, nevidljiva i uvijek ista, duša je najsličnija onom koje jest, a koje je božansko, besmrtno, nevidljivo, mislivo, jednoizgledno, nepropadljivo te se drži uvijek na isti način (81a; 84a-b).

Treba reći da se ova tri dokaza ne mogu uzimati zasebno, budući da nijedan od njih pojedinačno ne pokazuje očevidnom pretpostavku besmrtnosti duše. To se dijelom može zaključiti već iz Sokratovih riječi da ono rečeno u drugom dokazu treba pripojiti onom što je rečeno u prvom (77c-d). Treći je dokaz pak u unutrašnjoj svezi s drugim, budući da se mogućnost spoznaje kao prisjećanja zasniva na srodnosti i trajnom dodiru duše s onim što se spoznaje. Besmrtna narav duše tako se očituje u jedinstvu triju momenata: uronjenosti duše u bivanje kao preokretanje života i smrti, njezina čistog posebitka u spoznaji te srodnosti s onim čega se spoznavajući prisjeća kao istinitog.[154]

Iznijevši tri dokaza, Sokrat vjeruje da je dostatno utemeljio pretpostavku besmrtnosti duše te pokazao da će duša nakon smrti doći srodnomu a da se neće raspršiti kao vjetrom nošena (84a-b). No pitagorejci Simija i Kebet nisu u to posve uvjereni i iznose dva prigovora.[155] Simijin

---

[154] Kako će se pobliže pokazati, trima dokazima se tako reći ništa ne dokazuje, nego se ocrtava temeljna pretpostavka besmrtnosti duše. Pravo dokazivanje slijedi, prema metodi logosa, tek kasnije, u sklopu Sokratova pobijanja Simijina i Kebetova prigovora. Imanentne logičke kritike svakog pojedinog dokaza, ma kako oštroumne i valjane bile, utoliko gotovo da se uopće i ne dotiču uloge dokaza u cjelini teksta. Tako primjerice s obzirom na prvi dokaz D. Frede ukazuje na *petitio principii*, budući da se u njemu ustvrđuje samo da mora postojati supstrat mijene, ali ne i sam način njegova istrajavanja u mijeni (Frede 1999, 40 i d., poglavito 46-47, 134). Burnet ustvrđuje da niti jedan od dokaza ne zadovoljava, no da svaki od njih nešto pridodaje spoznaji besmrtnosti duše. Dokaz iz suprotnosti i dokaz iz anamneze on pritom razumije kao dva momenta prvog dokaza (Burnet 1980 [[1]1911], 70 i d.). Rowe pak naglašava da se dokazi ne smiju izuzimati iz konteksta ciljajući na spletenost filozofijskog i nefilozofijskog momenta u tekstu (Rowe 1993, 159-181). Za Zehnpfennig dokazi su namijenjeni poznavateljima nauka o idejama, a povezani su pojmom duše kao počelom života i spoznaje (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XXV i d.). Zehnpfennig daje i dobar prikaz kritika svih triju dokaza (XXIX). F. Karfik povezuje prvi i posljednji dokaz na kozmološkoj pozadini. Njegov je pokušaj instruktivan i točan, no iz cjeline interpretacije nejasno je zašto izostavlja tzv. drugi argument, onaj iz anamneze (Karfik 2004, 52 i d.).

[155] U prigovorima tebanaca Simije i Kebeta odavno se uočava veća ili manja blizina Platona s pitagorejcima. No, kako se čini oni baš i nisu vatreni pobornici pitagorejstva, budući da svojim prigovorima postavljaju u pitanje jednu od temeljnih postavki te škole, besmrtnost duše (usp.: Frede 1999, 3-5; Burnet 1980 [[1]1911], 85). Frede dosta polaže na utjecaj pitagorovaca na Platona i prepoznaje ga u dvostrukom smislu: kao naglasak na matematici i učenju o harmoniji u zrelim dijalozima te u vidu stroge podjele između osjetilnog i duhovnog, što po njoj ponajviše dolazi do riječi upravo u *Fedonu* (4; usp.: 13, 18, 18 i d.). Pozitivan utjecaj pitagorejaca na Platona, koji je tijekom svojeg

prigovor svodi se na pretpostavku da je duša dobra i lijepa smjesa i sklad – harmonija – onoga što je u tijelu (86c). Poremećajem tog tjelesnog sklada i smrću tijela, kaže on, duša bi trebala prva umrijeti, dok tijelo čak još i preostaje nakon smrti.[156] Započinjući opovrgavati Kebetov prigovor, Sokrat zaoštreno ponavlja njegovu središnju misao, koju je Kebet prethodno izrekao ponešto nejasno (87a i d): to da je duša jača od tijela, božanstvena i od njega starija, još ne znači da je neuništiva i besmrtna – ništa ne priječi da silazak u tijelo bude početak njezine propasti i da naposljetku i ona umre s tijelom, neovisno o tome koliko je tijela dotad promijenila. Taj prigovor Sokrat pobija u opsežnom razmatranju uzroka postajanja i propadanja (95e i d.). Njegov uvodni dio čini Sokratov opis vlastita filozofskog puta, gdje spada i razračun s Anaksagorom, da bi svoj vrhunac to razmatranje postiglo uvidom u dušu kao formu sudjelovanja ideje života. Prije detaljnijeg izlaganja, nužno je međutim odrediti ulogu Simijina i Kebetova prigovora te Sokratovih pobijanja u cjelini teksta.

Smisao tih prigovora i pobijanja otkriva se iz metodičkog ekskursa koji slijedi nakon što Simija i Kebet izreknu svoje prigovore, a prethodi Sokratovim pobijanjima (89c11-91c6). Tu Sokrat upozorava na opasnost – štoviše, na najveće zlo (89d2-3) – zapadanja u mržnju spram

---

filozofijskog puta „sve više pitagoreizirao", ističe i Cipra (Cipra 2003, 68). Burnet pitagorejski utjecaj vezuje uz teoriju ideja (Burnet 1980 [[1]1911], xliii i d.). Rowe međutim ne pridaje veću važnost tezi o pitagorejstvu (Rowe 1993, 6-7), a Zehnpfennig ukazuje na fundamentalnu razliku između Sokrata i pitagorejaca u pojmu čišćenja: to više nije odjeljivanje, nego unutrašnje pročišćenje duše do vlastite istine u mišljenju istine bića (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XIX; 182, bilj. 50; 183, bilj. 59.; 190, bilj. 104). Ovdje usp. još: Erler 2007, 178-179; Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. II, bilj. 74; Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 194 bilj. 119, 195, bilj 126, 127.

[156] Simijin prigovor temelji se na tradicionalnoj pitagorejskoj koncepciji duše kao harmonije (usp.: Zehnpfennig, 2007 [[1]1991], XXX), pri čemu se duša pretpostavlja kao svojevrsna funcija i derivat tijela. Simijinu postavku duše kao sklada Sokrat pobija trima dokazima. Prvo pobijanje temelji na postavci spoznaje kao prisjećanja i na implicitnom postojanju duše prije rođenja u tijelu. Toj postavci naime, koju su suglasno prihvatili i Simija i Kebet (*Phd*. 77a), upravo proturječi tvrdnja da je duša sklad onog tjelesnog, budući da bi to značilo da duša postoji prije onoga čega je sklad, tj. prije tijela (92b-e). Drugo pobijanje temelji na uvidu da sklad ovisi o stupnju usklađenosti, što otvara mogućnost većeg ili manjeg sklada, odnosno nesklada. No, duša je uvijek duša u jednakoj mjeri i nema duše koja bi bila više ili manje duša od neke druge (93d). Stoga je nemoguće da u duša jednom bude sklad sklada (ako ima um, vrlinu i dobrotu) a drugi put sklad nesklada (ako je zla i bezumna). Također, ukoliko je duša uvijek isti i potpuni sklad dobra, to bi značilo da su sve duše dobre i da nema zloće, koja je naime nesklad (94). Treće pobijanje ima uporište u prethodno usuglašenoj tvrdnji da je duša više nalik onom božanskom, koje vlada i gospodari, a tijelo onom smrtnom, koje sluša i kojim se vlada (94b-95a). No to ne bi bilo tako da je duša sklad tijela, koji kao takav u svemu mora slijediti tijelo.

dokaza ili govora (*misología*). Mržnja na logose po svom je postanku istovjetna mržnji spram ljudi (*misanthrōpía*), koja nastaje kad se s ljudima druži netko tko je bez umijeća u onom ljudskom pa uslijed opetovana razočaranja u olako prihvaćanu čistoću i povjerljivost ljudi zamrzi na sve ljude i pomisli da nitko nije ispravan. Slično se događa kad se nekomu tko je bez umijeća u logosima (*áneu tēs perì toùs lógous tékhnēs*) višekratno pokaže da su dokazi u koje prethodno olako povjeruje ustvari lažni. Takvi, ponajprije oni koji se bave oprečnim dokazima, naposljetku pomisle da su najmudriji i da su jedini uvidjeli da „ni u stvarima ni u dokazima nema ništa ni zdravo ni čvrsto, već se sva bića baš kao u Euripu valjaju amo tamo i ništa ni u kojem vremenu ne miruje." (90c3-6.)[157]

Ključno je pritom da onaj koji zamrzi logose, a ta mržnja naposljetku rezultira gubitkom istine i spoznaje bića (d6-7), krivnju za to nalazi u samim logosima, naime u tome da se sad čine istinitima a sad ne, a ne u sebi i vlastitu neznanju (d1-4; usp.: *Charm*. 175e5-6). Nasuprot tome, pravo filozofsko držanje (*philosóphōs ékhein*, 91a2) polazi od toga da uistinu ima istinskog i čvrstog logosa te da se može spoznati (90c9-d1), odnosno od toga da nisu nezdravi logosi nego mi sami. Otuda će to držanje nastojati i trsiti se oko postignuća zdravlja (*andristéon kai prothymētéon hygiõs ékhein*, 90e3), koje će biti primjereno istini i čvrstoći logosa. Filozofsko držanje neće, nošeno neobrazovanošću i pobjedoljubivošću, ići za naklonošću slušača i nastojati da se njima nešto pokaže istinito, nego za samom stvari o kojoj se raspravlja i za tim da se pokaže istinitom prvenstveno onome koji govori (91a). Istina dakle, kako se čini, ne pripada tek logosima kao dokazima, već primjerenosti i dodiru zdrave duše s istinom stvari, koji se primjerenost i dodir očituju u čvrstoći, zdravlju i istini logosa.

Za postignuće istine u istinitosti logosa bitno je dakle svojevrsno unutrašnje duševno zdravlje. U oviru razmatranog teksta to zdravlje treba prepoznati u vidu umijeća, dakle znanja i upućenosti u dokazivanju i raspravljanju. Jer upravo je nedostatak umijeća (*atekhnían*, 90d3) krivac ili uzrok (*aitiõito*, d3; *tèn aitían*, d5) mnijenju da u logosima nema nikakve istine i čvrstoće. To znači da se istina bića, samo ono što jest, pokazuje kao očevidna u logosu tek

[157] Ustvari preokreće „gore dolje" (*ánō kátō*), ali budući da je Eurip morski tjesnac, više odgovara „amo tamo" valja, kako ima i Rac. Burnet ovdje ukazuje na heraklitovski rječnik (1980 [[1]1911], 89-90). Pod onima koji se bave oprečnim dokazima svakako u prvom redu treba pomisliti na sofiste (no valja voditi računa da se podrijetlo proturječnih govora vezuje uz Zenona iz Eleje), ali, kako pokazuje daljnji tekst, vjerojatno i na sve one koji istinu stvari u logosu hoće bez njezine utemeljenosti i učvršćenosti u istini duše.

posredstvom primjerena, samo zdravoj duši pripadna znanja i umijeća i da nije stvar tek formalne uporabe argumenata. Nasuprot pukom suprotstavljanju argumenata, koje, oslonjeno samo na njihov unutrašnji kauzalitet, biva samo sebi svrhom, filozofskom držanju je umijeće logosa put na kojem se postignućem čistoće i zdravlja vlastite duše postiže istina stvari u istinitu logosu. Umijeće logosa tako spada prvenstveno u dušu sugovornikā, u njezino zdravlje, ali je u svrhu istine bića koja se očituje u logosu. U svem spoznavanju, drugim riječima, duši nije tek do istine bića, nego ujedno do vlastite istine koju postiže u čistom dodiru s njim. Riječ je o supripadnosti istine duše i bića u čistoći njihova posebitka, za koju se može reći da čini misaonu osnovu svih promišljanja u *Fedonu*.[158]

b) Pojam uzroka

Metodički ekskurs na koji se ukazalo krajem prethodnog poglavlja nije važan samo zato jer očituje nosivu misao dijaloga *Fedon*, već i stoga što pokazuje da suprotstavljanje, opovrgavanje i pobijanje pripadaju putu očitovanja i osiguranja istine logosa.

Upravo je to razlog da Sokrat, na najveće Fedonovo čuđenje, rado, dobrohotno i s divljenjem (89a2-a3) prihvaća Simijine i Kebetove prigovore, naime unatoč tome što kod svih nastaje neugodno raspoloženje (88c1-2) zbog poljuljanosti teze o besmrtnosti duše (88d1-3). Otuda se može pretpostaviti da suprotstavljanje, opovrgavanje, pa čak i pomućenost (*anataráksai*, 88c4) i nepouzdanost (*apistían*, c4, d3), čine konstitutivan moment postignuća

[158] Pročišćenje duše nije dakle spoznaji ništa izvanjsko, primjerice u smislu praktičke primjene, kako to postavlja Burnet (1980 [¹1980], 80), nego je konstitutivni moment spoznaje same. Tu unutrašnju, nadsubjektivnu svezu logosa, stvari i duše uočava i Zehnpfennig: „Um je postignut kada duša više ne traži zbilju u onom tvarnom, nego je spoznala nematerijalni uzrok osjetilnog svijeta. Budući da duša u spoznaji ideje ujedno ozbiljuje svoje biće, ona je u njoj pri sebi.” (Zehnpfennig 2007 [¹1991], 187, bilj. 84; usp.: 194, bilj. 117) Sokratov stav o mizologiji ona stavlja u osnovu svojega nastojanja oko ustvrđivanja jedinstvena smisla dijaloga *Fedon* – jer moguća proturječja ne pripadaju onom razmatranom, nego onome koji razmatra (XI-XII). Za razliku od gornjeg promišljanja, koje ispravno filozofijsko propitivanje vezuje uz čistoću duše, Robinson razliku između dijalektike i eristike vidi samo u tome da je eristika obilježena težnjom za pobjedom u dokazivanju, dok je dijalektici do spoznaje istine (Robinson 1953 [¹1941], 84-88). Zanemarivanje sveze duše i dijalektike i usredištenje čitava razmatranja na formalno-metodsku stranu dijalektičkog zaključivanja rezultirat će između ostalog time da u cjelini Robinsonove interpretacije neobrazložena i neutemeljena ostaje teza, koja pogađa jednu od središnjih odrednica Platonova filozofiranja, ta naime da ultimativna svrha elenktičkog dokazivanja ustvari nije intelektualno obrazovanje nego moralni napredak (14).

zdravlja duše i očevidnosti istine u čvrstom logosu.[159] To također znači da prigovori Simije i Kebeta te njihovo pobijanje od strane Sokrata po svojem smislu i metodičkoj ulozi ne izlaze izvan triju Sokratovih dokaza, nego su u službi njihova ojačanja i veće očevidnosti pretpostavke besmrtnosti duše. Prvo pobijanje Simijina prigovora, koji se temelji na tezi o duši kao skladu, izrijekom ojačava drugi dokaz i postavku o spoznaji kao sjećanju. Drugo pobijanje, potvrđujući da je duša uvijek bez razlike to što jest – da je dakle trajno ista sebi samoj i nepromjenjiva –, ojačava postavku sličnosti duše jednoizglednom i nepromjenjivom istinskom jestvu u trećem dokazu. Treće pobijanje također je u službi trećeg dokaza, utoliko što podupire njegovu implicitnu tezu (80 a i d.) da je duša nalik božanskome, koje vlada, a tijelo smrtnomu, koje sluša i kojim se vlada.[160] Pobijanje Kebetova prigovora ojačava pak postavku o duši kao onom što je trajno i nosivo u preokretu života i smrti. Opširno pobijanje Kebetova prigovora zauzima velik dio dijaloga i odlučujuće je za njegov cjeloviti smisao. Tu Sokrat pokušava pokazati kako to da ono što silazi u tijelo te sudjeluje u postajanju i propadanju u svemu tome ostaje nepromjenjivo, jednoizgledno i besmrtno (čisto).

Nakon nekog vremena kroz koje je u sebi promišljao pravo značenje Kebetova prigovora, Sokrat u njemu prepoznaje pitanje o uzroku postajanja i propadanja: „Stvar koju tražiš, Kebete, nije neznatna. Jer uopće treba pretresti uzrok postanku i propasti (*perì genéseōs kaì phthorãs tẽn aitían*).” (95e6-96a1.) To dakle da je duša prisutna u tijeku rađanja i umiranja, no da unatoč tome ne umire, već je štoviše besmrtni nositelj tog preokretanja, pokazat će Sokrat razmatrajući dušu pod vidom uzroka nastajanja i propadanja, bivanja.

Uzrok postanku i propasti Sokrat razmatra pripovijedajući svoj filozofijski put, tj. prolazeći u pripovijesti ono što se njemu događalo (*tà emà pathē*, 96a2). Svoje filozofijsko

---

[159] U tom smislu Sokrat, iznijevši dokaze besmrtnosti i vidjevši Simiju i Kebeta gdje nešto razgovaraju, kaže: „Što je? […] Da vam se možda ne čini da je ovo što se reklo nedostatno (*endeōs*) izrečeno? Jer zacijelo, ako bi se to zaista htjelo dostatno (*hikanõs*) proći, tu još ima mjesta mnogim sumnjičenjima i prigovorima (*hypopsías kai antilabás*).” (84c5-8) Ovo mjesto Zehnpfennig razumije kao uputu na to da se rasprava o besmrtnosti zaokružuje iz razmatranja uzroka koje slijedi (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 189, bilj. 99).

[160] Duša, kako tu stoji, ne može biti sklad i harmonija s tijelom jer, kako slijedi iz postavke o anamnezi, ona postoji u svojoj čistoći prije sveze s tijelom (*Phd*. 91e192e4). Drugo pobijanje ustanovljava da duša uvijek bez razlike jest to što jest, čime očevidnom postaje njezina sličnost s jednoizglednom i nepromjenjivom bićevnošću iz trećeg dokaza (92e5-94b3). I treće je pobijanje na tragu trećeg dokaza, budući da podupire tezu (79e9 i d.) da je duša nalik božanskome, koje vlada, a tijelo smrtnomu, kojim se vlada (94b4-95a3).

ishodište, ono za čim je još kao mlad čudesno snažno zažudio, određuje pritom kao mudrost istraživanja prirode (*taútes tẽs sophías* […] *perì phýseōs historían*, 96a6-7). Uzrok te žudnje ocrtava sljedećim riječima: „jer uzvišeno mi se činilo da je znanje (*eidénai*) uzrokā svakog pojedinog [bića], po čemu-kroz što (*dià tí*) postaje svako pojedino, po čemu propada i po čemu jest." (96a7-9.) Počelo Sokratova filozofijskog puta je dakle svojevrsna slutnja i pričin (*edókei*, a8) uzvišenosti i izuzetnosti, no koja slutnja i pričin nimalo ne umanjuju važnost toga što se čini izuzetnim. Jer Sokrat je vođen slutnjom izuzetnosti znanja o uzroku postajanja i nestajanja – bivanja – i bitka, i to ne tek u smislu neodređene i formalne općenitosti, već kao uzroka bivanja i bitka svakog pojedinog bića (*hekástou*, a8).[161]

Na ravni neposrednog dodira s mnogostrukošću osjetilnog, gdje svako pojedino u neprekidnoj mijeni postaje i nestaje, biva, a pritom ipak i jest, Sokratu se mjerodavno oblikuje temeljno pitanje: po čemu ustvari jest i biva svako pojedino biće. No, tragajući za znanjem o uzroku na ravni osjetilnog, u horizontu istraživanja prirode, Sokrat je ustvari i sam na ravni stalne mijene bivajućeg i neposredno u nju uronjen. I on sam se, kako kaže, u razmatranju često preokretao gore-dolje (*pollákis* [...] *ánō kátō metébalon skopõn*, 96b1), da bi se naposljetku sam sebi pokazao nepristalim (*aphyḗs*, 96c2) za takvo istraživanje i razmatranje. A potvrdu za to nalazi u tome da je tako oslijepio od tog razmatranja da je izgubio i ono znanje za koje je prije mislio da ga ima, znanje o uzroku rasta. Sokrat je naime mislio da nešto raste nadodavanjem istoga, odnosno da ono više i manje pripada bićima u odnosu. Deset je primjerice više od osam

[161] Pitanje o uzroku bivanja i bitka svakog pojedinog bića nije ograničeno na Sokratov početnički zanos za istraživanjem prirode. Ono se zacijelo najizravnije i najoštrije oblikuje u prisnom dodiru s osjetilnim, no ostaje počelom i trajnom svrhom kako Sokratovih očekivanja od Anaksagorina mišljenja tako i konačnog okreta k logosima (usp.: *tò tòn noũn eĩnai pántōn aítion* [97c4], *ei oũn tis boúloito tẽn aitían heureĩn perì hekástou hópēi gígnetai è apóllytai è ésti* [c6-7]; *tẽn tẽs aitías zḗtēsin* [99d1]), koji naposljetku i nisu drugo do izgledi-vidovi uzroka (100b3-4), tako da bi se moglo reći da je to pitanje počelo filozofiranja kao takvog. Prema tome, sa stajališta smisla cjeline dijaloga – koji je u tome da dostatan dokaz besmrtnosti duše treba naći na tragu uvida u uzrok bivanja i bitka svakog pojedinog bića – teško da je od velike važnosti pitanje spadaju li tri momenta na koje Sokrat upućuje kao na momente vlastita filozofijskog puta u njegovu (ili možda Platonovu, usp.: Erler 2007, 338; Burnet 1980 [[1]1911], 95) historijsku biografiju ili ne. Ono što je tu, zaoštreno rečeno, jedino važno, je da se u tri stupnja filozofskog odrastanja otkriva trostruko produbljenje pojma uzroka bivanja i bitka svakog pojedinog, koji samo u unutrašnjoj svezi tih triju momenata ima svoj jedinstveni i dostatni smisao. Frede ustvrđuje da Platon posve ne odbacuje istraživanje uzroka, ali ga ni ne provodi u cijelosti (Frede 1999, 103 i d.). Ovdje usp.: Zehnpfennig 2001 ([1]1997), 144-145; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), XXXV, bilj. 65; Burnet 1980 ([1]1911), xxxviii i d.; Friedländer 1928-1930, Bd. II, 332-333.

jer u sebi ima još dva – ono je dakle više po odnosu spram osam (96d). Sad međutim vidi, ali ne može do kraja prihvatiti, da uzrok postajanja i nestajanja nije u odnosu bića – u njihovu fizičkom sastajanju (*he sýnodos*, 97a5) i cijepanju (*he shísis*, a7).

Prvi stupanj filozofskog odrastanja, istraživanje prirode, početni je okvir u kojem se primjereno postavlja pitanje o uzroku bivanja i bitka svakog pojedinog u mnoštvu bića. No to istraživanje zakazuje kao put (*tòn trópon tẽs methódou*, 97b5-6) do odgovora na to pitanje. Ono ne dovodi do znanja o uzroku, tj. ne dovodi do toga da bi se ono što se na tom putu pokazuje, odnos bića na fizičko-osjetilnoj ravni, moglo uvjerljivo (*peíthō*, 97b4) prihvatiti (*ouk apodékhomai*, 96e7) kao podrijetlo i uzrok njihova nastanka, propadanja i toga da jesu (97b5). Nesigurnost dakle, zasljepljenost u stalnoj mijeni materijalnog i primjerena nemogućnost ikakva čvrstog znanja dovodi pred slutnju da se jedinstveni uzrok bivanju i bitku ne može spoznati u bivanju osjetilnog.[162]

Zatim je Sokrat čuo da Anaksagora kaže da je um (*noũs*) „uređivač svega i svemu uzrok" (*ho diakosmõn te kaì pántōn aítios*, 97c2). Učini mu se da je to dobro te pun nade krene čitati Anaksagorine spise (98b3-6). Pritom je pun očekivanja da će Anaksagorin nauk o umu potvrditi i na neki način upotpuniti ono što on sam pomišlja pod vidom uma kao uzroka. Čuvši naime da Anaksagora um postavlja za uzrok, Sokrat je pomislio (*hēgēsámēn*, 97c4) da um sve uređuje i svako pojedino biće postavlja u najbolje držanje (c5-6), tj. onako kako najbolje jest. To da je um uzrok postanka, nestanka i bitka svakog pojedinog, znači za njega da svako pojedino uzrokuje čineći da najbolje jest, trpi ili čini (c6-d1). Prema tome, Sokrat kao da unaprijed dolazi sa svojim poimanjem uma kao uzroka i očekuje potvrdu od Anaksagore. Bit je tog poimanja da je uzročnost uma u izvrsnosti i najboljem ustroju svakog pojedinog (d3-4), tj. u tome da je za svako pojedino (naj)bolje da jest, čini i trpi upravo tako kako jest, čini ili trpi (98a5-7, 9, b1-2). Sokrat dakle

[162] Iz Platonova nezadovoljstva mnogostrukošću uzroka u pojavnom i iz njegova insistiranja na jednom uzroku Frede zaključuje da Platon ovdje ne može spoznati pojam uzroka (Frede 1999, 110). U Platonovo vrijeme naime još nije bilo jasnog razlikovanja uzroka (*causa*) i razloga (logički moment, objašnjenje), no iz teksta se može zaključiti da u pojmu uzroka Platon možda želi oboje. Frede zaključuje da je možda upravo ovaj tekst pridonio tom razlikovanju. Što se tiče smisla cijelog razmatranja, ona ustvrđuje da se Platon ovdje upušta u problematiziranje pojma uzroka kako bi pokazao da nije tako jednostavno dušu odrediti za uzrok (112). Usp. i: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), XXXV.

pretpostavlja um kao uzrok koji svako biće, i sva bića zajedno (*koinẽi*, 98b1) čini dobrim i najboljim utoliko što biće čini primjerenim i dostatnim za sebe sama.[163]

No, nastupa razočaranje, jer Sokrat uviđa da um nije za Anaksagoru uzrok koji bi svako biće i sva bića zajedno uspostavljao kao dobra, postavljajući ih za to što jesu i trebaju biti. Naprotiv, pokazuje se da Anaksagora uzrocima drži ono materijalno, tjelesno – zrak, eter, vodu i dr.[164] Prema tome, Sokratovo odbacivanje Anaksagorine postavke nije posvemašnje odbacivanje uma kao uzroka. Sokrat odbacuje Anaksagorinu postavku utoliko što ona ne odgovara onome za što on sam drži da treba misliti u pojmu uma kao uzroka. Prvenstveno je riječ o tome da Anaksagora ne razlikuje ono *diá*, ono po čemu ili poradi čega jest neko djelovanje – a to je umski izbor najboljeg – i ono *áneu toũ*, ono bez čega nema djelovanja, a to je tijelo koje vrši. Jer „jedno je istinski uzrok (*tò aítion tõi ónti*), a drugo je ono bez čega uzrok uopće ne bi mogao biti uzrok" (99b2-4).[165] Uslijed tog nerazlikovanja većina, drži Sokrat, uzrokom pomišlja ovo drugo, tj. ono tjelesno, a ne um, po kojem se tijelo tek pokazuje u punom smislu – kao ono kroz što i čime uzrok uzrokuje. Ta većina zajedno s Anaksagorom ne zna da je istinski uzrok moć (*dýnamin*) demonske snage (*daimonían iskhỳn ékhei*), koji „istinski svezuje (*syndeĩn*) i na okupu drži (*synékhein*) ono što je dobro i potrebno." (99c1-6.) Drugim riječima, hoće li se um uistinu pojmiti kao uzrok, treba ga razlikovati od svega tjelesnog i misliti kao demonsku snagu svezivanja onoga što je dobro i potrebno.[166]

---

[163] U tome treba prepoznati teleološki moment, koji je, kako Frede primjećuje, u Platona uvijek mišljen kao optimalna svrha (Frede 1999, 113). Ona također ukazuje na to da je um za Anaksagoru duh, apartno počelo reda i čistoće, no još ne i ono najbolje u etičkom smislu (114). Taj Platonov dodatak vodi naposljetku do transcendentnog dobra po sebi, koje kritizira Aristotel.

[164] To Sokrat uspoređuje s nazorom koji bi za uzrok njegova sjedanja u tamnici uzeo njegovo tijelo i udove, a ne odluku suda i vlastitu odluku da je slijedi. Jer upravo je ta odluka, kao uzrok njegova ostanka i govora, ono što je bolje, čak najbolje (99b1), pravednije i ljepše (98e3-99a4). Drugim riječima, u njoj je na djelu um koji Sokratov ostanak i boravak u tamnici uzrokuje-čini onim što je najbolje, budući da po njoj Sokrat čini ono što je primjereno – slijedi zakon. Taj umski uzrok Sokratove odluke tema je dijaloga *Kriton*. Ovdje usp.: Zehnpfennig 2001 ([1]1997), 67; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 197-198, bilj. 142, 143 i 144; Figal ([1]1989) 1991, 71-85, ovdje 74.

[165] Uz ovo razlikovanje usp. razliku nužnog i božanskog uzrokovanja u *Tim*. 46 c7 i d., 68e i d. te *Pol*. 281d, 287d. i *Gorg*. 467-468. Usp. također: Hartmann 1965, 340; Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. II, 146-147, bilj. 85.

[166] Ovakvu pojmu uma Frede pripisuje antropomorfizam, naime to da mu je podrijetlo u namjeri koja je prisutna u svakoj ljudskoj činidbi (Frede 1999, 116). Prema njoj, um je za Sokrata istovjetan planskom djelovanju. Slično i

Otuda se pokazuje da je navlastita i poglavita odredba uzročnosti uma svojevrsno svezivanje onoga dobrog i potrebnog, koje je ujedno i njegovo sabrano zajedničko držanje na okupu. Smisao tog svezivanja početno se pokazuje na tragu uvida u to da um uzrokuje tako da biće postavlja u njegovo najbolje stanje ili držanje, u njegovu najvišu mogućnost, čineći naime da ono najbolje i najprimjerenije odgovara sebi, tj. da najbolje bude to što jest, čini ili trpi. Time um tako reći svezuje bit bića, to što ono jest i treba biti, u njegov djelatno-trpni bitak, tvoreći biće kao cjelovito i istinsko zbivanje bićevnosti. To dakle da um uzrokuje biće u njegovu najboljem držanju, ne znači drugo do da ga uzrokuje i čini dobrim u smislu potpune i zbiljske dostatnosti za ono što jest. Taj umom svezani bitni bitak bića je stoga njegov dobrobitak.

Umsko svezivanje dobrog i potrebnog tako nije svezivanje onoga što je već dobro i potrebno. Svezivanje je, naprotiv, unutrašnje svezivanje bićevnosti kao bitnog bitka bića i upravo to svezivanje sámo jest ono dobro i potrebno. Potrebno naime u tom smislu da samo tim svezivanjem u dobrobitku uopće nečega i može cjelovito, bitno i istinski biti.[167] Uzročnost uma također nije mišljena ni u smislu vremenski početnog principa. Umsko svezivanje bića nije nešto što se jednom dogodi, već ono uzrokuje biće na način da ga čini time što ono jest dokle god jest, biva, čini ili trpi. Um je, drugim riječima, uzrok kao *arkhé*: počelo koje biće uzrokuje u njegovu dobrobitku kao cjelovito zbivanje njegove bićevnosti. Budući to što jest i treba biti – budući dobro i najbolje – biće se po svojem umskom počelu održava kao dostatna sveza cjeline, kao trajno držanje na okupu (*synékhei*) toga što ono jest, čime se osigurava njegov cjeloviti i nepromjenjivi integritet u svem djelovanju i trpljenju.[168]

Unutrašnje svezivanje bića u njegovo vlastito dobro, kao njegovu najveću moguću izvrsnost, zbiva se posredstvom onoga bez čega um ne može biti uzrokom. Um tako jest ono po čemu-kroz koje (*dià tí*) biće jest to što jest, najbolje i dobro, no to uzrokovanje nije niti formalno-logičke niti mehaničko-eficijentne naravi, već mu pripada utjelovljenje u živoj zbilji bića.

Apelt (1998 [[1]1916-1937], Bd. II, 146, bilj. 85) govori o antropološko-subjektivno-estetičkom izvorištu sve teleologije.

[167] U tom smislu Burnet *déon* razumije sukladno njegovu etimologijskom podrijetlu, naime kao *desmós*, svezu (Burnet 1980 [[1]1911], 99).

[168] Pojam svrhe (*télos*) ovdje se dakle ne uzima u smislu svojevrsne izvanjske i oposebljene svrhe u poretku svrha. Svrha je počelo, uzrok bića, u smislu istine i bićevnosti bića. Protivno tome Ross razlikuje dobro kao finalni i um kao eficijentni uzrok (Ross 1998 [[1]1951], 30). No, kako se čini iz teksta, Sokrat upravo neće oposebljeni eficijentni uzrok, nego um kao unutrašnju moć bića za vlastiti dobrobitak.

Sokratov izbor da slijedi odluku suda i ostane u Ateni ne očituje se kao umski uzrok onog najboljeg drukčije nego u zbiljskom boravku u tamnici, razgovoru s prijateljima i smrti. Umsko svezivanje dobra, kao svezivanje naravi bića u cjelini djelovanja i trpnje kao njegovoj punoj bićevnosti, utoliko implicira utjelovljenje te naravi u primjerenoj živoj zbilji, tj. njezino svezivanje s tijelom.[169]

Pa ipak, smisao Sokratova poimanja uma kao uzroka prekratko bi se shvatio ukoliko bi se ostalo samo na pojedinačnom uzrokovanju bića u njegovu specifičnom dobru. Kako stoji u tekstu, um uzrokuje dobro u pojedinačnom i u svima zajedno (98b2). Uzrokovanje pojedinačnog pritom je u unutrašnjoj svezi s uzrokovanjem zajedničkog. Naime, uzrokujući pojedinačno dobro, svezujući ga i održavajući kao dostatni sklop njegove naravi, um to pojedinačno svezuje u zajedničko dobro srodne cjeline. Da bi se naznačio smisao te postavke, treba uvidjeti da okret od neposredne izručenosti onom osjetilnom i bivajućem k umu implicira svojevrsno sustegnuće u poimanju uzroka. Postavka o umu kao uzroku isključuje, i to Platon nekoliko puta ponavlja u tekstu (98a1, 8, b1-2), mogućnost ikakva drugog uzroka bivanja i bitka pojedinačnog. Um je jedinstveni uzrok mnogog, tj. on, kao jedan, uzrokuje svako pojedino biće kao dobro i najbolje. No, nije pritom tako da bi se u jedinstvenosti umske uzročnosti ukinula mnogovrsnost onoga pojedinačnog. Naprotiv, um uzrokuje bitak i bivanje svakog pojedinog tako da to pojedino čini dobrim i najboljim, postavljajući ga upravo kao to što ono specifično jest i treba biti. Jedinstvena uzročnost uma stoga ne implicira niti to da bi se mnogovrsnost bića ukinula u formalnoj jednoti uzroka niti to da bi se ta ista mnogovrsnost posve raspustila u bezgraničnoj i nepovezanoj mnogostrukosti bivajućeg. Nasuprot jednom i drugom, u umskoj uzročnosti na djelu je unutrašnja sraslost zajedničke cjeline sa svakim svojim pojedinačnim momentom. Ono zajedničko se tu uspostavlja po jedinstvenoj uzročnosti koja se manifestira u specifičnu dobru pojedinačnog, što ujedno znači da je svako pojedinačno, upravo kao ono samo, moment jedinstvene umnosti i dobra. Demonska snaga uma kao uzroka utoliko je snaga svezivanja, prožimanja i učvorenosti zajedničkog i pojedinačnog, koja se ogleda u zbiljskom dobrobitku pojedinog bića.

Prema tome, Sokratov razračun s Anaksagorom nije u službi odbacivanja uma kao uzroka, već u službi produbljenja i mjerodavna određenja pojma uzroka bivanja i bitka svakog

[169] Utoliko sa zadrškom treba uzeti tvrdnju D. Frede da, u razlici spram ranijeg pojma uma koji je uključivao sve psihičke procese i životne funkcije, upravo Platon odlučno doprinosi sustegnućutog pojma na ono intelektualno i netjelesno (Frede 1999, 114-115).

pojedinog.[170] U tom se smislu kao prvo pokazuje da uzrok bićā nije u njihovim odnosima na fizičko-osjetilnoj ravni, nego u onom umskom kao počelu bićevnosti svakog pojedinog bića. Ta umska uzročnost ogleda se u bićevnosti bića u vidu sveze koja biće uspostavlja i održava kao cjelovitu i živo utjelovljenu zbilju njegove naravi. Tu živu puninu bitnog bitka bića treba, kako se čini, misliti kao dobro ili dobrobitak bića. Ujedno se tom uzročnošću uma relativizira posebitak pojedinačnog i čini ga se utjelovljenim momentom onog zajedničkog. Kako se dakle pokazuje, pojam uzroka, koji se u svrhu dokaza besmrtnosti duše traži u dijalogu *Fedon*, podrazumijeva bitni bitak ili dobro bića u trostrukom smislu: bitni bitak bića kao najveću puninu i potpunost toga što ono jest i može biti, bitni bitak bića u punini njegove žive zbilje, bitni bitak bića kao sjecište pojedinačnog i zajedničkog. Taj pojam umskog uzroka dobiva istumačenje u svojoj primjerenoj slici: logosu.

c) Uzrok i logos

Sokratov razračun s Anaksagorom pokazuje da se uzrok bitka i bivanja svakog pojedinog ne može naći na ravni osjetilnog i materijalnog, koje je tek suuzrok. Tu nije moguća nikakva spoznaja, već se zapada u posvemašnju smućenost i izgubljenost. Otuda Sokrat kaže da mu se iz straha od posvemašnjeg oslepljenja duše u pokušaju da osjetilima dohvati stvari (99e1-4), slično kao što se oči kvare onima koji neposredno gledaju pomrčinu sunca, učinilo da treba pobjegavši u logose u njima, kao u svojevrsnim slikama, motriti istinu bića (*tōn óntōn tèn alètheian*, e5-6).

Uz taj bijeg i okret, koji Sokrat naziva „drugom plovidbom", treba primijetiti troje. Kao prvo, budući da je Anaksagorina teza o umu još uvijek u horizontu prvotnog prirodoistraživačkog traganja za uzrokom na ravni osjetilnosti, u bijegu u logose riječ je o konačnom okretu od

[170] Tako Wieland: „U 'Fedonu' se Anaksagora ne kritizira zbog sadržajnog određenja duhovnog principa kojeg postavlja, nego zbog nefunkcionalnosti u kojoj on ostaje: svoj princip on uopće ne upotrebljava. […]" (Wieland 1982, 60) Slično Hoffmann (1961, 69) te Chen (1992, 85 i d.), koji ustvrđuje da se umska metafizika prvo zamjenjuje učenjem o idejama, a u *Politeji* naukom ideje dobra (94-98). Posve suprotno Frede, koja, zaključujući interpretaciju dijela o Anaksagori, ustvrđuje da je jedina njegova vrijednost u tome što pokazuje da je pojam uzroka u smislu svrhe ustvari irelevantan za Kebetov prigovor Sokratovoj tezi o besmrtnosti duše (Frede 1999, 119). Ono najbolje ona misli u komparativnom smislu optimalnog i svrhe, a ne u smislu istine bića.

osjetilnog motrenja i opažanja bića (*tà ónta skopõn*, 99d4-5; e3-4). Utoliko je druga plovidba u doslovnom smislu drugi, a ne treći, pokušaj odgovora na početno pitanje.[171]

Drugo, premda Sokrat odbacuje Anaksagorin odgovor na pitanje o uzroku, on ne odbacuje i ono što sam pomišlja pod vidom umskoga uzroka. Taj uzrok, ono dobro i potrebno koje svako pojedino biće i sva bića zajedno veže i drži na okupu, ostaje ono središnje o čemu bi Sokrat, kako sam kaže, u koga god učio (99c6-8). Treba stoga pretpostaviti da je druga plovidba pokušaj da se narav uzroka istraži na ravni različitoj od one na kojoj se kreće Anaksagora i čitavo istraživanje prirode, na ravni čistih pojmova.[172]

Treće, u logosima se bića (*tà ónta*) ili stvari (*tà prágmata*) ne motre izravno, već u slici (*en eikósi*, 100a2). Logosi, kako stoji u tekstu, nisu uzrok sam, nego njegov izgled, vid ili lik (*tẽs aitías tò eĩdos*, 100b3-4). To međutim, naglašava Sokrat, ne znači da onaj koji ono što jest motri u njegovu logosu motri više u slikama nego onaj koji to motri u živoj zbilji djela (*en érgois*, 100a3). Drugim riječima, i logosi su, baš kao i zbiljska bića, slike uzroka i istine bića, što znači da su i logosi i zbiljska bića drugo od uzroka i istine bića/stvari. No, treba pretpostaviti da logosi i zbiljska bića nisu slike uzroka i istine bića u jednakom smislu. Jer, ako pokušaj da se istina i uzrok bića sagledaju u živoj zbilji vodi u zasljepljenje i pomračenje, onda okret k logosima, kao pokušaj da se istina i uzrok bića sagledaju u drugoj vrsti slike, podrazumijeva da su oni vjerojatno neka primjerenija slika, u kojoj ih je moguće sagledati.[173]

---

[171] Usp.: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), bilj. 148.

[172] Tu se otkriva smisao termina „druga plovidba" (*deúteros ploũs*). Po svojem podrijetlu on je vezan uz moreplovstvo i podrazumijeva plovidbu na vesla, koja je sporija, teža i neugodnija od plovidbe na jedra, ali je nužna i jedina moguće pri odsustvu vjetra. Riječ je o nadomjesnom i sekundarnom rješenju, koje se ovdje ogleda u tome da se nemoć za sagledavanje uzroka u pojavnom i osjetilnom nadomjesti sagledavanjem uzroka u hipotetičkim logosima. Usp.: Frede 1999, 120-121; Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. II, 148, bilj. 90; Ross 1998 ([1]1951), 27-28; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 200, bilj. 156; Prauss 1966, 106-107. Ključno je dakle da se u logosima ne sagledava nešto posve drugo i novo u odnosu na prethodno razmatranja, nego umski uzrok sam. Tako izrijekom i Karfik (2004, 26-27), za kojeg su logosi strukurno-formalni vid u kojem se ogleda i vidi umska djelatnost kojom je posredstvom duše vođen i upravljan kozmos (28-29, 37 i d.; usp.: Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XXXVI-I). Protivno tome Vlastos se suprotstavlja Zelleru, za kojeg u idejama formalni, eficijentni i finalni uzrok padaju u jedno, te ustvrđuje da u ideji više nije mišljen ni finalni, ni eficijentni, nego samo i isključivo logički uzrok u smislu razloga (Vlastos [[1]1969b] 1981 [[1]1973], 76 i d., poglavito 91-92).

[173] Scleiermacher: „Denn das möchte ich gar nicht zugeben, dass, wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen." Apelt: „denn ich leugne auf das bestimmteste, dass der, welcher die

Bitna karakteristika traganja za uzrokom bivanja i bitka svakog pojedinog u okviru tzv. druge plovidbe otkriva se u tome da su logosi svojevrsne slike uzroka i istine bića. Ne ulazeći detaljnije u Platonovo razumijevanje slike kako je ono mjerodavno izvedeno u dijalogu *Sofist*, treba reći da je u naravi slike to da je ona u odnosu na ono odslikano, kao ono izvorno i istinito (*talēthinón*) neko drugo takvo (*héteron toũto*, *Soph*. 240a8). Kao ono u čemu se odslikava ono odslikano, slika nasljedujući oprisutnjuje to odslikano, premda je ustvari od njega drugo. S obzirom na ono odslikano slika je ono što nije, njegovo nebiće, ali upravo u tome da nije ono odslikano samo, već ga samo odslikava, ima slika svoj navlastiti bitak. Kako stoji u *Sofistu*, slika je ono što nije istinski, koje kao takvo istinski jest (b12). Time Platon narav slike prepoznaje kao neki vrlo čudni složaj bića i nebića (c1-2), koji implicira to da je ono istinsko prisutno u onomu što nije ono samo te da po toj prisutnosti to drugo ima svoje opravdanje i jest.

Treba uvidjeti da ta začudna narav slike omogućuje da se u njoj posredno istražuje i motri ono odslikano, dakle ne kao ono samo, već posredovano u vlastitom drugom. Otuda se uzrok i istina bića može primjereno motriti u logosima kao svojem drugom. U tom je kontekstu međutim nužno prethodno uputiti na to da je u dijelu teksta koji se odnosi na okret k logosima i drugu plovidbu traganje za uzrokom (99d1) poistovjećeno s motrenjem istine bića (e6), odnosno s motrenjem samoga onoga što jest (100a2). To u bitnom odgovara polučenom uvidu u umski uzrok kao počelo bićevnosti bića, što drugim riječima znači da uzrok bića leži u njegovu bitku i

---

Dinge begrifflich betrachtet, sich in höherem Grade einer bildlichen Betrachtungsweise bediene als der, velcher sich unmittelbar an die gegebenen Dinge wendet." Zehnpfennig: „[…] denn ich gebe keineswegs zu, dass der, der das Seiende in den Reden betrachtet, es eher in Bildern betrachtet als der, der dies i den Dingen tut." Tredennick: „because I do not at all admit that an inquiry by means of theory employs 'images' more then one which confines itself to facts." Ovu rečenicu Frede tumači kao opozivanje odredbe logosa kao slika (Frede 1999, 121). Rowe upozorava da je smisao rečenice u tezi da su pojedine stvari slike (Rowe 1993, 240). No Sokrat ne kaže niti da logosi nisu slike niti da su slike samo osjetilne stvari, nego jednostavno da ne pristaje uz to da bi gledanje istine bića u logosima bilo gledanje istine u slikama u većoj mjeri nego što je to osjetilno opažanje bića. Smisao dakle nije taj da logosi nisu slike, nego da oni nisu slike više nego što su to osjetilna bića. Problem međutim koji se ovdje javlja nije samo odnos logosa i istine bića, nego i odnos logosa i ideja. Da oni nisu isto počiva na tome da su logosi slike, što ideje kao sama istina bića svakako nisu. U tom smislu Friedländer kaže da pretpostavka (logos) još nije ideja, nego ono u čemu se ideja ogleda (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 334, bilj. 1). Burnet ustvrđuje da se ideje manifestiraju u logosima (Burnet 1980 [[1]1951], 109) Protiv toga Natorp, koji ideju upravo i misli kao pretpostavku. Veću primjerenost logosa nego stvari istini uzroka u pitanje postavlja Apelt (1998 [[1]1916-1937], Bd. II, 148, bilj. 91).

istinskoj bićevnosti, u tome da ono jest to što po naravi jest i treba biti. Pokazuje se dakle da logosi odslikavaju upravo tu unutrašnju istovjetnost uzroka i istine bića.

No, što je ustvari logos? Kako stoji u tekstu, ništa drugo do ono o čemu se stalno i uvijek iznova, pa tako i u ovom razgovoru, govori,[174] naime to da ima nešto koje je samo po sebi lijepo, dobro, veliko i dr. (100b4-7). Logosi nisu ni definicije, ni dokazi, ni pojmovne općenitosti, nego su to, bar po svojem ishodištu, iskazi ili postavke da ima nečega po sebi. Dakle, u pretpostavljanju (*hypothémenos,* b5-6) da ima nečega što po sebi jest to što jest u logosu, nasljeduje se i odslikava uzrok i istina bića. Utoliko Sokrat kaže Kebetu: prihvatiš li da ima nešto što je po sebi, „nadam se da ću ti iz toga pokazati uzrok i iznaći da je duša besmrtna" (b7-9).[175]

Kako u postavljanju onoga po sebi misliti uzrok i istinu bića, pokazuje se iz onoga što slijedi (*tà heksẽs*, c3) iz pretpostavke:

> Naime pokazuje mi se, kaže Sokrat, da, ako ima čega drugog lijepog osim onoga lijepog samog, to nije lijepo ni po (*diá*) čemu drugom nego zato jer sudjeluje u onom lijepom samom. I kažem da je uistinu sve tako. Suglasan si s takvim uzrokom? – Suglasan sam (100c4-8).

To što je zanimljivo i znakovito u postavljanju onoga po sebi je da je ono posve pojmljeno pod vidom uzroka. U tekstu ne nalazimo drugog određenja onoga po sebi do tog da po njemu nešto

---

[174] Burnet te riječi tumači u tom smislu da se ovdje na dobro poznatu i općenito prihvaćenu doktrinu eidosa primjenjuje metoda hipoteze i dedukcije (Burnet 1980 [[1]1911], 100).

[175] Logosi dakle nisu tek imena, već barem rečenice, koje se uzimanju kao hipoteze i mogu poslužiti kao temelj za daljnja izvođenja. Te rečenice su pretpostavke onoga po sebi i u tom smislu pretpostavke ideja (Frede 1999, 122; usp.: Ross 1989 [[1]1951], 28 i d.; Chen 1992, 30, bilj. 4). Ta odredba logosa kao čiste postavke mišljenja (*reine Denksetzung*) odlučujuća je za Natorpovu odredbu ideje kao hipoteze (Natorp 1994 [[1]1921], 155) i metode (147). Ideje naime i nisu drugo do logosi, postavke bitka u mišljenju (usp. čitavo njegovo razmatranje *Fedona,* 129 i d. te *Menona*, 29 i d., 36, 42; usp. također: Natorp 1969 [[1]1911], 70 i d.). Ono što jest pritom tako i samo postaje moguće samo kao mišljeno, kao ono logičko, tj. kao ono koje jest kao određeno svojim predikatom u mišljenju (Natorp 1994 [[1]1921], 156) – bitak je funkcija suda i izvan njega nema nikakva smisla (150; usp.: 238 i passim). Logosi tako nisu ni instrumenti mišljenja ni slike bitka, nego navlastite postavke mišljenja u kojima se temelji istina bića (154). U istom smislu i Hartmann ustvrđuje da se čisti logički karakter pretpostavke prvi put javlja u *Fedonu,* gdje se pretpostavkom čini bitak ideje (1965 [[1]1909], 238 i d.; usp.: 214-214, 221). Otuda ne čudi Natorpova teza da ono bitno u *Fedonu* nije ni Sokrat kao osoba niti sami dokazi za besmrtnost duše, niti smrt niti život niti išta slično, nego znanstveno zasnivanje znanosti – onoga što jest u čistom zbivanju mišljenja, u logosima. Uz novokantovsku odredbu ideje kao hipoteze usp i: Wieland 1982, 150 i d. Usp. ovdje i: Volkmann-Schluck 1999, 44.

jest ili postaje to što jest: po onom lijepom sva lijepa bića jesu i postaju lijepa (100d7-8, e2-3, e5-6). Sav smisao onoga po sebi tako se otkriva u uzročnosti koju treba misliti kao istinu uzrokovanog bića, tj. kao njegov bitak ili to što ono jest. To da je lijepo biće lijepo po lijepom po sebi, znači da je lijepo po sebi to što jest svako pojedino lijepo. Ono po sebi uzrokuje tako da čini bitni bitak određenog bića. Tu uzročnost uzroka Sokrat precizira u smislu zajednice (*koinōnía*, d6) ili prisustva (*parousía*, d5) onoga po sebi u onom koje uzrokuje. Uzročnost, istinitost i bićevnost onoga po sebi leži tako u moći zajedništvovanja-prisustvovanja koja mu pripada. Sam karakter tog zajedništvovanja i prisustvovanja, a time i narav uzrokovanja, ostaje međutim netematiziran preciznije. Platon čak naglašava da ne istrajava na jednom imenu, no jasno je da je riječ o onome što se u njegovu filozofiranju javlja pod imenom sudjelovanja (*métheksis*).[176]

Ima li se rečeno u vidu, postavlja se pitanje kako se u postavljanju onoga po sebi u logosu i njegovu implicitnu određenju kao prisustvujućeg uzroka i istine bića odslikava umski uzrok. Za početak treba uočiti da postavljanje onoga po sebi dovodi Sokrata do toga da odbaci sve druge uzroke (100c9-10, d2, e8-9 i d.), čime se ispunjava onaj zahtjev za jedinstvenom uzročnošću koji je iznevjeren u Anaksagorinoj tezi o umu. To ipak ne znači da se ukida mnoštvenost, koja se dapače zadržava i za ono po sebi (lijepo po sebi, dobro po sebi, maleno po sebi...) i za ono koje to po sebi uzrokuje (svako pojedino lijepo...). Time se, treba uvidjeti, iz pojma uzroka isključuje i svaka uzajamnost i odnošajnost bivajućih bića te svako biće jest ili postaje to što jest samo po vlastitoj bićevnosti u kojoj sudjeluje (101c2-3), a to je ono po sebi.[177] Utoliko se uzrokujuća prisutnost onoga po sebi podudara s umskim svezivanjem naravi i bitka u bitnom bitku bića kao njegovu živom i zbiljskom dobrobitku. Jedino što se ovdje ta istinska bićevnost precizira pod vidom moći prisustvovanja onoga po sebi kao biti. To znači da bitni bitak i bitak biti padaju u jedno i isto: u uzrokujuću prisutnost onoga po sebi kao bićevnost bića.

---

[176] Usp.: *metalambánonta* (100b2), *metashón* (101c3 i d.), čak *katáskhēi* (104d1, 5). Hoffmann u ovom kontekstu ustvrđuje da je „metheksis [...] od početka zadana s idejom. [...] Tek se s obzirom na metheksis nadaje navlastita zadaća ideje da ujedno bude *khōristhén* i *parón* [...]. *métheksis* predstavlja jedan paradoks, koji hoće sjediniti *khōrismós* i *parousía*; koji smisao pojavljivanja uočava u njegovu temeljnom *héteron*." (Hoffmann 1964, 29-51, ovdje 29-30.) Usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 334.

[177] S obzirom na kvalitativne relacije pokazuje se da ono što je veće ili manje od nečega drugoga, nije veće ili manje po odnosu s njim, nego po veličini ili malenosti. S obzirom na kvantitativne relacije pokazuje se da u brojnim odnosima uzroci razlike i mijene nisu dodavanje ili oduzimanje, nego sudjelovanje u bićevnosti pojedinog broja: dva ne nastaje dodavanjem jedan na jedan, nego sudjelovanjem u dvojstvu (101b10 i d.). Usp.: Rowe 1993, 245-247.

Iz rečenoga proizlazi da ono uzrokovano, biće, nije posve odijeljeno od onoga po sebi, već je potvrda i vid njegove uzročnosti, utoliko naime što je to po sebi uzrokujuće prisutno kao bitni bitak ili bićevnost bića. Time je, treba uvidjeti, bićima (*tà ónta*, 99d4, 100a2) ili stvarima (*tà prágmata*, 99e3) ukinut karakter onoga nižeg fenomenalnog te im je pripisana vrijednost forme djelotvornosti uzroka i istine. Taj viši smisao zacijelo se ogleda u onome što Sokrat imenuje djelatnom zbiljom (*érgois*, 100a3).[178] Ujedno je ono po sebi učinjeno nositeljem i svake moguće promjene bića, čime je upravo na odlučujući način uvučeno u bivanje. Lijepo po sebi je istina i bitak svakog pojedinog lijepog, koje, kao opazivo, postaje i propada, biva. Kako se dakle pokazuje pod vidom pretpostavke onoga po sebi u logosu, njegova uzročnost ogleda se u vidu specifične sveze onoga po sebi, bićevnosti kao bitka toga po sebi u vidu istine bića i bivanja onoga živog i tjelesnog, iz čega treba zaključiti da uzročnost onoga po sebi odgovara onome što se pokazalo osnovnim određenjima umske uzročnosti.[179]

No, kako se čini, stvar ipak nije tako jednostavna. Postavljaju se naime dva pitanja. Prvo, u kakvoj su svezi umska uzročnost onoga po sebi i njegovo pretpostavljanje u logosu? A ta sveza ne može biti ništa sporedno budući da se u tekstu insistira na tome da se uzročnost uzroka mora sagledati u logosu. Drugo, u kakvoj su svezi sagledavanje umske uzročnosti onoga po sebi u logosima i logos besmrtnosti duše? Jer svrha je čitava razmatranja uzroka pobijanje Kebetova prigovora i dokazivanje besmrtnosti duše.

Uvodeći pojam logosa kao slike u kojoj treba sagledati uzrok i istinu bića, Sokrat kaže:

> pretpostavivši svaki put logos za koji odlučujem da je najjači, postavljam za istinito ono što mi se učini da je s njim suglasno, i s obzirom na uzroke i s obzirom na sve drugo, a da nije istinito ako mi se ne učini [da je suglasno] (100a3-7).

Ove riječi u prvom redu pokazuju da logos nije mišljen u smislu apodiktičke tvrdnje, nego kao pretpostavka. Drugim riječima, ono što se logosom postavlja i izriče – ono po sebi kao uzrok – postavlja se i izriče kao pretpostavka. Uzročnost uzroka, sama istina i bićevnost bića, odslikavaju se u pretpostavnom karakteru logosa. Što to znači?

---

[178] Utoliko Burnet na ovom mjestu izjednačava smisao *prágmata*, *ónta* i *érga* i taj jedinstveni smisao razlikuje od pretpostavke logosa (Burnet 1980 [¹1911], 109).

[179] Frede (1999, 126) zaključuje da je uzrok koji Sokrat ovdje ima u vidu najbolje odrediti kao metafizički ili ontologijski. No, ona ipak dosljedno ne slijedi taj svoj uvid, budući da uzrok ne misli strogo kao uzrok toga da nešto jest kao nešto, nego toga da nešto ima neko svojstvo (isto).

Kao prvo, upada u oči da Sokrat ne govori o istinitosti logosa, već o njegovoj najvećoj snazi. Istinito je pak ono što se pokazuje suglasnim s najjačim logosom. Pritom treba uvidjeti da najveća snaga logosa kao pretpostavke, tj. njegova čvrstoća i sigurnost (*ekeínou toũ asphaloũs*, 101d2), ne prethodi ispitivanju suglasnosti onoga što iz njega slijedi, već se upravo potvrđuje u tom propitivanju. Ako bi se, kaže Sokrat, netko uhvatio same pretpostavke, ne može se sustati, već treba odgovarati sve dok se ne razmotri je li sve ono što iz nje slijedi uzajamno suglasno ili ne (101d3-6). Propitivanje čvstoće, postojanosti i sigurnosti logosa počiva dakle na propitivanju konsistentnosti cjeline onoga što iz njega slijedi. To drugim riječima znači da se čvrstoća logosa pokazuje kao jedinstveni unutrašnji kauzalitet koji niz posljedica vezuje u suglasnu cjelinu. Jer uzajamna suglasnost posljedica nije odriješena od svojega počela (*arkhẽs*, 101e2), već je i moguća samo kriterijem onoga pretpostavljenog u logosu kao počelu. Uzajamna suglasnost posljedica je ustvari suglasnost s počelom, što posljedice otkriva kao implikacije logosa, u kojima se ne potvrđuje drugo do on sam kao njihov jedinstveni kauzalitet.[180]

Drugo, sigurnost i pouzdanost određenog logosa ne iscrpljuje se u unutrašnjoj suglasnosti cjeline njegova važenja, već je i sama moment šire uzajamnosti i uvjetovana odnošenja. A kad bi, nastavlja Sokrat, trebalo dati razlog same pretpostavke, trebalo bi ga dati tako da se opet pretpostavi druga pretpostavka, koja se od gornjih pokazuje najboljom, sve dok se ne dođe do nečega što je dostatno (*ti hikanón*, d6-8). Dostatnost, snaga, sigurnost i očevidnost neke pretpostavke ne leže dakle u njoj samoj, već u cjelini spletenosti i odnošenja, kako s onim nižim, koje slijedi iz nje, tako i s onim višim iz čega slijedi ona sama.[181]

---

[180] Tako Rowe ustvrđuje da je ono što je suglasno s hipotezom ustvari određena aplikacija hipoteze same (Rowe 1993, 242). Za primjer potvrđivanja pretpostavke u opsegu podudarnosti svojih implikacija mogu se navesti ispitivanja u drugom dijelu dijaloga *Parmenid*, gdje svako ispitivanje ostaje u okviru onoga što se na početku pretpostavlja i očituje to pretpostavljeno kao izvjesno. Tako primjerice prvo ispitivanje ne izlazi izvan početne, još apstraktno i samo u osnovnoj protivnosti pretpostavljene pretpostavke jednog – ako jedno jest, ono nije mnogo –, te kao cjelina nije drugo do ustrajno čišćenje tog biti jedno od svega mnogog i upravo tako potvrda i očitovanje te početne pretpostavke. Za smisao podudarnosti usp. i: *Charm*. 175b5, prema 166d4-6, gdje se ustvrđuje da dokazivanje pretpostavke razboritosti kao sebeznanja nije uspjelo jer je usuglašavanje zanemarivalo da se ono što se pokazivalo nije podudaralo s pretpostavkom.

[181] Ovdje zacijelo nije riječ o onome što se u *Politeji* imenuje kao bespretpostavno počelo. Dostatnost i nepretpostavljivost logosa ovdje treba misliti skromnije – kao u sebi zaokruženu cjelinu argumentativnog slijeda u kojem se potvrđuje ono pretpostavljeno kao njegovo sigurno počelo (usp.: Barbarić 1995, 262-263; Burnet 1980 [[1]1911], 114). Tome protivno Krämer, koji, nastojeći u završnim poglavljima svoje studije naći uporišta tezi o

Prema tome, Sokratova teza o logosima počiva na razlikovanju počela (*arkhé*) i onoga što iz njega slijedi (*tōn eks ekeínēs hōrmēménon*, e1-2), ali ne kao nečega odijeljenog, već kao onoga što je u odnosu nužne supripadnosti. Počelo se naime kao počelo potvrđuje u suglasnosti i konsistentnosti cjeline koja iz njega slijedi, pri čemu međutim i samo može biti posljedicom višeg i dostatnijeg počela. Određena pretpostavka nečega po sebi, logos, u tom je smislu to sigurnija i čvršća što je veći i čvršći opseg konsistentnosti njezinih implikacija i što je ona sama manje implikacija neke druge pretpostavke. Bitan karakter logosa je dakle u njegovoj pretpostavnosti i otvorenosti kao momenta svojevrsnog dvostrukog odnošenja. U tom smislu njegova izvjesnost nije unaprijed zadana, već se kao očevidan, siguran i pouzdan logos potvrđuje i očituje propitivanjem u čitavu opsegu svojega važenja. Tako se pokazuje da snaga i dostatnost pretpostavke rastu njezinim potvrđivanjem kroz drugo, niže ili više, koje se u tom potvrđivanju utjelovljuje i pokazuje kao njezina vlastita implikacija. Čvrstoću i dostatnost logos dobiva kroz samoga sebe te je postignuće njegove čvrstoće i dostatnosti njegovo samokonstituiranje u dostatnoj cjelini odnošenja i suglasnosti vlastitih implikacija. Upravo to je dokaz pretpostavke, naime njezina samoevidencija u dokazu. Određeni logos, pretpostavka, u svom propitivanju ne zadobiva ništa drugo do upravo sam vlastiti logos.

Krajnja čvrstoća i izvjesnost određene pretpostavke postiže se utoliko u krajnjoj potpunosti i dostatnosti nje same kao počela. Ta krajnja potpunost i dostatnost počela podrazumijeva njegovu potpunu zaokruženost u sebi – to da ne slijedi iz višeg počela, već se razjašnjava iz sebe sama. U svojem krajnjem vidu dostatan logos je drugim riječima onaj kojem je ukinuta svaka daljnja pretpostavljivost te je ustvari počelo samom sebi. On je posve

---

jednom kao vrhovnom i temeljnom ontološkom principu, ovdje uočava blizinu *Politeje* i *Fedona*. Prema njemu oba dijaloga impliciraju uspon prema nepretpostavljivu počelu: dobro iz *Politeje*, kao bespretpostavno počelo, je jedno u jednakom smislu kao što je to *arkhḗ* iz *Fedona* (Krämer 1959, 487-489). Za hipotetičku metodu usp. još: *Men*. 86e-89a (za razliku *Fedona* i *Menona* glede hipotetičke metode usp.: Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 147; Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XXXVI, bilj. 67. U *Fedonu* je, ustvrđuje ona, riječ o ocrtavanja temeljne hipotetičke naravi sve spoznaje, dok je u *Menonu* riječ o primjeni na jedan problem.), *Resp*. 510b-511d, *Parm*. 135d i d. Činjenicu da Platon malo kaže o odnošenju pretpostavke s višim principima i onim dostatnim Frede tumači tezom da posljednji dokaz besmrtnosti duše ne zahtijeva teoriju ideja (Frede 1999, 128). Hipotetičkoj metodi Robinson općenito pripisuje pretpostavnost, dedukciju, izbjegavanje proturječja i provizornost zaključaka, odnosno aproksimativnost (Robinson 1953 [[1]1941], 105-108). Usp. također: Burnet 1980 ([1]1911), 109, 113-115; Ross 1998 ([1]1951), 28-29; Rowe 1993, 245-247.

poistovjećen sa sobom kao jedinstveni i samim sobom dostatni kauzalitet vlasta odnošenja. Tek time se početna pretpostavljenost onog po sebi u logosu očituje kao osigurana i učvršćena.

Promisli li se sad iznova postavka o logosima kao slikama uzroka i istine bića, može se ustvrditi da se ono po sebi kao uzrok bića ponajbolje odslikava u sigurnosti suglasne cjeline implikacija i odnošenja pretpostavke, kojom je ona sama dostatno i očevidno osigurana. Samodostatna očevidnost pretpostavke, svojevrsni formalni posebitak logosa, čini očevidnim to što se u pretpostavci pretpostavilo. No, to što se pretpostavlja u pretpostavci i što biva očevidnim u samodostatnu logosu upravo je i samo neko po sebi (92d6-7, 94b1-2). Dakle, ne samo da pretpostavka zadobiva dostatnost i očevidnost u svojem dostatnu logosu, nego je u tom logosu i ono pretpostavljeno, ono po sebi, očevidno i osigurano upravo kao po sebi. Drugim riječima, očevidnost čistog posebitka kao uzroka i istine bića pada u jedno i isto s očevidnošću dostatna dokaza samog. Sama stvar se tako reći poistovjećuje i izjednačuje sa svojim logosom. Logos je, kako u tekstu i stoji, logos bitka bićevnosti (*lógos toũ eĩnai tẽs ousías*, 78d1).

No, treba uvidjeti da se tim uvidom ustvari dovodi u pitanje ona prvotna postavka logosa kao slike, u kojoj se ogleda uzrok i istina bitka i bivanja svakog pojedinog. Jer, poistovjećenjem onoga po sebi i pretpostavnog logosa u očevidnosti dostatna logosa ukida se svaka mogućnost njihove razlike i uzajamnog odslikavanja. No, je li i kako bi ustvari bilo moguće da ono po sebi kao uzrok i istina bića bude samo čistog logičko-formalnog karaktera? I kako bi se njegova uzročnost, tj. sam bitni bitak živog i zbiljskog bića mogao misliti pod vidom formalne suglasnosti implikacija? A ipak, neosporno je da se poslije početnog određenja logosa kao slike ta odredba u daljnjem tekstu gubi, čime nestaje i u njoj implicirana razlika između uzroka i logosa, kao i mogućnost da se uzrok odslikava u logosu kao drugom svojem.

Na tragu ovih poteškoća otkriva se pun smisao pojma logosa u dijalogu *Fedon*. Taj smisao može se primjereno dohvatiti uvidi li se da dokaz uzroka bitka i bivanja svakog pojedinog završava u vidu dokaza duše kao uzroka.

d) Duša i ideja života

Sokrat započinje od onoga što se usuglasilo: svaka pojedina ideja je (neko) nešto (*eĩnaí ti hékaston tõn eidõn*) i sve drugo dobiva svoj naziv po sudjelovanju u njima (102a11-b3). Sokrat dakle naglašava da ideje ili eidosi jesu kao bića, i to ona koja su po sebi samima, a ono drugo se

imenuje po njima.[182] Sve odnose i kvalitete bićā, pa i one suprotne, Platon sad izvodi iz prisutnosti ideje, tj. iz sudjelovanja u njoj: Simija nije veći (od Sokrata) i manji (od Fedona) po tome što je Simija Simija, Sokrat Sokrat, a Fedon Fedon, već po tome što Simija ima veličinu s obzirom na Sokrata koji sudjeluje u malenosti, dok ima malenost s obzirom na veličinu u kojoj sudjeluje Fedon. Istina (*tò alēthés*, 102b9-c1) pojedinih bića i njihovih odnosa ne leži dakle na pojavnoj ravni – pa se utoliko krivo kaže da je Simija veći od Sokrata –, već na ravni onoga po sebi (102b7-d2). Ona koja jesu po sebi, ideje, i odnosi među njima uzrok su i istina pojedinih bića, njihovih svojstava, mijena i odnosa.[183]

To Sokrat prvo pokazuje s obzirom na pojedina kvalitativna svojstva koja ideje uzrokuju svojom prisutnošću. On kaže: niti eidosi, kao ono što je samo po sebi, a niti ono u nama (*tò en*

---

[182] Na tragu onoga do čega je došlo početno razmatranje uzroka i logosa – da ono po sebi i logos/eidos padaju u jedno i isto –, kao polazište se ustvrđuje da je ono što se pretpostavlja u logosu kao po sebi (lijepo, veliko, malo itd.) ideja ili eidos (usp.: *Hipp. Ma.* 287c1-d3). Eidos ovdje dakle stoji za ono po sebi. Pritom se ističe ontologijski karakter imenovanja: takvim i takvim se naziva ono što jest takvo i takvo. Ime stoga nije neovisno o biću, nego se njime izriče to što biće jest (usp.: *Parm.* 129a, 130e-131a). Taj ontologijski smisao imenovanja ogleda se i u karakteru pohvale (*epaineĩn*) erosa u *Simpoziju* ili pravednosti u *Politeji*, kojima je cilj odredba onoga što eros ili pravednost istinski jesu. Usp. također: Frede 1999, 129; Rowe 1993, 249; Vlastos ([1]1969b) 1981 ([1]1973), 86, bilj. 29. Početak dokaza besmrtnosti duše Frede smješta u 103c, dok ovo razmatranje vidi kao njegovu pretpostavku (Frede 1999, 134). Ipak, izrijekom naglašeno započinjanje od onoga što se usuglasilo sugerira da je već ovdje riječ o novom slijedu argumenata koji rezultiraju dokazom besmrtnosti duše. Gadamer (2000 [[1]1939], 49) u ideji prepoznaje najsnažniji vid logosa kao hipoteze: hipoteza eidosa najbolje pokazuje što to logos jest: jedinstveni uzrok-razlog mnoštva, u kojem je mnoštvo pojmljeno kao jedinstvo. Razumijevajući Platona kroz Aristotelovu optiku, Burnet insistira na pitagorejskom podrijetlu i karakteru tzv. teorije ideja (Burnet 1980 [[1]1911], xliii i d.).

[183] Prauss se oštro suprotstavlja interpretaciji po kojoj se na mjestu 102a11-c5 uvodi razlikovanje između nužnih ili egzistencijalnih (to da je Simija po naravi Simija) i kontigentalnih (to da Simija može biti velik ili malen) osobina (Prauss 1966, 87 i d.). Razumijevajući funkciju dativa (*tõi megéthei*) u smislu pasivnog genitiva, Prauss ustvari odbija u tome razlikovanju impliciranu aristotelovsku razliku supstancije i atributa: „Platon ne drži da Simija posjeduje nužnu osobinu (*pephykenai*), npr. to da je čovjek, i ktome slučajnu (*tynkhanein*), to da je velik a ujedno i malen. Tako aristotelovski Platon dugo još ne misli. Mnogo prije Platon hoće reći da nije Simija velik i malen, nego da je njegova veličina velika odnosno njegova malenost malena." (91-92). U tom smislu Prauss zaključuje da su „stvari kao stvari agregati [...] moćī i ništa više od toga." (93) Praussovo razmatranje u dobroj mjeri pogađa smisao mjesta u tekstu, no upitno je koliko je njegova teza o pojedinačnim bićima kao nesupstancijalnim agregatima moći (koju on radikalno i isključivo odnosi na tzv. Platonovu ranu dijalektiku) održiva u kontekstu daljnje rasprave o nositeljima ideja (103b7 i d.). Za razliku od Praussa D. Frede već ovdje prepoznaje razlikovanje pojedinačne stvari kao nositelja i njezinih svojstava te na tome gradi daljnju interpretaciju (Frede 1999, 129 i d.).

hemĩn, d7), koje jest po prisutnosti onoga po sebi, ne prima (*prosdékhesthai*, d8) suprotnost (*tò enantíon*, e1), nego posve jest to što jest dokle god jest. Dolaskom suprotnoga određena suprotnost ga ne prima, tj. ne mijenja se i ne postaje drugo i suprotno od onoga što jest (e3), nego ili bježi i uzmiče pred njim ili posve propada (d9-e2). Drugim riječima, neko biće može, s obzirom na svoje različite odnose, imati svojstva suprotnih ideja i tako sudjelovati u suprotnim idejama, no niti same te ideje niti ono što one svojom prisutnošću uzrokuju kao svoje drugo, dakle kvalitete ili svojstva bića, ne mogu biti ili postati suprotni sebi. Simija tako, ovisno o odnosu spram Sokrata i Fedona, može biti od jednoga veći a od drugoga manji, ali niti veličina kao uzrokovano svojstvo niti veličina po sebi, koja ga uzrokuje, ne mogu biti ili postati malenost (d6). Tako se u naravi onoga po sebi kao uzroka pokazuje svojevrsni kontinuum ili neprekinutost uzročnosti. Smisao je te neprekinutosti da ono koje je po sebi, bilo kao ono samo, bilo kao prisutno u vidu uzrokovana svojstva, uvijek ostaje pri sebi i nikada ne može postati sebi suprotno (103b4, c7-8).[184]

Ovo oštrije preciziranje (*syngraphikõs ereĩn*, 102d3)[185] ideje kao uzroka potvrđuje prethodni uvid u uzajamnu svezanost i supripadnost bitka i bivanja. Na opasku jednoga od nazočnih da se sada govori drugo od onoga što se govorilo prije – u prvom se dokazu besmrtnosti duše govorilo da suprotnosti postaju jedna u drugu –, Sokrat upućuje na razliku onoga o čemu se govorilo (103b1-2). To je razlika između onoga po sebi i bićā ili stvarī u kojima je ono prisutno. Tamo je dakle bila riječ o onome što može imati suprotna svojstva (*perì tõn ekhóntõn tà enantìa*) i u njima sudjeluje – riječ je o stvarima (*prágmata*) koje postaju i nestaju oscilirajući u suprotnostima –, dok je ovdje riječ o suprotnostima samim, koje nikada ne prelaze jedna u drugu. Te suprotnosti oposebljene su u ideje kao bića koja jesu po sebi i koja kao takva, čak i kao svojstva koja uzrokuju, ostaju čvrsto svezana sama sobom i ne mogu prijeći u svoju suprotnost. Međutim, upravo u toj kontinuiranoj svezanosti onoga po sebi samim sobom, koja se zadržava i u sferi njegova prisustva, otkriva se unutrašnja svezanost bivanja i bitka. Jer ono uzrokovano prisustvom onoga po sebi jesu kvalitativna svojstva i suprotnosti koji pripadaju onome što se

[184] Za neraskidivu svezu uzroka i uzrokovanog, tj. za prisutnost uzroka u uzrokovanom usp.: *Lys*. 2213-5: nestane li uzrok, nemoguće je da dalje postoji ono uzrokovano. Ross u tom smislu govori o koekstenzivnosti uzroka i učinka (Ross 1998 [[1]1951], 30) Kasnije ukazuje na razliku i blizinu, gotovo istovjetnost, uzroka i osobine (249, 251-252).

[185] Za izraz usp.: Burnet 1980 ([1]1911), 116; Rowe 1993, 251.

mijenja i biva prelazeći u tim suprotnostima. Čineći da biće ima neke osobine, pa čak i suprotne, ono po sebi na neki način uzrokuje njegovu mijenu i mnogostrukost.[186]

Na toj, istina tek naznačenoj, supripadnosti bitka i bivanja u kontinuumu uzročnosti uzroka, gradi Platon daljnje razmatranje, koje nastoji oko uzrokujuće prisutnosti onoga po sebi u vlastitoj živoj zbilji. U tom smislu on napušta svojstva i stvari koje bivaju u svojim suprotnostima te neprekidnost uzročnosti onoga po sebi sagledava u vidu bića koja su živa zbilja vlastite biti, tj. koja nisu drugo do živo prisustvo onoga po sebi. Više nije riječ o uzrokovanim svojstvima bića, nego o uzrokovanim bićima samim. Vodeći se primjerima snijega i vatre, koji su drugo (*héterón ti*, 103d2) od hladnoće i topline, ali kojima se u uzajamnom odnosu događa isto što i hladnoći i toplini – uzmiču ili propadaju (*hypekhōrésein* […] *ē apoleĩsthai*, d8) –, Sokrat kaže: „Zaista je to tako glede nekih od takvih bića, tako da ne samo da ideja sama (*autò tò eĩdos*) zauvijek prisvaja (*aksioũsthai*) isto ime, nego i ono drugo koje nije ona, ali uvijek ima njezin lik (*tḗn ekeínou morphḗn*) kad god i dokle god jest." (103e2-5.) Dakle, ono što nije ideja, ali u čemu ideja sudjeluje i prisutna je te je ono njezin oblik, zadržava bitno određenje ideje, ili, kako Sokrat kaže, pripada mu naziv kojim određujemo ideju. Daljnji primjeri su brojevi trica, petica i dr., koji nisu isto što i neparno, ali jesu neparni (104a7, b1-2), jednako kao što dvica ili četvrtica nisu ono parno, ali su parni i imenuju se tim imenom dokle god i kad god jesu.[187] Ono dakle u čemu

---

[186] Ipak treba reći da se iz misaonoga okvira dijaloga *Fedon* ne može dostatno pojmiti nagoviještena supripadnost bitka i bivanja. Središnji problem koji se tu otvara je problem mijene kvaliteta na nositelju, ima li se naime u vidu kontinuum nepromjenjivosti uzroka u uzrokovanom. Time se dolazi do pitanja što uopće znače i kako su mogući odnosi među idejama: malenost Sokratova prema veličini Simije? Jer upravo bi taj odnos trebao rezultirati mijenom u bivajućem. Moguće je da je, između ostalog, upravo ovaj problem nemogućnosti posredovanja onoga po sebi kao uzroka i onoga bivajućeg koje je uzrokovano iz onoga po sebi, nagnao Platona da u poznijem filozofiranju pojam uzroka i istine bića otvori unutrašnjem kretanju i životu. Frede dobro ukazuje na to da se ovdje ne može razriješiti problem sudjelovanja, nego je ovaj dio posvećen i utire put izvođenju duše (Frede 1999,133). Hartmann (1965, 341-343) pak ustvrđuje da je ovdje riječ o onom *metaksý* u smislu prijelaza pojmovnih suprotnostI No o takvom prijelazu u *Fedonu* ipak nema riječi. Hartmann se, štoviše, u svojem tumačenju zadržava na prijelazima u bivanju, a ne u onom po sebi, pa time ustvari miješa ono što se po Platonu ne smije miješati: bitak i bivanje.

[187] Broj ovdje treba uzeti i u oblikovnom i u konstruktivnom smislu: primjerice o broju tri Platon govori i kao o onome što je tri (*tría*) i o trici samoj (*triás*), kao ideji ili biću koje po sebi jest trica (Becker 1998 [[1]1959], 11). Frede ovdje razlikuje bitna i kontigentna određenja (Frede 1999, 135): kontigentna su ona koja poput veličine ili ljepote ne moraju pripadati nositelju, bitna ona koja mu moraju pripadati premda nisu s njim isto. U tom smislu ona govori i o imanentnim osobinama koje razlikuje od ideja (136). Za razlikovanje kvalitete i nositelja usp. i: Rowe 1993, 249.

sudjeluje ideja i svojom ga prisutnošću uzrokuje, koliko god bilo od same ideje drugo, vid je ili oblik njezine neprekinute prisutnosti i kao takav ne može primiti ideju protivnu onoj koju ima u sebi, a da sam ne prestane biti to što jest, tj. da ne propadne ili uzmakne (104b6-c3).

Bitna implikacija Sokratova razmatranja je neprekidnost ideje u vidovima svoje uzrokujuće prisutnosti, što implicira to da su bića, kao forme njihova prisustva, u svojim odnosima uvjetovani odnosima ideja. Gornje razmatranje Sokrat pritom produbljuje i proširuje razlikovanjem stvari ili bića koje ideja zauzima (npr. ono što je dvoje), ideje koja je prisutna u zauzetom biću i čini ga time što jest (dvojstvo, dvica) te druge ideje koja je toj supripadna i koja kao takva također sudjeluje u dotičnom biću (parnost).[188] Ta druga ideja, kako je ovdje izvedeno, mišljena je kao jedna od suprotnosti. Ono dakle što zaposjedne (*hà hóti án katáskhēi*, 104d1) neka ideja, primjerice ideja dvojeg, nužno ima ne samo ideju dvojega i jest dva, nego i ideju koja je uvijek nečemu suprotna, naime ideju onoga parnog. Ne samo dakle da suprotnosti ne primaju jedna drugu, nego ni nositelj (*tò epípheron*) određene ideje nikada neće primiti na sebe ideju koja je suprotna onoj koju sa sobom nosi ideja koja čini i tvori tog nositelja (104e8-105b3): ono što je tri nikada na sebe neće primiti parnost kao suprotnost od neparnog, koju sobom nosi ideja trice. Sveza i splitaj ideja nasljeduje se tako u naravi i odnosima bića koje ideje stvaraju (*apergázētai*, 104d10; *eirgázeto* d12) kao oblike vlastite prisutnosti. Pritom je za cjelinu Platonova izvođenja osobito važan produktivni karakter suprotnih ideja. One naime održavaju razliku među bićima.[189]

Kao što se već naznačilo, i ovdje se pokazuje da su bića, kao nositelji ideja, mišljena u svojoj najvećoj vrijednosti. Ona nisu puki fenomeni, nego likovi samih ideja, živi i zbiljski oblici njihove uzrokujuće prisutnosti, u kojima su na djelu odnosi supripadnosti i suprotnosti ideja samih. Kratko rečeno, bića su živa i zbiljska djelatnost (*érga*) ideja.[190] Utoliko Sokrat uviđa da uz onaj prvi i sigurni logos o uzroku ima i drugi. Prvi logos govorio je da je nešto to što jest po prisustvu onoga po sebi. Za taj logos Sokrat kaže da je siguran (*asphalẽ*), dakle čvrst i točan, no neučen (*amathẽ*, 105c1).[191] Biraniji i pristaliji (*kompsotéran*, c2) je taj da, primjerice, tijelo nije

[188] Usp.: Ross 1998 ([1]1951), 31.

[189] Ovdje Ross primjećuje da je Platon gotovo uveo razlikovanje roda i vrste i utro put Aristotelovu silogizmu (Ross 1998 [[1]1951], 34). Usp.: Vlastos ([1]1969b) 1981 ([1]1973), 88, bilj. 39; Sedley 1998, 125.

[190] Protivno prevladavajućem i uvriježenom nazoru u *Fedonu* nema mjesta opovrgnuću osjetilnog, kojemu se, dapače, pripisuje velika važnost kao formi djelotvornosti ideje. U tom smislu Zehnpfennig upućuje na novokantovce koji se jedini to uvidjeli (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XXI, bilj. 34, XXIV, XXXVIII-XXXIX).

[191] Usp.: *haplõs kaì atékhnōs kaì ísōs euếthōs* (100d3-4). Usp.: Vlastos ([1]1969b) 1981 ([1]1973), 94, bilj. 47.

toplo po prisutnosti topline nego vatre, ili da tijelo nije bolesno po prisutnosti bolesti nego vrućice, ili da broj nije neparan po neparnosti nego po tome što je jedan (105b5-c6). Iz toga se može zaključiti da prvi odgovor jest doduše točan, no neučen jer biće neposredno vezuje uz ideje kao uzrok. Tim izravnim vezivanjem polučuje se međutim suprotno, budući da izostaje čitava sfera uzročnosti uzroka, tako da ono po sebi i uzrokovano biće ostaju posve odijeljeni. Drugi odgovor nije protivan prvom, nego je biraniji utoliko što uzrok poima pod vidom njegove uzročnosti, tj. zbiljske i žive prisutnosti ideje u biću. Toplina jest uzrok toplote bića, ali posredstvom vatre kao forme svoje uzrokujuće prisutnosti. Bolest jest uzrok narušena zdravlja, ali u vidu vrućice kao svoje djelatne forme. U drugom logosu je, drugim riječima, izrečen smisao prvog logosa, koji je u tome da je ideja ili ono po sebi, ukoliko je uzrok, nerazdruživa od svoje uzročnosti, tj. žive zbilje, koja je lik i oblik njezine neprekinute djelotvornosti.[192]

Dosegnuti uvid u to da je uzrok uzrok samo u svojoj zbiljskoj i živoj djelotvornosti, odlučujući je za Sokratov dokaz besmrtnosti duše. Da bi tijelo bilo živo, stoji u tekstu, mora u njemu pribivati (*engénētai*) duša (105c8-10). Duša donosi život svemu što zaposjedne (d3-4). Životu je pak suprotna smrt. Kako dakle slijedi iz prethodno usuglašenog, duša nikada neće na sebe primiti i prihvatiti (*déksetai*) smrt, budući da je smrt suprotna životu koji duša uvijek nosi sa sobom (d10-11). Nadalje, kao što se ono što ne prihvaća ideju parnog naziva neparnim, ono što ne prihvaća ono pravedno i duhovno (muzičko) nepravednim i neduhovnim (nemuzičkim), tako se i ono što ne prima smrt naziva besmrtnim. Duša je dakle zaista besmrtna, zaključuje Sokrat (105e6). Dostatnost (*hikanõs*, 105e10) dokaza leži u tome što je izveden u osloncu na prethodni uvid u narav uzročnosti uzroka: vodeći se odnosom, primjerice, onoga što je dva, broja dva kao ideje i parnosti koja joj pripada kao suprotnost od neparnog, ovdje se razlikuje živo tijelo kao oblik prisutnosti duše, duša koja kao svoju višu ideju nosi život i život koji je suprotan smrti.[193]

---

[192] Tako i Volkmann-Schluck: vatra „je pravi uzrok toplote svega što je toplo." (Volkmann-Schluck 1963, 260) Riječ je dakle o tome da se ono po sebi ne misli formalno i apstraktno – sigurno, ispravno, ali neučeno –, nego u punoj zbilji u kojoj je na djelu. Dakle u onom pravednom, duši, snijegu… misli se čista prisutnost, sama istina i uzročnost ideje, tj. ono što se isprva točno ali nemušto izriče kao: ima onoga po sebi koje prisustvuje i sudjeluje. Sad se pokušava preciznije misliti upravo to sudjelovanje i prisustvovanje ideje. Jer i samo Sokratovo upućivanje na prvi logos pokazuje da ovo razmatranje treba vidjeti u bitnoj svezi sa sudjelovanjem ideje. Budući da misle posve na drugom tragu – tom da je ovdje riječ o odnosu nositelja i imanentnih ili kontigentnih svojstava, a ne ideja –, pojedini autori (Frede, Rowe) previđaju važnost i smisao ovog mjesta. Usp.: Ross 1998 ([1]1951), 33.

[193] Tako Hartmann 1965 [[1]1909], 292-293; Volkmann-Schluck 1963, 260-261.

No taj dokaz zahtijeva jednu dopunu. Naime, za odnos suprotnosti bilo je rečeno da njihovim primicanjem jedna od njih ili posve uzmiče ili propada (103d8, 104c1). Zasad se odredilo da je duša besmrtna utoliko što sa sobom nosi život. No, treba uvidjeti da se time ustvrdilo samo to da je duša besmrtna dokle god jest, pri čemu je otvoreno što se s njom zbiva primicanjem smrti: povlači li se samo ili posve propada (103d8). Dokaz besmrtnosti bio bi međutim proturječan, a sama pretpostavka besmrtnosti nesigurna, ukoliko bi se pokazalo da duša doduše ne prihvaća smrt, ali da propada i posve nestaje njezinim dolaskom. Sokrat stoga hoće pokazati da besmrtnost već po sebi podrazumijeva neprolaznost i nepropadljivost. On utoliko dušu preciznije određuje s obzirom na njezinu svezu sa životom, kao idejom koja uz smrt čini par suprotnosti koje su nepromjenjive i nepropadljive u svom posebitku te niti prelaze jedna u drugu, niti propadaju jedna pred drugom, nego se jednostavno jedna pred drugom povlače i uzmiču (*hypeksḗiei án*, 106a4; *àn apelthòn ōíheto*, a10).[194]

Ako ima ičega, kaže Kebet, što ne prima propast, to je ono besmrtno, budući da je vječno (*aídion ón*, 106d2-4). To pak oko čega su svi suglasni – ne samo ljudi, već, još i više, bogovi (d8-9) – da nikada ne propada, jer je besmrtno, jesu bog i sama ideja života (*ho* […] *theòs* […] *kaì autò tò tēs zōēs eīdos*), a možda i još štogod takvo što je besmrtno (d5-7). Drugim riječima, to da besmrtnosti pripada nepropadljivost, pokazuje se u vidu boga i ideje života, koji, kao besmrtni, nikada ne mogu propasti. Otuda se po drugi put zaključuje da je posve nužno da, kad je ono što je besmrtno uistinu i nepropadljivo, duša, budući da je besmrtna, bude i nepropadljiva (e1-3). Kad dakle, ustvrđuje Sokrat, čovjeku dođe smrt, umire ono smrtno, tj. tijelo, dok ono besmrtno, duša, odlazi zdrava i nepropala, povlačeći se pred smrću (106e4-6).

Dokaz besmrtnosti duše iz naravi uzročnosti uzroka tako Sokrat nadopunjuje i podupire uvidom u supripadnost nepropadljivosti i besmrtnosti u bogu i ideji života. No, bog i ideja života odveć su važni da bi bili samo podupirući moment i gotovo ilustracija dokaza, koji je izrečen već u prvoj Kebetovoj rečenici (106d2-4). Čini se stoga da se pun smisao ove nadopune pokazuje tek pojmi li se ona u sklopu dokaza čiju očevidnost podupire, tj. pod vidom teze o duši kao nositelju i uzroku besmrtnog života. Dakle, pretpostavi li se da je duša nositelj života i uzrok života živoga bića, pri čemu se besmrtnost života misli iz njezine supripadnosti s nepropadljivošću u vidu boga i ideje života, pokazuje se da su bog i ideja života prisutni u duši kao zbiljskom obliku svoje uzrokujuće djelotvornosti. Bog i ideja života nisu ilustracija dokaza, neko njegov ključni

[194] Usp.: Ross 1998 ([1]1951), 32.

konstitutivni moment, utoliko naime što je u njima mišljena ideja, kojoj po sebi pripadaju besmrtnost, nepropadljivost i vječnost života, kao što parnost pripada ideji dvojega. Dokaz besmrtnosti, nepropadljivosti i vječnosti duše zaključuje se dakle uvidom u to da je duša vid – nositelj – prisutnosti i djelotvornosti onoga što je po sebi besmrtno, nepropadljivo i vječno: boga i ideje života.[195]

Time se taj dokaz posve smješta u okvire teze o neprekidnosti uzročnosti ideje. Premda je čitav dokaz, kao i inače kad je u Platona riječ o najtežim, najdubljim i najvažnijim stvarima, izrečen iznimno strelovito i jezgrovito, moguće je ustvrditi da je ideja života prisutna u duši kao uzrok života živog bića. Kroz dušu ona prisustvuje u njemu, premda ostaje čista i nedotaknuta onim smrtnim. Duša je utoliko i sama ono uzrokovano, naime kao forma uzrokujuće prisutnosti boga i ideje života. No, ujedno je ona to posredstvom čega je život prisutan u biću, dakle i sama je ideja, tj. ono po sebi kao uzrok.[196] Duša je, kratko rečeno, i oblik uzroka i uzrok sam. Treba uvidjeti da ona ne uzrokuje tijelo, nego da, zaposjedajući i oživljavajući ga, uzrokuje živo biće kao sklop tijela i duše. Kao uzrok živoga bića duša je uronjena u zbilju života, a utoliko i u samu tjelesnost, no ujedno joj je, kao obliku prisutnosti života po sebi, svojstvena trajna odijeljenost od tijela i čistoća vlastita bitka. Tako se pokazuje da duša pokreće, uzrokuje i održava ono živo, no i da ostaje ono čisto koje ne prima smrt. Duša je vid neprekinute uzročnosti uzroka, utoliko što u sferi svojega uzrokovanja, onom živom kao drugom svojem, ostaje primjerena sebi samom: kao nepropadljivi život sam. Dokaz besmrtnosti duše time je, drži Sokrat, dostatno izveden. Mogući povratak na „prvotna počela" i njihovo preispitivanje, na koje Sokrat upućuje sumnjičavog Simiju, ne bi donijeli ništa novo, već bi ojačali pretpostavku besmrtnosti duše onako kako je dokazana u granicama čovjeku mogućeg poimanja (107a6-b9). To čovjeku moguće poimanje je

[195] U tom smislu Zehnpfennig ukazuje na to da čitavo pobijanje Kebetova prigovora, kao razmatranje uzročnosti uzroka, pokušava odrediti što je duša i iz tog štostva pokazati njezinu besmrtnost (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 190, bilj. 103). Pokazuje se dakle da je duša vid djelotvornosti, nositelj, ideje života te da joj time pripada besmrtnost života samog. Time se umiče Apeltovu prigovoru da je u čitavu dokazu riječ o logičkom misticizmu, tj. o zaključku koji iz pojma izvodi bitak. No, poglavito se kod njega vidi da duša nije naprosto empirijska činjenica kao svaka druga, nego da je u njoj oprisutnjen život sam (Apelt 1998 [[1]1916-1937], Bd. II, 149, bilj. 103). Usp. također: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 520-522.

[196] Protiv toga Burnet 1980 ([1]1951), 123.

poimanje besmrtnosti i nepropadljivosti duše pod vidom onoga po sebi ili ideje kao uzroka bivanja i bitka svakog pojedinog.[197]

e) Logosnost duše

Zaključni Sokratov dokaz besmrtnosti duše baca novo svjetlo na čitav misaoni tijek dijaloga *Fedon*. U tom svjetlu ne pokazuje se samo da je duša mišljena pod vidom uzročnosti uzroka, nego i to da su duša i uzrok u odnosu nužne supripadnosti i srodnosti.

Razmatranje u *Fedonu* pošlo je od Sokratove dobre nade s obzirom na ono što ga čeka nakon smrti. Pretpostavka tog uvjerenja pretpostavka je besmrtnosti duše. Nakon toga uslijedio je trostruki logos koji je imao osigurati tu pretpostavku. Iz sadašnjeg očišta pokazuje se da to nije dokazivanje besmrtne duše, već njezino pretpostavljanje kao takve. Besmrtnost duše tu se pretpostavila s obzirom na dušu kao ono trajno u mijeni života i smrti, s obzirom na njezin dodir s onim po sebi u znanju i s obzirom na njezinu srodnost i sličnost s njim. Samo osiguravanje, osnaživanje i očitovanje te pretpostavke slijedi nakon toga, u okviru Sokratova pobijanja Simijina i Kebetova prigovora. Pobijanjem trostruke proturječnosti Simijina prigovora – Sokratovoj tezi on suprotstavlja predodžbu duše u vidu sklada ili harmonije – ojačava se pretpostavka besmrtnosti, budući da se središnji momenti dokaza iz anamnesisa i srodnosti/sličnosti duše s onim po sebi očituju podudarnima s pretpostavkom i utoliko njezinim implikacijama. Pobijanje Kebetova prigovora – da to što je duša božanstvena, jača i starija od tijela ne znači da je i besmrtna, tako da ništa ne priječi da silazak u tijelo bude ujedno početak njezine propasti te da naposljetku i ona umre s tijelom – u službi je prvog dokaza i iznosi na vidjelo dušu kao uzrok

[197] Usp.: *Resp*. 608d i d., poglavito 610e-611a. Za dokaz besmrtnosti iz ideja usp.: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), XXXVII-I. Protivno Frede (1999, 143 i d.), koja boga i ideju života još pokušava misliti pod vidom svojstava i ne prepoznaje ih kao najviše ideje. Frede nepropadljivost izvodi iz besmrtnosti, a uporište je to da se u vidu boga ili ideje života pokazuje da je ono što je besmrtno ujedno i vječno, tj. nepropadljivo – to su dakle za nju primjeri koji pokazuju da uz besmrtnost ide i nepropadljivost. Taylor ustvrđuje paralelizam između odnosa duše i života i odnosa vatre i topline (Taylor 1969, 58), premda ukazuje i na to da je „nemoguće otkriti ikakvu koherentnu metodu u osnovi Platonovih primjera" (54).

koji je uronjen u zbiljsko bivanje živog. Dokaz naime pokazuje da duša izdržava preokret života i smrti, no ne tako da sama oživljava i umire, nego tako da uzrokuje život onoga što živi i umire.[198]

Ima li se to u vidu, treba uvidjeti i naglasiti sljedeće. Dokazom besmrtnosti duše razrješava se ključna poteškoća, koja se postupno i pozadinski otvara tijekom razmatranja uzročnosti onoga po sebi: ta da se ono po sebi teško može odrediti kao uzrok i istina bitka i bivanja svakog pojedinog bića. Riječ je o problemu ideje kao bitka, istine i uzroka onoga bivajućeg. Jer kako ustvari prepoznati ideju kao, kako se to ističe posebice u tzv. trećem dokazu besmrtnosti, jednostavan, nepromjenjiv i vječan posebitak onoga što biva? Taj problem kulminira u završnim razmatranjima onoga po sebi kao uzroka. Pretpostavi li se ideja kao uzrok određenog svojstva, onda je, istina, jasno da ono ne može prijeći u svoju suprotnost. No, posve nejasnim ostaje kako biće koje sudjeluje u idejama biva oscilirajući u različitim odnosima i suprotnim svojstvima. Bitno određujuće za biće tu gotovo da i nije neprekinuta uzročnost uzroka, nego odnošenje bića u fenomenalnom. Razmatranje neprekinute uzročnosti ideje u živoj zbilji biće opet u potpunosti čini formom prisutnosti ideje, pri čemu je uzrokovano svojstvo bitno određujuće za biće te s njim pada u jedno i isto: toplina jest kao vatra, hladnoća jest kao led. Time se međutim problem ne razrješava, nego samo podiže na ravan ideja. U nastojanju da se odnosi među uzrokovanim bićima svedu na odnose ideja, ostavlja se naime otvorenim upravo odnošenje suprotnih ideja: propadaju li one uzajamnim približavanjem ili se samo povlače. Iz cjeline Platonovih razmatranja u *Fedonu* očevidno je da su ideje bića po sebi, dakle ono što je uvijek (*áei ón*), nepropadljivo, isto sebi samom. No, upravo ta nepropadljivost ideja kao uzroka, istine i bitka bića ostaje otvorenom. Štoviše, propadljivost formi njihova prisustva – trice, snijega i vatre – sugerira suprotno, naime njihovu propadljivost.[199]

Ima li se u vidu ocrtana poteškoća, može se uvidjeti kako je ona razriješena u dokazu besmrtnosti i nepropadljivosti duše, gdje je ona određena i kao uzrok i kao uzrokovano. Kao

---

[198] Time dakle čitav dijalog očituje temeljnu strukturu hipotetičke metode (usp.: Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XV, XVIII, XXX, XXXII i d., XXXV i bilj. 64).

[199] Pokazuje se da ni neparnost, ni netoplina, ni nehladnoća nisu nepropadljiva nego propadljive. Da jesu, trica bi bila nepropadljiva, snijeg se ne bi topio primicanjem topline, nego bi posve uzmaknuo, a vatra ne bi utrnula primicanjem nečega hladnog, nego bi posve umaknula. No to nije tako i neparno nije nepropadljivo (106c3-4). Jer, da se može pokazati i suglasiti oko toga da su neparno, nehladno i sl. nepropadljivi, lako bi se izborilo i pokazalo da neparno, trica, vatra i toplina dolaskom suprotnog ne propadaju, nego u cijelosti uzmičući odlaze (106c6). Čini se da Frede previđa ireal (Frede 1999, 140, 141).

forma prisutnosti boga i ideje života, duša je, kao i život koji uzrokuje, besmrtna, vječna i nepropadljiva. Za neprekidnost njezine uzročnosti specifično je da njezina prisutnost u svojstvu i biću pada u jedno te isto: jer uzrokovati život živoga bića kao njegovo svojstvo isto je što i uzrokovati živo biće kao takvo. Svojstvo koje duša uzrokuje je bitno svojstvo koje živo biće čini time što ono jest. Narav uzročnosti duše odgovara tako uzročnosti onih ideja koje određeno svojstvo uzrokuju u punini njegova fenomena (hladnoća – snijeg). No, samo je u ideji duše vječnost i nepropadljivost čistog posebitka učinjena unutrašnjim sadržajem uzroka, utoliko što je duša forma prisutnosti boga i ideje života. Jednako dakle kao što se snijeg pred vatrom topi, nestaje i propada, tako i živo biće propada pred smrću. No, život živoga nije drugo do ideja nepropadljiva života u formi duše, te on, jednako kao ni sama duša, ne propada, nego se samo povlači. Tako je jedino u vidu duše ono po sebi na djelu kao to što treba biti: nepropadljivi i vječni uzrok i istina vječnog i nepropadljivog bitka onoga što postaje i propada, biva.[200]

---

[200] Otprilike u tom smislu Figal ustvrđuje: „Dokaz besmrtnosti duše […] logički je nepobitan. Logički je dakako nepobitan i zaključak koji se naveo na početku [svi ljudi su smrtni – Sokrat je čovjek – Sokrat je smmrtan, P. Š.], sukladno kojem je svaki pojedini čovjek smrtan. Snaga uvjeravanja dokaza stoga ne izrasta iz njegove logičke stringentnosti, nego iz plauzibilnosti rečenica koje su u njemu logički povezane, dakle: rečenica prema kojima se smisao nečega može misliti uvijek samo kao vječan i prema kojima se životnost mora pojmiti kao smisao živoga bića." (Figal [[1]1989] 1991, 84) Blisko gornjem, Karfikova je osnovna teza da dokaz besmrtnosti duše počiva na svezi posljednjeg argumenta s prvim, tzv. kružnim argumentom iz suprotnosti. U prvom argumentu nije riječ o pukom ljudskom postajanju i nestajanju, životu i smrti, nego o čitavu kozmičkom bivanju (Karfik 2004, 56-58). Argumentacija besmrtnosti duše u *Fedonu* utoliko je za Karfika u bitnom uronjena u Platonovu kozmologiju. Završni argument pritom dokazuje besmrtnost duše definirajući dušu „upravo po tome da ona ima bitnog udjela na ideji života, da uvijek sa sobom nosi život i da nikada u sebe ne može prihvatiti suprotnost životu, smrt (105c9-109a1)." (69; usp.: 77, 79-81.) „Duša […] funkcionira s obzirom na tijelo kao *epipheron* ideje života, koja sama biva shvaćena kao *epipheromenon*" (80). Završni dokaz tako počiva na tezi o uzročnosti uzroka, tj. na „oštrom *razlikovanju između uzroka i onoga na što oni djeluju*" (79). Sigurnija je postavka da je uzrok život, no profinjenija je da je duša uzrok. Otuda Karfik zaključuje da duše treba prepoznati kao „*uzroke* mijene između ‚živog' i ‚mrtvog' u oblasti tjelesnog" (81). Bitna implikacija njegove interpretacije je da, protivno brojnim interpretima (Barnes, Graco), supstrat mijene, koji se prešutno pretpostavlja u prvom argumentu, nije duša, nego najšire pojmljeno ono tjelesno. Ono je to koje, posredstvom djelovanja duše kao uzroka života, biva oscilirajući između živog i mrtvog (71, 81-84). Moguća pogreška Karfikove interpretacije jest ta da duša ne može biti uzrok mijene, nego samo života. To će između ostalog biti i osnovnom razlogom uvođenja tzv. nužnog uzroka u *Timeju*. U svakom slučaju, Karfik dobro upozorava na unutrašnju svezu *Fedona* i *Timeja* u okviru Platonove kozmologije (83-84).

Time se dolazi nadomak teze da je u pojmu duše mišljena čista uzročnost onoga po sebi. Ta teza se dodatno osigurava uvidi li se specifična kružnost cjeline dokazivanja. Kako naime pokazuje struktura teksta, pobijanjem Kebetova prigovora dokaz besmrtnosti duše dovodi se na ravan dokazivanja uzročnosti uzroka, koje pak završava dokazom besmrtnosti i nepropadljivosti duše kao uzroka. O čemu je riječ?

Pobijanje Kebetova prigovora završnim logosom besmrtnosti duše temelji se na uvidu u narav uma kao uzroka i istine bitka i bivanja svakog pojedinog. Taj umski kauzalitet prepoznao se i odredio u vidu uzrokujuće prisutnosti onoga po sebi ili ideje. Sam uvid u umski kauzalitet onoga po sebi nije međutim, bar početno, stvar neposrednog sagledavanja, nego se posredno poima u logosima kao slikama uzroka i istine. Logos je ishodišno mišljen kao pretpostavka onoga po sebi kao bića, no u konačnici je to u sebi neproturječna cjelina unutrašnjih implikacija i izvanjskih odnosa te pretpostavke, koja cjelina osigurava i očituje izvjesnost te pretpostavke i onoga u njoj pretpostavljenog. Očevidnost onoga po sebi pada tako u jedno i isto s očevidnošću pretpostavke kojom se postavlja, pri čemu je na djelu poistovjećenje logosa i onoga po sebi u jedinstvenoj dostatnosti. Logosi prema tome nisu tek izvanjska formalno-metodska slika umskog uzroka, već su s njim, Platonovim jezikom, srodni.

Ujedno međutim, kako pokazuje kompozicija, stvar stoji tako da dokaz umskoga kauzaliteta onoga po sebi završava dokazom besmrtnosti duše, pri čemu sam dokaz umskoga uzroka nije bio drugo nego dostatno osiguranje logosa besmrtnosti duše. Dokaz besmrtnosti duše iz uzročnosti uzroka kao njezine više dostatnosti tako je ustvari potpuno i dostatno očitovanje same umske uzročnosti. Duša u dijalogu *Fedon* nije stoga tek primjer ili vid uzroka, nego se njezina istina, to što je ona po sebi jest, očituje kao uzročnost uzroka samog – kao ideja i uzrok, ona je istinski vid umske uzročnosti onoga po sebi kao takvog. Ona, kako stoji u tekstu, jest po sebi, naime „prije nego dođe u tijelo, kao što jest i sama bićevnost, koja nosi ime onoga ‚što jest'" (*Phd*. 92d8-e1).

Iz toga slijedi dvoje. Kao prvo, pretpostavi li se da je duša, kao nositelj i uzrok života, bitni vid umske uzročnosti, slijedi da se umska uzročnost onoga po sebi ogleda u istinskoj živosti živog. Nije dakle riječ niti o fizikalno-eficijentnom uzroku u mijeni bivajućeg niti o formalno-eidetskom uzroku, bilo u ontologijskom smislu apstraktnog bitka bilo u logičkom smislu uzroka u razumijevanju, nego o umu kao uzroku istinskog i dobrog života. Kao drugo, sagleda li se podudaranje duše i umskoga kauzaliteta pod vidom unutrašnje supripadnosti i srodnosti samog

hipotetičkog dokazivanja i onoga po sebi u dostatnu logosu, treba zaključiti da je umska uzročnost istinskog i pravednog života, tj. istinski i dobar život duše, na djelu ponajprije u filozofskom dokazivanju i nastojanju oko istine bića. Kako se čini, upravo ta srodnost duše i umskoga kauzaliteta stoji u misaonoj pozadini onoga mjesta gdje Sokrat, suprotstavljajući se mizologiji, govori o ispravnom filozofskom držanju. Riječ je o tome da je spoznaja istine u logosu stvar unutrašnjeg zdravlja i čistoće duše. Istina utoliko ne pripada isključivo niti duši a niti onomu što se spoznaje, već dodiru čiste duše sa samom stvari, koji se dodir očituje u čvrstoći, zdravlju i istini logosa kao zdravlju duše same. Duša, čisteći se u razgovorima i dokazima o onome čistom i po sebi umskom, sama kroz sebe u dodiru s njim dolazi do vlastite istine i čistoće, kao istine i čistoće života samog. Stoga upravo taj dodir duše, bića i istinskog života, kao dodir onoga što je srodno, a koje se tim dodirom istom i uspostavlja kao takvo, treba prepoznati kao bit umske djelatnosti.[201]

2. Uzrok i istina bića: ideja

Promišljanja poduzeta na tragu dijaloga *Fedon* dovela su do dva uvida. Prvenstveno je riječ o uvidu u to da ono umsko, tj. umski kauzalitet, treba odrediti pod vidom onoga po sebi kao uzroka, istine i bitka bića. Ujedno se pokazalo i to da je taj umski uzrok u odnosu bitne srodnosti s dušom, da je ona, kao počelo života, istinski vid njegove djelotvornosti. Time se potvrđuje nastojanje prethodnih razmatranja da se um odredi kao moment žive i imanentne srodnosti duše i dobra kao uzroka. Sljedeća promišljanja i dalje se središte se oko izlaganja, podupiranja i propitivanja teze o srodnosti dobra, uzroka, duše i života u naravi umskog čina, a polaze od tematiziranja onoga po sebi kao umskog uzroka.

[201] U tom smislu Zehnpfennig naglašava da je možda jedinstveno nastojanje u čitavu dijalogu nastojanje oko onog istog o čemu je riječ i u svim sokratičkim dijalozima, čak u Platonovu filozofiranju u cjelini: o dobru životu (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XIII). Ovdje se to pitanje propituje na transcendentnoj ravni uvjeta mogućnosti dobrog života, tj. dobra u životu. Dobro života jest, zaključuje ona, u umskoj uzročnosti koja se manifestira kao istinsko zbivanje duše. Otuda ustvrđuje da prava tema *Fedona* nije smrt, nego život (XII-XIV, XVII), koji u svojem čistom obliku – kao filozofiranje u logosima – oprisutnjuje svoju bit i izdržava opreku i prijelaz života i smrti. Zehnpfennig u tom smislu govori o jedinstvu i istovjetnosti teorije i prakse u logosu, odnosno dijalektici (XIV i d.). Protivno gornjem izlaganju Robinson nalazi da hipotetička metoda u *Fedonu* nema veze ni s pojmom uma, tj. dobra, ni s formalnim uzrokom, tj. idejom, pri čemu niti ne razmatra mogućnost njezine sveze s dokazom besmrtnosti duše (Robinson 1953 [[1]1941], 123-145).

a) Čistoća pojedinačnog posebitka

Početak Sokratova dokazivanja besmrtnosti duše u dijalogu *Fedon* raskriva misaoni horizont koji je ključan za sva razmatranja u dijalogu. Čista i po sebi (*autḕ kath' hautḗn*, 65d1-2, 66a1-2, 66e6-67a1), tj. po strani od tijela u razumijevanju (*en tõi logízesthai*, 65c2), razmišljanju (*dianoēthẽnai*, e3-4, e8), čistom mišljenju (*eilikrinẽi tẽi dianoíai*, 66a2) i znanju (*phrónēsis*, 79d7), duša motri bićevnost svakog pojedinog bića (65d13-e1), najčistije (*katharṓtata*, 65e7) se bliži spoznaji svakog pojedinog (*autò hékaston dianoēthẽnai* […] *toũ gnõnai hékaston*, 65e3-5), odnosno lovi svako pojedino čisto samo po sebi (*autò kath' hautò eilikrinès hékaston*, 66a1-3; usp. 66d8-e1). Samo u njezinu čistom posebitku najčistije se duši očituje (*katádēlon gígnetai*) ono što jest, i sámo opet kao čisto, po sebi – kao ono najistinitije (*tò alethḗstaton*, 65e2).

Iz rečenog se pokazuje troje. Prvo, ono što jest duša spoznaje kao čisto, tj. kao ono koje je po sebi. Nije riječ o konkretnom, osjetilno opazivom biću, jednako kao što je nevažna njegova kvalitativna specificiranost u smislu dobra, ljepote i sl. Riječ je o onom što je u svojoj čistoj bićevnosti određeno samo time da je samo po sebi. Drugo, to čisto biće po sebi je ono što jest neko biće. Ono je bićevnost ili jestvo (*ousía*) svakog pojedinačnog bića. Treće, bićevnost svakog pojedinog, kao njegov posebitak, je istina (66a6) i ono najistinitije (65e1-2). U ovom poglavlju osnovni je zadatak odrediti smisao čistog posebitka.

Ono čisto i po sebi središnja je tema dijaloga *Fedon*,[202] a navlastito se tematizira u sklopu trećeg Sokratova logosa besmrtnosti duše. Pretpostavku besmrtnosti duše Sokrat nastoji pokazati očevidnom i sigurnom suprotstavljajući se prigovoru da bi se duša u času smrti mogla raspršiti (*diaskedastheĩsa*, 70a6, usp.: 77b1, e1, 78b6, 84b5-6) poput daha ili dima na vjetru. Tome protivno dokazuje Sokrat da je ona sama po sebi skupljena (*autḕ kath' hautḗn synētroisménē*, 70a7) i utoliko odriješena od tog zla.

Treba uvidjeti da se Sokratovo pobijanje Simijina prigovora temelji na odmaku od uobičajene predodžbe duše u smislu daha ili duha i nastojanju da se dušu pojmi u čistoći onoga što ona jest. Predodžba duše kao daha postavlja naime dušu kao osjetilnu i vidljivu, dok je ona, bar za ljude, nevidljiva (*aidés*, 79b7).[203] Time je duša najsličnija (*homoiótaton*, 80b3; usp.:

[202] U tom smislu Frede čak kaže da je Platon teoriju onog po sebi, unatoč nekim prethodećim pokušajima u *Eutifronu* i *Hipiji Većem*, prvi put i iznio u *Fedonu* (Frede 1999, 74-75).

[203] Za tradicionalno razumijevanje duše u Grka usp. poglavito Rohde 1991 ([1]1925), 36-39 i passim te bilj. 8 u ovom radu. Za *aidés* usp.: Frede 1999, 65, bilj. 25; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 182, bilj. 85, 186, bilj. 79.

79b16, e1, e5, 81a4) onome koje jest, tj. biću. Ono se naime ne može dokučiti nikakvim osjetilom nego samo mišljenjem, dakle nevidljivo je, a bitna mu je odredba da je sebi samom uvijek isto, tj. nepromjenjivo je i u sebi jednostavno (80a10-b3, 79b16-17, 81a4-19). Tom božanskom, besmrtnom, samo umski mislivom, jednoizglednom (jednostavnom), nepropadljivom, čistom, onom koje uvijek jest tako da se spram sebe drži uvijek na isti način (80b1-3), duša je, sama po sebi, ne samo slična, nego upravo srodna (*syngenès oũsa*, 79d3, e1-2). Besmrtnost duše Sokrat dakle dokazuje ukazujući na to da je duša slična i srodna onome što istinski jest, budući da je, kao nevidljiva, vječno jednaka sebi i jednostavna, a time i neraspadljiva.[204]

Ovaj kratki i uprošćeni ocrt pokazuje da pretpostavka besmrtnosti počiva na uvidu u to da je ono što istinski jest jednostavno, tj. jednoliko ili jednoizgledno (*monoeidés*, 78d5). Jednoizglednosti naime pripada nesastavljenost (*asýntheton*, 78c3) i, sljedstveno tome, nemogućnost raspada na sastavne dijelove (78c1-4). Kao neraspadljivo, ono jednostavno se uvijek drži na isti način, tj. uvijek je jedno isto i nepromjenjivo (78c6-8). Osnovno određenje onoga po sebi je dakle jednostavnost i implicitna nepromjenjivost:

> Sama bićevnost, za koju pitajući i odgovarajući dajemo dokaz (*lógos*) da jest, drži li se uvijek na isti način ili svaki put drukčije? Samo ono jednako, samo ono lijepo, samo ono svako pojedino što jest, naime biće, podnosi li ono ikada ikakav obrat ili preokret (*metabolḗn*)? Ili se svako pojedino od toga koje jest, budući jednoliko samo po sebi (*monoeidès òn autò kath' hautó*), drži na jednak način te nikako nikada ne podnosi nikakvu promjenu ili preinaku (*alloíōsin*)? – Nužno se Sokrate, reče Kebet, drži na isti način (78d1-7).

Sokrat dakle pokušava pokazati očevidnim da ima, da jest, bićevnost bića. Ta bićevnost bića je biće (*tò ón*), koje je po sebi – primjerice lijepo po sebi, pravedno po sebi, dobro po sebi, jednako po sebi, veliko po sebi, malo po sebi i sl. Ono je tako da je posve i isključivo iz sebe sama to što jest. I upravo u toj svedenosti bića po sebi samo na jednotu sebe sama počiva njegova jednostavnost ili jednoizglednost. Budući da je to što jest samo po sebi a ne po drugome, ono što

[204] Kako se već prije ustvrdilo za sva tri dokaza, ni u ovom se dokazu ustvari ništa ne dokazuje, već se ukazuje na to da je duša srodna onome što jest (usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 329). Strukturiranost cjeline dijaloga prema hipotetičkoj metodi naznačuje pritom da se ta srodnost dokazuje u završnom dokazu besmrtnosti, gdje se duša pokazuje kao vid umskog uzroka samog. Usp. ovdje: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), XXIX, bilj. 52; Frede 1999, 63 i d.

jest istovjetno je sebi i utoliko ima samo jedan vid ili lik, onaj vlastiti. Jednostavnost i jednoizglednost korijene se stoga u čistoći posebitka.[205]

Ima li se to na umu, pokazuje se troje. Prvo, budući da je posve iz sebe sama, onome što jest pripada samodostatnost. To što je po sebi ne može nikada u većoj ili manjoj mjeri biti to što jest, nego je uvijek samim sobom postavljena jednosna i jednostavna punina vlastita bitka (usp. drugo pobijanje Simije, 92e5-94b3). Punina i dostatnost onoga po sebi utoliko je sama sobom održavana jednota istovjetnosti sebi. Budući da se ta potpunost uspostavlja sama sobom i ne treba ništa izvan sebe, dostatnost onoga po sebi je samodostatnost, koja implicira samouzročnost onoga po sebi kao počela sebi samomu. Čista bićevnost bića je dakle od svega odriješeni, apsolutni i samodostatni posebitak, tj. bitak koji je uvijek već iz sama sebe postavljen kao sebi istovjetan.[206]

Drugo, samodostatni posebitak je pojedinačan, dakle kvalitativno određen. Sokrat u tekstu uvijek govori o svakom pojedinom koje po sebi jest to što jest (65e1, 3, 5, 7, 66a3, 78d4, 5 i dr.) Drugim riječima, u onom po sebi nije mišljen neodređeni čisti bitak, nego biće koje po sebi jest to što specifično jest. Tako se govori o onom pravednom, lijepom, dobrom, velikom,malenom, zdravom, snažnom samom (65d4-13, 78d3-4, 100b i d.) Otuda se pokazuje da ono po sebi nije u

---

[205] Usp.: *Phdr*. 247c; *Symp*. 210d id, 211a-b. Misleći, ponajprije na tragu dijaloga *Kratil*, bića kao jednostavne elemente (*stoikheĩa*), Prauss ono jednostavno ne misli kao sadržajno određenje bitka po sebi, nego ostaje na razlikovanju onoga jedoizglednog i onoga nesastavljenog te ga prenosi na ideju: „Ideja je *monoeidés*, strogo jednostavno [...], i upravo time suprotstavljena pojedinačnoj stvari. Ova je *polyeidés* [...], određena sudjelovanjem u mnoštvu ideja." (Prauss 1966, 36-37) Strogo određenje onoga što jest kao jednostavnog i jednog (singularnog) te njegovo jednako tako strogo razlikovanje od prividnog mnoštva predstavlja za Praussa ključnu karakteristiku elejskog učenja, koje, kao eleatizam, ostaje prisutno i u drugih mislilaca u više ili manje izmijenjenu obliku. Eleatizam Platonova nauka o idejama ogleda se po Praussu u tri momenta: u suprotstavljenosti jednostavne ideje mnoštvu drugih ideja, u suprotstavljenosti jednostavne ideje pojedinačnim stvarima i, poglavito u spoznajnoteorijskom smislu, u suprotstavljenosti svake pojedine ideje mnogostrukosti vlastita prisustva u fenomenalnom (27-41). Usp. također: Hartmann 1965 ([1]1909), 191, 193, 195 i d.; Ross 1989 ([1]1951), 23 i d., poglavito instruktivno ukazivanje na mjesta u drugim dijalozima 35-36. Uz problem eleatizma u Platona usp. i: Liebrucks 1949.

[206] Usp.: Natorp 1994 ([1]1921), 147-148 i d., 158. Drukčije Frede, koja narav ideje izvodi iz nužnosti da spoznajom točno zahvaćamo neko nešto (Frede 1999, 55). Ono po sebi ona razumije u smislu tzv. epistemičkog realizma, dakle s obzirom na ispravnost i točnost spoznaje (57). Slično i Burnet, razumijevajući *autò kath' hautó* u odmaku od kantovske teze o nemogućnosti spoznaje onoga po sebi, naglašava da je ono samo ono jedino što se može spoznati (1980 [[1]1911], 32-33, 34).

sebi nerazlikovana jednota, nego mnoštvo zasebnih, apsolutno samodostatnih jednota po sebi (usp.: 79a2, c6-7, d2, 5).[207]

Treće, ono što je počelo samome sebi uvijek je isto sebi i u tom smislu nepromjenjivo. Ono ne može pretrpjeti nikakvu promjenu ili preokret u suprotno. Jer i obrat u suprotno (*metabolḗ*) i promjena ili preinaka (*alloíōsis*) pretpostavljaju narušavanje istovjetnosti sebi, tj. odmak od sebe kao počela i svojevrsno podrugotvorenje sebe. Budući dakle da sebi nikada ne može postati drugo i suprotno, ono što je po sebi je nepromjenjivo, tj. kako stoji u tekstu, uvijek se drži po istom (*katà tautá*), naime po sebi, i na isti način (*aeì katà tautà kaì hōsaútōs ékhei*, 78c6, d6, 79a2, a10, c6-7, d5, e5, 80b2-3 i sl.).[208]

Prema tome, čisti posebitak onoga što jest otkriva se u kvalitativno upojedinjenoj istovjetnosti bića sebi, koja postavlja sebe i čije samopostavljanje i samopostavljenost čine nepromjenjiv, potpun i apsolutan bitak tog posebitka. Time se precizira dosadašnji uvid u bićevnost, koja se na tragu poredbe sa suncem odredila u smislu bitnog bitka kao bitka biti. Jer, nastojanje oko onoga po sebi u *Fedonu* i nije drugo do nastojanje oko bitka bićevnosti (76d7-9). U pojmu bićevnosti misli se čisti bitak biti, bitni bitak koji čini počelo i istinu bića. Sad se pokazuje da taj bitak biti treba misliti u pojmu onoga po sebi.[209]

---

[207] Usp.: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 318. Poglavito u anglosaksonskoj tradiciji, a navlastito od Vlastosovih radova, ovdje se uočava problem samopredikacije. Taj problem Allen definira u tom smislu da neka općenitost ima samu sebe kao atribut, tj. da je član vlastite klase (Allen [[1]1960], 43). Samopredikaciju Allen razrješava tezom da su samopredicirajući izrijeci izrijeci identiteta: „bjelina je bijela" znači bjelina je ono bijelo; ili je riječ o relacijama sudjelovanja: „bijela stvar je bijela" znači bijela stvar sudjeluje u bjelini (45-47). Slično i Vlastos u pojmu „paulinske predikacije": „pravednost je pobožna" znači da je pravedan čovjek pobožan (Vlastos [[1]1971] 1981 [[1]1973], 252 i d.).

[208] Protivno Krämer, koji trajnost i vječnost normativno pretpostavlja jednoti i jednoizglednosti pa je jednota eidosa za njega „manje materijalne nego funkcionalne naravi" (Krämer 1959, 118 i d., 123-124). Da je dakle ideja aksiologijska norma, počiva na njezinoj vječnosti u ontologijskom smislu. Ta teza potaknuta je uvidom u vrlinu duše kao sklad dijelova, koji uvid dovodi do odredbe bića kao složevine (144). Na sličnom tragu Ferber tumači nauk o idejama u *Politeji* kao nauk o dva svijeta, koji su u odnosu ontologijske komparacije: idejama pripada patetički bitak (omnitemporalnost i aletičnost, tj. one su uvijek i istinski), a osjetilnim stvarima amidrotički bitak (transntemporalne su i prolazne). Iz patetičke odredbe bitka ideja Ferber zaključuje na veću vrijednost ideja: ono bolje je ono što je trajnije (Ferber 1989 [[1]1984], 20 i d., 60).

[209] U onom po sebi, tj. u tome da je biće to što jest po sebi samom, mišljena je dakle bićevnost: biće kojemu je bit (što jest) njegov vlastiti bitak. Ideja nije tek postavka mišljenja ili jezika; nije ono naprosto opće mnoštva pojedinačnog, opće ime. Ideja je tako reći unutrašnja logika bitka samoj, po kojoj je on istinski moguć samo kao biće

Biće po sebi, ono čisto, osnovni je smisao koji u Platonovu filozofiranju ima pojam ideje. Sam termin se prešutno uvodi u *Fedonu* tek u zaključnom izvodu besmrtnosti duše (102b1b1), i to, kako je pokazano, u smislu pojedinačnih bića, u kojima sudjeluju ostala bića te se po tom sudjelovanju nazivaju i jesu (78e2). U okviru tog završnog razmatranja uzroka i istine svakog pojedinog idejama su se pokazali ono veliko samo, ono dobro samo, ono maleno samo itd., dakle isto ono što se u okviru trećeg dokaza besmrtnosti, ili još prije pri uvodnim uputama na čistoću duše, odredilo kao po sebi lijepo, jednako i sl. Utoliko treba pretpostaviti da termin ideja nije posebno vezan uz razmatranja uzroka u logosima, već je prisutan u čitavu dijalogu odnoseći se na ono koje po sebi jest to što jest.[210] U tom smislu ideji pripadaju jednoizglednost, samodostatnost, kvalificirana pojedinačnost i vječno nepromjenjiva istovjetnost sebi. Taj karakter nepromjenjive jednote i istote ima pojam ideje na svim bitnim mjestima u Platonovu opusu.[211]

Ključno pitanje i osnovna poteškoća koja se javlja s obzirom na pojam ideje jest da li i, ako da, kako ideju ili ono po sebi misliti kao biće. Naziv biće naime, u kojem se misli bićevnost u smislu onoga pojedinačnog koje je po sebi (primjerice 65c9, 66a3, 8, 78d4), zacijelo nema isti smisao kao naziv biće kad se rabi za ono čemu je ono po sebi, dakle biće u navlastitom smislu, upravo istina, bićevnost i bitak. U tom će smislu Platon u tekstu govoriti čak o dva vida bićā (*dýo eídē tōn óntōn*), vidljivom vidu gdje spada ono koje nikada nije na isti način, i nevidljivom, samo mišljenjem dohvatljivom vidu, gdje spada ono što je uvijek na isti način (79a6 i d.). Unatoč homonimiji jasno je da je riječ o razlikovanju između onoga što jest, koje je umsko i sebi uvijek jednako, i onoga što biva, koje je osjetilno-tjelesno i u stalnoj je mijeni (78d10 i d.). Narav

---

po sebi, biće čiji bitak pada u jedno i isto s time što ono jest. Tako otprilike Oehler na tragu parelelizma stvar/biće – mišljenje – jezik (Oehler 1962, 69). Usp.: Sprute 1962, 69-78; Vlastos [[1]1969b] 1981 [[1]1973], 83 i d.

[210] Usp.: Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 182, bilj. 48.

[211] Usp. primjerice *Resp*. 484b, 500b. Za mjesta i uporabu termina *eĩdos* i *idéa* usp.: Ritter 1910, 228-326. Za obuhvatan pregled Platonova nauka o dijema usp.: Zeller [3]1875, 552 i d. Za dva uvriježena razumijevanja pojma ideje temeljem dijaloga *Fedon* – aristotelovsko razumijevanje ideje kao stvari, bića, koje dovodi do teze o dva svijeta i problema tzv. „trećeg čovjeka" te novokantovsko razumijevanje ideje kao čiste postavke mišljenja (*reine Denksetzung*) –, koja oba, usput rečeno, Platon odbacuje u *Parmenidu*, usp.: Zehnpfennig 2007 [[1]1991], XXXIV i d. Zehnpfennig pritom upozorava da nauk o idejama u *Fedonu* nije u središtu razmatranja te da se stoga i ne može rekonstruirati samo na temelju teksta tog dijaloga. Wieland je općenito vrlo kritičan spram mogućnosti nekog cjelovitog nauka o idejama u Platona (Wieland 1982, 86, 95 i d). Po njemu su one uvjeti razgovora, sporazumijevanja i prediciranja, koji ne mogu biti objekti istog (100-101). Govori i o svojevrsnom sadržajnom siromaštvu teze o idejama (141).

bivanja u *Fedonu* se međutim ne pokazuje izravno, nego neizravno i negativno, naime nasuprot onome što je po sebi. Utoliko se može reći da bitak i biće stoje za ono što je po sebi te iz toga crpi svoju jednotu i vječnu nepromjenjivost, dok bivanje stoji za ono što nije po sebi nego po drugome, dakle u odnosu, odakle mu je inherentna mijena (usp.: *Phil*. 53d).[212]

No ni ta odredba bića nije samorazumljiva. S jedne strane ona podrazumijeva da se pod onim po sebi misli neko pojedinačno, nepromjenjivo i samo sobom određeno i postavljeno jedno. Ujedno ta odredba implicira i da to po sebi nije statična jednota, nego jednota kojoj pripada svojevrsno unutrašnje kretanje čiste istovjetnosti. Onom po sebi pripada naime nemogućnost proturječenja sebi, a utoliko i razlika spram drugog i suprotnog. Ideja je tako određena istim onim načelom kojim se u *Politeji* odredila samostalnost dijelova duše, odnosno razlika njezinih djelatnih moći. To načelo govori o nemogućnosti da nešto samim sobom biva i jest od sebe drugo i suprotno, pri čemu upravo ta nemogućnost uspostavlja njegov identitet sebi. Prema tome, u mjeri u kojoj je biće po sebi određeno samim sobom ono je određeno i razlikom spram onoga sebi drugog i suprotnog. Treba međutim uvidjeti da to načelo ovdje više nije u službi identiteta nekog određenog bića, već je sam sadržaj i bitno određenje bitka bića kao takvog, tj. sama

[212] Svaka pojedina ideja je kvalificirana potpunost bitka. Ili, kako ustvrđuje Hoffmann, nema bitka koji ne bi bio idejni (Hoffmann 1961, 39). Ta čvrsta vezanost termina „bitak" (*tò eĩnai*) uz ideju kao nepromjenjivi bitak po sebi, a termina „bivanje" (*tò gígnesthai*) uz neprekidnu mijenu onoga u odnosu te tome pripadna diferencijacija istine, spoznaje i znanja od privida, opažanja i mnijenja, čini jednu od konstanti Platonova filozofiranja. Ponegdje je ona dosljedno provedena sve do stroge ograničenosti jezičnog izraza (npr. *Theait*. 155e1-157c3 i passim u čitavu dijalogu), drugdje je opet, kao u gornjem slučaju, Platon sklon da i za ono što jest i za ono što biva kaže da jest, premda onda zacijelo u donekle neodređenom i neutralnom smislu. U ovom radu dosljedno se provodi razlikovanje bitka i bivanja. Naime, unatoč sklonosti da navlastito u svojem kasnom filozofiranju i idejama pripiše kretanje i bivanje, Platon nikada nije odustao od postavke čvrstog i nepromjenjivog bitka po sebi, što se ogleda poglavito u tome da čak i dinamičko određenje bića u *Sofistu* počiva na unutrašnjoj svezi roda istog, dakle onog što je nepromjenjivo jednako sebi, i roda drugog. U naravi je Platonova mišljenja da se bitak i istina vezuju samo za ono što je čisto i po sebi, a koje se time razlikuje od svega drugog i „onoga što" nije (usp. između ostalog: *Symp*. 212a; *Phd*. 65d-e, 84a; *Resp*. 479c-d, 484c-d, 510a, 511e, 515c-d, 519b, 585b-e, 597a; *Phdr*. 247c-e, 248c, 249c-d; 52c5-6; *Soph*. 248a; *Phil*. 52c i d., 58a, 59d). To drugo opet niti jest niti nije, nego ujedno i jest i nije (usp.: *Resp*. 474 d i d.). Neovisno dakle o tome kako se pojmio čisti bitak po sebi, kao transcendentna ili imanentna bićevnost bića, nužno je da se bitak ne udvostručuje: nije tako da jesu i ideje i stvari u kojima su one prisutne, nego jesu samo ideje, kojima je ono što živi i biva imanentna forma uzrokujuće prisutnosti.

bićevnost bića. Utoliko je čisti posebitak ideje omogućen i određen ujednošću istovjetnosti sebi i razlike spram drugoga i upravo je ta dinamika protivnog djelotvorna u bićevnosti bića.[213]

No, uzme li se istovjetnost sebi i razlika spram drugog i suprotnog za bitnu odredbu i sadržaj čistoga posebitka, onda ne samo da će se uočiti imanentno kretanje ideje, nego i sama kvalitativna upojedinjenost posebitka, tj. mnoštvo ideja. Jer, ukoliko istovjetnost sebi implicira i razliku spram drugog i suprotnog, ta razlika ne može biti drugo do razlika spram neke druge ideje. I ne samo to, već se pokazuje da je to drugo i suprotno dvostruko određujuće za posebitak ideje. U pozitivnom smislu druga ideja je određujuća utoliko što su pojedine ideje, premda različite, suglasne, tj. mogu se miješati. Štoviše, neke ideje su nadređene drugima u smislu više dostatnosti. Tako je ideja broja dva drugo od parnog po sebi, no ideja parnog sudjeluje u ideji dva i u bitnom je određuje. I upravo tu pokazuje se i negativni vid uzajamnosti. Jer, odnosi s drugim idejama koji određuju ideju naposljetku se zaoštravaju u nepremostivoj razlici spram suprotne ideje. Ono što konačno i posve određuje ideju dvojstva je čisto proturječje s neparnim samim.

Prihvati li seova unutrašnja dinamika istosti i razlike u naravi ideje, koja naposljetku dovodi do toga da je ideja suodređena drugim idejama, time kao da se narušava ona odredba posebitka u smislu apsolutne samodostatnosti i čini se da je ideja sve samo ne ono što je po sebi. Pa ipak, treba imati na umu da razlika spram drugog i suprotnog ne pridolazi onom po sebi izvana, nego je imanentna implikacija istovjetnosti. To drugim riječima znači da sva odnošenja ideje, bilo ona pozitivna koja je određuju u svezi s drugim idejama, bilo ona negativna, koja je određuju u strogoj razlici spram drugih i suprotnih ideja, na neki način pounutrena spadaju u horizont njezina čistog posebitka. Otuda se određena ideja može pokazati kao samodostatna jednota samo propituje li se u širem horizontu svoje suglasnosti i proturječja s drugim idejama.

---

[213] U tom se smislu već ukazalo na svojevrsni produktivni karakter suprotnih ideja u završnom dokazu besmrtnosti duše. Čitav taj dokaz počiva na tome da ideja prisustvom u svom obliku uzrokuje, stvara i čini (*apergázētai*, 104d10; *eirgázeto* d12) biće samo utoliko što se u tom uzrokovanju čuva i uspostavlja posebična istovjetnost, koja je sama ta ideja, i implicitna razlika spram suprotne ideje (104d1-105b3). Ono što je dva, snijeg, vatra ili živo biće jest to što jest jer dokle god jest to što jest, dakle dok je oblik prisutnosti svoje ideje, ne može sebi postati suprotno, tj. ne može primiti ideju koja je suprotna onoj koja ga tvori čineći njegovu bićevnost. Čini se pritom da Platon u *Fedonu* ne provodi razliku između suprotnosti i drugosti, o kojoj je riječ u dijalogu *Sofist*. Ovdje usp.: Ross 1998 ([1]1951), 34; Krämer 1959, 163; Zehnpfennig 2007 ([1]1991), 201, bilj. 166.

Upravo to propitivanje, čije su osnove, kako je pokazano, izvedene u *Fedonu*, čini prema *Sofistu* osnovno određenje dijalektike.[214]

b) Uzrokujuća prisutnost ideje: sudjelovanje

Promišljanje ideje kao čistog posebitka osnovnu njezinu odredbu našlo je u samodostatnosti, nepromjenjivosti i jednostavnosti bitka koji postavlja samoga sebe. Budući

[214] Ovdje se otvara pogled na, kako to Aristotel vidi, temeljni problem platoničke filozofije, problem sudjelovanja. Taj problem je u svjetlu Aristotelove kritike razmotrio i pokušao razriješiti N. Hartmann u svojemu tekstu „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" (Hartmann [[1]1941] 1969, 140-175). Za Hartmanna je ishodišna razlika između Aristotelova i Platonova poimanja eidosa: dok je za Aristotela eidos inherentan konkretnoj stvari te stoga pojedinačan, dok mu općenitost pripada kao ono niže, za Platona je eidos upravo općenit, pa se i čitavo razmatranje bitka za Platona zbiva na ravni općeg a ne pojedinačnog. Za Aristotela je nemoguće sudjelovanje među eidosima, jednako kao i sudjelovanje jedne stvari na više eidosa, dok se u Platona upravo i radi o hijerarhiziranju i uzajamnom miješanju eidosa (148 i d., 160-163). Osnovni problem koji Aristotelova kritika postavlja po Hartmannu i nije sudjelovanje, nego istoimenost (homonimija): ideja i stvar koja u njoj sudjeluje obje jesu, ali je razlika samo u tome da ideja jest po seb. Premda to Aristotel hoće, njegov pojam eidosa ne može biti princip. To je moguće jedino Platonovu pojmu eidosa, jer, kako Hartmann višekratno naglašava, u naravi je principa, bar onako kako su ga postavili i mislili predsokratovci, da bude nešto posve drugo od onoga čemu je princip (149, 151, 167) Jedino uzajamno miješanje općenitosti, koje su posve drugo od onoga što kao konkretno uzrokuju, može biti princip konkretnog kao uzrokovanog drugog. Na tragu uvida u ideje, tj. u miješanje ideja kao princip, Hartmann razrješava problem homonimije, pokušavajući ukinuti *khorismós* tezom o vertikalnom stupnjevitom sudjelovanju ideja ideja koje je siječe s njihovim horizontalnim sudjelovanjem: (horizontalno) uzajamno miješanje rodova rezultira sve većim (vertikalnim) specijaliziranjem i upojedinjenjem, sve do onog pojedinačnog i konkretnog (172-173). Unatoč instruktivnosti i dubini, Hartmannovu se tekstu mogu uputiti dva prigovora. Prvi se tiče desupstancijalizacije eidosa, po kojoj eidosu nisu više ono što jest (161). Drugi se tiče vertikalne methekse, tj. sudjelovanja – nije naime posve jasno kako horizontalno miješanje općenitosti zadire u materijalno te se siječe i preklapa s vertikalnim sudjelovanjem. Gornja promišljanja pokazuju da se niti sam pojam ideje niti problem sudjelovanja koje mu pripada ne može razriješiti na ravni čisto logički pojmljena odnosu ideja, već na ravni na kojoj se ideja u smislu uzroka uzima i misli pod vidom njezine imanentne srodnosti s dušom kao počelom života. Za okomitu ili uspinjuću metheksu usp.: Hartmann 1965 ([1]1909), 135 i d., 412 i d. i passim; Gadamer 1968, 9-30. Uz Hartmannov tekst usp.: Krämer 1959, 379. Za konstitutivnost sudjelovanja i miješanja ideja za samu ideju usp.: Meinhardt 1967 27 i d. On pritom naglašava da je uz sudjelovanje ideja za ideju sukonstitutivna i njezina narav (89).

međutim da taj čisti posebitak čini bitni bitak ili bićevnost bića, ideja se mora sagledati kao uzrok i počelo. Samo tako ona se otkriva kao ono umsko, tj. kao vid umskog kauzaliteta.[215]

α) Cjelovitost: jedno i mnogo

Primjeren uvid u uzročnost ideje može se dobiti na tragu onoga što Platon piše na kraju pete knjige *Politeje*. Ishodišno određenje filozofa kao motritelja i spoznavatelja cjeline istine bitka tu Sokrat izvodi iz naravi ljubavi i žudnje za nečim. Onaj koji ljubi i voli nešto, ne ljubi to samo u jednom dijelu, nego u cjelini, tj. svako pojedino takvo (*pãn stérgonta*, *Resp*. 474c8-11, 475a6). On ljubi čitav vid ili ideju toga što ljubi (*pantòs toũ eídous toútou*, 475b4-6). Ni naukoljubivost filozofa utoliko nije ljubav spram pojedine mudrosti, nego spram mudrosti kao cjeline (b8-9). Ta ljubavna žudnja za cjelinom mudrosti pada u jedno i isto s motrenjem cjeline istine bitka, tako da se, kako je pokazano, ljubeći cjelinu mudrosti filozof sljubljuje s cjelinom bitka u spoznaji ideje dobra.

Treba uvidjeti da je ono odlučujuće ovog misaonog tijeka sveza ljubavi za cjelinom i spoznaje istine onoga što jest. Ljubavnicima cjeline nečega istinski filozofi se potvrđuju utoliko što rado motre istinu (*toùs tẽs alētheías* […] *filotheámonas*, 475e4), koje motrenje na koncu nije drugo do spoznaja i znanje onoga po sebi (476e6-477a1). Svezu ljubavi za cjelinom i spoznaje onoga po sebi kao istine bića Platon pokazuje na primjeru ljepote. Onaj koji ljubi ono lijepo ljubi ga u cjelini i u svemu lijepom (474c8-475a4). No rijetki su od takvih moćni mišlju vidjeti i obgrliti narav onog lijepog samog (*autoũ toũ kaloũ* […] *he diánoia tẽn phýsin ideĩn te kaì aspásasthai*, 476b6-8), koje ustvari jedino ljube u svakom pojedinom lijepom. Samo su filozofi (476b1-2) ti koji mogu ići na ono lijepo samo i gledajući ga po sebi (b10-11) obgrliti ga i s njim se sjediniti. Ljubavno gledanje i obgrljavanje onoga po sebi nije pak drugo do spoznaja (*gnṓmē*) onoga što jest, koja se oštro razlikuje od mnijenja onoga što jest i nije (476d5 i d.).

Otuda se pokazuje dvoje. Prvo, narav znanja i spoznaje onoga što jest u bitnom je određena pod vidom ljubavi. Čin spoznaje – motrenje i ugledavanje onoga po sebi – svojevrsno je ljubavno sjedinjenje i sljubljivanje s njim.[216] Drugo, u spoznaji onoga po sebi spoznaje se ono

[215] Ideja ima svoje opravdanje i jest to što jest samo kao uzrok istine bića. Ona je, kako Hartmann ustvrđuje, bitak i počelo (Hartmann 1965, 315-317, 323; usp. i: Hartmann 1969 [[1]1941]; Chen, 1992, 87, bilj. 11).

[216] Usp.: Vlastos ([1]1965a) 1981 ([1]1973), 51.

što jest, i to kao cjelina. Cjelina pritom nije mišljena kao mehanička suma, skup ili agregat pojedinačnog, već obuhvaća mnoga pojedina kao ono njihovo zajedničko, ono što jest svako pojedino. Karakteristično je dakle da se cjeloviti vid ili cjelina bitka bića ne spoznaje u njegovu pojedinačnom izgledu, već u onom po sebi, koje se razlikuje od mnogog takvog. Kako stoji u tekstu, onaj koji ljubeći ono lijepo u cjelini to u cjelini i spoznaje, spoznaje ljepotu po sebi razlikujući je od mnogih lijepih predmeta, koji u onom lijepom sudjeluju i nalikuju mu (476c9-d3, 478e7-479a8, 493e2-494a2).

Za spoznaju onoga po sebi kao cjeline ključno je dakle razlikovanje onoga samog koje je po sebi i onoga što mu nalikuje i sudjeluje u njemu (476c5-d2). No, budući da je to razviđanje u službi spoznaje cjeline, ono je razlikovanje onoga što je supripadno. Cjelina lijepog, tj. ono što jest lijepo, spoznaje se u lijepom po sebi, no spoznaja tog po sebi uvjetovana je razlikovanjem spram mnogog lijepog. Tako tek supripadnost u razlici otkriva cjelinu i potpunost onog lijepog. Za spoznaju cjeline vida stoga je to razlikovanje konstitutivno, ali samo ukoliko se u njemu ono po sebi i ono mnogo ne razdvaja do nespojivosti nego se u razlici potvrđuje njihova supripadnost.

Konstitutivnost razlike onoga po sebi i mnogog takvog u spoznaji cjeline slijedi iz njezine konstitutivnosti za cjelinu samu. Jer, lijepo po sebi je upravo u svakom pojedinom od mnoštva pojedinačno lijepog prisutno kao njegov istinski bitak, ono što jest pojedinačno. Pojedini lijepi predmet jest i jest neko lijepo samo kao forma prisutnosti, primjer(ak), onog lijepog samog. U naravi cjelovitog bitka tako je na djelu imanentna razlika onoga po sebi i onoga pojedinačnog. No to razlikovanje je razlikovanje istovjetnog, jer ono po sebi nije drugo do upravo ono što jest svako pojedinačno. Cjelovitost, potpunost i dostatnost onoga po sebi utoliko se ogleda u tome da je ono bitni bitak pojedinačnog, što znači da ono pojedinačno istinski i cjelovito jest samo u čistom posebitku ideje kao svojoj imanentnoj bićevnosti. Ta unutrašnja pokrenutost cjelovitosti u osnovi je višestruko ponavljane (507a8-9) Platonove postavke o idejama:

> Mi, rekoh ja, kažemo da jednostavno jesu mnoga lijepa, i mnoga dobra i svaka pojedina te ih govorom određujemo kao različita. – Kažemo, reče on. – No, mi i ono zaista lijepo samo i dobro samo – i tako s obzirom na sve što tada postavismo kao mnogo, to isto naime opet postavljajući po jednoj ideji svakog pojedinog – imenujemo kao „ono koje jest" svako pojedino (507b2-7).

Dakle, polazi se od mnogih pojedinačnih bića – dobrih, lijepih i sl. – za koja se kaže da jesu i koja se razlikuje kao bića. Ali to razlikovanje mnogih pojedinačnih kao bića neke kvalitete

počiva na razlikovanju njihova posebitka koji je to što oni jesu i pojedinačno i kao cjelina. Taj posebitak mnogog pojedinačnog je ideja koja se kao pojedinačna postavlja za svaku pojedinu vrstu mnogih, kao to što jest svaki pojedini primjerak vrste. Ideja prema tome nije naprosto drugo od mnoštva, nego je ona ono mnogo, koje se u njoj i po njoj, kao istovjetnom posebitku svakog pojedinačnog, postavlja i jest kao cjelina.[217]

Sagleda li se dakle pojam ideje pod vidom konstitutivne razlike onoga pojedinačnog i onoga po sebi, treba uvidjeti da je ideji, kao umskoj bićevnosti, istini i uzroku bića, pripadna imanentna spletenost i unutrašnja pokrenutost jednog i mnogog. Jednota ideje nije oposebljeno jedno u opreci spram mnogog, nego jedno mnogog. To znači da spletenost jednog i mnogog nije nadređena ideji, ali nije ni ono u čemu bi se ona tek izvanjski opisivala ili predočavala. Imanentna spletenost jednog i mnogog konstitutivna je i pripada čistoj jednoti posebitka s obzirom na njegovo određenje uzrokujuće prisutnosti. Iz toga se pokazuje da se unutrašnja raščlanjenost umskoga uzroka ne ogleda samo u mnoštvu ideja, već i u tome da je svaka pojedina ideja već sama sobom neko mnoštvo.[218]

---

[217] Usp.: *Resp*. 596a5-8, 597a. Utoliko Barbarić primjećuje: „[...] ne postavljamo mi jednom mnoštvo bića a drugi put, *odvojeno od toga*, jednu ideju, nego baš *jedno te isto* biva jednom postavljeno kao mnoštvo, a drugi put opet kao jednota. U riječima *kat' idean*, ma koliko jesu i vazda ostaju zagonetne, sadrži se sva tajna sveze osjetilne i mislive oblasti. To *kat' idean* dade se, dakako, samo i jedino filozofijski a nikad tek filološki istumačiti, i to jedino iz cjeline Platonove filozofije." (Barbarić 1995, 202)

[218] Usp.: *Parm*. 132a3, c7; *Men.* 75a; *Phdr*. 249b; *Resp*. 507b; *Theait*. 146c7-148e1, 146e7-10, b11-c6, d9-e1, 148d4-7. Usp.: „'Ideja' je uvijek samo ono identično neke mnogostrukosti – i *za* nju, *nikada* za neku pojedinost (*Einzelheit*) ili *pojedinačnost* (*Einzigkeit*). Ono individualno je nasuprot njoj uvijek samo 'ono koje sudjeluje' ili 'ono koje je suglasno'. *Stoga ne može biti ideje onoga individualnog*." (Hartmann 1965 [[1]1909], 302) U ovom kontekstu instruktivni su Natorpovi uvidi u narav ideje kao jednote po sebi (apsolutne singularnosti), koja je protivna beskonačnom i relativnom mnoštvu osjetilnog, i to tako da ga obuhvaća i ograničava time da jest svako pojedino od mnoštva (Natorp 1994 [[1]1921], 98-100, 119). Volkmann-Schluck ustvrđuje da se smisao Platonove filozofije ne iscrpljuje tek u postavljanju ideje za jedinstveni temelj mnogostrukog bitka, nego je stvar filozofije ispitivanje što je ideja kao ideja. U ideji je po njemu mišljeno parmenidovsko određenje bitka kao jednote mnoštva i u mnoštvu (usp.: Volkmann-Schluck 1999, 51 i d., 56-57). Usp. ovdje: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 516 i d; Ferber 1989 ([1]1984), 62; Ross 1998 ([1]1951), 76-77.

β) Nalikovanje: isto i drugo

Sve specifičnosti ideje kao bićevnosti bića, a ponajprije imanentna spletenost jednog i mnogog, izlaze na vidjelo u pojmovima u kojima Platon misli uzrokujuću prisutnost ideje, pojmovima nalikovanja i sudjelovanja. To naime da je ideja uzročno prisutna u onom pojedinačnom kao njegova bićevnost za Platona pada u jedno i isto s tim da mnoštvo pojedinačnog nalikuje i sudjeluje u onom po sebi koje jest (476c9-d3, 478e7-479a8) te se upravo po tom nalikovanju, zajedništvovanju i sudjelovanju pojedinačna bića imenuju i jesu kao neko nešto (usp.: *Phd*. 100c4-8, d7-8, e2-6, 102a11-b3 i d.; *Resp*. 596a5-8; *Parm*. 128e6 i d.).

Razmatranje uzrokujuće prisutnosti ideje u vidu sudjelovanja i nalikovanja u misaonoj je pozadini drugog dokaza besmrtnosti duše u *Fedonu*. Taj dokaz podupire pretpostavku besmrtnosti duše polazeći od toga „da nam učenje (*máthēsis*) nije upravo ništa drugo do sjećanje (*anámnēsis*) te je prema tome nužno da smo negdje u pređašnje vrijeme naučili ono čega se danas sjećamo" (72e3-5). To naime, kako Kebet parafrazira česte Sokratove riječi, ne bi bilo moguće kad duša ne bi postojala već otprije, prije rođenja u čovjeku. Najbolji dokaz u kojem to biva očevidno (*apodeíkseis*, 73a5) je da ljudi, ispravno pitani, znaju pravi odgovor, što znači da im uvijek već u njima samima pribiva znanje i pravi dokaz (*autoῖs epistḗmē enoῦsa kaì orthòs lógos*, 73a7-10): „Ako će se netko nečega prisjetiti, treba da on to nekako već otprije zna." (c1-3.)[219]

Struktura i sadržaj daljnjeg razgovora upravo su zbiljsko očitovanje teze o učenju i znanju kao prisjećanju. Sokrat naime pokušava Simiju uvjeriti i podsjetiti na to da je učenje prisjećanje, budući da ovaj u to vjeruje, ali hoće to spoznati, tj. prisjetiti se i u sebi proživjeti (b3-10). Na to ga Sokrat podsjeća ukazujući da je prisjećanje razabiranje i poimanje nečega, koje je potaknuto opažanjem nečega drugog (73c9-10): primjerice, kad netko tko je zaljubljen vidi liru koja pripada

[219] Kao što je to čest slučaj u Platona, i ovaj je dokaz strukturiran tako da je u njemu na djelu to što se njime dokazuje: Sokrat traži da ga se podsjeti na najbolji dokaz za to da je znanje prisjećanje (73a4-6). To je slučaj i s daljnjim tijekom razgovora, u kojemu Sokrat Simiju podsjeća na to da je učenje prisjećanje. Što se tiče teze o učenju kao sjećanju, Zehnpfennig drži da je moguće da je Sokrat teoriju anamneze preuzeo i preoblikovao, no dodaje da se o tome ne može ništa pouzdano ustvrditi u historijskom smislu (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 185, bilj. 71, 72). Burnet ustvrđuje da je Sokratova originalnost samo u tome da je on staru religijsku doktrinu anamneze – nedvojbenog orfičkog i pitagorejskog podrijetla (premda nije i podudarna s pitagorejstvom 5. stoljeća) – primijenio na znanost, poglavito na matematiku (Burnet 1980 [[1]1911], 52).

onome u koga je zaljubljen, on ne prepoznaje samo liru nego uz nju mišljenjem zahvaća i lik onoga čija je lira, a u koga je on zaljubljen (d6-11).[220]

Nadalje se pokazuje da sjećanje može poticati od onoga sličnog (*aph' homoíōn*) i od onoga nesličnog (*apò anomoíōn*, 74a2-3). Premda ne nalikuju jedno na drugo, lira podsjeća na onoga čija je, a Kebet podsjeća na Simiju, no s druge strane naslikani Simija podsjeća na pravog Simiju. Za sjećanje dakle nije ključna sličnost ili nesličnost onoga što opažamo i onoga čega se pritom prisjećamo. Ono zajedničko i odlučujuće u oba slučaja je da opazivši nešto pomišljamo ono što je drugo (*állo*) od toga što opažamo (74c13-d2), ali je s njim u nekoj svezi i odnosu. Daljnje razmatranje središti se oko toga čega se kao drugog (*héteron*, 74a11, b6, 7) prisjećamo opazivši ono što mu je slično. U tom slučaju mi uviđamo i razliku između tog dvojeg, odnosno to u kojoj mjeri ono slično zaostaje za tim čemu je slično, a čega se sjećamo (74a6-7). I upravo taj odnos drugosti onoga sličnog, na kojem počiva sjećanje, Sokrat ovdje pripisuje odnosu između onoga po sebi, koje zaista jest, i onoga što u tome sudjeluje te mu je tek više ili manje nalik. Primjer je ono jednako samo (*autò tò íson*, 74a12).

Kad govorimo o jednakim stvarima – drvima, kamenju i sl. – koja osjetilno opažamo, mi ustvari kažemo da ima nešto što je drugo od svega toga, samo ono jednako (74a9-12), koje pomišljamo i čega se prisjećamo u tom kazivanju (b4-7). Odnos drugosti onoga jednakog po sebi i bića koja se opažaju kao jednaka dvostruk je i donekle proturječan. S jedne strane, to da jednake stvari (*tà ísa*) i ono jednako samo nisu jedno te isto (*ou tautòn ára estí*, 74c4-5), već drugo, ogleda se u tome da su bića koja se opažaju kao jednaka sad jednaka a sad nejednaka, dok ono

[220] Za prisjećanje usp. također: *Men*. 80 i d.; *Phdr*. 249c1-4 i d. Unatoč različitosti konteksta u kojem se pojavljuje, teza o znanju i učenju kao prisjećanju na sva tri mjesta ima jedinstveni smisao. Riječ je o tome da je duša po naravi u formi znanja – tj. čista i po sebi – uvijek već srodna i u iskonskom dodiru s onime što jest. Budući međutim da je zakrivena i onemogućena tijelom i mnijenjem, ona u dijalektičkom razgovoru dolazi do bića, pri čemu taj proces spoznaje i učenja nije spoznaja nečega izvan duše, nego njezin povratak na sebe, tj. prisjećanje na to što ona uvijek već jest: srodnost s bićem u znanju. U tom smislu Zehnpfennig upozorava da ni u *Menonu* ni u *Fedonu* nije riječ o ukazivanju na to da se spoznavajući prisjećamo nekih točno određenih sadržaja, nego se u tezi o prisjećanju iznosi bitno određenje i sam uvjet mogućnosti znanja i spoznaje kao traganja za onim što se u određenom smislu ne zna, tj. za onim što se ima kao zaboravljeno (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 185-186, bilj. 72). Frede (1999, 48) naglašava da se Platonova teza ne odnosi jednostavno na sjećanje (*mneme, Erinnerung*), nego na prisjećanje ili podsjećanje (*anamnesis, Wiedererinnerung*). Tako i Burnet (1980 [[1]1911], 52): „Važno je imati na umu da je riječ o procesu u kojem se biva podsjećan (*being reminded*), ne tek o procesu pamćenja (*remembering*) ili sjećanja (*recollection*).” Usp.: Erler 2007, 365-366; Friedländer 1928-1930, Bd. II, 325-327; *Platon-Handbuch* 2009, 352-354.

jednako nije takvo već je samo jednako (74b6-c6). S druge strane, unatoč toj razlici i drugosti, bića koja su jednaka i samo ono jednako su u svezi koja se potvrđuje time da opažanje onoga mnogog jednakog potiče prisjećajuće pomišljanje onoga jednakog samog (74c7-9), bilo kao sličnog bilo kao nesličnog. Sveza dakle koja je na djelu u sjećanju i pomišljanju je sveza drugosti koja je tako reći ravnodušna prema sličnosti i nesličnosti onoga što je jedno od drugoga drugo (74c11-d2).

Za cjelinu Sokratova nastojanja da Simiju podsjeti na to da su učenje i znanje prisjećanje i time podupre pretpostavku besmrtnosti duše, važan je ovaj uvid u svezu drugosti onog osjetilnog, koje potiče prisjećanje, i onog čega se prisjećamo. To drugo je drugo i različito u tom smislu da je slabije i lošije (*phaulóteron*, 74e2, 75b8) to na što nalikuje i podsjeća te u tom smislu za njim zaostaje (*elleípei*, 74a6; usp.: e1, 4, 75a1-2, b2). Ono koje se osjetilno opaža kao jednako (*tà ek tõn aisthḗseōn ísa*, 75b6-7) nije jednako na isti način kao ono koje jest jednako (*autò tò ho éstin íson*), nego je nedostatno i treba nešto da bi bilo takvo (74d5-7 i d.). To dakle što se zbiva u činu prisjećanja svojevrsno je razabiranje i razlikovanje onoga što jest i onoga što mu je nalik (*proseoikénai*, 74e3), kojim se uviđa da ono koje zaostaje tako reći hoće i žudi biti ono za čim zaostaje, ali ne može (74d9-e4, 74e8-75a2, 75a11-b2). Razlikovanje je dakle razlikovanje onoga što je svezano unutrašnjom žudnjom za poistovjećenjem, što znači da razlikovanje u činu prisjećanja pada u jedno i isto sa sabiranjem i povezivanjem, svođenjem (*anoísein*, 75b7; *anaphéromen*, 76d9-e1) onoga što dohvaćamo osjetilima na ono čega se pritom prisjećamo. Utoliko se Sokratu pokazuje da je za samu mogućnost razabiranja i svezivanja u činu prisjećanja uz pojavu onoga koje nalikuje nužna i prisutnost toga čemu ono nalikuje te ustvrđuje da je nužno da onaj koji razabire i prisjeća se već otprije zna (*anankaĩón pou tòn toũto ennoũnta tykheĩn proeidóta*, 74e2-4), naime da zahvatiši ga čvrsto ima i ne gubi (75d8-10) to za čim zaostaje ono što osjetilno opaža. Svem osjetilnom opažanju (75a5-8), kao sam uvjet njegove mogućnosti, stoga prethodi znanje onoga što jest (75b4-8). Budući dakle da znanje o svemu što zaista jest (75c9 i d.) prethodi osjetilnosti, a da smo se rodili s osjetilima (74b10-11), nužno je da smo znanje onoga što jest stekli prije rođenja (75c4-5, d4-5). To znanje međutim ljudima nije stalno prisutno, nego ga gube u času rođenja te ga se prisjećaju učenjem (75 d i d.). Otuda Sokrat zaključuje: „Bijahu dakle, Simija, duše i prije, prije naime nego što su u ljudskome liku, odvojene od tijela, i imahu znanje (*phrónesin*).” (76c11-12, usp.: d7-77a4)

Sokratov drugi dokaz počiva na svezi triju momenata: odnosu čistog posebitka ideje i onoga drugog, tom odnosu primjerenih pojmova učenja kao prisjećanja i znanja kao čvrstog držanja onoga što jest te duše koja se prisjeća vlastita znanja i utoliko djelatno zadire i prisutna je u odnosu ideje i onoga što joj je nalik (usp.: 76d-e). Za trenutni kontekst razmatranja bitno je uočiti da unatoč tome što primjer s onim jednakim pogađa doduše jednu od ideja, to ipak nije tek puki primjer a ono jednako tek ideja među idejama. Riječ je o tome da odnos drugosti onog jednakog samog i onoga koje se opaža kao jednako ne samo da predstavlja, već upravo čini i jest sam temeljni odnos onoga po sebi i onoga koje mu je slično. U tom smislu u tekstu stoji da trenutni „govor nije ništa više o onom jednakom, nego o samom onom lijepom, samom onom dobrom, pravednom, pobožnom i […] o svemu što obilježavamo onim ‘koje jest’” (75c10-d2). Ono dakle što se pokazuje s obzirom na ideju jednakog, odnosi se na čisti posebitak bića kao takav i utoliko na bilo koju ideju. To međutim ne bi bilo moguće da ono jednako samo nije prisutno kao bitno određenje čistog posebitka bilo koje kvalitete. A upravo je to mišljeno u tezi da je ideja bitak nepromjenjive i apsolutne jednakosti i istovjetnosti sa sobom. Utoliko je i dobro samo, i lijepo samo, i pravedno samo itd. ustvari uvijek već i ono jednako samo, što i omogućuje da se poimanje bilo koje od tih ideja razumije kao prisjećanje.

Karakter pak onoga drugog, koje ideja uzrokuje svojom prisutnošću te joj ono nalikuje, otkriva se kao ono koje po jednakosti zaostaje za jednakošću samom. To zaostajanje i razlika je u tome da je njegova jednakost nepostojana i promjenjiva. Ono je, kako stoji u tekstu i jednako i nejednako. O čemu je riječ? Kao prvo treba uvidjeti da je ono što je samim sobom jednako jedno, dok je ono što se opaža kao jednako određeno mnoštvo jednakog. Za razliku od onoga jednog koje je drvo ili kamen, opaža se uvijek mnoštvo drvlja ili kamenja. To međutim da se neko mnoštvo opaža kao mnoštvo jednakog počiva na jednakosti onoga što jest svako pojedino. Mnoštvo nečega mi opažamo kao mnogo jednakog, primjerice drva, tako da svako pojedino prepoznajemo kao drvo. Opažati jednake stvari moguće je prema tome samo utoliko što se opažajući prisjećamo pomišljajući ono zajedničko koje jest svako pojedino od toga, a koje je jednako po sebi. Uzajamna jednakost osjetilnog tako se svodi na jednakost bićevnosti, pri čemu se mnoštvenost jednakog pokazuje kao unutrašnja mnoštvenost istovrsnog, tj. kao cjeloviti vid prisutnosti ideje. U tome dakle da je ono jednako po sebi prisutno kao uzajamna jednakost mnogog, tj. da je uzajamna jednakost mnogog jednakost s obzirom na ono jednako samo koje je svako pojedino, dakle u toj unutrašnjoj dijalektici jednakosti, mišljeno je uzrokujuće prisustvo

ideje. Drugim riječima, to da je uzrokujuća prisutnost čistog posebitka na djelu u vidu cjelovite jednote mnogog, u bitnom je određeno time da je ono jednako prisutno u svakom pojedinom od uzajamno jednakog mnoštva.[221]

Otuda se pokazuje da sveza drugosti onoga po sebi i onoga drugog, koja se potvrđuje u prisjećanju, pripada jednakosti samoj, tj. njezinoj uzrokujućoj prisutnosti kao određujućoj za prisutnost svake moguće ideje. U tom smislu treba ukazati na dvoje. Kao prvo, ono koje je po sebi to što jest i ono drugo u kojemu je to po sebi uzrokujuće prisutno u odnosu su nalikovanja i sličnosti. Ta sličnost ogleda se isprva, prema primjeru sa Simijom, u sličnosti lika: sličnost lika koji je naslikan sa Simijinim izgledom doziva u sjećanje samoga Simiju (73e9-10). No promisli li se taj odnos nalikovanja preciznije, uvidjet će se da se ne iscrpljuje na osjetilnoj ravni. Pogledom na sliku nečega mi se toga prisjećamo tako da ga prepoznajemo u njegovoj slici, dakle u tome što nije ono samo, ali u čemu je ono na neki način ipak prisutno. Ono bitno u pojmu sličnosti tako nije izvanjsko nalikovanje onoga što jest i onoga njegovog drugog, već ono čime je to nalikovanje uvjetovano, naime prisutnost onog po sebi jednakog u svojoj slici, a koja se prisutnost očituje u činu prisjećajućeg prepoznavanja toga što jest to što opažamo. Stoga Platon u tekstu insistira na tome da ono jednako pomišljamo upravo gledajući, opažajući, ono drugo mnogo u kojemu je prisutno: „Ali upravo si baš iz onih jednakih, reče, premda su druga od samog onog jednakog, ipak pojmio i dohvatio znanje o njemu.” (74c7-9, usp.: 75a5-8.) Da sveza drugosti u uzrokujućoj prisutnosti ideje pripada zbivanju jednakosti same, pokazuje se uvidom u to da je sličnost onoga po sebi i onog drugog drugost onoga jednakog samog. Jednako po sebi,

[221] Utoliko je nebitno razumijemo li *íson* kao jednako ili isto. Prevladavajuće značenje te riječi je jednakost u smislu jednakosti izgleda i mjere, dakle izvanjskih i osjetilno opazivih obilježja dvaju bića. No, kako se pokazuje iz teze o prisjećanju, Platon ovdje hoće pokazati da jednakost uzajamnog počiva na jednakosti samoj, koja u svom čistom posebitku nije drugo do nerelacijska i apsolutna jednakost i istovjetnost sebi. Jer bilo kakvo opažanje, uspoređivanje i prepoznavanje onoga što je jednako implicira čin njegova svođenja na ono po sebi jednako u činu prisjećanja. Nasuprot tome, Frede jednakost razumije kao jednakost veličine u odnosu osjetilnih predmeta (Frede 1999, 53), pri čemu joj ostaje otvorenim kako je moguća jednakost u idealnom. U gornjem se razmatranju na tragu teze o prisjećanju jednakost u osjetilnom pokušava misliti pod vidom imanentne drugosti – sličnosti i nesličnosti – onoga jednakog samog. Za raspravu usp.: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 320-323; Chen 1992, 19-20, bilj. 8.

biva li uzrokujuće prisutno u mnoštvu jednakog, nije prisutno kao ono samo, već kao svoje drugo, tj. kao ono slično i nalično.[222]

Kao drugo, ono što je slično ujedno je već kao takvo i neslično. Ta nesličnost otkriva se iz Sokratovih riječi da ono drugo koje je nalik na ono koje zaista jest za njim zaostaje i lošije je ili slabije od njega (74d i d.). Smisao razlike i nesličnosti kao zaostajanja je u tome da ono drugo ne može biti takvo kao što je ono koje jest (*ou dýnatai toioũton eĩnai hoĩon ekeĩno*, 74e5). Ono koje nalikuje zaostaje i razlikuje se od onoga što jest na taj način da nije po sebi to što jest. Što to znači, pokazuje se ako se nesličnost sagleda pod vidom drugosti sličnosti i jednakosti. Budući drugo, slično zaostaje za onim jednakim samim. To znači da sličnost, premda na neki način jednakost, nije jednakost na onaj način na koji je to jednakost sama. Sličnost nije jednakost sama, nego ono njezino drugo, i u tom smislu ono nejednako. U toj razlici i zaostajanju korijeni se nesličnost onoga sličnog s obzirom na ono jednako. Ono drugo od onoga jednakog, kao njegovo drugo, ujedno je i jednako, naime ukoliko je slično, i nejednako, naime ukoliko je neslično.

Sveza i suodređenost sličnog i nesličnog, odnosno u tome implicirana sveza i suodređenost jednakog i nejednakog, otkriva se tako kao sam vid uzrokujuće prisutnosti jednakog samog. Kao prisutno, samo ono jednako je takvo da je slično i neslično, jednako i nejednako, tj. sebi ujedno i isto i drugo. Drugost je, drugim riječima, konstitutivna i imanentna drugost onoga jednakog kao prisutnog. Upravo utoliko je, kako se čini, u tekstu na djelu naoko iznenađujuća ravnodušnost onoga jednakog u odnosu spram sličnog i nesličnog. Jer ono je uvijek već u njima prisutno kao svojem drugom, tj. oni su unutrašnja cjelina i raspon onog jednakog samog.[223]

---

[222] Tezu da su sličnost i jednakost unutrašnje povezane te da sve slično mora ujedno biti na neki način jednako – tezu koja je nije samo u osnovi dokaza besmrtnosti duše iz anamneze, nego i, kako je pokazano, izlaganja pravednosti polisa i pojedinca u *Politeji* (usp.: *Resp*. 349b1-350d, poglavito 350c7-8: „Upravo to čemu je svaki od obojice [tj. pravednik i nepravednik] sličan, takav svaki od obojice i jest.") – Platon razvija na više mjesta u dijalogu *Parmenid* (139e8, 140b1, 148a3). Za važnost pojma sličnog kao onoga što posreduje između istog i drugog, i kojemu stoga pripada odlučujuća važnost za bitak bića usp.: Krämer 1959, 266. Unutrašnju svezu osjetilnog (aposteriornog) i idejnog (apriornog) naglašava Zehnpfennig, doduše samo u kontekstu mogućnosti spoznaje: „Kod spoznaje se moraju sjediniti apriorni i aposteriorni element: moć spoznaje aktualizira se samo kroz osjetilno opažanje. Ono osjetilno je neodstranjivi materijal na kojem se može spoznati ono neosjetilno." (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 186, bilj. 73). U tom smislu i Frede govori o epistemološkom temelju drugog dokaza besmrtnosti duše (Frede 1999, 62).

[223] „Ontološka rupa" između onog osjetilnog i onog po sebi, o kojoj govori Frede (1999, 57 i d.), tako spada u raspon uzrokujuće prisutnosti ideje. Utoliko otpadaju svi prigovori koji se zasnivaju na tzv. trećem čovjeku. Jer, budući da su supripadne ideje sličnog i nesličnog imanentni momenti ideje jednakog, sličnost čovjeka po sebi i zbiljskog

Za precizniji uvid u narav uzrokujuće prisutnosti onoga po sebi to je važno jer pokazuje kako ono jednako stoji za svako ono koje jest: na taj način da bićevnost bića određuje kao kretanje ujednosti istog i drugog, jednakog i nejednakog, sličnog i nesličnog. U tom bi se smislu moglo reći da je idejnost ideje, njezina uzrokujuća prisutnost, forma uzrokujuće prisutnosti ideje jednakog same.[224] To drugim riječima znači da je svako moguće prisustvo ideje omogućeno i

---

čovjeka nije odnos koji bi zahtijevao nekog trećeg čovjeka koji bi ih obuhvaćao i povezivao. Za Platona u strogom smislu jest samo jedan čovjek, onaj po sebi. Taj čovjek čini bićevnost svakog mogućeg čovjeka, tj. on je ono jedno i sebi uvijek jednako koje mnogi ljudi jesu. Sličnost tih mnogih spram čovjeka po sebi nije sličnost nekog jednakopravnog dvojeg, već je riječ o imanentnom odnosu prisustvovanja onog jednakog samog. Ključno je dakle da se, kako to traži Natorp (1994 [[1]1921], 217 i d., 230 i d.), bitak ne udvostručuje. Vlastos međutim, kako se čini, u određenom smislu čini upravo to (usp. poglavito: Vlastos [[1]1969b] 1981 [[1]1973], 89-90, gdje objašnjava zašto ono nematerijalno ne može utjecati na ono materijalno, koje pretpostavlja kao odvojeno postojeće). Odbacujući mogućnost da su ideje uzroci u teleološkom i eficijentnom smislu (87-88 i d.), problem sudjelovanja on razrješava poimajući uzroke u nemetafizičkom, dakle u logičko-eksplanatornom smislu. Ideja je po njemu razlog, koji ne odgovara na pitanje o tome što nešto čini-tvori takvim i takvim, nego na pitanje o tome što znači da je nešto takvo i takvo (90 i d, bilj. 43, 92, 105-106). Metafizički karakter logosa, koji ipak ne može previdjeti, Vlastos razumije u tom smislu da se u definiciji-logosu uvijek traži logos bićevnosti, odakle zaključuje da logos i *ousía* idu uzajamno (91 i d., bilj. 44). Ipak, svezu logičkog i metafizičkog ne objašnjava preciznije. Ključno je postignuće Vlastosova promišljanja utoliko čak ne samo dupliranje bitka, nego i ukidanje ontologijskog karaktera ideje u ime postojanja onog osjetilnog. Ta bez sumnje neplatonička teza rezultira po Vlastosovu priznanju iz zapanjenosti pred tzv. „metafizičkim paradoksom" Platonova mišljenja, koji se ogleda u tome da za Platona jesu samo ideje, dok ono bivajuće nije. Nasuprot tome Vlastos još u mladosti polazi od toga da ono osjetilno postoji i to ustrajno hoće dokazati iz Platonova teksta (usp: Vlastos [[1]1965a] 1981 [[1]1973], 43 i d). Za njegovo razlikovanje egzistencijalnog i neegzistencijalnog smisla pojma *óntōs ón* – Vlastos negira egzistencijalni smisao i tom pojmu pokušava pripisati samo predikativni smisao – uz citirane tekstove usp.: Vlastos ([1]1965a) 1981 ([1]1973), 47-48 te Vlastos ([1]1965b) 1981 ([1]1973), 58-75. Uz to usp. također: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 464-468, 512, bilj. 3. Ovdje usp. i: Sedley 1998, 114-132. U oporbi spram Vlastosa, za Sedleya su uzroci u Platona stvari (*things*) koje uzrokuju tako da su odgovorne za nešto. On insistira na jedinstvenu smislu uzroka, koji nema ništa s njegovim metafizičkim statusom. Pritom je za samo uzrokovanje ključan njegov logički karakter: suprotno ne uzrokuje ono sebi suprotno. U pravilu je riječ o strogom razdvajanju uzroka kao stvari i onoga što on uzrokuje. Ackrill opet imanentnom logičkom kritikom pokušava pokazati da iz Platonove argumentacije ne slijedi niti to da moramo prethodno znati ono čega se sjećamo (Ackrill 1997, 22 i d., 28 i d.). Poteškoća njegove interpretacije je s jedne strane u strogom ograničavanju na logičku strukturu argumenta, što uskraćuje njegovo razumijevanje iz smislene sveze s ostalim logosima i cjelinom dijaloga, s druge pak u začudnom poistovjećivanju opažanja i znanja.

[224] Otuda se plural onih jednakih samih (74c1, 75b1), koji je tradicionalno prijeporan komentatorima (usp.: Frede 1999, 53), jednostavno razrješava iz uvida u to da je svaka ideja u bitnom smislu nerelativna i apsolutna jednakost po

uspostavljeno unutrašnjom spletenošću onoga jednakog i nejednakog. Jedna i ista ideja čini cjeloviti bitak bića tako da kao ono jednako prisustvuje u svojem drugom sličnom. Opaziva osjetilna zbilja bića utoliko nije ono što bi ideji bilo izvanjsko, nego je to imanentna drugost čistog posebitka samog, horizont njegove uzrokujuće prisutnosti. Utoliko: ono po sebi počelo je i bićevnost osjetilno zbiljskog, ali upravo ne kao ono samo, već kao sudjelujuće, tj. kao uzrokujuće prisutno u drugom sličnom.

Ključna implikacija ovako pojmljene imanentne drugosti je ta da je ono po sebi tako reći odvojeno i razlikovano od sebe u drugom svojem. Kao cjelovitu bitku bića ideji upravo pripada to da bude istina i bićevnost pojedinačnog, koje opet nije drugo do oblik njezine uzrokujuće prisutnosti. Odvojenost i razlikovanost ideje od sebe utoliko je imanentno zbivanje nje same kao bićevnosti bića. Treba uvidjeti da se time narav ideje otkriva pod vidom svojevrsnog srazmjera samooponašanja. Uzrokujuće prisutno u onom drugom sličnom kao njegova istina i bićevnost, ono po sebi jest kroz svoje drugo. Ono je tako reći srazmjer sa samim sobom, jednakost i istovjetnost sebi u drugom svojem. To drugo opet, kao slično, nije odriješeno od onoga po sebi kojemu nalikuje, već u njemu ima svoju bićevnost – ono jest po tom po sebi, njegovo „jest" je upravo to po sebi. Ono osjetilno je utoliko, kao slično i drugo, ono koje oponaša i nasljeduje ono po sebi, tako da čini njegovu primjerenu zbilju i imanentni oblik njegova prisustva i djelotvornosti. U radu uočena narav nasljedovanja u smislu ujednosti pružanja i primanja tako se u bitnom smislu potvrđuje kao narav uzrokujuće prisutnosti ideje. Prisustvujući u mnoštvu onoga čemu je istina i bitak, ideja se u tom sudjelovanju i prisustvovanju otkriva kao imanentno pružanje i primanje jednakog i istog u drugom svojem.

Nastavi li se razmišljati na tom tragu, uviđaju se dva bitna momenta u fenomenu oponašanja. Prvo, oponašanje nije izvanjska imitacija, nego unutrašnje zbivanje onog po sebi. To znači da se odnos oponašanog i onoga koje oponaša pounutruje kao imanentni srazmjer (samo)oponašanja. To je utjelovljenje onoga oponašanog u drugom svojem, biti u bitnom bitku bića. Drugo, specifičnost uzrokovanja kao oponašanja je da ono po sebi, kao oponašano, ostaje posve čisto. Ono ne uzrokuje tako da se gubi u onom uzrokovanom, nego tako da pružajući se i tako reći darivajući sebe u njemu ipak ostaje u sebi kao svoj srazmjer. To ima svoj uzrok u tome

---

sebi. Tako Quarch 1996, 161 i bilj. 27. Drukčije međutim već Aristotel, koji je u *autà tà ísa* prepoznao posredujuća *tà mathēmatiká*, koja su od onog osjetilnog različita kao vječna i nepokretna, a od ideja kao mnoštvo istih bića (*Metaph*. 987b14-18, 997b1; usp.: Guthrie 2007 [[1]1962-1981], sv. IV, 321).

da se ono koje oponaša oponašanjem uspostavlja upravo kao srazmjer s onim što oponaša, pri čemu ono oponašano, pružajući se u drugom i bivajući od njega prihvaćano, ostaje to što jest, upravo ono oponašano. Ideja tako u svem uzrokovanju ostaje vjerna sebi, čisti posebitak, premda se kao srazmjer samooponašanja uspostavlja i pruža u drugom svojem.[225]

---

[225] Za imanentni smisao prisutnosti usp. još: *Euthyd*. 301a-c, *Gorg*. 497e, *Lys*. 217d-e, *Hipp*. *Ma*. 287c-d, 289d, 292c, 293e, *Euth*. 5c-d. Za ono osjetilno kao *mimḗmata* usp.: *Phdr*. 264e, *Tim*. 39e, 50c, 51a7-b1. Potvrdu, doduše negativno i kritički intoniranu, za supripadnost sudjelovanja i oponašanja najprije pruža Aristotel, koji kaže: „A to je dioništvo (*métheksin*) samo izmijenjena riječ. Jer pitagorejci kažu bića jesu oponašanjem (*mimḗsei*) brojeva, a Platon pak – dioništvom, izmijenivši samo ime. Ali što bi bilo to sudjelovanje ili oponašanje ideja, ostavili su drugima da to istražuju." (*Metaph*. 987b10-14; usp.: 990a34 i d, 1078b34-6). To Aristotelovo razumijevanje oponašanja kao izvanjskog imitativnog nalikovanja, koje po naravi implicira komparativno dupliranje bitka s pripadnim hijatom između bića i njegova bitnog bitka, zadržalo se sve do danas u raznim teorijama koje Platonov pojam ideje tumače pod vidom paradigme model-kopija (usp. primjerice: „Teorija oblika uključuje dvije fundamentalne doktrine: *a*. da je relacija između pojedinačnih stvari i oblika relacija imitacije, kopije prema originalu, i *b*. da se oblici i pojedinačne stvari razlikuju u stupnju realnostI" Allen [1960] 1965, 48; usp. također: Ferber 1989 [1984], 28 i d.). Problem se pritom razrješava uglavnom tako da se pojmovi sudjelovanja, prisutnosti i uzrokovanja razumiju na jezičnoj i logičkoj, a ne ontologijskoj ravni. Nasuprot tome, u gornjem razmatranju zajedništvovanje ideje i zbiljskog bića nastoji se zahvatiti u pojmu oponašanja ili nasljedovanja (*mímēsis*) kao svojevrsna imanencija transcendentnog. U tom smislu i Gundert ustvrđuje da je mimetička narav živosti dijaloga, kao karakter života uopće, ukorijenjena „u strukturi bića samog, koja je za Platona mimetička, odslikavajuća." (Gundert 1968, 52). Kako pokazuje *Simpozij* i tri poredbe u *Politeji*, biće u cjelini strukturirano je kao stupnjevani niz slika i onoga odslikanog, u kojima se ono u sebi dijeli i povezuje, i u kojime se ono što jest po sebi, ideja uvijek ujedno pokazuje i prikriva (53). U ovom kontekstu su svakako instruktivna i Žunecova promišljanja. U pojmu mimeze on misli sljubljenost i blizinu onoga što jest („muzička mimesis" kao nasljedovanje iskona), pri čemu taj pojam mimeze strogo razlikuje od „slikarske mimesis", koja implicira daljinu, jaz i prijelaz (Žunec 1988, 32 i d, 36 i d, 40 i d., 101 do kraja). Slično gornjem Figal bit odslikavanja pronalazi u razlici, koja je imanentna razlika onog istog (Figal [1989] 1991, 99-101). Pritom on u oponašanju i sebeprikazivanju pronalazi fundamentalni smisao pojmova dobra i života u Platonovu filozofiranju (106-109). Pritom a Za kritiku jednostranog Aristotelovog razumijevanja usp. i: Zehnpfennig 2007 (1991), 201, bilj. 160, 162. Donekle u blizini gornjih promišljenja je i Ferberov uvid da transcendencija ideja imoplicira njihovu imanenciju u pojavi (Ferber 1989 [1984], 54-56). Cornford pak drži da odvojenost ideja od osjetilnih stvari ide zajedno s odvojenošću duše od tijela (Cornford 1946, 4 i d.). Rossovo razumijevanje je zanimljivo utoliko što on smatra da je poimanje ideja u vidu imanentne općosti karakteristično za rane Platonovo dijaloge, dok je za zrele i kasnije, poglavito počevši od izvođenja u *Fedonu*, dominantno razumijevanje ideja u smislu transcendentnih entiteta (Ross 1998 [1951], 11 i d., 23 i d, 225 i d., 230). Slično i Talanga, koji u dijalogu *Menon* prepoznaje okret Platonova mišljenja od ideja, koje su u stvarima, k idejama kao transcendentalnim počelima i načelima valjane spoznaje (Talanga 1988, 1267-1292). Za svojevrsnu stopljenost imanentnog i transcendentnog karaktera ideje usp.: Verdenius

S obzirom na cjelinu drugog Sokratova dokaza besmrtnosti duše treba naglasiti da imanentni unutrašnji raspon i sveza onoga po sebi sa sobom u srazmjeru samonasljedovanja – koji raspon, sveza i srazmjer čine ideju – podupire i osigurava Platonovu tezu o učenju kao prisjećanju. Jer prisjećanje nije drugo do djelotvorna potvrda i očitovanje sveze onoga što jest sa samim sobom u drugom svojem, sličnom ili nesličnom. Prisjećajući se pri opažanju nečega onoga što oduvijek već zna, a kojemu nalikuje to što opaža, duša u činu spoznaje iznosi na vidjelo unutrašnju svezanost onoga jednakog i onoga što mu nalikuje. U tom smislu može se ustvrditi da u jednakoj mjeri u kojoj odnos drugosti i nalikovanja dokazuje anamnestičku moć duše, a time i njenu besmrtnost, u toj istoj mjeri i sama duša, naime unutrašnje povezivanje moći opažanja i spoznaje u činu anamneze, dokazuje i potvrđuje odnos drugosti kao imanentni odnos ideje same. To drugim riječima znači da su sudjelovanje i nalikovanje, kao određujući momenti oponašalačkog karaktera ideje, s naravlju i unutrašnjim rasponom duše. Zacijelo stoga nije čudno da se tzv. treći dokaz besmrtnosti duše u *Fedonu* tiče upravo sličnosti i srodnosti duše i onoga što je po sebi. U tom se smislu pokazuje da uvid na kojem počiva završni dokaz besmrtnosti duše iz naravi logosa – uvid u stopljenost uzročnosti ideje i duše kao uzroka – svoje puno istumačenje dobiva upravo pod vidom ove unutrašnje suodređenosti i supripadnosti oponašalačkog karaktera ideje i anamnestičke naravi spoznavajuće duše. A na tom tragu je slobodno pretpostaviti da se ni ocrtani smisao čistog posebitka ideje ni narav njegove uzrokujuće prisutnosti ne može primjereno pojmiti ne sagleda li se i ne prepozna u bitnoj svezi s naravlju duše.[226]

1958, 232-233. Komentirajući razlikovanje između suprotnosti u bivajućem i suprotnosti po sebi, koja prisustvuje u nama, koje je potaknuto prigovorom jednog od Sokratovih slušatelja u *Fedon*u (*Phd*. 103a4-c4, navlastito 103b5), on ustvrđuje da je „*tò en hemĩn enantíon* dio od *autò tò enantíon*" te zaključuje da u *Fedonu* nema strogog razlikovanja imanentnog i transcendentnog karaktera ideje, odnosno da ideje nisu uzete kao apsolutno transcendentne (usp. i: Vlastos [[1]1969b] 1981 [[1]1973], 83 i d., bilj. 26 i 27). Donekle blisko gornjem izlaganju Quarch, za kojeg je u mimezi na djelu sudjelovanje ideje i fenomena, pri čemu nije riječ o odslikavanju, nego o izlaganju ideja u fenomenima (Quarch 1996, 179 i passim). Za konstitutivni, ontologijski, smisao sudjelovanja, kako za ono pojedinačno tako i za samu ideju usp.: Meinhardt 1967, 18 i d., 27 i d. Za oponašanje i sudjelovanje usp. također: Burnet 1980 ([1]1911), 73; Cherniss ([1]1936) 1965, 10 i bilj. 12.

[226] Da pojam ideje u Platona nije stvar u smislu bića po sebi, ali niti puka formalno-logička propozicija, već da stoji u unutrašnjem odnosu i svezi s moći samosabiranja duše iz opažanja u spoznavanje i svijest, misao je koja stoji u podlozi Natorpova određenja ideje kao pretpostavke (hipoteze). U odmaku od Aristotelova poimanja ideje kao bića nastojeći ideju odrediti kao zakon (Natorp 1994 [[1]1921], X), Natorp insistira da za Platonov pojam ideje nije određujuće pasivno nadavanje i pokazivanje lika (eidos, izgled) u osjetilnosti, već sama djelatnost onoga koji umski

3. Ideja kao umski uzrok

Provedena razmatranja iznose na vidjelo ideju kao čisti bitak po sebi. Kao takva ona čini nepromjenjivu i jedinstvenu bićevnost pojedinačno bivajućeg i u tom se smislu otkriva kao jednota mnoštva i srazmjer oponašanja i nalikovanja. Pojam ideje u tom se smislu sabire u odredbi bitka kao uzrokujuće prisutnosti. Ujedno treba podsjetiti na to da su ta razmatranja provedena u svrhu preciznijeg uvida u umski kauzalitet kao počelo bića. Pretpostavka naime, koja je izborena na tragu dijaloga *Fedon*, bila je ta da um, tj. umski uzrok, pada u jedno i isto s čistim posebitkom kao bićevnošću bića. Ta pretpostavka nalazi svoje uporište s jedne strane u postavci uma kao počela, s druge u uvidu u uzrokujuću narav ideje.

Promišljanje uma kao jedinstvenog uzroka bitka i bivanja pojedinačnog polaze od toga da um uzrokuje ono što jest tako da ga postavlja u njegovo najbolje držanje (97c6). Umski uzrok djelotvoran je u vidu dobra ili dobrobitka bića, naime u tome da način na koji biće jest jest

---

motri, a u kojoj mišljenje oblikuje svoj predmet. U tom smislu za Natorpa u ideji leži otkriće logičkog: ideja je pretpostavka u smislu umske djelatnosti kojom se konstituira i postavlja sama stvar. Ona nije biće, nego potez, zakon ili hipoteza kojom se ono postavlja (1 i d.; usp. također: 34-36 i d., 66-67 i d., 70, 129 i d.). Taj uvid, koji cjelinu Platonova filozofiranja određuje u smislu idealizma, Natorp višestruko podupire u cjelini svoje interpretacije, pri čemu ustvrđuje da je znanstveno utemeljenje znanosti, tj. fundiranje bitka kao hipoteze znanja, navlastita stvar dijaloga *Fedon* (129 i d.). Na istom tragu i također „u otklonu od svakog postvarujućeg i […] hipostazirajućeg shvaćanja" ideje Barbarić piše: „Ona [tj. ideja P. Š.] svakako nije tek nešto uz, mimo i pored stvarî, već je prije svega struktura pod vidom koje se stvari moraju sagledati da bi uopće bile raspoznate kao upravo te i takve stvari, te shodno tomu imenovane." (Barbarić 1995, 235) Unutrašnju svezu ideje i duše naglašava i Zehnpfennig, određujući dušu ni više ni manje nego upravo kao „moć ideje" (Zehnpfennig 2007 [[1]1911], XXVIII). Prauss opet kaže: „Teorija anamneze je krajnja pretpostavka koja utemeljuje nauk preegzistencije duše kao i onaj egzistencije ideja, na koji se nadovezuju argumenti besmrtnosti, te naposljetku također i teoriju spoznaje." (Prauss 1966, 108) On međutim također drži da je pogrešno teoriju anamneze poistovjetiti s bilo kojim od tih nauka. Prauss poglavito insistira da se Platonovo poimanje spoznaje ne može svesti na teoriju anamneze, budući da ona dovodi tek do sjećanja na ideje, ali ne i do njihova neposrednog motrenja (109). Odlučujuću važnost za spoznaju ideje on stoga vidi u svođenju i prijenosu (*anaphérein*) osjetilnog na umsko kao unutarduševni prijelaz opažanja u mišljenje (110 i d.). Spoznaja u tom smislu nije drugo do identificiranje onoga osjetilnog u njegovu mislivu vidu, supstitucija osjetilnog u mišljevini (*nóēma*) koje se duša prisjeća (112-116 i d., 134). Protivno tezama o tijesnoj svezi anamneze i ideja, Chen, prethodno odredivši dvije moguće metode dosezanja ideja – prisjećanje i sinoptiku (Chen 1992, 1-2, bilj. 5) –, također odbacuje prisjećanje kao pravi način spoznaje ideja. Prema njemu ono ne postiže neposredno zahvaćanje ideje, već se pojavljuje slika onoga što je duša motrila (19 i d., 24-27). Za općeniti pregled osnovnih odrednica Platonove teze o idejama usp.: Pejović ([1]2000) 2002, 9-31.

upravo najbolji (98a9). To što je tu ustvari djelotvorno je moć svezivanja i sabiranja koja „demonskom snagom" postavlja biće na način na koji ono najbolje i najpotpunije jest to što jest i treba biti. Um je, drugim riječima, moć potpuna i dostatna bitka bića. Ta moć očituje se trostruko. Prvo, najbolje držanje bića je takav bitak bića u kojem je ono posve primjereno sebi i jest to što jest, može i treba biti. Moć uma je na djelu u imanentnom povezivanju bića s njegovom vlastitom biti u dobrobitku kao bitnom bitku ili bitku biti. Tom umskom svezom biće se sabrano održava u svojoj dostatnoj cjelini. Drugo, cjelovito i dostatno sabirući i držeći biće svezom njegova bitnog bitka um ne uspostavlja biće u apstraktnom smislu, nego u punini njegove žive zbilje. Dobrobitak bića je u tome da je za biće najbolje da jest, čini ili trpi upravo tako kako jest, čini ili trpi (97c8-d1, 98a5-7). Činidba i trpnja dakle ukazuju na to da bitni bitak nije oposebljena nepokretna jednota nego zbiljska živa cjelina kojoj pripada i ono tjelesno. Treće, u dobrobitku kao živoj zbilji bića svezano je i sabrano ono zajedničko i pojedinačno (98a9-b3). Kao jedinstveni uzrok um je ono zajedničko koje se ogleda u specifičnom dobrobitku pojedinačnog. Prema tome, moć uma na djelu je u vidu imanentog počela bitka bića – um je jedinstvena i imanentna snaga svezivanja i sabiranja bića u njegovu pojedinačnom i zbiljskom dobrobitku kao cjelovitu i dostatnu, jer naravi bića posve primjerenu, bitnom bitku ili bićevnosti.

Sagledaju li se ove odredbe u odnosu spram središnjeg određenja ideje kao posebitka koji je cjeloviti i jedinstveni bitak mnoštva istovrsnog i bivajućeg, jasno se pokazuju tri ključne podudarnosti umskoga uzroka i ideje: oboje je mišljeno kao počelo bića u smislu njegove bićevnosti, u obojem je na djelu unutrašnja sveza cjeline i dijela, jednog i mnoštva, uzročnoj naravi i jednog i drugog pripada uronjenost u bivajuću zbilju živog. U tom se smislu može reći da je ideja u Platona u bitnom određena kao umski uzrok i da se umski kauzalitet ogleda u uzrokujućujoj prisutnosti ideje kao čistog posebitka. Taj umski karakter je u tome da je ideja istinska bićevnost bića, kojoj pripada utjelovljenje u njegovoj živoj zbilji.[227] Uvid u umski karakter ideje bitnu potporu dobiva slijedom prethodnih promišljanja unutrašnje sveze uma i dobra u središnjim knjigama *Politeje*, a poglavito u poredbi sa suncem. Tu se pokazalo da je um imanentna moć dobra, kojom ono pruža sebe kao mislivu istinu i bićevnost svakog pojedinog

[227] U tom se smislu zacijelo valja suglasiti s Praussovom tezom da nije samo ideja ono što se spoznaje (Prauss 1966, 105). Kako se pokazuje, u ideji se spoznaje cjelovita bićevnost bića, koja uključuje i njegovu osjetilnu zbiljnost. To međutim pretpostavlja obuhvatno produbljenje smisla uma i njegovo izuzimanje iz užeg spoznajno-teorijskog okvira.

bića. Sad se pokazuje da (samo)uzročnost odgovara umskoj uzročnosti ideje, tako da je dobro u *Politeji* i mišljeno kao ideja, ideja dobra. Idejnost dobra ogleda se naime dvostruko.

Prvo, dobro je po svom transcendentalno-transcendentno-imanentnom karakteru (samo)uzroka jedno mnoštva. Dodirom ideje dobra filozof se, kako je rečeno, dodiruje naravi svega što jest. U tom će smislu bitnu odredbu dijalektike Sokrat vidjeti u tome da onaj koji se „laća razgovaranjem, bez svih osjeta, kroz govor se zaletjeti na sâmo ono koje jest svako, […] ne odustaje prije no što dohvati samim mišljenjem sâmo ono koje jest dobro" dospijevajući tako „u sam konac mislivoga" (532a6-b2; usp. i: 534b3-4; usp. 484c6-7). Ideja dobra je cjelina svega što jest, čisti posebitak svega što jest, koji je prisutan kao istina i dobro svakog pojedinog bića. Ona je jedno mnoštva.

Drugo, budući da je ideja dobra srazmjer dobra po sebi sa sobom u drugom svojem, odvojena je od svega što joj nalikuje i sudjeluje u njoj. Problem je međutim u tome što to razlikovanje implicira razliku i drugost dobra od svega što jest. Jer ideja dobra nije cjeloviti vid neke vrste bića, nego upravo svega što jest istinski i sebi primjereno, dobro. Ono drugo, u kojemu dobro po sebi uzrokuje i oponaša sebe, je, kako se pokazalo, ni više ni manje nego upravo mislivo jestvo i istina bića. Budući dakle da je u svojoj ideji dobro u srazmjeru cjelinom onoga što jest kao svojim drugim, Platon će za ideju dobra reći da, premda pruža ono biti i bićevnost, sama nije bićevnost, nego je s onu stranu sve bićevnosti (509b6-10). No ta odvojenost nije predmetna odvojenost, nego odvojenost onoga što je sukonstitutivno u srazmjeru ideje. Onostranost ideje dobra od bitka ne znači dakle da je ona odriješena „negdje" s onu stranu bitka, nego da je cjelina svega što jest upravo s obzirom na to jedinstveno „da jest" cjelovito sabrana i sama sobom povezana u dobru po sebi kao vlastitoj bićevnosti.

Oba ova uvida u narav dobra pokazuju da je dobro u svojem umskom srazmjeru samooponašalački srazmjer uzrokujuće prisutnosti ideje. Pa ipak, to da je srazmjer dobra cjelina svega što jest, ukazuje na to da, premda i sama ideja, ideja dobra nije tek ideja među mnogima mogućima. Kao čisti posebitak i cjelina svega što jest, dobro je počelo ili bićevnost svakog pojedinog bića u njegovu istinskom dobrobitku. Istinu i bićevnost bića Platon pak misli u vidu ideje kao čistog posebitka. Otuda treba zaključiti da je dobro, kao istina i bićevnost bića, prisutno kao ideja, tj. kao mnoštvo ideja. Umski srazmjer dobra kao njegovo prvotno pružanje u mislivoj istini i bićevnosti, treba stoga pojmiti kao njegovu prisutnost u idejama, posredstvom kojih se pruža se i prihvaća u dobrobitku bićā. I upravo time da je prisutno u vidu mnoštva ideja, dobro se

pokazuje kao jedno mnoštva, cjelina svega, koja nije svedena na apstraktni i bezsadržajni formalitet posebitka, već čuva raznolikost specifične bićevnosti bića.

Prema tome, nije ideja nadređena dobru, već umski srazmjer dobra čini idejnost ideje. Ideja je istina i bićevnost bića upravo kao njegov dobrobitak. No, srazmjer dobra u idejnosti ideje je i sam ideja, ideja dobra. Ideja dobra dakle, kao ideja svih ideja, koja se nalazi onkraj cjeline mislivog, nije vrhovna u smislu onog najvišeg piramidalne hijerarhije, već kao zajednička bit svih ideja, uključujući i sebe. I tu se pokazuje sva specifičnost umske (samo)uzročnosti dobra: umskim srazmjerom dobro po sebi nasljeduje se u idejama tako da uzrokuje sebe kao ideju kojom su postavljene sve ideje kao unutrašnji srazmjer nje same. Kad je dakle riječ o tome da dobro sebe pruža kao srazmjer mislivog i vidljivog, onda to ne znači da ono sukcesivno uzrokuje prvo ideje, a onda putem njih osjetilnu zbilju. Srazmjer čistog posebitka sa sobom u osjetilnoj zbilji je naime upravo ideja i utoliko oponašalački srazmjer dobra samog. I ideja i njezina imanentna drugost stoga uvijek već pripadaju ideji dobra kao čisti umski srazmjer dobra. Um ne uzrokuje i nije neposredno, zbilja nije neposredno umska, nego idejama posredovani i nasljedovani um.[228]

---

[228] Sukladno tim uvidima, naravno u okviru svojega razumijevanja ideje kao hipoteze bitka, Natorp: „Dobro je djelatno samo posredstvom ideje: kao ideja ideja, hipoteza hipoteza, no ne umjesto ideja. Utoliko što sadrži posljednji temelj svake vrste utemeljenja, daje ono čitavom postupku utemeljivanjâ, a time i njima samima, posljednje 'dostatno' utemeljenje i time omogućuje njhovu neiscrpivu plodnost za utemeljenje znanostI" (Natorp [[1]1911] 1969, 80-81). Slično i Gadamer: pitanje o dobru ne pita drugo do: „što biće treba biti, a po čemu se uvijek može razumjeti kao isto. […] Istinski bitak bića je bitak ideje." (Gadamer 2000 [[1]1939], 10) Za njega je sinoptičko-dijeretička metoda dijalektike usmjerena na poimanje uzroka kao jednote mnoštva, pri čemu je taj uzrok dobro kao bićevnost i bitni bitak bića (55-58). Za dobro kao bit ideje u kontekstu Heideggerove teze o mijeni pojma istine u postavci ideje kao sjajenja čiste neskrivenosti u izgledu usp.: Heidegger ([1]1942) 1978 ([1]1967), 224-227. Usp. ovdje i: Sprute 1962, 88-89. Protiv gornjeg smisla Krämer, za kojeg se jednota dobra ogleda u uređivačkoj jedinećoj moći (usp.: Krämer 1968, 130 i d.). Do tog uvida Krämer dolazi na temelju razumijevanja vrline kao reda u ranim dijalozima (142 i passim; Krämer 1959, 41 i d., 187, bilj. 84). Naposljetku dolazi do toga da mnoštvenost ideja razumije kao izvanjsku piramidalnu hijerarhiju koja vrhunac ima u ideji dobra. Ideja dobra je ideja svih ideja u tom smislu da kao jedini sadržaj i kvalitetu svake ideje postavlja čistu istovjetnost sebi (Krämer 1959,125 i d.). Ona je utoliko u prvom redu princip, ono koje uređuje (135 i d.) tako da jedini (bitak mišljen kao energijski – kao jedinjenje i uređivanje). To dakle da dobro svemu daje bitak i istinu, Krämer tumači tako da svako biće sudjeluje u jednom (136 i d.; usp.: 142-145, 332 i d., 333 bilj. 170, 423 i d., 430-432). Treba uvidjeti da i Krämer hoće u jednoti dobra misliti bićevnost i istinu bića, no on tu bićevnost – budući je ne misli iz imanentne sveze s dušom – lišava svake kvalitete, odnosno svodi je samo na apstraktnu i formalnu jednotu istovjetnosti sebi. Platonovo filozofiranje otuda se tu poima kao posljednja i apsolutna apstrakcija eleatizma (535-550).

Tako se umski karakter čistoga posebitka ideje naposljetku određuje u vidu dobra kao uzroka. No, tu treba uputiti na još nešto. Već su promišljanja poredbe sa suncem pokazala da je za umsku uzročnost dobra ključna duša, odnosno njezina istina, koja je ujedno i istina dobra samog. Čisti umski srazmjer dobra potvrđuje se naime kao srazmjer vidljivog i mislivog u unutrašnjem srazmjeru duše, pri čemu se duša pokazuje kao unutrašnji horizont umskog srazmjera dobra. Ta postavka srodnosti dobra i duše sad se dodatno produbljuje i proširuje utoliko što se na tragu pretpostavke besmrtnosti duše iz anamneze te završnog dokaza besmrtnosti u sklopu opovrgavanja Kebetova prigovora u *Fedonu* ustvrdilo da oponašalačku prisutnost ideje kao čistog posebitka treba misliti iz unutrašnje srodnosti ideje kao počela bitka i duše kao počela života. Time se dolazi do uvida u svojevrsnu stopljenost bitka i života u Platonovu filozofiranju. Ona počiva na tome da je um, tj. umski kauzalitet dobra, koji čini samooponašalačku narav ideje, na djelu posredstvom duše te je tako reći imanentno ukorijenjen kao kauzalitet života samog. Samo otuda je, kako se čini, razumljiva ona Platonova teza iz *Politeje*, da se ono oponašano utjelovljuje u naravi oponašatelja, koja je u osnovi Platonova pojma odgoja kao hranjenja istoga istim. Srodnost dobra i duše utoliko se naposljetku i pokazuje u tome da filozof-vladar, a posredstvom njega i čitav polis kao zbilja duše, nije drugo do nalikujućim oponašanjem utjelovljena forma istine bitka. Zasad je međutim važno uvidjeti da se imanencija ideje i duše u jedinstvenosti umskog kauzaliteta, koja ideji ukida bilo kakvu formalnu apstraktnost i određuje je u smislu prisutnosti bitka u živoj zbilji, ogleda u trima ključnim određenjima ideje: vrlini, ljepoti i istini.

a) Praktička narav ideje: dobro i vrlina

Platonov pojam vrline nerazdvojiv je od ontologijskog karaktera dobra kao dobrobitka ili bićevnosti bića. Kako pokazuja *Politeja*, ontologijski karakter dobra ogleda se u korisnosti, koja je tu mišljena u vidu podupiranja i doprinošenja, čak moći bitnog ozbiljenja i izvršenja. Tako je narav ideje dobra u služnosti i korisnosti (*khrḗsima kaì ōphélima*) pravednosti i bilo koje druge stečevine (*Resp*. 504e7-505b6), budući da se pravednošću i svakom stečevinom, koja je ujedno i stečevina dobra, uspostavlja duša kao bit čovjeka. Taj smisao korisnosti mišljen je s obzirom na primjerenu zbilju i istinski bitak bilo kojeg bića. Znanje i umijeće bavljenja konjima tako je, kako stoji na jednom mjestu u dijalogu *Eutifron*, dobro i korisno upravo konjima, budući da njime oni postaju bolji konji (13b). Prema tome, korisnost i probitačnost dobra lišena je ikakva

subjektivnog i vulgarno-utilitarnog smisla i odnosi se na moć koja čini da nešto jest to što jest i treba biti. Dobro je ono čija se korisnost (*ōphélimon*) ogleda u uporabljivosti ili služnosti (*khrḗsimon*), kojom ono doprinosi (*symphéron*) izvršenju istine bića.[229]

Ta odredba dobra implicira dvoje. Kao prvo, dobrota dobra nije ništa statično, nego je na djelu u izvedbi, uporabi, korištenju i služenju (usp.: *Resp*. 505a3-4). U *Eutidemu* (280b5 i d.) Sokrat zaključuje da samo korisnošću (*ei ōpheloī*, b8) u uporabi (*khrṓimetha*, c1), koja je stvar znanja, dobra jesu prisutna tako da omogućuju blaženstvo: „zaista treba, kako se čini, da onaj koji ima biti potpuno blažen ne samo stekne takva dobra, već da se njima i koristi, ili nema nikakve koristi od stečevine" (280d5-7). Misli li se međutim dobro pod vidom korisnosti i uporabljivosti, dolazi se do uvida u to da ono tako reći nikad nije čisto po sebi, nego je određeno svagda specifičnim izvršenjem. U nastavku razgovora Sokrat stoga ustvrđuje kako dobra i nisu dobra sama po sebi (*autà kath' hautá*), nego ih dobrima i korisnima čini njihova ispravna uporaba, odnosno znanje ispravne uporabe (281d1-e1). Dobrota dobra tako se ogleda u njegovoj mnogostrukoj prisutnosti kao uvijek drukčijoj izvedbi i korisnosti.[230]

---

[229] Za dobro kao *symphéron* usp.: *Euth*. 13b, *Resp*. 347c6 i d., d4 i d.; za medicinsko podrijetlo uporabe *symphéron* usp.: Stemmer 1988, 537, 548 bilj. 60. Za dobro kao *ōphélimon* uz gornji primjer usp.: *Resp*. 332a9-334e7 i d., 608e3-4; *Prot*. 333d9-e1; *Men*. 87e1. Za dobro kao *khrḗsimon* uz gornji primjer usp.: *Gorg*. 474d7-9, 475a4 i d. Uz te, za odredbu dobra javljaju se još i: *lysiteloũn* (*Resp*. 367c2-5, 347e-348b, 360c8 i d.) te *kerdaléon* (*Resp*. 336d2, 345a3, 7; *Crat*. 419a5 i d.). Za precizniji smisao uporabe tih termina i primjere za to usp.: Stemmer 1988, 542-545. Usp. ovdje još: *Hipp. Ma.* 296c5-d1, e7, 297a3, 303e11; *Resp*. 379b13; *Charm*. 174a10, d3 i d., e2; *Gorg*. 468c2-7, 499d2 i d.

[230] Usp.: *Men*. 87e4-88a6, *Lys*. 216c1 i d., *Gorg*. 467e1 i d. Sveza dobra i koristi staro je nasljeđe grčke misli (usp.: Snell 1946, 130 i d.), koje Platon preuzima od Sokrata i koje, kako pokazuje i gornji primjer iz *Politeje*, nije ograničeno samo na rane dijaloge (usp.: Guthrie 2007 [[1]1962-1981], sv. IV, 409, 446, 473; donekle protiv Đurić 1976, 334 i d.). Za sokratovsko podrijetlo Platonove koncepcije dobra i za očevidnost tog podrijetla iz dvaju razgovora, koje Sokrat vodi s Aristipom i Eutidemom, a koja navodi Ksenofont u svojim *Memorabilia* (3.8.1-7, 4.6.8-9), usp.: „U ovim razgovorima Sokrat dokazuje potpuno istu stvar koju Protagora dokazuje u Platonovu dijalogu, da ništa nije dobro ili loše, korisno ili štetno, in abstracto, nego samo u odnosu na pojedinačni predmet." (Guthrie 2006 [[1]1962-1981], sv. III, 445 i d.) Usp. također: „Njegova [Sokratova] je misao intenzivno praktična: što je dobro, mora biti korisno i ista stvar može biti korisna i štetna ovisno o okolnostima." (159, bilj. 2.) Usp.: „Neko *khresimon* može biti uporabljivo za nešto dobro, ali također i za nešto loše; *telos* tu ostaje neodređen. Ne kao takvo, nego samo ukoliko se ispravno rabi, neko *khresimon* je korisno, *ophelimon* je." (Stemmer 1988, 548) U svojoj se interpretaciji Stemmer pritom kreće u okviru teorije društvenog ugovora, a ne misli fundamentalnu određenost dobra iz duše, u vidu znanja (usp.: isto, 538, 539, 540; za odredbu dobra iz relacije usp.: 544, bilj. 44, 47, 62).

No, ta odredba dobra kao da dovodi do Protagorine sofističke postavke po kojoj je dobro „nešto šaroliko i svakojako" (*poikílon tí* […] *kai pantodapón*), uvijek samo s obzirom na ono čemu služi i za što je korisno (*Prot*. 333d9-334c6). Kako se čini, to razumijevanje dobra, koje svrhu i cilj korisnosti tako reći izmješta iz same izvedbe i postavlja u nešto izvanjsko, kriterij je razlikovanja onih dobara, koja Glaukon početkom druge knjige *Politeje* određuje kao treću vrstu dobara. Ta dobra (npr. gimnastika, liječništvo i sl.) su stvar znalačke uporabe i koriste nam (*ōpheleĩn*), premda su mučna i teška (*epíponon*), tako da ih ne prihvaćamo poradi njih samih, nego poradi nagrade i ostalog što postaje po njima (*Resp*. 357c5-d2). S druge je strane prva grupa dobara, koja, poput radosti i ugoda, ne primamo poradi posljedica, već samo poradi njih samih (b4-8). Ta dobra su posve autarkično određena iz sebe, njihova korist, ono dobro, pada u jedno i isto s njihovim događanjem. Ona su, kratko rečeno, samosvrhovita.

No, ni jedna ni druga vrsta dobara ne odgovara onome što Platon misli kao dobro u njegovoj specifičnoj korisnosti. I jedna i druga vrsta padaju štoviše u jedno i isto – u sofistički pričin dobra, koji dobro određuje u relaciji, bilo spram subjekta bilo spram izvanjske svrhe. U trećog grupi dobara dobro je tako reći izmješteno iz same izvedbe i učinjeno ovisnim o mnogostrukom ciljevima i svrhama. Prva pak grupa dobara određuje dobro kao dobro ugode. No, u sebi posve zatvoreno i potpuno kao pojedinačan osjećaj, za Platona je dobro ugode izvorište sveg subjektivizma te čini osnovu, u *Politeji* Trasimahove, a u *Gorgiji* Kaliklove postavke pravednosti kao koristi i dobra jačega (*tò toũ kreíttonos symphéron*, *Resp*. 338c1-2).[231]

---

[231] Trasimahova odredba pravednosti kao koristi jačega posve pripada mnijenju i pričinu onoga što je dobro i korisno, kako vladara (*hegoĩto*, 340b7) tako i Trasimaha samog (*tà dokoũnta*, 349a7). Taj pričin, koji je za sebe posve neupitan (vladar uvijek nepogrešivo čini ono što je najbolje za jače, 340d1 i d.), određen je utemeljenjem dobra i koristi u ugodi rasta osobne moći i snage (343c1-d1). Pričin ugode kao kriterija dobra vrhuni se u potpunom stapanju pravednosti i nepravednosti, pri čemu se nepravednost otkriva kao sama narav pravednosti (usp.: 344c3-8, 349e). Primat ugode u zadovoljenju osobne snage i moći, kao narav koristi i dobra u Trasimahovu pojmu pravednosti, poglavito se pokazuje iz Sokratova prigovora (345c) te Glaukonova i Adimantova sažetka. Tu se također pokazuje kako iz prirodnog određenja pravednosti i nepravednosti iz urođene težnje za moći svakog bića (359c) nastaje zakon i umjetna pravednost kao stvar dogovorene srednjosti između najvećeg dobra (nekažnjeno činiti nepravdu) i najvećeg zla (trpiti nepravdu a ne moći se osvetiti, 358e1 i d.). To biće i podrijetlo pravednosti (358e2) međutim upravo potvrđuju prvotnost ugode rasta moći kao najvećeg dobra, budući da dogovorna pravednost nastaje kao izlaz u nuždi onih podloženih, manje jakih i nemoćnih (*mḕ dynaménois*, 358e6). Apsolutni pričin ugode moći, s pripadajućom nerazlučivošću pravednosti i nepravednosti, pritom i dalje ostaje neprijeporan, što se pokazuje u sreći i

Platonov pojam dobra spada u vrstu koja je između dvije navedene i na određeni ih način pomiruje. U tu vrstu pripadaju dobra, koja, poput mišljenja, gledanja ili zdravlja, žudimo i prigrljavamo (*agapõmen* […] *aspazómetha*) i poradi njih samih i poradi onoga što nastaje iz njih (357c1-3). U ta dobra spada i pravednost (d4 i d.). Kao što se vidi, ključno za ta dobra je stapanje samosvrhovitosti i korisnosti-uporabljivosti za nešto. Gledanje je dobro po sebi, no dobro je i utoliko što, kako je pokazala poredba sa suncem, sjarmljuje i uspostavlja ono koje gleda i ono što se vidi u cjelovitu sferu vidljivog. Drukčije rečeno, dobro se izvršava i ostaje u sebi koristeći u potpunu izvršenju onog specifičnog: ono je samosvrhovito kao specifično korisno.[232]

Druga implikacija odredbe dobra u smislu korisnosti je da ono što je dobro i korisno nije to slučajno i izvanjski, nego u bitnom smislu, tom da biće čini primjerenim vlastitoj naravi i uspostavlja ga kao to što ono jest i treba biti. Kako Sokrat, pokušavajući pobiti Trasimahovu tezu o pravednosti kao koristi jačega ukazivanjem na pravi smisao korisnosti, kaže, korist nekog umijeća je u onome za što je ono ustrojeno, a koje ono postiže izvršavajući sebe sama – korist i dobro liječništva je u tome da ozdravljuje, graditeljstva da gradi, vladalaštva da vlada (a ne da doprinosi materijalnom i inom blagostanju vladara, 346d1-8). Dobro i korist pravednosti su u tome da se u njoj, kao vrlini duše, istinski zbiva bit čovjeka u vidu polisa. Dobro ili dobrobitak je

---

ugodi kao cilju koji postiže nepravednik, savršeno stopljen s pravednošću. Usp. još: *Prot*. 351b; *Gorg*. 468b, 491e i d, 495a i d., 500c, 512a2-b2; Stemmer 1988, 560; Ueberweg-Praechter 1953, 338, 242 i d., 245-246.

[232] Mišljenje je dobro po sebi, no utoliko i što uspostavlja mislivu istinu i jestvo. Zdravlje je dobro po sebi, no i utoliko što omogućuje i na djelu je u postignućima zdrava čovjeka, primjerice u pobjedi natjecatelja. Za analizu podjele dobara u *Politeji* usp.: Stemmer 1988, 549 i d. Stemmer ispravno ukazuje na to da se razmatranja u devetoj knjizi direktno nastavljaju na pitanje o korisnosti pravednosti iz prve knjige (563-564). Povezujući pravednost s ugodom i osiguravajući joj time samosvrhovito počivanje u sebi, ona pravednost nastoje odrediti kao pripadnu drugoj vrsti dobara, tj. kao ono što je dobro i po sebi i za drugo. No, iz Stemmerova izvoda izostaje ukazivanje na narav ugode i njezinu unutrašnju rašlanjenost te na svezu s pravednošću duše i blaženstvom. Istinska ugoda, o kojoj je riječ u devetoj knjizi, ugoda je primjerena rasta i upotpunjenja znanstvene istine duše i utoliko je posve različita od ugode u službi osobne moći i snage, o kojoj je riječ u prvoj knjizi. Upravo pod vidom te unutrašnje diferencijacije ugode može se razumjeti naoko začudan završni izvod vrline kao znanja iz istovjetnosti dobra i ugode u *Protagori* (*Prot*. 351b3 i d; za diferencijaciju ugode uz mjesto iz devete knjige *Politeje* usp. i: *Phil*. 51c i d.). Disciplinarna ograničenost Stemmerova razmatranja u granicama utilitarističke etike rezultira naposljetku time da on ostavlja otvorenim pitanjem je li uopće uspio Platonov dokaz da je razumno birati moralan život u svrhu sreće (567). Za razliku između Trasimahove postavke i Glaukonova sažetka te između Platonova i sofističkog pojma ugode usp.: Reiner 1981, 223-229.

prema tome bitni bitak bića, po kojem je biće potpuno i dostatno, jednom riječju: blaženo. Njemu pripada svojevrsna prostodušnost, spontanitet i nevinost iskrena i čista bitka onim što se jest.[233]

Iz rečenog se pokazuje da Platonov pojam dobra nadilazi pričin sofističkog relativizma – kako onog subjektivnog, koji počiva na autarkičnoj samosvrhovitosti ugode, tako i onog objektivnog, koji počiva na izvanjskoj svrsi djelovanja –, i to tako da samosvrhovitost postavlja za jedinstveno određenje bitnog bitka svakog pojedinog bića u njegovoj specifičnosti. Osnovni karakter probitačnosti i korisnosti dobra otkriva se tako kao jednota mnoštva u srazmjeru samosvrhovitosti. Jer to da dobro ostaje u sebi kao specifično korisno, znači da je ono uzročno prisutno u vidu specifična dobrobitka istinita bića. Samosvrhovitost dobra na djelu je u samosvrhovitosti bića, tj. u postignuću njegova svagda specifična bitnog bitka.[234] Taj bitni dobrobitak bića Platon često određuje i kao spašenost bića: „Zlo je", stoji u desetoj knjizi *Politeje*, „sve što upropaštava i šteti, a dobro što spašava i koristi." (608e3-4). No, upravo zato jer je mišljeno iz naravi dobra, smisao toga „spašavati i biti spašen" (*sṓizein te kaì sṓizesthai*), kako stoji u *Gorgiji*, nije puko očuvanje duše i tijela, odnosno sebe i onog svojeg (*Gorg*. 511b7 i d., 512d2-8). Čovjek se ne spašava time da jednostavno istrajava na životu i uklanja se smrti, nego tako da živi istinski (*hōs alēthõs*, 512e1) i najbolje (*hōs árista*, e5), naime u svojoj najvišoj mogućnosti kao zbilja vlastite biti u pravednu polisu.

Ocrtani smisao dobra kao srazmjera samosvrhovitosti čini misaonu osnovu Platonova pojma vrline ili kreposti. Odredba dobra kao spašenosti bića u njegovu najboljem i istinskom, jer bitnom, bitku, jednako se tako, kako upućuje mjesto u *Gorgiji*, odnosi i na vrlinu (512d3 i d.). A nešto prije stoji: „Ali zacijelo smo dobri, i mi i sve drugo što je dobro, po prisutnosti neke vrline? – Baš mi se čini nužnim, Kaliklo." (5062-4; usp.: „Zar kažemo da je vrlina štogod drugo nego dobro te nam ostaje ta pretpostavka da je ona dobro? – Posve." *Men*. 87d1-e4) Tradicionalno gledano, problematika vrline spada u disciplinarni horizont antropo- i teocentričke etike i morala. No, već to da Platon vrlinu u pravilu određuje kao dobro, koje je uzrokujuće prisutno u bitnom bitku bića kao takvom, dakle neovisno o vrsti bića, ukazuje na upitnost svake stroge disciplinarne

---

[233] Stoga su oni dobri i pravedni u Trasimahovim očima glupi i budalasti, naivni (*euḗthes*). Usp.: *analogísmata* o bićevnosti su i o korisnosti (*Theait*. 185c3).

[234] Otuda se problem odnosa jednog i mnoštva u pojmu dobra, na koji primjerice upozorava Annas (1997, 147), razrješava na ravni uzrokujuće prisutnosti ideje i ustvari je nepostojećI Usp. ovdje još: Stemmer 1988, 554; Hartmann 1965 ([1]1909), 266 i d.; Posavec 1979, 9-10.

podjele. Tome u prilog govori već navedeno mjesto s kraja prve knjige *Politeje*, gdje se vrlina, posve neutralno i neovisno o onom ljudskom, određuje kao najbolje i potpuno činjenje svojeg posla (*érgon*) i u tom smislu kao postignuće i izvršenje vlastita dobra i ljepote (*Resp*. 352d i d; 353c, 342a, usp.: *Alc. I* 133b4). Hoće li se pojam vrline pojmiti iz tog širokog ontologijskog karaktera dobra, treba istaknuti dva njezina određenja: prvo, vrlina je izvrština bića, dobrobitak bića u smislu kretanja bića k vlastitoj naravi, koje je kretanje te naravi same; drugo, vrlina je, kao izvrština, suprotna zlu i onome što šteti.[235]

Iz ontologijskog karaktera dobra i prisutnosti dobra u vrlini proizlazi da je kreposno biće uspostavljeno u svojoj potpunoj dostatnosti ili blaženstvu, tj. posve primjereno vlastitoj naravi. U tom smislu je dobrobitak bića u vrlini njegova najviša mogućnost, izvrština kao najbolji način na koji ono jest i može biti. Taj smisao izvrštine treba misliti pod vidom Platonove postavke iz *Fileba*, po kojoj je u naravi dobra to da je savršeno (*téleon*, *Phil*. 20d1), čak od svega najsavršenije (*pántōn* […] *teleōtaton*, d3). Iz dosadašnjeg razmatranja može se zaključiti da ta savršenost odgovara samosvrhovitosti dobra, koja dobro čini potpuno dostatnim (*hikanón*, d4). Najveća moguća savršenost dobra je u tome da dobro iz sebe sama posve jest to što jest, naime dobro. Misli li se ta savršena samodostatnost, kako se u tekstu zahtijeva, u razlici spram svih pojedinačnih bića (d5-6), tj. svih mogućih specifičnih odredbi i kvaliteta bića, onda se ona može odnositi samo na čisti bitak, koji, odvojen od svake specifične određenosti, jest samo po sebi. Samodostatna savršenost i svrhovitost dobra pada tako u jedno i isto s čistim posebitkom bića.

Taj uvid dobiva svoju potvrdu promisli li se unutrašnja sveza dobra i vrline pod vidom srazmjera samosvrhovitosti, koji, kako se pokazalo, pripada dobru. Pođe li se od toga da je dobro na djelu u vrlini, treba ustvrditi da je u vrlini ustvari na djelu samosvrhovitost dobra, i to u smislu (samo)izvršenja bića. Svako biće dakle, koje je dobro i kreposno, izvršavajući sebe i budući zbilja svoje vlastite biti, ustvari biva kao vid prisutnosti najsavršenijeg i u sebi posve dostatna dobra samog. To znači da se dobro nikad ne ozbiljuje kao takvo, već se svojom čistom savršenošću i

[235] Za vrlinu kao dobro usp. između ostalog još: *Men*. 87d2-e3; *Lach*. 192c8-9; *Charm*. 160e13; Natorp 1994 ([1]1921), 7; Krämer 1959, 41 i d. Uz primjere s konjima, ušima, očima, srpom i dušom s kraja prve knjige *Politeje*, Platon govori o vrlini zemlje (*Legg*. 745d3, *Critias*, 110e3), tesarstva ili kakva drugog zanata (*Prot*. 322d7-8), uopće svakog pojedinog – bilo oruđa, bilo tijela, bilo duše i svakog živog bića (*arete hekastou, kai skeuos kao somatos kai psykhes au kao zoiou pantos*, *Gorg*. d5-6). Za smisao vrline kao bitnog bitka bića u (samo)izvršenju usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 26 i passim; Guthrie 2006 ([1]1962-1981), sv. III, 240-241; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 282-285; Schadewaldt 1995 ([1]1978), 75 i d.; Nestle 1975 ([1]1940), 298, bilj. 134; Stenzel 1957 ([1]1956), 52, 54.

dostatnošću razlikuje od svih bića (d5-6).[236] No, ta drugost i razlika ne ukazuju na to da je dobro vrlini onostrano i izvanjsko. Riječ je o tome da svaka vrlina, kao forma prisutnosti dobra, jest neko dobro, tj. određeni način čiste samodostatnosti, no nikada samodostatnost posebitka sama. Drugim riječima, to da je vrlina dobro, znači da je ona forma njegove prisutnosti i djelotvornosti, živi i zbiljski srazmjer savršene dostatnosti dobra u drugom svojem. Utoliko se u unutrašnjoj svezi dobra i vrline ogleda uzrokujuća prisutnost čistog posebitka ideje.

Time se potvrđuje i dodatno produbljuje uvid u dobro kao ono što je korisno u uporabi i izvršenju: dobro bića – njegov čisti posebitak i istina – nije ništa puko dano i mirujuće, nego je uzrokujuće prisutno tako da se aproksimativno postiže izvršenjem u vrlini. U dijalogu *Eutifron* Sokrat će tako ustvrditi da je ono pobožno (*tò hósion*) ono što je samo sebi (*autò hautõi*) isto (*tautón*) u svakoj pobožnoj činidbi (*en pásēi práksei*, 5d1-2), pri čemu nijedan pobožni čin, primjerice optužba oca zbog ubojstva, nije pobožnost sama. Vrlina pobožnosti je dakle vid prisutnosti dobra po sebi u tom smislu da nijedan pobožni čin nije pobožnost sama, ali jest njezino izvršenje. O kakvu je dobru riječ, pokazuje se iz odredbe pobožnosti kao dijela onog pravednog (12d2 i d.): pobožno je onaj dio pravednoga koji se odnosi na služenje bogovima, dok je drugi dio služenje ljudima (e6-9). Služenje se dalje određuje kao vršenje-službovanje (*hyperetikḗ*, 13d8) koje unapređuje i čini neko djelo (*eis tínos érgou apergasían*, e6-7). Djelo pak koje se izvršava u službi pobožnosti – samo dobro pobožnosti – je konstitutivna uzajamnost boga i čovjeka. Pobožnim službovanjem u čovjeku se naime od strane bogova izvršava „prekrasno djelo" (13e11-13) u vidu znanja općenja s bogovima u žrtvovanju i molitvi (14b2-d3). Pa premda se dobrobit i korisnost tog odnosa za boga ne da jasno ustvrditi, a k tome se Eutifronovim zaključkom da je korist tog odnosa za boga u ugodi u ljudskim darovima i častima čitavo razmatranje naizgled vraća na početnu tezu da je pobožno ono što je bogovima ugodno i drago, ipak se ne može previdjeti da u čitavu tekstu Sokrat o onom pobožnom govori prvenstveno kao o onom božanskom (4e, 13e8 i passim). Pobožnost je dakle vrlina u kojoj čovjek ostvaruje sebe iz odnosa spram boga, pri čemu je to ostvarenje čovjeka u znanju onoga božanskog oblik djelotvornosti, djelo i dar, onog božanskog samog. Taj obuhvatni odnos boga i čovjeka, kao

[236] Usp. *Lisis* o dostatnosti i odvojenosti onih koji su dobri, što onemogućuje njihovo prijateljstvo (215b3-c2).

vrlina pobožnosti, ustvari je cjelovito i u sebi jedinstveno samoizvršenje čovjeka iz njegove božanske biti, i u tom smislu specifični vid samodostatnosti čistog dobra po sebi.[237]

To dakle da je vrlina srazmjer dobra pokazuje se time što je ona kretanje samoizvršenja, koje samoizvršenje jest specifični dobrobitak bića, a navlastito, kako pokazuju brojni primjeri iz teksta, duše.[238] Treba uvidjeti da taj karakter vrline kao bitnog zbivanja odgovara onome što

---

[237] Razlika između boga i ljudske pobožnosti određena je time da ljudska pobožnost ima samosvojnost, a nije trpnja (*páthos*) koju uzrokuje božansko djelovanje: pobožno je ono što je drago bogovima, ali nije pobožno zato jer je drago bogovima (10a-11b). No ipak je pobožnost nešto božansko. Tako je pobožnost nešto samosvojno ljudsko, no upravo time ustvari ono božansko. Taj odnos i srazmjer boga i čovjeka, kao srazmjer onoga različitog i drugog, srazmjer je jedinstvene djelotvornosti boga samog, koji Platon napola ironijski određuje kao odnos gospodara i roba (13d) ili neku vrstu trgovine između čovjeka i boga (14e). (Usp.: *Apol*. 30c, gdje Sokrat svoju vještinu naziva pravim bogoslužjem, čija je svrha u tome da ljude učini boljima. Usp. u tom smislu Zovkov pogovor uz prijevod *Eutifrona* i njegovo ukazivanje na Vlastosa, 69, 71). U dijalogu *Lahes* određuje se pak hrabrost kao dio čitave vrline (190c i d., 198a i d.). Razmatranje je potaknuto pitanjem o primjerenu odgoju i nauku kojim čovjek postaje najbolji (179b2, d7). Vrlina hrabrosti traži se tako da se pokušava odrediti moć (*dynamis*) koja je jedna i ista u svemu – ratu, opasnosti, boli i ugodi (192b5-8). Ta jedinstvena moć je razborita postojanost duše (192b-d). Vrlina hrabrosti je dakle dobro duše koje se postiže kao ustrajnost i postojanost držanja u opasnosti izloženu djelovanju. To dobro pritom nije tek sitnica, pa ni puko održanje na životu (182a), već vrlina duše kao najveći čovjekov imetak (185b, d, 189b). Riječ je o dobru kao istini i onom najboljem duše kao takve, što razmatranje dovodi na ravan čitave vrline. Prijelaz s dijela na cjelinu počiva na uvidu u to da je hrabrost, kao razborita postojanost, omogućena znanjem ili logosom (194d, 197c1) onoga strašnog i bezopasnog u ratu i svemu drugom (194e, 196d), tj. znanjem o budućem dobru i zlu. No, svako je znanje znanje o onom istom što je bilo, što jest i što će biti (198d i d.), tako da je i hrabrost znanje svakog dobra i zla, bilo kad da je (199c). No tada je hrabrost, kao znanje o cjelokupnom dobru, ustvari cijela vrlina, a ne jedan njezin dio. Vrlina hrabosti pokazuje se dakle kao specifični srazmjer dobra po sebi u tom smislu da duša sama sobom u znanju dobra i zla postiže svoju istinu i dobro u promišljenu postojanu djelovanju. Za hrabrost u ovom smislu usp. još: *Prot*. 360d i d., *Resp*. 430b. Za to da u ovim razmatranjima vrline treba vidjeti sokratovsko podrijetlo Platonova pojma ideje usp.: Guthrie 2006 ([1]1962-1981), sv. III, 335 i d.

[238] Tako je za sva izvođenja u *Menonu* mjerodavno to da odredba vrline u smislu moći stjecanja dobara (78c1) pada u jedno i isto s odredbom vrline kao onoga što je dobro i korisno (87d2-e3). Naime, uvid u to da su znanje i razboritost dobro i vrlina duše, a utoliko i njezina istina, za Platona je nerazdvojiv od uvida da se to dobro zadobiva i stječe učenjem kao podsjećanjem. U dijalogu *Protagora*, Protagora kaže da u njegov nauk (*máthēma*, 318e5) spada poduka i odgoj vrline kao političkog umijeća (*politikè tékhne*, 319a4). Neovisno o kasnijem tijeku razgovora, Protagorino razumijevanje vrline kao činidbe i djelatne moći nigdje se ne dovodi u pitanje: vrlina je praktička razboritost (*euboulía*) najboljeg upravljanja u onom privatnom te najmoćnijeg činjenja i govorenja u javnom (318e5-319a2). Ona je političko dobro (*agathoùs polítas*, 319a5) u smislu ispravna djelovanja, koje spašava i omogućuje čovjekov opstanak u zajednici. Daljnji tijek razgovora ne pobija te početne postavke, već pokazuje nemogućnost njihova

Platon misli kao umijeće (*tékhnē*). Tako će Sokrat ono ključno utemeljenje dobra i vrline u bitnom bitku bića u prvoj knjizi *Politeje* izvesti temeljem uvida u to da dobro i korist umijeća jesu u tome da svako pojedino umijeće izvršava svoje djelo (*tò hautēs hekástē érgon ergázetai*) i tako koristi onom za što je ustrojeno (*eph' hõi tétaktai*, *Resp*. 346d1-8). Drugim riječima, samo u izvedbi svojega pojedino umijeće ima svoje jestvo, pri čemu se u toj izvedbi ostvaruje svrha umijeća. To specifično zbivanje umijeća, koje se zasniva na tome da izvanjski cilj biva privučen u vlastito izvršenje, Platon najčešće iskazuje riječima „gledajući u nešto činiti ili proizvoditi nešto" (*blépōn eis tí ergázesthaí ti*) kao sliku onoga u što se gleda. Umijeću je dakle svojstvena unutrašnja sveza izvedbe i svrhe za koju je umijeće ustrojeno, a koja se izvršava u izvedbi. Naime, uzor ili svrha samoj je izvedbi naoko nešto izvanjsko, ono u što se gleda. No, ujedno je upravo to ono čime je izvedba bitno određena i koje se u izvedbi utjelovljuje, doseže i izvršava. Svrha umijeća je, drugim riječima, sama njegova bit, ono čije ga izvršenje određuje i čini određenim umijećem. To dakle da određeno umijeće, izvršavajući svoje djelo, koristi svrsi, znači da se upravo u tom izvršenju izvršava svrha kao bit umijeća. Prema tome, gledati u uzor i izvršavati ga u djelu ne znači izvanjski ga kopirati u drugom, nego je izvršenje forma njegova prisustva. Tako je i čitav polis, tj. državničko umijeće kojim se ozbiljuje pravednost duše, forma mimetičkog prisustva i žive zbilje ideje dobra.

Iz rečenog se pokazuje da pojam umijeća čini misaonu osnovu pojma vrline utoliko što je u vrlini to što jest živo i zbiljski prisutno kao vlastita izvedba (usp.: „Nužno je da onaj koji čini ono pravedno i pobožno i jest pravedan i pobožan." *Gorg*. 507b3-4). To što jest hrabrost kao znanje dobra i zla, samo biće hrabrosti kao njezino po sebi, prisutno je u postojanu držanju

---

utemeljenja u Protagorinu pojmu vrline. Pretpostavka naime na kojoj one počivaju je ta da je vrlina poučljiva stoga jer je znanje. No, da je ona znanje, Protagora ne može dokazati jer vrlinu uzima kao nešto izvanjsko i umjetno (319a, 322c, 323c5 i d., 324b, 337c5). Sokrat, naprotiv, u primjeru s hrabrošću dokazuje jedinstvo vrline tako da je određuje u smislu znanja, koje je ključno za spas i održanje ljudskog života (325a). Sve je dakle na tome da se vrlina pojmi kao znanje i time kao imanentno dobro života, tj. duše. Pitanje naučljivosti vrline stoga se u čitavu dijalogu misli prvenstveno s obzirom na dušu (312 a i d., 313c-314b, 333d9-e1 i passim). U dijalogu *Gorgija*, kako je ukazano, dobro i vrlina prepoznaju se u zbilji istinskog i najboljeg života čovjeka (512e1-5). Taj istinski i najbolji život stvar je polisa, no niti kao stalni onostrani cilj niti kao dosegnuto i nepromjenjivo stanje, već kao ono što je prisutno u političkom životu čovjeka tako da se trajno postiže i izvršava u djelatnoj brizi polisa oko toga da građani postaju boljima (513e5 i d.). Obuhvatnu i slojevitu razradu ta misao dobiva u *Politeji*, gdje čitav ustroj (*politeja*) polisa biva, s onu stranu umjetnog zakonodavstva, pojmljen kao živo zbivanje dostatna samopostignuća biti i istine duše u vrlini pravednosti. Za sofistički i platonički pojam vrline usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 681 i d., 704 i d.,

čovjeka pred opasnošću. Ima li se to na umu, treba uvidjeti da se u naravi vrline i umijeća otkriva bićevnost bića kao bitni bitak ili bitak biti, koja se bićevnost preciznije odredila u smislu samooponašalačkog srazmjera ideje u drugom svojem. Pobožnost kao zbiljsko zbivanje kreposti implicira to da je ono po sebi pobožno kao jedan i isti vid prisutno u svakom pobožnom djelovanju (5d), pri čemu niti jedan pobožni čin nije pobožnost sama. Vrlina pobožnosti upravo i nije drugo do zbiljska prisutnost ideje (*autò tò eĩdos, autẽn tẽn idéan*) pobožnog, koja tim prisustvom čini pobožnim sve pobožno (6d9-e7). Sukladno tome, ideju pobožnog Sokrat određuje kao bićevnost (*ousía*), dok sama pobožna djela jesu *páthos*-i, dakle trpnje u kojima se bićevnost zbiva ili događa (11a6-b1). Prema tome, u vrlini se ogleda sudjelovanje i uzrokujuća prisutnost, srazmjer, ideje u svojoj živoj zbilji. Štoviše, uzme li se vrlina u širokom ontologijskom horizontu, kao izvrština svakog bića koje jest istinski, pokazuje se da je ona živi vid uzrokujuće prisutnosti ideje u istinskoj zbilji bića.[239]

---

[239] Treba ukazati na to da pojam umijeća koji se u gornjem razmatranju uzima kao podloga Platonova pojma vrline, nije mišljen pod vidom stroge aristotelovske razlike proizvodnje i činidbe. Kako pokazuju navedeni primjeri, Platonu je ta razlika donekle strana, budući da je njemu prvenstveno do ideje koja se izvršava u korisnoj uporabi i primjeni tehničkog znanja, a manje do proizvedena predmeta. Svrha tehničkog znanja nije ono proizvedeno, nego to što se proizvodnjom utjelovljuje, uzor ili ideja, odnosno samo utjelovljenje u korisnoj izvedbi. Svako umijeće, reći će na tom tragu Platon na jednom mjestu u *Fedru*, u svezi je s istinom (*Phdr*. 260e5-7). Mjesto je sumnjivo, no prihvatljivo i filologijski (usp.: Apelt 1998 [[1]1916-1937], Bd. II, 132, bilj. 98) i filozofijski (u kontekstu rasprave o retorici kao umijeću koje mora biti u dodiru s istinom, dušom). Umijeće je tako po svojoj refleksivnoj strukturi blisko samosvršnosti koja u Aristotela pripada pojmu prakse, s tim da tu samosvršnost Platon proširuje na dobrobitak bilo kojeg bića, a ne zadržava je u okvirima onog ljudskog poput Aristotela (za refleksivnost umijeća i prakse koja je u podlozi okreta čitave duše k sebi u vrlini znanja usp.: Jantzen 2005, 63 i d.; usp. bilj. 268 u ovom radu). Za ukinutost razlike između umijeća i činidbe u Platona usp. i: Fink 1970, 119-120. Ocrtana paradigma umijeća, koja čini podlogu i Plazonovih izlaganja u desetoj knjizi *Politeje*, prisutna je u proizvodnom činu boga demijurga u *Timeju*. Njegova dobrota ogleda se u tome da bog svako pojedino živo biće i cjelinu kozmosa proizvodi tako da u srazmjer i svezu dovodi troje: uzor ili ideju kao ono po sebi, prostor kao ono po sebi bezgranično i stvoreno biće kao neko bivajuće. On dakle, umom se držeći ideje, gledajući u nju, spaja ideju s prostorom i tvori pojedino biće kao i čitav kozmos kaosrazmjer ili sponu (*Tim*. 52a-b). Ista se paradigma odnosi naposljetku i na samu metodu dijalektike: gledajući u *ousían toũ hekástou* razgovarati i izvoditi konsekvence (*Phdr*. 237d; usp.: *Alc. I*, 107e9-10; usp.: Apelt 1998[[1]1916-1937], Bd. III, *Charmides*, 2-3; Schadewaldt 1995 [[1]1978], 171). U ovom kontekstu instruktivna su Natorpova zapažanja uz *Menona* i *Gorgiju*. Osnovno u *Gorgiji* je davanje pozitivnog odgovora na pitanje znanja o dobru: na pozadini smisla umijeća pokazuje se da je dobro puni i potpuni zbiljski bitak bića, čija potpunost odgovara naravi bića samog. Dobro je tako u potpunosti vezano uz održanje i spas bića u svom istinskom i zbiljskom bitku (Natorp

Na tragu razmatranja vrline tako se dolazi do uvida u to da se ne drugdje do upravo u svom zbiljskom i živom kreposnom bivanju pojedino biće potvrđuje kao unutrašnji raspon, srazmjer i sveza čistog posebitka ili ideje. To odgovara onome što stoji u okviru tzv. drugog Sokratova dokaza besmrtnosti duše u *Fedonu*, na tragu kojeg se došlo do postavke o samooponašalačkom srazmjeru ideje. Tu Sokrat izvodi prisjećanje iz svojevrsnog razabiranja onoga jednakog po sebi, koje je ono što jest i koje se otprije zna, i onoga osjetilno opazivog, koje mu nalikuje. U činu prisjećanja, kako je rečeno, zbiva se takvo razabiranje koje je povezivanje i svođenje (*anoísen*, 75b7; *anaphéromen*, 76d9-e1) onoga osjetilnog na ono što jest i koje otprije znamo. Taj čin razabirajućeg povezivanja ne bi međutim bio moguć kad ono opazivo i ono što jest ne bi uvijek već bili u odnosu bitne sabranosti i svedenosti. Tu sabranost i povezanost Sokrat određuje kao unutrašnju žudnju za poistovjećenjem: ono opazivo hoće (*boúletai*, 74d10; *orégetai*, 75a2, b1, b7) biti ono na što nalikuje, ono koje jest, koje je od njega drugo (*állo*, 74d10), no ne može (e1), jer je od njega lošije i slabije.

Za trenutni kontekst razmatranja bitno je uočiti dvoje. Prvo, budući da Sokrat žudnju opazivog misli kao žudnju onoga sličnog za onim jednakim samim, za koji se odnos ustanovilo da pogađa srazmjer ideje kao takve, to volju i žudnju postajanja treba prepoznati konstitutivnom za samu uzrokujuću prisutnost ideje. Drugo, smisao zaostajanja i sam izvor žudnje je u tome da ono opazivo i slično ne može biti na način na koji je ono samo koje jest (74e5), što znači da ne može biti i nije tako da po sebi jest to što jest. Žudeći ono jednako koje je po sebi, ono koje mu je slično tako ustvari žudi za svojim vlastitim posebitkom i istinom. Drugim riječima, između sličnog i jednakog, opazivog i mislivog, bića koje postaje i onoga koje jest, nema apsolutnog jaza, već je oboje razlikovano kao supripadno i srodno u srazmjeru ideje. Time se, u bitnom bitku bića otvara unutrašnji raspon i otvoreni prostor kretanja, koji opet nije drugo do kretanje i

---

1994 [[1]1921], 43, 48, 50). Time se međutim i sama bićevnost bića postavlja na ravan zbivanja, bivanja i postajanja. Drugim riječima, to da biće jest to što jest i treba biti, nije statična noetička monada, nego živo zbivanje bitnoga bitka bića, njegovo postajanje i bivanje onim što jest. Usp. i: Hartmann 1965 ([1]1909), 214. Donekle blisko gornjem poimanju je Krämerovo određivanje umijeća kao srednjosti (Krämer 1959, 220 i d.) te nastojanje D. Frede da dobro odredi kao aktivni princip odnosno ideje kao idealne principe ispravne funkcije pojedinačnih bića (Frede 1999, 191-209).

srazmjer čistoga posebitka: to što biće jest, ono po sebi kao njegov uzrok i istina, biće jest tako da ga žudno doseže, postajući tako u svojoj vrlini koliko je moguće to što ono jest i treba biti.[240]

Dakle, početna teza pri promišljanju vrline kao samodostatna kretanja bila je da vrlinu treba misliti kao srazmjer samosvrhovitosti dobra: svaka vrlina je dobro kao specifično samoizvršenje. Ta osnovna struktura sad se prepoznaje u naravi vrline kao imanentno samoizvršenj svrhe. Ono po sebi, kao onostrani bitak koji se doseže, biva na djelu kao uzrok bića u tom smislu da uspostavlja biće kao proces bivanja k vlastitu bitku. Biće se, drugim riječima, otvaruje u svojoj najvišoj mogućnosti i dostatnosti – kao posve iskreno i čisto – tako da žudno doseže, ozbiljuje i izvršava ono transcendentno kao svoju vlastitu narav, pri čemu to izvršenje nije drugo do imanentno prisutvo tog transcendentnog samog. Ono što jest jest kao raspon, srazmjer posebitka ideje u bivanju kao drugom svojem, ili, kako stoji na jednom mjestu u dijalogu *Fileb*, postajanje u jestvo kao, to je dodatak, postajanje tog jestva samog.[241]

---

[240] Za samosvrhovitost kao vrlinu bilo kojeg bića usp.: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 513. Ovdje se pokazuje da je etički moment trebanja imanentan naravi ideje, a time i bitku samom: dobro je prisutno kao cilj imanentne žudnje bića za svojom biti, koja je žudnja ujedno i ozbiljenje-samoizvršenje te biti same. Ono po sebi uzrokuje biće i čini njegovu bićevnost u vrlini tako da ono neprekidno žudi i nastoji postati ono, koje treba biti. To međutim što biće jest biću nikada nije moguće u potpunosti dosegnuti – ono uvijek zaostaje kao slično, tako da se etička narav dobra pokazuje pod jedinstvenim vidom transcendentalnog uzroka (ono što jest tako da se izvršava u vrlini bića) i transcendentne svrhe (ono što jest tako da se u sebeizvršenju uvijek tek približno ozbiljuje i doseže). Usp. ovdje: „Odmjereno spram onoga paradigmatičkog ono empirijsko je uvijek […] u dimenziji stremljenja, onoga ne-imati, ali htjeti-imati, dakle u dimenziji stremljanja za sudjelovanjem, i to stremljenja za sudjelovanjem na biću, dakle na bićevnostima koje reprezentiraju dobro, a koje Platon naziva idejama." (Hoffmann 1961, 40) U skladu s trajnom nedostižnošću ideje Hartmann će ustvrditi da odredba počela, kojem stremi dijalektika u *Politeji*, kao bezpretpostavnog određuje počelo kao nebiće i da u tom smislu predstavlja metodičku formulaciju etičke onostranosti ideje dobra (Hartmann 1965 [[1]1909], 272). Usp. ovdje Stenzelov uvid u dobro kao unutrašnji pojam životne volje svakog bića (Stenzel 1969, 98-108, ovdje 106). Imanenciju trebanja u ideji naglašava i Natorp, izvodeći je iz hipotetičkog karaktera dobra kao nepretpostavljive pretpostavke svake moguće ideje kao pretpostavke (Natorp 1969 [[1]1911], 80 i passim). Usp. i: Hoffmann 1961, 40, 60. Vlastos međutim s obzirom na htijenje sličnog u *Fedonu* zaključuje na apsurdnost materijalizacije Platonovih metafora (Vlastos [[1]1969b] 1981 [[1]1973], 83, bilj. 19).

[241] Prema rečenom, dobro nije apstraktno i odvojeno, nego je – kao oponašalački srazmjer ideje – na djelu u svemu što je dobro kao njegovo samoizvršenje u vrlini. U tome pak da ono po sebi u bićevnosti bića uzrokuje ustvari uvijek sebe te da u svojem drugom ostaje u svojoj maksimalnoj dostatnosti i jednostavnoj istovjetnosti treba, kako je i rečeno, prepoznati središnje određenje onog božanskog u Platonovu filozofiranju. Platonova odredba boga kao dobra, kako pokazuje gornje razmatranje, ne počiva ni na kakvu uobičajenom vjerskom nazoru, niti politeističkom

No, ocrtano određenje vrline u smislu izvrsnosti izvrgnuto je opasnosti poimanja vrline kao tako reći neutralne korisnosti za bitak bilo kakva bića – dobrog, zlog, pravednog, nepravednog i sl. Ništa ne priječi da se vrlina u misli i u vidu istinskog i svojoj naravi posve primjerenog zločinca. Pa ipak, vrlina ne može stajati za zlo i u pojmu vrline Platon čuva oštru razliku između dobra i onoga zlog, štetnog i lošeg. To da bi se smisao vrline iscrpljivao u ispravnu i vrsnu izvršenju te da bi ona bila umješnost činjenja dobra i koristi jednako kao i zla i štete, u podlozi je druge odredbe pravednosti u prvoj knjizi *Politeje*, odredbe u smislu umijeća koje je na korist (dobru) prijatelju a na štetu (zlu) neprijatelju (*Resp*. 334b3-5, d9-10, 335a8-10). Taj sofistički privid, u kojem se pravednost i nepravednost više i ne razlikuju, rezultira iz Trasimahova vezivanja dobra uz ugodu rasta osobne moći i snage. Odredba dobra kao ugode čini dobro relativnim i neutralnim, naime izvanjski svezanim uz zbivanje poput atributa koji se može pridjenuti bilo kojem, dobrom ili lošem, ugodnom i korisnom činu.[242]

Otuda se pokazuje da su Sokratova nastojanja u *Politeji* u bitnom potaknuta time da dobro razriješi smisla izvanjskog atributa i postavi ga za sam sadržaj onoga što jest. Kako se pokušalo pokazati, razmatranja dobra kao (samo)uzroka u šestoj i sedmoj knjizi ključni su i presudni momenti tog nastojanja. Njima se pokazuje da se dobro, kao istina i bićevnost bića, dodiruje i očituje u istini duše i kao istina duše u vrlini pravednosti. To dakle da je vrlina dobro, Platon ne misli formalno, već u vidu točno određene vrline, pravednosti kao istine i zbilje duše. Upadljivo izbjegavajući umješnost izvršenja onoga što je zlo i loše nazvati vrlinom,[243] Sokrat Trasimahovu

---

niti monoteističkom, nego je filozofijskog karaktera, utoliko što narav božanskog određuje u vidu ideje kao (samo)uzroka (usp.: Canto-Sperber/Brisson 1997, 101-102; Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 102). Ontologijsko određenje vrline kao bitnog bitka bića ogleda se u Krämerovoj postavci vrline u smislu norme (Krämer 1959, 46 i d.; usp. 39, bilj. 39). Taj normativni moment je u tome da se u vrlini mora misliti bićevnost svake stvari. Normativnost vrline on pritom izvodi iz strukture umijeća (49), pri čemu se vrlina pokazuje pokazuje kao vršenje vlastite djelatnosti (50). Sama bićevnost u vrlini dalje se određuje na tragu antropoloških uvida u red onoga raščlanjenog i srednjost. Na Krämerovu tragu i Quarch ustvrđuje: „Dobrobitak fenomena treba razumjeti kao nezakrivenu očevidnost njegove ideje." (Quarch 1996, 219)

[242] Stemmer ispravno upućuje na to da je čitava *Politeja* usmjerena na utemeljenje pravednosti kao dobra (Stemmer 1988, 535, 539, 541), no on dobro uzima posve neutralno, dok moralnu obojenost nalazi u onom lijepom (546). Iz toga bi međutim proizlazilo da dobro ne mora biti lijepo, što je vrlo upitno u horizontu Platonova mišljenja. I Guthrie kao da prihvaća izvrštinu zločinca (Guthrie 2007 [[1]1962-1981], sv. IV, 408, 412-413).

[243] Usp. poglavito *Resp*. 333e6 i d., gdje vrsnoću i umješnost izvršenja – bilo u smislu čuvanja bilo u smislu krađe – Sokrat određuje pridjevom *deinós*.

odredbu pravednosti dovodi u pitanje ukazujući na to da je osnovni karakter pravednika taj da je dobar i da mu stoga nikako ne pripada činiti zlo i škoditi (334d3 i d.). To slijedi iz temeljne odredbe vrline kao činjenja svojega posla: niti pravednik, budući pravednim, ikoga može učini nepravednim, niti oni koji su dobri vrlinom ikoga mogu učiniti zlim (335b2-d12). Pravednosti, drugim riječima, dobro nije ništa izvanjsko, nego sam sadržaj. Otuda treba pretpostaviti da se upravo u pravednosti, tj. njezinoj razlici spram nepravednosti, odražava i održava razlika vrline i zla, kao i to da je vrlina, kao izvrština u širem smislu smislu bitnog bitka bića, mišljena kao vrlina duše, pravednost. Te teze treba pobliže razmotriti.

Sokratovo nastojanje da pravednost misli kao dobro i da time u vidu pravednosti odredi dobro kao istinsku bićevnost bića očituje se u okviru njegova pobijanje Trasimahovih postavki da je nepravednost razumnost (*euboulían*, *Resp*. 348d2), koja spada u krepost i mudrost (348e2, 3496-8), da je moćnija i jača od pravednosti (351a2 i d.) te da je po svemu tome život nepravednika bolji, sretniji i blaženiji od života pravednika (352d2 i d., 354c1 i d.). I premda je pobijanje izvedeno već time što se pokazalo da je pravednost mudrost i vrlina, i zato moćnija od nepravde koja je neukost (349b1-351a7), pravi Sokratov dokaz temelji se na ukazivanju na to da je u naravi pravednosti to da pruža slogu i prijateljstvo, a u naravi nepravde to da pruža svađu, mržnju i borbu (351d4-6). Moć (*tḕn dýnamin*, 351e9) nepravde, njezin navlastiti posao ili čin (*érgon*, d9), je to da gdje god se nađe – u zajednici (državnoj, razbojničkoj, vojnoj, plemenskoj i sl., 351c8-10, d9, e3-4, e9-10) ili pojedincu (351e6-7, 352a5-8) – sije razdor, neslogu i mržnju, i spram sebe i spram drugih, te tako u bitnom onemogućuje ikakvo zajedničko djelo (351d11-e1, 352a1-2, b7-8). Nepravedni pojedinac, sam sa sobom u svađi, neslozi i mržnji, nemoćan je za ikakvo djelovanje (*adýnaton* […] *práttein*, 352a5-8). I upravo time Sokrat nadilazi općenitu istovjetnost vrline i dobra u zajedničkoj odredbi činjenja svojega, tako naime da pravednost misli kao ono konstitutivno bića: djelo pravednosti je da omogućuje i koristi primjerenu i uspješnu izvršenju bilo kakva posla, uspostavljajući sam taj čin kao neko svojoj naravi primjereno nešto.

Pun smisao te teze pokazuje se samo iz cjelovita uvida u narav pravednosti. Kako se reklo, u vrlini pravednosti Platon misli istinu duše kao istinu i zbilju biti čovjeka. Ozbiljenje pak te biti u približno pravednu polisu počiva na unutrašnjoj srodnosti čovjeka i dobra svega što jest u istini duše, tako da je blaženstvo, kao potpunost i dostatnost čovjeka u pravednu polisu ujedno i zbilja dobra samog. Moć i djelo pravednosti nije, drugim riječima, samo to da osigurava uspjeh kakva zajedničkog ili pojedinačnog posla (usp. 443c9-444a2; *Apol*. 30a5-c1), nego prvenstveno

to da, omogućujući i djelotvorno uspostavljajući pravednost polisa kao zbilju i istinu duše/biti čovjeka, bitno omogućuje i zbiljski uspostavlja upravo cjelinu svega što jest kao zbilju dobra samog. To dakle da je vrlina pravednosti narav svake moguće vrline, počiva na tome da je pravednost u bitnom mišljena kao vrlina duše, a utoliko i temeljni vid pružanja dobra u istini i bićevnosti bića. Na to ukazuje i noseća odredba vrline u *Politeji*, koja je određuje kao zdravlje i istinu duše. No to ustvari znači da činjenje svojega u vrlini, kao dobrobitak i izvrština svakog mogućeg istinskog bića, tako reći stoji i pada s činjenjem svojega i vrlinom duše. Pojmovi dobra i vrline, u kojima se sagledava ključno određenje uzrokujuće prisutnosti ideje u smislu samoizvršenja bitka u bivanju, tako se, kako se čini, mogu primjereno razumjeti tek promisle li se i pojme pod vidom pravednosti kao istine i vrline duše. Drugim riječima, pozitivni etički smisao dobra i vrline može se dohvatiti samo iz uvida u to da su, unatoč čistom ontologijskom smislu dobra i vrline kao samoizvršenja, dobro i vrlina mišljeni prvenstvsno s obzirom na dušu, tj. s obzirom na dušu istinsku narav čovjeka i života u cjelini.[244]

b) Estetička narav ideje: ljepota

Postignuće prethodnog promišljanja je u uvidu u to da je vrlina vid uzrokujuće prisutnosti čistog posebitka, budući da posebitak koji postaje k sebi jest bićevnost kreposnog bića. Vrlina bića je u tome da ono živi iz svojega bitnog bitka kao bitka biti. Prema tome, dobro nikada nije lišeno ontologijskog smisla, jednako kao što ni bitak nikad nije bilo kakav, već bitak u najvećoj mogućnosti, dobrobitak. S obzirom na tu unutrašnju supripadnost etičkog i ontologijskog karaktera umskog uzroka, može se ustvrditi da dobro, kao umski uzrok bićevnosti bića, u svemu što uzrokuje uzrokuje ustvari uvijek samo sebe. Platonovim riječima, dobro nije uzrok naprosto svega, nego onoga ispravnog i lijepog, kojemu pruža um i istinu (*Resp*. 517b7-c5; usp. 506a4-7).

U tom će smislu, primjerice, završno dokazivanje postanka i naravi prijateljstva u dijalogu *Lisis* Sokrat započeti postavkom da je dobro lijepo (*Lys*. 216d2 i d.). S obzirom na dosad rečeno može se poći od toga da se značenjska bliskost dobrog i lijepog ogleda u zajedničkom smislu korisnosti i uporabne služnosti. Tako će, pokušavajući odrediti narav ljepote u dijalogu *Hipija Veći*, Sokrat postaviti da je lijepo ono što nam služi i korisno je (*hò àn khrḗsimon ēi*, 295c3).I

[244] Problemom pozitivnog moralskog karaktera dobra u oporbi spram sofističkog pojma dobra i vrline bavi se i Jantzen te ga također razrješava vezivanjem vrline uz dušu (Jantzen 2005, 63-71).

slično kao što je krajem prve knjige *Politeje* ustvrdio da je dobro očiju u moći gledanja, Sokrat ovdje kaže da su lijepe one oči koje mogu gledati i korisne su za gledanje. To vrijedi za sve – tijelo, životinje, opremu, brodove, običaje i zakone i dr.: svako se od toga u svom postanju, izvršenju i postavljenosti prosuđuje kao lijepo s obzirom na to koristi li ili ne za to za što je korisno (c8-e3). Uvidjevši dakle da je korist u moći izvršenja, Sokrat zaključuje: ono lijepo je moć, a nemoć je ružnoća (e5-10). [245]

Pa ipak, pokušaj određenja ljepote u smislu moći izvršenja završava neuspješno. Analogno implicitnoj poteškoći neutralne odredbe vrline kao izvrsnosti samoizvršenja, prvo se pokazuje da ljepota ne može biti naprosto moć izvršenja i koristi jer onda i zlo može biti lijepo (296d). No, propada i odredba ljepog kao moći za činjenje dobra (296c5-e6, 297d), budući da bi lijepo, kao uzrok onoga probitačnog i dobrog, moralo biti različito od uzrokovanog dobra, što je za Platona, „ponajmanje ugodna tvrdnja" (297a2-c8).

No, u dijalogu *Hippija Veći* neuspješno završavaju upravo svi pokušaji određenja lijepog. Uz odredbu ljepote kao moći, pogrešnom se pokazuju odredbe ljepote u smislu pojave lijepe djevojke (287e4 i d.), u smislu onoga, primjerice zlata, što svojom prikladnošću uzrokuje lijep izgled (290d5-6 i d., 293e4-5 i d., 294a3-5, e4-6), u smislu materijalnog (bogatstvo), tjelesnog (zdravlje) ili običajnog (pokop od strane potomaka) dobra (291d9-e2 i d.) ili u smislu ugode koju pružaju vid i sluh (297e6-7 i d.). Pogrešnost i iznimna glupavost (293d8) tih odredbi je u velikom duhovnom odmaku od onoga što se pita (292c7-8). One ostaju na ravni promjenjive ljepote, tj. takve koja se može pokazati i ružnoćom – i najljepša djevojka je ružna u usporedbi s bogom, i zlatna kuhača je loša i beskorisna u usporedbi s drvenom, lijep može biti i pokop koji nije od potomaka, lijepo je drugo od dobra, s kojim je po definiciji istovjetno. Protivno tome, u čitavu dijalogu traži se ljepota koja se nikada, nigdje i nikom neće pokazati ružnom (291d1-3). S onu stranu svake promjenjive pojave i izgleda pita se za ljepotu samu (286d1-2, d8-e1, 287d11-e1),

[245] Za lijepo kao korisno u smislu ugodnog usp.: *Gorg*. 474d i d., *Prot*. 358b (usp.: Guthrie 2006 [[1]1962-1981], sv. III, 371, 410, 445). Premda u antici bezupitno smatran Platonovim, o čemu svjedoči i uvrštenje u Trasilov kanon, mišljenja o autentičnosti dijaloga *Hipija Veći* podijeljena su od početka 19. stoljeća. Većina prigovora zasniva se na paradoksu da dijalog stilski i metodski spada u tzv. Platonove mladenačke, sokratičke ili aporetske dijaloge, premda sadržajno (s obzirom na razvijenu tezu o idejama) donosi uvide koji su mjerodavno izgrađeni tek u tzv. srednjim ili zrelim dijalozima. Neovisno o tom filologijsko-historiografskom prijeporu u filozofijskom je smislu nesporno da dijalog i metodski i sadržajno spada u horizont Platonova mišljenja. Usp.: Apelt 1998 ([1]1916-1937), sv. III, 9 i d.; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 163-165; Friedländer 1928-1938, Bd. II, 110, bilj. 1.

po kojoj (*di' hó*, 288a10), tj. čijom prisutnošću (*prosgénētai*), je lijepo sve lijepo (287c1-d3, 288a9-10, 289d2-5, d7-8, 292c9-d3, 293e2-4, 294a8-b6, c3-4).

Dijalog *Hipija Veći* utoliko ne daje odgovor na to što je ljepota, nego, negativno je izlučujući iz onoga u čemu je na djelu – fenomen i ono njemu prikladno, moć izvršenja sebi primjerene svrhe, red običajnosna života, ugoda opažanja fenomena –, otkriva strukturu njezine uzrokujuće prisutnosti. A upravo u tom smislu ljepota se tematizira i u *Simpoziju*: ona je nepromjenjivo biće po sebi, u kojemu dioništvuje sve drugo lijepo, koje, premda bivajuće, u njemu ima svoj bitak, tj. jest neko lijepo (210e2-211b5, d8-e4).

Struktura uzrokujuće prisutnosti ljepote pokazuje tako da je ona ideja. To znači dvoje. Prvo, dinamička struktura uzrokujuće prisutnosti ljepote otkriva se u organskoj svezi i srodnosti cjeline i dijela, onog zajedničkog jednog i mnoštva koje mu pripada. Kao ideja, ljepota je ono isto/zajedničko u različitom i pojedinačnom (*Hipp. Ma*. 300a9-b2, 302b6-4, 303c2-6). Utoliko će, u skladu s razmatranjem u petoj knjizi *Politeje*, Sokrat ustvrditi da je ljepota bićevnost (*ousía*) svakog pojedinačno lijepog u smislu neprekidne (*dianekẽ*, 301b6, e3) cjeline, takve naime koja je nepromjenjiva i istovjetna prisutna kao potpunost i cjelovitost svakog pojedinog (*tà hóla tõn pragmátōn*, 301b2-3). Ljepota lijepe djevojke, kao njezin potpuni i cjeloviti bitak, je ono lijepo samo, koje je ono zajedničko i cjelovito svih lijepih bića u kojima je, kao svojim dijelovima, uzrokujuće prisutno. Kontinuiranost ideje ljepote kao cjeline bićevnosti pojedinačno lijepog je dakle u tome da ona, prisutna kao bitak svakog pojedinog, ostaje nepromjenjiva, tj. sebi primjerena i istovjetna u svom čistom posebitku. Ljepota u smislu cjelovita bitka pojedinačnog pada tako u jedno i isto s neprekidnošću i dostatnošću onoga po sebi kao jednote mnoštva.[246]

Drugo, to da je uzrokujućoj prisutnosti ljepote inherentna unutrašnja istovjetnost cjeline i dijela, znači da joj je inherentan srazmjer istog i različitog, jednakog i sličnog. Razlika između onoga pojedinačno lijepog i čiste ljepote u misaonoj je osnovi kako *Hipije Većeg* tako i *Simpozija*. Upravo je ta razlika, odnosno njezino zanemarivanje, u *Hipiji Većem* uzrok pogrešnosti svih odgovora na pitanje što je ljepota. Neusklađenost, odmak i neprimjerenost čitava razmatranja je u tome da se ljepota uzima u vidu, izgledu ili pojavi onoga u čemu je prisutna, dok se ustvari treba tražiti ljepota, koja, kao nepromjenjivo lijepo biće, ne čini tek izgled nego upravo bitak onomu u čemu prisustvuje (292c9-d3, 294c). Stoga se poglavito temeljem završnog izvoda

[246] No, mišljenja oko toga je li u *Hipiji Većem* riječ o idejama ili ne podijeljena su (usp.: Guthrie 2007 [[1]1962-1981], sv. IV, 175 i d.; Friedländer, 1928-1930, Bd. II, 108-109).

ljepote kao ugode slušanja i gledanja za sve te primjere može reći da je ono lijepo, premda prisutno, u njima tako reći odvojeno od sebe (303c-d). S druge strane, budući da čini cjeloviti bitak lijepog bića, ljepota i pojavni vid njezine prisutnosti ne mogu biti posve nespojivi. U *Hipiji Većem*, a pogotovo ne u *Simpoziju*, razmatranje utoliko ne ide u tom smjeru da pokaže da neko lijepo – lijepa djevojka ili mladić, dobra uporaba, zlato, dobar zakon i običaj, znanje itd. – nije lijepo, već da nije ljepota sama, ono koje je lijepo po sebi. Čak i kad se pokazuje da je i najljepša djevojka ružna u usporedbi s bogovima, to ne znači da ona nije uopće lijepa. Ljepota je ono što jest neko lijepo, koje je, kao takvo, forma njezina prisustva, uzrokovanja i djela. Neprekidnost ljepote kao cjelovite bićevnosti pojedinačno lijepog tako se otkriva u vidu prisustva ljepote u drugom svojem, a utoliko kao srazmjer ideje.

Pa ipak, time što se ustvrdilo da je ljepota, baš kao i dobro, ideja, ne želi se reći da su ljepota i dobro tek ideje među idejama. Kao što se pokazalo da je ideja dobra na djelu kao idejnost svake ideje i utoliko, u vidu vrline, bitno određenje svakog istinskog bitka bića, tako i sad, a već na temelju naznačene supripadnosti dobra, ljepote i istine, treba pretpostaviti da uzrokujuća moć ljepote kao ideje bitnom pogađa sve što jest, naime ukoliko je dobro i istinito. Drugim riječima, prisutnost čistog i vječnog bića ljepote (*Symp*. 211a1, b1-2, d3-4), njegovo neprekidno cjelovito ostajanje pri sebi u svakom pojedinačnom vidu svojega prisustvovanja, bitno je određenje uzrokujuće prisutnosti ideje same.[247]

Da bi se uzrokujuću prisutnost ideje prepoznalo kao sadržaj i djelo ljepote, nužno je uočiti da su dva određenja ljepote iz *Hipije Većeg* u određenoj mjeri ipak bliska naravi ljepote. To su prikladnost/primjerenost (*hò àn prépēi hekástōi*, 290d5, 293e i d.) i služna korisnost u smislu moći izvršenja (*tò khrḗsimon*, 295e6, *tò dynatòn hékaston apergázesthai*, e7). Odredbu ljepote kao prikladnosti Sokrat pobija dvaput. Pritom je ključno da oba puta pobija to da je ono lijepo prikladno u izvanjskom smislu onoga što priliči izgledu ili pojavi: ono što je prikladno, primjerice zlato, lijepo je jer urešuje (*kosmeītai*) ono čemu pridolazi (*prosgénētai*) i pokazuje ga lijepim (*kalà phaíneitai*, 289d2-e6; *kalà poieī phaínesthai*, 290d2). Poglavito u drugom pobijanju Sokrat naglašava razliku između bitka i pojave te insistira na tome da je lijepo vezano uz bitak. U skladu s ciljem potrage – ljepota koja se nikada, nikome i nigdje ne pokazuje ružnom, već uvijek jest lijepa (291d, 292e) –, Sokrat nastoji oko lijepog koje svojim prisutvom (*paragenómenon*) ne čini (*poieī*) da svako pojedino izgleda i pokazuje se lijepim, nego da bude i jest lijepo, bez obzira

[247] Za ljepotu kao paradigmu pojma ideje usp.: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 367 i d.

pokazuje li se takvim ili ne (293e11-294c2). Na Hipijinu intervenciju da prikladno čini da stvari i budu i izgledaju lijepima (c3-4), Sokrat odvraća ukazujući na neznanje i sukob pojedinaca i polisa oko onoga što izgleda lijepo (c8-d3). Otuda se pokazuje da to što čini da stvari budu lijepe ne čini i da izgledaju lijepima, odnosno da ono isto ne može ujedno činiti da nešto i izgleda i bude (294c5-e4). Pobijanje prikladnosti tako je ustvari pobijanje fenomenalne ljepote kao ljepote same. Ključno je međutim da je nepromjenjivo biće ljepote neprekidno i utoliko cjelovito prisutno u vidu cjelovita bitka svakog pojedinog lijepog. Prikladnost dakle o kojoj je tu riječ nije izvanjska prikladnost i primjerenost izgleda, nego unutrašnja neprekidnost i cjelovitost ljepote u svakom lijepom kao unutrašnja neprekidnost i cjelovitost bitka u pojavnom i bivajućem.

Pritom treba uočiti da prvo pobijanje ljepote kao prikladnosti Sokrat izvodi ukazujući na svojevrsni produbljeniji pojam primjerenosti koji počiva na upotrebnoj vrijednosti. Tako se pokazuje da vrijednost u uporabi, a ne zlato, određenu stvar, primjerice kuhaču, čini lijepom (290e4-291c9). Pojam ljepote u smislu prikladnosti i primjerenosti time se tako reći izvlači iz puke pojavnosti i određuje u smislu primjerenosti onome što biće jest i za što je ustrojeno, a koje se pokazuje u uporabi. Ljepota neke stvari ustvari je njezina bitna cjelovitost i potpunost kao primjerenost sebi u izvršenju. Ona je bitna i potpuna „očevidnost" bića u djelovanju. Time se ne dovodi u pitanje pobijanje ljepote kao moći izvršenja, budući da se ljepota i dobro pokazuju pod drugim vidom. Oni više nisu razlikovani u smislu uzroka i uzrokovanog, već padaju u jedno i isto – prikladnost bića sebi u izvedbi i uporabi. To dakle da je unutrašnja neprekidnost bitka kao jednote mnoštva djelo i sadržaj ideje ljepote, pokazuje se time da ono pojedinačno lijepo jest lijepo po cjelovitoj primjerenosti sebi, tj. onome što jest. Drugim riječima, čisti posebitak ljepote ostaje primjeren sebi, cjelovit i neprekidan kao bićevnost svakog pojedino lijepog, u tom smislu da svako pojedino biće jest lijepo kao vlastita bitna i dostatna cjelina. Ideja ljepote tako se podudara s idejom dobra kao samouzroka – one iznose na vidjelo cjelovitost i neprekidnost čistog posebitka u drugom svojem kao ljepotu i vrlinu pojedinačnog.

Uvid u ideju ljepote kao cjelovitost čistog posebitka u cjelovitosti svakog pojedinog zadobiva pun smisao iz aspekta dvaju osnovnih vidova prisustva ljepote, koji se tematiziraju u *Simpoziju*, a dijelom i u *Hipiji Većem*. U prvom redu, biću ljepote pripada uzrokujuće prisustvo u onom tjelesnom, naime u vidu lijepote lijepe djevojke ili mladića, uopće ljepote tijela i oblika (*Hipp. Ma*. 287e4 i d; *Symp*. 210a6-b5), zatim u vidu bogatstva i zdravlja (*Hipp. Ma*. 291d9-e2), a na koncu u vidu ugode osjetilnog opažanja (297e6-7 i d.). Polazišno se stoga može reći da

naravi ljepote kao ideje pripada fenomenalna prisutnost u smislu pojavljivanja određenog lika i izgleda (*eĩdos*) koji se opaža.

No, ljepota nije niti pojava niti opažanje te se ne iscrpljuje kao svagda specificirana pojavna ljepota pojedinačnog. Ona je bićevnost onoga pojedinačno lijepog, tj. samo to da lijepo jest to što jest, lijepo. Pojednostavljeno rečeno, ljepoti po sebi pripada pojava u izgledu, ali ona nije nikad pojava sama. Kako se pak pokazalo, toj bitnoj ljepoti uz pojavljivanje u fenomenalnom pripada i primjerenost bića sebi samom u izvršenju. Utoliko međutim što su u bitnom određeni iz jednog te istog, bića ljepote same, ta dva naoko različita vida pojedinačno lijepog moraju padati u jedno i isto. U tom smislu, a u skladu s kritikom fenomenalne ljepote, treba reći da pojedinačno lijepo jest lijepo samo kao cjelovitost onoga što jest. Specifična ljepota pojedinačnog je, uvjetno rečeno, sklop i primjereni srazmjer naravi i izgleda, u kojem međutim izgled nije ništa za sebe, nego ono pojavno i izvanjsko naravi. Uzrokujuća moć ljepote na djelu je dakle u svojevrsnom puštanju da ono pojedinačno bude u svojoj pojavi i izgledu posve cjelovito zaokruženo u vlastiti lik i tako reći postavljeno na sebe, tj. na svoju vlastitu bićevnost, na ideju. I upravo je ta postavljenost pojedinačnog na sebe to što se vidi kao fenomenalno lijepo. Pod vidom ideje ljepote ono biti se tako pokazuje kao specifično iz-stajanje iz sebe, sebepuštanje ideje u drugo, koje je međutim uvijek i bitno ostajanje u sebi: svako pojedino lijepo je u ono pojavno iz-stupajuće cjelovito ostajanje u sebi toga što ono jest i upravo time u ono pojedinačno iz-stupajuće cjelovito ostajanje u sebi čistog bića ljepote. Cjelovitost sklada pojave i bićevnosti lijepoga bića nije dakle cjelina i sklad dvojega, nego je to jedinstvena cjelovitost bićevnosti kao neprekidnog bića ljepote.

Upravo u tom smislu, kako se čini, dvije odredbe ljepote padaju u jedno te isto: ljepota pojedinačnog je njegovo bitno izvršenje u izgledu. Utoliko se, izrazitije nego u vrlini i istini, pod vidom ideje ljepote potvrđuje da umskom kauzalitetu dobra u idejnosti ideje pripada sveza s tjelesnošću. Dapače, razmatranje ljepote pokazuje da je, kao umski kauzalitet prisutnosti ideje, dobro na djelu upravo u vidu ljepote. Bitni bitak bića, njegov dobrobitak, jest za Platona kao zbivanje ideje ljepote. Uzrokujuća uronjenost bitka u bivanje pokazuje se i nadaje u ljepoti izgleda onoga lijepog samog. Tijelo pritom, tj. ono opazivo u liku, nije ništa odvojeno, već imanentna izvanjskost i drugost ideje same.[248]

[248] Za svezu dobra i ljepote usp.: *Resp*. 506a, 517c, 505d; *Symp*. 201c, 204e; *Lys*. 215d; *Phil*. 64e5 i d. Unutrašnja sveza ideje i ljepote otkriva da za Platonov pojam ljepote nije određujuće tradicionalno grčko razumijevanje ljepote u

Smisao te postavke može se primjereno pojmiti uvidi li se da navlastiti vid uzrokujućeg prisustva ljepote za Platona nije ljepota tijela nego ljepota u duši (*tò en taîs psykhaîs kállos*, *Symp*. 210b6-7). Ono lijepo u duši, koje naposljetku dovodi do lijepog samog, pritom je mišljeno kao ljepota običaja i zakona (*tò en toîs epitēdeúmasi kaì toîs nómois kalón*, 210c3-4, 211c5) te kao ljepota znanja ili nauka (*tàs epistḗmas*, 210c6; *tà kalà mathḗmata*, 211c6). No, zanimljivo je da narav ljepote običaja, zakona i znanja u tekstu *Simpozija* ostaje gotovo netematiziranom. Stoga se čini da se, prije nego iz tih specifičnih vidova, smisao prijelaza od tijela k duši razjašnjava iz razlike između ništavnosti i malenosti (*kataphronḗsanta kaì smikròn hēgēsámenon*, 210b5-6; *smikrón ti*, c5) ljepote tijela i veličine (*poly* […] *to kalon*), čak ogromne pučine (*tò polỳ péagos* […] *toũ kaloũ*, d4), lijepoga u duši. Tu se pokazuje da se zanemariva malenost pojavne ljepote, čemu odgovara ništavnost i sitničavost (d3) onoga koji se njome zanosi, korijeni u sluganskom

---

smislu simetrije ili srazmjera. Ta odredba naime u ono pojavno ljepote, dok je Platon hoće misliti kao ideju, dakle kao sam bitak bića. Odredba ljepote u smislu cjelovitosti i potpunosti tako se ne odnosi na cjelovitost izgleda-lika nego na dobrobitak bića kao njegovu dostatnu bićevnost, kojemu je srazmjer dijelova u pojavi nešto izvanjsko. No čak i pojmi li se ljepota kao unutrašnji srazmjer miješanja granice i bezgraničnog, to je taj srazmjer rađanja određenog bića uvijek već mišljen kao imanentan cjelovitoj prisutnosti ideje u vidu bitnog bitka bića. Oba razumijevanja ljepote ukazuju dakle na srodnost ideja ljepote i dobra, koju platon u *Filebu* ocrtava riječima da je „moć dobra pobjegla u narav lijepog" (64e5-6). Za djelotvornost dobra u naravi lijepog usp.: Barbarić 2005, 337-364. Barbariću je do toga da u kasnom Platonovu dijalogu *Fileb* nađe bar naznake ideje dobra iz *Politeje* (338). Sve je mišljeno u kontekstu premještanja težišta s bića/bitka na ono bivajuće u kasnom Platonovu filozofiranju (usp. i: Barbarić 1986). Pod vidom dinamičkog pojma bitka u *Filebu* (bitak kao sveza i miješanje), Barbarić određuje dobro kao moć (*dýnamis*). Moć pritom ne razumije kao manjak koji se mora ozbiljavati (Aristotel), nego kao puninu djelatnog bitka u zbiljskom bivanju i u tom smislu kao osnovno određenje života. Bit tako pojmljena života Barbariću se otkriva kao srazmjer i umjerenje te utoliko kao srodan ljepoti kao mjeri. No ljepota srazmjera nije geometrijska simetrija dijelova, nego je vezana uz sjaj i blistanje, gledanje koje je ujedno sebepružanje (rađanje) u skladnom i primjerenom liku (349). Dobro se povlači u lijepo baš zato što je dobro, jer je *difuzivum sui*. Ono u lijepom ne nestaje, nego je baš u njemu to što po naravi je: pružanje i sebeprelijevanje, sjajenje. Moć dobra zbiljska je, djelatna, kao narav lijepog, pri čemu u toj svezi dobra i ljepote nije na djelu ništa drugo do živi bitak sam. Protivno tome Natorp: „Ono lijepo ističe na onom zakonskom ono zadovoljavajuće sklada, suglasnosti, mjere, dobra poretka, raščlanjenog harmonijskog jedinstva, 'kozmosa'; ono je svojstvenio izraz *formalnog* kao takvog i u najširem smislu. Ono dobro naprotiv naglašava smisao *održanja*, identičnog *stanja*, utvrđenosti u vječnom. Ono dakle više naglašava fundamentalno *jedinstvo samo*, u kojemu je zahvaćeno i ostaje sadržano sve mnogostruko, ono lijepo više *odnos* jedinstva na ono mnogostruko, te to kako ono u njemu tvori uzajamnu suglasnost i zadovoljenje." (Natorp 1994 [[1]1921], 177-178) Za srodnost dobra i ljepote usp.: Sprute 1962, 88-89; Hoffmann 1961, 66-67; Krämer 1959, 497-499. Usp. također: Erler 2007, 257; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 368, bilj. 1.

(*hṓsper oikétēs*, d1) robovanju (*douleúōn*, d3) pojedinačno lijepom ([*tò kalón*…] *tò par' hení*, d1). Robovanje je dakle mišljeno kao opažajna prikovanost uz podrugotvorenje bića ljepote u svagda specifičnoj pojavnoj ljepoti lika. To znači da ljepota tijela, mnogostruko rascijepljena u mnoštvu pojava, nikada ne očituje ono do čega je Platonu stalo – biće ljepote kao cjelovitost jednote mnoštva. Upravo je utoliko uzlazak nad ono tjelesno određen uvidom u to da je ljepota svih tijela jedna i ista (210b2-5). Taj uvid prevladava pojedinačnost pojavne ljepote i uspinje se k ljepoti koja uključuje mnoštvo i obilje. Obitavanje u motrilačkom dodiru s obiljem lijepog – u tekstu opisano kao rađanje lijepih i veličajnih misli i logosa u filozofiji – dovodi napokon do hipovita ugledavanja vječno nepromjenjiva, sama po sebi i sama sa sobom jednoizgledna bića ljepote, dioništvom u kojemu sve lijepo jest lijepo (210e3 i d., 211d8 i d.).

Uz rečeno treba naglasiti da prijelaz od ljepote tijela k ljepoti duše u *Simpoziju* nije prijelaz od mnoštva k jednoti, nego, dapače, prijelaz od opazive i apstraktne ljepote pojedinačnog k ljepoti kao cjelini. To je prijelaz k biću ljepote, tj. ka kontinuumu uzrokujuće prisutnosti ljepote u kojoj je na djelu neprekidnost ideje kao cjelote mnoštva pojedinog. Utoliko se pokazuje da ljepota duše nije suprotstavljena ljepoti tijela – one se ne razlikuju kao uzrok i uzrokovano –, već je ljepota duše, ono vrednije (*timiṓteron*, 210b7), uzrok tjelesne ljepote kao njezino cjelovito biće. Uvidom u obilje uzrokujuće prisutnosti ljepote ono pojavno se ustvari otkriva u punoj cjelovitosti i istini, naime kao imanentni moment djelotvornosti i srazmjera ljepote duše.

Otuda ni prezir i omalovažavanje tijela nemaju karakter posvemašnjeg raskida s njim. Dapače, promatranje lijepih tijela upravo je nužan početak i neizdvojiv dio uređena i ispravna (*epheksẽs te kaì orthõs*, e3) uspona k lijepom samom (211b7-d1). Hipovito sagledavanje (*eksaíphnēs katópsetai*, e4-5) začudne naravi lijepog po sebi Platon stoga određuje kao postiguće svrhe (*pròs télos*, 210e3-4; *toũ télous*, 211b6; *teleutẽsai*, c7; *teleutõn*, c8) poradi koje (*hoũ héneken*, 210e5-6; *ekeínou héneka toũ kaloũ*, 211c2) je čitav put uspona. Put uspona nije dakle prijelaz s onu stranu, nego put na kojem se, sagledavanjem sveg lijepog pod vidom onoga lijepog po sebi u ljepoti duše, tijelo povezuje s dušom kao vlastitim cjelovitim bićem. Cjelina uspona koja se postiže činom dotaknuća ljepote po sebi u ljepoti duše ustvari je sklop duše i tijela, gdje je tijelo nužni, ali kao izvanjski uvijek već ukinut moment cjelovitosti i istine duše.

No, zaokruženjem puta uspona od ljepote tijela k ljepoti duše u činu sagledavanja bića ljepote ne sabire se tek duša nego i samo biće ljepote. Ono lijepo se nikad ne pokazuje mimo tijela i duše – za lijepim obličjem ide se tako da ga se opaža, ljepota u duši je prvenstveno stvar

valjanosti duše (*epieikès* […] *tẽn psykhḗn*, 210b8) te pripada znanjima i naucima. Pritom se dotaknućem bića ljepote uspostavlja ljepota duše kao cjelovita bićevnost tjelesne ljepote. U tom se smislu pokazuje da je ljepota duše, kao cjelovita istina i bićevnost onog tjelesnog, na određeni način srodna ljepoti samoj, budući da ona nije drugo do neprekidnost prisustva ideje u onom tjelesnom i pojavnom u smislu njegove cjeline, bitka i istine.

To ipak ne znači da u ljepoti duše treba bez razlike misliti biće ili ideju ljepote. Platon kaže: ojačavši i izrastavši (*rhōstheìs kaì auksētheís*, 210d6-7) u duševnoj ljepoti, ono lijepo samo se iznenada (e4-5, usp.: 211d2-3, e1, 4) sagleda onim čime ga treba gledati i čemu je vidljivo (212a1-3). To sagledavanje nije prolazni čin, već motrilački život (211d1-3) u zajedništvovanju s idejom lijepog (*synóntos autõi*, 212a2), odnosno u držanju za nju i dodiru s njom (*ephaptoménōi*, 212a5). I upravo se u tom tijesnom dodiru i zajedništvovanju s onim lijepim rađa istinska vrlina. Istinska cjelovitost duše, tj. njezina ljepota, nije dakle isto što i ljepota sama, već se kao istinska vrlina rađa u dodiru duše i čiste ljepote. Jednako tako se ni čitav opseg prisutnosti ljepote, koji se na neki način poklapa s cjelovitošću sklopa duše i tijela, ne može poistovijetiti s idejom ljepote. Prije nego o jednakosti riječ je o srazmjeru ideje ljepote u horizontu njezine uzrokujuće prisutnosti. Taj srazmjer se ogleda u određenoj dvojakosti koja se raskriva u dodiru onoga lijepog. U tom dodiru se sve ono što se na putu uspona prolazi i motri u vidu ljepote izgleda, običaja, zakona, logosa i znanja pokazuje drugim u odnosu na lijepo samo (211a5-7), a ujedno opet i takvim da samo u oposebljenoj i nepromjenjivoj jednovrsnosti ljepote ima svoj sabrani, puni i cjeloviti bitak. I upravo u proturječnosti tog srazmjera implicirana je, kako se čini, sva začudnost naravi lijepog (*ti thaumastòn tẽn phýsin kalón*, 210e4-5): ono drugo lijepo sudjeluje u njemu na takav (čudan) način da dok ono biva, postaje i nestaje, ono samo neprekidno ostaje nepromjenjivo po sebi (211b2-5), samo biće lijepog (*autò* […] *hò ésti kalón*, 211c8-d1).

Prema tome, cjelovito obilje uzrokujuće prisutnosti ideje ljepote na djelu je kao horizont cjelovitosti i ljepote duše, koja se uspostavlja-rađa njezinim dodirom s idejom ljepote. Duša i ideja ljepote su utoliko svezane unutrašnjom srodnošću, koja se ogleda u tome da jesu to što jesu samo u uzajamnoj prožetosti i primjerenosti. Duša sebe postiže u svojoj istini i ljepoti, kao sklad i srazmjer duše i tijela, dodirom s idejom ljepote, pri čemu se sama ta ljepota u cjelokupnosti svojega prisustva uspostavlja, pokazuje, očituje i vidi posredstvom istine i ljepote duše. Ključni moment tog dodira je ono u duši čemu je vidljivo ono lijepo u svojoj čistoći. U osloncu na paralelno mjesto iz *Politeje*, može se ustvrditi da je riječ o umu. O naravi umskog dodira u

trenutnom kontekstu može se reći da je riječ o najvlastitijem i najčistijem vidu duše, samom onom što ona jest čista od tijela. Ujedno se također u tom najčišćem vidu duše i sama ideja lijepog dodiruje u svojoj čistoj jednostavnosti – jasna, čista i nepomiješana (*eilikrinés, katharón, ámeikton*, 211e1). Um je tako moment imanentne srodnosti duše i bića ljepote, upravo u kojem se duša pokazuje i djelotvorno potvrđuje kao unutrašnji raspon njezina prisutstva.

To dakle da istina i bićevnost onoga lijepog ne leže u fenomenu, već u ljepoti duše kao srazmjeru, omogućeno je unutrašnom srodnošću duše i ljepote u činu umske spoznaje. Samo unutrašnjim dodirom s idejom ljepote rođena ljepota i istina duše otkriva ono lijepo u punini njegove uzrokujuće prisutnosti u fenomenalno lijepom. U pojmu ljepote tako je mišljeno specifično nadavanje bitka u onom bivajućem, koje je ujedno i pozivajuće pribiranje k njemu posredstvom ljubavne težnje duše k vlastitoj istini i ljepoti: „A samo je ljepoti palo u dio da bude ono najočevidnije u pojavnom i ujedno ono što se najviše ljubi." (*Phdr*. 250d6-e1). Ishodišna i središnja misao dijaloga *Hipija Veći* – prepoznati i odrediti nešto kao lijepo moguće je samo ako se zna što je ljepota sama – dobiva tako svoje dostatno utemeljenje u *Simpoziju*, uvidom u to da znanje ljepote, a onda i njezino prepoznavanje u fenomenu, jest njezino dotaknuće i uspostava u znanju kao čistoj ljepoti duše. Unutrašnja spletenost dobra, ljepote i istine, na koju poziva dijalog *Fileb* (64d-e), može se dakle primjereno pojmiti samo pod vidom unutrašnje srodnosti i stopljenosti duše i kauzaliteta ideje u činu umske spoznaje.[249]

c) Znanstvena narav ideje: istina

Razmatranja ljepote u *Lisisu* i *Simpoziju* odgovaraju na pitanje o biću i naravi ljepote pod vidom uzrokujućeg prisustva ideje kao bićevnosti bića. Ljepota, jednako kao i dobro, pogađa ono bitno bića kao takvog: dobro i ljepota svakog pojedinog bića jesu u njegovoj bitnoj primjerenosti sebi, pri čemu se u toj primjerenosti sebi ogleda uzrokujuća moć ideje. Ključno je pritom da uzrokujuće prisustvo ideje u vidu ljepote i dobrote na neki način počiva na ljepoti i vrlini duše, što potvrđuje pretpostavku unutrašnje srodnosti duše i ideje.

[249] Kako se pokazalo u okviru razmatranja odgoja duše čuvara, kao odgoja za ljepotu i u ljepoti, ljepota je za Platona u prvom redu ljepota duše čovjeka (usp.: *Charm*. 161a i d.), koja je cjelovita kao svoja pojava u tijelu, tj. u skladu s njim. Za ljepotu kao prikladnost naravi i pojavnog tjelesnog izgleda usp.: *Charm*. 154d5, 157c5 i d.,163e1 i d., 165c11-d2, e1; *Resp*. 401b-403d, *Symp*. 206c, 219e i d.; *Phdr*. 279b-c. Za ljepotu kao ispravnost i za podrijetlo tog smisla u Homera usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 80.

Kako pokazuju izlaganja u petoj knjizi *Politeje* i u *Simpoziju*, u bitnu karakteristiku Platonova mišljenja spada to da uspon k ljepoti i dobru pomišlja kao put k istini, tj. k spoznaji istine bića. Otuda treba ustvrditi da je umski kauzalitet ideje, pored vrline i ljepote, na djelu, čak ponajprije i poglavito u istini bića. Sveza dobra i istine pokazala se u okviru poredbe sa suncem. Uzročnost dobra – njegovo pružanje u istini i bićevnosti bića – zbiva se posredstvom uma u vidu umski mislive i spoznatljive istine i bićevnosti. Kako stoji u tekstu, ideja dobra je uzrok znanja i istine (508e3) budući da pruža istinu onome što se spoznaje (e19) – ono istinito je dakle istinito jer se spoznaje mišljenjem (e4). No tome što se spoznaje od dobra ne dolazi tek to da biva spoznavano, tj. istina, već i ono biti i bićevnost (509b7-8). Istina je prema tome umska vidljivost-spoznatljivost onoga što jest, pri čemu po toj umskoj istinitosti biće uopće i ima karakter onoga što jest, svoju bićevnost.

Pođe li se od toga, uviđa se da je za pojam istine u Platonovu filozofiranju ključna očevidnost onoga što jest u spoznavajućem mišljenju. Tu otvorenost i očevidnost bića Platon u *Fedonu* određuje kao čistoću onoga po sebi. Tumačeći postavku da istinski filozofi nastoje oko smrti i doslovce umiru (*Phd*. 64b4-5), Sokrat pokazuje da se duša samo u vlastitoj čistoći, dakle u posvemašnjoj odijeljenosti od tijela, a to je smrt, hvata i drži istine (*tēs alētheías háptetai*, 65b9). Hvatanje-držanje za istinu u, kako malo dalje stoji, motrenju onoga najistinitijeg (65e2) preciznije se određuje u tom smislu da duši postaje očito (*katádēlon* [...] *gígnetai*, c2-3) nešto od onoga što jest. To što jest Sokrat tu misli kao ono po sebi (*autó*, d5), kao bićevnost koja jest svako pojedino (*tēs ousías ho tyghánei hékaston ón*, 65d13-e1) ili kao ono samo po sebi čisto svako pojedino (*autò kath' hautò eilikrinès hékaston* [...] *tōn óntōn*, 66a2-3). Čistom posebitku duše u mišljenju (*autḕ kath' hautḗn eilikrinēi tēi dianoíai*, 66a1-2) tako pripada najčistije (*katharṓtata*, 65e7) pogađanje (*teuksómenos*, 66a8, 68a9) onoga istinitog, koje pogađanje nije drugo do nadavanje i pružanje onoga po sebi u mišljenju, očevidnost bića u njegovoj čistoći, po sebi (*autò kath' hautò eilikrinès hékaston*, 66a1-3; usp. 66d8-e1). Istini je utoliko inherentna nenasilna i spontana pruženost onoga što jest u čistoći dodira (*epháptesthai*, 67b2) duše s njim.

Očevidnost onoga po sebi kao čiste bićevnosti bića središnji je smisao Platonova pojma znanja (*epistḗme*). Sveza znanja, bićevnosti bića i istine već se uočila u okviru razmatranja *Politeje*, navlastito kraja pete knjige, gdje Platon iznosi početne odredbe filozofa. Tamo stoji da su filozofi oni koji rado motre istinu (*Resp*. 475e2-4), pri čemu se motrenje istine u mišljenju (*diánoia*) određuje kao znanje ili spoznaja (*gnṓmē*, *gnōsis*, *epistḗmē*). Znanje je, nadalje, moć

koja je različita od moći dokse, koja je između znanja i neznanja, te neznanja, koje nije nikakva moć (477b5 i d.). Za razliku dakle od moći dokse, koja se odnosi na ono što jest i nije, te od neznanja, koje se odnosi na ono ništa, moć znanja gleda, obgrljuje i spoznaje ono što jest kao ono po sebi (476b6-8, e6-477a1). Znanje je utoliko po naravi upravljeno na biće, ono spoznaje da jest biće (477b10-12, 478a6), koje se u njemu otkriva kao potpuno (*pantelõs*) i očevidno (*eilikrinõs*). Filozofsko pružanje za istinom, dapače za čitavom istinom (485d3-4, 490a1-2), kao ljubav spram mudrosti, za Platona je dakle potpuna spoznaja onoga što jest, koje se tom spoznajom očituje i pruža kao potpuno i savršeno (usp.: 477a2).[250]

[250] Usp. u tom smislu Heideggerovo razumijevanja ideje kao čiste i neskrivene prisutnosti i utoliko dostupnosti bitka u mišljenju. Njegov kritički stav o Platonu kao začetniku metafizike temelji se na tezi da je umska otkrivenost u Platona postavljena apsolutno, čime je ukinuta svaka mogućnost prikrivanja i onoga negativnog. Prikrivanje je međutim za Heideggera upravo konstitutivni moment istine kao neskrivenosti. Heidegger u tom smislu priznaje Platonu vrijednost njegove odredbe bitka kao moći u *Sofistu*, no unutrašnju granicu Platonove metafizike vidi u tome da drugost, koju implicira moć odnošenja, misli kao imanentni moment posebitka, a ne u tom smislu da se njime otvara bitak sam kao zajedništvovanje i odnos. Kako pokazuje Barbarić, Heideggerovo razumijevanje vođeno je uvidom u to da je istina utemeljena „u stalnosti i sveprisutnosti svjetla", pri čemu je ipak zanemario „da svjetlo u Platona nije više od prispodobe, poredbe i slike za ideju dobra, po sebi neizgovorivu i nedokučivu." (Barbarić 2005, 376). U tome da svjetlo upravo nije drugo do poredba te da se prava narav dobra ogleda u rađalačkom srazmjeru i sjarmljenosti onog drugog, traži Barbarić u svojem komentaru 6. i 7. knjige *Politeje* uporište za moguću disparatnost mišljenja i bitka (usp.: bilj. 136). Za konsekventnu izvedbu tzv. „metafizike svjetla" na Heideggerovu tragu usp.: Fink 1970, 7 i d. (za bitnu supripadnost svjetla i bitka u ideji poglavito 14, 21 i d.). za osnovne odrednice Heideggerova razumijevanja Platona uz Barbarić 2005 usp i: Quarch 1996, 165 i d. Ovdje usp. Oehlerova razmatranja, u kojima on drži da je u Platonovoj izravnoj noetičkoj aprehenziji ideje na djelu sokratičko-antistenovska uzajamna isključivost istine i pogreške, tj. spoznaje i onog ništa (Oehler 1962, 119). Uporište za tu tezu Oehler nalazi krajem pete knjige *Politeje*, gdje stoji da znanje spoznaje ono što jest, dok se neznanje ne odnosi ni na što. Otuda on zaključuje da je spoznaja za Platona nepogrešiva, budući da uvijek intencionalno zahvaća ono što jest (120 i d.). U ovom kontekstu vrijedi ukazati na Schadewaldtovo povezivanje metode zaključivanja u logosu s prastarim magijskim uvjerenjem o nevidljivoj i skrivenoj srodnosti svega što jest, a na koju se zaključuje otpočinjući od onog doksastičkog (Schadewaldt 1995 [[1]1978], 182 i d., 189 i d.). Na tom tragu u pozitivnom smislu tematizira Heideggerovo razumijevanje istine kao neskrivenosti, odričući joj smisao ispravnosti ili točnosti, adekvacije, a poimajući je u smislu „određenog načina, na koji nam se pokazuje biće samo." (195, usp.: 191 i d., 195 i d.) Cipra ustvrđuje da istina ostaje i za Sokrata i za Platona obuhvatni i temeljni horizont sveg zbivanja i spoznavanja, premda oni napuštaju predsokratovsku dogmatsku otvorenost istine u ime slobodnog pretpostavljanja (Cipra 1999 [[1]1978], 141 i d.).

Ocrtani smisao znanja i istine u bitnom je određen time da dohvaćanje onoga čistog i po sebi u činu znanja i spoznaje pada u jedno i isto s njegovim nenasilnim pružanjem i izlijevanjem. Taj smisao mjerodavan je za cjelinu Platonova filozofiranja i u većoj ili manjoj mjeri dolazi do riječi u gotovo svim dijalozima. Pitanje, međutim, što je znanje samo, središnje je samo u jednom dijalogu, dijalogu *Teetet* (usp.: 146e9-10). Pa ipak, to pitanje ne dobiva svoj jednoznačni odgovor, što, ima li se u vidu ostale Platonove dijaloge, čak ne čudi toliko koliko činjenica da se u čitavu dijalogu gotovo i ne govori o znanju, nego o mnijenju ili naziranju, doksi. Što je znanje, taj dijalog tek naznačava na pojedinim mjestima, svagda u kontrasvjetlu spram onoga što se izriče o mnijenju i osjetilnom opažanju.

Takvo mjesto je primjerice ono s kraja završnog pobijanja Teetetove definicije znanja kao opažanja i implicitne Protagorine teze o čovjeku kao mjeri stvari (186a1-e12). U doživljajima-trpnjama (*en* [...] *toĩs pathḗmasin*), stoji tu, nema znanja (*ouk éni epistḗmē*, d2). Trpnje ili doživljaji – npr. tvrdo, meko, hladno, toplo, bijelo, crno i sl. –, koji se tijelom protežu k duši, ono su što po naravi već od rođenja osjetilno opažamo i mi i životinje (b11-c2). No, Platon uvodi razliku između onoga kroz što, pomoću ili putem čega se opaža (*tò dià hoũ*), naime tijela, i onoga čime (*tò hõi*) se opaža, a to je duša (184b3 i d.). Osjetilni opažaji (*aisthḗseis*),[251] stoji tu, ne leže u nama kao u drvenim konjima, nego se svi skupa sapinju (*synteínei*) u neku jednu ideju (*eis mían tinà idéan*), dušu ili kako god da se zove, kojom pomoću njih kao organa osjetilno opažamo ono osjetilno opazivo (d1-5). Izbjegavajući olako tumačenje ove rečenice, u kojoj se s pravom vidi mjerodavno filozofijsko podrijetlo novovjekovnog pojma (samo)svijesti,[252] prvo treba pokušati

[251] Značenjska blizina i teška razlučivost onoga koje opaža, onoga opaženog, opažaja opaženog i samog procesa opažanja imaju uporište u Platonovu uvidu u postanak opažaja, koji, kako je opisano u *Teetetu*, implicira uzajamno zajedničko postanje onoga opaženog i onoga koje opaža u opažanju (156a3-c5).

[252] Usp.: „Treba se prisjetiti da *psykhḗ* vrlo često u Platona i uopće u filozofijskom govoru Grka nastupa kao nadomjestak za nepostojeću riječ, koja bi odgovarala našoj 'svijesti' (*Bewusstsein*)." (Natorp 1994 [¹1921], 111, usp. i d.) Također: „Platon se ovdje ne bavi, kao drugdje, *supstancijom* duše, koja se jasno razlikuje od one tijela, premda je tijesno povezana s njim; također ne niti *snagom* duše, koja oživljuje tijelo i vlada njime; nego se u *Teetetu* bavi *jedinstvom* svijesti duše (Einheit *des seelischen Bewusstseins*), koje naziva 'onim nečim koje pripada našem navlastitom sebstvu i koje ostaje uvijek isto'." (Hoffmann 1961, 97-98). Za Barbarića je ovo mjesto „prva filozofijski mjerodavna formulacija biti onoga što zovemo samosviješću" (Barbarić 1995, 249-250). Radikalno rastvaranje psihološkog u logičkom zastupa Hartmann: duša sama po sebi je svijest kao zbivanje jedinstva u ideji (Hartmann 1965 [¹1909], 210-211).

odrediti razliku između duše i tijela. Duša, čini se, a u tekstu tako i stoji, opažajući putem tijela, opaža ono opazivo. Pa ipak, stvar je složenija.

Kao jedna ideja u kojoj se sapinju sva osjetila, duša je neko jedinstveno i isto nas samih (*tini hēmõn autõn tõi autõi*), kojim putem različitih osjetila dostižemo ono što je neke, svagda različite kvalitete (d7-e2). Djelatnost duše kao jednote i istote počiva tako na sabiranju i sapinjanju različitih opažaja različitih osjetilnih moći (e8-185a2). Na ravni tijela oni naime ostaju različiti, svagda vezani uz određenu opažajnu moć. Karakter sabiranja Platonu se pokazuje pod vidom činjenice da tijelo ne može opaziti ono zajedničko opažaja: to da jesu, da su međusobno različiti a pojedinačno sebi jednaki, da su zajedno dvoje, a pojedinačno jedno, da su slični ili neslični (a4-b5). To dakle da opažaja uopće ima kao pojedinačnih, mnogih, specifičnih i različitih, nije stvar tijela i opažanja, nego razmišljanja (*dianoẽi*, a4, 9). I upravo u tom mišljenju onoga zajedničkog Sokrat prepoznaje čistu narav duše: ono zajedničko u svemu (*tò koinòn epì pãasi*/*perì pántōn*, c4-5, e1) – jest, nije, tj. bićevnost i nebitak, sličnost i nesličnost, istost i drugost, jedno i mnogo, parno i neparno i sl. (c5-6, 9-d2) – duša ne opaža putem moći nekog tjelesnog organa, nego se to očituje (*deloĩ*, c5) na taj način da ga duša osmatra (*episkopeĩn*, e1, 7) sama kroz sebe (*autẽ di' hautẽs*, e1, 6-7). Niti je dakle opažanje samo stvar tijela, niti duša naprosto i neposredno opaža ono osjetilno, nego sama u svom čistom posebitku mišljenja – čineći svoje i ne odnoseći se na ono osjetilno – dohvaća bitak osjetilnog i tako ga istom omogućuje. I upravo na toj razlici mišljenja i opažanja, tj. čistog posebitka duše i tijela, zasniva se pobijanje postavke opažanja kao znanja.[253]

---

[253] U onom zajedničkom osjetila Platon ne misli objekt zajedničkog osjetila u Aristotelovu smislu (*koinẽ aísthēsis*), nego forme ili ideje, koje duša spoznaje bez posredovanja ikakva organa, samo mišlju (usp.: Cornford 1939, 105-106). Ključno je dakle da duša, čineći svoje, podastire bitak onoga bivajućeg, a da ga se ustvari i ne dotiče. To podvlači Natorp (usp.: Natorp 1969 [[1]1911], 71 i passim), za kojeg je sabirajuće anamnestičko povlačenje duše u sebe samu, kao točka (samo)svijesti, temelj sve spoznaje (Natorp 1994 [[1]1921], 101, 111, 139, 141-142). U tome pak da je sva spoznaja samospoznaja i samosvijest korijeni se za Natorpa Platonov nov pojam spoznaje (111 i d.) Tu se zbiva čisto postavljanje identiteta i pojmovnih odnosa (spoznaja kao „das Setzen des Beziehungen", Natorp 1969 [[1]1911], 71, 74) – objekti mišljenja (logos, eidos) rađaju se u svijesti, odakle im pripada navlastita vrsta kretanja, života i razvoja, kojima je bilo osobito sklono kasnije Platonovo mišljenje (Natorp 1994 [[1]1921], 146; usp.: Natorp 1969 [[1]1911], 61 i d.). Otuda će Natorp ustvrditi da um nije ni Anaksagorin stroj ni nešto sublimiraniji Aristotelov nepokretni pokretač: um je princip logičkog i utoliko princip bitka samog (Natorp 1994 [[1]1921], 200). Spoznaja dakle polazi od osjetilnog – za Natorpa je štoviše usmjerenost spoznaje na ono osjetilno kao objekt ključno određenje pojma spoznaje u *Teetetu* (Natorp 1969 [[1]1911], 70 i d.; Natorp 1994 [[1]1921], 90 i d.) –, no bitak se ipak ne spoznaje

Čista narav duše, to što je ona po sebi, pokazuje se tako Platonu pod vidom žudnog pružanja (*eporégetai*) za onim što je najviše prisutno (*parépetai*) u svemu, naime za bićevnošću (*tēn ousían,*186a2-5) i onim drugim zajedničkim. I upravo u tom očitovanju čiste bićevnosti bića u čistom posebitku duše leži smisao istine i znanja u dijalogu *Teetet*. U dvije zagonetno formulirane rečenice Platon otprilike kaže: onim čime se postiže bićevnost, postiže se i istina (c7), a od čega se postiže istina od toga se postiže i znanje (9-10). Drugim riječima, time da se čista bićevnost očituje u čistom posebitku duše postiže duša sama kroz sebe istinu bića, a u tom smislu i znanje. Prema tome, smisao pojma znanja u dijalogu *Teetet* je očitovanje i očevidnost čiste bićevnosti bića u misaonom osmatranju kao čistom posebitku duše. To očitovanje onoga po sebi u znanju ujedno je, kako je pokazano, i osnovni smisao istine u Platonovu filozofiranju. Stoga još u početnom dijelu dijaloga stoji da, ako je opažanje znanje, ono uvijek mora biti s obzirom na biće (*toũ óntos aeí estin*) i nepogrešivo (*apseudés,* 152c5-6).

No, rečeno je da Platon u *Teetetu* ne nastoji detaljnije oko pozitivnog smisla znanja, istine i bića, nego ga više naznačava iz opreke spram osjetilnog opažanja i mnijenja. Opsežno i detaljno izlaganje osjetilnog opažanja i mnijenja pokazuje da ono nije znanje, tj. da se duša u njemu ne drži ni istine ni bića. U osjetilnom opažanju nema bitka, već ono počiva na posvemašnjem kretanju u kojem sve što jest kao osjetilno ustvari nije, nego uvijek tek postaje i nestaje, biva, u uzajamnosti djelovanja i trpnje (152d2 i d., 155e3 i d., 179d6 i d., 181b8 i d.). Razlika između osjetilnog opažanja i znanja, tj. između onoga što biva i onoga što jest, naposljetku između mnijenja i istine, sabire se utoliko u gotovo ludastu (*ēlithíōs,* 180d5) nadilasku ekstremnih postavki heraklitovaca (179d6 i d.) i parmenidovaca (180d7 i d.): niti je tako da se sve kreće, niti

---

u njemu, nego iz njega (Natorp 1994 [[1]1921], 141, usp.: 208, 209, 212, 213, 215, 218), u čistoj umskoj sabranosti duše na sebe: „Pojam je 'pokraj' ili 'izvan' osjetilnog, kao neko drugo ([*Phd*. P. Š.] 74a); ali mi spoznajemo čisti, mislivi bitak, 'iz' cjeline spletenosti osjetilnog, *samo* iz nje, na taj način da, zanemarujući kolebanja osjetila, mišljenje upravljamo na ono što se u svim kolebanjima može utvrditi kao jedno i identično. Tako mi spoznajemo 'ono' jednako iz 'onog' jednakog , ne na način da mjerilo za jednakost uzimamo iz osjetila, nego na način da u temelj polažemo temeljni pojam jednakosti kao mjeru, na toj mjeri mjerimo ono osjetilno i tako ga spoznajemo, ne kao jednako, nego se više ili manje približavajući jednakosti." (146) Na tom tragu Natorp dolazi i do teze o svojstvenu bitku i svojstvenoj istini osjetilnog (149), odnosno o znanosti onog osjetilnog i bivajućeg (142, 149-150; usp.: 101-102). Sprute (1962, 44-47) posebno upućuje na razliku u razumijevanju onoga zajedničkog, koje duša misli sama za sebe: Apelt tu vidi kantovske kategorije, a Cornford objekte mišljenja, ono što se misli (45). Za Sprutea su pak zajednički pojmovi pri (*epí*, 185c) opažajima, no prednost ipak daje Cornfordu.

je tako da je sve jedno i miruje, nego nešto od onoga što jest stoji a nešto se kreće (*tà mèn hestánai, tà dè kineĩsthai tõn óntōn*, d6).

Biće, istina i znanje utoliko su u dijalogu *Teetet* mišljeni prvenstveno u oporbi spram kretanja i bivanja (usp. također: *Phdr*.: 59a-b). Čista bićevnost bića, ono po sebi, koja se u znanju očituje duši kao istina bića, očituje se kao ono koje stoji, koje je nepokretno i nepromjenjivo. Taj nepromjenjivi i mirujući karakter čistog posebitka već se, uz samodostatnost i pojedinačnost, prepoznao u sklopu razmatranja ideje. Nepromjenjivost čiste bićevnosti, uvidjelo se, korijeni se u tome da ono što istinski jest jest po sebi: ono se uvijek se drži po istom (*katà tautá*), naime po sebi, i otuda je uvijek na isti način (*aeì katà tautà kaì hōsaútōs ékhei*, *Phd*. 78a6, d6, 79a2, a10, c6-7, d5, e5, 80b2-3 i dr.). Očitovanost tog čistog posebitka u znanju pritom je osnovno određenje logosa u *Fedonu*: logos je pretpostavka kojom se neko određeno nešto postavlja kao biće po sebi (100b4-7). Hipotetičkim propitivanjem osigurani logosi su drugim riječima forme očevidnosti bića u znanju, u kojima se biće vidi-zna kao nepromjenjivo, naime po sebi, a ne iz odnosa spram drugog.

No, nepokretnost i nepromjenjivost istine bića nije ograničena samo na logose, nego određuje i znanje samo. Znati (*tò eidénai*), stoji u tzv. dokazu besmrtnosti duše iz anamneze, jest uhvativši znanje o nečemu to isto nepromjenjivo držati, imati i ne gubiti (75d8-10), pri čemu je gubitak znanja zaborav (*lḗthē*). Istina bića koja se zna u znanju je stalna očevidnost, ne-zaborav, onoga što jest, njegova zahvaćenost i zadržanost u logosu. Otuda će smisao pojedinih Sokratovih određenja znanja ukazivati na to da je ono svojevrsno imanje (66e6, 76e, 76d, 92d; *Theait*. 197a7-199c4).[254]

Istina dakle, *a-letheia*, ima u Platonovu filozofiranju značenje ne-zaborava u smislu trajne očevidnosti posebitka u logosnom znanju. Međutim, u očevidnosti onoga po sebi ne samo da se otkriva stajnost posebitka, nego, držeći se u znanju i logosu onoga nepromjenjivog, bitnu stalnost zadobiva i duša. Naime, znanje istine bića u logosima nije tek jedna od mogućnosti i sposobnosti duše, nego njezin vlastiti nepromjenjivi posebitak, to što ona jest sama kroz sebe. Kako je rečeno, prema dijalogu *Teetet* znanja nema u trpnjama opažanja, no ima u njihovu razmatranju (*en* [...] *tõi perì ekeínon syllogismõi*), kojim se dohvaća bićevnost i istina (186d2-5). A upravo je u tom

[254] U tom smislu Sokrat u *Alkibijadu Većem* kaže da se o onome što se zna mora uvijek odgovarati isto (*Alc. I*, 117a i passim). Ono što se zna, ima se i nosi u sebi kao očevidno u svojoj nepromjenjivosti, tako da oko toga nema lutanja i proturječnosti.

razmatranju-promišljanju duša čista, tj. sama kroz sebe. Duša dakle istinski i po sebi jest tada kada sama za sebe i u sebi promišlja (*analogizoménē en heautē*), nadilazi (*epanioũsa*), sabire (*symbállousa*) i uzajamno luči (*pròs állēla krínein*) ono zajedničko opažaja, ponajprije bićevnost onoga različitog i suprotnog (a10-b9). Postižući čisti posebitak u znanju istine, duša postiže sebe samu u čistoći vlastita posebitka. Kako stoga stoji u tekstu, ne postoji nikakav organ kojim duša opaža bićevnost. Ona se hvata bića i dodiruje ga tako da je sama u sebi i sa sobom, pri čemu dakle ono *dià hoũ* mišljenja i spoznaje istine bića pada u isto s onim *hõi*, tj. sa samom istinom duše. Taj čisti posebitak duše Platon određuje kao razmišljanje (*diánoia, tò dianoeĩsthai*), tj. kao govor koji duša prolazi sama sa sobom s obzirom na to što osmatra (*lógon hòn autè pròs hautèn he psykhè dieksérkhetai perì hõn àn skopẽi*, 189e6-7 i d.; usp.: *Soph*. 263e3-264a2). Prema tome, u anamnestičkom imanju onoga što jest u njegovoj istini – u istini bića kao svojini duše – duša ima sebe kao svoju istinsku svojinu. Prisjećajući se onoga što jest kao svoje vječne svojine, duša se ujedno tako reći prisjeća i postiže u vlastitoj istini čistog mišljenja.[255]

Tako se pojam znanja u Platonovu filozofiranju pokazuje kao jedinstveni čin uzajamnog dodira i držanja duše i bića u čistoći istine: ono što jest, ideja, kao istinito se i čisto nadaje i ujedno prima u anamnestičkoj čistoći i istini duše. Time se opet pokazuje da je duša, tj njezina

[255] Prisjećanje se ovdje uzima u neempirijskom smislu pounutrenja, navraćanja na vlastitu bit, kako ga je pojmio i Hegel u svojim predavanjima o Platonu (usp.: Hegel 1999, 110). No, zajedno s Hegelom ne da se previdjeti i empirijski smisao prisjećanja, koji je u osnovi teze o preegzistenciji duše (109-110). Gornje razmatranje počiva međutim na uvidu u srodnost tih dvaju značenja: ono što jest duši se anamnestički otkriva samo time da u procesu filozofskog propitivanja, kao svojevrsnom anamnestičkom okretu u sebe, duša samu sebe postiže u svom čistom elementu mišljenja. Uz gornji smisao usp.: „Uzrok toga da je istinita spoznaja moguća i zbiljska ne može počivati niti u tomu da osjetilni utisci izvana ulaze u nas poput utisaka u duševni vosak, niti u tomu da mi subjektivno proizvodimo spoznaju u našoj duši i time ni iz čega začinjemo znanje, nego samo u tomu da naša duša određene momente neopoziva i čvrsta bića ima u sebi kao vlastiti posjed. […]" (Hoffmann 1961, 70). U tom smislu Hoffmann u uvijek već pretpostavljenoj srodnosti duše i ideje vidi temelj Platonova nauka o idejama, koji je opet ono središnje čitava Platonova filozofiranja (70 i d.). Tako već i Jaeger: „Ono bitno je za Platona [...] uvid da je istina bića 'sadržana' u duši. Taj uvid pokreće proces traganja i metodičkog sebeodređenja. Težnja k istini nije drugo do razvijanje duše i njezina po naravi svojstvena sadržaja." (Jaeger 1989 [[1]1973; [1]1933-1947], 755). Platonovo vezivanje izvornog grčkog smisla istine kao neskrivenosti uz sjećanje Heitsch razumije kao odupiranje sofističkoj relativizaciji i skepticizmu te kao razrješenje Ksenofanova problema izvjesnosti istinite spoznaje i govora (Heitsch 1963, 36-52). Za anamnezu kao proces kojim duša preinačuje ono što receptivno posjeduje (*ktẽsis*) u korisno imanje (*héksis*) usp.: Prauss 1966, 158 i passim.

istina u znanju, konstitutivna za samu ideju. Znanje i spoznaja nisu izvanjski, više ili manje primjereni instrumentalni vid dohvaćanja bitka, nego je riječ o tome da je anamnestičko znanje, tj. duša u svom čistom posebitku, tako reći sam vid bitka – to što i kako bitka samog. U tom smislu odredba ideje kao samodostatna i nepromjenjiva bića po sebi ne znači da je ideja neko postvareno hipostazirano biće na nekom određenom mjestu. Ideju, ono čisto po sebi bitka, prije treba shvatiti u vidu dinamičkog susreta i dodira, pružanja i primanja. Ideje su svojevrsne točke istovjetnosti mišljenja i bitka, istine kao jedinstva pogleda i nadavanja bića u njemu. Zasad se može samo ukazati na to da bi upravo u tome trebalo prepoznati podrijetlo odredbe bitka bića kao moći u dijalogu *Sofist*. Za trenutni kontekst je važno da čin kostitutivne uzajamnosti i dodira duše i istine bića u naravi sveg znanja treba držati osnovnim sadržajem uma. Umu tako, u skladu s Parmenidovim uvidom, pripada ukinutost razdvoja mišljenja i bitka, budući da oni u njemu jesu kao jedinstveni čin uzajamnog pružanja i prihvaćanja u čistoći bitka ideje.[256]

---

[256] Kako se čini, ova orfička (Friedländer 1928-1930, Bd. II, 323) čistoća očevidnosti bića u čistoći uvida (*katharōtata*, *Phd*. 65e7, 66d8, e5, 67a5-b2, c5; *theōría*, 66e1) u sebi nema nikakve prisile, već je određuje lakoća (usp.: 81c8 i d.) i svojevrsni spontanitet pružanja i prihvaćanja istine bića u anamnestičkoj istini duše. Tu se može naći primjerena naznaka za razumijevanje lakoće pera nasuprot težini onemoćale duše u *Fedru*. Spontana dinamička ujednost mišljenja i bitka u pojmu ideje zasada je neokantovskog poimanja ideje kao logičke hipoteze bitka u jednoti svijesti, poglavito u Natorpa i Hartmanna. Usp. primjerice: „Zor (*das Schauen*) ideje je prije svega '*jedinstvo zora*' samo, *mía tis idéa*. [...] *Zrenje* (*das Erschauen*) *jedinstva znači stvaranje jedinstva*;" (Hartmann 1965 [[1]1909], 188) To razumijevanje preuzima i dalje (kritički) razvija Heidegger te čitava hermeneutička tradicija počevši od Gadamera (usp.: Barbarić: 1995, 276 i d.). Sprute ispravno ukazuje na to da Platonov pojam istine uključuje puninu bitka stvari u ideji: ideja je ono da nešto jest, bitak, ali i to što nešto jest (Sprute 1962, 69 i d.). Pa ipak, premda ukazuje na to da je ideja uvjet bitka stvari (72-73), Sprute pojam istine više vezuje uz spoznaju štostva U ideji se prema njemu spoznaje što nešto jest u svojoj cjelovitosti i potpunosti, dok je samo to da neka stvar ima svoju ideju i da se može u njoj spoznati pokazatelj bitka te stvari. Za spoznaju istine pritom se pokazuje važnom mogućnost očitovanja biti bića u spoznaji (77). Otuda i Sprute zaključuje na „neukidivu korelaciju" spoznavatelja i spoznavanog, koju omogućuje ideja dobra (77-78). Treba također ukazati na to da u čistoj sjedinjenosti mišljenja i bitka u hipotezi logosa Hartmann prepoznaje izvorni grčki smisao istine kao neskrivenosti i otvorenosti bića duhovnom oku spoznaje. Pritom on naglašava da se upravo u Platona pokazuje da je toj neskrivenosti istine u znanju imanentnan moment pounutrenja u prisjećanju: „Kod Platona *alḗtheia* još višestruko ima izvorni doslovni smisao jednostavne negacije *lanthánein*: *a-lēthḗs* – 'neskriven'. [...] Kasnijim tijekom jezičnog razvoja gotovo posve iščezava svijest o tom ishodištu. Kod Platona i starijih uporaba još donekle dopušta uvidjeti njezinu živost. [...] *lḗthē* znači (prema *Phd*. 75d) *epistḗmēs apobolḗ*, 'gubitak' nekog znanja. Sljedstveno tomu mora *epistḗmē* u svojoj ne-izgubljenosti također nužno biti nezaboravljenost ili neskrivenost; to je točan smisao od *a-lḗtheia* – što posve

Sve to, treba uvidjeti, obuhvatnije osigurava uvid koji se otkrio kao nosiva osnova dijaloga *Fedon*: uvid u to da je logos istine duše i logos uzroka jedan te isti, tj. da duša i ideja padaju u jedno i isto: u jedinstvenu očevidnost onoga što jest u logosnom znanju. Upravo u tom smislu Platon će u *Politeji* ustvrditi da je duša, u svojoj čistoći (*Resp*. 611c3) i istinskoj naravi

---

potvrđuje tijesnu svezu *epistḗmē* i *alḗtheia* u Platona." (Hartmann 1965 [[1]1909], 239, bilj. 1) Kako će se još pokazati, za razmatranja u ovom radu važno je da ovaj smisao znanstvene istine Hartmann vezuje uz hipotetičku metodu logosa, koja opet počiva na metodi nebića, tj. na propitivanju i osiguravanju logosa propitivanjem u njegovoj drugost. Nalazeći u „poredbi sa spiljom" izlaganje naravi paideje u smislu okreta i uzlaska na svjetlo, Heidegger će u tom okretu prepoznati okret u razumijevanju istine. Riječ je o tome da po njemu u Platonovu filozofiranju dolazi do napuštanja poimanja istine kao ujednosti skrivanja i otkrivanja u neskrivenosti u ime istine kao umske neskrivenosti u točnosti spoznaje (usp. ponajprije.: Heidegger [[1]1942] 1978 [[1]1967], 201-236). U tom je smislu istina u smislu neskrivenosti na djelu kao čisto sjajenje i nadavanje bića u svojemu izgledu, ideji (223): „Neskrivenost sada označava ono neskriveno uvijek kao ono dostupno posredstvom sjajnosti (*Scheinsamkeit*) ideje." (224) U toj sjajnosti bića kao prisutnog u svom izgledu-ideji prepoznaje onda Heidegger narav dobra kao biti ideje (224-227). Ključno je pri svemu tome da istina dolazi pod jaram ideje (228), pri čemu ujednost skrivanja i otkrivanja u bitku bića biva žrtvovana u ime čiste otkrivenosti bića u točnosti-ispravnosti spoznaje (228 i d.): „Istina više nije temeljni potez bitka u smislu neskrivenosti, nego je, postavši točnošću-ispravnošću uslijed ujarmljenosti idejom, odsad odlika spoznaje bića." (232) Za kritiku platoničke metafizike i na njemu sazdana humanizma usp.: Heidegger 1998 ([1]1961), Bd. II, 177 i d. Na Heideggerovu tragu mijenu pojma istine u logosu, tj. u drugoj plovidbi, prepoznaje i Zore: „Logos nije samo metoda ili sredstvo, već i ona točka *iz* koje se oblikuje sâmo razumijevanje traženog, dakle uzroka i istine." (Zore 2006, 96, usp.: 85-106) Premda polazi od toga da „u prisjećajućem se mišljenju ideje duša osmatra neskrivenost 'stvarī', *alḗtheia tõn óntōn*", Prauss taj smisao istine ipak odbija prihvatiti za istinu logosa, budući da onemogućuje laž (Prauss 1966, 131 i d.). Pojmovi istine i laži po njemu svoj pun smisao imaju u kasnijoj Platonovoj teoriji ideja, koja, oslobođena svezanosti uz ontologijski i epistemički eleatizam, ukida strogi razdvoj jednote ideje i mnoštva te supripadnost jednote i mnoštva u ideji misli iz naravi jezika kao splitanja i miješanja (161 i d., 186). U tom splitanju i miješanju, poglavito najviših rodova, Prauss prepoznaje umski spontanitet, koji nadomješta puku receptivnost opažanja i spoznaje u ranoj Platonovoj toriji ideja (147 i d., 151). Protivno gornjem i Szaif, koji pojam istine u okviru Platonove teorije ideja razumije kao ontologijsko-gnoseologijski. Istina je tu mišljena iz spoznajnog odnosa na objekt („objekt-bezogener Wahrheitsbegriff"), tj. u smislu istinskog bića (ideja), čija se istina potvrđuje kao istina spoznaje (Szaif 2006, 9 i d.). Mogućnost da se na tom tragu istinu razumije kao svojevrsnu dinamičku otvorenost i neskrivenost u dodiru spoznavatelja i spoznavanog – na što upućuje poredba sa suncem – za Szaifa ne nadilazi okvire puke etimologijske asocijacije, kojoj je po njemu Platon i inače bio sklon (13). U kasnijem Platonovu filozofiranju (*Teetet*, *Sofist*) Szaif prepoznaje razvitak propozicionalnog pojma istine (i laži), gdje je istina istina izrijeka onoga što jest a ne nije (14-18). No, izostaje jasno ukazivanje na unutrašnju svezu ontologijsko-gnoseologijskog i propozicionalnog (logičkog) pojma istine, osim što Szaif ustvrđuje da se poimanje ideja izražava u rečenicama (14).

(*tḗn alethẽ phýsin*, 612a3-4) srodna (*syggenḗs oũsa*) božanskom, besmrtnom i onom koje uvijek jest (611e2-3), dok će u *Fedonu* uz srodnost govoriti i o najvećoj mogućoj sličnosti duše i bića po sebi. To da je duša najsrodnija i najsličnija onomu po sebi isprva se pokazuje izvanjski: duša je slična i srodna onom jednoizglednom, nepromjenjivom i besmrtnom, jer je, po strani od tijela, i sama nesastavljena, nevidljiva, jedinstvena, nepromjenjiva i božanska-gospodareća (*Phd*. 78b4 i d., 79 a6 i d., e9 i d.). No pun smisao srodnosti i sličnosti otkriva se iz sljedećih riječi:

> A kad osmatra sama po sebi (*autḗ kath' hautḗn*), odlazi onamo u ono čisto, koje je uvijek, besmrtno je i drži se na isti način, te, budući srodna s njim, uvijek zajedno s njim postaje (*aeì met' ekeínou te gígnetai*) kad god postane sama po sebi i kad joj je to moguće, i prestane lutati te je uvijek na isti način spram toga, jer se drži takvoga; a ta njezina trpnja se zove znanje (*phrónēsis*)? (*Phd*. 79d1-7)

Najveća moguća srodnost i sličnost duše i bića nije dakle izvanjsko nalikovanje nekog dvojeg, nego njihov zajednički postanak i bitak u znanju. U pathosu znanja duša je srodna biću u tom smislu da se zajedno s njim rađa i postaje (*syn-gennes*). A da je ona cijela i posve (*hólōi kaì pantí*, 79e4-5) slična onom nepromjenjivom, govori da znanje nije mišljeno kao parcijalna moć ili stanje duše, nego kao njezina istinska cjelovitost.[257]

Čini se da upravo ta tijesna unutrašnja supripadnost i srodnost duše i bića u čistom znanju dolazi do riječi u svagda zagonetnim Platonovim izričajima da se duša hrani znanjem i istinom. Tako krajem iznošenja triju dokaza u *Fedonu* Sokrat odbacuje mogućnost da bi filozofija, poput kakva izvanjskog oruđa i metode, mogla oslobađati dušu, pri čemu bi se ona opet mogla prepustiti ugodama i bolima, i tako, poput Penelopina tkanja, uvijek iznova. Sveza filozofije, duše i istine onoga što jest neusporedivo je dublja i ukorijenjena je u njihovoj srodnosti:

> [duša], pripremajući utihu [ugoda i boli], slijedeći razumijevanje i budući uvijek u njemu, motreći ono istinito, božansko i mnijenju nepodvrgljivo (*tò adóksaston*) te se hraneći od njega, drži da treba tako živjeti dok god živi, a kada umre da će se, dospjevši u ono srodno i što je takvo, riješiti ljudskih zala (84a6-b3; usp.: 81d8).

Dakle, u terminu hranjenja treba misliti imanentnu sukonstitutivnost duše i onoga što jest u znanju. Znanje istine, razumijevanje i razmišljanje je hranjenje duše u tom smislu da se duša,

[257] Da je duša po svojoj besmrtnoj naravi, kao samokretanje, mišljenje, jasno je spoznao Hegel: „U Platona je […] besmrtnost duše neposredno povezana s tim da je duša ono misleće, tako da mišljenje nije svojstvo duše […] nego supstancija, tako da duša jest mišljenje." (Hegel 1999, 111)

budući putem njih u dodiru s onim što jest, njima istinski utjelovljuje i ozbiljuje primjereno svojoj čistoj naravi. U tom smislu treba čitati i ono poznato mjesto iz *Fedra*, gdje stoji da duše, slijedeći povorku bogova, dolaze do vrška nebeskog svoda. Tad je duši moguće promoliti um, koji dušom i upravlja, izvan i iznad svoda, u nadnebesko mjesto, gdje je samo njemu moguće osmotriti bezbojno, bezobličnо i nevidljivo istinsko jestvo (*ousía óntōs oũsa*), koje zauzima to mjesto i oko kojeg je rod istinske znanosti. Tu se pak mišljenje (*diánoia*) boga i svake duše kojoj je stalo do onoga što joj priliči, hrani nepomiješanim umom i znanjem (247c3-d5, usp. i passim). Motrenje istine tu je ujedno i gostoljubivo primanje i čašćenje njom (usp.: *theasaménē kaì hestiatheĩsa*, e3), primanje i pružanje onoga istog, onoga koje priliči.

Razmatranje znanja u kontekstu dijaloga *Fedon* i *Teetet* dolazi do uvida u to da znanje počiva na imanentnoj sukonstitutivnosti duše i bića. Ta sukonstitutivnost osnovno je određenje umskog čina kao čistog dodira i uzajamnog držanja duše i ideje. Pa ipak, upada u oči razlika između uma i znanja. U *Politeji* je ta razlika izričita u tom smislu da se umska moć dobra potvrđuje i djelotvornom očituje kao znanje, tj. kao znatljiva i spoznata istina bića. U dijalogu *Fedon* ona je naznačena kao razlika između znanja istine bića u logosima, koje se uvijek iznova doseže učenjem/prisjećanjem u metodi logosa, i samog vječnog dodira čiste duše s onim po sebi. U dijalogu *Teetet*, ali također i u *Fedonu*, riječ je o razlici između samobitnog boravka duše u čistoći vlastita posebitka i znanja onoga zajedničkog za ono opaženo. Što je u toj razlici na djelu i kako je treba misliti, stvar je daljnjih razmatranja.

4. Ideja i duša

Razmatranja koja su provedena u posljednja tri poglavlja bila su u službi obuhvatnijeg propitivanja i utemeljenja teze da se narav uma ogleda u unutrašnjoj srodnosti i supripadnost duše i čistog posebitka, tj. ideje. Izlaganja praktičke, estetičke i znanstvene naravi ideje utoliko očituju umski kauzalitet pod vidom prisutnosti ideje u živoj zbilji bića.

Razmatranje vrline precizira prisutnost ideje u smislu samoizvršenja biti u vrlini kao najvišoj mogućnosti bića. U tom smislu vrlina se potvrđuje kao forma samouzročnosti dobra, naime kao što potpunije izvršenje bitka bića u primjerenoj zbilji. Pod vidom ljepote pokazuje se da uzrokujućoj moći ideje pripada cjelovitost neprekidnosti, koja uključuje i ono fenomenalno. U formi ljepote mišljeno je spontano „sjajenje" i pružanje čistog posebitka u onom tjelesnom kao cjelovito izvršenje tog posebitka samog. Pojam istine naposljetku pokazuje da ideji pripada da se

kao bićevnost bića očituje i prisustvuje u duši u vidu znanja. Prema tome, ono što se na formalnoj ravni pokazalo ključnim odredbama umskoga kauzaliteta – da ideja, kao samodostatni i nepromjenjivi posebitak, sudjeluje u onom bivajućem kao jednota cjelovita bitka svakog pojedinog u mnoštvu, pri čemu je narav tog prisustvovanja (samo)oponašanje u kojem ideja ostaje nepromjenjivo vjerna sebi kao čisti transcendentni cilj imanentnog postanka bića k sebi – na djelu je kao vrlina, ljepota i znanstvena istina. Vrlina, ljepota i istina tako nisu tek osobitosti, pa ni one istaknutije, uzrokujuće prisutnosti ideje. To su ideje koje u bitnom određuju samu idejnost ideje, umsku moć dobra da sebe uzrokuje kao istinsku bićevnost bića.

U tom je smislu ključno da se na ravni svake od tih ideja pokazuje da je kauzalitet ideje moguć samo posredstvom duše. Istinsko dobro bića u vrlini za Platona nije ništa puko formalno i etički neutralno, nego stoji i pada s istinom i zdravljem duše, tj. s pravednošću. Moć pravednosti ogleda se opet u tome da uspostavom polisa kao istinske zbilje duše uspostavlja cjelinu svega što jest kao zbilju dobra samog. To dakle da dobro u vrlini uzrokuje sebe kao sadržaj i štostvo bića (dobro bića kao ontološka žudnja za svojom biti), moguće je samo posredstvom istinskog dobra duše u vrlini pravednosti. Etički karakter dobra u Platonovu filozofiranju otuda se ne korijeni u antropologijski ograničenu dobru čovjeka, nego u tome da se postignućem ljudskog dobra – postignućem istine duše u polisu – cjelina života i svako pojedino očituju kao horizont djelotvornosti dobra. Slično tome, ljepote bića – primjerenosti biti i izgleda kao cjelovitost same biti – nema bez umskog dodira duše i čiste ljepote, kojim se uspostavlja duša u svojoj cjelovitosti i ljepoti. Naposljetku, istina bića, kao očevidnost čistog posebitka, omogućena je iskonskom istinitošću duše, tj. znanjem u kojem je na djelu vječni dodir duše s onim što jest. Dakle, ni dobro, ni vrlina, ni ljepota, ni istina nisu ništa predmetno, već su omogućeni vrlinom, ljepotom i istinom duše. Duša stoga nije u izvanjskom dodiru s dobrom, ljepotom i bićevnošću bića, nego je s njima srodna u tom smislu da u dodiru s njima istinski omogućuje sebe i obratno. Ta točka očevidne srodnosti duše i bitka u ideji je čin umskog dodira duše i bitka u spoznaji i znanju istine bića. To znači da je umski dodir djelatno postignuće i očitovanje unutrašnje srodnosti duše i ideje, kojim se duša potvrđuje kao imanentni vid uzročnosti dobra u uzrokujućoj prisutnosti ideje. U toj konstitutivnoj spletenosti kauzaliteta ideje i duše u činu umskog dodira korijeni se

principijelna srodnost i neraskidivost etičkog, estetičkog i ontologijsko-gnoseologijskog karaktera pojma uma u Platonovu filozofiranju.[258]

Taj uvid treba razmotriti preciznije. Teza o srodnosti duše i ideje u činu uma, kako izgleda, najbjelodanije se potvrđuje u okviru promišljanja znanstvene naravi ideje. Tu se ustvrdilo da znanju i spoznaji pripada jedinstvenost spontanog susreta, pružanja i prihvaćanja, gotovo stapanja spoznavatelja i spoznavanog u otvorenosti i čistoći onog umskog. Ta postavka uma kao imanentne posredujuće sveze onoga srodnog implicira sljedeće. U prvom redu treba uvidjeti da spoznajni čin počiva na svojevrsnom povratnom odnošenju i svođenju opažanja na spoznaju. Opažaji se, kako je rečeno, sabiraju u dušu kao neku jednu ideju. To sabiranje je svođenje opažanja na spoznaju i razmišljanje, gdje duša sama za sebe motri ono zajedničko opažaja. U *Fedonu* je taj prijelaz i sabiranje od onoga što se opaža k onome što se zna određen kao prisjećanje duše na ono što ona oduvijek već zna i nosi u sebi: na ideje kao čisti bitak po sebi. No, na tragu uvida u to da je znanje onoga što jest postignuće razmišljanja kao čistog posebitka duše, sad se vidi da je prisjećanje na ideje ujedno i povratak duše k sebi samoj: iz vlastite uronjenosti u bivanje duša se u sebi okreće k onom što ona uvijek već nepromjenjivo jest po sebi: znanje kao čisti dodir i srodnost s bitkom po sebi. Supripadnost ideje i duše potvrđuje se tako u anamnestičkom karakteru znanja utoliko što otvorenosti, očevidnosti i neskrivenosti bića, dakle samoj istini bića, u bitnom pripada nezaborav ne samo u smislu trajne očevidnosti vječnog bića po sebi u znanju, nego i otvorene prisutnosti čiste, istinske i vječne naravi duše. Srodnost duše i bitka u činu umskog dodira korijeni se drugim riječima u njihovoj supripadnosti u anamnestičkom postignuću znanja, što dovodi do pretpostavke da je um u bitnom smislu na djelu u prisjećanju i kao prisjećanje.[259]

---

[258] Otprilike u tom smislu Sokrat u dijalogu *Alkibijad I* pokazuje da su u praksi života u polisu – dakle u zbilji duše – lijepo, korisno, dobro i pravedno u ljudskoj praksi jedno te isto: blaženstvo (115 i d.).

[259] U fundiranosti znanja i istine u anamnestičkom povratku duše na sebe samu Natorp nalazi uporište za tezu o idealizmu Platonova mišljenja: ukoliko je sve znanje sebeznanje, nema objekta znanja koji ne bi bio strukturiran iz zakonitosti čistog mišljenja (usp.: Natorp 1994 [[1]1921], 29 i d.). Za spoznaju „kroz nas" usp: *Phd*. 66e1, 67a8-b1; za druga mjesta usp.: Chen 1992, 13, bilj. 11. U ovom kontekstu također treba treba pretpostaviti da se problematika vremena u Platonovu filozofiranju može primjereno razumjeti upravo pod vidom uloge koju imaju zaborav i prisjećanje u strukturi odnosa bivanja, duše i idejne istine bitka. Pojam vremena u ovom radu svjesno se međutim drži po strani, sluteći da bi razmatranja uma mogla biti u službi mjerodavne pripreme njegova tematiziranja.

Istinski i čisti posebitak duše time pada gotovo u jedno i isto s čistim posebitkom ideje, što se ogleda ponajprije u Platovoj odredbi ideja kao onoga što se misli i zna (*noetá*). Uz to treba dodati da je prvenstveni vid pod kojim se pokazuje čista narav ideje, kako se vidjelo, njezina uzrokujuća prisutnost u bitku bivajućeg. To znači da ne samo da je duša, odnosno anamnestičko znanje kao njezina vječna bit, forma ideje, nego je ona i vid uzrokujuće prisutnosti ideje u bivanju osjetilnog. Pokuša li se sagledati kako je duša vid sudjelovanja ideje, treba pretpostaviti da je to moguće tako da u unutrašnjem rasponu spoznajnog čina, kao anamnestičkog sabiranja duše iz opažanja u znanje, izlazi na vidjelo srazmjer uzrokujuće prisutnosti ideje u drugom svojem. Slično kao što je u ideji mišljena cjelovita istina i bićevnost svakog pojedinog, tj. cjelina srazmjera sudjelovanja, tako i u znanju, kao čistom posebitku duše, treba misliti jedinstvenu istinu i biće cjeline raspona njezinih moći i sposobnosti, od dokse i opažanja do znanja i spoznaje. Kako stoji u *Fedonu*, duša u cijelosti nalikuje ideji (79e4-5). Prema tome, ako duša sama za sebe ne nastoji ni oko čega drugog do oko onoga zajedničkog opažaja, pri čemu to zajedničko, bitak sam, istinski jest, tj. dodiruje se, u tom nastojanju, onda to čisto biti nije neovisno o sabiranju duše iz opažanja k vlastitu bitku u znanju, nego je u tom sabiranju čisti bitak bića i sam prisutan kao srazmjer u drugom svojem. Jer to da duša spoznaje bitak bivajućeg u čistom mišljenju, a da se ustvari i ne dotiče onog bivajućeg, znači da je pravo mjesto tog bitka upravo u znanju i da je sukladno tome njegova sveza sudjelovanja moguća samo posredstvom duše. U tom smislu se i pokazalo da je ideja pružanje i primanje bitka u umskom znanju. Kao sabrana cjelina okreta opažanja u znanje, spoznajni čin tako udjelovljuje sudjelovanje ideje u bivanju osjetilnog. Budući opet da se sudjelovanje odredilo u vidu oponašanja, darivanja i prihvaćanja ideje u onom što joj nalikuje, taj oponašalački srazmjer ideje na neki način se pokazuje kao svojevrsno unutrašnje odslikavanje duše u srazmjeru opažanja i znanja.

No, upravo otuda treba naglasiti da bi bilo posve pogrešno poistovjetiti dušu s idejom, tj. uzrokujuću prisutnost ideje sa strukturom spoznajnog čina. Duša i ideje su naime u odnosu srodnosti i nalikovanja, a ne istovjetnosti i identiteta. To drugim riječima znači da duša utjelovljuje i iznosi na vidjelo oponašalački srazmjer ideje tako da je ustvari i sama srazmjer oponašanja. Ona je oponašalački srazmjer znanja u osjetilnosti kao drugom svojem, tako da, kako stoji u *Politeji*, čitava sfera mnijenja i nije drugo do slika znanja i uma. Kao srazmjer oponašanja, duša je pritom i sama ideja (*Theait*. 184d3), no zacijelo ne tek ideja među idejama. Duša je ideja u tom smislu da njezin srazmjer oponašanja znanja u opažanju nasljeduje čistu idejnost ideje, tj.

srazmjer oponašanja bitka u bivajućem biću. Narav duše kao ideje ogleda se tako u tome da se u njoj utjelovljuje i nasljeduje idejnost ideje, srazmjer oponašanja. Ona je upravo živo i čisto utjelovljenje ujednosti darivanja i primanja istog u drugom.

Duša dakle oponaša, nasljeduje i utjelovljuje ideju i, budući da nije drugo do utjelovljenje ideje, pripada joj izvorna srodnost s njom. Sam čin utjelovljenja zbiva se u umskom dodiru duše i ideje. Tu gotovo da se ukida oponašanje samo, tj. ukida se razdvoj onoga što se oponaša i onoga koje oponaša te se oni, ideja i duša, uzajamno posreduju, pružaju i primaju, u čistoći i otvorenosti jedinstvenog dodira. Uistinu je međutim riječ o upravo najvišem vidu – duša je ono najsličnije (*Phd*. 80b) – utjelovljenja i oponašanja ideje, gdje se ono drugo i nalikujuće ukida u svojoj posebičnosti te se upravo očituje kao vid prisutnosti istog.

Daljnja razmatranja imaju zadatak koliko je moguće preciznije razmotriti i izložiti kako se i u vidu kakva oblika života Platonu nadaje ova, ovdje tek pretpostavljena i ugrubo ocrtana mimetička srodnost duše i ideje u naravi umskog čina. Za razliku od prethodnih razmatranja, sad će se toj problematici pristupiti pod vidom anamnestičkog okreta duše u njezin čisti posebitak u umskom znanju. To samopročišćavanje duše u raščišćavanju istine onoga što jest je dijalektika.

V. PROLAZ K BITKU

1. Vrlina i istina duše

Dosad se pokazalo da duša, nastojeći oko istine onoga što jest, i sama istinski i bitno jest. Ta istina duše, omogućena umskim dodirom duše i bića, je znanje. Ima li se u vidu polučeni uvid u vrlinu kao naravi primjerenu i istinskom dobrobitku bića, dolazi se do jedne od središnjih, još od Sokrata baštinjenih postavki, one o znanju kao vrlini.[260]

Postavka znanja kao vrline, njezino propitivanje i opetovano utemeljenje, jedna je od nosećih tema ranih Platonovih dijaloga. U dijalogu *Eutidem* ustvrđuje se da su dobro i blaženstvo u korištenju i ispravnoj uporabi te da je tek ispravna uporaba prava stečevina nečega (280d1-e2). Nadalje se pokazuje da je to što djeluje (*tò apergazómenon*) u ispravnom djelovanju znanje (281a1 i d., 282a1-6), dapače da ono što je dobro nije dobro po sebi, nego samo ako je izvršavano razborito i mudro (d2-e1). Daljnji razgovor utoliko se usmjerava k propitivanju nužnosti filozofije (282d1) za mudrost odnosno blaženstvo. Ključno je pritom da znanje koje se traži kao uvjet dobra i blaženstva mora biti takvo da u njemu u jedno i isto padaju izvršenje-činidba i znanje toga što se čini (289b4-6) te da je to znanje u kojem je na neki način prisutno znanje svega (293b1 i d.), odnosno da sve i svakoga čini dobrim (292c7-9). U dijalogu *Eutidem* tako se postavka o znanju kao vrlini izriče u okviru pokušaja da se znanje odredi kao dobro (292b1-2), naime u smislu specifičnog znanja koje je ujedno i znanje dobra i blaženstva i njihovo izvršenje.[261]

U dijalogu *Menon* teza o znanju kao vrlini utemeljuje se dokazom poučljivosti vrline. Polazi se od toga da se čovjek ne poučava ni u čemu drugom nego u znanju (88c2-3), tako da bi se, pokaže li se da je vrlina znanje, dokazalo da je i poučljiva (c5-6). Dokaz vrline kao znanja zasniva se na pretpostavci vrline kao dobra a dobra kao onoga što je korisno (*pànta gàr tagathà*

---

[260] Za postavku znanja kao vrline usp.: *Men*. 87c-89a; *Resp*. 348c-351a; *Gorg*. 460b; *Lach*. 194d; *Prot*. 360d; *Euthyd*. 278e i d. Za vrlinu i znanje u Sokrata usp.: Guthrie 2006 ([1]1962-1981), sv. III, 433 i d.

[261] Premda se teza o jedinstvenom i jednom znanju, koje je na neki način sveznanje, u tekstu izriče kao sofistička te nailazi na izričitu Sokratovu sumnju, upravo mjesto 292c7-9 sugerira da je riječ o znanju koje čini dobrim svaku moguću uporabu (usp.: *Hipp. Mi.* 373 c6 i d.). To znanje se, istina, u dijalogu nigdje ne određuje, no može se pretpostaviti da je riječ o znanju dobra (usp.: Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 82, 91; Jaeger 1989 [[1]1973; [1]1933-1947], 662, 676, 678).

ōphélima, 87e2). Za daljnji tijek dokaza ključno je da se dobro i korisnost vrline ispituju s obzirom na dušu, budući da u čovjeka sve ovisi o duši (88e6-89a1). Pritom se pokazuje da korisnost i dobro nečega – zdravlja, snage, ljepote, bogatstva – ovisi o ispravnoj uporabi, a ova o razboritosti: „Nije li tako da, općenito govoreći, sve što duša poduzme i izvrši, ako je vođeno razboritošću (*phronḗseōs*), svršava u blaženstvu, a ako je vođeno nerazboritošću, u njezinoj suprotnosti?" (88c1-3).[262] Iz toga dakle da bilo koja činidba duše, odnosno sve ono što je u duši, samo po sebi nije ni dobro ni štetno, već korisnim i dobrim postaje po razboritoj provedbi (87e4 i d., 88a6 i d., c4 i d.), Sokrat zaključuje da vrlina mora biti razboritost, tj. da je vrlina razboritost, ili cijela ili dio (88dd1-3, 89a4-5). U tom je smislu ona znanje. Unatoč neuspjehu završnog pokušaja da se poučljivost vrline podupre ukazivanjem na učitelje vrline (89d i d.), uvid u ulogu razboritosti za korist i dobro duše ključan je za Sokratovu tezu o poučljivosti vrline kao znanja.

I tako, dok se dokaz vrline kao znanja u dijalogu *Eutidem* temelji na podudarnosti dobra određenog bića i postignuća tog dobra u znanju, u dijalogu *Menon* odredba vrline kao znanja dovodi se u odnos s dušom. To sugerira da je teza o vrlini kao znanju mišljena u prvom redu s obzirom na istinu i narav duše. Kako stoji u *Politeji*, vrlina i nije drugo do zdravlje, ljepota i dobro stanje duše (444d13-e1; usp.: 591b-c, 609b i d.). Teza o znanju kao vrlini govori dakle da je znanje ona korisna uporaba i izvršenje, u kojoj duša postiže svoju vlastitu bit, tj. svoje dobro, te čisto i u potpunosti jest to što jest, treba i može biti.[263] U tom smislu treba naglasiti troje.

Prvo, teza da je znanje vrlina znači da se duša, kao narav čovjeka, upravo u znanju ozbiljuje i uspostavlja u svojoj bitnoj i naravnoj potpunosti, blaženstvu kao svojem dobrobitku. U tom smislu se na tragu dijaloga *Teetet* i ustvrdilo da je znanje, kao čisti posebitak duše, to što duša jest kao potpuna i dostatna cjelina. Tu fundiranost duše i istinskog života čovjeka u znanju Platon najčešće misli u vidu vrline razboritosti (*phrónesis*, *sōphrosýnē*), o čemu, uz *Politeju*, možda ponajbolje svjedoči dijalog *Harmid*. Na početku dijaloga Sokrat Kritijinu, a i svoju (155c7 i d.), očaranost ljepotom i pristalošću Harmidova tjelesnog izgleda (*tò eĩdos*, 154d5) produbljuje pitanjem o ljepoti i dobroti (e4), dobroj poniklosti, njegove duše (e1). Analogno mogućnosti da

[262] Prijevod *Menona* adaptiran je prema prijevodu F. Grgića, koji je ovdje promijenjen utoliko što grč. *eudaimonía* ne prevodim kao sreća nego kao blaženstvo.

[263] Tako i Hartmann 1965 ([1]1909), 447 i d. Za vrlinu kao znanje, poglavito u ranim Platonovim dijalozima, usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 657 i d. Jaeger pritom zaključuje da je riječ o znanju dobra (662, 676, 678), i u toj odredbi znanja prepoznaje nov pojam znanja u Platona (744 i d.)

se skidanjem odjeće tijelo ogoli do čiste ljepote (d4-5), Sokrat predlaže da se prije tjelesne ljepote ogoli i sagleda samo ono lijepo i dobro Harmidove duše, i to u razgovoru (e5-7). Ovaj pomak od ljepote tijela na ljepotu i dobro duše nije naravno ni slučajan ni sporedan. Kako pokazuje scena u kojoj Sokrat glumi bajača koji zna lijek za Harmidovu glavobolju, duša je ono noseće cjeline tijela i duše, tako da se liječeći nju liječi i tijelo. Sve naime, i dobro i zlo, dolazi i tijelu i cijelom čovjeku od duše (156e6-8). U skladu s već naznačenim mjestima iz drugih dijaloga (usp.: 72, bilj. 101), duša se razumije u smislu bitne i istinske cjeline čovjeka kao sklopa duše i tijela. Daljnje nastojanje oko razboritosti kao zdravlja duše i tijela pada stoga u jedno i isto s ogoljavanjem čiste ljepote i dobrote Harmidove duše u razgovoru. Naime, lijepim logosima duša postiže svoje istinsko zdravlje u vidu razboritosti, a time onda nastaje i zdravlje čitava tijela (157a3-b1). Razboritost dakle – kao sklad i mirnoća, stid i činjenje svojega, tj. kao znanje znanja – jest sama ljepota, dobrota i zdravlje duše, u kojima se korijene cjelovito zdravlje i istina čovjeka. Otuda je postignuće svrhe (*télos*) dobra djelovanja i života uopće – blaženstvo (173d4) – kako stoji u završnom dijelu dijaloga, nemoguće bez znanja, tj. bez onoga koji zna (173d6-7; usp.: 171e, 173a-d). Iz toga se pokazuje da je smisao postavke znanja kao vrline, kako dolazi do riječi u vrlini razboritosti, taj da su znanje i nastojanje oko njega čisti i istinski sadržaj duše kao biti čovjeka te utoliko i onaj element u kojem se i pomoću kojeg se čovjek, a i sama duša kao počelo života, ozbiljuje u svom dobrobitku, blaženstvu.

Drugo, to da se znanje prepoznaje kao jedinstvena narav i istinska vrlina duše, osnova je i pozadinski smisao Platonovih pokušaja da vrline duše svede samo na jednu jedinu. U *Menonu* i *Harmidu* ta vrlina je razboritost. U *Protagori* i *Lahesu* u prvi plan dolazi hrabrost. Tako u *Protagori* dokaz jednote vrline (*Prot*. 329c i d.) završava preko dokaza hrabrosti, pri čemu je ključno izjednačenje dobra i ugode (351b3 i d.) pod vidom znanja prave mjere ugode i boli za čitav život (355b3 i d.). To dakle da je hrabrost jedina krepost duše dokazuje se time da je ona znanje odmjeravanja ugode i boli, kojim čovjek postiže – spašava se – bitnu potpunost i istinsku svrhu života (356c4-357e8). Iz toga onda slijedi i završna odredba hrabrosti kao mudrosti, naime znanja onoga što je strašno, tj. suprotno od dobra i ugode, a kukavštine kao neznanja toga (360d4-5).[264] Na tom tragu su i izvođenja hrabrosti kao postojanosti duše u dijalogu *Lahes*

[264] Problem koji interpretima predstavlja vezivanje znanja uz ugodu (usp.: Erler 2007, 436-438) treba, kako se čini, razriješiti tako da se prvo uvidi da dobro u *Protagori* nije jednostrano izjednačeno s ugodom naprosto. Dobro je mišljeno kao srednjost ugode i boli, koju osigurava znanje. Ono je znanje srednjosti koje život čovjeka čini potpunim

(192c9 i d.). Postojanost duše određuje se kao razborita postojanost (d10) te kao neka mudrost (194d8-9) i znanje s obzirom na ono strašno i bezopasno (194e11-195a1). Daljnje ispitivanje pokazuje da je to znanje cjeline dobra i zla u svem vremenu (199c3-d2) i u tom smislu čitava vrlina (e3-4).

Kako je već donekle i pokazano, Platonovo utemeljenje vrline duše u znanju i tome pripadno svođenje svih vrlina na jednu doživljava vrhunac u *Politeji*. Pravednost, u smislu činjenja svojeg, tu je mišljena kao vrhunska i tako reći jedina prava vrlina duše u dvostrukom smislu. Kao prvo, u pravednosti duše mišljena je istinska postavljenost duše na sebe samu, u što su uključene i ostale tri vrline. Naime, samoupravljačka cjelovitost kako duše tako i polisa u vrlini pravednosti ozbiljuje se pravednošću svakog vida duše i sloja polisa. Ta pravednost dijelova rezultira pravednošću čitava polisa kao najbliže zbilje istinite duše. Stoga jedino pravednost odgovara središnjem određenju vrline u smislu zdravlja i istine duše. Kao drugo, postignućem istine duše u pravednosti, ne postiže se i ne uspostavlja tek i samo čovjek, već, kako je rečeno, svako biće u skladu sa svojom vlastitom naravi: u vrlini i istini duše osigurana je istina i vrlina svakog mogućeg bića. Jedinstvo vrline u vrlini znanja ne ogleda se dakle samo u jedinstvu vrlina čovjeka, nego u tome da se u znanju sabrano oprisutnjuje istinski i dostatni bitak cjeline svega što jest i svakog pojedinog te cjeline. U tom smislu pravednost nije puki primjer, nego zbivanje dobra kao uzroka istine i bićevnosti svakog pojedinog bića. Ona sama nije osigurana ničim drugim do znanjem, i to u trostrukom smislu: hrabrošću volje kao ispravnim mnijenjem i znanjem onoga što je strašno, razboritošću svakog vida kao suglasnošću o vladavini najboljeg i naposljetku mudrošću onoga vladalačkog, koja je mudrost svojevrsno znanje mimetičke provedbe, izvršenja i utjelovljenja ideje dobra u cjelinu polisa. Međutim, to znanje nije tehničko-propozicijsko znanje „nečega", nego narav filozofa vladara koja se posredstvom njihova vladalaštva utjelovljuje u polis. Ono nije nepokretni posjed, nego korisno i služno imanje, čija je korisnost na djelu kao živo izvršenje i uporaba, tj. kao ozbiljenje i utjelovljenje duše u

---

i istinskim te ga, vezuje li se uz ugodu, treba pojmiti pod vidom istinske ugode iz devete knjige *Politeje*. Za čitav problem usp.: Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 203, 207, 213 i d., 278; Praechter 1953, 338; Gaiser 1959, 42 i d. (u kontekstu produbljenja sofističke protreptike u sokratičku).

politeji približno pravedna polisa. U tom se smislu upravo u *Politeji*, u vidu vrline pravednosti, ispunjava zahtjev za znanjem koje je ujedno i znanje dobra i njegova korisna provedba.[265]

Treće, kako stoji na jednom mjestu u dijalogu *Fedon*, istinska vrlina, odredi li se u smislu znanja, neko je čišćenje i čistoća. Znanje (*phrónēsis*) je, kako tu stoji u skladu s krajem *Protagore*, ono jedino zajedničko spram čega se mogu odmjeriti, ustvari razmijeniti (*katallátesthai*), ugoda, bol, strah, ono više i manje (*Phd*. 69a6-10). Bez znanja, oni se u duši određuju, izmjenjuju, samo samima sobom, pri čemu izostaje njihova prava mjera, tako da, primjerice, veća naslada nadvladava manju, strah od smrti u boju prevladava se u strahu od većeg zla i sl. A vrline poput hrabrosti i razbora, kojima po strani od znanja upravlja neodmjerena mijena trpnji duše, za Platona su tek sjene i uistinu ropske (b6-8). „Ono istinito (*tò alēthés*) je međutim uistinu neka čistoća (*katharsís tis*) od svega toga" (b8-c1), pri čemu su istinske vrline razboritosti, pravednosti, hrabrosti i znanja očišćenje (*katharmós*, c1-3; usp.: *Symp*. 209a). Drugim riječima, nastojeći oko čiste istine bića u logosima, spoznavajući, duša se pročišćava i oslobađa od ropske svezanosti mijenom strasti te se postiže u čistoći svoje istinske vrline, znanju, po kojoj i svaka druga vrlina postaje čista i istinska. To opet ne znači drugo do da duša nije naprosto dana u svojoj istinskoj čistoći, već da se mora izboriti za sebe i vlastitu istinu. To samopostignuće duše primjereno sebi je upravo vrlina spoznaje-znanja kao svojevrsno samopročišćavajuće nastojanje duše oko same sebe. Jer, ako se u pojmu vrline misli samoizvršenje onoga što nešto jest u tom smislu da se biće u svojoj živoj zbilji navraća na svoj bitak, onda se znanje, kao čisti posebitak duše, izvršava u navraćanju duše na taj svoj čisti posebitak u spoznaji i učenju. Postavka vrline kao znanja utoliko u svojoj krajnjoj konsekvenciji implicira svojevrsno samosabiranje duše u vlastitu istinu i čistoću.[266]

Na temelju rečenog treba uvidjeti da u Platonovoj postavci vrline kao znanja do svojeg punog smisla dolazi teza iz *Politeje* o vrlini kao dobru i zdravlju duše: dobro duše, njezin istinski bitak, je znanje. Taj uvid otkriva svojevrsnu stopljenost onog praktičkog, djelatnog, i onog teoretskog, znanstvenog, u duši. Ta stopljenost se najjasnije očituje u vidu vrline razboritosti.

---

[265] Za Vlastosovo razrješenje problema usp.: Vlastos ([1]1971) 1981 ([1]1973), 221-269. Za raspravu usp.: Erler 2007, 438-439; Grgić 1997, 126, bilj. 31.

[266] Forma spoznaja time postaje sadržaj. Zehnpfennig ovdje s pravom upozorava na izmijenjeni pojam čišćenja: nije riječ o odjeljivanju, nego o unutrašnjem pročišćenju duše do vlastite istine u mišljenju (Zehnpfennig 2007 [[1]1991], 183, bilj. 59). Slično i Robinson 1969, 24.

Razboritosti naime pripada praktičko značenje, utoliko što se u njoj misli upravljenost ispravnog djelovanja – od privatnog života do života polisa – iz znanja (usp. primjerice: *Alc. I* 117d11-12, 124d9 i d.). Tome u prilog svjedoči i uloga razboritosti u *Politeji*, gdje je razboritost određena kao sloga cjeline duše i polisa oko upravljačke uloge znanja. Kao takva, razboritost podrazumijeva unutrašnji red i sklad dijelova, njihovo obuzdavanje pod vlašću onog najboljeg, što se „prema vani", kako stoji u *Harmidu*, ogleda u skladu, mirnoći i nepomućenosti djelovanja (159b2 i d.). No, budući da praktička zbilja čovjeka u polisu nije drugo do utjelovljenje autonomije znanja, pri čemu je znanje, kao ono vladalačko, ustvari čisti posebitak duše, nužno je da znanje razboritog djelovanja i života bude živa zbilja znanja samog. Drugim riječima, to što se zna i uspostavlja u cjelini polisa je znanje kao navlastita bit duše. Odredba znanja kao vrline tako dovodi do uvida u to da se znanje tu pretpostavlja kao sebeznanje, pri čemu je cjelina političkog života upravo izvršenje tog sebeznanja. Taj moment sebeznanja prisutan je i u pojmu razboritosti iz *Politeje* – suglasnošću dijelova duše i polisa o nužnosti vladavine znanja duša i polis se usuglašavaju i usklađuju sami sa sobom, u svojevrsnom povratku na sebe –, no kao nedokazani i nedokazivi uvjet svakog mogućeg znanja i djelovanja dolazi do riječi ponajprije u dijalozima *Alkibijad I* i *Harmid*. Ne ulazeći detaljnije u potankosti izvođenja u tim dijalozima, smisao stopljenosti živog djelovanja i znanja u vrlini sebeznanja u daljnjim će se razmatranjima izložiti na ravni središnjih odrednica *Politeje*.[267]

U trenutnom kontekstu treba dodatno podvući i ukazati na to da ovo produbljenje postavke vrline kao znanja do sebeznanja počiva na konsekventnom promišljanju znanja u pojmu vrline, dakle u vidu samoizvršenja biti u kreposnom biću, pri čemu to izvršenje pada u jedno i isto sa samim pružanjem bića k vlastitoj biti. Pretpostavi li se naime znanje kao vrlina, onda ono ne može biti statično stanje, već se mora izvršavati u svojoj zbilji. To izvršenje ujedno je i povratno navraćanje te zbilje k znanju kao onome što ona jest. U tom smislu bitnog samoizvršenja znanje se potvrđuje kao dobro, tj. kao ono što je korisno i služno. Nadalje, budući

[267] Za razboritost u smislu samovlasti, unutrašnjeg reda i samoobuzdavanja usp.: *Gorg*. 506c5 i d.; o tome također: Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. III, *Charmides*, 4 i d.; Krämer 1959, 66 i d., 92-94 (bilj. 116), 164 i d.; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 274-275, 124; Stemmer 1988, 274, 281. Za znanje znanja kao samospoznaju usp.: Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. III, *Charmides*, 7 i d.; Hoffmann 1961, 91, 98; Natorp [1921] 1994, 9-10 i d., poglavito poglavlje uz dijalog *Harmid*, 23 i d., 26-27, 31 te ukazivanje na to da sokratički nauk o vrlini daje prve naznake ideje dobra (14). Za svezu razboritosti i pravednosti po temeljnom određenju činjenja svojega usp.: Vlastos ([1]1969a) 1981 ([1]1973), 115, bilj. 13.

da se služnost i korisnost znanja ogleda u korisnosti za dušu i njezino ozbiljenje u približno pravednu polisu, izvršenje znanja u navraćanju na sebe u bitnom određuje istinsko zbivanje duše. To znači da se znanje izvršava u vidu vrline na taj način da se duša kao cjelina navraća na svoju znanstvenu narav. Kako pokazuje dijalog *Harmid*, pojam sebeznanja uopće se ne može primjereno pojmiti na ravni uskog gnoseologijskog razumijevanja znanja. Njegov smisao izlazi na vidjelo tek pod vidom obuhvatnog unutrašnjeg odnosa duše i znanja: budući čisti posebitak duše, znanje se izvršava kao vrlina duše tako da se duša navraća na sebe spoznavajući se u svom čistom vidu znanja i mišljenja.

U tom se smislu pokazuje dvoje. Kao prvo, dobro znanja (znanje kao vrlina) je u znanju dobra, kojim se duša uspostavlja u svojoj vrlini. To znači da nužnost da se samosvršnost biti u vrlini liši svojeg neutralnog karaktera tako da ju se postavi kao vrlinu duše počiva na Platonovu uvidu u znanje i mišljenje kao čisti posebitak duše. Tome u prilog govori da samo pod pretpostavkom znanja kao dobra i vrline duše znanje dobra može ujedno biti i izvršenje dobra, naime kao dobra duše. Kao drugo, pokazuje se da je svako moguće znanje svojevrsno sebeznanje duše, utoliko naime što je uvijek već ujedno i čin samosabranosti duše u vlastitoj istini. Biti/stajati pri stvari, kao doslovno značenje grč. *epistḗmē*, moguće je samo time da je duša pri sebi samoj.[268]

---

[268] Usp. ovdje: *Alc. I*, 131a, 133c; *Tim*. 72a. I Gaiser nalazi u tehničko-sofističkom razumijevanju znanja osnovni razlog neuspješnog istumačenja mogućnosti sebeznanja u *Harmidu* (Gaiser 1959, 121-125). Oehler kritiku sebeznanja dovodi u vezu s imanentnom intencionalnom usmjerenošću mišljenja na biće, koja mišljenju pripada sukladno njegovoj razgovornoj naravi. U sebeznanju međutim ne može biti riječi o tome da bi mišljenje bilo usmjereno na nešto, pa bili to čak i zakoni mišljenja samog (Oehler 1962, 103 i d., 105 i d.). Usp.: Guthrie 2006 ([1]1962-1981), sv. III, 442, 449 i d. Bitna implikacija gornje postavke kreposnog znanja kao sebeznanja je da duša u učenju i spoznaji ne uči i ne spoznaje drugo do samu sebe, svoju vlastitu istinu i vrlinu. Time se na primjeren način rastvara čitav problem naučljivosti vrine koji Platon postavlja u *Protagori* i *Menonu*. Za Protagoru, kojemu je politička vrlina s obzirom na ljudsku narav nešto umjetno i izvanjsko (to usađuje Zeus, *Prot*. 322c), vrlina je nužno naučljiva te se stječe podukom i dugim iskustvom (usp.: 323c5 i d., 324b, 337c5; tako o pravednosti i prva knjiga *Politeje*). Odlučujuće je pritom da se učenje implicite uzima kao prisvajanje onoga izvanjskog (usp. zanimljiv izvod 327 i d.). Za Sokrata je pak vrlina ishodišno unutrašnja stvar duše i ne može biti predmet izučavanja. Na kraju međutim dolazi do toga da je vrlina u određenom smislu znanje i da upravo tu vrlinu treba učiti. Time Sokrat ukazuje na pojam znanja koji je u bitnom drukčiji od Protagorina. Znanje on postavlja kao vlastitu izvedbu i dolazak k sebi u učenju, koje je kao takvo upravo vrlina duše, to naime čime i u čemu život postiže vlastito dobro. Kako je pritom karakteristično za Platonove primjere, i ovdje je primjer neposredno očitovanje same stvari: dokazivanje da je vrlina

Kako pokazuju promišljanja u prethodnim poglavljima, samosabiranje duše iz opažanja u vlastitu narav Platon misli pod vidom anamnestičke naravi učenja i spoznaje.[269] Nastojeći oko istine i čistoće bića u logosima, duša se prisjeća istine bića, no ujedno i vlastite znanstvene naravi. Ta sukonstitutivnost očevidnosti bića i duše čini, kako se reklo, osnovni smisao umske srodnosti ideje i duše. U trenutnom je kontekstu bitno da je bavljenje logosima, koje je nerijetko upravo nastojanje oko same vrline, navraćanje duše na sebe samu i u tom smislu postignuće znanja u svojoj vrlini. Kako na jednom mjestu stoji u dijalogu *Lahes*, razgovor o vrlini je vrlina sama (*Lach*. 187e-188e). U svojoj izvedbi u učenju i dijalektičkom razgovoru znanje tako postaje onaj bitni vid života, u kojem je život posve primjeren sebi – ono je živa zbilja naravi života.[270] U

---

znanje ispitivanjem u logosima upravo je zbiljsko zbivanje i postignuće vrline znanja. To što se propituje, dokazuje se već i potvrđuje kao samo to propitivanje. I Gundert ustvrđuje da u *Menonu* pitanje što je vrlina i je li naučljiva padaju u jedno i isto, jer se znanje, koje prati i omogućuje svaku uspješnu i vrsnu činidbu, pokazuje kao vrlina sama: „snaga da se uči i da se dopusti učenje nije tek neka kvalitativna odlika, nego bit vrline same." (Gundert 1968, 42; usp.: 33-35, 38). Slično i Jantzen razrješava problem razlike između pozitivno-moralnog karaktera sokratičko-platonovskog pojma vrline i neutralne relativnosti sofističke vrline vezujući vrlinu uz dušu (Jantzen 2005, 63 i d.). Vrlinu, tj. znanje vrline Jantzen pritom promišlja pod vidom dobra u umijeću i, poglavito, refleksivnoj naravi činidbe, gdje znanje i njegov telos padaju u jedno i isto s vlastitom izvedbom (67). Otuda Jantzen ustvrđuje da postavka vrline kao znanja implicira nepredmetno znanje, tj. znanje koje je na djelu u konstituciji sebstva na temelju samorefleksije: „Tko je izborio uvid u refleksivnu strukturu prakse (postavio se pod rigidni pojam 'sebstva'), djeluje sokratički. Tu se [...] doseže najviši stupanj: uvid znači vrlinu i kreposno djelovanje. To je razlog (često brzopleto intelektualističkom nazivane) teze da je onaj koji čini zlo neznalica." (70) Vrlina je, reći će dalje Jantzen, „– kao djelo producenta – u sebi zatvorena i stoga može važiti i za izraz i za danu zbilju sebstva." (71) Refleksivnu narav vrline znanja, tj. sebeznanja, Jantzen prepoznaje kao istinski smisao brige za dušu (*epiméleia tēs psykhēs*, *Apol*. 29e i d.), koja uključuje povratak i okret (*periagōgḗ*) duše k sebi samoj: „Pitanje o vrlini otkriva da je znanje vrline nepredmetno i pokazuje da znanje vrline ima refleksivnu strukturu sebeodređenja: sebstvo je pretpostavka, koju uvijek već treba prihvatiti, – tako bi se pedantno mogla opisati 'briga za dušu', pri čemu treba ujedno dodati da se u toj brizi sastoji subjektivitet – u brizi oko ispravnog sebeodređenja (sebstvo je pritom ujedno subjekt i objekt, određuje se u nominatitivu i akuzativu)." (68-69) Usp. ovdje: Guthrie 2006 ([1]1962-1981), sv. III 65 i d., 239 i d., 244, 246, 436 i passim, 440; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 203, 319; Erler 2007, 433-435, 440.

[269] Usp. „Utoliko što […] *pri korištenju osjetila* nanovo zadobivamo spoznaju koju smo unaprijed već imali, to što mi zovemo učenjem ustvari je svojevrsno 'povlačenje' (*Zurücknehmen*) *naše vlastite* spoznaje." (Natorp 1994 [[1]1921], 144.)

[270] Usp.: Gaiser (1959, 197), koji u razumijevanju života kao žive zbilje znanja prepoznaje podrijetlo Sokratove teze o neznanju. Poglavito na temelju usporedne rekonstrukcije Eshinova i Platonova Alkibijada, Gaiser zaključuje da je osnovna mijena od sofističke protreptike u sokratičku ta da na mjesto sofističke izvjesnosti znanja, ponajprije o

tom se smislu pokazuju dvije stvari koje su odlučujuće za daljnja razmatranja u ovom radu. Kao prvo, samopročišćavajući čin okreta duše iz privida u istinu i čistoću nije tek slučajan, nego je za dušu i čovjeka nužan, budući da se njime duša omogućuje u polisu kao svojoj primjerenoj zbilji. Drugo, budući da je u okretu na sebe na djelu čista istina duše, tj. znanje kao umski dodir s istinom bića u cjelini, to je ono umsko u odnosu s tim okretom. Taj okret ustvari, kao narav i istina cjeline Platonove pedagoško-političke politeje, i nije drugo do cjelovita zbilja uma samog. Otuda je u postavci znanja kao vrline riječ o vrlini uma (usp.: *Alc. I*, 134e-135a).

2. Problem dokse

Pretpostavi li se da je za istinu duše ključno njezino samopročišćenje iz vlastita privida u čisti bitak po sebi – svojevrsni „preokret duše iz noćnog nekog dana u istinski" (*Resp*. 521c6) –, treba ukazati na odlučujuće mjesto osjetilnosti, privida i dokse u sklopu tog okreta. To mjesto ogleda se u vidu polazišta od kojeg kreće svaki istinski uspon biću, tj. istinska filozofija (c7-8).[271]

U tom će smislu pri početku razmatranja razboritosti u *Harmidu* Sokrat ustvrditi da je najbolje razmatranje (*beltístē* [...] *hē sképsis*) razboritosti ono koje polazi od mnijenja o njoj (*ti perì autēs doksázein*), tj. od nekog opažanja (*aísthēsin*) koje pruža mnijenje o tome što je ona (158e6-a159a4). U dijalogu *Fedon* prvi stupanj filozofijskog odrastanja predstavlja Sokratov pokušaj da odgovor na pitanje o uzroku bitka i bivanja svakog pojedinog nađe u okviru osjetilnog (96a5 i d.). Za *Simpozij* (177a i d.) je karakteristično da poticaj za razgovor o Erosu dolazi od Fedra, čiji govor ponajviše predstavlja ono što pripada općem nazoru pjesnika i sofista. Uostalom, svi govori osim Sokratova kreću se u sferi dokse, dok jedino Sokrat govori istinu (198b1-199b5). Naposljetku se i u *Politeji* pokazuje da pojedini opažaji, naime oni koji upućuju i na ono suprotno, vuku k mišljenju i tako potiču uspon k dijalektici i biću (*Resp*. 523b i d.).

---

vrlini, nastupa znanje neznanja i nužnost sebeznanja, koje gotovo ni iz čega dolazi do spoznaje. Dakle, filozofijsko pounutrenje površne izvjesnosti u posvemašnje neznanje, da bi se iz sebe sama iznašlo znanje kao ono najvlastitije, ono je što Gaiser prepoznaje kao mijenu sofistike u filozofiju (94 i passim, 97, 99-101, 119-120, 121 i d., 131-132) Riječ je o protreptici u smislu nagovora na okret duše k sebi i na brigu o sebi (106 i d.). Pritom je važno da to novo znanje neznanja nije nikakvo tehničko znanje nego znanje čije je postignuće upravo u provedbi (106) – tog znanja ustvari i nema, nego je ono oduvjek urođeno u duši kao uvjet svakog mogućeg znanja uopće (109, 113, 119).

[271] Kako se dosad pokazalo, ukazivanje na ono osjetilno kao neukidivo polazište spoznaje ponajviše je zasluga neokantovstva (usp.: Zehnpfennig, 2007 [[1]1991], XXI).

Prema tome, za narav i ulogu dokse važna je blizina s osjetilnim opažanja, no pripada joj i samostalnost, koja je čini neovisnom o zamjedbi fizičkog predmeta. Za doksu je, kako se čini, odlučujući pojav predmeta u duši, koji ne mora biti neposredna posljedica osjetilnog opažanja. Tako će nakon neuspjeha prvog određenja razboritosti u dijalogu *Harmid*, Sokrat reći Harmidu:

> Iznova dakle Harmide, rekoh ja, još se više primičući umom i u sebe pogledavši, uvidjevši (*ennoḗsas*) kakvim te čini razboritost kada je prisutna i kakva je kad te može takvim učiniti, sve to dakle sabravši reci valjano i hrabro što ti se pokazuje (*phaínetai*) da je ona? (160d4-e1)

Ključne odrednice Platonova pojma dokse mogu se iščitati iz dijaloga *Teetet*. Kako je rečeno, za taj je dijalog karakteristično da znanje i doksu određuje iz njihove razlike, pri čemu uvid u tu razliku proizlazi iz pokušaja njihova poistovjećenja, tj. iz odredbe znanja kao osjetilnog opažanja (151d3 i d.). U toj odredbi Sokrat prepoznaje dvoje. Kao prvo, ona govori isto što i Protagora kad kaže da je čovjek mjera svega, onoga što jest da jest, onoga što nije da nije (152a1-4). U tom smislu ta odredba počiva na razumijevanju opažanja kao pokazivanja-pojavljivanja (*phantasía*, *tò phaínesthai*, 152a7, b12-c3): kako se svakom pojedinom nešto pokazuje u opažanju to za njega takvo i jest (152a6-8, c1-3; 166c4-7, c9-d7; 170a3-4). Kao drugo, Sokrat u toj odredbi prepoznaje „ne odveć pogrešnu riječ" (*mál' ou phaũlon lógon*) svih onih prethodnika na čelu s Homerom, koji u temelju svega vide kretanje (*kínēsis*). Središnja implikacija tog nazora je da nema ničega jednog i da uopće ništa nije, već sve postaje iz uzajamnog sraza (152d2-e10). Postavka znanja kao osjetilnog opažanja temelji se dakle na pretpostavci da sve što jest jest u kretanju, tj. da je sav bitak pokretan (*tḕn pheroménēn ousían*, 177c7), i na pretpostavci osjetilnog opažanja kao kriterija onoga što jest i istinito je (160d5-e4, 166a2 i d., 172b2-6, 177c6-8). „Znanje" koje nastaje u tom kretanju i opažanju je doksa kao predstava i pojav bitka (*tò eĩnai dokoũn*, 153a6) u bivanju (152e1).

Kako te dvije pretpostavke u pojmu dokse padaju u jedno i isto pokazuje se iz cjeline Sokratova pobijanja postavke znanja kao osjetilnog opažanja. To pobijanje temelji se na propitivanju opažanja s obzirom na dva uvjeta svakog znanja: ako je opažanje znanje, ono uvijek mora biti s obzirom na biće (*toũ óntos aeí estin*) i mora biti nepogrešivo (*apseudés*, 152c5-6). Prvi dio Sokratova pobijanja svodi se na to da Sokrat, dovodeći u četiri dokaza stvar do apsurda (165b7-e6), pokazuje neodrživost teze o pojedinačnom ljudskom opažanju kao kriteriju istine (160e6 i d.). Tezu o znanju kao opažanju i doksi Sokrat prvo pokazuje nemogućom polazeći od

neposredne vezanosti znanja uz čin osjetilnog opažanja, napose uz vid (163d8-9), iz čega proizlazi nemogućnost vrednosnog i istinosnog stupnjevanja znanja, subjektivni relativizam i ograničenost znanja na trenutnost opažajnog čina.[272] Odgovarajući na Sokratove prigovore, „Protagora" u od Sokrata fingiranom odgovoru pokušava svoju tezu izdići na ravan mnijenja, nazora i mudrosti. Pritom ostaje pri tome da za svakoga ono što jest jest tako kako mu se pojavljuje, što znači da nema pogrešnih i lažnih opažaja (166c9-d7, 167a7-8, d3). To pak da neki mniju, ne istinito i lažno, nego bolje i lošije, korijeni se za „Protagoru" u boljem ili lošijem stanju duše (167b1-4). Same predodžbe (*phantásmata*) se ne mogu mijenjati (a6-8), no ono što mudrac i sofist mogu i čime se ističu u znanju je da umjesto loših stanja odgojem (*en tēi paideíai*, 167a3-4) omogućuju dobra stanja u duši (166d4-167d2). Ključno je da se pod predodžbama ovdje više ne uzimaju tek utisci i trpnje osjetilnog opažanja, nego mnijenja (*doksázonta*, 167a6, b1, *doksázein*, a7, *dóksai*, b2) o dobru i zlu u polisima. Slično poljodjelcima, kaže „Protagora", koji biljkama umjesto loših pribavljaju korisne i dobre opažaje, mudri i dobri retori, tj. sofisti, čine da polisi za nešto drže i mniju da je dobro i lijepo umjesto loše (*dokeĩn eĩnai*, 167c2-d2). Sokrat međutim na to uzvraća da je nemoguće i proturječno tvrditi da se neki kao znalci ističu glede onoga boljeg i goreg dok se ujedno tvrdi da je svatko sebi dostatan u znanju (169d5-8, 170a3-4). Među ljudima naime postoji razlika u znanju – to je razlika između znanja i neznanja, tj. razlika između istinita mišljenja (*alēthès diánoia*) i lažna mnijenja (*pseudès dóksa*, 170a6 i d.), tako da i glede zdravlja i glede politike ima onih koji uvijek više i bolje znaju od drugih (172a1-b2).

U drugom dijelu pobijanja Sokrat dakle više ne polazi od znanja u smislu dokse kao neposredne opažajne predodžbe, već u smislu dokse kao mnijenja i nazora, zasebne i od osjetilnosti neovisne duševne djelatnosti. Na to upućuju i termini koji se javljaju u tekstu: *oíesthai* (178b5-7), *hēgéomai* (170d, 171a, 178d, e) *nomízein* (167c, 187e5 i d.), *krínein* (170d4).[273] Riječ je o unutrašnjem duševnom procesu lučenja i promišljanja koji se zaključuje u vidu mnijenja ili nazora kao koliko-toliko definitivnog stava. Upravo je to smisao citiranog mjesta iz dijaloga *Harmid*, kao i Sokratova obraćanja „Protagori": „Kada ti nešto u sebi

[272] Između ostalog pokazuje se da se, ako je svatko sebi mjera mudrosti (161e2-3), ne može uvidjeti zašto bi se nekoga uzimalo kao znalca a drugoga ne, štoviše, da bi se time izjednačila sva bića – ljudi, bogovi i životinje –, budući da znanje pripada svim bićima koja opažaju (162b10-e5), kao što se pokazuje i to da bi znanje prema toj tezi bilo vezano uz trenutni čin opažanja, tj. trajalo bi dok traje i opažanje, neovisno o sjećanju na ono opaženo (163d1-164b9).

[273] Usp.: Sprute 1962, 42, 43.

prosudivši (*krínas ti parà sautõi*) meni na vidjelo izneseš mnijenje (*dóksan*) o nečemu [...]" (170d4-5; usp. 178b5-7). Ne treba zaboraviti ni to da prolazak duše kroz sebe samu (*autḕ pròs autēn* [...] *dieksérkhetai)*, njezin razgovor (*dialégesthai*) sa sobom, koji čini samu narav mišljenja (*dianoouménē*), a koji završava u nekoj omeđenoj i zaokruženoj riječi (*lógos*), Sokrat određuje kao *dóksa* i *doksázein* (189e6-190a7).[274] Smisao dokse u dijalogu *Teetet* tako seže od predodžbe i utiska osjetilnog opažanja preko tehničkog sofističkog znanja, mnijenja i stava u politici sve do misaonog čina u duši i njegova zaključenja u vidu neke misli, nazora ili mnijenja (usp.: *dianoías apoteleútēsis*, *Soph*. 264b1).[275]

Kako se međutim čini, ta značenjska distinkcija, premda naoko ključna i bitna, Platonu kao da i nije od veće važnosti. Tako se bar može iščitati na mjestima na kojima Sokrat opetovano sažima osnovni smisao postavke znanja kao osjetilnog opažanja. Tu on ne razlikuje predstavu od mnijenja, nego ih poistovjećuje pod zajedničkim vidom onih dviju implikacija te postavke. U prvom redu riječ je o tome da pojav (*phántasma*) predmeta predstavlja ono što jest za onoga kome se pojavljuje (151e8-152c3, 166c4-7, c9-d7, 167a7-8, c2-d3, 172b2-6, 178b2-c8). To se pritom jednako odnosi na utisak i predstavu osjetilnog opažanja (151e8-152c3, 166c4-7), kao i na nazor ili mnijenje koje nema podrijetlo u opažanju, primjerice o prilikama u polisu (167c2-d3), pravednom i nepravednom te svetom i bezbožnom (172b2-6; usp.: 177c6-d7, 178b2-c2). Kao drugu implikaciju Sokrat ističe apsolutnost bivanja i kretanja, u kojoj je nemoguć ikakav čvrsti i stabilni bitak bića (152d2-153a10, 172b2-6, 177c6-d7). Prema tome, za pojam dokse je određujuća pojava u duši kao pričin bića koji nastaje u kretanju i iz kretanja, dok je njegovo podrijetlo u osjetilnosti ili u nekom vidu misaone djelatnosti, kako izgleda, sekundarno.[276]

---

[274] Otuda Sprute zaključuje da je znanje u *Teetetu* pojmljeno kao *alēthès dóksa* (1962, 46-47).

[275] U tom smislu Prauss ustvrđuje da Platonov pojam dokse nije vezan isključivo za osjetilnost, nego uvijek sadrži određeni udio razumijevanja, tj. dijelom je postignuće onoga *dianoeīsthai* (Prauss 1966, 26). Zasluga je pak Klausa Helda (Held 2001, 143-163) što je ukazao na to da se smisao dokse ne ogleda samo u spoznajnoteorijskom okviru, nego se odnosi i na praksu, djelovanje i etiku (145-146). Uočavajući da doksa u spoznajnoteorijskom smislu ne dopušta pogrešku, jer joj pripada neposredna evidencija objekta u opažanju (148-149), Held, sagledavajući političko djelovanje pod vidom Heraklitovih teza o suprotnostima, pravo mjesto dokse nalazi u odnošenjima i suprotstavljanju političkih mnijenja (155). Relativnost u praktičkom međutim ne razrješava kao Platon – odbacivanjem mnijenja i nalaženjem uporišta u ideji –, već tako da uzajamno odnošenje i sukob mnijenja uzima kao tlo i način uspostave pojedinačnih identiteta (159, 160).

[276] Za pojam dokse Stenzel tako pronalazi odlučujućim jedinstvo privida i mnijenja (usp.: Stenzel 1957 [[1]1956], 91, usp.: 85 i d.). Za fantaziju, doksu i opažanje usp.: Erler 2007, 354 i d.

Supripadnost pojave i nazora s kretanjem Sokrat izlaže ukazujući na postanak opažajne predstave. Pritom upozorava da tu nije riječ o „tvrdom", „krutom" i „neobrazovanom" empirizmu, koji, prihvaćajući samo ono što se može obujmiti rukama, odbacuje svako djelovanje i postajanje te sve ono nevidljivo kao u bićevnosti nesudjelujuće. Teza o znanju kao opažanju i implicitna redukcija svega na kretanje pripada onima koji su mnogo uglađeniji (155e3-156a3). Prema njima kretanje je počelo (*arkhḗ*) o kojemu sve ovisi (*ḗrtētai*): sve je kretanje i ništa osim toga. Kretanje pak ima dva bezgranična vida: moć da se djeluje i da se trpi (*dýnamin dè tò mèn poieĩn, tò dè páskhein*). Iz njihova spajanja i trvenja (*homilías te kaì trípseos*) nastaju mnoštvom bezgranični potomci (*ékgona*). To što nastaje je dvostruko: opažaj (*aísthēsis*) i ono opazivo koje se opaža (*aisthētón*). U opažaje spadaju gledanja, slušanja, njušenja, osjećaji hladnog i toplog, ugode, boli, požude, strahovi i ostalo. Ono što se opaža u opažaju su boje, zvukovi i ostalo što pripada svakom opažaju (usp.: 156a3-c5).

U nastanku opažaja i opaženog u trvenju moći da se djeluje i trpi nužno je uočiti troje. Prvo, opažaj i opaženo uvijek proizlaze i nastaju zajedno (*synekpíptousa kaì gennōménē metá*, 156b2) – istorodni su (*homógonon*, c1), srodni (*syngen*ē, c3) i srasli (*sýmphyton*, d5). Drugo, zajedničko postanje određeno je rađanjem u trenutku približavanja i susretanja onoga što je srazmjerno (*tõn* [...] *symmétrōn*, d4), tj. onoga što odgovara jedno drugomu – takvi su, primjerice, oko i ono što se može opaziti kao neke boje. I jedno i drugo su u kretanju, tako da usred tih kretanja (*metaksỳ pheroménōn*, d6-e1), tj. u susretu dvojeg koje se kreće, ujedno nastaju: na strani oka vid, a na strani onoga s kojim se oko susreće boja, tj. bjelina. Treće, u tom zajedničkom postanju ne nastaju tek vid i boja, nego oko koje gleda i ono što se vidi kao bijelo (c7-e7). Na kasnijem mjestu Sokrat ponovno izlaže ovu genezu opažaja i opaženog dovodeći je u tješnju svezu s moći djelovanja i trpnje. Tu stoji da kakvoće i opažanja nastaju ujedno između onoga koje djeluje i onoga koje trpi, i to tako da ono koje trpi (*tò páskhon*) postaje, ne opažaj (*aísthesis*), nego ono koje opaža (*aisthanómenon*) – primjerice oko koje gleda –, dok ono koje djeluje (*tò poioũn*) postaje, ne kakvoća (*poiótēta*), nego ono što je neke kakvoće (*poión ti*) – primjerice bijeli predmet. Ni ono opaženo ni ono koje se opaža nisu dakle po sebi, već nastaju uzajamnim susretom, u kojem se rađaju opažaj i ono opazivo (182a4-b7).[277]

Iz rečenog se pokazuje iznimna složenost opažanja. Središnji njegov moment pritom je najteži za razumijevanje. On naime implicira da ono koje djeluje i ono koje trpi uzajamno

[277] Usp. fizikalno istumačenje vida u: *Tim*. 45b-d.

zajednički nastaju činom susreta i dodira te uopće i jesu u tom susretu: niti ono koje djeluje jest prije nego se združi s onim koje trpi, niti ono koje trpi jest prije nego se združi s onim koje djeluje (157a2-5). To pak što omogućuje njihovo nastajanje u susretu je rađanje kakvoće i opažanja, ne međutim kao takvih nego uvijek već pripadnih onom koje djeluje i onom koje trpi. Što međutim ono koje djeluje, tj. ono opazivo, i ono koje trpi, ono koje opaža, jesu neovisno o tom susretu i dodiru, te ima li ih uopće mimo njega, o tome u tekstu nema riječi. Djelovanje i trpnja jesu samo zajednički – oni su supripadni momenti opažanja kao kretanja moći.

Time se potvrđuje da izlaganje postanka opažaja nije nimalo slučajno. Opažanje naime nije nešto uz kretanje, nego njegov navlastiti vid. Na to upućuje i kompozicija teksta, budući da izlaganju opažajnog čina prethodi – kao reakcija na uvid u apsolutnost kretanja u tezi o znanju kao opažanju – aporija i čuđenje nad tim da kretanja uopće ima i može biti (154d8-155e1). Izlaganje opažanja treba dakle pokazati da kretanja ima, i to upravo u opažanju i kao opažanja. Otuda onda i ona, na prvi pogled ne tako jasno uočljiva supripadnost dviju implikacija teze o znanju kao opažanju: toj tezi naime pripada postavka apsolutnog kretanja utoliko što opažanje i nije drugo do kretanje, i to kretanje moći djelovanja i trpnje.

Specifičnost tog kretanja je da je ono dvostruko rađanje i postajanje: onoga koje djeluje i onoga koje trpi. Pojavljivanje-pokazivanje bića (*phainómenon*) – moć djelovanja – pada u jedno i isto s njegovim prihvaćanjem (*dékhomai*) u duši – moć trpnje –, koje prihvaćanje jest postanak i potvrda onoga koje opaža. I ono koje opaža i ono opaženo tako se uzajamno potvrđuju i postaju kao neko nešto. No, oni ne postaju drukčije do kao supripadni momenti, odsječci kretanja samog, naime kretanja kao dvostrukog zbivanja moći. Kretanje opažanja je dakle s jedne strane dvostruko sukonstituiranje onih koji se susreću. Time se, treba uvidjeti, osjetilno opažanje po svojoj strukturi pokazuje, naoko paradoksalno, blisko oponašalačkoj naravi čistog umskog dodira bića, u kojemu se uzajamno uspostavljaju spoznavatelj i ono spoznavano te se rađaju um, spoznaja i istinski život. Kao i um, i opažanje očituje jedinstvenu narav duše kao utjelovljene ideje: (samoo)oponašanje istog u drugom kao ujednost pružanja i prihvaćanja.[278]

[278] Usp.: „‘Funkcija’ koja postoji između spoznaje i predmeta spoznavanja i koja daje razumljiv povod kriticističkom razumijevanju Platona, u osnovi počiva na motivu koji seže u arhajska doba grčkoga mišljenja, motivu afiniteta, srodnosti (*homoiótēs, syngéneia* još u našem pismu [*Sedmom pismu* P. Š.] uz opis bliskog odnosa nusa i predmeta) između opažanja i opaženog, pri čemu izjednačenje može slijediti u oba pravca.” (Stenzel [[1]1956] 1957, 101) Hartmann u ovom kontekstu ustvrđuje da je krajnji doseg uvida u bivanje i opažanje apsurdno poistovjećenje subjekta i objekta (Hartmann 1965 [[1]1909], 206 i d.). Za Oehlera je blizina opažajnog i umskog čina karakteristična

Ima li se rečeno u vidu, može se ustvrditi da je u naravi dokse da ono što se u njoj pokazuje, čini ili mnije kao nešto, kao prvo, nije po sebi to što se čini da jest, nego samo po onom između kao točki odnosa i susreta, i drugo, nije biće koje nepromjenjivo jest to što jest, nego tek relativno stabilni i ograničeno trajni moment kretanja i postajanja. Taj nedostatak čvrste bićevnosti i izloženost mijeni u odnošenju ne pripada tek pojavama bića u činu osjetilnog opažanja, nego i mnijenjima i nazorima: glede pravednih i nepravednih te svetih i bezbožnih čina ništa od toga nije po naravi takvo da ima vlastitu bićevnost, nego zajedničko mnijenje postaje istinito tada kad se mnije i koliko se vremena mnije (172b2-6). Za pojam dokse dakle, neovisno o tome je li riječ o predstavi opažanja ili mnijenju o pravednosti, ključno je da ono što se u njoj pojavljuje kao nešto, ustvari nije, nego se, kao pričin bića, kreće, postaje i biva u onom između uzajamnog odnosa.[279] U doksi utoliko i nije riječ o biću i bitku, nego o bivajućem i bivanju:

> Tako da iz svega toga [slijedi], kao što i odpočetka govorasmo: ništa nije jedno samo po sebi, nego uvijek postaje nekome, a bitak treba odasvud iskorijeniti, premda smo i mi često, pa i upravo, bili prisiljeni njime se koristiti iz navike i neupućenosti (157a7-b3).

---

za mišljenje Grka i analizira je u okviru Antistenove sposnajne teorije. Tu se pokazuje da su i opažanje i um usmjereni na ono jednostavno pojedinačno (*asýntheta*), koje neposredno zahvaćaju činom svojevrsnog primanja i unošenja (Oehler 1962, 42). Otuda je u njima nemoguća laž. Stvar se međutim mijenja u Sokrata i Platona, koji uvode moment razumijevanja (*diánoia*), premda ostaje strukturna blizina opažanja i uma. U ovom je kontekstu svakako instruktivan Jantzenov uvid u to da doksi pripada moment subjektivnog (*dokeĩ moi*) dok spontanoj predstavi-pojavi (*phaĩnēsthaí tini*) ne (Jantzen 1976, 48). No, kako pokazuje gornje izlaganje, to dvoje pada u jedno i isto. U tom smislu, kako se čini, treba razumjeti Sokratovo ukazivanje na sporo kretanje u sebi istomu (156c9-10): u činu susreta svako se od onih koji se susreću potvrđuje i uspostavlja kao to što jest, kretanje djelovanja ili trpnje, ostajući tako u sebi samom. Budući međutim da se to dvostruko postanje zbiva u približavanju i uzajamnom susretu, tom dvostrukom kružnom kretanju u sebi pripada i pravocrtno, brže, kretanje, naime susret u kojem nastaje porod koji omogućuje dvostruko nastajanje. Pored djelovanja i trpnje opažanju tako pripada i preklopljenost dvostrukog kružnog i pravocrtnog kretanja. Time se pokrivaju osnovni vidovi kretanja (181b8 i d.) Vjerojatno upravo to dvostruko nastajanje u susretu onoga što tek tim susretom nastaje treba prepoznati pod vidom brzine i sporosti onoga što nastaje u susretu. Ono što se sporo kreće u mjestu i približava se jedno drugom jest samopostanje onoga koje opaža i onoga opaženog, u susretu kojih se rađa ono što se brže kreće: opažaj i ono što se može opaziti. Sporost kretanja prema sebi tako bi bilo samokonstituirajuće kretanje onoga trpećeg i onoga djelujućeg, i to tako da u činu tog konstituirajućeg susreta nastaju opažaji i ono što se opaža, kaoono rođeno i brže. (156c7-d3).

[279] Usp. Barbarić s obzirom na doksu u spiljskom obitavalištu: „‘Spoznajni’ relativizam i ‘moralni’ moraju se dakle misliti ujedno.” (Barbarić 1995, 294)

Upućenost dokse na bivanje i ono što biva i njezin odmak od onoga što jest, jedna je od konstanti Platonova filozofiranja. U tom smislu primjerice Platon razlikuje znanje (*gnõsis, epistḗmē*) i mnijenje (*dóksa*) kao različite moći (*dýnamin*) pri kraju pete knjige *Politeje* (477b5 i d.). Mnijenje, kako tamo stoji, mnije ono što je između toga što jest i nije, tj. ono što i jest i nije (477a6-7, 478d5-e5), pri čemu onda i samo spada između znanja i neznanja (477a9-b1, 478c8-d9). Kako se također pokazalo, u dijalogu *Fedon* razlika između znanja i dokse, tj. između bitka i bivanja, odgovara razlici između onoga što je uvijek istovjetno sebi, utoliko što i jest po sebi, i onoga što je uvijek drukčije, utoliko što nije po sebi nego po drugome. Sve te odredbe bivanja u *Teetetu* se svode na kretanje moći u odnošenju djelovanja i trpnje, u kojem se ono što biva pričinja da jest, ali uistinu nije – i jest i nije.

Pojam bivanja koji pripada doksi tako se pokazuje u vidu svojevrsnog kontinuuma moći kao kontinuuma uzajamnog uvjetovanja, bivanja u međuodnosnosti: ništa nije samo po sebi, već sve postaje iz kretanja u uzajamnom suobraćanju (156e9-157a6). Momenti tog kontinuuma, djelovanje i trpnja, pritom su zamjenjivi: ono što je spram nečega djelujuće, spram drugoga je trpno i obratno (a5-7). Kontinuum bivanja moći u međuodnošenju djelovanja i trpnje utoliko je u sebi nedistingvirana mijena apsolutnog preobraćanja (*metabolḗ*). Pobijanje teze o znanju kao opažanju tako se zaključuje ukazivanjem na to da se opažanje i doksa ne odnose na ono što jest, na biće, nego na ono što i jest i nije, tj. na ono što biva u uzajamnom odnošenju. Krajnji korak u tom smislu čini određivanje znanja u smislu čistog posebitka duše u nastojanju oko bića, o čemu je već bilo riječi.

Pritom treba ukazati na to da, premda bivanje nije vezano samo uz opažanje, nego i uz nazore i mnijenja, za Platona je ono ipak upravo u opažanju i uopće tjelesnosti prisutno u svom najelementarnijem i najočitijem vidu. I kao što duša u znanju zajedništvuje s idejama s kojima je srodna i u dodiru, tako tijelom i osjetilnošću biva u dodiru i srodnosti s bivanjem. Ta srodnost i dodir duše i bivanja u osjetilnosti poglavito se ogleda u vidu uzajamne svezanosti čak i posve protivnih osjećaja. Tako se začudna narav ugode i bola pri početku *Fedona* pokazuje u njihovoj supripadnosti: oni doduše ne postaju ujedno, ali ide li tko za jednim i uhvati to, gotovo je prisiljen prihvaćati i drugo, kao da je dvoje, a na jednom kraju sastavljeno (*Phd.* 60b4-c1, usp.: 59a5-b1). Također se i prvi dokaz besmrtnosti duše u *Fedonu* tiče onog bivajućeg živog, u kojemu sve što jest jest tako da postaje iz preokreta suprotnosti (70c4 i d.). I upravo u toj nediferenciranosti i uzajamnoj smješanosti protivnog u bivanju Platon nalazi osnovnu smetnju i smutnju kojom tijelo

onemogućuje čistu spoznaju onoga što jest. (*Phd*. 66b i d, 82e i d.) Vid, kako stoji u *Politeji*, gleda ono veliko i malo kao nešto smiješano (*synkekhyménon ti*), dok ih mišljenje (*nóēsis*) vidi razmeđene (*diōrisména*), dakle suprotno od vida (*Resp*. 524b10-c7).[280]

Promišljanja dokse na tragu dijaloga *Teetet* dolaze tako do razlikovanja bivanja, osjetilnosti i dokse s jedne te bitka, spoznaje i znanja s druge strane (usp. i: *Gorg*. 454e; *Tim*. 27d-28a). To potvrđuju i daljna razmatranja u dijalogu. Kako se dosad pokazalo, smisao pojma dokse u Platona je izvorno pojavljivanje i pričin bića u duši onoga koji opaža ili misli.[281] Kako pak pokazuju pokušaji da se dokaže da je znanje istinito mnijenje u drugom dijelu dijaloga *Teetet*, doksa u strogom smislu pojma znanja i istine ne može biti ni istinita ni lažna. Svi ti pokušaji, u što se ovdje ne može detaljnije ulaziti, propadaju utoliko što lažnost i istinitost mnijenja pokušavaju dokazati miješajući mnijenje sa znanjem, tako da bi lažno mnijenje bilo mnijenje koje zamjenjuje ono što se zna s onim što se ne zna, odnosno pokušavajući u samom mnijenju pronaći znanje – u vidu obrazlaganja i objašnjenja. Time se međutim ne čini ni korak izvan dokse, budući da se razlika između dokse i znanja, privida i istine, ne pokazuje za Platona na ravni logičke obrazloženosti, nego na ravni izvornog dodira duše s bitkom u znanju, a s bivanjem u doksi. Znanje je istinito ili ga nema, dok je doksa u tom strogom smislu tako reći s onu stranu i istine i laži, utoliko što se ne odnosi na biće, nego na ono što biva: opažanju se, kako stoji u tekstu, nije moguće uhvatiti ni istine ni bićevnosti (186c7-e12; usp.: *Resp*. 529b). Bez te čvrste ukorijenjenosti u očevidnosti onoga što jest u znanju ne samo svako opažanje, nego i svaki nazor, izrijek, objašnjenje i obrazloženje – ma kako formalno valjano ono bilo – ostaje tek relativno mnijenje. Otuda Sokrat insistira na tome da se mogućnost lažnog i istinitog mnijenja ne može odrediti iz mnijenja, nego samo iz prethodnog određenja znanja i istine (199c5-200d4). Drugim riječima, mogućnost da doksa bude istinita ili lažna, da štoviše, kao u *Sedmom pismu*, bude kao istinita doksa uz bok umu, koji je najbliži stvari samoj, nije ukorijenjena u doksi nego u znanju. Konačno postignuće *Teeteta* utoliko je jasno razgraničenje dokse i znanja upravo u pokušaju da ih se poistovjeti.[282]

---

[280] Usp.: Barbarić 1995, 256 i d.

[281] Usp. primjerice: *Phd*. 63e9, 64d2, 66b2, 68d2-3, 70b8 102d6, 104b7. Platon pritom čuva razlikovanje bitka i bivanja i na terminologijskoj ravni, pa će tako reći da bitak bića postaj očit (*katádēlon gígnetai*) u razmišljanju, a ne da se u njemu pokazuje (*phaínetai*, 65c i d.).

[282] Slično Hartmann, za kojeg je, sukladno neokantovskim ishodišnim postavkama, doksa ono iracionalno, nezgotovljeno i prethodeće svake spoznaje, u kojemu se, budući lišena dodira s bićem, nikad ne može postići istina,

I čini se tako da su te dvije sfere različite do nespojivosti. Onom bivajućem i doksastičkom pripada trajna mijena i nerazlikovnost, dok je biće nepromjenjivo – znanje je, kako stoji u *Lahesu*, uvijek znanje o onom što je bilo, što jest i što će biti (198d i d.). Pa ipak, završna pobijanja Protagorine teze pokazuju da u opažanju, doduše, nema istine i bića, no da ih ima u razmišljanju o onom zajedničkom opažaja (186d2-5). Duša tako, nastojeći u svom čistom posebitku, znanju, oko bića i istine opaženog, nije posve odijeljena od bivanja, tijela i osjetilnosti, već je s njima u svezi. Jer, samo je pod pretpostavkom te sveze čistog posebitka duše i opažanja moguća Platonova teza da je duša, koja kao jedinstveni vid sabire ono zajedničko opažaja, ono čime se opaža posredstvom tijela (184b3 i d.). Uostalom, već i to da je mogućnost istinite i lažne dokse ukorijenjena u znanju ukazuje na njihovu svezu, i to u samoj naravi znanja. A na istom su tragu razmatranja rađalačkog karaktera dobra u *Politeji* iznijela na vidjelo srodnost bitka i bivanja, onoga umskog i onoga tjelesnog u srazmjeru uma samog. I upravo je pod vidom tog srazmjera duša određena kao utjelovljenje i nasljednovanje oponašalačkog karaktera ideje i dobra. Unutrašnja sveza bivanja i bitka u duši otkriva se dakle u tome da je ona cjelovito zbivanje svojeg čistog posebitka u znanju, kojemu zbivanju pripada i ono osjetilno. U tom smislu tu svezu treba uzeti kao konstitutivnu za vrlinu duše. To znači da sveza opažanja i znanja, bivanja i bitka,

---

ma kako obrazložena bila (Hartmann 1965 [[1]1909], 170-172, 281-282). Tako i Natorp (1994 [[1]1921], 208, 301), premda on, kako se reklo, govori i o svojevrsnoj znanosti osjetilnog i bivajućeg. Sukladno gornjem također Stenzel, za kojeg su *eídōlon* i *dóksa* ključni za cjelovitu spoznaju bića (Stenzel 1957 [[1]1956], 89, 95), budući da je upravo u njima na djelu sudjelovanje ideje (91 i passim). Ideja za Stenzela nije formalna općost, nego bitak i biće pojedinačnog, koje sudjeluje u svim stupnjevima bića koji su pobrojani u *Sedmom pismu* (97, 103). Protivno tome Sprute, čije je razmatranje u cjelini potaknuto pitanjem razlike istinita mnijenja i znanja i pitanjem mogućnosti istinita mnijenja samog (Sprute 1962, 11, 20): kako razumjeti istinu istinita mnijenja, ako ono nije znanje (33), a sama je doksa s onu stranu istine i laži, topos bivajućeg? Za Sprutea je istinito mnijenje istinito u sebi, tj. nije mu potreban poseban akt mišljenja da bi se ustvrdila njegova istinitost, već postoji implicitna svcijest o istinitosti (59). Pritom razlikuje empirijsku spoznaju koja je bliska istinitu mnijenju i pravu spoznaju bića. Za tri mogućnosti lažnoga mnijenja u kontekstu Platonove rane teorije ideja – kao zamjene onoga mišljenog (*noḗmata*), kao pogrešnog prijenosa opaženog u mišljeno te kao pogrešne anamneze – te za njihovu neprikladnost za istumačenje podrijetla i mogućnosti laži usp.: Prauss 1966, 143 i d. Ovdje usp.: Cherniss [[1]1936] 1965, 1-12; Erler 2007, 356-357; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 277-278.

u srazmjeru duše izlazi na vidjelu u učenju i spoznaji, tj. u okretu duše od bivanja i tijela k bitku i umu. Jer taj okret je vrlina znanja: navraćanje duše na svoju čistu bit kao izvršenje te biti same.[283]

To čime se ispravno mnijenje prevladava i nadilazi u znanju metoda je podavanja razloga, učvršćenje onoga što se mnije njegovim obrazlaganjem. Instruktivan je u tom smislu dokaz besmrtnosti duše u dijalogu *Menon* (82b8 i d.). Besmrtnost duše Platon tu dokazuje ukazujući na to da rob oduvijek ima matematičko znanje u sebi (85c12-86a10). Način na koji rob dolazi do tog znanja je propitivanje i ispitivanje (*anerḗsei*, 85c10; *erotḗsantos*, d3), kojim se kao iz nekog sna pobuđuju i iznalaze istinita mnijenja i znanja koja su oduvijek već u njemu (d3-4). Štoviše, tim ispitivanjima istinita mnijenja i postaju znanja (*alētheĩs dóksai, hai erōtḗsei epergetheĩsai epistēmai gígnontai*, 86a7-8). Istinito mnijenje i znanje time su dovedeni u najveću moguću blizinu, što kulminira uvidom u to da istinito mnijenje za ispravnost djelovanja nije ništa lošiji vodič od razboritosti (97b8-9). Pa ipak, razlika među njima je velika. Istinita mnijenja nisu svezana (*lelyménon, dedeména*) i postojana (*ou* [...] *paraménei*) pa bježe iz duše. Svezuju se i

[283] Polazi se dakle od toga da se sveza opažanja i znanja, bivanja i bitka, utjelovljuje kao srazmjer duše u njezinu unutrašnjem okretu k sebi u vrlini. Sveza dakle ne ukida različitost opažanja i znanja, nego je održava kao srazmjer. Sveza znanja i opažanja u širem horizontu napretka u spoznaji dolazi do riječi na brojnim mjestima u Platonovim dijalozima. U sferi osjetilnosti i dokse, kako stoji u *Fedonu*, ništa se, pa čak ni sebe sama, ne može uvjerljivo prihvatiti kao istinski uzrok, utoliko naime što se tu sve pojavljuje svezano i smiješano uzajamnim odnošenjem u bivanju (usp. i: *Phil*. 59a-b, *Tim*. 28a). Pa ipak, upravo je to istraživanje prirode, koje skroz naskroz ostaje u okviru onoga što biva, početno tlo u kojem se oblikuje pitanje o uzroku bitka i bivanja svakog pojedinog bića (96a-b). Slično tome u *Lisisu* stoji da tijelo nije ni dobro ni zlo, ali jest ono u čemu i jedno i drugo prisustvuju, te je, kao svojevrsno tlo borbe dobra i zla, jedino primjereno polazište žudnje i uspona k dobru (217b, 221b). Sličnoga smisla je i poredba Erosa i ispravnog mnijenja (*orthḕ dóksa*) u *Simpoziju*: jednako kao što je Eros, ni lijep ni ružan, između obojeg kao povezujući put k ljepoti, tako ispravno mnijenje nije ni znanje – budući da ne može podati razlog (*áneu toũ ékhein lógon doũnai*) onoga što zna, ni neznanje – jer ipak pogađa istinu –, već je između njih (202a5-10). Drukčije međutim Sprute. Polazeći od dijaloga kao onog zajedničkog za mnijenje i spoznaju te od spoznaje u smislu iskustvene spoznaje, Sprute (1962, 60-65, 95 i d., 100 i d.) dolazi do teze o jedinstvenom procesu spoznaje u kojem spoznaja i mnijenje padaju u jedno i isto (116-119, 123). Razlikuju se međutim (jer se prema poredbama s crtom i spiljom moraju razlikovati) u tome što istinskoj spoznaji pripada skokoviti, intuitivni i gotovo iracionalni čin noeze-nousa (119-123). Samo je dakle tu za Sprutea riječ o spoznaji u strogom smislu (dodir), dok je sve ostalo doksa. Za supripadnost znanja i opažanja u duši usp.: Oehler, 1962, 42, 89 i d., 93-94; Prauss 1966, 105 i d.; Chen 1992, 82-84. 93-94).

učvršćuju tek domišljanjem razloga (*aitías logismõi*), kojim postaju znanja (*epistẽmai gígnontai*) i ostaju stalna (*mónimoi*; 97e2-98a4).[284]

To što Platon ovdje naziva promišljanjem ili domišljanjem razloga drugdje naziva „podavanjem razloga" (*lógon doũnai*, *Resp*. 531e4-5, 533c2, 534a4-5, *Phd*. 76b, *Symp*. 202a), a riječ je o propitivanju stvari u razgovoru, kojim ona zadobiva svoju untrašnju čvrstoću – svezu – i od pojave u mnijenju postaje istina bića u znanju. Zna se samo ono čemu se može podati logos (*Resp*. 531e4-5; *Theait*. 200d5-210b4). Formalna struktura i unutrašnje implikacije tog postupka izložene su u okviru razmatranja hipotetičke metode logosa u okviru dijaloga *Fedon*. U *Menonu* se Platon ne bavi samom metodom nego iznosi na vidjelo njezino svojstveno mjesto i ulogu. U tom smislu treba uputiti na troje. Kao prvo, ima li se u vidu stroga upućenost znanja na biće, u logosu treba prepoznati logos bićevnosti bitka, kako stoji u *Fedonu*. Logos nije tek objašnjenje i neki više ili manje vjerojatni i razumljivi razlog, nego upravo propitivanjem u razgovoru dodirnuta, spoznata i očevidnom postala bićevnost bića: ono što i da biće jest. Sveza dakle kojom se mnijenje učvršćuje u znanje sveza je spoznajnog dodira duše s čistim bićem po sebi, idejom.[285]

Drugo, do istine bitnog bitka dolazi se u razgovoru – propitivanjem i odgovaranjem o dotičnoj stvari (usp. također: *Phd*. 75d, 77d; *Resp*. 531e4-5, 534d8-10). Tako se i u dijalogu *Harmid* mnijenje o razboritosti podaje u razgovor i tu se, kao u nekom „između" sugovornika, pokazuje i spoznaje kao očevidno (*Charm*. 173a). Vjerojatno je da u ovom smislu treba uzeti i čitavu Sokratovu babičku vještinu, kojom on propituje je li ono što se iznijelo na vidjelo istina ili laž (*Theait*. 148e7-151d3; usp. i mjesto na kraju ekskursa o mizologiji: *Phd*. 91a). Spoznaji onoga što jest stoga po Platonovu uvidu pripada svojevrsno izvanjštenje u živu razgovoru.

Treće, unatoč tom izvanjštenju, iz teksta jasno i naglašeno proizlazi da se ni mnijenja ni znanja ne pronalaze izvana – podukom – nego ih rob iznalazi u sebi samom (*Men*. 84c9-d3, 85b7-c1, d3-4 i d.). Budući da u čitavu procesu spoznaje bića u razgovoru i propitivanju logosa duša ostaje u sebi i navraćajući se na sebe pronalazi znanje u sebi, taj proces Sokrat određuje kao podsjećanje (*anamimnḗiskesthai*, 85d6-7). Kako kaže Sokrat, istinita mnijenja „nisu odveć

[284] Pitanje o besmrtnosti duše i podsjećanju rezultat je tzv. Menonova paradoksa: ne može se istraživati ono što se ne zna (*Men*. 80d5-e5). Sokrat taj paradoks razrješava pokazujući da spoznavanje nije učenje u smislu prihvaćanja nečega izvanjskog, nego navraćanje i podsjećanje duše na ono što ona oduvijek već ima u sebi. To je prihvaćanje isto koliko i pružanje. Kritički o tome: Grgić 1997, 143, 164-165.

[285] Usp.: *Gorg*. 453a; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 278; Hartmann 1965 ([1]1909), 223-224.

vrijedna, sve dok ih netko ne sveže domišljanjem razloga. A to je, dragi Menone, prisjećanje [...].” (98a3-4) Duša se, drugim riječima, u podavanju razloga i spoznaji bićevnosti bića vraća u sebe i vlastitu istinu, pri čemu joj se u toj vlastitoj čistoći očituje i biće samo. Tako se i ovdje potvrđuje onaj važni doseg dijaloga *Fedon*, taj da pitanje o uzroku i razlogu pada naposljetku u jedno i isto s pitanjem o duši kao uzroku. Svezivanje i učvršćenje istinita mnijenja u znanje ideje, kao narav spoznaje podavanjem i domišljanjem razloga, u bitnom je određeno anamnestičkim navraćanjem cjeline duše na svoju iskonsku srodnost i imanentno zajedništvo s istinom bića.[286]

---

[286] Tako Cherniss, koji polazi od strogog razgraničenja znanja i opažanja i specifičnu odredbu znanja nalazi u anamnezi, tj. u anamnestičkom direktnom dodiru ideja (Cherniss [1936] 1965, 4, 8). Tim direktnim i neposrednim dodirom potvrđuju se ideje, a hipotezom separatnih, supstancijalnih ideja, kao mjerā stalnosti onoga u bivanju spašavaju se fenomeni (11). Slično i Brisson (na tragu Shoreya i Chernissa, a protiv Wilamowitza i Rossa), za kojeg je znanje postignuto anamnezom znanje ideje, pri čemu je sam čin anamneze u unutrašnjoj svezi s procesom učvršćenja mnijenja u znanje (Brisson 2008, 183). U tom je smislu odjeljak iz *Menona* za Brissona povezan s odjeljcima u *Fedonu* i *Menonu* koji se odnose na anamnezu (184 i d., 187-190) Pretpostavka formi tlo je razumijevanja procesa podsjećanja (180). Za svezu nauka o anamnezi s *Fedonom, Politejom, Fedrom* i *Zakonima* usp. i: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 755. U članku *„Menonove” vrline* J. Talanga dijalog *Menon* određuje kao „bitnu prekretnicu” i „prijelazni oblik” između ranih, elenktičko-aporetičkih, i srednjih, hipotetičkih, Platonovih dijaloga (Talanga 1988, 1267). Narav tog prijelaza ogleda se za Talangu u mijeni pojma ideje. U početnom dijelu dijaloga zastupljeno je sokratičko poimanje ideje kao imanentnog ontološkog razloga bića („realan razlog in ipsis rebus”, 1269-1270, 1274), čija se definicija traži. U tom pojmu ideje, mišljenu prvenstveno s obzirom na pojam vrline, Platon nalazi prema Talangi bitnu poteškoću, budući da se ne može odrediti iz sebe sama, nego iz uvjetovanosti iz onog višeg: „Razlog vrline [...] nije u samoj djelatnosti kao takvoj niti u njezinu sadržaju, nego u odnosu spram ideala.” (1274 i d.) U tom smislu Platon prema Talangi u *Menonu* čini korak prema kasnijem razumijevanju ideje kao onog transcendentnog u smislu transcendentalnog uvjeta znanja: u pitanju o tome kako se može tražiti i spoznati ono što se ne zna, Talanga prepoznaje pitanje o apriornom uvjetu mogućnosti spoznaje ideje, tj. o višem znanju znanja koje uvjetuje svako moguće istinsko znanje (1275 i d.). Upravo to apriorno znanje znanja, kao znanje prvotnih načela, otkriva Platon prema Talangi u pojmu anamneze, pri čemu tu nije riječ tek o apriornosti u spoznajno-teorijskom smislu, nego i o vremenskoj prvotnosti i besmrtnosti duše (1280; za prisutnost učenja o podsjećanju u drugim Platonovim dijalozima usp.: 1280-1281, bilj. 49). Talanga ne slijedi tu unutrašnju svezu anamnestičkog apriornog znanja i naravi duše, nego pokušava odrediti logičku formu hipotetičko-deduktivnog i empirijsko-induktivnog zaključivanja o vrlini, pri čemu apriornost nalazi u umskom učvršćenju istinite dokse u znanje (1289-1290). U tom se smislu pokazuje da i anamnesis („vježba u podsjećanju”) i hipotetičko zaključivanje rezultiraju postavkom ideje kao transcendentalnog počela, odnosno transcendentalnog načela valjane spoznaje (1291). Za razumijevanje hipotetičke metode u Menonu u formalno-logičkom vidu usp. i: Heitsch 1977, 257-268. Kruto se držeći slova teksta, Ross međutim zaključuje da u *Menonu* „nema nikakva pokušaja da se ideje povežu s

Unutrašnja sveza bivanja i bitka, dokse i znanja, čini prema rečenom uvjet mogućnosti znanja kao vrline duše. Razlog je tome taj što spoznaja nije za Platona ništa izvanjsko i instrumentalno, nego zbiljsko zbivanje znanja kao čistog posebitka duše. To je imanentni anamnestički okret duše iz tjelesnog privida u vlastitu cjelovitost i istinu, znanje, kao samopostignuće te istine same. Za temu ovoga rada to je važno, budući da se time čitav okret duše pokazuje kao djelo i zbilja uma. Jer, dodir duše i bića u znanju nije drugo do ono umsko samo. Otuda se narav uma može primjereno pojmiti upravo na tragu promišljanja tog „puteljka" (*Phd*. 66b) od bivanja k bitku, na kojem se duša anamnestički navraća na sebe samu. Taj put uspona-povratka i očišćenja, kao zbilja uma u vrlini duše, za Platona je dijalektika.

3. Pojam dijalektike

Jedno od mjerodavnih polazišta pri određivanju pojma dijalektike svakako su poredbe s crtom i spiljom iz središnjih knjiga *Politeje*. Poredba s crtom počiva na dva vida (*eídē*) svega, koja su postavljena u poredbi sa suncem: zamisli, dovedi pred oči (*nóēson*), kaže Sokrat, to dvoje: vidljivi i mislivi vid (*Resp*. 509d1 i d.). Već uočena srodnost tih vidova u srazmjeru duše pokazuje se i ovdje pa dvama vidovima svega odgovaraju četiri trpnje-događanja duši (*pathḗmata en tēi psykhēi*, 511d7): mišljenje-umovanje (*nóēsis*), razumijevanje-razmišljanje (*diánoia*), vjerovanje (*pístis*) i slikovno naslućivanje (*eikasía*). (d8-e2) To pobrajanje treba uzeti zajedno s

---

naukom o anamnesis" (Ross 1998 [[1]1951], 17), pri čemu dodaje da je „metoda kojom rob otkriva koji kvadrat ima površinu dvostruku od danoga kvadrata […] čisto empirijska" (18, usp.: 23). Ipak, treba uputiti na to da je razgovor s robom primjer kojim Sokrat početno pokazuje da proces spoznaje počiva na pounutrenju u anamnezi. Postupak pritom jest donekle empirijski, jer rob i ne dolazi ustvari do znanja u strogom smislu, nego do mnijenja (*dóksan*, *Men*. 85b7), tj. do istinitih mnijenja (*alētheīs dóksai*, c6), koja oduvijek ima u sebi. No proces anamneze ne završava na mnijenjima, nego uključuje njihovo vezivanje i produbljenje do znanja (98a1-7, usp.: 85d3 i d.). To dakle da je proces podsjećanja roba empirijski i da završava u mnijenjima, ne znači da se anamneza ne odnosi na ideje, nego da joj pripada čitav put povratka od golog opažanja k istinitim mnijenjima i znanju samom. Protiv sveze hipotetičke metode logosa i anamneze te protiv sveze izlaganja anamneze u *Fedonu* i *Menonu* i Grgić „[…] podsjećanje nije ni varijanta sokratovskog postupka ni demonstracija njegove uspješnosti. To je zapravo Platonov prvi odgovor na filozofsku neplodnost *elenchusa* [tj. razrješenje paradoksa da se istražuje ono što se ne zna, P. Š.]. Drugi – i potpuniji – odgovor predstavlja uvođenje 'hipotetičke metode'." (Grgić 1997, 165, usp.: 167 i d.) Usp. također: „Tumačeći *Menon* ne smijemo tumačiti *Fedon* ili *Fedar*. […] teško da je ikoje osnovno obilježje teorije podsjećanja iz *Fedona* Platon imao na pameti kad je pisao *Menon*." (163)

kasnijim mjestom, gdje je imenovanje ponešto drukčije te se *epistḗmē* i *diánoia* zajedno nazivaju *nóēsis*, a *pístis* i *eikasía dóksa* (533e7-534a10). Mnijenje je pritom vezano uz bivanje, a mišljenje uz bićevnost. Svi dijelovi crte su srazmjerni (*anà lógon*): „kako ono pri čemu jesu ima udjela u istini, tako oni imaju udjela u jasnoći" (511e2-4). Dakle, kako je bićevnost spram bivanja, mišljenje je spram mnijenja, a kao što je mišljenje je spram mnijenja tako je znanje spram vjerovanja, a razumijevanje spram slikovnog naslućivanja. Bez detaljnijeg ulaženja u srazmjer (*analogía*), raščlambu (*dihaíresis*) i odnose odsječaka (*tmḗma*), što i sam Platon ostavlja po strani (534a5-8), ovdje se može samo uputiti na to da se ovom raščlambom duša kao cjelina, a s njom i cjelina svega što jest i biva, pokazuje kao u sebi povezani slojeviti niz odnosa.

Sukladno Platonovu zahtjevu u tekstu, poredbe sa suncem i crtom treba misliti na podlozi poredbe sa spiljom (517a8-b1) i prepoznati ih u svezi s iznenadnim okretom čitave duše od mnijenja i postajanja k mišljenju i bitku (518c4-d1; usp.: 515c4-7; *tẽs metabolẽs*, 516c6; *periestrépheto eis tà alēthẽ*, 519b2-3; *metastrophẽs apò genéseos ep' alḗtheián te kaì ousían*, 525c5-6; *metastrophḗ*, 532b7). Taj okret je temeljni duktus ne samo 6. i 7. knjige *Politeje*, već i cjelokupnog Platonovog filozofiranja. Pritom upada u oči da Platon prijelaz i okret od bivanja i dokse k mišljenju i bitku ne misli kao prijelaz iz mnijenja (*dóksa*) u mišljenje (*nóēsis*), tj. iz vjerovanja (*pístis*) u razumijevanje (*diánoia*), kako sugerira raščlamba, već u u prvi plan dospijeva dijalektika. Dijalektika je put (*hodós*, 532e1, 533b3; *méthodos*, 533b3) i putovanje (*poreía*, 532b4) u smislu prijelaza iz razumijevanja u mišljenje. I tek je taj prijelaz od logosa znanosti k motrenju ideja čin konačnog odvajanja od slika, osjetilnosti i mnijenja (511a3-d5, 532a5-b2). Taj položaj dijalektike sugerira da je upravo ona čvorna točka i sjecište čitave crte, utoliko što nije tek povezujući prijelaz iz razumijevanja u mišljenje, nego ujedeno i povezujući prijelaz iz bivanja osjetilnog u bitak mišljenja.

Pojam dijalektike u metodskom i sadržajnom smislu određen je iz uloge razgovora u njoj. U metodskom smislu ta uloga počiva na važnosti ispitivanja i odgovaranja za prevladavanje pojave u istini bića, dok se njegov sadržajni smisao ogleda u tome da je to prevladavanje imanentni moment okreta duše iz privida i bivanja u istinu i bitak.[287]

[287] Za dijalektiku kao filozofijsko pročišćenje duše u nastojanju oko istine bića intruktivan je članak H. Gunderta „Enthusiasmos und Logos bei Platon" (Gundert 1969, 176-197). Gundert ustvrđuje da dijalektika nije formalno logičko argumentiranje, nego entuzijastičko-manični put erosa k ljepoti kroz živi govor, na kojem se duša prisjeća

a) *Dihaíresis* i *synagōgḗ*

Osnovni smisao dijalektike u *Politeji*, koji treba držati mjerodavnim i za ostale spise, je da je ona nauk (*máthēma*) koji „vuče dušu od onoga postajućeg k onom koje jest" (521d3-4). Ona je moć (*dynámei*, 511b4) i znanje (*epistḗmēs*, c5) razgovaranja, svojevrsni „zalet kroz govor" k samom onom koje jest svako pojedino biće (532a5-7, 5332-3), a koje ona dohvaća kao razlog (*lógos*) bićevnosti svakog pojedinog bića (533c2, 534b3-6). Logos je dakle, posve na tragu *Fedona*, mišljen u prvom redu kao logos bitka bića. Taj zalet na ono koje jest svako pojedino kao na njegov logos zalet je na samo dobro: „prolazeći i kao u boju se probijajući od mnijenja i postajanja k bićevnosti", dijalektika naposljetku dospijeva u konac mislivog, do ideje dobra (532a1-b2, 534b3-d1).

Postavlja se pitanje kako Platon preciznije misli dijalektiku kao moć razgovaranja. Kako se čini, u njegovim spisima mogu se pronaći dva donekle različita, ali svakako supripadna određenja. Prvo dijalektiku određuje kao sabiranje i svođenje mnogoga u jedno (*Politeja*, *Fedar*, *Sofist*, *Politikos*), drugo kao hipotetičku metodu logosa (*Menon*, *Fedon*, *Parmenid*).[288] Prvo određenje dijalektike Platon formulira u *Politeji*: „Naime onaj koji sve sagledava ujedno je dijalektičar, a onaj koji ne, nije." (*Resp*. 537c7; usp.: *Phdr*. 266b5-c1.) Dijalektičar je, kratko rečeno, onaj koji je sinoptičan.

Dijalog koji je ključan za razumijevanje dijalektike u smislu moći sabiranja je *Fedar*.[289] Izlaganje dijalektike tu stoji u okviru prosudbe jesu li Lisijin i Sokratov govor o Erosu izrečeni s umijećem ili ne. Za umijeće je nužan dodir s istinom (260e5-7), što znači da onaj koji lijepo i dobro govori treba znati istinu onoga o čemu govori (259e4-6, 262c5-7; usp. 237b6-238c4). Što se tiče Lisijina govora, ispostavlja se da on na početku svojeg govora ne određuje što je Eros, kako bi trebalo, nego odmah izriče ono što bi trebalo doći na kraju (262e1-264b2). Ostali dijelovi govora također su porazbacani bez reda, onako kako su se nadavali (264b3-8, e1-2). Za razliku

---

vlastite istine. Filozofsko držanje utoliko nalikuje maniji-igri-ludosti, no ono je približavanje bogu, nasljedovanje boga (191, 194). Usp.: Praechter 1953, 33; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 316-320, usp: 275, 285 i d.

[288] U razlikovanju dijalektike „kao postupnog stupnjevitog unatrag idućeg ukidanja sve izvornijih i izvornijih pretpostavki sve do onog bespretpostavnog" te kao postupka „pri kojem se shvaća-dohvaća logos odnosno razlog svakog pojedinog jestva" Barbarić prepoznaje „izvjesnu dvoznačnost", koja se ne da „na razini teksta i dostignutog Platonova uvida u vrijeme *Politeje* dalje razriješiti u neko obuhvatnije jedinstvo." (Barbarić 1995, 269-270).

[289] Za mjesto usp.: Hartmann 1965 ([1]1909), 188 i d.

od toga, svaki dio govora treba po nekoj nuždi (*ék tinos anánkēs*, 264b4) doći na svoje mjesto. Ta nužda je u tome da govor mora biti ustrojen kao živo biće s tijelom, glavom, sredinom i krajevima, i to tako da je sve to napisano u uzajamnom odgovaranju i odgovaranju cjelini (c2-5). S druge strane, Sokrat prvo daje odredbu Erosa kao manije (*manían*, 265a6). S obzirom na dva vida manije – ona koja nastaje po ljudskim bolestima i ona koja je po božanskoj izmjeni uobičajenih zakona –, u sljedećem koraku smješta erotičku maniju Erosa i Afrodite u četvrti vid božanske manije, uz Apolonovu mantičku, Dionizovu misterijsku i poijetičku maniju Muza (265a9-c3).

Prema tome, Sokratova prvotna prosudba dvaju govora tiče se njihove metodsko-tehničke izvedbe, a ne same ispravnosti odredbe Erosa. U tom smislu on kaže kaže da je ostalo za šalu, no bitno je da se u izrečenim govorima o Erosu posrećilo da su na vidjelo izašla „dva vida" (*dyoĩn eídoin*) te da ne bi bilo loše ukoliko bi netko umio dohvatiti moć koja je u njima na djelu (c8-d1). Prvi vid je sabiranje (*synagōgḗ*, 266b4): sve zajedno gledajući u jednoj ideji, ono mnogostruko rasuto sabirati (u nju), tako da se omeđujući-određujući svako pojedino očevidnim učini to što se hoće poučavati (265d3-5). Dakle, ono pojedinačno dobiva određenje tako da se sagledava i sabire u jednom zajedničkom vidu. To sabiranje u ono zajedničko treba pokazati očevidnim, iznijeti na vidjelo, što jest ono pojedinačno. Prema tome, ključno je da sažimanjem svega u jedan vid ono pojedinačno nije izgubljeno i posve prevladano. Dapače, u tom vidu ono biva određeno u svojoj cjelovitoj bićevnosti i time dovedeno u suglasnost sa samim sobom (*autò hautõi homologoúmenon*, d7).[290] Drugi vid je dijeljenje ili raščlanjivanje (*dihaíresis*, 266b4): moći opet rasijecati po člancima onako kako je po naravi postalo (*hẽi péphyken*), ne pokušavajući razbiti nijedan dio, poput lošeg kuhara (265e1-3). Tu je važno da je rašlanjenje ili dijeljenje raščlanjenje na ravni vidova ili ideja. „Članci" su pojmovi ili ideje koji spadaju u zajednički vid te se s njim slažu kao s vlastitom cjelinom. Na tom je tragu i odredba dijalektike u *Sofistu* kao „možda

[290] Za sinopotiku usp. i kasnije poznato mjesto: „Čovjek treba poimati po onome što se zove *eĩdos*, idući od mnogih opažanja k jednom koje je sabrano promišljanjem: to je pak prisjećanje na ono što je naša duša nekoć vidjela krećući se zajedno s bogom i osmatrajući ono što sad zovemo bitak, te uzdižući glavu u istinsko biće." (*Phdr*. 249b6-c4) Primjeri iz ranih dijaloga Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV 101, 125. Za sinoptiku usp. i: Chen 1992, 41 (bilj. 11) i d. Uz prisjećanje, sinoptika je druga metoda koju Chen razmatra kao moguću metodu dohvaćanja ideja. Problem je njegove interpretacije razdvajanje tih metoda do nespojivosti na temelju negiranja važnosti prisjećanja za spoznaju ideja. Za njega je jedina metoda sinoptika.

najvećeg znanja", koje, krećući se samo u logosima, pokazuje koji su rodovi suglasni jedni s drugim, a koji ne (*Soph*. 251a5-254b7, poglavito 253b9-e2).

Što se tiče govora o Erosu, pokazuje se da su dva ocrtana vida dijalektičke moći u njima na djelu na sljedeći način. U oba govora, neovisno o njihovoj kompoziciji, to što jest Eros postavljeno je u jedan zajednički vid onoga nerazumskog u duši (*tò* […] *áphron tẽs dianoías*, 265e4; *tò tẽs paranoías* [...] *eĩdos*, 266a2-3). Riječ je o sinoptičkoj odredbi kojom se svaki pojedinačni vid Erosa određuje u ideji kao svojem cjelovitu biću. Raščlamba tog jedinstvenog vida na djelu je u razlici dvaju govora: kao što se jedno tijelo dijeli na lijevu i desnu stranu, Lisijin govor je ono nerazumsko u nama razrezao na lijevu stranu, grdeći eros kao ludilo, dok je Sokratov govor dijelio eros nadesno, kao božansku maniju, i hvalio ga kao uzroka najvećih dobara (265e3-266b1). Da je pritom i sam Eros po svojoj naravi dijalektičan te da u raspravi o Erosu, kao i nerijetko u Platonovim spisima, na vidjelo izlazi istovjetnost metode i sadržaja, uvid je do kojeg nedvojbeno dovodi produbljenije tematiziranje dijaloga *Lisis*, *Simpozij* i *Fedar*, ali koji zasad treba ostaviti po strani.

Zadržavajući se na metodsko-tehničkoj ravni, treba uvidjeti da se raščlamba na specifičan način vraća na ono pojedinačno i konkretno, naime tako da ga preciznije određuje samo u idejama. Sinoptiku pojedinačnog u ideji raščlamba dakle upotpunjuje, ukoliko ona prvotni i obuhvatni sinoptički vid dijeli na njegove konstitutivne vidove i upravo u njima pronalazi odgovarajući vid pojedinačnog. Kao cjelovita moć sabiranja i dijeljenja, dijalektička moć je prema tome moć koja iz opažanja i dokse prelazi u ideju, čuvajući pritom ono pojedinačno, tj. dovodeći ga u ideji k njegovoj punoj bićevnosti i dostatnosti. To Platon u *Fedru* određuje kao "prisjećanje na ono što je naša duša nekoć vidjela krećući se zajedno s bogom i osmatrajući ono što sad zovemo bitak, te uzdižući glavu u istinsko biće." (*Phdr*. 249b6-c4)[291]

[291] U tom smislu *pálin* (265e1) s početka izlaganja drugog vida nije doslovni povratak na ono konkretno pojedinačno, nego njegovo ponovno zahvaćanje u idejama. Tome je, kako se čini, sukladna i misao iz *Politeje* da se dijalektika zalijeće na ono koje jest bez svih osjeta (*Resp*. 532a6, 537d5-6). To naime ne znači da ona posve napušta ono opažajno i konkretno – dapače, tim zaletom ono se u samim idejama i kroz njih (510b8-9, 511c1-2) povezuje sa sobom i vlastitim bićem. Otprilike u tom smislu i Gadamer: dijalektika je „sposobnost da se mnoštvo iskušanog zajedno sagleda na nekom istom jednom i da se iz tog općenitog jedinstva onoga *hóros* učini raspoloživim specifični *eĩdos* mišljene stvari u logosu." (Gadamer 2000 [[1]1939], 64; usp.: 57, 68, bilj. 17) Ryleovu negiranju dijereze kao momenta dijalektike suprotstavlja se Ackrill u članku „In Defence of Platonic Division" (Ackrill 1997, 93-109).

b) Dijalektika kao prijelaz

Prema drugoj odredbi, pojam dijalektike odnosi se na hipotetičku metodu logosa. Taj smisao dijalektike prisutan je u dijalozima *Fedon*, *Menon*, *Politeja*, a u krajnjim je konsekvencijama izveden u dijalogu *Parmenid*. Kao hipotetička metoda logosa, dijalektika je čin izlaska iz sfere opažanja, bivanja i mnijenja te ujedno i čin uspona k mišljenju, bitku i znanju. Tako je hipotetička metoda logosa u dijalogu *Fedon* korak potpuna odustanka (*apeirḗkē*, 99d4) od traženja uzroka bivanja i bitka u onom osjetilno-tjelesnom te ujedno i pokušaj njegova pronalaska u idejama. A u dijalogu *Menon* ona je način učvršćenja ispravna mnijenja u znanje. Otuda se pokazuje unutrašnja supripadnost dvaju odredbi dijalektike: i jedna i druga odnose se na prijelaz i uspon iz bivanja u bitak, pri čemu i jednu i drugu Platon određuje kao anamnezu.

Taj smisao dijalektike kao prijelaza nalazimo i u poredbama s crtom i spiljom u *Politeji*. Kako se naznačilo, karakteristično je da u poredbi s crtom dijalektika nije naprosto prijelaz iz osjetilnog opažanja i vjerovanja k razumijevanju i logosima znanosti, nego se posve zbiva u onom noetičkom, naime kao prijelaz iz prvoga odsjeka mislivog, razumijevanja (*diánoia*), u drugi odsjek mislivog, mišljenje ili umovanje (*nóēsis*). (511a3 i d.) To znači da se okret od bivanja i dohvaćanje bitka u dijalektici zbiva izvan neposredne uronjenosti u osjetilnost i bivanje. Ta teza zahtijeva detaljnije obrazloženje.

Prvo treba uočiti da su odsjeci crte, kao različiti stupnjevi jasnoće i istinitosti (509d9, 510a8-9; usp.: 511c4-6, e2-3) uzajamno srazmjerni utoliko što međusobno naliče i oponašaju se: ono nazorivo (*tó doksastón*) spram spoznatljivog (*tó gnōstón*) jest kao ono koje nalikuje spram onoga čemu nalikuje, a unutar onoga nazorivog predstave i prikaze u vodi nalikuju životinjama, biljkama i svemu napravljenom (509d9-510a6). Cjelinu spoznatljivog i mislivog Sokrat pak određuje kao navlastitu sferu traženja (*zeteĩn*, 510b5) i hoda (*ioũsa*, b6), što zacijelo valja razumjeti u tom smislu da je upravo tu mjesto navlastita dijalektičkog hoda i okretanja od osjetilnog. Prvi odsjek mislivog, razumijevanje, pritom također čine slike (*eikósin*, 510b4), kojima se duša u svom traganju služi kao pretpostavkama (*hypothéseōn*, b5). Pritom treba naglasiti troje.

Kao prvo, to što se oponaša (*toĩs* [...] *mimetheĩsin*, b4) u slikama znanosti je ono vidljivo (d5), naime isto ono od čega su sjene i slike u vodi – životinje, biljke i sve ono napravljeno (e2-3, usp.: *eikósi* [...] *autoĩs toĩs hypò tõn kátō apeikastheĩsin*, 511a6-7). Slike, drugim riječima, nisu

slike ideja, već slike onoga bivajućeg i opazivog, koje duša uvažava i cijeni kao zbiljske.[292] Drugo, prvi odsjek mislivog Sokrat određuje kao oblast traganja gdje duša traga tako da ne ide k počelu, nego traži zaključujući iz pretpostavki. Riječ je o tome da duša, odslikavajući i oponašajući ono vidljivo, sačinjava geometrijske likove (*skhḗmata*) kutova, četverokuta ili promjera (510c3-5, d7-8) i aritmetičke vidove parnog i neparnog (c4). Time se duša odmiče od onoga osjetilnog i traga za samim čistim slikama i pretpostavkama, naime dokazuje (*toùs lógous* [...] *poioῦntai*, d5-6; *toùs lógous poioúmenoi*, 8) upravo te slike i modele: četverokut sam, promjer sam i sl. (d5-511a1) Treće, u odsjek znanstvenog dokazivanja Sokrat ubraja sve što potpada pod geometriju i njoj srodna umijeća (511b1-2, c6). No, na početku kasnijeg pobrajanja znanja koja vuku od postajanja k bićevnosti stoji da naravni okret k mišljenju (523a1) ne omogućuju ni muzika, ni tjelovježba, ni raznovrsna rukotvorna umijeća, budući da su posve uronjena u osjetilno (521c1-522b7), nego matematičko znanje, koje se kao ono zajedničko (*tò koinón*) proteže na sva umijeća, razmišljanja i znanja (522b8-c8 usp.: 537c1-3). Utoliko se pokazuje da u oblast znanstvenog razumijevanja spadaju računanje, geometrija, stereometrija, astronomija i harmonija, ali i to da u njoj ustvari treba misliti temeljne zajedničke pretpostavke sveg razumski i razložno upravljana života čovjeka.[293]

Za cjelinu odsjeka razumijevanja ključno je da se duša tu ne uspinje k počelu (*ouk ep' arkhḕn poreuoménē*, 510b5-6). Premda motri razmišljanjem (*dianoíai*) a ne osjetilima (511c6-7), ona ipak ne može dohvatiti to do čega joj je u tom motrenju stalo, za čim traga i spram čega se

---

[292] Tako Barbarić 1995, 207; za različita čitanja i prijepore interpretacije usp.: isto, 205-207. Protivno Chen (1992, 104), za kojeg su *tà mathēmatiká* slike onoga što se poima umom.

[293] Usp.: „Kao što u 'pećini' promatranje sjena na zidu valja shvatiti u cijeloj širini doživljavanja, vrednovanja i vrednujućeg djelovanja [...], tako i ovdje u nižem odjeljku uzlaznog puta iz pećine k samome Dobru valja uz cjelinu matematičkih znanosti primišljati i puninu sveg mogućeg razumsko-znanstvenog, dakle razložnog i obrazlažućeg mišljenja i činjenja." (Barbarić 1995, 263). Za Hoffmanna također i etika ima dijanoetički karakter (Hoffmann 1964, 45). Otuda treba zaključiti da je razmatranje broja i brojnih odnosa vjerojatno najbolji put k biću, ali da nije riječ o tome da bi sfera razumijevanja bila isključivo rezervirana za ono matematičko u strogom smislu (tako i: Barbarić 1995, 263-264). Pojam hipoteze Cornford izvodi iz dvaju Aristotelovih shvaćanja hipoteze (Cornford 1932, 39 i d.): u relativnom smislu (hipoteza u odgoju) i u smislu temeljne istine (znanost). Kad govori o hipotezama matematike, Platon prema Cornfordu, ima u vidu taj apsolutni smisao hipoteze: svođenje na pretpostavku egzistencije (41). Za Stenzela je osnovno određenje razumskih znanosti njihovo strogo metodologijsko i predmetno razgraničenje (usp.: Stenzel 1969, 104). Ovdje usp. još: Cornford 1932, 178; Gadamer 2000 ([1]1939), 54, bilj. 13; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 200.

okreće: ono što se vidi samo u razmišljanju (511a1) – ideje i dobro samo. Razlog je tome taj što slike onoga osjetilnog u matematičkim shemama duša uzima kao ono što očevidno zna i čemu ne treba davati razlog te ih bezupitno rabi u daljnjem zaključivanju (510c5-d3). Drugim riječima, odredbe i definicije znanosti u znanstvenom razumijevanju uzimaju se za samu istinu i biće, a ne kao stupanj i polazište, u doslovnom smislu riječi pretpostavka (*hypóthesis*) daljnjeg traganja za njima. Očito je dakle da za Platona istina i biće, tj. istinsko znanje samo, ne spada u sferu razumijevanja, nego je navlastita stvar mišljenja i umovanja. Za taj krajnji korak k umskoj očevidnosti bića nužno je međutim prevladati postavke znanja, što za Platona znači da ih treba uzeti upravo kao slike i pretpostavna zaletišta uspona k nepretpostavnom počelu. No, prema Platonovu uvidu znanosti i umijeća nisu sposobni u takvom samokritičkom okretu uzeti vlastite odredbe kao slike i pretpostavke i time uzaći nad njih (511a4-6, 533c1-5). Utoliko im i izmiče znanje i dohvaćanje bićevnosti u podavanju logosa svakog pojedinog. Postavke znanosti, drugim riječima, ne predstavljaju konačan okret od bivanja, već su još uvijek vezane uz njega i ono osjetilno. Unatoč tome što imaju formu izvjesnih i bezupitnih neempirijskih postavki, one su u razumskim odredbama ukrućene i apstraktne slike bivanja.[294]

[294] Sukladno tome do određene mjere Sprute, koji od umske spoznaje razlikuje iskustvenu spoznaju i izvedbeno-provedbeno znanje koje joj je blisko (Sprute 1962, 60 i d.). Dodir znanosti s onim osjetilnim za Hoffmanna se ogleda u tome da onom matematičkom i razumskom pripada uloga posredničke moći, srazmjera, koji sjarmljuje empirijski i umski svijet (Hoffmann 1961, 38 i d., 44 i d.; također: Hoffmann 1964, 29-51, ovdje 36-51). Njegovo instruktivno razmatranje ipak ostavlja dojam da pod vidom naglašenog isticanja dianoje i matematike, dijalektika i ono umsko tako reći padaju u drugi plan. Na Hoffmannovu tragu i Gaiser u matematici (diánoia) vidi osnovu Platonova utemelja znanosti, ali i čitave ontologije nauka o principima (Gaiser 1998 [[1]1962], 13-14, 20, 94). Središnju ulogu razumijevanja u okviru Platonove teorije ideja naglašava i Prauss. Za njega je *diánoia* spoznajni čin koji se, razlikujući ono osjetilno (*diá*), odnosi na bivanje, a pomajući ideju (*noeĩn*) na bitak (Prauss 1966, 32-33). Protivno Ferber (1989 [[1]1984], 84 i d.), koji odbija ikakvu svezu hipoteza s osjetilnim. One su za njega pretpostavke aritmetike, geometrije i srodnih disciplina – astronomije, harmonike –, koje je Platon po prvi put pojmio kao neempirijske (91-96). Ferber te matematičke pretpostavke shvaća kao definicije, koje imaju definitorni i egzistencijalni smisao – one određuju štostvo ujedno ga postavljajući i kao bićevnost bića (85-88). To pak što Platon izvodi postavljanjem hipoteza za počela nije po Ferberu niti kritika matematičara njegova vremena, niti simboliziranje matematike, niti određivanje onoga što je između ideja i osjetilnih stvari, nego revolucija u smislu prve filozofije onog matematičkog. Za Chena (1992, 153 i d.) su hipoteze znanosti temelji znanosti, iz kojih slijedi dedukcija (156), tj. sinoptika kojom se napreduje prema počelu (157 i d., 161, 163). Taj put stalnog sabiranja uzbrdo je za njega dijalektički put (167 i d., 173, 189).

Otuda se pravi zadatak i mjesto dijalektike nadaje iz potrebe da se u svrhu postignuća idejne istine bitka uzgiba i time prevlada statičnost znanstvenih postavki kao „jasnih i zbiljskih slika" na način da ih se uzme baš kao „pretpostavke, pristupe i zalete" (511a3-c2).[295] U tom se smislu može reći da su znanosti nužne, ali ne tako da same sebi postaju svrhom ili da su zatvorene u svoju praktičnu uporabu, već samo pod vidom polazišta k višem. Platonu je stalo do znanosti u njezinu tako reći čistom obliku, do znanosti koja vuče k spoznaji onoga što uvijek jest (527b), i to tako da hipotetički propitujući sebe sebe ujedno i nadmašuje. Jer, kako se pokazalo, ono umsko, kao najviši vid onog mislivog, istina je i uvjet mogućnosti sveg znanja uopće, pa tako i postavki znanosti. Otuda razumijevanje i mišljenje spadaju u jedinstveni vid onog mislivog.

Imanentno propitivanje i nadmašivanje znanja zbiva se u vidu dijalektike kao hipotetičke metode logosa. Tu se bezupitne postavke znanosti uzgibavaju na način da se propituju i otkrivaju u svom problematičnom karakteru (*problḗmasin* [..]. *khrṓmenoi*, 530b6; *problḗmata*, 531c2). Time one postaju pretpostavkama i zaletima uspona, izrađujući, kako stoji u tekstu, filozofsko razmišljanje (527b9-11; 526d7-e4) i čineći da duša gleda gore (529b4; usp.: 524d2-3, 523a1, b1-4, d8-e1). To što uzgibava i problematizira statične postavke znanja, opažaji su koji ujedno istupaju u svoju suprotnost (*ekbaínei eis enantían aísthēsin háma*, b9-c4, 524d2-5, d9-525a2) s obzirom na isto. Tako duša besputi i traga kad joj se nešto isto pokazuje tvrdim i mekim, velikim i malim, lakim i teškim i sl. U tom smislu ona se navlastito okreće računanju, pitajući se je li to što se u osjetilnosti pojavljuje jedno ili dva (524b). Pritom ide i dalje te, posve odvojena od osjetilnog, sama u sebi promišljanje pokrećući, besputi i istražuje narav sveukupnog broja, tj. ono jedno, koje joj se, premda jedno i isto, otkriva istodobno kao jedno i kao bezgranična množina (524e2-525a7). I upravo u tom traganju oko naravi broja Platon vidi istinsku znanstvenu narav računanja i aritmetike. Tematizirajući problematičnu narav broja i time otkrivajući osobine brojeva kao to što vodi istini (525b1), računanje se odvaja od uobičajene svrhe – trgovine i kramarstva – i preokreće dušu od postajanja k jestvu. U sličnom smislu i ostale znanosti: geometrija uzvodi k uvidu u narav sumjernosti – jednakosti ili dvostrukosti (529e),

[295] Tako Barbarić o nedostatnosti znanosti: „U cjelokupnom tom nižem dijelu mislivog odsjeka crte vlada naime jedna bitna statičnost. Budući da je razumu uvijek barem jedna pretpostavka, ona krajnja i ishodišna, čvrsto fiksirana i prihvaćena bez propitivanja kao izvjesna, postojana i nepromjenjiva, to je i sve ono što na njoj počiva i iz nje slijedi u svojoj biti lišeno izvornog gibanja i života te se uistinu svodi tek na splet apstraktnih logičkih odnosa." (Barbarić 1995, 265) Na istom tragu i Zehnpfennig (2001[¹1997], 122-123).

„stereometrija” otkriva narav prirasta i dubine (528b), astronomija otkriva i vodi k uvidu u narav kretanja (529d),[296] harmonija također otkriva neke suglasnosti (531b-c9).

Smisao dijalektike kao točke prijelaza i okreta od bivanja k bićevnosti i mišljenju otkriva se dakle u hipotetičkom propitivanju postavki znanja. Otuda se u pojmu dijalektike uočavaju dva momenta. Kao prvo, za razliku od znanosti, dijalektika je posve oslobođena od onog osjetilnog i krećući se samo u onom mislivom dotiče ono što jest svako pojedino biće, tj. dobro kao njegov razlog (532a6-b2, 534b3-6, 537d5-7). Propitivanje postavki znanja je bez uporišta u onom bivajućem i osjetilnom, budući da duša započinje od logosnih slika koje su postignuće ukrućujuće naravi razumijevanja. Dalje, nad ta postignuća duša može samo tako da se kreće u idejama kao čistom elementu mišljenja samog. Taj čisti element mišljenja ujedno je i njezin čisti posebitak. Kao drugo, dijalektika ipak nije posve nevezana uz znanosti. Upravo je, stoji u tekstu, iskustvo u propitivanju znanosti uvjet moći razgovaranja (533a8-10). Znanostima i umijećima ona se tako služi kao suradnicima i suokretačima (d3-4) te upravo izrasta u propitivanju, uzgibavanju i pokretanju znanosti. U tom smislu bavljenje znanostima Platon određuje kao uvodnu pjesmu u sveti napjev koji treba učiti (531d8, 532a1, d6-7). Ono dolazi do problema jednog i mnogog, srazmjera i sumjerljivosti, sklada i kretanja te, sabirući to srodno i zajedničko problematično ishodište svih znanosti (522b8-c8), upravo unosi (*phérein* [...] *eis*) u bavljenje kojem se teži (531d3), tj. u dijalektiku. Dijalektika je tako ujedno i put oslobođenja i okretanja od bivanja i mnijenja i sama oslobođenost i okrenutost od njih u mišljenju. Stoga Platon kaže da je ona vrhunac i krunište naucima (534e2-3). Točnije, samo je ona prava znanost koja se dohvaća bića (c3-5), dok je razumijevanje jasnije od dokse a tamnije od umske znanosti (d4-7).

Međutim, premda se najavljuje razmatranje načina (*trópos*), vidova (*eídē*) i putova (*hodoí*) dijalektike (532d8-e1), jedino što se u tekstu može povezati s tom najavom je da nema drugog puta istraživanja svakog pojedinog do tog da se „hodom unaokolo svega dokuči koje upravo jest svakō” (533b1-3). Dijalektičar, drugim riječima, spoznaje što jest svako pojedino tako da ga u sugledu sa svim drugim od njega razgraniči i odredi za sebe. To naposljetku važi i za ideju dobra: ona se govorom razmeđuje tako da se odvaja od svega drugog (534b8-c2). Dijalektičar dakle dohvaća razlog i bićevnost svakog pojedinog tako ga sinoptički sagledava i ujedno razgraničuje u cjelini svega. Time se potvrđuje da je odredba dijalektike kao prijelaza k biću pokretanjem pretpostavki znanosti u unutrašnjoj svezi s njezinom odredbom kao jedinstvene

[296] Usp. zanimljivo Natorpovo zapažanje (1994 [[1]1921], 210).

moći sinoptike i dijereze. Riječ je, kako izgleda, o jedinstvenu procesu prijelaza iz bivanja u bitak, koji je ujedno imanentni, samonadvladavajući, moment okreta znanja k svojem umskom počelu. Tomu u prilog govori i to da se odredba dijalektičara kao sinoptičara u *Politeji* i odnosi na sabiranje znanosti u njihovu zajedničkom temelju (537b8-c8).

Sam noetički čin spoznaje, dodira i rađanja ideje i uma, upravo ono vrhunsko k čemu dijalektika privodi, ostavlja Platon gotovo posve neodređenim. Sokrat tu, pojednostavljeno rečeno, kaže: uoči (*mánthane*) da za drugi odsjek mislivog kazujem to čega se dijalektika ispitivanjem pretpostavki dohvaća na putu gore i od kojega silazi dolje, pri čemu se i put gore i put dolje zbiva posve s onu stranu svega osjetilnog, u idejama samim (511b1-c2). I jedno i drugo različito je od tog trenutnog dohvaćanja (aor. *hapsámenos*, b7). Na temelju dosadašnjeg razmatranja može se reći da noetički čin svakako treba uzeti kao čin kojim se prevladava nedostatnost znanstvene spoznaje. Naoko paradoksalno, spoznaja se učvršćuje uzgibavanjem krutih logosnih slika.

Pritom izgleda, naime ima li se u vidu trenutnost i iznenadnost noetičkog uvida, da je noetički čin nešto kvalitativno novo u odnosu kako na ostale tri trpnje u duši tako i na samu dijalektiku. Noetički uvid nije završni i nužni stupanj jedinstvenog slijeda zaključivanja, budući da bi time bio smješten natrag u razumijevanje. U tom smislu stoje i Platonove riječi iz *VII. pisma*: to oko čega ja nastojim „nikako se ne da riječima iskazati kao druge nauke, već uslijed duga općenja sa samom stvari (*tò prãgma autó*) i uživljavanja (*tò syzẽn*) u nju, iznenada (*eksaíphnes*), kao što se svjetlo uhvati iz iskre što iskoči, ona (tj. sama stvar) nastane u duši i samu sebe hrani" (*Epist. VII*, 341c4-d2). Smisao tih riječi ogleda se i ondje gdje se govori o nužnosti neprestanog boravka i prolaska gore-dolje kroz ona četiri, po naravi već nedostatna stupnja (*ónoma, eídōlon, lógos, epistḗmē, dóksa alēthẽs* i *noũs* koji je najbliži petom, štostvu stvari same), jer i tad, tek u dugoj muci, pridolazi spoznaja, i to samo onom koji je po naravi dobro ustrojen (*eũ pephykós*, 343e). Ima li se to u vidu, moguće je ustvrditi da dijalektika privodi i bliži k umskom mišljenju, no da to bliženje ne mora nužno završiti umskom spoznajom samom, koja, kako stoji na jednom mjestu u dijalogu *Teetet*, u dugom bavljenju pridođe ako i kome pridođe (*Theait*. 186c).[297]

[297] Interpreti uglavnom poistovjećuju dijalektiku s noezom, pri čemu noetički čin postavljaju kao zaseban intuitivni čin ili ga, protivno tome, pokušavaju povezati s diskurzivnošću razumijevanja. Za razumijevanje dijalektike kao noeze usp.: Volkmann- Schluck 1999, 49; Hartmann 1965 [¹1909], 271-272; Barbarić 1995, 251, 269 i d.; Ferber, za

kojega je um diskurzivan (Ferber 1989 [[1]1984], 101, usp.: 98 i d.). Ross zastupa kontinuitet uma u razumijevanju (*diánoia*) i umskom mišljenju (*nóēsis*), premda čistom noetičkom aktu pripisuje i „trenutak izravnoga poimanja" (Ross 1998 [[1]1951], 64 i d., 47). Oehler ustvrđuje da je noeza izravna aprehenzija ideje do koje dolazi razumijevanjem (Oehler 1962, 112). Dijalektika je po njemu određena supripadnošću noeze i razumijevanja, kojom Oehler po svaku cijenu hoće izbjeći mistiku (113-114). 42, 116, 125-126). Za Cornforda je noeza čin „intuitivne aprehenzije" (Cornford 1932, 51, 48 i passim; slično i: Krämer 1959, 465) i utoliko različita od razumijevanja: „*noesis* znači spram gore upravljeno kretanje intuicije, *dianoia* spram dole usmjereno kretanje rezoniranja u deduktivnom argumentiranju" (37). Razlika između mišljenja i razumijevanja za njega počiva na različitosti predmeta: razumijevanje se odnosi na matematičke, mišljenje na moralne ideje. Razlika nije u odnosu višeg i nižeg, nego u naravi tih dviju klasa ideja, naime u tome da se matematičke ideje mogu vizualizirati, dok moralne ne. Ipak, dijalektika se odnosi i na moralne i na matematičke ideje. Cilj uporabe dijalektike u matematici je svođenje hipoteza tadašnje matematike na što manji broj apsolutno izvjesnih počela matematike kao znanosti (42). To nije redukcija na logička počela, nego redukcija svih znanosti u jednu principijelnu te svođenje svih brojeva na jedno (180). Od toga se razlikuje dijalektika u moralskom istraživanju (181 i d), gdje je riječ o viziji dobra (184). Dijalektika je dakle za Cornforda umska i pripada joj moment intuitivna uvida, no odnosi se i na ono diskurzivno i na ono umsko. Robinson za savršenu izvjesnost dijalektike kaže da je unutrašnja izvjesnost intuicije (Robinson 1953 [[1]1941], 73). Karakter intuitivne neposredne očevidnosti spoznate zbilje kao cjeline umu pripisuje i Jäger (1967, 59 i passim). Za Barbarića dijalektika spada u ono umsko (Barbarić 1995, 269 i d.), no on ukazuje na otvorenost i nerazrješenost problema vezanih uz narav umske spoznaje i odnos dijalektike s njom: „Čini se da Platonu ovdje nije još uspjelo jasno i određeno razlučiti karakter mišljenja koje bi bilo sasvim primjereno kako ideji dobra tako i svakoj pojedinoj idejI" (272) Sam Barbarić narav umskog čina određuje u razlici spram diskurzivnog mišljenja – kao ponovni okret k osjetilnosti: „Sljedeća naša interpretativna teza bit će ta da istinsko umsko mišljenje ne smije […] biti razumijevano kao daljnje proslijeđivanje istog puta kojim se od početka bio zaputio razum, dakle kao novi, daljnji korak 'bijega u logose', još dalje od onog osjetilnog i samog onog nezaustavljivog bivanja kao njegove prave i najdublje narav, nego baš suprotno, kao ponovni okret bivanju i onom osjetilnom, povratak iz bijega u mislene slike i novo produbljeno poniranje u zaslijepljujuće blještavilo čiste beskonačnosti bivanja, u kojoj i iza koje […] se tek 'jedva' dade ugledati, bolje reći samo naslutiti ono Dobro samo. (Usp. 517c1) […] Pravo je dakle mišljenje bliže naravi onoga osjetilnog no što je to obrazlažuće razmišljanje razuma." (Barbarić 1995, 275-276) Strogu razliku diskurzivne enenktičke dijalektike i intuitivne noetičke spoznaje zastipa Kersting 1999, 199-223. Na izuzetnosti onog umskog insistira i Erler: „Drugačije nego diskurzivni hod mišljenja (*dianoeĩsthai*), koje procesno ispostavlja odnose i 'napreduje od jednog k drugom' […], drukčije nego logismos, koji stoji za izvedbu misaonog zaključivanja […] ili za sam izvedeni zaključak [...], i drukčije nego froneza […], koja znači iskustvo i ispravnu spoznaju te vodi k ispravnom djelovanju, *nóēsis* uključuje moment uvida, koji onom koji zna dopušta utemeljeni sud o predmetu znanja." (Erler 2007, 370-371) Erler pokušava povezati diskurzivno i nepropozicionalno mišljenje kao dvije faze jedinstvenog procesa spoznaje dobra (371). Za noezu kao viziju, motrenje (*theía*) usp.: Chen 1992, 52 i d., 54, 99 i d.

VI. DIJALEKTIKA I UM

1. Dijalektika metode i sadržaja

Za temu ovoga rada odlučujuće je odrediti temeljne značajke noetičkog čina i njegovu svezu s ostalim odsjecima crte, poglavito s dijalektikom. Tekst u *Politeji*, kako je rečeno, o tome daje malo naznaka. Pa ipak, čini se da se važan korak u razmijevanju noeze može učiniti na temelju uvida u to da dijalektika nema tek metodsku ulogu instrumenta za dohvaćanje istine i bića, već joj u prvom redu pripada sadržajni smisao.

Taj sadržajni smisao otkriva se na tragu polučenog uvida u ishodišnu supripadnost i srodnost ideje i duše. Taj uvid, početno izboren analizom poredbe sa suncem, višekratno se potvrdio tijekom rada – poglavito pod vidom jedinstvena logosa uzroka i duše u *Fedonu* i uloge duše za uzrokujuću prisutnost ideje u vidu ljepote, vrline i istine. U tom se smislu dolazi do postavke jedinstvenog umskog kauzaliteta, u kojem se umska srodnost duše i bitka poima u tom smislu da je duša forma nasljedovanja i utjelovljenja ideje u vidu onog živog. Umski čin je točka čistog dodira u nasljedovanju, točka stapanja duše i bitka u čistoći uzajamnog primanja i pružanja. Ta čista umska srodnost otuda je pretpostavka i počelo svakog mogućeg znanja i svake moguće istine bitka, ali ujedno i sama istina i čistoća duše. I upravo se u tome ogleda sadržajni smisao dijalektike: budući da je umska srodnost bića i duše u umskom znanju istina duše kao cjeline, dijalektičko spoznavanje onoga što jest u razgovoru, koje na koncu završava umskim dodirom s njim, u bitnom je navraćanje duše na sebe. Ta supripadnost metodskog i sadržajnog aspekta dijalektike ključna je implikacija pojma prisjećanja. Pokazuje se naime da je učvršćenje ispravnog mnijenja u znanje hipotetičkom metodom razgovaranja (*Menon*), jednako kao i sinoptičko sabiranje mnoštva pojedinačnog u zajednički vid (*Fedar*) anamnestički čin duše.

Uvidom u anamnestički karakter dijalektičke moći razgovora, dijalektika se očituje kao imanentno raščlanjenje ishodišne umske spletenosti istine bića i istine duše. Moment prisjećanja otvara svojevrsni raspon, koji omogućuje dijalektički put napretka k biću. Ujedno je međutim riječ o tome da je taj put napretka okret duše u sebe, budući da u istini bića ona ne spoznaje i ne prisjeća se ničeg drugog do toga što ona sama uvijek već jest: dodir s bićem u umu. Supripadnost metodske i sadržajne strane dijalektike, koja se osigurava u pojmu prisjećanja, ogleda se dakle prvenstveno u tome da su istina bića, istina duše i istina razgovora spleteni vidovi i momenti jednog te istog: uma samog, koji se dijalektički spoznaje kao bit duše i uvjet mogućnosti

dijalektike same. Promišljanje uma na tragu supripadnosti metodskog i sadržajnog smisla dijalektike otuda se zasniva na razmatranju tri vida te supripadnosti: u vidu bića, u vidu razgovora i u vidu duše.

a) Dijalektika i bićevnost bića

Dovede li se odredba dijalektike kao jedinstvene moći sabiranja i raščlanjivanja u odnos s dinamikom dijela i cjeline, u kojoj se prepoznala narav uzrokujuće prisutnosti ideje, dolazi se do pretpostavke da sinoptika i dijereza dovode do spoznaje na način da iznose na vidjelo dijalektiku jednog i mnogog, cjeline i dijela, kao bićevnost bića.

Kako pokazuje primjer s ljubavnom spoznajom onoga lijepog krajem pete knjige *Politeje*, cjelina nije mišljena kao agregat pojedinačnog, već kao njihovo zajedničko jedno koje ih premašujući obuhvaća tako da čini bićevnost svakog pojedinog: lijepo po sebi je ono što jest svako pojedino lijepo. Ono pojedinačno, drugim riječima, istinski i cjelovito, dostatno jest samo u čistom posebitku ideje kao svojoj imanentnoj bićevnosti.[298] U tom smislu može se reći da ono u ideji ima svoju svrhu (*télos*). Za to postoje brojni primjeri u tekstu Platonovih dijela: ispitivanje retorike u *Fedru* (261a7 i d.), odredba ljepote u *Hippiji Većem* (301b i d.), ljubavi i pjesništva u *Simpoziju* (204d i d.), znanja u *Teetetu* (146c7 i d.), pobožnosti u *Eutifronu* (5d1-5, 6d9-e7) i sl. Svugdje se tu pokazuje da se to što jest neko pojedino nikada ne pokazuje kao samo to pojedino, nego kao ono jedno i isto koje jest svako pojedino nekog mnoštva.

No, iz razgovora o prijateljstvu u ranom dijalogu *Lisis* može se iščitati i nešto što u tim primjerima ne izlazi tako jasno na vidjelo. Narav prijateljstva, tj. to kako se postaje drag jedan drugom (*hóntina trópon gígnetai phílos héteros hetérou*, 212a5-6), Sokrat tu određuje u vidu dobra kao onoga poradi čega (*hoũ héneka*) jest svako moguće prijateljstvo (219b5 i d.). Dobro je neko počelo (*tína arkhḗn*), naime ono prvo drago, poradi čega je drago sve što je drago, istinsko drago čega su ostala draga tek sličice (219c5-d5; usp.: *Gorg*. 463d i d.). To što je drago u svakom pojedinom prijateljstvu, tj. ono u čemu sva prijateljstva završavaju i imaju svoju svrhu (*teleutõsin*, 220b3; *eteleúta*, d8), nije uzajamna, svagda specifično određena dragost pojedinačnog, nego ono dobro.

[298] U tom smislu Horn govori o eidetskom jedinstvu ideje, koje se poima u znanju, i suprotstavlja ga eidetski nehomogenom mnoštvu, na koje se odnosi doksa (Horn 1997, 306 i passim).

U tom smislu treba uvidjeti da je uzrok (*diá ti*) nekog prijateljstva supripadan s njegovom svrhom (*hoũ héneka*), što za Platona znači da se u svakom prijateljstvu žudi za dobrom poradi njega samog: ono ima korist samo po sebi (220b6 i d.). Iz toga se nadaje bitan uvid u narav prijateljstva: ljubav, prijateljstvo i žudnja tiču se onoga što je srodno (*toũ oikeíou*, 221e3-5). Naime zajednička ljubav i žudnja za dobrom, kao za onim čega su potrebiti (*endeés*), uzrok je zbližavanja onoga što je uzajamno drago i prijateljsko, pri čemu se upravo tom žudnjom dobro pokazuje kao biće i svrha prijateljstva. Uzročnost i svrhovitost dobra tako se ogleda u zajedništvu žudnje onoga što je srodno za dobrom kao onim što mu bitno treba. Budući ujedno i uzrok i svrha prijateljstva, dobro je dakle samodostatno, a ta se samodostatnost pokazuje u vidu zajedničke žudnje za dobrom kojom je svezana i srođena određena cjelina pojedinačnog. Otuda se pokazuje da navedeni primjer nije izabran nasumce. U njemu se bolje nego drugdje ogleda to da je unutrašnja sveza cjeline i onoga pojedinačnog ustvari živo, žudnjom pojedinačnog za svojom vlastitom naravi srođeno i samim sobom povezano zbivanje jednog i mnogog. Pritom je to unutrašnje kretanje mišljeno kao sama narav dobra: dobro je u svakom prijateljstvu prisutno tako da sabire i okuplja ono pojedinačno kao srodno, i to iz njegove vlastite žudnje za onim zajedničkim, dobrom, kao za vlastitom naravi.[299]

Imanentna pokrenutost i spletenost cjeline i dijela u tom je smislu mišljena kao živo odnošenje u bitnom bitku bića, gdje je ono, uvjetno rečeno, više – ono cjelovito i istinsko koje jest – na djelu u onom, uvjetno rečeno, nižem i pojedinačnom posredstvom njegove žudnje za vlastitom cjelovitošću i istinskim bitkom. Tako je, posve u skladu s ulogom žudnje u tzv. drugom dokazu besmrtnosti duše u *Fedonu*, žudnja pojmljena kao konstitutivni moment bićevnosti bića: žudnja za vlastitom cjelovitošću kao onim jednim i istim mnoštva pojedinačnog čini to mnoštvo srodnim u jedinstvenu zbivanju bićevnosti kao jednote mnoštva. Riječ je o tzv. organskoj cjelini bićevnosti, koja je, kako stoji pri početku drugog ispitivanja prve pretpostavke u dijalogu *Parmenid*, jedna i ista prisutna u svakom svom dijelu kao to što on jest (142c7-143a3). U tom će smislu Sokrat i u *Fedru* reći da govor koji je napisan s umijećem treba biti poput živoga bića, naime cjeline koja je u svakom svom dijelu suglasna i srođena sa sobom (*Phdr*. 264c i d.).

Za trenutni kontekst razmatranja ključno je da dijalektička metoda sabiranja i raščlanjivanja, kako je izvedena u dijalozima *Sofist* i *Politikos*, a opisana u dijalogu *Fedar*, iznosi na vidjelo upravo to živo zbivanje bićevnosti kao organske jednote mnoštva. Tako u dijalogu

[299] Usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. I, 103.

Sofist Platon u pet nizova dijeretičkih raščlambi dolazi do sedam odredbi sofista. Prva četiri niza dihotomija raščlambe su vida stjecateljskog umijeća (*ktētikḗ*), dok je posljednji dihotomijski niz raščlamba vida stvaralačkog umijeća (*poiētikḕ tékhnē*). Tom dijeretičkom određivanju prethodi sagledavanje sofista pod vidom onoga koji posjeduje umijeće stjecanja lovom. Ta ishodišna odredba zadobiva se opet iz sinoptičko-dijeretičkog određivanja ribara kao umješnika stjecanja u lovu živih bića u vodi udicom (*Soph*. 219a4-221c6).[300] Četiri dijeretička niza u kojima se određuje sofist počiva tako na sinoptici, ribara i sofista u jedinstvenom vidu onoga koji ima umijeće stjecanja. Posljednji dihotomijski vid nije međutim raščlamba umijeća stjecanja, nego stvaralačkog umijeća (264b11-268d5), tako da sedam odredbi sofista, kao rezultati unutrašnjih rašlambi umijeća stjecanja i stvaralačkog umijeća, sofista određuju pod jedinstvenim vidom moći umješnika (*tekhnítēs*) u zarađivanju svjesnom proizvodnjom pričina. Dihotomija stvaralaštva i stjecanja dihotomija je naime jedinstvenog vida umijeća (219b11-d3).[301] Drugim riječima, svih

[300] U dijerezi ribara i sofista nije dakle riječ o pukom paralelizmu i izvanjskoj analogiji, pri čemu bi dijereza ribara, kao onoga što je manje i lakše, bila tek izvanjska paradigma i vježba za odredbu sofista kao onog što je više, kako donekle sugerira mjesto 218c7-d6. Logos, razlog-odredba, ribara nije naime ništa manji od odredbe sofista (e2-5). Tu tvrdnju ipak treba uzeti sa stanovitom zadrškom, budući da je sinoptika sofista i ribara unutar jedinstvenog vida umijeća stjecanja i lova mjerodavna samo za prva četiri dijeretička niza i šest pripadnih odredbi sofista. No, to ipak teško da može biti razlog sumnji da usporedba sofista s udičarem s obzirom na pravo određenje sofista ne samo da bi mogla biti izvanjski i filozofijski bez težine, nego i zakrivajuća i zavodeća (Kolb 1997, 41). Cjelovitoj odredbi sofista pripada naime svih šest određenja, a posljednje se, tj. posljednji dijeretički niz, izrijekom nastavlja na određenje sofista kao antilogičara unutar stjecateljskog umijeća (225b11 i d., 232b1 i d., 264b11 i d.), premda ga se naposljetku određuje pod vidom stvaralaštva.

[301] Prvi dijeretički niz odredit će sofista kao onoga koji lovi bogate i ugledne mladiće nagovaranjem i uvjeravanjem da nastoji oko vrline, dok ustvari nastoji oko zarade (221e6-223b7; za sažetak odredbi usp.: 231c9-e6). Drugi niz precizira tu početnu odredbu i određuje sofističko umijeće kao trgovačko umijeće stjecanja koje na veliko trguje naucima oko duše, tj. kreposti. Toj odredbi pripadaju još odredbe u smislu trgovca unutar jednog polisa, tj. na malo, i uopće umješnika u stjecanju novaca trgovinom onoga oko kreposti (223c1-224e5). Treći niz daje petu odredbu sofista unutar borilačkog vida umijeća stjecanja, i to kao onoga koji zarađuje eističkim prepiranjem u govorima i podukom drugih u tom umijeću (224e6-226a6). Četvrti niz nudi, šestu, tek možebitnu odredbu sofista kao onoga koji dušu umijećem dokazivanja čisti od krivih mnijenja (226a6-232b1). Ta odredba izrečena je s očitim oprezom (usp.: *phoboûmai*, 231a1), budući da se značajno približava odredbi filozofa. Poduzima se stoga i peti niz raščlambi koji počinje od odredbe sofista kao umješnika u zaradi eističkim raspravljanjem, koji i druge može podučiti tom raspravljanju. Budući međutim da nema mogućnosti proturiječenja onome koji zna, sofist, ako mu se može proturiječiti, nužno mora biti posjednik prividnog znanja, oponašatelj i opčaravatelj (232b1-235a9). Daljnjom

sedam, odnosno, izuzme li se šesta odredba, šest odredbi sofista, spada u jedinstven vid umijeća, i svaka od njih, kao uostalom i svaki od međuvidova, nije drugo do specifični vid, svojevrsni dio, tog jedinstvenog vida kao specificirani vid cjeline. Pritom je ključno da ta supripadnost cjeline i dijelova izlazi na vidjelo sinoptičkim sabiranjem sofista u jedinstvenu vidu umijeća, da bi ga se onda povratno preciznije odredilo čistom, tj. samo se u vidovima zbivajućom, raščlambom vidova tog jedinstvenog vida.[302]

Dijalog *Politikos* još preciznije određuje metodu dijereze. Dakle, svaka dihotomijska rašlamba je odjeljivanje nečega od svega drugog unutar jedne cjeline, pri čemu se dva dobivena dijela obilježavaju (*episphragísasthai*) kao ideje, vidovi ili rodovi (*idéa*, *eĩdos*, *génos*) te cjeline (258c3-7). Ključno je da to dijeljenje ne smije biti sitno dijeljenje (*leptourgeĩn*, 262b6), naime pobrajanje koje brzo prelazi k onom specificiranom, dijeleći cjelinu na veći i manji dio, nego treba slijediti naravnu sraslost nižih vidova u višem. Ta naravna podjela cjeline po unutrašnjoj sraslosti dijelova dijeljenje je po sredini (*dià mésōn*, isto; *mesotomeĩn*, 265a4), čime se dobivaju dva podjednaka dijela. To za Platona znači da svaki od dva dijela mora ujedno biti i vid ili rod (*génos*) cjeline (263a2-4, b2-6). To se postiže dihotomijom po imanentnoj drugosti višeg vida, naime razdvojem cjeline na dva dijela, pri čemu se u svakom od dva dijela cjelina ogleda u vlastitoj drugosti. Cjelina vida brojeva dijeli se tako na parne i neparne, dok se ljudi dijele na muškarce i žene (262c10-263a1). Naravna podjela cjeline na dva podjednaka dijela kao na dva svoja prirodno srasla vida ili roda počiva dakle na tome da se ona dijeli u svojoj imanentnoj protivnosti. Samo time je za Platona osigurano to da svaka dihotomija dolazi do vidova (262b5-c1) i da se postupno kroz sve niže vidove koliko je moguće specificira vid onoga što se određuje. Jer, kako proizlazi iz *Fedra*, Platonu je do toga da ono što se određuje i traži, cjelovito biće pojedinačnog, bude određeno samo u vidovima, tj. njihovim stupnjevanim specificiranjem.[303]

---

raščlambom stoga se sofist određuje unutar mimetičkog umijeća proizvodnje slika i pričina (235a10 i d.). Taj dijeretički niz odvodi u opsežno propitivanje mogućnosti laži, privida i nebića, koje zauzima središnji i najveći dio dijaloga, tako da se niz nastavlja tek krajem dijaloga (264b11 i d.). Tu međutim više nije odlučujući vid stjecanja, već vid stvaralačkog umijeća, unutar kojega se sofist, po sedmi put, određuje u vidu proizvodnje slika i pričina govorom: sofist svjesno proizvodi pričin, pri čemu se pričinja da zna a zna da ne zna (*eirōnikòs mimētḗs*). Usp.: Kolb 1997, 40-41; Krämer 1959, 157. bilj. 23.

[302] Tako i Kolb 1997, 38.

[303] Heleni primjerice nisu dio vida čovjeka koji bi bio podjednak svim ostalim ljudima. Dihotomija „Heleni i ostali" stoga nije dihotomija na podjednake dijelove, tj. na dva unutrašnjom drugošću cjeline diferencirana njezina vida. Pa

U detalje dihotomijskih koraka kojima se određuje državnik ovdje nije potrebno ulaziti. Ključno je da se do njegove odredbe dolazi stupnjevanom dihotomijom znanja (*tōn epistémónōn*, 258b4; *tàs epistḗmas*, 7), napose spoznajnog znanja (*gnōstikḗn*, 258e5 i d.), što završava odredbom državnika u vidu znanja upravljanja ljudima (267b8-c3). Taj vid, kao i svaki od međuvidova koji vodi do njega, pritom je u bitnom određen iz sebi nadređena vida kojega je dio. Taj viši vid je biće, ono što jest onaj niži, da bi opet svi niži vidovi zajedno i svaki pojedinačno bili sinoptički sabrani kao vidovi jednog vida, onog znanja, tj. on sam kao njihova bićevna cjelina. Onaj najniži specificirani vid i onaj najviši u odnosu su organske cjeline.[304]

U tom se smislu pokazuje da metoda sinoptike i dijereze iznosi na vidjelo unutrašnju raščlanjenost, spletenost i pokrenutost čistih vidova ili ideja, koja odgovara uočenoj pokrenutosti žive bićevnosti bića. No, pritom treba uočiti sljedeće. Metoda dijereze iznosi na vidjelo raščlanjenost i spletenost viših i nižih vidova, koja cjelinu određenog vida pokazuje u nizu njegova unutrašnjeg stupnjevitog specificiranja. Unutrašnja pokrenutost cjeline i dijela u smislu

---

ipak, Platon kasnije dopušta i takvu podjelu (265a i d.), a razlog za to vjerojatno treba tražiti u tome što je dijereza došla do vrlo određenih vidova, pri kojima podjela po sredini nije više presudna. U okviru dihotomija u dijalogu *Sofist* ovaj kriterij unutrašnje podjele nije tako vidljiv. To je, kako se čini, i navelo Kolba ustvrditi da dihotomijski postupak u *Sofistu* nema istinsku legitimaciju zbog nejasnih kriterija podjele (1997, 38, 39), što rezultira njegovom skepsom u pogledu metode dijereze (43, 45). No za to da je i u podjelama u *Sofistu* odlučujuća unutrašnja protivnost određenog vida koja ga dijeli na dvoje, možda dostaje uputiti na to da ta protivnost ne mora biti mišljena kao stroga suprotnost – tako uostalom nije mišljena ni u *Politikosu* –, nego kao drugost (nebiće). Usp. ovdje: „Ako naziv nečega, tj. opći pojam, obuhvaća suprotnosti [...], onda se radi o odnosu rodnog i vrsnog u pojmu." (Talanga 1988, 1271) Talanga pritom još upućuje na mjesta: *Men*. 74d, *Prot*. 330e-331d, *Phd*. 104a-b, *Phil*. 12e.

[304] Usp. ovdje odredbu dijalektičara u *Soph*. 253d5-e2. U kontekstu svoje interpretacije Gaiser odnos između roda i eidosa sagledava pod vidom raščlanjenja ideja-brojeva (Gaiser 1998 [[1]1962], 125 i d.), dakle pod vidom nastanka brojeva iz jedinice djelovanjem dvaju principa. Brojevi su za njega paradigmatske praforme svih stvari, poglavito i svih pojedinačnih ideja (139). Ovdje je instruktivan Stenzel, koji ustvrđuje da je *atomon eidos*, dakle najspecificiraniji i najniži vid dihotomije najniži vid – posljednja točka dijereze – bogato raščlanjena cjelina, budući da u sebi na nov način uključuje sve stupnjeve prethodne razdjelbe: „Dijalektičko kretanje ujedno je uspon i silazak, budući da su najviši i najniži članak razdjelbe 'isto'." (Stenzel 1933, 120, usp.: 115; usp. Gaiser 1998 [[1]1962], 149). Usp. ovdje i Barbarićevo razumijevanje jednote ideje kao srazmjera jednote mnoštva, a ne kao puke apstrakcije (Barebarić 1995, 235). Za Gadamera logos u Platona ima karakter hipoteze – njegova je sadržajna funkcija sabiranje mnoštva u istovjetnom bitku. U tom je smislu najsnažnija hipoteza hipoteza ideje kao jednote mnoštva: ona je jedinstveni uzrok mnoštva, ujedno i razlog u kojem je mnoštvo pojmljeno kao jedinstvo (Gadamer 2000 [[1]1939], 42-44, 49, 59). Usp. također: *Metaph*. 1023b17-18; Horn 1997, 292 i d.; Guthrie 2007 ([1]1962-1981), sv. IV, 105-106.

žive jednote mnoštva mišljena je međutim, bar početno, vodoravno, naime tako da je ideja, ono po sebi, to što jest svako pojedino. To sudjelovanje ovdje je zastupljeno u preddihotomijskom sabiranju, sinoptici, onoga pojedinačno konkretnog, sofistā i državnikā, u jednom zajedničkom vidu, umješnika ili znalca. Što jest sofist ili državnik, dalje se određuje raščlambom i specificiranjem tog vida, pri čemu se nastali podvidovi mogu povratno sinoptički sagledati kao pripadni ishodišnom višem vidu.[305]

Metoda sinoptike i dijereze tako dolazi do logosa, tj. do odredbe koja bitak bića određuje u nekom vidu ili ideji. Kako se pokazalo u dijalogu *Fedon*, ta odredba nije puka definicija, već je valja uzeti kao postavku čistog posebitka bića ili ideje. Tako je i odredba ribara, sofista ili državnika postavka jednog i istog roda kao posebitka koji je upravo ono što jest, istinski bitak (*tí pot' ēstin, Soph.* 217b3), svakog pojedinog ribara, sofista ili državnika. Ono po sebi, kao bitak pojedinačnog i bivajućeg, utoliko se ispostavlja na način da se poima u pojmu ili ideji.

Pokuša li se promisliti što to znači da metoda sinoptike i dijereze dovodi do odredbe bićevnosti bića, pokazuje se dvoje. Kao prvo, u momentu sinoptike dijalektika tako reći nasljeduje sabranost mnoštva osjetilnog u ideji kao kao vlastitoj cjelini i istini. Kao drugo, u momentu dijereze, dijalektika se vraća pojedinačnom ako da ga precizira u raščlambama vidova samih. Kao cjelina dakle, dijalektička moć sinoptike i dijereze iznosi ono što se u prethodnim poglavljima odredilo kao raspon i srazmjer sudjelovanja čistog posebitka ili ideje u drugom svojem. Pritom, budući da je krajnja odredba bićevnosti pojedinačnog stvar čistih dijereza ideja, treba pretpostaviti da svezanost i zajedništvovanje onog pojedinačnog i ideje kao njegove bitne cjeline svoj istinski razlog ima u čistom splitanju ideja. Emfatičko određenje dijalektike kao „gotovo možda baš najviše znanosti" u *Sofistu* (*skhedón ge ísōs tēs megístēs*, 253c4-5) utoliko, kako se čini, proizlazi upravo iz uvida u odlučujuću ulogu splitanja ideja u bićevnosti bića. Njezin je zadatak naime dijeliti po rodovima te ispitivati koji se s kojima mogu miješati a koji ne.

Ključno postignuće dijalektičke moći sinoptike i dijereze ogleda se tako u tome da se ideja, ono čisto po sebi bića, pokazuje kao svojevrsna moć mnogostruka odnošenja, sudjelovanja i zajedništvovanja – spram bivanja, ali i spram drugih ideja. U tom smislu, kako se čini, treba razumjeti i onu odredbu bića kao moći djelovanja i trpnje u dijalogu *Sofist* (247d8-e4, usp.: 248b2-8). Pritom treba imati na umu da to postignuće dijalektike stoji i pada s tim da se

[305] U ovom kontekstu Gaiser govori o analogiji između sudjelovanja rodova i ideja i sudjelovanja ideja i pojava. Ta dva procesa po njemu očituju međudjelovanje granice i bezgraničnog (Gaiser 1998 [[1]1962], 142-143).

dijalektički postupak uzme kao cjelina, a ne kao proces zaključivanja u kojemu put prolaska nestaje u zaključku. To što jest, čisto biće, nije zasebni rezultat procesa spoznaje, nego se očituje u cjelini procesa samog. Samo tako se može vidjeti da dijalektika iznosi na vidjelo ono što jest kao cjelinu srazmjera njegove prisutnosti: u cjelovitoj provedbi sinoptike i dijereze očituje se bitak bića kao organska cjelina moći zajedništvovanja. U tom smislu treba zaključiti da dijalektička spoznaja kao metoda nije izvanjska svojemu predmetu, ideji, nego mu je supripadna.

b) Dijalektika i razgovor

S obzirom na drugu odredbu dijalektike, kao prijelaza k bitku u metodi logosa, ključno je da se dijalektika zbiva u govoru i kao govor. Dijalektika je u *Politeji* u tom smislu određena kao moć razgovaranja (*toũ dialégesthai dynámeōs*, *Resp*. 532d8), moć naime da se u govoru zaleti na ono koje jest svako pojedino, a naposljetku i na samo dobro (532a5-b2, 534b8-d10). Postavlja se pitanje zašto je za Platona to podavanje razloga biću (*lógon doũnai*, 510c7, 531e4-5, 533c2, 534b3-4, *Phd*. 76b, *Symp*. 202a, *Theait*. 200d5-210b4) moguće samo kao govor.

U prvom redu treba uvidjeti da je govor mišljen kao razgovor u nizu pitanja i odgovora. Oni koji trebaju dodirnuti ideju dobra, stoji u *Politeji*, i time steći pravo da budu gospodari onoga najvećeg u polisu, odgajaju se govorom, pri čemu ih se osposobljava za najznanstvenije ispitivanje i odgovaranje (*erōtãn te kaì apokrínesthai epistēmonéstata*, 534d3-10). U *Kratilu* čitamo: „Zar onoga koji zna pitati i odgovarati nazivaš kako drukčije nego dijalektičarem (ustvari: dijalektičnim, *dialektikón*)? – Ne, nego tako.”(390c10-12). O primjerenosti pitanja i odgovaranja za spoznaju svjedoči većina Platonovih dijaloga, gdje pri početku razmatranja Sokrat nerijetko traži sugovornika koji bi mu odgovarao (*Parm*. 137b6-8, *Soph*. 217c1-d7).

Kako se pokazuje u *Menonu*, metoda pitanja i odgovaranja u razgovoru je način na koji se istinita mnijenja ne samo pobuđuju, nego i učvršćuju u znanja. U tom smislu je podavanje razloga podavanje razloga znanju (*Resp*. 510c7, 533c2). To znači da podavanje razloga biću, kao spoznaja onoga što jest, počiva na umskom dodiru bića u očevidnosti njegove istine u znanju, pri čemu je taj dodir postignuće razgovora. To je čin usuglašavanja i usuglašenosti sugovornika oko onoga o čemu razgovaraju. Potreba za zajedničkim osmatranjem (*koinẽi* [...] *syskeptéon*) toga što je sofist nadaje se, stoji u istoimenom dijalogu, zato jer, premda postoji suglasnost oko imena „sofist“, nema suglasnosti oko toga što je sofist zbiljski (*tò érgon*): a uvijek i u svemu više treba govorima biti suglasan oko same stvari (*tò prãgma autó*), nego bez govora oko imena (218b6-

c5).[306] Čin usuglašenosti određen je time da se u njemu ono usuglašeno pokazuje očevidnim svim sugovornicima. Postignuće znanja u umskom dodiru istine bića počiva stoga na očevidnosti nečega kao jednog i istog mnogima. Ta očevidnost onda se izriče kao usuglašeni logos, postavka onoga po sebi.

Očevidnost bića u neposrednom dodiru s njim za Platona počiva na moći da se to što se zna u govoru preda i prihvati: za one koji nisu mogućni jednako tako podati kao i prihvatiti razlog ne može se reći da će ikada znati nešto od svega onoga što kažemo da treba znati (*Resp.* 531e4-5). Jer, primati i predavati se može samo ono što, poput novca, za svih vrijedi kao zajedničko i isto. A upravo se to zbiva u razgovoru, gdje usuglašenost i njom postignuta očevidnost stvari počiva na tome da stvar razgovora mnogima postane očevidna kao neko kao jedno i isto. U tom smislu treba razumjeti Sokratove riječi iz *Politeje* da bi on želio, kako to da je sam dovoljno moćan slušateljima predati (*apodoũnai*) samo dobro tako i to da ga oni u sebi pohrane i njeguju (*komísasthai*, 506d6-507a5). Otuda se također pokazuje da znanje koje se postiže u razgovoru po svojoj strukturi odgovara uočenoj uzajamnosti primanja i pružanja istine bića, ideje, u umskom znanju. Štoviše, budući da se u razgovoru postiže upravo znanje istine bića, treba ustvrditi da se dijalektički razgovor zasniva na ujednosti primanja i davanja u umskom znanju kao formi čiste prisutnosti ideje u dodiru duše s njom.[307]

---

[306] U tom je smislu upitno kad Gadamer jednotu i istotu logosa prepoznaje u imenu i izjednačava ga s bićem (Gadamer 2000 [[1]1939], 52-54).

[307] Kako primjećuje Barbarić, spoznaja se u razgovoru vrhuni u činu utjelovljenja i zbiljskog potpunog prihvaćanja (Barbarić 2001, 290). U cilju preciznijeg uvida u svezu suglasnosti i očevidnosti bića u znanju treba uputiti na mjesto iz dijaloga *Harmid*, gdje Kritija pokušava Sokratu podati razlog razboritosti, tj. navesti ga na suglasnost o tome da je razboritost spoznaja sebe sama (165b3-4). Polazi pritom od onoga što je usuglašeno, tj. od očevidnosti razboritosti kao znanja nečega (c4-6), koje, kao i svako znanje, treba imati korisnu stranu, tj. proizvoditi neko lijepo djelo. Na Sokratovo pitanje što to lijepo čini razboritost kao znanje sebe sama, Kritija upozorava da nisu sva znanja ista, tako da je lako pokazati korist i lijepo djelo umijeća, dok ima znanja, primjerice računanje i geometrija, čije se djelo i korist ne pokazuju na taj način (d4-166a2). Sokrat privremeno prihvaća i nastavlja ukazujući na to da za ta znanja, jednako kao i za umijeća, ipak može pokazati na što se odnose, a drugo je od njih (računanje je primjerice znanje parnog i neparnog i njihova odnošenja u mnoštvu, pri čemu su i parno, i neparno, i njihovo odnošenje drugo od računanja samog). Otuda on pita: „čega je razboritost znanje, a drugo je od same razboritosti" (166b5-6). Na to Kritija odgovara da je razboritost drukčija od ostalih znanja budući da je u njoj znanje jedno te isto sa svojim predmetom te optužuje Sokrata da, premda zna što je razboritost, ne mari za stvar logosa (*perì hoũ ho lógos éstin*), već mu je samo do toga da njega pobije (*elénhein*, b7-c6). Sokrat na to odgovara: „Kako […] možeš držati da te, ako

S obzirom na to treba naglasiti dvoje. Kao prvo, u činu spoznajnog usuglašenja gubi se sve individualno osobno. Usuglašavanje, a jednako tako i pobijanje, je naravno razgovor pojedinaca. No u činu postignute suglasnosti tu više gotovo da i nije riječ o pojedincima, čija se mnoštvenost tako reći ukida u jedinstvenoj očevidnosti onoga što se zna. U prvom planu je usuglašeni logos stvari po kojem se ona svakom sugovorniku očituje kao ono zajedničko jedno i isto. U prilog tome govori i Sokratovo priznanje u *Harmidu* da on ustvari i ne zna što je razboritost, već pušta da se to tako reći samo od sebe očituje u u razgovoru (165b5-c2).[308] Suglasnost u razgovoru tako je na neki način posve neosobna suglasnost same stvari sa sobom, samoočevid nje same kao onoga zajedničkog, njezino vlastito pružanje i primanje u razgovoru.[309]

Drugo, očevidnost istine bića usuglašenošću mnogih ipak se ne zbiva drukčije do u svakom pojedinom od sugovornika. Narav je razgovora, kako stoji na jednom mjestu u *Politeji*, ta da su sugovornici ujedno suci (*Resp*. 348b3-4). Tako u citiranom navodu stoji da Sokrat razgovorom – usuglašavanjem i pobijanjem oko same stvari – hoće ustvari iznaći samoga sebe s obzirom na to zna li ili ne to što govori. Odredbu podavanja razloga u smislu moći predavanja i primanja onog zajedničkog jednog i istog Platon utoliko precizira ukazivanjem na to da je riječ o podavanju i primanju koje se odnosi na svakog od sugovornika, uključujući i onoga koji vodi razgovor: dijalektičar može podati razlog bićevnosti svakog pojedinog, stoji u *Politeji*, i ima uma

---

te uopće pobijam, pobijam poradi čega drugog nego poradi toga da i samoga sebe iznađem s obzirom na to što govorim, budući naime da se bojim da se ne bi činilo da što znam, premda ne znam? Pa i sad baš tvrdim da taj logos razmatram ponajviše poradi sebe, a onda zacijelo i svojih drugova. Ili možda ne smatraš da je zajedničko dobro gotovo svim ljudima to da se spozna kako se drži svako pojedino biće. – I te kako […] Sokrate. – Ustraj onda […] i odgovori na pitanje kako ti se čini, a pusti to je li pobijen Sokrat ili Kritija. Usredotoči se na dokaz i gledaj kako će na vidjelo izaći da je pobijen onaj koji je pobijen (c7-e2)." Za problematiku znanja i razgovora usp. i: *Alc. I*, 111b, 114b8-c2; Natorp 1994 [[1]1921], 38 i d.

[308] U čemu treba naravno prepoznati i dozu ironije, budući da je iz većine Sokratovih dokazivanja očito da on zna ono o čemu raspravlja (usp.: Gadamer 2000 [[1]1939], 44). Za razliku od toga, u Kritijinu kasnijem odbijanju suglasnosti sa Sokratom oko toga da je nemoguće da predmet nečije moći ne bude različit od toga što ima moć, treba prepoznati prevlast onog osobnog i pojedinačnog – on odbija suglasnost da se ne bi osramotio (169c3-d2). U tom je smislu posve plauzibilno da Kritijin pokušaj da Sokrata navede na suglasnost o tome da je razboritost spoznaja sebe sama ustvari izvodi sam Sokrat, naime tako da sam istražuje i razmatra, kako bi uvidio je li s Kritijinom postavkom suglasan ili ne (165b5-c2).

[309] Za negiranje subjekta u procesu čišćenja duše i za konstituciju novog subjektiviteta u tom negiranju usp.: Hartmann 1965 [[1]1909], 299 i d.

oko toga u mjeri u kojoj može podati razlog i sebi i drugome (534b3-6). Očevid istine bića, kao ono usuglašeno, usuglašava se u svakom sugovorniku, njegovim povlačenjem u sebe, zasebnim promišljanjem i dodirom stvari.[310]

Time se širi smisao govora i razgovora u Platonovu filozofiranju. Govor se ne odnosi samo na izricanje, nego i na mišljenje, utoliko što i ono ima razgovornu narav. Kako su pokazala razmatranja znanja i istine u dijalogu *Teetet*, mišljenje je razgovor koji duša u tišini vodi sama sa sobom (189e6-7 i d.; usp.: *Soph*. 263e3-264a2). Razgovorna narav promišljanja ogleda se u tome da duša pitajući i odgovarajući (*erōtõsa kaì apokrinoménē*), tvrdeći i ne tvrdeći (*pháskousa kaì ou pháskousa*), odredi (*horísasa*) i izrekne (*phẽi*) svoj nazor (*dóksa*) o nečemu, o kojemu više ne dvoji (*mè distázēi*; 189e6-190a7). Mišljenje utoliko nije drugo do usuglašavanje duše same sa sobom s obzirom na istinu onoga što razmatra. To usuglašavanje, kao i svaki razgovor, počiva na tome da duša sama za sebe i u sebi nadilazi (*epanioũsan*), sabire (*symbállousan*) i uzajamno luči (*pròs állēla krínein*) ono zajedničko opažaja (186a10-b9), pri čemu dakle u čistoći svojega posebitka u mišljenju dohvaća bićevnost i istinu (186d2-5), tj. postiže znanje. Tako se potvrđuje da pounutrenje razgovora u svakom ponaosob, nije razgovoru tuđe, nego navlastiti i konstitutivni vid usuglašavanja. Jer, u živom razgovoru sugovornika izriče se upravo ono što je duša sama za sebe prethodno ustvrdila i izrekla sebi, naime dodirnula kao očevidno.[311]

---

[310] Sokrat tako razmišlja sam u sebi, u odmaku od ostalih, da bi uočio pravi smisao Kebetova prigovora (*Phd*. 95e8-9) koji može podijeliti s drugima (90d9-91c6; usp.: *Resp*. 528a; *Symp*. 174d, 220c-d). Usp.: Cipra 1999 ([1]1978), 117). Ovdje se, kako se čini, može naći primjerena naznaka za razumijevanje pojma učenja i podučavanja u Platonovu filozofiranju. Jer učenje, kako svjedoči *Fedon* (72e3-5), nije izvanjsko nametanje onoga što se zna kao stranog, nego govorom poticano prisjećanje kojim se na vidjelo iznosi znanje koje sugovornik oduvijek već ima u sebi (usp.: *Men*. 87e6 i d.). I dok u *Menonu* razlikuje i suprotstavlja učenje kao izvanjsko nametanje i podsjećanje, pojam učenja u *Fedonu* temelji upravo na pojmu podsjećanja. Otuda se narav podučavanja otkriva kao usuglašavanje u razgovoru, podavanje i primanje onoga zajedničkog: podučavati se može samo ono što se zna, a nešto se zna onda kada se i drugoga može očitovati kao onoga koji zna (*Alc. I*, 118d). Sokratova babička vještina oprimjerenje je tog pojma podučavanja, budući da je tu riječ o ispitivanju (*basanízein*) kojim se potvrđuje je li neka misao (*diánoia*) laž ili istina (*Theait*. 148e7-151d3), čime se na vidjelo iznosi i očevidnim čini uvijek već prisutno znanje sugovornika, očituje ga se znalcem i sudionikom u očevidnosti onoga zajedničkog. Usp. ovdje: Natorp 1994 [[1]1921], 100-101; Gadamer 2000 [[1]1939], 33.

[311] U odredbi razmišljanja kao razgovora u *Teetetu* i *Sofistu* Oehler nalazi potvrdu za to da je mišljenje u Platona, a i u grčkoj filozofiji uopće, pojmljeno pod prvenstvenim vidom razgovornog govora. Riječ je o unutrašnjoj supripadnosti razgovora i mišljenja (Oehler 1962, 103, 104).

No, to što svaki sugovornik nalazi u sebi je znanje u smislu očevidnosti onoga što je zajedničko jedno i isto. Tako se pokazuje da umska očevidnost istine bića u logosu počiva na stopljenosti osobnog i zajedničkog dodira s bićem, tako da se usuglašenost onog zajedničkog ogleda u njegovoj jedinstvenoj očevidnosti svakome ponaosob. Pretpostavka se podudara sama sa sobom – očituje kao istinita – u uzajamnom podudaranju sugovornika i u podudaranju svakog sugovornika sa sobom. Kako proizlazi iz rečenog, to čega se duša dodiruje u umskom činu, razlog u smislu bićevnosti bića, ne da se dohvatiti, sabrati i dovesti pred oči monološkim izricanjem u jedinstvenoj odredbi-definiciji, već njegovim unutrašnjim rastakanjem i razlaganjem, naoko stranim i izvanjskim podrugojačenjem u onom između pitanja i odgovora.[312]

U tom se smislu pokazuje da je dijalektička moć razgovaranja navlastiti vid sinoptičko-dijeretičke dijalektike. Pod vidom usuglašavanja sugovornika u razgovoru na djelu je usuglašavanje same stvari sa sobom, koja se iz mnogostrukosti vlastitih vidova prisutnosti i prividnih mogućnosti u činu usuglašenosti sabire u ideju. U usuglašenu znanju biće biva umskim dodirom zahvaćeno i očitovano u jedinstvenu vidu, koji je istina i bićevnost mnoštva mogućih primjeraka. To usuglašenje mnogih zbiva se u svakom sugovorniku ponaosob kao njegov vlastiti dodir sa znanjem koje oduvijek ima u sebi. To da se u znanju dodiruje i istinski očituje bićevnost bića kao dijalektika dijela i cjeline, u bitnom počiva na usuglašavanju mnogih. Znanje je omogućeno time da se bićevnost bića, kao jednota mnoštva, očituje usuglašenošću postignutom jednotom bića i zajedništvom sugovornika. Dijalektička moć razgovora nije stoga izvanjska metoda, već neotuđivi konstitutivni moment očevidnosti istine bića u umskom dodiru.

Time odredba dijalektike kao metode razgovora pogađa isto što i njezina odredba kao jedinstvene moći sinoptike i dijereze: obje se pokazuju kao forme postignuća i očitovanja bićevnosti bića i u tom smislu odgovaraju odredbi dijalektike u smislu prijelaza k bitku. Otuda se postavlja pitanje o naravi njihove sveze. U prvom redu treba poći od toga da supripadnost sadržajne i metodske strane dijalektike ne počiva niti na izvanjskoj komplementarnosti, ali niti samo i naprosto na ocrtanoj karakteristici razgovora da predstavlja dvostruko sabiranje mnogog, naime uzajamno sabiranje stvari u suglasnosti sugovornika. Stvar je dublja utoliko što sinoptičko-dijeretički karakter bića Platon misli kao narav govora samog. Izloživši u *Fedru* sinoptiku i

[312] Upravo je suglasnost u dijalogu moment koji nedostaje predsokratovcima, ali i sofistima (usp. Trasimahovo promašivanje smisla dijaloga u napadu na Sokrata u prvoj knjizi *Politeje*). Usp. o tome: Gadamer 2000 ([1]1939), 38-39; Cipra 1999 ([1]1978), 140 i d.

dijerezu kao dva vida jedinstvene moći dijalektike, Sokrat kaže: „I sam sam uistinu ljubitelj (*erastḗs*), Fedre, raščlanjivanja i sabiranja, da bih bio u stanju i govoriti i misliti (*hína hoĩós te légein te kaí phroneĩn*).” (266b3-5) U tom smislu i *Sofist* svjedoči o tome da govor i mišljenje počivaju na osobitosti vidova-rodova da uzajamno zajedništvuju ili ne (292d8 i d.). Otuda zacijelo nije čudno da razmatranje osnovne strukture jezika Platon poduzima upravo u *Sofistu*. Prema tome, supripadnost metodske i sadržajne strane dijalektike ogleda se u tome da dijalektika dijela i cjeline, koju sinoptika i dijereza otkrivaju kao bićevnost bića, pogađa bit razgovora i govora uopće. Sinoptika i dijereza tako nisu tek raspoložive metode spoznaje, već nasljeduju dijalektiku bićevnosti bića u moći razgovaranja te razgovor čine mjestom same te dijalektike.

To dakle da se, kako stoji u *Fedonu*, u pitanju i odgovaranju izriče ono što jest ili biće samo (75d, 77d), treba razumjeti u tom smislu da je razgovor, bilo kao izvanjski razgovor sugovornika ili bezglasni razgovor duše u mišljenju, izvanjštenje organske cjeline jednote mnoštva kao forme prisutnosti ideje. Otuda proizlazi da umski dodir s bićevnošću bića u znanju, do kojeg dovodi dijalektika, nije spoznaja nekog bića, nego očitovanje temeljnih pretpostavki razgovora i mišljenja kao temeljnih pretpostavki bićevnosti bića uopće. U tom smislu visoko određenje dijalektike u *Sofistu* proizlazi iz toga da dijalektika, proučavajući unutrašnje granice splitanja ideja, čini svojevrsni okret mišljenja i govora k vlastitim pretpostavkama, dodirujući u njima pretpostavke bića kao takvog. To da bi dijalektički razgovor bio umski, tj. da bi se u njemu zbilo potpuno primanje i davanje u dodiru i srodnosti s bićem, počiva stoga na tome da dijalektika nije instrumentalna metoda spoznaje onog izvanjskog, nego imanentni okret znanja, mišljenja i govora u vlastite pretpostavke. Samo tako metoda dijalektičkog razgovora pada u jedno i isto s metodom dijereze i sinoptike. Jer upravo tu, u razmatranju mogućnosti zajedništvovanja i sudjelovanja ideja, razgovor dolazi do vlastite istine koja je ujedno istina bića. Umska narav dijalektike ogleda se tako u tome da je ona okret u sebe.[313]

---

[313] Usp. ovdje: Oehler 1962, 53 i d. Prema Kolbu, dijalog *Sofist* predstavlja pokušaj Platonove kasne filozofije da propita i reflektira temeljne pretpostavke znanstvenog razumijevanja i mišljenja (Kolb 1997, 9, 19). U okviru svoje interpretacije Gadamer uglavnom ostaje na ravni govora i sporazumijevanja. Ulogu dijalektike on prepoznaje u tome da sinoptikom i dijerezom dođe do nerazdjeljivog specificiranog vida, kao jedinstvenog uzroka mnoštva, koji bi omogući sporazumijevanje (Gadamer 2000 [[1]1939], 52-54, 63). No, ipak ustvrđuje da „agonalna uporaba logosa počiva […] na pretpostavci, da logos očituje stvar (*dass der Logos die Sache aufweist*; 34, bilj. 9) U strogo jezičnom okviru splitanje ideja kao samu narav izrijeka (logosa) razumije Ackrill, a u oporbi spram Cornforda i Rossa (Ackrill 1997, 72-79). Zaključuje da nužnost splitanja za logos proizlazi iz nemogućnosti izrijeka koji bi bio sebi proturječan

O čemu je riječ, pokazuje se na tragu razmatranja ključnih odrednica razgovora. Tu se pokazuje, a to potvrđuje i gornji navod iz *Harmida*, da do suglasnosti sugovornika metodom pitanja i odgovora dolazi usuglašavanjem suprotstavljenih postavki, tj. pobijanjem protivne postavke. Dodir s istinom stvari o kojoj se raspravlja postiže se tako da se „prolazeći kao u boju kroz sva pobijanja" (*Resp*. 534c1-2) dođe do suglasnosti oko određenog logosa. U tom smislu metodički ekskurs u dijalogu *Fedon* i pokazuje da suprotstavljanje i pobijanje pripadaju očitovanju istine, čvrstoće i sigurnosti logosa. Pritom se ustvrdilo da se sigurnost i čvrstoća logosa potvrđuju ispitivanjem njegove suglasnosti, s jedne strane s postavkama koje iz njega slijede, a ujedno i s višim i obuhvatnijim logosom. Dakle, suglasnost s određenom pretpostavkom i njezino prihvaćanje postiže se tako da se logos raščlanjuje i propituje kao dostatna cjelina odnošenja i suglasnosti vlastitih implikacija i pretpostavki koje impliciraju njega samog. No, suglasnost u razgovoru ne mora se odnositi samo na taj jaki, neproturječni logos. Ona je na djelu i kao suglasnost oko neodrživosti i pobijenosti pojedinog logosa, tj. u priznanju njegova proturječja s postavkama koje mu trebaju biti nadređene ili podređene. Štoviše, upravo je taj vid usuglašavanja prevladavajući u Sokratovoj metodi dokazivanja pobijanjem (*elenktikḗ*), koja je, kako stoji u *Sofistu*, metoda čišćenja i odstranjivanja onoga što nije znanje, tj. onoga što je samim sobom očevidno proturječje (usp.: 226a6-232b1).[314]

(što je implicirano i pretpostavci da se svaka ideja može miješati sa svakom drugom idejom), ujedno pak iz nemogućnosti da izrijeka uopće i nema, tj. da se ništa ne govori (što je implicirano u pretpostavci da se ideje ne mogu miješati). Na istom tragu su i njegova razmatranja uporabe termina *éstin* u Platonovu dijalogu *Sofist* (Ackrill, 1997, 80-92). Tu on uporabu termina *éstin* svodi na trostruki smisao uporabe glagola *metékhein*. U egzistencijalnom smislu „jest" znači sudjelovanje u bitku, u kopulativnom smislu „jest" ne-simetrično imanje udjela u višoj ideji, dok „jest" kao znak identiteta implicira simetrično sudjelovanje sudjelovanje u istosti. Istrajavajući na čistoj logičkoj strukturi, Ackrillu međutim izmiče širi značenjski okvir spleta najviših rodova. Taj širi okvir počiva na tome da je splet rodova logos svakog pojedinog od njih, tako da su sa svakom rodom dani ujedno i ostali. To u konačnici ukida razliku između egzistencijalnog i kopulativnog smisla te svaki logos određuje kao postavljanje bitka u splitanju. Uz razliku egzistencijalnog i kopulativnog smisla izraza „jest" u *Sofistu* usp. poglavito: Frede 1967.

[314] Postoje naravno i razgovori u kojima usuglašavanje i pobijanje ostaju na ravni osobnog ili na ravni govora koji sam sebi postaje svrhom. Gadamer upućuje na dvije forme: prva je forma ojačanja logosa, gdje sugovornik uvijek ima jači logos, pa mu se uopće ne može proturječiti (ukidanje proturječja u prividu sveznanja); druga je forma eristička antilogika, gdje se svaki logos nastoji pobiti i izvrnuti u proturječje (Gadamer 2000 [[1]1939], 33-38). Za pojam i vrste elenhosa u Platona usp.: Erler 2007, 360 i d. Unutrašnja sveza razgovora i znanja te utemeljenje čovjeka u toj svezi predstavlja misaoni horizont u kojem se kreću Gadamerova promišljanja u knjizi *Platos*

Iz rečenog se pokazuje da sila uvjeravanja u podavanju i primanju razloga nije izvanjska prisila i nagovor na suglasnost, nego unutrašnja suglasnost odnosno nesuglasnost logosa sa samim sobom, koja se u svojevrsnom umskom dodiru očituje svakom ponaosob i uzajamno među sugovornicima. To znači da usuglašavanje i pobijanje nisu niti samo stvar različitih mnijenja pojedinaca a niti su samosvrhoviti u sofističko-retoričkom smislu. Oni pripadaju umskom znanju kao postignuću istine bića u dijalektičkom mišljenju. Znanje pritom nije bilo koje i bilo kakvo pojedinačno znanje. Riječ je o svojevrsnom znanju znanja, tj. o znanju koje iznosi na vidjelo uvjet mogućnosti samih znanja i istine kao takvih. Kako svjedoči *Politeja,* cilj dijalektike je

---

dialektische Ethik. Polazeći od odredbe dijalektike kao razgovora, Gadamerovo je pitanje kako to da je razgovor, kao živo zbivanje filozofije u zajednici (8), jedini primjereni način dohvaćanja znanja, i još dalje, kako to da se na tragu sokratičko-platoničke dijalektike razvio aristotelovski pojam znanja, naime unatoč bitnim razlikama u tim vidovima filozofiranja (17, 33). Gadamer započinje od jedinstva dijaloga i dijalektike (14) te uvida u to da je u razgovoru na djelu razumijevanje oko stvari razgovora, koje je razumijevanje usmjereno k znanju (15). Dijalektika upravo živi iz snage uzajamnog razumijevanja sugovornika (isto). Razlika sokratičko-platoničke dijalektike spram dotad razvijene elejske forme dijalektike je da ona nije eristička, već ima pozitivni smisao da se uobičajena mnijenja razriješe u znanje (16). Filozofijskoj dijalektici ujedno pripada bitni egzistencijalni smisao: kao put i ono između u razgovoru, sokratička dijalektika je upravo izvedba onoga što ta dijalektika prepoznaje, vidi i zna kao ljudski opstanak (5, 6-7, 10-11, 18, 32, bilj. 7). Pozitivni smisao dijalektike utoliko ide za tim da u bezvremenom i ne više na iskustvo i provjeru upućenu znanju osigura i utemelji život čovjeka (19). Osnovno određenje tog znanja je mogućnost davanja razloga-logosa (20). Utemeljenje života čovjeka je u utemeljenju onoga što jest u znanju. Primarni smisao logosa, dijaloga i razumijevanja u dijalogu je dakle dohvaćanje znanja kao utemeljenje onoga što jest u podavanju razloga. Razumijevanje je podavanje razloga (21-23). U tom smislu podavanje razloga i utemeljenje čovjeka u utemeljenju znanja počiva na razumijevajućem usaglašavanju sugovornika. Zahtjev za razumijevanjem ima karakter utemeljenja (27). To razumijevanje se zbiva i kroz nerazumijevanje, proturječenje i pobijanje (28). Pritom Gadamer uviđa da razumijevajuće usaglašavanje nije tek puko usuglašavanje u samoj stvari, nego uvijek nosi sa sobom uzajamno samootkrivanje sugovornika i jedan specifični oblik zajedništvovanja (28-29). Stvar je znanstvenog usuglašavanja u stvari razgovora međutim upravo prevladavanje tog subjektivnog (29-30). To je dosezanje istine – dakle suglasnost u onom upravo u čemu nema međusobne razlike, istina kao zajednički očevid jednog te istog (31). To je dakle svojevrsno ukidanje pobijanja i proturječenja u samoj stvari – što znači da razgovor nije nužno između sugovornika nego se može zbivati i u pojedincu (31). Proturječje nije kad sugovornici jedan drugom proturječe, nego kad *nešto* govori protiv, bio to netko drugi ili ja sam (33). To usuglašavanje u istini bića, znanju, je i bit znanja (33). Odmah uvodno: dobro ljudskoga života utemeljiti i izvesti iz opće ontologijske ideje dobra (5). U tom smislu Gadamer upozorava da u podavanju razloga i takvu utemeljenju znanja nije riječ o bilo kakvu znanju, nego o znanju dobra ili vrline, koje je jedno i isto u svakom pojedincu (39) – ta suglasnost u istom, suglasnost istoga u istom je pravi temelj zajednice i ono što čovjeka čini čovjekom (44).

spoznaja ideje dobra kao onoga što jest svako pojedino biće, ujedno pak i kao onoga što omogućuje svaku moguću spoznaju i istinu bića.

U naravi je dijalektike kao metode to da je okret u sebe i vlastite pretpostavke. O tome svjedoči *Politeja,* gdje se pokazalo da se do umskog dodira s istinom bića i idejom dobra – dakle do krajnjeg podavanja razloga znanju – dolazi svojevrsnim imanentnim samopropitivanjem znanja i njegova produbljenja do svojeg umskog vida. Time znanje tako reći samo iz sebe prevladava nedostatnost vlastitih pretpostavki te se učvršćuje i utemeljuje u umskom mišljenju. Propitivanje znanja zasniva se na tome da se temeljne postavke znanja liši bezupitne izvjesnosti i uzme kao pretpostavke i zalete, i to tako da ih se otvara u imanentnom proturječju i sagleda zajedno s vlastitom suprotnošću. Suprotstavljanje, proturječenje i usuglašavanje, kao ključne odrednice dijalektičkog govora, tako postaju samim predmetom razmatranja u govoru. Taj okret govora i znanja u sebe navlastito se po Platonu zbiva u razmatranju naravi broja i brojnih odnosa. Tako se razgovor i mišljenje u nastojanju oko bića dovode do samog vlastitog uvjeta mogućnosti: do sudjelovanja, zajedništvovanja i miješanja jednog i mnogog. Razgovor, mišljenje i znanje u dijalektici čine okret u sebe te bit bića u cjelini iznose na vidjelo kao unutrašnji uvjet svoje mogućnosti: spajanje i razdvajanje istog i drugog, jednog i mnogog. Dijalog u kojem se jedno i mnogo, kao tema razgovora, kroz razgovor očituju kao sam uvjet govora, mišljenja, bitka i dokse, gdje razgovor dodiruje samoga sebe, je *Parmenid*.

c) Dijalektika i duša

Dijalektiku određuje jedinstvo njezine metodske i sadržajne strane. Ono počiva na ukinutosti razlike između unutrašnjeg ustroja bića i njegova izvanjštenja u mišljenju i govoru. ta ukinutost razlike korijeni se u iskonskoj umskoj srodnosti i dodiru mišljenja i bitka u govoru. Dijalektika bićevnosti bića otuda je prisutna u vidu dijalektike jezika i mišljenja. No, to ne znači da je taj dodir u razgovoru i mišljenju i neposredno očevidan. Dijalektika je takav vid mišljenja i govora kojim oni u činu umskog znanja sami iz sebe iznose na vidjelo svoju dijalektičku narav kao narav bićevnosti bića. Drugim riječima, ona je moć govora i mišljenja da u okretu na sebe iznesu na vidjelo supripadnost mišljenja i bitka u umu kao vlastitu istinu.

Imanentni okret govora, mišljenja i znanja k umu treba, bar prema dijalogu *Fedon,* pojmiti u vidu samopročišćenja duše do srodnosti s onim po sebi u čistom mišljenju. Na tom tragu je Platonova odredba metode dokazivanja pobijanjem u dijalogu *Sofist*. Dijeretičkim

rašlambama ta metoda određuje se kao vid umijeća rastavljanja (*diakritikḗn*, 226c8 i d.), i, još određenije, čišćenja (*kathartikòn eĩdos*, e1) duše (227c7-9). Ona je umijeće poučavanja (*didaskalikḗn*, 229a10) u govorima (*en toĩs lógois*, e1; 230b6), koji iz duše odstranjuju ružnoću u smislu neznanja (*ágnoian*, 228d10). Velik i težak vid neznanja na koji je elenktika usmjerena Platon određuje kao pričin znanja u onoga koji je neznalica (*tò mḕ kateidóta ti dokeĩn eidénai*, 229c5). U takvih se propituje to što drže da znaju, pri čemu se njihova mnijenja uzajamno svode u isto i pokazuju kao u sebi suprotna s obzirom na isto (230b4-8). Na taj način odstranjujući preuzetna i kruta mnijenja (c2), elenktika dovodi najboljeg i narazumnijeg stanja – čistoće u kojoj se zna samo ono što se zna (d3-6). Ta čistoća znanja, koja je u bitnom određena time da znanje tako reći sebe zna kao znanje, čistoća je i ljepota onoga što je najveće i najdoličnije za blaženstvo (d7-e4). Blaženstvo pak, kako se pokazalo, jest potpun i istinski bitak duše. Otuda je elenktičko pobijanje i odstranjenje mnijenja u duši za Platona najveće i najglavnije očišćenje (d8), budući da je ono način na koji duša sebe pročišćava do znanja kao svoje biti, osiguravajući se time u potpunosti i dostatnosti svojega bitnog bitka, u svojoj vrlini. Taj samopročišćavajući povratak-uzlazak duše u svoju vlastitu narav u dijalektičkom razgovoru noseći je moment Platonova pojma odgoja i obrazovanja (*paideía*, 229d2).[315]

[315] Za formalnu strukturu elenktičke metode usp. poglavito: Robinson 1953 ([1]1941), 7-32. Robinson ustvrđuje da je bit elenchusa u tome da onome koji odgovara postane očevidnom sveza između njegova uobičajenog uvjerenja i proturječja njegove trenutne teze (16). Elenktički zaključak Robinson pritom dijeli u dva, odnosno četiri vida: indirektno odbijanje (izvođenje proturječne implikacije iz postavljene teze) i indirektno potvrđivanje teze (izvođenje proturječne implikacije iz teze koja je suprotna postavljenoj) te direktno odbijanje i postavljanje teze, koje definira kao sve zaključke koji ne spadaju u indirektno postavljanje ili odbijanje teze (23). Uz druge dijaloge, navlastito *Menon* i *Politeju*, dijalog u kojem se jasno ocrtava pojam odgoja i obrazovanja kao povratka duše k sebi u razgovoru je *Alkibijad I*. Pri susretu s Alkibijadom Sokrat u njemu prepoznaje težnju da postane više nego što jest, svojevrsnu nadu u vlastiti napredak i širenje moći (103a1-105d1). No ta moć u njemu teži izvanjskom rastu i širenju – on hoće ugled i političku vlast nad Atenjanima, Grcima, čitavom Europom, po mogućnosti svim barbarima i ljudima. Toj težnji samo Sokrat, s bogom naravno, ima moć postaviti svrhu (*télos*), tj. učiniti je potpunom i uspostaviti je na pravi način (105d1-106a1). Način na koji Sokrat kani uspostaviti tu svrhu je razgovor s Alkibijadom, koji se usmjerava na znanje upravljanja ljudima i polisom, tj. na znanje o pravednom i nepravednom, o onom što je za polis dobro i najbolje (108d9 i d.). Ispostavlja se međutim da Alkibijad nema tog znanja, a da je znanje koje ima dobio od mnoštva, poput jezika (110c3 i d.). Čitav daljnji razgovor kreće se u smjeru vrline znanja (*euboulía*, *phrónēsis*), koja omogućuje čovjekovo zbiljsko dobro – prijateljstvo i suglasnost – u polisu (125e4 i d.). U osloncu na misao svojevrsnog kruga vrline – oni koji su dobro začeti, ako se dobro i odgoje, postaju potpuni u vrlini (120e3-4; usp.: *Meneks*. 237b) –, Sokrat upućuje Alkibijada na to da znanje koje mu treba neće pronaći izvan, nego u sebi samom.

Prema tome, to da je dijalektika očišćenje duše od neznanja i mnijenja, nije njezin sporedan i manje vrijedan aspekt. Čini se dapače da je upravo obratno i da je za Platona nastojanje oko istine i bića u bitnom neodvojivo od samopostignuća duše u svojoj istinskoj zbilji. Utoliko treba zaključiti da su četiri odsječka crte unutrašnje povezana kao momenti svojevrsnog kontinuuma duše kao cjeline. Umovanje-mišljenje, razumijevanje, uvjerenje i slikovno naslućivanje Platon uostalom i naziva trpnjama ili događanjima u duši (*pathḗmata en tēi psykhēi*, 511d7). Otuda treba ukazati na to da se često naglašavani paralelizam i srazmjer između stupnjeva jasnoće tih trpnji i stupnjeva istinitosti onoga pri čemu je duša posredstvom svake od njih (509d9, 510a8-10, 511c4, e2-4, 533d5-7), može primjereno pojmiti tek na temelju uvida u to da je razlikovanje četiriju oblasti na koje se duša „odnosi" u bitnom određeno iz različitih naravi odgovarajućeg događanja duše. Promjenjivost i bivanje osjetilnog, koje duša slikovno nazrijeva i s povjerenjem uzima u mnijenju, kako svjedoči i *Teetet*, supripadno je i srodno osjetilnom opažanju. Ono noetičko pak nije ni određeno zasebno, već posredstvom razumijevanja i umovanja: to što se razumije, postavke znanja i umijeća, određeno je razumijevanjem kao traženjem i hodom, koje uzima te postavke kao posve izvjesne te dalje na njima gradi i zaključuje, dok je to što se umuje i misli, ideje ili vidovi (510b8-9, 511c1-2), određeno iz naravi dijalektičkog mišljenja kao traženja koje postavke znanja uzima kao pretpostavke i u svojevrsnom hodu unatrag silazi do temeljnih pretpostavki sveg znanja, a naposljetku do nepretpostavnog počela samog (511b8; 533c7-d1). Iz teksta se čak pokazuje da je to što se razumijeva i umuje ustvari jedno te isto, koje razum razumije bez uma, tj. bez umskog dodira s počelom, dok ga um misli uz počelo (511c8-d2).

Podulji ekskurs u kojem se Atenjani kude zbog pomanjkanja brige za sebe stoga završava uputom: spoznaj sebe sama (124a-b). Tako se pokazuje da je znanje kojim je uvjetovana briga za čovjeka znanje brige i njege sebe sama, tj. onoga što čovjek jest, a to je duša (128a10-130c6). Znanje dakle koje treba Alkibijadu je znanje koje počiva na spoznaji duše i na brizi za nju. Slično pak kao što oko gleda sebe u vrlini vida (133b), tako i duša sebe kao u kakvu ogledalu spoznaje i vidi u svojoj vrlini – mudrosti, znanju i fronezi (132c7-133c16). Alkibijadova moć svoj *télos* dakle ne postiže izvanjskim širenjem, nego brigom za dušu kao sebstvo čovjeka. Riječ je o moći same duše da bude u znanju i mudrosti kao vlastitoj vrlini. No, i to je središnja stvar dijaloga, uvid u sebstvo-dušu moguć je samo u dijalogu: duša vidi sebe samu u svojoj vrlini, *fronezi-sofiji*, u duši drugoga kao vlastitom ogledalu. Razgovor stoga nije drugo do svojevrsna samospoznaja duše kao postignuće njezine istinske vrline (*sōphrosýnē*, 133b18-19). Za raspravu o autentičnosti dijaloga usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. II, 238-245; Apelt 1998 ([1]1916-1937), Bd. III, 131 i d. Općenito o dijalogu usp.: Erler 2007, 290-293.

Prema tome, u poredbi s crtom Platonov naglasak nije na predmetnim oblastima na koje se duša odnosi, nego na zbivanjima duše same. Stupnjevitoj jasnoći tih zbivanja odgovaraju stupnjevi istinitosti „predmeta", ali ne kao njegova, duši izvanjska odlika. *Teetet* pokazuje da je i opažanju i znanju zajednička struktura neposredne očevidnosti, čin imanentne ujednosti pružanja i primanja u dodiru srodnog. Ni istina, kao očevidnost čistog posebitka u neposrednom dodiru duše s njim u znanju i mišljenju, ni pričin, kao pojava bivajućeg u neposrednom dodiru duše s njim posredstvom tijela u opažanju, nisu pripadni samom bitku odnosno bivanju. Oni su mogući, tj. zbiljski i na djelu, samo kao imanentno postignuće dodira odgovarajuće moći duše.[316]

Dosadašnja razmatranja pokazala su da se odnos ideje i onoga u čemu je uzrokujući prisutna ne može pojmiti po načelu izvanjskog odslikavanja originala u kopiji, nego kao imanentni srazmjer samooponašanja istoga u drugom svojem. Ima li se vidu uočena srodnost i

[316] U tom smislu treba podsjetiti na to da razlikovanje znanja, neznanja i mnijenja te njihovih predmeta krajem pete knjige *Politeje* počiva na razlici moći. Pritom se čini da predmet moći nije stran moći kao djelotvornoj izvedbi, utoliko naime što se on u njoj potvrđuje kao ono što moć može, dakle kao ono kroz što se i u čemu se moć potvrđuje kao djelotvorna. U moći spoznaje jest ono što jest, dok djelatnom moći mnijenja biva omogućen, potvrđuje se i zbiva „predmet" mnijenja – ono bivajuće kao ono što i jest i nije. Pitanje je međutim može li se u ovom kontekstu uopće govoriti o predmetima. Na sličnom tragu, kako se čini, Natorp izvodi dvije vrste bitka – osjetilni i mislivi, idejni – iz dvije vrste suda, empirijskog (konstatiranje stanja relacija) i čistog (u svijesti utemeljeno postavljanje identiteta u pojmu). (Natorp 1994 [[1]1921], 150 i d.) Pritom je važan njegov uvid da je u nastanku znanja-znanosti na djelu nadmašivanje uobičajenog dogmatskog razumijevanja predstave kao pojave danog predmeta u ime predstave kao momenta konstituiranja znanja samog: pokazuje se ono što jest (91). Tu konstituciju on misli u pojmu ideje: ideje nisu stvari i objekti spoznaje, nego metode kojima se u čistom mišljenju uspostavlja ono što jest. Smisao ideje u Natorpovoj interpretaciji tako pogađa upravo ovo što se gore misli kao očevidnost istine u dodiru srodnog. Vollkmann-Schluck pak govori o „otvorenost spram bitka" (Vollkmann-Schluck 1999, 97 i d.). Donekle u oporbi spram gornjeg razmatranja Heitsch, koji izvorni grčki smisao neskrivenosti vezuje uz objektivnu kvalitetu bića. Razlikujući smisao *alḗtheia* od suvremenog termina istine Heitsch ustvrđuje: „Odlučujuće je da *alḗtheia* kao neskrivenost pripada objektu, istina pak izrijeku; *alḗtheia* je primarno kvaliteta svijeta kao unutrašnje određenje predmetā, njemačka riječ tome protivno kvaliteta suda o tim predmetima." (Heitsch 1962, 31). Otuda Heitsch izraze poput *alēthẽ eipeĩn* (hom. *alēthéa eipeĩn*) razumije kao „izricati ono neskriveno, otvoreno" (32). Pa premda Heitsch u Platonovu vezivanju istine uz sjećanje prepoznaje svojevrsno pounutrenje (Heitsch 1963, 40), on u tome ne vidi moment koji se tiče smisla istine, nego, zadržavajući se strogo u spoznajno-teorijskom okviru, Platonovo razrješenje još u Ksenofana postavljena problema izvjesnosti istinite spoznaje, koji se u Platonovu filozofiranju reflektira kao problem mogućnosti istraživanja i spoznaje onoga što se ne zna (37-39, 46-52). Usp. ovdje također: Chen, 1992, 101, bilj. 6. Za to da se u Platonovu pojmu spoznaje mogu razlikovati spoznaja koja je određena objektom i spoznaja u smislu utemeljenja i evidencije usp. Erler 2007, 354 i d.

sraslost tih momenata srazmjera s dušom, također treba treba zaključiti da se ni srazmjer i dvostruka raščlamba odsječaka crte, ne mogu pojmiti iz njihova izvanjskog i gotovo mehaničkog odnošenja po načelu slika-odslikano, nego samo u okviru unutrašnjeg srazmjera duše. Kako je rečeno, u cjelini duše riječ je srazmjeru umskog i osjetilnog, kojim se u duši nasljeduje i utjelovljuje oponašalačka idejnost ideje. To pak implicira da je srazmjer onog umskog s onim osjetilnim kao drugim svojim imanentni raspon i srazmjer uma samog. Tome u prilog idu i uvidi u mišljenje kao čisti posebitak duše. Sukladno tome ustvrdilo se da istinski i potpuni bitak duše, njezinu vrlinu, treba pojmiti u vidu anamnestičkog okreta duše od bivanja i osjetilnosti k svojem čistom posebitku u umskom znanju, pri čemu se upravo u tom navraćanju na sebe izvršava taj čisti posebitak. Vrlina duše otuda je zbilja uma u spoznaji sebe sama. Provedena razmatranja razgovora pritom pokazuju da sabirući prijelaz iz bivanja u bitak čini osnovnu odredbu dijalektike. U tom smislu se potvrđuje da je dijalektika čvorno mjesto čitava srazmjera duše. Sva događanja u duši ona sabire u vid jedinstvenog kontinuuma, naime okreta cjeline duše na svoj čisti posebitak u umskom znanju. Srazmjer odsječaka crte, drugim riječima, unutrašnji je srazmjer postanka duše u vlastitoj istini i vrlini kao istini i vrlini uma.[317]

Ti uvidi potvrđuju se u Platonovoj *Politeji*, pripoji li se, kako to Platon traži (517a8-b1; usp.: 532b6-d1),[318] onome što je rečeno u poredbama sa suncem i crtom i treća poredba, ona sa

---

[317] Niti su dakle mišljenje i istina u odnosu formalnog identiteta, ustvari izvanjskog paralelizma, niti se srazmjer odsječaka „crte" može primjereno pojmiti pod vidom izvanjskog odslikavanja (kopija-original), kako to hoće Ferber (1989 [[1]1984], 82) i Chen (1992, 99-111), nego iz unutrašnjeg srazmjera duše kao cjeline. Hoffmann u tom smislu četvorstvo odsječaka poima kao jedinstvosrazmjera. To jedinstvo je osigurano sjarmljenošću u onom matematičkom, dianoetičkom, kao dinamis u vidu duše i erosa, koja je moć methekse bitka i bivanja: bivanje u jestvo. Bitak, za Hoffmanna matematički bitak, je cjelovitost i potpunost srazmjera (usp.: Hoffmann 1961, 47 i d., 50-51, 54 i d., 60, 61). Usp. ovdje: „Stoga nije od malog značenja uvid da su sva četiri prividno odijeljena odjeljka ipak na koncu bitno povezana samom činjenicom da se pri svakom od njih ipak u osnovi radi o jednoj jedinoj cjelovitoj moći duše, koja se javlja i očituje u različitim svojim vidovima." (Barbarić 1995, 249-250) I premda se Barbarić, slijedeći Platona, suzdržava imenovati tu moć, iz mjesta u Platonovu djelu na koja je odnosi, a poglavito iz povezivanja s postavkom svijesti u *Teetetu*, jasno je da je riječ o umu. Usp. ovdje: Volkmann-Schluck 1999, 41-42 i d., 46.

[318] Za detaljnu analizu izraza usp.: Ross 1989 [[1]1951], 67-68 i d. Protiv sveze poredbe sa spiljom i poredbe sa suncem Robinson 1953 ([1]1941), 189-190. Kako međutim stoji još prije u tekstu, poredba sa crtom nastavak je ne do kraja dorečenog prolaska kroz poredbu sa suncem (509c6-10). Otuda je smisao svake poredbe učvoren u cjelovitu smislu svih triju te se može dohvatiti samo u razmatranju koje uvažava njihovu unutrašnju pripojenost u ishodišnom okviru poredbe sa suncem. U prilog korelacije poredbi usp.: Barbarić 1995, 252; Malcolm 1962, 38-45.

spiljom. Poredba sa spiljom cilja na „našu narav s obzirom na obrazovanost i neobrazovanost" (*tḕn hemetéran phýsin paideías te péri kaì apaideusías*, 514a1-2). Sagleda li se ona zajedno s prethodne dvije, pokazuje se sljedeće. Cjelina vidljivog iz poredbe sa suncem i crtom odgovara unutrašnjosti spilje (517b1-3): sjene i prikaze u vodi (*eikasía*) odgovaraju sjenama likova koje obasjava vatra (515a5-8), živa bića, biljke i ono napravljeno (*pístis*) odgovaraju tim likovima (514b8-515a3), a sunce u onom vidljivom odgovara vatri u tamnici (517b3-4). Slijedom istog srazmjera pokazuje se da ono što se teškom mukom i uz bol uočava po izlasku iz tamnice – „ona gore": sjene, slike i prikaze u vodi, bića čije su to sjene, slike i prikaze, naposljetku sve ono na nebu (516a5-b2) – odgovara razumskom odsjeku mislivog (*diánoia*), dok sunce, uzrok i upravljač svega u tamnici i izvan nje (516b9-c2), odgovara ideji dobra koju dohvaća um (usp. i: 532b-c).[319]

Slično kao što je to slučaj u poredbi sa crtom, pun smisao poredbe sa spiljom ne može se dohvatiti tek analizom slojeva uspona iz spilje i njihova paralelizma s odsječcima crte, ma kako minuciozna bila ta analiza. Jer on počiva na tome da se u sugledu svih triju poredbi uzlazak (*ánō anábasin*) i uspinjanje (*tẽs psykhẽs ánodon*) iz spiljske tamnice na svjetlost dana (517b4-7) pojmi kao okret duše. Izraženije nego u poredbi sa crtom padaju pritom u pozadinu specifičnosti onoga što duša tada vidi kao svoj „predmet". Okret k biću i istini posve je pojmljen na ravni „naše naravi", duše, u vidu njezina unutrašnjeg i cjelovitog okreta iz neobrazovanosti u obrazovanost.

Dijalektički okret k biću na djelu je dakle za Platona kao narav odgoja i obrazovanja (*tḕn paideían*, 518b7). Razmatranje odgoja filozofa-vladara (521c1 i d.) pod vidom razmatranja nauka koji dušu vuku k biću (c10 i d.) otuda čini naravni nastavak i obogaćenje triju poredbi u *Politeji*. Odredba odgoja u smislu okreta duše k biću pritom počiva na oporbi spram dvije, do danas zastupljene predodžbe odgoja. U prvom redu, odgoj nije umetanje znanja u dušu u kojoj ga nema, poput umetanja gledanja u slijepe oči (518b8-c2):

> No upravo ovaj sad govor, rekoh ja, znamenuje da, kao što se oko ne bi drugačije do skupa s čitavim tijelom moglo iz mračnoga k svjetlu okrenuti, jednako tako tu u svakome pribivajuću moć u duši i organ kojim svatko razumijeva treba skupa s čitavom dušom od onoga postajućeg preokrenuti, sve dok ne postane mogućnom motreći uzdići se u ono koje jest i ono najsvijetlije onoga koje jest. To pak velimo da je ono dobro. Ili ne? – Da (518c4-d1).

[319] Usp.: Barbarić 1995, 252 i d. Ross međutim drži da se se raščlamba u spilji pomiče za jedan stupanj gore, jer posljednji stupanj spilje odgovara prvom stupnju mislivog (Ross 1989 [[1]1951], 71).

Okret k biću i istini, koji se vrhuni u umskom dodiru, prvenstveno je okret uma, ali se u njemu ustvari okreće čitava duša. Otuda on implicira cjelovito sabiranje svih moći duše, od slikovnog naslućivanja do razumijevanja.

Nadalje, okret duše kao cjeline može biti samo njezin okret u sebi. Budući da se činom okreta um ne umeće u dušu, on se, zajedno s čitavom dušom (*sỳn hólēi tēi psykhēi*, 518c8), u kojoj uvijek već jest (u analogiji s gledanjem: *hōs ékhonti mèn autó*, d5-6), odgojem „tek" okreće i usmjerava, ispravno postavlja (*diamēkhanḗsasthai*, d7). Okret dakle nije uzrokovan izvanjski, nego se zbiva po naravi (*phýsei*, 515c6), što znači kao unutrašnji okret. Sukladno tome odgoj Platon određuje kao umijeće kojim se preokreće (*periagōgēs*, 518d4) i preobrće (*metastraphḗsetai*, d5) ono isto (*toútou* […] *autoũ*, d3). To je, kratko rečeno, unutrašnji preokret cjeline duše u sebi, koji se zbiva preokretom njezina vrhovnog dijela, uma.

No, kako nešto dalje stoji, taj „preokret duše iz noćnog nekog dana u istinski" nije tek preokretanje crijepa (521c5-8), tj. nije mehaničko preokretanje nečega s jedne strane na drugu. Okret duše, premda iznenadan i hipovit (*eksaíphnēs*, 515c6), ustvari se ne može odvojiti od postupnog i procesnog koračanja (*badízein*, c7) k svjetlu, tj. k istini bića i dobru, koje je vođeno neprekidnim pogledom na njih (*pròs tò phōs anablépein*, c8). Procesnost tog hoda u okretu jasno se ogleda u trajnosti odgoja, ne samo s obzirom na njegovu vezanost uz dob odgajanika, već i s obzirom na nužnu trajnost problematiziranja temeljnih pretpostavki znanja te dijalektiku kao put i putovanje. Unutrašnji preokret cjeline duše u odgoju utoliko treba razumjeti kao njezino samoniklo, samo sobom pokrenuto kretanje, kojim ona postupno izrasta u punini svojega bitnog bitka te sama sobom postaje to što po naravi jest i treba biti – obrazovana duša kao zbilja uma.[320]

Taj bitni bitak odgojene i obrazovane duše Platon u *Politeji* određuje u vidu vrline promišljanja i znanja (*hē dè* [*aretè*] *toũ phronẽsai*, 518e2). U skladu s dijalozima *Fedon* i *Menon*

[320] Otuda s oprezom treba uzeti kad Platon govori o sili odgoja (515c6, e6, 516a1, 519c9, 519a8). Ništa se naime ne smije učiti uz robovanje (536d i d.), budući da je odgoj samonikli okret u slobodi. Uz okret istoga u isto usp. krug vrline (*Alc. I* 120e3-4; *Meneks*. 237b) te razmatranje podrijetla „beskorisnosti" i „zloće" filozofa (*Resp*. 487b1 i d). Slika broda s dobrim znalcem-kormilarom, koji slabo vidi i čuje, pokazuje da je za svaku djelatnost nužna čistoća i odvojenost znanja od onoga čime ono upravlja, no da upravo tu odvojenost mnoštvo prepoznaje kao beskorisnost (usp. dio o nepraktičnosti filozofa u *Teetetu*). Zloća filozofa rezultira pak iz toga što dobro ponikla narav pri doličnoj odnosno nedoličnoj ishrani i odgoju postaje dobra ili zla. Pritom najbolje duše pri lošem odgoju-ishrani postaju izuzetno zle, dok ništavne ostaju ništavne (491 i passim, 494c). Usp. ovdje: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 915-916; Friedländer 1928-1930, Bd. II, 386 i d.; Erler 2007, 508.

riječ je o vrlini, u kojoj se dobro i zdravlje duše očituju u okretu cjeline duše k umskom znanju kao samopostignuće tog znanja samog, dakle kao sebeznanje. *Fedon* i *Menon* pritom pokazuju da taj samododir duše treba shvatiti kao učenje i spoznavanje u razgovoru, što počiva na prisjećanju duše na umsku srodnost s bitkom kao vlastitu istinu. I ovdje je stoga ključno je da duša ne dobiva vrlinu znanja i promišljanja izvana, nego se nastojanjem oko istine bića, u jednom unutrašnjem okretu sama sobom anamnestički pročišćuje do čistoće vlastita posebitka u znanju same sebe. To dakle nije put duše izvan sebe, urastanje u drugo, nego unutrašnje izrastanje i postajanje duše onim što ona jest istinski i cjelovito. To znači da pun smisao pojma odgoja kao unutrašnjeg i cjelovitog okreta duše treba pojmiti pod vidom anamnestičkog okreta duše k sebi u dijalektici. Unatoč tome što prisjećanje u *Politeji* Platon nigdje izrijekom ne spominje, ono, kao narav učenja i spoznaje, zacijelo čini središnji moment okreta i uspona k istini i biću u odgoju. Uostalom, prisjećanje, uspon k idejama i mišljenje u njima izrijekom dovodi u svezu dijalog *Fedar*. Pri kraju izlaganja „zakona Adrasteje" (248c2 i d.), koji uređuje život duše, njezin pad, tj. rađanje u devet mogućih vidova ljudskog života, zatim moguće prelaske u opetovanim rađanjima i na koncu mogućnost ponovnog opernaćivanja i ophodnje s bogom, Platon piše:

> Jer treba čovjek poimati po onome što se naziva ideja (*syniénai kat' eĩdos legómenon*), idući od mnogih osjetilnih opažaja i skupljajući ih razumom u jedno. A to je sjećanje na ono što je naša duša nekoć gledala kad je bila pokretana zajedno s bogom te s prijezirom pogledala preko onoga što sada nazivamo bićem i izronila u ono koje istinski jest (249b6-c4).

Otuda je, zaključuje Platon, pravedno da se opernati i k idejama ljubavno uspinje samo filozofska narav (*toũ philosóphou diánoia*), „jer ona je koliko je god moguće sjećanjem uvijek uz ono, upravo uz što je bog božanski."(c5-6).

Preokret duše k istini i biću u odgoju za Platona je prava filozofija (*Resp*. 521c). On se u bitnom zbiva kao unutrašnji okret cjeline duše k vlastitoj čistoći posredstvom dijalektike. Dijalektika utoliko u *Politeji* nije određena kao zasebno događanje (*páthēma*) u duši, nego kao put i prijelaz u kojem se unutrašnjim okretom čitava duša sabire i i uspostavlja u svojoj istinskoj vrlini. Drugim riječima, dijalektička moć govora i mišljenja da u okretu k vlastitim pretpostavkama iznesu na vidjelo zajedničku osnovu mišljenja i bitka te tako dospiju do čvrste i izvjesne spoznaje, podudara se s okretom duše i njezinim samopročišćenjem do svojega istinskog i čistog posebitka. Pojam dijalektike utoliko nije isključivo ni spoznajnoteorijskog, ni

ontologijskog, ni psihologijskog karaktera. To je moć duše kojom ona, s onu stranu ograničenosti na ono puko ljudsko, nastojeći oko zajedničkih pretpostavki mišljenja i bitka, sebe pročišćuje do svojega čistog posebitka u mišljenju i srodnosti s istinom bitka u cjelini, otkrivajući sebe kao sponu bitka i mišljenja.[321]

2. Um kao *télos*

Kao imanentna anamnestička moć duše za okret k umu, dijelektika je umska dijalektika. Cjelina tog okreta naime nije drugo samopostignuće umskog znanja, tj. umske srodnosti duše i bitka u vrlini. Umski dodir dobra tako nije tek puki kraj i prestanak (*anápaula*, *Resp*. 532e3) dijalektike, nego njezina svrha (*télos*, isto) u smislu počela (*arkhḗn*, 533c8). U tom kontekstu nužno je preciznije razmotriti mjesto i ulogu umskog dodira, kojim završava hod dijalektike.

Umovanje ili mišljenje (*nóēsis*) Platon određuje kao trpnju ili događanje (*páthēma*) duše, u kojem se ona, propitavši pretpostavke sveg obrazlagajućeg znanja i tako se lišivši onog osjetilnog, kreće isključivo u vidovima ili idejama. To je dakle čisto mišljenje, čija se čistoća

[321] Usp. ovdje: „Platonov ideal spoznaje (*theōría*) povezan je sa zahtjevom za prevladavanjem svijeta fenomena, za čišćenjem i usponom duše i za približavanjem onom božanskom. Spoznaja naime pretpostavlja srodnost subjekta spoznaje s objektom spoznaje, ali također i filozofijsku dispoziciju koja omogućuje odvraćanje duše od svijeta bivanja, kojeg se osjeća kao iluziju, i njezin okret k suncu istine (rep. 518c). Kad se težnja za spoznajom orijentira na strukturama reda iza fenomena (rep. 485a-c), brine se ona za red u duši i za temelj etičkog držanja (Tim. 90c-d). Težnja za spoznajom i istinom postaje forma života (*bíos theōrētikós* [...]).” (Erler 2007, 354). Temu formiranja (grčkog) čovjeka u obrazovanju i odgoju obuhvatno obrađuje W. Jaeger u svom monumentalnom djelu *Paideia* (1989 [[1]1973; [1]1933-1947]). Unatoč neospornoj korisnosti, koju sama po sebi nosi danas gotovo posve iščezla širina uvida i srođenost s duhom grčkoga svijeta, manjak knjige u filozofijskom smislu leži u ograničenosti Jaegerova razmatranja na antropologijski, kulturno-historijsko-socijalni okvir pojma odgoja, i to usprkos tomu što paideju naposljetku pokušava utemeljiti u metafizičkoj teologiji ideje dobra (884-887, 895 i d). Jaeger sagledava narav odgoja u formiranju istinskog bitka čovjeka u vidu individuuma u državnoj zajednici (usp.: 8 i d., 12 i d., 16, poglavito 786 i d., 963 i passim). Za razliku od toga Heidegger ustvrđuje da „poredba sa spiljom” iznosi na vidjelo bit platoničke paideje kao preokret cjeline čovjeka i čitave duše, koji je ujedno preokret u biti istine (Heidegger [[1]1942] 1978 [[1]1967], 201-236). U tom smislu i Fink, koji u naravi paideje naglašava ustrojavanje istine čovjeka iz odnosa s kozmičkom cjelinom svega, odnosno fundiranost čovjeka u metafizici svjetla (Fink 1970, 26-27): „Odgoj je mišljen pod vidom istine, a ova pod vidom naravi bića i strukture svijeta. Platon nema odgojnog programa, koji bi bio ‘humanistički’ ograničen na čovjeka; čovjek se ispravno ustrojava samo u *od-govaranju* bitku. Pedagogika se naposljetku temelji u ontologiji. Istina čovještva korijeni se u istini bitka u cjelini.” (78, usp.: 9, 13, 18-19)

ogleda u tome da se ne koristi ničim osjetilnim, nego se zbiva na način samih ideja, posredstvom njih i kroz njih (*autoīs eídesi di' autõn tẽn méthodon poiouménē*, 510b8-9, usp.: 511c1-2). Riječ je o mišljenju koje ideje ne misli kao nešto od sebe drugo, nego je upravo zbivanje ideja samih, način (*méthodos*) i vid njihove čiste prisutnosti. U noezi je drugim riječima na djelu čisti dinamički susret i dodir mišljenja i bića, njihovo mimetičko posredovanje i stapanje u ideji

Prema poredbama s crtom i spiljom idejno mišljenje ideja dokončanje (*teleutãi*, 511c2) je dijalektičkog hoda kao prijelaza od mnijenja i osjetilnosti k znanosti i umu, tj. od bivanja k biću: ideje ili vidovi, naime mišljenje u njima i putem njih, ono je čemu vode putevi dijalektike i što čini njihov kraj i svrhu (*télos*, 532d8-e3). Pa ipak, umsko mišljenje nije jednolično, već je i samo svojevrsni put: samo kroz sebe ono dospijeva do u konac mislivoga kao vlastiti kraj i svrhu (*ep' autõi gígnetai tõi toũ noētoũ télei*, 532b1-2; usp. 517b7-c2), i to u činu kada mišljenje samo sobom dohvaća ono koje jest dobro (*autò hò èstin agathòn autẽi noḗsei lábe*, b1). To što se dohvaća u dobru jest to što jest svako pojedino, tj. bićevnost svakog pojedinog bića kao njegovo dobro (532a5-b2, 533b1-3). Taj dodir s bićevnošću bića moguć je međutim samo kao očevidnost bićevnosti u istini znanja, dakle u čistom umskom dodiru duše i bića, pri čemu je taj dodir srodnog u mišljenju čisti posebitak i istina duše. Umski dodir dobra kao svrha i istina dijalektike ogleda se dakle u tome da je taj dodir uvjet mogućnosti bića, znanja i duše. U daljnjem razmatranju stoga će biti riječi o tome da se unutrašnja sveza bića, znanja i duše, koja se u prethodnim poglavljima otkrila u naravi dijalektike, pojmi u svom umskom počelu.

Primjerenu uputu ta razmatranja dobivaju iz jedinstvena misaonog okvira triju poredbi iz *Politeje*. Tu se pokazuje da dijalektički okret duše k dobru i dodir s njim pada u jedno i isto s usponom ili silaskom k onom što Platon naziva nepretpostavljivim počelom (518c9, 519c10, poglavito 532a5-b1 i 533c7-e2). Znakovito je da u poredbi s crtom, gdje se razlika između razumijevanja i mišljenja uspostavlja kriterijem moći propitivanja pretpostavki znanja, nema riječi o dodiru dobra, nego je u prvom planu put k počelu, i to nepretpostavljivom počelu (*ep' arkhẽn poreuoménē*, 510b5-6; *tò ep' arkhẽn anypótheton*, 6-7). Sukladno tome, počelnost umskog dodira dobra za dijalektiku treba odrediti pod vidom istovjetnosti tog dodira s nepretpostavljivim počelom. U tom smislu umski dodir dobra ogleda se kao nepretpostavljivo počelo dijalektike u tri supripadna vida: u vidu nepretpostavljiva počela bićevnosti bića, u vidu nepretpostavljiva počela znanja i u vidu nepretpostavljiva počela istine duše.

a) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo bićevnosti bića

Razmatranja uma na tragu dijaloga *Fedon* pokazala su da um treba uzeti kao uzrok bivanja i bitka svakog pojedinog. U tom smislu uzročnost uma odredila se kao moć demonske snage koja „istinski svezuje i drži na okupu ono što je dobro i potrebno." (99c1-6) To svezivanje prepoznalo se u trostrukom vidu. Kao prvo, riječ je o svezivanju biti bića u djelatno-trpnom bitku, čime biće postaje u svom potpunom i bitnom bitku, dobrobitku. Kao drugo, u dostatnosti dobrobitka bića riječ je utjelovljenju biti u živoj zbilji i utoliko o svezi s tijelom. Kao treće, u umskoj uzročnosti na djelu je unutrašnja sraslost jednog jedinstvenog uzroka, uma, sa svakim pojedinim bićem, utoliko što je um prisutan u vidu njegova specifična dobrobitka. U tom trostrukom smislu um se u dijalogu *Fedon* potvrđuje kao počelo koje uzrokuje tako da čini bićevnost bića, naime svezu jednote mnoštva kao živu zbilju biti.

Daljnja razmatranja precizirala su taj umski kauzalitet pod vidom uzrokujućuje prisutnosti ideje. Naposljetku se on pokazao u vidu ideje dobra, utoliko što ona, kao bićevnost svega istinitog i lijepog, čini idejnost svake moguće ideje. Promišljanjima ideje na praktičkoj, estetičkoj i znanstvenoj ravni potvrdila se ranija postavka da je umski kauzalitet ideje u unutrašnjoj svezi s naravi duše. Ta srodnost ideje i duše u umu naposljetku se otkrio u vidu supripadnosti metodske i sadržajne strane dijalektike na ravni bića, razgovora i duše.

Prvenstveni vid te supripadnosti ogleda se u tome da se sinoptičko-dijeretičkom metodom bićevnost bića dohvaća kao organska cjelina cjeline i dijela. Ključno je pritom da sinoptika mnoštva u ideji – bićevnost bića kao jednota mnoštva – biva određena i ukorijenjena u unutrašnjoj sinoptici i dijerezi, splitanju, ideja u umskom mišljenju. Na tom tragu mišljena je dijalektika u dijalogu *Fedar*, gdje se pokazuje da se dijereza vraća na ono pojedinačno time da ga određuje i potpunije zahvaća u spletu ideja. Jedinstvena sinoptičko-dijalektička moć tako dovodi ono bivajuće i pojedinačno k njegovu čistom posebitku u ideji, tj. u idejama, poimajući ga i postavljajući u punoj bićevnosti i dostatnosti. Taj središnji smisao dijalektike prisutan je i u *Politeji*. Dijeretička raščlamba ideja, koja se uvijek kreće unutar jednog vida, tu se ogleda u tome da umsko mišljenje u svojevrsnom silasku sve sagledava pod vidom počela, tj. dodira s njim. Drugi odsjek mislivog, umsko mišljenje, Platon naime određuje kao ono čega se govor dohvaća dijalektičkom moći, tako da pretpostavke znanja uzima upravo kao pretpostavke,

> da bi (*hína*), idući k počelu svega sve do onoga nepretpostavljivog, njega se dohvativši, opet se unatrag držeći onoga što je u njemu sadržano, silazio k zaključnom ishodu na taj način da se ne prislužuje baš ničim osjetilnim, već vidovima samim kroz njih u njih, i da bi dokončao u vidovima (511b6-c2).

Dakle, uzimanje pretpostavki kao pretpostavki je u svrhu da ih se učini pristupcima i zaletima k počelu. Silazak pak koji slijedi nakon dohvata počela nije napuštanje i ostavljanje počela, nego svojevrsna dijereza unutar njega samog, tj. u onome što počelu pripada kao unutrašnja implikacija ili posljedica (*tōn ekeínēs ekhoménōn*, b8). U tom smislu u tekstu stoji da veća jasnoća (*saphésteron*, c4) onoga što motri dijalektika u odnosu na ono što motre umijeća, proizlazi iz toga što za razliku od razmišljanja (*dianoíai*, c7), koje je motrenje bez počela i uma, dijalektika to isto umski motri s počelom (*noētōn óntōn metà arkhēs*, c3-d5).[322]

Za trenutni kontekst razmatranja ključno je uočiti da se čisto umsko mišljenje ideja posredstvom ideja zbiva tek nakon dodira počela. Uspon k njemu još uvijek je svezan s bivanjem, upravo kao njegovo napuštanje. To znači da je umsko mišljenje i dohvaćanje bića u njemu omogućeno dodirom počela. Jer ono tako reći i nije drugo do djelatna sfera tog dodira samog. Upravo utoliko dijalektika i ne odustaje u svom zaletu na biće sve dok samim mišljenjem ne dohvati dobro. Biće, ono što jest, ona može dohvatiti samo u dodiru s njim.

U tom smislu pokazuje se da poredba s crtom, poglavito ocrt dijalektičkog prijelaza iz pretpostavki znanja u umsko mišljenje, nije usmjerena na to da prikaže način na koji duša poima neko određeno biće. Tu nije riječ o nekoj određenoj ideji ili nekom spletu ideja u mišljenju, koji bi činili istinu nekog bića. Nasuprot tome, tu se pokazuje ono čime je omogućena znanstvena očevidnost bićevnosti bića kao takva – dodir dobra. Sinoptičko-dijeretička moć dijalektike, kojom se ono pojedinačno i bivajuće povezuje u svom bitnom dobrobitku u ideji, u bitnom je omogućena iz umskog dodira s dobrom, jer upravo je taj dodir na djelu u idejnom mišljenju ideja. To dakle da je, kako stoji u tekstu, od dobra onome što se spoznaje nazočno ono biti i jestvo (508b6-8) valja razumjeti u tom smislu da tek dodir s dobrom omogućuje potpunu očevidnost bića u idejnom mišljenju. Zaključni ishod (*teleutḗn*, 511b8) umskoga mišljenja stoga nije isto što i zaključni ishod razmišljanja (*teleutḗn*, 510b6) koje se ne drži počela. To k čemu silazi mišljenje očevidnost je bitne potpunosti bića u ideji, koja je očevidnost omogućena motrenjem uz počelo. Samo taj dodir omogućuje to da ono zbiljsko i tjelesno bude prisutno u ideji i kao ideja. Otuda je umski dodir dobra nepretpostavljivo, jer ishodišno, počelo bićevnosti bića u ideji.

[322] Tako i Ferber 1989 ([1]1984), 197; usp.: 107, 162 i d.

b) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo znanja

Prethodno poglavlje pokazalo je da je umski dodir dobra počelo bićevnosti bića. Na njemu počiva čisto umsko motrenje, kojim se ono pojedinačno, bivajuće i osjetilno zahvaća i povezuje u svojoj bićevnosti i dobrobitku, tako naime da se poima ili spoznaje u ideji. U tom je smislu spoznaja kao idejno mišljenje ideja upravo ključan moment bićevnosti bića, pri čemu se počelnost umskog dodira za bićevnost bića ujedno otkriva kao počelnost tog dodira za mišljenje. Otuda ne čudi da na onom već citiranom mjestu u *Politeji* i stoji da od dobra dolazeća nazočnost bitka i bićevnosti jest nazočnost u „onima što se spoznâju" (*toîs gognōskoménois*, 509b6).

Dijalektički put (*hē dialektikḕ méthodos*), kaže Sokrat, jedini je takav da putuje k počelu ukidajući pretpostavke, i to stoga da bi se sam učvrstio (*hína bebaiṓsētai*, 533c7-d1). Svrhu dijalektičkog puta k počelu Sokrat dakle određuje kao učvršćenje tog puta samog, koje se zbiva dodirom dobra kao počela. Drugi dio rečenice dijalektički put precizira kao mirno izvlačenje i uzvođenje (*ēréma hélkei kaì anágei ánō*) oka duše (*tò tēs psykhēs ómma*) iz barbarskog blata u koje je ukopano (d1-3).[323] To oko duše nešto prije se određuje kao neki organ duše (*órganón ti psykhēs*, 527d8), kojim se jedinim vidi istina (e2-3), odakle treba zaključiti da je riječ o umu i njegovu okretu k bićevnosti. Okretanje pak, izvlačenje i uzvođenje, odnosno pročišćavanje i ponovno uspaljivanje (*ekkathaíretaì te kaì anazōpyreîtai*, 533d8-9) uma, koji, uronjen u blato, propada i slijepi, – sam način dijalektike – Sokrat povezuje s bavljenjem naukama i znanostima (usp.: *syneríthois kaì symperiagōgoîs*, d3).

Bavljenje znanostima i umijećima Sokrat opisuje prolazeći (*haîs diḗlthomen*, 533d3) ispravnu uporabu pet znanosti ili umijeća – aritmetike, geometrije, stereometrije, harmonije i astronomije (522c1 i d.). To pak, kako je pokazano, što u ispravnom bavljenju naucima čini da oni okreću i uzvode um i čitavu dušu od mnijenja k istini i biću, njihovo je problematiziranje, tj. problematiziranje onoga što se u njihovim počelima postavlja kao očevidno i neupitno znano (510c6-d3, 530b6-c1, 531c2), naime broj, sumjerljivost, rast i dubina, kretanje, suglasnost. U tom smislu Platon govori o uzgibavanju, ukidanju i nadilaženju pretpostavki znanosti.

Pri svemu tome važno je da proučavanje i ispitivanje onoga što se uzima kao znano nije usmjereno tek na jedan odsječak ili jedan mogući vid znanja. Znanosti i umijeća, čijim se bavljenjem duša i um uspinju k biću, protežu se na sve (522b9), tj. u njima se zna „ono

[323] Istu riječ, *bórboros*, blato, Platon u *Fedonu* rabi za neočišćene duše (69c5-6).

zajedničko čime se prislužuju sva umijeća, i razmišljanja i znanja – koje i jest nužno svakome da među prvim nauči." (c1-3). Drugim riječima, uzgibavanjem počela nauka uzgibavaju se počela sveg znanja uopće. No, Platon ne ostaje pri tome, već traži još jedan sinoptički korak. Tim korakom treba te nauke, tj. pet vidova problemskih znanja, svesti u sugled srodnosti (*synaktéon eis sýnopsin oikeiótētos*, 537c2), kako uzajamno tako i s naravi onoga koje jest (*tēs toū óntos phýseōs*, c3). Problematiziranje znanja kao takvog dovodi dakle do uvida u ono jedinstveno, zajedničko i srodno sveg znanja, u kojem znanje i biće tako reći padaju u jedno i isto. Ono srodno sveg znanja otkriva se u srodnosti znanja i bića.

I upravo moć sinoptike srodnosti sveg znanja u sinoptici srodnosti znanja i bića čini najveću kušnju (*megíste* […] *peīra*, c6) kojom se dijalektična narav razlikuje od one koja to nije: „Jer, tko može sve ujedno gledati, taj je dijalektičar. Tko pak ne može, taj nije." (537c6-7) Čitav dijalektički put k počelu tako se pokazuje kao ustrajna sinoptika sveg znanja u onom svojem zajedničkom, jedinstvenom i srodnom. To je, kako je rečeno, navraćanje govora, mišljenja i znanja u svoje ishodište, koje je ujedno i ishodište bića samog. Sukladno tome, učvršćenje dijalektičkog puta u dohvatu počela treba razumjeti kao učvršćenje znanja dohvatom vlastite naravi. Drugim riječima, počelo kojem dijalektika vodi kao vlastitoj svrsi počelo je sveg znanja u srodnosti znanja i bitka. Ta očevidnost počela sveg znanja u sinoptici srodnosti znanja i bitka pritom je za Platona još uvijek znanje. To je, štoviše, jedino i pravo znanje: dijalektika kao znanje koje samo sebe učvršćuje i dodiruje spoznajom vlastita počela u srodnosti s bitkom. S obzirom na to znanje znanja i umijeća, čije propitivanje dovodi do tog znanja, na neki način pripadaju dijalektici, ali ustvari ne zaslužuju ime znanja i znanosti (*epistḗmē*) i samo se iz navike tako zovu (533d3-e1). Znanje u navlastitom smislu jest samo ono u kojem na vidjelo izlazi to na čemu počiva svako moguće znanje – znanje znanja kao znanje srodnosti bitka i znanja. To je znanje koje je samo kroz sebe produbljeno do vlastita počela u čistoći umskog dodira i srodnosti s bitkom u ideji. U tom je smislu ono čisto, od svakog mnijenja, osjetilnosti i bivanja oslobođeno mišljenje ideja u idejama i kroz njih.

Dijalektički uspon k počelu prema tome predstavlja put okreta, povratka, unutrašnjeg prevladavanja, učvršćenja i utemeljenja nedostatnog razumskog znanja u umskom mišljenju ideja kao svojem počelu. Pritom, kako je rečeno, nije riječ o otkrivanju ishodišnih i temeljnih znanja kao bezupitnih istina, nego o njihovu uzgibavanju, prevladavanju i ukidanju kao takvih. Otuda

slijedi da znanje sebe utemeljuje spoznavajući se u svojemu počelu na način da se otvara u svojem pretpostavnom karakteru i svodi sebe na sve temeljnije pretpostavke.

Pretpostavni karakter znanja uočio se u okviru razmatranja dijaloga *Fedon*. Pokazalo se da su logosi pretpostavke kojima se postavlja da ima nečega po sebi, koje je uzrok i istina bića. Pretpostavni karakter logosa ogleda se pak u tome da istina, sigurnost i očevidnost postavljanja bića nisu zadane logosom samim, koji sam po sebi, naime kao nepropitana postavka, spada ustvari u mnijenje: postavlja se onaj logos koji se čini najjačim (*àn krínō, Phd*. 100a4; *àn* […] *dokẽi,* 5). Okret od mnijenja i postignuće istinske snage logosa u znanju provodi se propitivanjem tog postavljanja u izrijeku s obzirom na cjelinu njegova odnošenja s višim počelima i unutrašnjim implikacijama. Istina logosom postavljene bićevnosti bića očituje se utoliko u istini logosa samog, tj. u usuglašenoj i dostatnoj cjelini, sklopu, važenja same postavke. Upravo to poistovjećenje bića i njegova dokaza prepoznalo se u supripadnosti razgovora i njime usuglašene istine bića. Ta supripadnost metodske i sadržajne strane dijalektike ogleda se naposljetku u tome da je dijalektički razgovor konstitutivni moment istine i vrline duše.

U odredbi logosa kao pretpostavke bića treba dakle uočiti i naglasiti dvoje. Prvo, osigurani i učvršćeni, istiniti, logos je čin znanja koje postavlja bićevnost bića. Riječ je o logosu kao formi očevidnosti i dodira s bićem u znanju. Drugo, to da se znanje otkriva u istinitu logosu, znači da je ono samo logosno. Drugim riječima, znanje je za Platona moguće samo kao imanentno postignuće propitivanja u dijalektičkom suprotstavljanju i usuglašavanju. Samo prolaskom u pobijanjima kroz ono drugo, suprotno i negativno biće se usuglašava sa samim sobom u suglasnosti svojih implikacija i viših pretpostavki te se u tom sabiranju nadaje kao očevidno. Znanstvenoj istini logosa – tj. postavljanju i dodiru bićevnosti bića – utoliko je imanentno raščišćavajuće utemeljenje znanja u dijalektici.[324]

S tim u skladu treba razumjeti i prevladavanje slika i pretpostavki znanosti u *Politeji*. Dijalektika se, u smislu prijelaza, tu pokazuje kao okret i put prema gore, nad bivanje i pretpostavke znanja i umijeća, a k počelu (511a6, d1; usp. 517b4-5 i passim), koji je uzlazak ustvari hod unazad ukidanjem pretpostavki (533c8), naime njihovim svođenjem na sve temeljnije i ishodišnije, sve dok se na kraju ne dođe do one pretpostavke koja više ne počiva na ijednoj pretpostavci, a sve druge počivaju na njoj. Pokazuje se dakle da propitivanje počela znanosti, kojim se znanje učvršćuje u svojem počelu, uistinu nije drugo do otvaranje znanja u njegovu

[324] Usp.: Gaiser 1998 ([1]1962), 11, 338, bilj. 6.

pretpostavnom karakteru. Postavke znanja, kako stoji u tekstu, treba uzeti kao slike, pretpostavke i zaletišta za sve višim i ishodišnijim pretpostavkama, koje one niže uvjetuju kao vlastite implikacije. Taj put unazad k sve temeljnijim pretpostavkama zasniva se na problematiziranju onoga što se u počelima znanosti postavlja kao izvjesno znano i postojeće. A to problematiziranje nije drugo do uzgibavanje toga znanog njegovim sagledavanjem u vlastitoj drugosti i protivnosti.

Put unazad, koji je ujedno i uspon k počelu, tako se otkriva kao vid hipotetičke metode.[325] No, treba uočiti da Platon u *Politeji* čini bitan korak naprijed u odnosu na izlaganja pretpostavnog karaktera logosa u *Fedonu*. Ovdje naime nije riječ niti o općem ocrtu hipotetičke metode i pretpostavnog karaktera logosnog znanja (*Fedon*), ali niti o primjeni hipotetičke metode u cilju učvršćenja nekog određenog logosa i znanja (*Menon*) – primjerice da je broj po sebi (*Resp*. 526a1-5) uzrokujući prisutan u svim brojevnim odnosima. U dotičnom odjeljku *Politeje* Platon hipotetičku metodu ustvari primjenjuje na znanje samo, kako bi njegov hipotetički karakter utemeljio u izvornoj hipotezi. Jer tu nije riječ o znanju ovog ili onog bića, nego o procesu sabirajućeg okreta cjeline svakog mogućeg znanja u to što ga omogućuje kao znanje. Drugim riječima, nastoji se postaviti i dostatno utemeljiti ono što se u *Fedonu* implicite i prešutno pokazuje kao narav logosnoga znanja: postavljanje bića po sebi u umskom dodiru s njim. U tom smislu se pokazuje da je umska srodnost bića i znanja, do koje dospijeva sinoptika znanja u vlastitu počelu, nepretpostavljiva pretpostavka sveg mogućeg znanja, ukoliko je naime ono samo logosno, tj. pretpostavno. Ta nepretpostavljiva pretpostavka sveg znanja, kao umski dodir s idejom, je dodir s dobrom u čistom mišljenju ideja.

Prema tome, nepretpostavljivost umskog dodira dobra kao počela sveg znanja počiva na tome da se njime postavlja i dodiruje temeljna pretpostavka i istina sveg pretpostavljanja: iskonska umska srodnost i stopljenost znanja i onoga što jest u čistom mišljenju ideje. U odnosu na tu pretpostavku nema nikakva višeg i izvornijeg počela, budući da je u njoj na djelu to što svaku postavku znanja čini time što ona jest, dodir ideje u dodiru dobra. Otuda se pokazuje da je taj početni logos čin samoutemeljena i samokonstituiranja znanja, kojim se uopće i otvara mogućnost svakog mogućeg pretpostavljanja bića u znanju. Svakoj istinskoj spoznaji, drugim riječima, nužno pripada sabirući okret u počelo sveg znanja i bića, iz kojega i po kojemu ona

[325] Protiv toga Ferber, za kojeg je dijalektički uspon k počelu i silazak od njega prva filozofija onog matematičkog, a ideja dobra (ono bespretpostavno) hipoteza matematike (Ferber 1989 [[1]1984], 98 i d., usp.: 91, 97). U tom smislu odbija svezu s hipotetičkom metodom iz *Fedona*.

jedino i može pojmiti i spoznati nešto. Time se dodir dobra otkriva kao počelo u ontologijskom i spoznajnoteorijskom smislu. Jer postignuće srodnosti mišljenja i bitka dodiru dobra uvjetuje i biće i znanje kao uzajamno spleteno: biće istinski i po sebi jest samo tako da činom čistog mišljenja biva postavljeno i dodirnuto, jednom riječju, spoznato kao ono po sebi. Taj dinamički umski dodir srodnog je, kako je rečeno, ideja.

c) Umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo obrazovane duše

Dijalektičko dohvaćanje i očitovanje bića u logosnom znanju omogućeno je umskim dodirom dobra. Otuda je taj dodir jedinstveno i nepretpostavljivo počelo znanja i bića. Dodir dobra u idejnom mišljenju ideja je čin postignuća i očevidnosti imanentne srodnosti mišljenja i bitka u umu, koja je na djelu u svakoj spoznaji bića. U tom se smislu može reći da je dodir dobra, kao nepretpostavljivo počelo sveg dijalektičkog pretpostavljanja, počelo i svrha sve dijalektike.

Dijalektika otuda nije tek razgovorna tehnika ili istini bića izvanjski primjerena spoznajna moć. Dijalektika je imanentna moć znanja, mišljenja i bića da se u okretu na sebe u razgovoru saberu i spoznaju u vlastitoj umskoj srodnosti kao svojemu počelu i istini. To je tako reći moć same te srodnosti da se iz vlastite drugosti i razdvojenosti vrati svojem izvornom jedinstvu i sabranosti u umu. To dakle da je dodir dobra u umu počelo i svrha dijalektike, treba razumjeti u tom smislu da je dijalektika sama imanentno zbivanje uma u vlastitoj drugosti. Ključni moment supripadnosti metodske i sadržajne strane dijalektike je pritom to da dijalektički okret Platon u *Politeji* misli kao unutrašnji okret cjeline duše u čisto umsko mišljenje, kojim se duša pročišćava i postiže u svoj vrlini. Drugim riječima, prevladavanje i učvršćenje znanja u umu treba pojmiti kao čin postignuća istine duše u vrlini uma. To znači da se pun smisao uvida u umski dodir dobra kao počelo i *télos* dijalektike može primjereno pojmiti tek pretpostavi li se taj dodir kao počelo i *télos* duše.

Postavka uma kao počela i svrhe duše implicira da je duša u cjelini vid ili način djelotvorne prisutnosti uma. Upravo do te pretpostavke došla su razmatranja poredbe sa suncem, a ona se naposljetku potvrdila i kao središnji smisao vrline kao znanja. U vrlini znanja treba misliti cjelovitu i potpunu uspostavu duše iz vlastita posebitka u mišljenju. U skladu s pojmom vrline u smislu samoizvršenja biti, vrlina znanja odredila se u vidu anamnestičkog sabiranja cjeline duše na svoj čisti posebitak u umu, koji je okret, kao stvar dijalektike, ujedno imanentno izvršenje i postignuće uma samog. Taj uvid u umski karakter dijalektičkog okreta dobiva svoje

dodatno utemeljenje iz činjenice da unutrašnji okret cjeline duše k znanju i istini bića Platon određuje kao okret uma. Um je oko duše (533d1, 540a7; usp.: *Symp*. 219a3), svakome pripadna moć, organ shvaćanja (518c4-6) i viđenja istine (527e2-3), koji se, uporabom umijeća kao suradnika i suokretača, pročišćava i nanovo uspaljuje (527d8-e2), tj. zajedno s čitavom dušom preokreće se od onog postajućeg i izvlači iz blata, mirno vuče i uzvodi gore k počelu (533c7-d4). Dakle, okretom uma čitava duša sabire se u svojevrsnu jednotu svog čistog i potpunog bitka u vrlini promišljanja kao vrlini uma samog.[326]

U prilog ukorijenjenosti i sabranosti cjeline duše u umu govori i specifični raspon kontinuiranog umskog okreta. Znakovito je naime da središnji i povezujući moment čitava uspona i izlaska iz spilje – iznenadni ustanak i okret, prevrat (*tẽs metabolẽs*, 516c6) onoga prikovanog – započinje u spilji. No, on tu ne završava, nego nakon ustanka onaj koji se okrenuo odmah nastavlja koračati i uspinjati se k svjetlu (515b6-7). Početak okreta k suncu tako je pozicioniran u tamničko spiljsko obitavalište, no pogled na sunce događa se van njega. Drugim riječima, okret od dokse i bivanja k umu i bitku započinje u mnijenju, no zbiva se kao prijelaz iz razumijevanja u umsko mišljenje, dakle posve u sferi noetičkog. Sve moći i trpnje duše tako su iznutra učvorene, povezane i sklopljene kao srazmjer uma, tj. umskog okreta.[327]

---

[326] Da nije riječ o povratku u smislu mističkog ujedinjenja upozorava Hoffmann 1961, 24.

[327] S tim u svezi je i to da je zbiljski dobrobitak, red i sklad duše kao samonikle autonomije znanja omogućen mudrošću vladarskog dijela duše i polisa. Mudrost pritom nije drugo do vrlina razuma koja se uspostavlja umskim dodirom dobra. Tako upravo umski dodir bitno određuje cjelovito dobro i zdravlje duše u vrlinama pravednosti i razboritosti. Ujedno je opet i njegova vladavina omogućena suglasnošću svih vidova duše. Um se time potvrđuje kao počelo vrle, dakle samom sobom usklađene duše. Narav te počelnosti otkriva se pritom ponajprije u tome da se duša umski uspostavlja kao sklad požudnog, srčanog i razumskog vida. Prema tome, a kako to daju naslutiti poredbe sa spiljom i crtom, moć uma i umskog dodira dobra na djelu je u svezivanju osjetilnog i umskog, dokse i znanja u sklad i red proumljene i vrle duše. Prisutnost mnijenja u toj vrlini jasna je iz usklađenosti srčanosti duše u vidu čuvara, hrabrost kojih nije drugo do mnijenje o onom vrijednom čuvanja i o ugrozama koje mu prijete. Mnijenje čuvara je tlo iz kojeg se biraju i odgajaju vladari, koji opet to isto mnijenje povratno usklađuju u cjelini polisa kao ishodište odgojnog okreta. Vladalaštvo uma otuda nije naprosto u mudrosti onog vrhovnog, nego u tome da je po mudrosti tog najmanjeg dijela čitava duša proumljena. Upravo u tom smislu, kako se čini, Platon u *Fedru* govori o umu kao kočijašu i upravitelju duše, koja je nalik srasloj krilatoj sprezi moći. Nije dakle riječ o duši kao mehaničkoj strukturi dijelova, nego o dinamičkom jedinstvu različitih i čak suprotnih moći, koje se samoniklo usklađuju vladavinom i upravljanjem uma. Za prisutnost uma u cjelini „crte" usp. i: Stenzel 1957 ([1]1956), 168.

Središnji i noseći smisao pojma uma u Platonovu filozofiranju time se pokazuje u unutrašnjoj supripadnosti i srodnosti duše, spoznaje i bića. Ta supripadnost počiva na tome da je umski dodir dobra njihovo nepretpostavljivo počelo. No to ne znači da ih on uvjetuje kao troje različitog. Umski dodir dobra uvjetuje dušu, spoznaju i bitak kao ono što je neraskidivo spleteno i stopljeno u jedinstvenoj dijalektici umskog okreta. Vrlina znanja, kao dobro i zdravlje duše, pada u jedno i isto s dijalektičkim okretom kao procesnim činom samokonstituiranja umskog znanja u dodiru dobra. Vrlina duše je ustvari vrlina uma. Puna nepretpostavljivost srodnosti spoznaje i bića ogleda se tako u vidu duše. Jer postignuće istine duše u njezinu okretu na sebe je upravo način, metoda, kojom se um u okretu znanja dijalektički sabire i utemeljuje kao čista srodnost spoznaje i bića u ideji. U tom smislu taj čin umske dijalektike uspostavlja dušu u punini njezine ljepote, vrline i istine. Njime je duša u cijelosti, iskreno i čisto to što jest: zbiljsko i potpuno izvršenje umske istine. Jedinstvena dijalektička moć, koja se naslućuje u *Fedru,* ogleda se dakle kao umska moć kojom duša postiže sebe kao utjelovljenje iskonske srodnosti znanja i bitka u umu, tj. kao utjelovljenje ideje same.

3. Um u dobru života

Pojam uma u Platonovu filozofiranju otkriva se na tragu uvida u to da je dodir uma i dobra jedinstveno i nepretpostavljivo počelo spoznaje, bića i duše u smislu počela njihove bitne spletenosti i srodnosti. Počelnost uma, tj. umskog dodira, ogleda se u okretu uma k dobru i istini bića kao samoniklu okretu cjeline duše na svoj čisti posebitak u umskom mišljenju.

Razmatranje u posljednja tri poglavlja iznosi na vidjelu um kao počelo i svrhu dijalektike. Umski karakter dijalektike počiva na izvornoj supripadnosti njezine metode i sadržaja. Riječ je o srodnosti mišljenja, govora i bitka, koja izlazi na vidjelo u samoutemeljujućem okretu razgovora, znanja i mišljenja k vlastitim počelima, koja se ujedno i počela bića kao takvog. Taj okret u dijalektici Platon precizira kao okret cjeline duše u svoj čisti umski posebitak. U dijalektici je dakle riječ o svojevrsnom obogaćujućem i upotpunjujućem okretu istoga u isto: to je okret onoga što je oduvijek već umski srodno k očevidnosti te umske srodnosti u umu samom. Prema dosad rečenom, taj čin jedinstvenog samokonstituiranja znanja i bića u umu za Platona je moguć samo kao samonikla uspostava duše u potpunosti svojeg bitnog bitka. Moć uma, tj. umskog dodira dobra, otuda je na djelu kao vrlina duše u dijalektičkom filozofiranju.

S obzirom na to treba uvidjeti da pojmu uma, mišljenu pod prvenstvenim vidom dodira dobra, smisao počela ne pripada samo u spoznajnom i ontologijskom, nego ujedno i u praktičko-etičkom te biološko-psihologijskom smislu. Kako pokazuju brojni primjeri, od kojih su neki tematizirani i u ovom radu, Platonovo ustrajno nastojanje da se djelovanje, kojim čovjek postiže blaženstvo, utemelji na vrlini, tj. na znanju, redovito se svodi na nužnost pročišćavajućeg okreta duše k sebi, u kojem ona posredstvom dijalektičkog razgovora sebe spoznaje i djelatno uspostavlja primjereno toj spoznaji. Riječ je o nastojanju da se okretu duše k sebi um uspostavi kao ono vodeće i gospodareće kako u pojedincu tako i u cjelini polisa. Svoju mjerodavnu izvedbu to nastojanje dobiva u *Politeji*, koja čitav polis očituje kao koliko je moguće primjerenu zbilju okreta duše k umu.

To međutim da je duša forma umskog okreta k sebi, tj. da svoje bitno mjesto i ulogu um ima u postignuću istine duše u vrlini, ukazuje na unutrašnju svezu biti života s umom i njegovim okretom k dobru. Jer, bitno određenje duše je da je ona počelo života. Smisao te jedinstvene i jednostavne odredbe, koja je u podlozi i teze o duši kao nositelju života u *Fedonu*, nije različit od odredbi duše kao tročlane dinamičke strukture iz *Politeje* i *Fedra*. Kako proizlazi iz *Politeje*, u ustrojstvu duše kao upravljačke i vladalačke autonomije znanja, izvršava se sam život kao njezino navlastito djelo (*Resp*. 353d3-10). Dodir uma i dobra ne rađa samo um, znanje i istinu bića, nego, kako se reklo, i istinski život. To znači da bi odredbu duše kao počela života i njegova nositelja valjalo pojmiti upravo pod vidom njezine dinamičke strukture i istine koju ta struktura spontano postiže u vrlini. U tom bi smislu kako se čini, središnje Platonovo određenje duše kao počela života – ono koje dušu postavlja kao „ono što kreće samo sebe" (*tò autò hautò kinoũn*, *Phdr*. 245d7, usp.: c7) i, još desupstancijaliziranije, kao „kretati sebe samo" ili samokretanje (*tò heautò kineĩn*, *Leg*. 896a3, usp. passim) –[328] trebalo sagledati pod vidom imanentnog okreta uma u vrlini duše. Tako bi upravo um bio ona moć (*tḕn dynaménēn*, isto, a1) samokretanja koja usklađuje dušu kao cjelovito zbivanje svojih moći i kao takvu je, kao samokretanje uma, čini počelom života. Tome u prilog ide i to da je srasla sila trodijelne zaprege u *Fedru* upravo vid (*idéas*, *Phdr*. 246a3) onoga što je duša po svojoj naravi, tj. besmrtnosti samokretanja. Daljnje promišljanje na tom tragu treba međutim ostaviti nekoj budućoj prilici. Ono nedvojbeno vodi izlaganju problematike kretanja i duše u dijalogu *Timej*, što ovdje ne može biti temom. Dostaje

[328] Duša dakle nije „ono što" kreće samo sebe, nego nesupstancijalno sebekretanje samo (usp.: Hoffmann 1961, 128 i passim).

stoga tek naznačiti da ključna implikacija gornje postavke, ta da samokonstituiranje umskog znanja u dijalektičkom filozofiranju pada u jedno i isto s biti života, tj. da su umsko dijalektičko mišljenje i znanje istinski vid života samog, zacijelo pogađa srž Platonova mišljenja.

To se potvrđuje i pokuša li se dosegnuti uvid u ulogu uma u duši dovesti u svezu s tezom o duši kao nositelju ideje života iz *Fedona*. Odredba duše kao samokretanja u *Fedru* osnova je dokaza njezine besmrtnosti: besmrtno je ono što se uvijek kreće, dakle bez početka je i kraja, a takvo je samo ono koje samo sebe kreće i time pokreće sve drugo (*Phdr*. 245c5-246a2). Ujedno se besmrtnost duše korijeni prema *Fedonu* u tome da je ona forma imanentne prisutnosti ideje života. U tom smislu ustvrdilo se da je duša ono uzrokovano, dakle ono u čemu, kao drugom svojem, ideja života oponaša sebe samu, ali i to da je, kao forma mimetičke prisutnosti i nositelj života po sebi, i sama uzrok i počelo života svemu u čemu je prisutna.

Mimetičko prisustvo ideje života u duši razjašnjava se pod vidom mimetičkog ustrojstva čitave duše i mimetičke naravi uma samog. Čin uma, kako se reklo, treba uzeti kao čin utjelovljenja i nasljedovanja čistog posebitka ideje. U tom nasljedovanju otkriva se pun smisao Platonovih teza o srodnosti duše i bitka u umskom dodiru. Riječ je o oponašalačkom utjelovljenju istog u drugom svojem, svojevrsnoj ujednosti davanja i primanja, gdje se ono što je u dodiru gotovo ukida u svojoj razlici i drugosti. Samo u umu se ono drugo koje se pruža prima i ima kao svoje vlastito. Um tako ne oponaša i ne nasljeduje neko izvanjsko i drugo, nego je unutrašnji omogućujući moment oponašalačke imanencije onoga istog u drugom svojem. U tom smislu on nije naprosto organ duše, nego način dinamičke i mimetičke idejnosti ideje: pružanje bitka u primajućem mišljenju. Srodnost duše i bitka počiva na mimetičkoj imanenciji ideje i uma.

No, osobitost je uma da je istinski na djelu u okretu k sebi kao okretu cjeline duše na svoju umski bit. Time on cjelinu duše kao srazmjera znanja i opažanja uspostavlja kao imanentni moment vlastita okreta. I upravo time um nasljeduje i utjelovljuje ideju: ostajući u sebi, kao čisti dodir s bićem, um uspostavlja srazmjer duše kao drugo svoje. Samo se u tom umskom srazmjeru cjeline duše, koji, polazeći od opažanja, isto sabire i povezuje s mišljenjem, ono što jest očituje i spoznaje u čitavu horizontu svoje uzrokujuće prisutnosti, tj. kao jednota mnoštva. Za trenutni kontekst je bitno da u činu umske spoznaje nije riječ o tome da se spoznaje neko određeno nešto, nego o tome da se čitava duša očituje kao vid čistog nasljedovanja i uzrokujuće prisutnosti idejnosti ideje same, tj. samooponašanja u drugom svojem. Jer uistinu, ako je ideja vid jedinstvenog mimetičkog pružanja i primanja bitka u umskom mišljenju, onda cjelina umski

svezane i u srazmjer dovedene duše ne može biti drugo do vid utjelovljenja imanentnog srazmjera same ideje. Ima li se to na umu, postavku o duši kao nositelju ideje života treba pokušati razumjeti u tom smislu da duša nasljeduje i utjelovljuje ideju života time da kao umski srazmjer nasljeduje i utjelovljuje oponašalački srazmjer u naravi ideje kao takve.

Iz toga se može zaključiti troje. Prvo, ideju života, samo ono po sebi života, treba pretpostaviti kao srazmjer oponašanja ideje u onom bivajućem. To znači da uzrokujuću prisutnost ideje u bitku bivajućeg treba pojmiti kao utjelovljeni vid i počelo života.[329] Drugo, počelnost života u ideji moguća je samo tako da pojedina ideja prisustvuje u biću tako da biva umski utjelovljena i nasljedovana u dostatnoj živoj zbilji tog bića. Tu svoju ulogu um ispunjava u duši, koja cjelovito nasljeduje i utjelovljuje ideju života na način da svako živo biće omogućuje u njegovoj najvišoj mogućnosti kao živu zbilju njegove čiste naravi. Nasljedujući idejnost ideje u ideji života, um se tako otkriva kao unutrašnja moć bitka da prisustvuje kao istinska zbilja i istinski život bića. Time se duša, primjereno mnoštvu ideja, nužno rasipa u mnoštvo specifičnih vidova živog, ostajući u svima njima, kao svagda specifično utjelovljenje i nasljedovanje bitka, ipak nepromjenjiva u svojoj istovjetnosti, naime kao jedinstveno nasljedovanje ideje života. Treće, oponašalački smisao uma ukazuje na to da pojam bitka treba pojmiti u tijesnoj svezi s pojmom života, pri čemu se sav život korijeni u onom umskom. Drukčije rečeno, spoznaja, naime umsko, dijalektički dosegnuto mišljenje ideja u idejama postaje jedini istinski, naravi sveg života primjereni vid života života samog.

Ipak, treba upozoriti na to da odredba uma kao vida i moći mimetičke prisutnosti ideje zajedno s pripadnim uvidom u srodnost bitka, života i spoznaje otvara pogled na blizinu ideje dobra i ideje života u Platonovu filozofiranju. Utjelovljujući u umskom činu ideju života, duša naime ne nasljeduje drugo do upravo ono što se prepoznalo u naravi ideje dobra: (samo)oponašalački srazmjer istoga u drugom svojem. U prilog toj blizini govori već zajedničko spominjanje boga i ideje života na dotičnom mjestu u *Fedonu*, sagleda li se ono naime na podlozi Platonove odredbe boga kao dobra.

Pojam dobra se u središnjim knjigama *Politeje* otkriva kao uzrok, čija je uzročnost u pružanju, rađanju, izlijevanju i darivanju. Pod vidom analogije sunca, gledanja, svjetla i onog vidljivog s dobrom, umom, istinom i bićem te onim mislivim uzročnost dobra odredila se u vidu dvostrukog srazmjera dobra sa sobom. Ponajprije je riječ o tome da dobro posredstvom moći uma

[329] Za to da je oponašalačko sebeprikazivanje sama forma života usp.: Figal ([1]1989) 1991, 86-109.

u spoznavajućem mišljenju sebe pruža, izlijeva i nadaje kao mislivu istinu i bićevnost bića. Ujedno se pokazuje da je dobro na neki način (*trópon tiná,* 516c2) uzrok i cjeline onoga osjetilnog i bivajućeg, naime utoliko što rađa sunce. Ideju dobra tako u bitnom određuje specifično (samo)uzrokovanje, koje se ogleda u tome da, pružajući sebe kao istinu i bićevnost bića u umu, dobro uzrokuje i ono ne-umsko kao moment vlastita srazmjera: kao ono krajnje u mislivom, dobro pruža istinu i um te rađa sunce (517b7-c5). Pojam uma utoliko se odredio kao unutrašnja moć dobra da sebe pruža kao mislivu istinu i bićevnost bića, a posredstvom toga i kao cjelinu istinskog života.

Pokuša li se odnos uma i dobra sagledati u okviru cjelovita smisla triju poredbi, tezu o umu kao imanentnoj moći dobra treba pojmiti na ravni umskog ukreta i dodira dobra. Time se ideja dobra dovodi u neposrednu svezu s dijalektičkim okretom duše u mišljenje, odnosno sa samokonstutuirajućim okretom znanja u umsku srodnost bitka i mišljenja. U prvom redu to znači da misliva istina i bićevnost bića, kao forma uzrokujuće prisutnosti dobra, tako reći stoje i padaju s najvišom formom znanja, umskom dijalektikom. Upravo će u tom smislu, kako se čini, Platon za ideju dobra, naime za ugledavanje dobra samog, reći da je najveći nauk (*tò máthēma* […] *mégiston,* 519c9-10, usp.: 505a2). U najvećem nauku Platon dakle ne misli neki točno određeni predmet znanja, neku specifičnu doktrinu. Najveći nauk je najviši i jedini istinski vid znanja – umski dodir dobra kao nepretpostavljivo počelo sveg mogućeg znanja. Riječ je o utemeljenju svake moguće očevidnosti ili znanja u najvišoj, jer utemeljujućoj, očevidnosti samog počela znanja, toga što znanje jest: srodnosti mišljenja i bitka u umu.

No, izvorna i nepretpostavljiva srodnost znanja i bića u umu nije postavljena samom sobom, nego se doseže dijalektičkim sabiranjem i propitivanjem znanja u svojem počelu kao unutrašnjoj naravi samopročišćavajućeg okreta duše u čisto mišljenje. U tom smislu se dodir uma i dobra otkriva kao sabirajući samododir duše u svom čistom posebitku. Kako je rečeno krajem razmatranja poredbe sa suncem, u umskom dodiru dobra duša sebe samu dodiruje u umu. Ta imanencija dobra i duše sad se potvrdila uvidom u to da dodir uma i dobra, kao dodir onoga što je srodno, čini čisti posebitak duše. Otuda je i uočena srodnost osjetilnog i umskog u rađalačkom srazmjeru dobra kao (samo)uzroka u unutrašnjoj svezi sa srazmjerom cjeline duše u njezinu okretu na svoj čisti posebitak.

Prema tome, pružanje dobra u umskom srazmjeru, kao sadržaj i smisao uzročnosti dobra, na djelu je u umskom dodiru dobra kao krajnjoj i sabirajućoj točki samoutemeljenja znanja u

sabiranju i povlačenju duše na sebe samu u umskom mišljenju. Uzročnost dobra, njegova puna djelotvornost u umu, pada u jedno i isto s dodirom uma i dobra kao nepretpostavljivim počelom dijalektičkog sklopa istine znanja, bića i duše. Čini se stoga da je baš taj dodir uma i dobra u vrlini duše ideja dobra. Prema tekstu koji nam je jedini mjerodavan, smisao ideje dobra kao uzroka svega lijepog i dobrog sadržan je u njezinoj unutrašnjoj kompleksnosti. Jednota ideje dobra, kao uostalom i jednota svake ideje, nije njezin isključivi, a to ujedno znači formalni i prazni sadržaj,[330] nego je ta jednota određena iz sadržajnog jedinstva ideje dobra kao dinamičkog sklopa duše, znanja i bitka u umskom činu. To je dodir u kojem u jedno i isto pada pružanje dobra u mislivoj istini bića i njegovo utjelovljenje i primanje u okretu uma k sebi. Taj jedinstveni vid spontane i nenasilne ujednosti pružanja i primanja bitka, vid čiste imanencije bitka u potpunoj vrlini duše je ideja dobra.[331]

U tom smislu valja ukazati na spletenost ideje dobra i ideje života. Kako se reklo, prisutnost ideje života u duši kao počelu života ogleda se u mimetičkoj ulozi uma u cjelini duše kao srazmjera. Svojom čistom mimetičkom strukturom nasljedujući i utjelovljujući ideju života, duša se potvrđuje kao počelo života u tom smislu da omogućuje prisustvovanje i sudjelovanje ideje u istinskoj i potpunoj zbilji, vrlini, onog živog. No, moć uma da utjelovljuje, tj. da se njime bitak utjelovljuje u život, ne dolazi od ideje života, nego od toga da um dodiruje dobro i da se tim dodirom uspostavlja kao čistoća neposrednog pružanja i primanja. Ideja dobra utoliko je sam vid ili ideja okreta uma, koji dušu čini počelom života. Stoga Platon u umskom dodiru dobra, dakle ideji dobra, ne vidi tek počelo uma, istine, i spoznaje, nego i samog istinskog života (490b2-7). Drugim riječima, čistoća umskog primanja i pružanja u ideji dobra uvjet je mogućnosti

[330] Usp. primjerice Gaiser: „[...] kod Platona ‚Dobro' nije ništa drugo do [...] norma jedinstva, u kojoj se temelje svi poretci i zakonitosti i koja tako uopće tek i omogućuje osobito matematičko svođenje fenomena na općenitije strukture i funkcije." (Gaiser 1998 [¹1962], 331)

[331] U tom smislu se pokazuje da je ranogrčki princip „jednako k jednakom" u Platona vezan uz ono najviše, tj. uz dobro i njegovu mimetičku (samo)djelatnost u umu. Tako će Müller ustvrditi da se filozofijska temeljnost principa *hómoion-homoíōi* za Platona ogleda u tome da nije ograničen samo na popularnu etiku i prirodno zbivanje, nego da vrijedi i tamo „gdje se radi o 'istinskom biću'. Tako se potez jednakog k jednakom u ontološko-metafizičkom pogledu ograničava na područje 'dobra' i razumije se kao njegova težnja k sebeozbiljenju. U odrješenju od fluidne mnogostrukosti predsokratičkog *hómoion-homoíōi* posredstvom sokratsko-platonovskog *agathòn-agathõi* ogleda se prevladavanje sofističkog relativizma u ideji dobra. U toj formi održava se načelo *jednako k jednakom* u antičkoj filozofiji svugdje gdje ono božansko, duh, ono dobro vrijede kao norma teženja, spoznavanja i djelovanja." (Müller 1965, 183)

utjelovljenja ideje u duši i time života samog. To da je u ideji dobra za Platona sadržana idejnost ideje, da se dobro pruža u mislivoj istini posredstvom ideja, te da naposljetku spoznajnim utjelovljenjem ideja uzrokuje cjelinu života, počiva na tome da je ono u svojoj ideji prisutno kao umska moć duše. Otuda se između ostalog razjašnjava i to da dobro u čitavu opsegu svojeg uzrokovanja – ideji dobra – uzrokuje samo sebe, pri čemu prisutnost dobra u ideji pada u jedno s njegovom prisutnošću u duši. Prisutnost dobra u ideji ogleda se u dobru, ljepoti i istini kauzaliteta ideje samo posredstvom vrline, ljepote i istine duše, budući da je upravo vrlina, ljepota i istina duše sam vid ili ideja dobra samog.[332]

---

[332] Za uzročnost ideje dobra i za neprimjerenost njezina jednostrana razumijevanja u pojedinačnom vidu od Aristotela tradirane četiri vrste uzroka usp.: Barbarić 1995, 284 i d. Većina autora um određuje kao imanentnu moć ideje dobra, a nju opet u svezi sa samokretanjem duše kao počela života i bitka. Po Hoffmannu bitak u Platonovu smislu treba misliti kao „zbiljski živu i organsku bićevnost" (Hoffmann 1961, 68), kojoj život dolazi od duše kao autokinetičkog principa. To samokretanje Hoffmann pritom izvodi iz spontaniteta uma (74 i d., 82-83): „Gdje je duša, ima spontaniteta; a gdje je spontanitet, ima duše [...] Moramo li pak spontanitet položiti u temelj žívosti prirode, onda moramo u temelj položiti *dušu* s *noezom* (kao gospodarećom komponentom duševnog sklopa. Jer u noetičkom je autokineza, čisto, spontano neprostorno samokretanje." (101) Ideju dobra pritom razumije kao dinamičku moć methekse bitka i bivanja (79 i d.). U ideji dobra Natorp vidi temeljnu moć samokonstituranja bitka u spoznaji (Natorp 1994 [[1]1921], 190-191). Ideja dobra je za njega idejnost ideje, koja se ogleda u logičkoj pretpostavljivosti i postavljivosti bitka u umu, koja sama dalje nije pretpostavljiva. Riječ je o stopljenosti bitka i mišljenja u ideji kao zoru. Otuda je po Natorpu dijalektika, koja se bavi idejama, metoda radikalnog utemeljenja znanosti u temeljnom zakonu mišljenja i utoliko zadnja riječ platoničke dijalektike (216). Hartmann čisti posebitak duše misli kao svijest, u kojoj je ujedno postavljeno i ono što jest. Poimajući dušu u jedinstvu svijesti kao samodostatni posebitak ideje (ideja kao samouzrok), Hartmann u duši prepoznaje samopokretanje, a u tome uzročnost dobra samog (Hartmann 1965 [[1]1909], 191 i d., 199-200, 209-212.). *noûs* je po njemu logička strana samodjelatnosti duše (193), ali ujedno i imanentna ideji. Svezu svijesti duše i bitka misli u pojmu anamneze (282-283 i d.). Čistoću duše pritom određuje kao misleću svjesnost ideje (286): ideja je isto što i čista svijest (289). U okviru svoje trijalističke koncepcije Ferber ideju dobra određuje kao treće, koje je između i iznad bitka i znanja (Ferber 1989 [[1]1984], 149 i d., 152, 215), odakle joj pripada i proturječje (150, 154). Uporište za svoju tezu nalazi u Natorpovu poimanju ideje dobra kao transcendentalne nepretpostavljive pretpostavke bitka, spoznaje, i života (256 i d., 259 i d.). Za Gadamera dobro ima ontologijski i epistemologijski karakter, ali nije jednota u smislu bića, nego princip moralnog djelovanja (Gadamer 2000 [[1]1939], 55 i d.). U skladu s osnovnim smjerom svoje interpretacije Barbarić ideju dobra razumije na podlozi uvida da je čisto umsko mišljenje „ponovni okret bivanju i onom osjetilnom" (Barbarić 1995, 275, 297), a određuje je sljedećim riječima: „Dobro samo, odnosno ideja dobra, nikako nije nešto postojeće, nešto što bi moglo bilo na koji način postati predmetom spoznaje i logosom vođenog mišljenja uopće. Ideja dobra je ono što ustvari nas zatiče, i to uvijek iznenada i u trenutku, tako da uvijek već naknadno […]

Spletenost ideje dobra i ideje života otkriva imanentni stvaralački moment koji pripada umu. Taj stvaralački karakter uma Platon misli u pojmu rađanja. Rađanje je neprekidno utjelovljenja života posredstvom uma i u tom smislu zbivanje uzročnosti dobra. Riječ je o rađanju u smislu samonikla utjelovljenja onog po sebi u potpunosti i dostatnosti svoje zbilje. To je sebepreporađanje istog u drugom svojem kao temeljno zbivanje vrline. Rađalaštvo uma stoga se u prvom redu odnosi na nasljedovanje ideje u zbilji živog, pri čemu vrhunski vid rađanja, utjelovljenja i života, u kojem na vidjelo izlazi čista umska narav utjelovljenja kao takvog, je najveći nauk ideje ili ideja dobra. Taj vid rađanja cjeline svega što jest u samoočevidnosti svoje istine utoliko je čin kojim svako moguće biće biva dovedeno u svoju punu zbilju, istinu i vrlinu. Jedva sagledive poteškoće, implikacije i pitanja koje ta postavka nosi sa sobom ovdje moraju ostati otvorene. No treba upozoriti da se samo pod fundamentalnim vidom rađalaštva dobra u potpunoj vrlini duše može primjereno razumjeti to da za Platona razumska spoznaja, ma kako oštroumna bila, nije po sebi dostatna za istinsku spoznaju. Ova je naime, kao vrhunac i krunište svakoj mogućoj znanosti, umski čin dodira s istinom svega i njezina oživotvorenja u vrlini uma kao jedinstvenoj i maksimalnoj mogućnosti života čovjeka i života u cjelini. Svaka spoznaja i svaka istina imaju utoliko svoje obuhvatno utemeljenje i učvršćenje u unutrašnjoj srodnosti cjeline svega što jest, koja se preporađa i utjelovljuje u vrlini filozofske duše.[333]

---

ustanovljujemo da, sami preporođeni, kako sebe same tako i sve što jest sagledavamo pod vidom-idejom dobra. 'Ideja dobra' nije drugo do gled, u-gled toga da sve što jest je dobre, premda bi moglo i ne biti takvim." (276-277) Spoznaja ideje dobra za njega je „nešto poput transcendentalne spoznaje" (278), pri čemu bi „u ideji dobra mogao biti u jedno sabran 'metafizički', 'etički' i 'spoznajnoteorijski' princip." (279) Za unutrašnju svezu života i ideje života usp. i: Quarch 1996, poglavito 229. i d.

[333] Upravo u besmrtnosti umskog preporađanja Barbarić vidi to čime ono umsko nadvisuje i prevladava sferu znanosti, koja se spram uma pokazuje smrtnom (Barbarić 2001, 294 i d. i passim). U prilog tome može se uputiti na razlikovanje znanstvenika i dijalektičara kako je ono izvedeno u dijalogu *Eutidem* (290b7-c6). Tu se geometričari, astronomi i oni vješti u računanju uspoređuju s lovcima, budući naime da ne čine i ne stvaraju (*poieĩn*) svojesrazmjere i nacrte (*diágramma*), već ih tek pronalaze. Budući da se njima ne znaju koristiti, daju svoje iznalaske dijalektičarima, jednako kao što lovci s psima i ribari daju ono što ulove i nađu kuharima. Treba uvidjeti da usporedbi kuhara s dijalektičarima odgovara usporedba činjenja i stvaranja sa znanjem korištenja iznalazaka znanosti. Dijalektičari tako, pretpostavljanjem i uzgibavanjem onoga znanstveno statičnog i zgotovljenog, rastvaraju i određuju ono što jest iz uzajamnih odnosa i time ono što su dobili otkrivaju i tvore u njihovoj tako reći novoj, ali ustvari jedinoj istini. Utoliko dijalektika, odmjeravajući rodove i ideje bića s obzirom na mogućnost i granicu

S obzirom na rečeno, pokazuje se da treba razlikovati dobro samo i ideju dobra. Uzročnost čistog i onostranog dobra po sebi počiva na tome da ono biva dodirnuto od strane uma. Posredstvom tog dodira, kao ideja dobra, dobro biva utjelovljeno i privučeno u svoju uzrokujuću prisutnost – sferu života, bitka i znanja kao njihovo imanentno počelo. Ta razlika dobra po sebi i ideje dobra ogleda se i u naravi umske ideje kao ideje uma: to nije neposredno stapanje i istovjetnost, nego upravo primanje i pružanje, srodnost u uzajamnoj konstitutivnosti i prožimanju. Otuda treba uvidjeti dvoje.

Kao prvo, dobro se nikada ne može u cijelosti utjeloviti. Ideji dobra pripada isti etički moment trebanja koji se prepoznao u naravi vrline kao izvršenja biti. Okret duše u utemeljenju znanja je raspon koji nikada ne dospijeva do svojeg potpunog i trajnog postignuća. On je forma prisutnosti dobra, nikada čisto dobro po sebi. Ideji dobra utoliko etički moment pripada kao vidu trajnog bliženja, primanja i koliko je moguće potpuna utjelovljenja dobra samog. Kako se pokazuje, jedini način za to je dijalektičko filozofiranje kao metoda umskog okreta i utjelovljenja dobra. U tom smislu zacijelo ne iznenađuje kad Platon kaže u *Timeju* da je bog vladarski vid naše duše svakome podario kao demona (*daímona*, 90a3-4). Demonska narav uma ogleda se u tome da je um moć prihvaćanja dobra u pružanju i stremljenju k njemu, naime u trajnom nastojanju oko istine bića i vlastite duše. Time on, kao svojevrsno demonsko „između", nadilazi ograničenost pojedinačnog povezujući cjelinu svega što jest i biva u srodni horizont djelotvornosti dobra. Na čovjeku je dakle da koliko je god onom smrtnom moguće filozofskim životom i bavljenjem sebe pročišćuje do uma i da tako, nadilazeći sebe sama i pružajući se k onom idejnom, otvarajući mu se, to isto u sebi nasljeduje i utjelovljuje kao vlastitu istinu i cjelinu. Kao biljka nebeskog korijena, puninu i maksimalno dobro svojega života, blaženstvo, on doseže time da u filozofiranju koliko je moguće nalikuje bogu (*homoíōsis theõi katà tò dynatón*, *Theait*. 176b1 i d.; usp.: *Resp*. 500b-d, *Phdr*. 249a, *Tim*. 90a-c).[334]

---

uzajamnoga odnošenja, na neki način nasljeduje ono što je u njihovom splitanju i odnošenju uvijek na djelu, naime stvaralaštvo i nastajanje.

[334] Za dijalektiku kao put i prijelaz k božanskom usp.: *Phdr*. 273c i d. Trebanje Hartmann misli iz nepretpostavljivosti etičkog dobra (Hartmann 1965 [[1]1909], 258 i d.). U nepretpostavljivosti naime prepoznaje odredbu dobra kao nebića: dobro nije neko nešto, nego vječni desiderat (273-274). Bit etičkog, trebanje, nalazi dakle u drugosti nebića (276, 277). Riječ je o onome s onu stranu, kojem ne odgovara nikakav faktički bitak, nego je imanentni produkt „najunutrašnjije inicijative uma da teži svojoj potpunosti – treba da". (266) No, to ne znači da je riječ o apstraktnoj projekciji: u jedinstvu tendencije uma k onostranom za Hartmanna je postavljeno jedinstvo bitka

No, za Platona ne samo da se dobro utjelovljuje u umu tako da ostaje onostrani cilj njegova pružanja, nego ni sam okret uma k dobru nije zadan nikakvom nužnošću uma samog. Um može biti okrenut od dobra i čini se, štoviše, da mu je upravo to uobičajeno stanje. Razlikujući vrlinu promišljanja (*phrónēsis*) od vrlina tijela i duše, Platon će u tom smislu u *Politeji* reći sljedeće:

> No vrlina promišljanja […] slučuje se više od svega biti pripadna nečemu božanstvenijem, onome što, s jedne strane, svoju moć nikada ne otpušta, a s druge strane, zavisno od onog preokretanja postaje i korisnim i spasonosnim, a opet i nekorisnim i škodljivim (518e2-519a1).

Kako je rečeno, vrlina promišljanja je vrlina uma. Ona je istinsko dobro i zdravlje duše koje duša postiže okretom u umsko mišljenje kao svoj čisti posebitak. Općenito gledano, um je moć u duši i organ poimanja, koji je u prisutan u svakome (*hékastos*, 518c5-6; usp. *hekástou*, 527d8). K tome, on je uvijek djelatan – nikada ne otpušta svoju moć (*hò tḗn mèn dýnamin oudépote apóllysin*, 519e3-4). Razlika između vrline promišljanja i ostalih vrlina duše i tijela je utoliko u tome da vrlinā duše i tijela nema u duši prije nego se umetnu navikama i vježbanjima (518d9-e2), dok je vrlina promišljanja urođena moć i djelatnost duše. Kako je pokazano, um je upravo ona moć koja čini dušu time što ona jest. No, za Platona trajna i naravna djelatnost ili moć uma ne podrazumijeva već samom sobom njegovu okrenutost dobru. Naprotiv, tek okretom (*hypò* […] *tẽs periagōgẽs*, e8) moć uma postaje korisna i probitačna, dok je bez njega nekorisna i štetna. Nema nikakve unutrašnje nužnosti po kojoj bi dobro ponikla narav sama od sebe krenula k dobru.

S obzirom na to može se reći sljedeće. Narav uma u bitnom je određena kao dodir dobra. Posredstvom umskog utjelovljenja ideje u duši dobro tako prisustvuje u svakom pojedinačnom vidu živog kao njegovo krajnje počelo. Otuda je dobro uzrok ne samo onog umskog, ideja, nego upravo cjeline svega (*toũ pantòs arkhḗn*, *Resp*. 511b7), u što spada i ono bivajuće i osjetilno. S tim u skladu ona gotovo istovjetna struktura primanja i pružanja u činu opažanja i činu mišljenja sugerira da se umski dodir dobra proteže na cjelinu duše i time na cjelinu svega što jest. Tu prisutnost uma u doksi treba, kako se čini, prepoznati kao jedno od vjerojatnih nasljeđa

---

(266 i d; sistem 268) Manjkavost teoretskog i etičkog nadopunjavaju se: teoretsko tek u etičkom postiže ono dostatno, puninu bitka. (269-270) Oko ukidanja hijata između teološko-metafizičke i praktičko-političke ravni Platonova filozofiranja na tragu rehabilitacije praktičke filozofije nastoji Pažanin (1992, 13-69). Za nalikovanje bogu usp. Erler 2007, 430-431 i d.; *Handbuch* 2009, 253-255.

Parmenidova mišljenja (usp.: *planktòn nóon*, B6, 6). Ona pak otvara mogućnost za dvoje. Moguće je da se um nikada ne okrene k svojoj izvornoj srodnosti s dobrom, nego da luta i tumara u onom bivajućem, osiguravajući njegovu pojavu u pričinu bića. Ta uronjenost uma u bivanje, pri čemu um biva postupno sve više pod vlašću bivanja samog, u podlozi je, kako se čini, Platonove postavke o zloj duši svijeta u desetoj knjizi *Zakona*.[335]

S druge je strane moguće da se um u imanentnom okretu duše na sebe i sam okrene k dobru te da u dodiru s njim sebi iznese na vidjelo i bude to što jest: iskonska srodnost bića i mišljenja kao imanentno počelo bitka, znanja i života. Srodnost uma i dobra posredovana je dakle kao uzrok u svakom pojedinom biću, no samo u čovjeku ona se u potpunosti, u svojem čistom elementu uma uspostavlja kao počelo i svrha života, tad međutim kao počelo i svrha života u cjelini. Jer okretom uma u vrlini duše u svojoj se zbilji ne uspostavlja ništa drugo do istina života kao istinski život sam. To je takav vrhunski vid života i bitka, u kojem istinski živi sama bit života. Drugim riječima, riječ je o utjelovljenju i rađanju u sebi srodne cjeline čitava bitka u rađanju istine i dobra čovjeka.[336] Po Platonovu dubokom uvidu na polisu je da osigura taj okret u odgoju, budući da je polis koliko je moguće približna živa zbilja duše. Odgoj filozofa, kako pokazuje *Politeja*, neće ustvari ništa drugo do njegovu dušu postaviti u mjeru dobra samog. Ta u-mjerenost nije usklađivanje s nečim vanjskim, nego samoniklo oponašalačko pružanje k dobru i koliko je moguće njegovo utjelovljenje. Otuda je čitav polis u zbilji uma i duše posredovana zbilja dobra - zbilja pružanja, nadvladavanja i rasta uma u primanju-pružanju dobra.[337]

---

[335] Usp.: Barbarić 1995, 245; Barbarić 1986, poglavito 37 i d.

[336] Pun smisao sveze čovjeka i cjeline svega u dobrobitku onog ljudskog tema je, kako izgleda, Platonovih nastojanja oko ljudskog dobra u dijalogu *Fileb*. Na to se ovdje međutim može tek ukazati.

[337] U skladu s tim će i Hegel u svojim predavanjima o Platonu ustvrditi da u epohi prije seobe naroda, kojoj pripada i Platon, u procesu obrazovanja nije na djelu bilo ništa drugo do nastojanje „da se svijest nadosjetilnog ugradi u zbilju, da se nadosjetilna oblast, ono što je najprije bilo za sebe, da se to o sebi i za sebe općenito, bit, ugradi i u zbilju, da se zbilju odredi s tim u skladu." (Hegel 1999, 104-105) U tom smislu treba uvidjeti da dodir dobra nije krajnji cilj nakon kojeg nema ništa. Utjelovljenje dobra u svojoj ideji moguće je samo kao cjelovito zbivanje duše. U tom smislu dodir dobra mora biti prisutan upravo u cjelini duše, kao njezino počelo i istina. To za Platona znači dvoje. Kako se već ustvrdilo, dodir dobra na djelu je u silasku, kao uvjet mogućnosti idejne spoznaje. Svaka moguća spoznaja bića u njegovoj ideji počiva dakle na činu samosabiranja duše u umsku srodnost s bićem samim. No, teza o umskom dodiru dobra kao počelu i istini cjeline duše zahtijeva da se ide još dalje i da se umski dodir ne postavi tek kao uvjet idejene spoznaje, nego i dodira s bivajućim u opažanju. Um um stoga ne tek da može, nego upravo mora biti prisutan u opažanju. Ujedno se prisutnost uma u vidu cjelovita zbivanja kreposne duše ogleda u tome da se filozofi nakon

I jedna i druga mogućnost pripadaju istinski onostranim, niti samom umu dostupnim božanskim zakonitostima, koje tako reći omataju cjelinu sveg zbivanja, a u *Politeji* i eksplicite čine misaonu osnovu izlaganja – to je zagonetna i nepronična onostranost kozmičke slobode uma da se sam u sebi odjednom okrene (usp.: *phýsei* […] *eksaíphnēs anístathaí te kái periágein tòn aukhéna*, *Resp*. 515c5-c6).[338]

ugledavanja dobra moraju vratiti u spilju te tamošnji život oblikovati nasljedujući koliko je moguće više dobro samo (540a-c). Za nužnost okreta usp.: Jaeger 1989 ([1]1973; [1]1933-1947), 900; Heidegger ([1]1942) 1978 ([1]1967), 220; Barbarić, za kojeg je upravo taj okret, mišljen pod vidom srodnosti cjeline svega koja se njime uspostavlja, ideja dobra (Barbarić 1995, 297). Tako i Zehnpfennig na tragu svoje teze da poredba sa crtom i spiljom stoje u službi pounutrenja transcendentalnog dobra kao uzroka iz poredbe sa suncem. Pounutrenje misli kao prijelaz iz znanosti u um u okret (Zehnpfennig 2001 [[1]1997], 121-130). Taj okret dalje tumači kao prevladavanje ljudske nedostatnosti i okret-uspon biti čovjeka (duše) u svoj bitni bitak u polisu (142).

[338] U naravi je umske moći da se otkriva trenutno i najednom, hipovito. Riječ *eksaíphnes*, to je odavno primijećeno, nalazi se na svim važnijim mjestima u Platonovim spisima. Možda je u tom smislu ponajbolja slika za narav umskog samokretanja u glagolu *paiphássō*, kojim Homer u drugom pjevanju *Ilijade* (*Il*. 2.450) opisuje Atenu dok munjevito, strelovito i trenutno ovdje-ondje zasjajuje među vojskom, potičući vojnike na boj i raskrivajući jedinu istinsku, uvijek već sveprisutnu i svim upravljajuću zbilju onog božanskog.

VII. DJELATNI UM

Pojam uma u zrelom Platonovom filozofiranju ima smisao imanentne moći bitka da sebe posredstvom duše utjelovljuje i nasljeduje u zbiljskoj dostatnosti živog bića. Ta produktivnost uma korijeni se u naravi mimetičkog okreta onoga istog k sebi posredstvom drugog svojeg, koje se tim okretom postavlja. U tom smislu mimetički okret uma ogleda se u ljepoti, istini i vrlini ideje, kao ljepoti, istini i vrlini duše. Navlastita je odlika umskog okreta ljudske duše da je to samoutemeljujući dijalektički okret znanja u um, kojim se ne utjelovljuje i ne rađa tek čisti posebitak čovjeka, nego upravo cjelina svega što jest u svojoj istinskoj vrlini i ljepoti, tj. kao imanentna zbilja uma. To unutrašnje razvijanje i dolazak k sebi ishodišne srodnosti znanja, bitka i života u činu uma, kao dinamičko počelo i narav cjeline svega, na djelu je u vidu pravedna polisa kao žive zbilje kreposne duše.

Ocrtano poimanje treba držati mjerodavnim za cjelinu Platonova filozofiranja, pri čemu, naravno, u njegovom kasnijem mišljenju ono postaje obuhvatnije i produbljenije. Poglavito se to odnosi na nastojanje da se srodnost znanja i bitka uistinu pokaže i osnovom života. Koliko god je ranije i zrelo Platonovo filozofiranje određeno trudom da srodnost znanja i bitka pojmi pod vidom unutrašnje sveze ljepote i istine u vrlini duše i polisa, toliko njegovo kasnije filozofiranje odlikuje nastojanje da tu srodnost sagleda u samoj naravi života. Tu je, kako se čini, ukorijenjena ona često uočavana veća otvorenost kasnoga Platona za pitanja kretanja i naravi te spremnost da gibanje, bivanje i život pripiše čak i onom umskom. Sljedeća zaključna razmatranja naznačavaju na koji se način izboreni uvid u pojam uma može dovesti u svezu s osnovnim smjerovima kasnijeg Platonova filozofiranja. U skladu s tom nakanom, ona tek ocrtavaju širu sliku tog pojma i lišena su detaljnijih izvođenja.

1. Um kao uzrok miješanja

Jedno od središnjih određenja uma u kasnom Platonovu filozofiranju je da je um uzrok miješanja granice (*péras*) i onog bezgraničnog (*ápeiron*) u biću (usp.: *Phil.* 26e1 i d.). U skladu s izrazitom tendencijom tog filozofiranja da biće više ne misli stupnjevano s obzirom na istinu i privid, već da te stupnjeve nastoji misliti i ukinuti u jedinstvenu određenju bića samog (usp.:

Parm. 130c1-e3, *Soph*. 227a, *Polit*. 266d),[339] teza o miješanju granice i bezgraničnog dolazi na mjesto postavke o uzrokujućoj prisutnosti ideje u drugom svojem. Pa ipak, smisao tih teza nije različit, a pogotovo ne proturječan. Uvid u um kao uzrok miješanja granice i bezgraničnog precizira tezu o oponašalačkoj prisutnosti ideje u tom smislu da tu prisutnost određuje kao zatvaranje iskonski neuređene i kaotične otvorenosti bivajućeg njegovim ograničenjem iz onoga po sebi.

Unutrašnja sveza uma s granicom i onim bezgraničnim može se uvidjeti prisjeti li se da umski okret u duši Platon misli kao njezino pročišćenje u dijalektici. To pročišćenje pritom se odredilo kao unutrašnje prevladavanje i utemeljenje znanja, mišljenja i govora u umu. Otuda se pokazuje da dijalektička spoznaja, do koje dovodi taj okret, nije spoznaja određenog bića, nego krajnje učvršćenje i utemeljenje spoznaje bića u umskoj srodnosti znanja i bića. U tom smislu spoznaja svoje utemeljenje ima samo u obuhvatnoj srodnosti cjeline svega. Kako se pritom pokazalo, dvije su temeljne odrednice utemeljenja znanja u dijalektičkom okretu duše. U prvom redu riječ je o koračanju unazad, kojim se uzgibava kruta i apstraktna slikovitost razumskih odredbi na način da ih se propituje u sve temeljnijim pretpostavkama. Učvršćenje znanja u umu tako počiva na ukidanju bezupitne izvjesnosti znanja njegovim rastvaranjem u pretpostavnom karakteru. Postaviti ono znano (kao izvjesno biće) kao pretpostavku počiva pak na tome da se ono ne postavi ni kao da jest ni kao da nije, već kao ono što može biti i ne biti. U naravi je pretpostavnog bitka to da su u njemu na neki način konstitutivno prisutni i bitak i nebitak. U tom smislu se u rastvaranju postavki znanja u njihovu pretpostavnom karakteru misli njihovo otvaranje bivanju. To otvaranje se u metodskom smislu poklapa s postupkom u kojem se određena postavka dovodi u pitanje: postavka se niječe tako da ju se postavlja i propituje u njezinoj suprotnosti i drugosti. Otvaranje znanja u njegovu pretpostavnom karakteru na djelu je dakle u tome da se ono što se zna propita u njegovu imanentnom proturječju i time sagleda pod vidom konstitutivne sveze bitka i nebitka.[340] Ujedno se kao drugo pokazuje da u tom utemeljujućem i propitujućem hodu dijalektike najistaknutije i prvenstveno mjesto pripada proučavanju broja i sugledu jednog i bezgranične množine (522c-5526c7, poglavito 524d9-525a2, 525b1). Ostali nauci tako reći slijede iz nauka o broju kao ono u njemu sadržano

[339] Usp.: Prauss 1966, 156 i d.

[340] U tom smislu usp.: Hartmann 1965 ([1]1909), 204-216, usp.: 221, 361. Usp. i njegovo izlaganje metodskog i logičkog smisla hipoteze (230 i d.).

(*ekhómenon*, 526c9). Propitivanje broja na koncu se zaoštrava u propitivanju unutrašnjeg odnosa jednote i bezgranične množine. Ključni moment utemeljujućeg prevladavanja razumskoga znanja u umu otuda se otkriva na tragu propitivanja broja u njegovu imanentnom proturječju, dakle pod vidom bića i nebića. Upravo to nalazimo u Platonovu dijalogu *Parmenid*.

U dijalogu *Parmenid* parmenidovska postavka *jedno jest* sagledava se i propituje i kao takva, ako jedno jest, i u svojoj drugosti, ako jedno nije. U oba slučaja ispituje se što slijedi za ono jedno i za sve ono od jednoga drugo (*tà álla*), koje se također postavlja kao da jest i da nije. Iz cjeline tog propitivanja jednog pod vidom njegove dvostruke drugosti očituje se što i kako jedno jest i može biti. Bez detaljnijeg ulaska u tu „gimnastiku" i „brbljanje" (*adoleskhía*), ovdje se može naznačiti da niti jedno niti ono drugo, uzeti sami za sebe, ustvari nisu, neovisno o tome da li jedno jest ili nije, odnosno da li mnoga jesu ili nisu.[341] Sami po sebi oni su jedno po sebi i ono bezgranično samo, a o njima kao takvima nema ni imena, ni izrijeka, ni znanja, ali ni opažanja i dokse. U sferu spoznaje, govora, opažanja i dokse, jedno dospijeva tek u svezi s onim po sebi neograničenim. U toj svezi ni jedno ni druga više nisu po sebi, jedno i ono bezgranično, nego je jedno neko jedno u mnoštvu, dok su ona druga naprosto mnoga jedna. Samo u sferi između, sferi mnogog, koja je uvjetovana time da su i jedno po sebi i ono bezgranično po sebi prisutni kao ukinuti, biva ono jedno, kao jedno koje jest, iskazivo, opazivo, spoznatljivo i podatno za mnijenje.

Ne uzme li se sad ova dijalektika u *Parmenidu* tek kao igra ili jedna od mogućih vježbi mišljenja, već se pokuša u njoj naći pretpostavljena srodnost spoznaje i bitka u umskom mišljenju, onda se pokazuje da je bitak bića, s pripadnom mu mogućnošću govora, opažanja i spoznaje, uvjetovan svojevrsnim gibanjem fundamentalnog proturječja. Ono što jest nije kao čvrsto, stabilno i određeno biće u smislu stvari, nego jest tako da je njegov čisti posebitak doveden u svezu s onim što mu je drugo i protivno: jedno jest tako da je ujedno i ono ne-jedno, drugo. Jedan od najproblematičnijih Platonovih termina, onaj *methekse* – suimanja, sudjelovanja, miješanja i uopće odnošenja, postaje tako temeljnom odredbom bitka samog.[342]

---

[341] To pokazuju prvo (137c4-142b1) i peto (159b2-160b4) razmatranje prve pretpostavke (ako jedno jest) kao i drugo (163b7-164b4) i četvrto (165e2-166c2) razmatranje druge pretpostavke (ako jedno nije). Za analizu *Parmenida* usp.: Hartmann 1965 ([1]1909), 324 i d.; Natorp 1994 ([1]1921), 221 i d., 230 i d., 242 i d.; Wieland 1982, 105 i d.; Volkmann-Schluck 1999, 165 i d.; Hoffmann 1961, 93-96.

[342] Usp.: *Gorg*. 476b i d. Za gibanje i sudjelovanje u noetičkom bitku ideje usp.: Zeller [3]1875, 574 i d.; Natorp ([1]1911) 1969, 61 i d.; Natorp 1994 ([1]1921), 146; Barbarić 1995, 235; Hartmann (gibanje kao spontanitet uma) 1965

No, momenti u kojima se otkriva pretpostavni karakter bića nisu tek ono jedno i ona druga, tj. granica i bezgranično, nego upravo biće i nebiće. Kako pokazuje tekst, cjelovitost onog jednog u svezi jednote po sebi i onog bezgraničnog pokazuje se samo na tragu propitivanja onog jednog i onih drugih pod vidom bića i nebića – ako jedno/ona druga jest/jesu i ako jedno/ona druga nije/nisu. Otuda treba pretpostaviti da je sagledavanje jednog pod vidom bića i nebića u unutrašnjoj svezi s propitivanjem jednog u njegovoj drugosti. Pitanje o jednom tu nije tek izvanjski primjer na kojem bi se pokazala unutrašnja supripadnost bitka i nebitka u bitku bića, nego je ta supripadnost na djelu kao imanentna sveza jednog i drugog u cjelovitu bitku jednote. A da su biće i nebiće unutrašnja implikacija dijalektike jednog i mnogog, i obratno, pokazuje se utoliko što misliti jedno, kako Platon ustvrđuje, znači misliti ono što jest: ne može se pitati za štostvo jednog, a da ga se ne propituje kao da jest (*Parm.* 142b1 i d.). S druge strane se opet pokazuje da ono bezgranično, dakle ono drugo od jednog, čini drugu narav ideje (158c6). To međutim ne znači naprosto da je ono bezgranično nebiće a ono jedno biće. Riječ je o tome da se u svezi granice i bezgraničnog u naravi jednote prepozna sveza bića i nebića u ideji kao cjelovitu bitku bića. Jedno tako jest primjer, ali u tipičnom Platonovu smislu, tom naime da primjer samim sobom čini i jest to čemu je primjer: jedno, kao cjelovita dinamika granice i bezgraničnog, samim sobom jest dinamička sveza bića i nebića. Otuda upravo unutrašnja dinamika jednog i drugog, kao unutrašnja dinamika jednog samog, pokazuje da nebiće nije posve suprotno biću, u smislu nekog apsolutnog i od bitka posve odijeljenog ništa, nego je nebiće, kao drugost, pozitivno konstitutivno za biće. U tom smislu konstitutivne drugosti govori o nebiću dijalog *Sofist*.[343]

Ispitivanje jednog završava uvidom u bićevnost bića u ideji kao imanentnu svezu granice i neograničenog, bitka i nebitka. Tek ta temeljna sveza otvara sferu bitka kao sferu mnogostrukog miješanja i odnošenja onih ideja koje Platon nalazi temeljnim određenjima onoga što jest, te se kao takvo može misliti, spoznati, opažati i mniti – isto i drugo, slično i neslično, kretanje i stajanje itd. To mnogostruko splitanje ideja, a ponajprije bića i nebića, krajnja je dakle točka do

---

([1]1909), 322, 366 i d., 372, 417; Hoffmann (gibanje kao spontanitet uma) 1961, 64 i d. (bilj. 4), 99; Prauss (gibanje kao spontanitet uma nasuprot receptivnosti opažanja i spoznaje) 1966, 147 i d.; Oehler 1962, 125; Gadamer 2000 ([1]1939), 69 i d.; Stenzel 1957 ([1]1956), 60 i d.; Cipra 1999, 307-308. O granici (jedno) i bezgraničnom kao principima već Hartmann 1965 ([1]1909), 383 i d. Za filološko izlaganje pojma miješanja usp.: Schwabe 1980.

[343] Usp.: Hartmann 1965 ([1]1909), 131 i passim, 217-218.

koje dolazi propitivanje znanja u njegovu počelu. To znači da u tom splitanju treba prepoznati počelo sve pretpostavnosti znanja.

Pretpostavni karakter znanja, kako se reklo, ogleda se u tome da je svaki logos znanja postavljanje bitka nečega, tj. nekog nešto kao onoga što jest. Sada se pokazuje da to postavljanje izvire iz principijelne dinamičke supripadnosti bića i nebića kao svojevrsne izvorne cjeline bićevnosti bića. To da, primjerice, sva matematika raspolaže s onim jednim kao posve bezupitnim, počiva na tome da se jedno postavilo i kao kakvim rezom odlučilo iz svoje pretpostavne cjelovitosti. Prije svakog postupanja matematike, jedno, kao cijelo, jest i nije, čini se kao što se i ne čini kao jedno. Svako postavljanje bića u govoru, mišljenju, znanju i opažanju omogućeno je njegovim pretpostavnim karakterom i samo u njemu, tj. u propitujućem rastvaranju svoje unutrašnje sveze bitka i nebitka, granice i bezgraničnog, ima svoje utemeljenje i bitnu cjelovitost.[344]

Prema tome, to da, kako se pokazuje u *Parmenidu*, onoga što jest ima samo u sferi govora, opažanja i mišljenja, znači da je upravo ta sfera bitni vid ishodišne proturječne dinamike bićevnosti bića. Sagledaju li se strogo, sinoptika i dijereza u dijalektičkom razgovoru i nisu drugo do miješanje, spajanje i razdvajanje u širokom horizontu mnoštva ideja, horizontu splitanja istog i

[344] Usp. pritom: „Pravo i svojstveno utemeljenje neke u konkretnom slučaju postavljene hipoteze za nas je bitno nedokučivo" i pada u mimetičko, predgovorno titranje-kretanje moći (Barbarić 2001, 301). Platonova razmatranja splitanja granice i bezgraničnog te bića i nebića u naravi bitka bića svoj najdublji izraz dosežu u dijalozima *Fileb*, *Sofist* i *Timej*. Svezu granice i bezgraničnog Platon u *Filebu* promišlja u vidu ljudskog dobra, naime potpunog života u pravoj mjeri znanja i istinske naslade. Narav ugode otkriva se tu Platonu kao zbiljska forma prisutnosti onog bezgraničnog samog. Dijalog *Sofist* na tragu pitanja o sofistu u cijelosti nastoji oko same mogućnosti privida, laži i nebića. Nebiće se pritom određuje pod vidom naravi drugosti kao jedan od pet najvećih rodova, čija spletenost pogađa svako moguće biće ukoliko jest. Sama sveza bića i nebića, istog i drugog, koja se tu pokazuje kao ishodišna i utemeljujuća, dolazi u dijalogu do riječi poglavito u dva pojma. S jedne je strane riječ o pojmu slike kao, kako Platon kaže, nebića koje jest (*ouk òn óntōs*, koje je *óntōs*, *Soph*. 239c9-241b3). Ujedno pak uvid u to da je biće ustvari svojevrsno sjecište odnošenja ideja, svoj ponajbolji izraz, kako se čini, nalazi u odredbi bića kao „moći djelovanja i trpnje, čak i spram onoga najmanjeg" (*Soph*. 248c4-5). U oba pojma Platon pokušava misliti biće iz svojevrsnog trajnog i samoniklog, spontanog unutrašnjeg prevrata (*metabolé*) bića i nebića. Biće kao moć djelovanja i trpnje jest biće kao čisti spontanitet samokretanja, splitanja i odnošenja. Njegova narav je svojevrsno između (*metaksý*), koje obuhvaća i samo sobom čini svezu krajnosti. U konstitutivnoj ulozi nebića i Hegel je prepoznao osnovnu odredbu Platonove dijalektike, no ipak joj pripisuje i nesavršeni, „rezonirajući" karakter (Hegel 1999, 119-136, poglavito 122, 127 i 136).

drugog, granice i bezgraničnog. Pod vidom te supripadnosti proturječne dinamike bićevnosti bića i naravi govora i mišljenja može se pojmiti da utemeljujući okret znanja iz opažanja k vlastitu počelu u mišljenju ne iznosi na vidjelo nikakvu spoznaju nekog nešto, nego očevidnost same unutrašnje sveze mišljenja, znanja i govora s bićem. Dijalog *Parmenid* je razgovor o svezi jednog i drugog, bića i nebića, u kojem se ona iznosi na vidjelo kao narav razgovora samog.

U trenutnom kontekstu važno je da fundamentalna sveza bića i nebića, granice i bezgraničnog, pripada umskoj uzročnosti. Kako to zapravo misliti, može se donekle naznačiti iz činjenice da splet i prevrat bića i nebića Platon misli pod vidom slike, naime pod vidom uzrokujuće prisutnosti onoga po sebi (ono odslikano) u drugom svojem (ono odslikavajuće). Otuda čitavu problematiku splitanja bića i nebića u splitanju granice i bezgraničnog treba pojmiti pod vidom sudjelovanja. U tom je smislu karakteristično da bi čitav drugi dio dijaloga *Parmenid*, s implicitnom i eksplicitnom tezom o miješanju ideja, valjalo čitati kao svojevrsni odgovor na problem sudjelovanja koji Platon slojevito tematizira u tzv. prvom dijelu dijaloga.

Krene li se sad od početne postavke da teza o umu kao uzroku miješanja granice i bezgraničnog precizira oponašalačku prisutnost ideje u drugom svojem, dakle njezino sudjelovanje, pokazuje se da pitanje o umu kao uzroku miješanja pada u jedno i isto s pitanjem o utemeljenosti cjelovitog bitka u splitanju ideja: kako splitanje, gibanje i uzajamno sudjelovanje ideja u čistom umskom mišljenju može biti uvjetujućim za sudjelovanje fenomena u ideji, tj. za prisutnost ideje u fenomenu? Pri odgovoru na to pitanje valja se prisjetiti da se u dosadašnjem razmatranju pokazalo da se ideju i ono što ona uzrokuje ne može misliti kao neko dvoje koji su u relaciji. Ono što jest jest jedino i samo ideja kao živa i istinska bićevnost bića. To znači da se ono osjetilno i opazivo može pojaviti samo kao imanentni, tako reći unutrašnji produkt i implikacija čistoće same ideje. U tom se smislu i u okviru dijaloga *Parmenid* pokazuje da splet bića i nebića u spletu jednog i neograničenog ne uvjetuje i ne određuje tek mogućnost da se biće izgovori i spozna, nego i opazi u opažanju. Nije dakle riječ o tome da je ono osjetilno izvanjsko znanju i mišljenju bića, nego o tome da opažanje i znanje zajedno čine cjeloviti vid, ideju, u kojoj se biće pruža. Teza o umu kao uzroku miješanja utoliko se mora razumjeti u tom smislu da miješanje bića i nebića, granice i neograničenog pogađa cjelinu bića kao cjelinu bitka i bivanja, onog mislivog i osjetilnog. Na tom tragu, no još ne tako radikalno, u misaonom okviru zrelih Platonovih dijaloga osjetilnost i bivanje pojmljeni su pod vidom teze o oponašanju ideje u drugom svojem. U daljnjem se razmatranju kauzalitet ideje prepoznao u unutrašnjem rasponu i

skladu moći kreposne duše, tj. njezina okreta u um. U tom smislu i postavka o umu kao uzroku miješanja u cjelini bitka i bivanja ima svoj smisao u kontekstu specifične i kompleksne strukture duše svijeta u dijalogu *Timej*.

2. Um kao kozmička moć

Kako su pokazala početna razmatranja, duša je u Platona u bitnoj svezi s polisom. Ta sveza se otkriva iz naravi dijalektičkog filozofiranja kao imanentnog i samoniklog okreta duše k sebi, kojim se ona uspostavlja u približno pravednu polisu kao svojoj zbilji. Okvir svjetskopovijesnoga zbivanja, unutar kojega se može primjereno sagledati taj sklop politike, filozofije i duše mitski je izložen u dijalogu *Državnik* (269c4-274e3). Za trenutni kontekst važna su tri aspekta tog mita.

Prvo, cjelina svega (*tò* [...] *pãn tóde*, 269c4), ili točnije, ono što se naziva uređenom cjelinom (*kósmon*) neba i svijeta Platon određuje kao neko živuće (*zõion ón*, d1). Kozmos je dakle ime za mnogostruku cjelinu onoga u red postavljenog te u tom smislu povezanog i srodnog. Taj kozmos je neko živo. Drugo, živo biće kozmosa ne nastaje *ex nihilo*, nego ga je bog, onaj koji povezuje i usklađuje (*toũ synarmósantos*, d1; *toũ synthéntos*, 273b7), proizveo na taj način da je sklopio ono božansko – um ili mišljenje (*phrónesis*) – i ono tjeloliko (*tò sōmatoeidés*). No, to tjeloliko, čija istinska i stara narav kao nešto po sebi neuređeno (*ataraksía, anarmostía*) biva demiurgičnom proizvodnjom svijeta, istina, svladana i dovedena u sklad, ostaje ipak u kozmosu zauvijek prisutno, i to kao dvostruki uzrok. Platon ga s jedne strane prepoznaje kao izvor onoga protivnog, nepravednog, i lošeg (273b4-c2), s druge kao uzrok obrata (*metabolḗn*) čitava svjetskopovijesnoga zbivanja. Budući da u kozmosu sudjeluje ono tjeloliko, njegov se život zbiva kao amfiboličko kretanju u krugu (*tèn anakýklesyn*, 269e3). U jednom dobu, kaže Platon, sam bog se brine za kozmos, vodeći cjelinu svojim putem i pomažući joj pri vrtnji, dok ga u drugom opet otpušta od sebe (26c4-5). Treće, naše vrijeme, a time i politiku, filozofiju i cjelinu svih mogućih znanja i umijeća, pripisuje Platon ovoj drugoj epohi, dobu u kojemu je kozmos prepušten samom sebi (274d2-9).

Ima li se pred očima sveza uma i tjelesnosti u osnovi svjetskopovijesnoga obrtanja te odsutnost božanskoga vodstva u sadašnjoj epohi, dobiva se primjeren uvid u već naznačenu osobitu širinu Platonova poimanja politike. Političko djelovanje, usvršeno u sjedinjenju državništva i filozofije, za Platona je jedini način da se u vremenu kada svijet, porobljen onim

tjelesnim, nezadrživo tone u prastari nered i bezumnost, u polisu, kao u svojevrsnom kozmosu unutar kozmosa, učini ni manje ni više do jedan kozmički obrat. Smisao je tog obrata u tome da se ono božansko, tj. um, odgojnim okretom duše utjelovi kao ono najviše i gospodujuće i da se time u vrlini duše u polisu ponovno uspostavi istinska mjera sklopa božanskog i ljudskog. Iz nastojanja oko spasonosnog okreta kozmosa samog nastaje za Platona nužnost državničkog znanja, koje, sjedinjujući uvid u ono najviše, ideju dobra, sa silom polisa, omogućuje razumno djelovanje i, bar na ograničenom prostoru polisa, onim božanskim vođeno življenje (*Resp*. 517c). Vrlina kojoj stremi polis, tj. dobro koje se polisom ima uspostaviti kao dostatna cjelina života, nije stoga ništa puko ljudsko, nego dostatnost i potpunost života kozmosa samog, u kojoj su u pravoj mjeri uzajamnog sklopa istinski prisutni i ono ljudsko i ono božansko. Dobro i vrlina pojedinačnog kao dostatan i istinski život polisa, a polis kao božanskom uzroku primjerena zbilja kozmosa u cjelini.

No, iz ove mitske sheme ne da se primjereno sagledati na čemu počiva mogućnost svjetskopovijesnog obrata u srži epohe koja je usmjerena usuprot. Pomoć može pružiti nekoliko mjesta iz dijaloga *Timej*. Tu (87d3-e6) Platon živo biće kozmosa određuje kao ono što je sastavljeno od duše i tijela. Stara kaotična narav tjelolikog iz *Državnika* ovdje je prisutna pod imenom tzv. prostora ili materije (*khṓra*). Taj, uz rod onoga po sebi i rod postalog, treći rod Platon određuje kao ono što je nevidljivo (*anóraton*, 51b1-2), bezobličnо (*ámorphon*, b7) i van svakog izgleda, lika ili vida (*pántōn ektòs* [...] *tōn eidōn*, 51a3). Ničim ograničena u neko određeno, *khṓra* je, kako se čini, ponajprije ime za ono bezgranično samo. Toj neograničenosti i neodređenosti pripada međutim i to da je *khṓra* prihvatiteljica svakog oblika (*pandekhés*, a7), tvar u koju se utiskuje lik bića, svojevrsna podloga oblika (*ekmageĩon*, 50c2) i primateljica sveg bivanja (*pásēs* […] *genéseōs hypodokhḗn*, 49a5-6). Kako se dakle pokazuje pod imenom *khṓra-e*, ono bezgranično je po sebi neodređeno, ali i potencijalno otvoreno svakom mogućem oblikovanju, ograničenju i određenju. Kao primateljica oblika, *khṓra* je štoviše upravo ono nužno svakog mogućeg izgleda bića. U tom će je smislu Platon u *Timeju* misliti kao nužnost (*anánkē*), tj. kao nužni uzrok kozmosa (*tò anankaĩon aítion*). Upravo je dakle tu, nikada posve i samo kao u snu dohvatljivu *khṓra*-u, to bezgranično, zatekao bog kao ono kaotično i prevodeći je u uređenu cjelinu proizveo kozmos.[345]

[345] Za *kháos* usp.: Schadewaldt 1995 ([1]1978), 95.

No, za to je demijurg trebao i drugu vrstu uzroka: „Zato doista treba razlučivati dvije vrste uzroka, nužne i božanske.” (68e6-7). A još prije u tekstu stoji: „Jer svijet je najljepši od postalog, a tvorac najbolji među uzrocima.” (29a5-6.) Sam bog demijurg, tvorac, jest dakle drugi, božanski uzrok. Božanska uzročnost u proizvodnji kozmosa ogleda se u tome da bog uvodi um u izvorno zatečeni kaos bezgraničnog i umom ga svladavajući i zauzdavajući „začinje bivanje kozmičkog reda kao ono pomiješano u jedinstvu nužnosti i uma” (47c9-48a2). Pritom bog uzima za uzor vječno biće (28a, 29a, 48e), koje je dohvatljivo samo umom: „vrsta koja se na isti način drži, nepostala i nepropadljiva, koja niti nešto drugo od drugdje u sebe prihvaća niti sama ide nekamo u nešto drugo, nevidljiva i uopće neopaziva, ono što je mišljenje dobilo na razmatranje” (52a1-a4). Riječ je o onome što Platon označava kao ono božansko samo, o vidu ili ideji. Božanskost božanskog uzroka ogleda se dakle u tome da bog snagom uma dohvaća ideju te je kao svojevrsnu granicu svezuje i spaja s onim neograničenim. To umsko svezivanje ideje i onog bezgraničnog i kaotičnog je dobro božanskoga uzroka, koji ne može a da ne bude i ne čini to što jest. Naime u naravi je dobra da je potpunost sebe sama te da stoga nikakvom zavišću ne izlazi izvan sebe k onom drugom. Sastavljač, stoji u tekstu, „bijaše dobar, a u dobrome nikada ni u pogledu čega ne nastaje nikakva zavist. A budući van nje, ushtjedne da mu sve postane najvećma nalik” (29e1-3; usp.: *Phdr*. 247a7). Tvorba kozmosa, kao umsko svezivanje i posredovanje tri roda – uzor, bivajuće, prostor –, utoliko je zbivanje dobra samog.

Pritom je važno da um ne može do kraja i bez ostatka svladati prostor, što rezultira time da moć bezgraničnog posredstvom tijela uzrokuje neprestanu mijenu i obrat bivajućeg. Um je zauzdava tek uvjerenjem (*tõi peithõi*, 48a2), pri čemu sam način tog uvjeravanja ostaje poprilično taman – to je nešto što se zbiva na jedan teško izreciv, čudesan, ponajviše nepristupačan i iznimno teško shvatljiv način (50c6-51b1-2). No, u tekstu ipak stoji sljedeće:

> Dakle, kako je i u početku bilo rečeno, to što se držalo neuređeno bog je svakom pojedinom i spram sebe i jednog spram drugog ugradio srazmjere (*symmetría*), u sve ono što bijaše i kako bijaše sposobno za to da bude srazmjerno i sumjerno. Jer tada još ništa nije, osim slučajem, imalo udjela u tome... (69b2-6)

U svrhu preciznijeg uvida u narav srazmjera treba poći od toga da bog demijurg svako pojedino živo biće i sam kozmos kao cjelinu proizvodi tako da u svezu srazmjer dovodi troje: uzor ili ideju, ono po sebi koje je dohvatljivo samo umu, prostor kao ono po sebi bezgranično, koje se usteže svakom izricanju i mišljenju i sklopljeno biće kao neko bivajuće (52a-b). Način na koji

bog demijurg proizvodi svijet očituje strukturu umijeća, koja se prepoznala u naravi bitnog samoizvršenja bića u vrlini: gledajući u nešto činiti ili proizvoditi nešto (*blépōn eis tí ergázesthaí ti*) kao sliku onoga u što se gleda. Bog dakle, umom se držeći ideje, gledajući u nju, spaja ideju s prostorom i tvori pojedino biće i čitav kozmos kao srazmjer ili sponu. Važno je uvidjeti da je čin proizvodnje dinamička cjelina trojega, koja čini potpuni srazmjer bivajućeg bića. Biće nije rezultat procesa proizvodnje, nego proizvodnja sama, produktivni srazmjer umskog miješanja granice i bezgraničnog, ili, kako stoji u *Filebu*, „postajanje k jestvu posredstvom mjera izrađenih pomoću granice" (*génesin eis ousían ek tõn metà toũ pératos apeirgasménōn métrōn*, *Phil*. 26d8-9). Iz toga slijedi da bivajuće biće nije posve drugo od onoga odslikanog kao svojega uzora, nego je sámo zbivanje odslikavanja i odslikanosti, u kojem su u sponu srazmjera sjedinjeni slika i uzor. Srazmjer je, kako stoju u tekstu, najljepši među svezama, utoliko što sebe i ono što povezuje u najvećoj mjeri čini jednim (*Tim*. 32a). Ovdje je riječ o srazmjeru kao činu uma, kojim se dostatnost i istina bića postavlja kao jedinstvena cjelina granice i bezgraničnog, bitka i bivanja u onom bivajućem kao slici ideje. Drugim riječima, ono po sebi – budući da sámo iz sebe ne prelazi drugome – je u srazmjeru slike pokrenuto i učinjeno unutrašnjim određujućim momentom bitka bića. Iz svojega posebitka ono je umom tako reći privučeno u srazmjer sudjelovanja. Riječ je o već prepoznatoj mimetičkoj ulozi uma u oponašalačkom srazmjeru ideje.

Dakle, dobro koje se zbiva u tvorbi kozmosa, zbivanje je onog živog kao umski vođenog dinamičkog sklopa. Ta temeljna struktura onoga što jest kao živo ogleda se i kao ono pojedinačno i kao živa cjelina svega. Jer i sam je kozmos, kao živa cjelina svega, slika, u kojoj su u srazmjer dovedeni prostor i uzor koji je život sam, ono što se u *Fedonu* naziva idejom života. Upravo ta ideja (usp.: *tõi panteleĩ zōíōi*, 30b1) biva nasljedovanjem prisutna u jedinstvu kozmosa, koji obuhvaća sva živa bića u srodnu cjelinu (usp.: 30c2-31b3). Kozmos je tako, kao forma umskog utjelovljenja ideje života, u red dovedeno mnoštvo. To znači da svako pojedino živo biće upravo time da jest to što jest ima svoje pripadno mjesto u redu i srodnosti svega što jest, ali također i to da je u dobru pojedinog bića prisutan i život sam. To je ona ista misao iz *Fedona* o umu kao uzroku dobra svakog pojedinog bića u srodnoj svezi cjeline, gdje je ta uzročna moć uma bila pojmljena kao demonska moć dobra koja spaja i povezuje. Drugim riječima, prisutnost ideje života u kozmosu ogleda se tome da je cjelina kozmosa srazmjer jednog i mnoštva pojedinačnog. Iz toga slijedi da je život po sebi prisutan samo kao ono živo, tj. kao srodno mnoštvo pojedinačno živog, koje u njemu sudjeluje. U naravi je umskog srazmjera onoga po sebi i prostora, granice i

bezgraničnog, da dostatnost i dobro bića određuje kao jedinstvo mnogog, ili, što je isto, kao prisutnost istog u mnoštvu sudjelujućeg (usp. i: *Leg*. 903b-c).

S obzirom na rečeno treba naglasiti troje. Prvo, istinska potpunost bića – ono dobro ili vrlina – je umski posredovana i sklopljena cjelina srazmjera granice i bezgraničnog. Drugo, svako biće je, kao srazmjer, u srazmjeru s cjelinom života i utoliko je srodno svim bićima. Treće, moć koja svako živo biće, čineći ga time što jest, povezuje sa svim drugim živim bićima u dostatnu cjelinu svega jest um. Tu svoju ulogu um ispunjava u duši. Budući da je, kaže Platon, „nemoguće da um u nečemu postane bez duše", stavi bog „um u dušu, a dušu u tijelo" i tako izgradi cjelinu svemira (30b3-5). I u *Filebu* kratko i jednoznačno ukazuje na bitnu i nužnu svezu duše i uma: „No nemoguće je da mudrost i um budu bez duše." (*Phil*. 30c9-10) Ta duša, koja zajedno s kozmičkom tjelesnošću čini živo biće kozmosa, jest tzv. duša svijeta, koja svoju bitnu odredbu ima u tome da je samokretanje (*tò heautò kineĩn*) i utoliko počelo ne samo onoga živog nego uopće svega (*Leg*. 896d8).

Mitološko izlaganje o duši nalazimo i u dijalogu *Fedar*, u usporedbi duše sa „sraslom moći krilate zaprege i njezina vođe" (*Phdr*. 246a). Duša je tu pojmljena kao sveza umnoga dijela, koji je mišljenjem i spoznajom povezan s idejama, i dva smrtna tjelesna dijela – volja i žudnja –, kroz koje je u duši prisutno ono bezgranično, promjenjivo i kaotično. Na tom istom tragu mišljena je duše i u *Timeju*, naime kao kompleksni sklop onog istog i drugog te onog nedjeljivog i onoga djeljivog u beskonačnost. Ovdje međutim ne može biti mjesto detaljnijeg promišljanja te izuzetno teške konstelacije u strukturi duše, a poglavito ne njezine krajnje odredbe u smislu samokretanja. Za temu ovoga rada bitno je da je duša onaj vid u kojem se zbiva umsko povezivanje granice s bezgraničnim u dostatni srazmjer bivajućeg bića. Jer čitav je kozmos umski povezan i oživljen upravo dušom kao živa cjelina, on je proumljeno živo biće s dušom (*zõion émpsykhon énnoun*, 29b8). Duša je prema tome imanentna forma umskog utjelovljenja ideje života u kozmosu kao živom biću, koje je jednota mnoštva svih živih bića. Pritom se pokazuje i potvrđuje da narav života, tj. ideje života, leži u povezivanju, spajanju i srazmjeranju – bitka i bivanja, odslikanog i slike, granice i bezgraničnog, jednog i mnogog. To srazmjeranje u utjelovljenju života, kao imanentno zbivanje bićevnosti bića, stvar je uma i duše.[346]

[346] Usp.: *Phil*. 29e-30a. Usp. ovdje: „[...] kao što ideja života u sebi uključuje sve ideje pojedinačno razdijeljenih i određenih živih bića, tako ‚jedincato, vidljivo, živo' biće, svijet, sadrži sva živuća bića koja su s njim srodna po svojoj naravi." Kao takav, svijet je „zaključana cjelina" (usp.: Hoffmann 1964, 12-13).

Dvije su implikacije takva poimanja duše. Kao prvo, duši je po naravi pripadna sloboda. Duši je slobodno ili slijediti um i zauzdavanjem onih dvaju moći dovesti sebe u jednotu sklada i srazmjera, što je za Platona, kako je već više puta rečeno, vrlina, ili pak, ojačavajući snagu tjelesnog postajati sve fluidnijom i nepostojanijom u prepuštenosti neskladu i neredu. Ta sloboda u *Fedru* je pripisana samo pojedinačnoj duši, dok je u *Zakonima* dopuštena i duši svijeta (896e8-897b4). Naposljetku se ona ogleda u onoj spontanosti okreta uma, u kojem je otvorena mogućnost dobre i zle duše svijeta.[347] Drugo, kao imanentna forma kozmičkog srazmjera, duša je rađalačko sjecište žive cjeline kozmosa i pojedinačnog živog kao njezina dijela. U mnoštvu duša um povezuje ideju života sa svakim mogućim vidom živog, čineći tako mnogostrukost bića srođenom jedinstvenom kozmičkom cjelinom potpuna utjelovljenja ideje života. To osobito organsko dijeljenje i utjelovljenje svjetske duše kao počela svakog pojedinog mišljena je u Platona pod vidom njezine muzikalno-harmonijske matematičke strukture, u što se ovdje ne možemo upuštati.[348] Treba međutim pretpostaviti da je u produktivnom unutrašnjem dijeljenju

---

[347] Usp.: *Leg*. 896e6. Usp. također: Gaiser 1998 ([1]1962), 207.

[348] Za muzikalno-harmonijsku matematičku podjelu duše usp.: Hoffmann 1964, 14 i d.; za vrijednost matematičkog usp.: Hoffmann 1961, 92. Za Hoffmanna je duša matematička srednjost koja povezuje ono tjelesno i idejno (1964, 19-28). Hoffmann je uopće zaslužan za napuštanje uvriježene teze o svjetskoj duši kao usputnoj i slučajnoj temi kasnog Platonovog filozofiranja. On je pokazao fundamentalnu važnost svjetske duše u cjelini Platonova mišljenja, a napose da se upravo u njoj postovjećuju naoko suprotstavljene Platonove teze o čistoj duši koja je na neki način suprotna životu i o duši koja je počelo života. Jer upravo duša svijeta, oprisutnjujući ideju života u svakom pojedinom biću, omogućuje to da čisti dodir s idejama bude počelo života (22-26). U tekstu „Metheksis und Metaksy bei Platon" Hoffmann će između ostalog upravo u duši prepoznati narav methekse, i to u dvostrukom smislu: duša je, kao ono između, kao žudnja za, splet kozmosa i pojedinačnog te idejnoog i tjelesnog (30-34). Misao o duši kao matematičkoj srednjosti, koja čini dinamičku produktivnu sponu čitava kozmosa, našla je svoju punu izvedbu u djelu K. Gaisera. Noseća teza Gaiserove interpretacije je ona o tijesnoj svezi onog matematičkog i duše (u pozadini je teza o matematificiranju čitave realnosti, koja završava uvidom u to da su ideje brojevi, Gaiser 1998 [[1]1962] 89-91). Uporište za tu tezu Gaiser nalazi u matematičkoj strukturi duše iz *Timeja*, potpomognutoj ezoteričkim tumačenjima te pojedinim mjestima u Seksta i Aristotela (41 i d.). Ključno je za Gaisera da je duša unutrašnji pojam matematičkog, jer ono matematičko nastaje refleksijom duše na svoju matematičku strukturu (97). Time ona sabirući utjelovljuje matematičku strukturu cjeline kozmosa – slijed dimenzija broj-crta..., koji se ponavlja u svakom pojedinom njegovu dijelu-sferi, a na koncentrirani način u njegovu srednjem dijelu, duši (107-108). Otuda je matematička duša ono središnje i svepovezujuće kozmosa (98-99). Ono što je u Gaiserovoj interpretaciji, filozofijski inače najinstruktivnijoj među postignućima tzv. tibingenške škole, najupitnije, izjednačenje je najvišeg vida znanja s matematikom, čime se previđa čin prevladavanja znanosti, pa i matematike same, u umskom mišljenju. U nas se

duše na djelu utjelovljujući susret prostora i ideje u umu. Riječ je o umskom činu miješanja i posredovanja *khōra*-e i ideje u obuhvatnoj, kozmičkoj ujednosti pružanja i primanja. Kao uzrok miješanja granice i bezgraničnog, um, držeći se uzora i uvjeravanjem ga primjenjujući na *khōra*-u, stvara kozmos kao živo biće. Tako se *khōra* otkriva kao svojevrsni unutrašnji prostor i tvar nasljedovanja, utjelovljenja i uzrokujuće prisutnosti ideje.[349]

Kozmička uzročnost uma, kao miješanje prostora i ideje, naposljetku se ogleda i sabire u unutrašnjoj svezi polisa, filozofije i duše. Kao živo biće, čovjek je srodan sa svim živim bićima u kozmosu, no srazmjer njegove dostatnosti ujedno je i srazmjer kozmosa samog. Duša čovjekova je središte kozmosa, koje sjarmljuje ono umsko i ono tjelesno, ozbiljujući u vrlini čovjeka kozmički srazmjer sam. No, u doba napuštenosti od boga, to kozmičko jedinstvo nije naprosto dano čovjeku. Čovjek prema Platonovu uvidu ne živi u čistoći vlastite naravi, već sebe tek treba postići i ozbiljiti, roditi u svojoj kozmičkoj dostatnosti u polisu. Polis je, drugim riječima, dostatnost čovjeka kao ono od njega više i obuhvatnije, ono kozmičko samo, iz čega i u čemu on sam dobiva i ima svoj istinski bitak. Podudarnost i istovjetnost dostatnosti čovjeka i polisa, koju Platon misli kao *eudaimonía* (usp.: *Charm*. 173d6-7), počiva tako na demonskoj težnji uma k onom višem. Demonska snaga uma kao spone ogleda se u tome da, kako je rečeno, povezuje bit i bitak bića u njegovu bitnom bitku. To ne znači drugo do da cjelinu i bićevnost onoga pojedinačnog um postavlja u jednotu koja je neusporedivo više od onog pojedinačnog samog. Stoga *eudaimonía*, sreća, blaženstvo ili bilo kako drukčije, ukazuje na to da je dostatnost čovjeka, kao njegovo vlastito dobro – *eũ* –, u onom demonskom, tj. u svojevrsnoj nošenosti onim višim, koje je između čovjeka i boga kao njihova sveza ili spona. A to je um. Platon tako kao da na jedan drugi način govori isto što i Heraklit (B 119): narav čovjeka (*ēthos*), koja se ustalila kao njegovo specifično mjesto i obitavalište u kozmičkom redu bića, jest demon (*anthrópōi daímōn*), tj.: čovjek istinski jest u onom nadljudskom, kao težnja uma k višem, boljem i obuhvatnijem. Kako jednostavno stoji na jednom mjestu u *Fedonu*, onaj koji ima uma uvijek hoće biti kod onoga što je bolje nego što je on sam (*Phd*. 62e3-4).

---

problemom matematike u Platona, doduše bez većih filozofijskih pretenzija, prvi bavio Ž. Marković u radovima iz 1938. i 1940. godine. Uz Platonovu filozofiju matematike usp.: Pritchard 1995 te širi prikaz grčke matematike Szabó 1978.

[349] Otuda Hartmann u unutrašnjem kretanju prostora prepoznaje narav srazmjera (Hartmann 1965 [[1]1909], 424 i d.), a Hoffmann sam prostor određuje kao ono matematičko, ne kao ono fizikalno (Hoffmann 1964, 18). Uz gornje usp. i: Meinhardt 1967, 89-94.

3. Um i *éros*

Smisao pojma uma u Platonovu filozofiranju određen je njegovom djelotvornošću u vidu duše. Duša je dinamički sklop, koji, u širokom rasponu povezujući granicu i neograničeno, čini svako biće onim što ono jest i time ga uklapa u živi srazmjer kozmosa. Uloga uma u duši počiva na njegovoj mimetičkoj naravi, tome naime da je čin uma dinamička ujednost primanja i pružanja i utoliko točka utjelovljujućeg rađalačkog dodira istog i drugog.

U tom smislu treba pretpostaviti da teza o biću kao moći djelovanja i trpnje, u kojoj se na izuzetan način sabire Platonovo kasnije razumijevanje bića, punu potvrdu dobiva u duši, tj. u mimetičkoj ujednosti pružanja i primanja u naravi uma. Tako nešto sugerira već i to da se moći duše, posredstvom kojih se biće dohvaća na različitim stupnjevima jasnoće i istinitosti, u *Politeji* nazivaju trpnjama. Dobru uputu pruža i uvid u ujednost djelovanja i trpnje u opažanju iz *Teeteta*. Naposljetku, ujednost trpnje i djelovanja za Platona je u unutrašnjoj svezi sa samokretanjem, koje se u ovom radu odredilo kao samokretanje uma. Mit u *Fedru*, gdje se duša određuje kao ono koje samo sebe kreće i u tom smislu kao počelo života, slijedi upravo iz nastojanja da se istinski pojmi trpnje i djela božanske i ljudske duše (245c1-4). Ovdje se međutim neće poduzimati daljnji koraci u tom smjeru. Moguće je tek zaključno ukazati na svezu uma i moći pod jednim drugim vidom, pod vidom blizine uma i erosa.[350]

Kako pokazuju razmatranja umskoga kauzaliteta ideje, navlastito razmatranja ideje lijepog, mimetički dodir uma i dobra postignuće je ljubavi spram lijepog. Otuda se može naslutiti bitna unutrašnja sveza uma i erosa. Uloga uma u duši ogleda se u tome da je um sveza i spona svakog pojedinog od mnoštva bića s njegovim istinskim bitkom. Um tako privodi bića k njihovoj bitnoj potpunosti i cjelovitosti, koju ona imaju kao srodna u svojoj jedinstvenoj bićevnosti. U tom se smislu u *Fedonu* primjerice govori o žudnji onog koje zaostaje za onim jednakim po sebi, koje hoće biti ono koje zaostaje (usp. i: *Gorg*. 467e, *Charm*. 161a i d., *Euthyd*. 280e, *Symp*. 202a i d., *Resp*. 477a.). Pogledaju li se malo pažljivije dijalozi *Lisis* i *Simpozij*, uvidjet će se da se prijateljstvo i ljubav u njima promišljaju pod jednakim vidom svojevrsnog povezujućeg „između" (*metaksý*). Žudnja (*epithymía*) za onim dragim, koja je na djelu u prijateljstvu, žudnja je svakog pojedinog za dobrom kao onim vlastitim (*toũ oikeíou*) zajedničkim. I upravo ta žudnja povezuje

[350] Za supripadnost trpnje i djelovanja u samokretanju duše usp.: Gaiser 1998 [[1]1962], 195. Za srodnost uma i duše u pojmu samokretanja i za njihovu svezu s erosom usp.: Stenzel 1957 [[1]1956], 13 i d.

množtvo žudećeg kao ono što je srodno i prijateljsko (*Lys*. 221e3-222a6). Žudnja je utoliko imanentni moment dobra, kojim se ono postiže i ozbiljuje kao počelo prijateljstva. Ono je počelo prijateljstva u tom smislu da je prijateljstvo zbivanje dobra kao jednote koja se spontano sabire k sebi u zajedničkoj žudnji za onim vlastitim srodnim. Prijateljstvo je dakle mišljeno kao svojevrsno „između", kao raspon koji ono pojedinačno povezuje u svoju bitnu cjelinu. Ono nije ni ono pojedinačno ni cjelina, ali je u njemu oboje na djelu u svojoj primjerenoj svezi.[351]

U sličnom je smislu u *Simpoziju* riječ o erosu, koji je po svojemu podrijetlu promišljeni i dosjetljivi put iz oskudice (203b1 i d.).[352] Ni lijep ni ružan, ni dobar ni zao, on je žudnja (*epithymeĩ kaì erã*) k ljepoti, tj. k tome da se dobro trajno učini svojim (206a). U tom smislu onoga „između" eros nije bog, nego demon. Po svojoj demonskoj naravi eros je posredujuća sveza između smrtnog i besmrtnog, kojom je ispunjena sredina, te je ukupnost svega sama sobom povezana (202e). Erosu utoliko pripada dinamička kozmička sveza potpunosti i cjelovitosti svega što jest. Samo iz tog uvida u narav erosa pojašnjava se uvid u to da je eros u svim svojim različitim vidovima jedno te isto: težnja ili žudnja dobru kao težnja ili žudnja za potpunošću/dostatnošću, blaženstvom. Naime, težnja dobru, kao pravi logos erosa, pokazuje se kao žudnja za rađanjem i preporađanjem u onome lijepom i najljepšem, koja je urođena svim ljudima (e6 i d.). Sámo rađanje jedini je način na koji smrtna narav sudjeluje u onome besmrtnom – budući da joj je nemoguće biti, poput božanskoga, uvijek potpuno istom, ona sebe samu kao istu rađa u onom novom i drugom od sebe (207c-208c). Postupni put rađanja ide kroz

[351] U *Lisisu* je za eros je karakteristično da ide od pojedinačnog, kao neko međuzbivanje u kojem ono pojedinačno postiže vlastitu dostatnost. U tom smislu upravo eros možda ponajbolje očituje to da umsko splitanje bitka i nebitka, granice i neograničenog, kao unutrašnja narav oponašalačke prisutnosti ideje kao jednote množtva, čini samu istinu bića. K tome, nije naodmet uputiti na to da je upravo erotičko i prijateljsko splitanje određeno unutrašnjom istovjetnošću trpnje i djelovanja, pružanja i primanja u onog istog u svojoj dragosti (usp: *Lisis*, *Symp*. 182b-c, 184d3-5). Otuda Müller s pravom tu prepoznaje ranogrčki princip mišljenja po kojem ono jednako k sebi zove jednako, a koji u Platona, kako se vidjelo pripada mimetičkoj naravi uma (Müller 1965, 177 i d.). Usp. ovdje također: „Metheksis je čin u logičkom i ontologijskom smislu. U logičkom smislu znači relaciju sjedinjenja između mnogostrukosti empirijskih subjekata i idealnog jedinstva njihovih predikata; u ontologijskom smislu znači žudnju razasutog množtva da se sabere u jedinstvo. U oba značenja smisao je čina u tome da se događa između dvije instance. Tko govori o nekoj trećoj, nije po Platonu razumio niti logičko niti ontologijsko značenje (bio to Poliksen ili sam Aristotel), jer sam čin je to treće, on ne podnosi nikakvo drugo treće. Niti u logičkoj relaciji: budući da je protivnost jednog i mnogog neposredna; niti u ontologijskoj: jer eros je ja *i* ti." (Hoffmann 1964, 60)

[352] Usp.: Szlezák 1985, 261.

sagledavanje jednog lijepog tijela, mnogih lijepih tijela, ljepote u duši, zatim kroz ono lijepo u zakonima i običajima, te u znanostima dospijeva napokon do široke pučine lijepog i još dalje do jedinstvene znanosti onoga lijepog, do onog nepromjenjivog i postojanog, koje ugledavši, filozofska duša rađa istinu i istinske vrline te postaje besmrtna. Dobro, koje se erotički žudi kao ono svoje, postiže se, usvaja i utjelovljuje u vidu sebepreporađanja istinskog života u ljepoti. Prethodna razmatranja pokazala su da u pojmu rađanja treba prepoznati dodir uma i dobra kao samododir duše, tj. kao anamnestičko navraćanje cjeline duše na vlastitu umsku srodnost s istinom cjeline svega što jest. U tom smislu eros u dolazi u uočljivu blizinu pojma uma.

Ta blizina još je očevidnija uoči li se da eros u bitnom pogađa i narav dijalektičkog filozofiranja, u kojem se, kako je rečeno, zbiva umski okret duše k sebi. Eros je naime u sredini između mudrosti i neznanja – a ništa što je mudro, bio to bog ili netko drugi, ne filozofira, jednako kao što ne filozofiraju ni oni u neznanju. Filozofiranje je stvar onih između znanja i neznanja, onih koji jesu iz oskudice potaknuta težnja k dostatnosti potpunosti. Kao ono demonsko između, eros filozofira: mudrost je jedno od najljepših, a eros je eros za lijepim (usp.: 204b). No, eros nije tek jedan od onih koji filozofiraju, nego čini samu narav i put dijalektičkog filozofiranja (usp.: *Parm*. 137a). Drugim riječima, filozofiranje je demonski eros, kojim se kozmička cjelina sama sobom povezuje u svakom svom dijelu.

Erotička narav filozofiranja poglavito se očituje u dijalogu *Fedar*. Čitav se dijalog vrti oko Lisijina i Sokratova govora o erosu. Ispitivanje tih govora s obzirom na narav umijeća dolazi do uvida u to da onaj koji govori po umijeću mora, prvo, uvidjeti istinu stvari o kojoj govori i to tako da odredi ono po sebi u svemu te to opet natrag dijeli po vidovima dok ne dođe do nedjeljiva vida, i drugo, tu metodu mora primijeniti na dušu – odrediti kakva je i koja je, te onda i kakav joj govor pristaje (259e i d). To odgovara ranijim uvidima da je pravi početak svakom savjetovanju-vijećanju znanje bićevnosti onoga o čemu se vijeća (237b7-238c4). Iz teksta dijaloga je međutim jasno da Platon ne određuje dušu u skladu s opisanom metodom. Umjesto toga nalazimo mit o duši, gdje se duša određuje kao svojevrsna lakoća samokretanja, koje je počelo sveg života. Samokretanje je *ousía* i *lógos* besmrtne duše (usp.: *Leg*. 895c i d.). Svojim izgledom samokretanje nalikuje srasloj moći (*dýnamis*) krilate zaprege i kočijaša. Samokretanje je dakle na djelu kao moć unutrašnje sveze i sklopa uma, srčanosti i požude. Kao čista lakoća samokretanja duša u ophodnom kretanju nastanjuje čitavu zemlju i nebo. Njezin najvlastitiji, jer lakoći samokretanja najprimjereniji bitak ogleda se u tome da duša u povorci bogova i demona umom

izviruje u tzv. nadnebesko mjesto, gdje um posmatra ono koje istinski jest i hrani se čistom i nepomiješanom znanošću i umom. Kako je rečeno, to izvirivanje valjalo bi shvatiti na tragu uvida u umski dodir i srodnost znanja i bića, koji je čisti posebitak duše u umskom mišljenju.

No, većina duša po zakonu Adrasteje ne može trajno boraviti u tom dodiru srodnog, već otežava i pada na zemlju. Taj pad na zemlju nije drugo do rađanje u nekom smrtnom tijelu, pri čemu je duši, ovisno o tome kako proživljava svoj vijek, u ponovnim rađanjima otvorena mogućnost napredovanja ili nazadovanja, tj. približavanja ili odmicanja od svojeg čistog vida. Vid u kojem je duša najbliža svom čistom bitku jest filozofski vid života, budući da se duša u filozofiji, u dijalektičkom poimanju ideje prisjeća onoga što je gledala kad se kretala zajedno s bogovima. Drugim riječima, ona se u filozofijskoj dijalektici prisjećajući sabire na samu sebe i čistoću vlastita posebitka u mišljenju. Nošena filozofijskom ljubavi spram lijepog u dijalektici, ona krilati, pernati i uzdiže se k onome što je po sebi, naime lako i spontano samokretanje uma.

Za razumijevanje cjeline mita važno je da se okret kojim počinje pad i okret kojim počinje povratak duše k sebi u filozofiji pojme kao omogućeni iz dinamičke strukture duše. Kao uzrok pada Platon određuje nevaljalštinu kočijaša, dakle uma. A i čin okreta i uspona također je okret uma u duši. I upravo tu, u dijalektički vođenu usponu k onom božanskom Platon nalazi najveće dobro erosa kao filozofske manije. Četvrta manija, koja dolazi od Erosa i Afrodite, je najbolja, budući da pruža najveću sreću ljudima podsjećajući ih na ono što oni jesu kao duša. Tu najbolju maniju Sokrat opisuje kao ljubavnu maniju koja obuzima pri pogledu na ono lijepo: pri pogledu na lijepo, sjeti se duša istinske ljepote te opernati i hoće gore nad ono tjelesno k istinskoj ljepoti – to je bit najbolje pomame i entuzijazma.

Treba dakle uvidjeti da se u *Fedru* filozofijski eros poima tako reći kao unutrašnja moć duše, kojom ona u filozofskom razgovoru anamnestički dolazi k sebi i postaje ono što jest. U tom smislu eros gotovo pada u jedno i isto s umom, tj. s umskim okretom čitave duše k sebi, k dobru i vrlini (usp. i: *Symp*. 179a7-8). Platon, kako je rečeno, ne daje odredbu duše kako bi opravdao svoju tezu o umijeću retorike. No on pokazuje da je svaka prava retorika ustvari dijalektika, utoliko što se u ljubavi spram lijepog i u tom ljubavlju manično vođenom nastojanju oko istine bića zbiva i postiže duša u svojoj istini. Lijep i dobar govor o duši ne proizlazi tek iz uvida u dušu, nego je, još tješnje, dijalektički govor erotičkom manijom vođeni uspon duše k sebi samoj. Dijalektički govor, kao jedini lijepi govor s umijećem, je, kako stoji u tekstu, živ i produševljen

govor onoga koji zna (*Phdr*. 276a8), tj. u dijalektičkom govoru o duši na djelu je znanje kao vrlina i istina duše same.

Prema tome, narav uma kao počela ogleda se u vidu demonske moći erosa, kojom duša postaje i jest primjereno sebi samoj. Otuda je slobodno pretpostaviti da se upravo u vidu erosa um očituje i potvrđuje kao ona vrhunska moć duše koja i samu dušu i sve ono čemu je duša počelo, a to je uistinu sve (*Leg*. 896d8), uspostavlja kao dinamičku svezu, raspon i srazmjer bića i nebića, granice i bezgraničnog, jednog i mnoštva.[353]

[353] Usp.: „Eros utjelovljuje dinamički princip, koji povezuje i sjedinjuje bogove i ljude, svjetovno i transcendentno te restituira iskonsko jedinstvo." (Erler 2007, 373). Usp.: Begeth 2009, 119-144. Za čitav kontekst demonske naravi filozofiranja usp.: Friedländer 1928-1930, Bd. I, 38-67, za *Lisis* u gornjem smislu 59-60. Za svezu ljubavi spram onoga svojstvenog i srodnog i Platonova smisla istine kao onoga što se u sjećanju ima kao vlastito usp.: Heitsch 1963, 36-52.

VIII. ZAKLJUČAK

Jedno od pitanja koje se može nametnuti tijekom čitanja Platonovih djela pitanje je o naravi mišljenja. I ma koliko izgledalo da je to pitanje odavno apsolvirano jednostavnim označivanjem Platonova filozofiranja kao idealizma, u kojem se istina bitka smješta u onostrano, tim vulgarnim hijatom tjelesnog i mislivog ustvari se ne rješava ništa. Jer upravo ono središnje i noseće te, već od Aristotela potencirane školsko-filozofijske „etikete" – naime to da je ideja, dakle bićevnost bića, stvar mišljenja, tj. ono mišljeno ili mišljevina – tu najčešće ostaje nemišljeno. Razlog tomu začudno je jednostavan, a Platon ga izriče više puta, najupečatljivije možda u *Parmenidu*: na podlozi razdvoja tjelesnog i umskog ne samo da nije moguće pojmiti što je ideja, nego uopće nije moguće ni govoriti ni misliti.

No, poteškoće pri poimanju pojma uma u Platona ne korijene se samo u tisućljetnoj uhodanosti jednog pogrešnog razumijevanja. Jer, čak i kad bi se po strani od svih mogućih tradiranih interpretacija pred očima imalo cjelinu Platonova djela zacijelo bi bilo teško jednoznačno odgovoriti na pitanje *Što je to um za Platona?* Tu naime nije riječ o tome da se nađe neko prikladno, na definiciju nalikujuće mjesto u tekstu i da se ono odredi u suglasnosti ili proturječju s drugim mjestima. Poglavito nije riječ o opredjeljivanju za jednu ili više uvjerljivih interpretacija. Pokušaj davanja odgovora na pitanje o umu u Platona, kao i o bilo čemu u bilo kojem istinskom filozofiranju, stoji i pada s moći čistog i iskrenog pristupa tekstu, u kojem se ono u njemu mišljeno prihvaća i u sebi pobuđuje kao vlastito. Samo u tom smislu čitanje postaje dijalog u kojem se uči.

Filozofijska izazovnost, poticajnost i zagonetnost pojma uma u Platona, koja je bila presudna za nastanak ovoga rada, počiva na svojevrsnoj dvoznačnosti koja mu pripada. Naime, Platon ponegdje uzima um kao uzrok bića u njegovu dobrobitku (*Fedon, Fileb, Timej*), drugdje kao vrhovnu moć ili trpnju duše (*Politeja, Fedar, Timej*). Kako je to moguće? I jesu li te dvije odredbe uma u unutrašnjoj svezi? Oko te sveze, koja premošćuje razdvoj tijela i mišljenja, nastoji se u cjelini razmatranja u radu.

U uvodnom dijelu rada, u okviru izlaganja nefilozofijskog i filozofijskog predplatoničkog smisla uma i mišljenja, uočilo se više značenjskih odrednica pojma uma. Um je tu trenutni čin prepoznavanja kojim se ono opaženo – pojedinačno biće ili šira situacija – otkriva u punini toga što ono jest. Um je tako blizak osjetilnom, ali nije osjetilni čin: on nadilazi osjetilno tako da ga povratno postavlja, „stvara" u pojmu. Ujedno um raskriva jedinstveni horizont zajedničke

supripadnosti zbilji, u kojem sve što jest jest i može prepoznati kao takvo. Predplatoničko filozofiranje uzima um kao vid istinskog bitka čovjeka, u kojemu je on tako reći poravnat s istinom bitka i života u cjelini.

Tematiziranje pojma uma u Platonovu filozofiranju započinje filologijskim izlaganjem triju prevladavajućih značenja uma u Platonovim tekstovima: praktičko-etičkog značenja razboritog duševnog ustroja i djelovanja, spoznajnog značenja uvida u istinu bića i značenja stvaranja slike u mislima. Daljnje razmatranje središti se oko praktičko-etičkog smisla uma u pojmu blaženstva. Blaženstvo se pritom određuje kao vid bitka u kojem u jedno i isto padaju čovjekovo dobro, dobro cjeline života i dobro duše. Riječ je o fundamentalnoj srodnosti cjeline svega što jest, koja se ozbiljuje u pravednosti približno pravedna polisa kao zbilji duše.

Promišljanjem pojma blaženstva u okviru Platonove *Politeje* dolazi se do uvida u to da se mogućnost blaženstva korijeni u stapanju filozofije i državništva, kojim polis postaje primjerenom zbiljom duše i života. Tim stapanjem, koje nije drugo do obrat jednoga u drugo, duša se, kao bit i istina čovjeka, spontano i samoniklo postiže u zbilji pravedna polisa. Za temu rada pritom je odlučujuće da uzajamno svezivanje filozofije i državništva počiva na dodiru duše i dobra u činu uma. U tom dodiru Platon misli dodir duše s počelom i uzrokom svega što jest. To znači da spontano samopostignuće duše u polisu izvire iz njezina dodira i sjedinjenja s istinom bitka kao takvog i u cjelini.

No, um tu nije neko treće koje posreduje između duše i dobra. Um je s jedne strane imanentna moć dobra da se mišljenjem pruža kao misliva istina i bićevnost bića. S druge je strane on pripadan duši, naime kao ono upravljačko koje je uspostavlja i održava kao skladnu cjelinu autonomnog zapovijedanja. U tom se smislu u pojmu uma očituje srodnost duše i bitka: dobro se kao uzrok i istina umski pruža posredstvom istinite i pravedne duše kao forme svoje djelatnosti. Prastaro arhajsko poimanje uma ujedno i kao organa i kao djelatnosti reflektira se dakle u Platonovu filozofiranju u razumijevanju duše kao dinamičke autonomije uma, koja autonomija pada u jedno i isto s uzrokujućom djelatnošću dobra. Bitna implikacija te imanencije duše i dobra u onom umskom je za Platona ta da okret filozofije u državništvo treba pojmiti kao unutrašnji okret duše k sebi, u kojem ona, dodirujući se istine svega, dodiruje sebe i čini polis zbiljom tog umskog samododira.

Teza o srodnosti duše i bitka produbljuje se i razvija interpretacijom dijaloga *Fedon*. U okviru te interpretacije ustvrđuje se da Platon u čitavu dijalogu nastoji oko umskog uzroka, koji

nije mišljen tek u finalnom, već prvenstveno u formalnom smislu bićevnosti bića. Postignuće interpretacije je u uvidu da umski uzrok bivanja i bitka svakog pojedinog pada u jedno i isto s dušom kao nositeljem i počelom života. Ono istinski besmrtno duše njezina je iskonska srodnost s bićem u čistom mišljenju, pri čemu upravo u toj čistoći mišljenja treba prepoznati ono po čemu je u duši prisutan besmrtni život po sebi. Teza o imanenciji duše i dobra time se produbljuje do uvida u istovjetnost bitka i života u umskom mišljenju.

Daljnja razmatranja središte se na umski kauzalitet pod vidom uzrokujuće prisutnosti ideje. Temeljem pojedinih mjesta iz *Politeje* i *Fedona* osnovno određenje tog uzrokovanja određuje se kao sudjelovanje čistog, nepromjenjivog i pojedinačnog posebitka u biću. Pritom nije riječ o odnosu između dvojeg, nego o biću kao formi djelotvornosti čistog posebitka. Bitna odlika tako pojmljena sudjelovanja je supripadnost jednog i mnogog te istog i drugog, na temelju koje se sudjelovanje precizira u smislu oponašalačkog srazmjera ideje sa sobom u drugom svojem. U tom smislu zaključuje se da je umska moć (samo)uzročnosti dobra u istini i bićevnosti bića na djelu kao (samo)oponašalački srazmjer ideje. Pojam uma koji se tu ocrtava pokazuje se pod vidom ujednosti imanentnog pružanja i primanja čistoga posebitka u drugom svojem.

U svrhu podupiranja te postavke poduzima se razmatranje triju momenata ideje kao uzroka i istine bića: dobra i vrline, ljepote i istine. Ta razmatranja pokazuju da vrlina, ljepota i istina nisu osobitosti uzrokujuće prisutnosti ideje, nego ideje čija sveza i sudjelovanje čini samu idejnost ideje. Ujedno izlazi na vidjelo da ni vrlina, ni ljepota, ni istina, a ni samo dobro, nisu ništa puko objektivno, već da su omogućeni vrlinom, ljepotom, istinom i bićevnošću duše. Teza o srodnosti duše i bitka u umu time se vezuje uz mimetičku moć ideje da se pruža i prihvaća posredstvom duše. Ono osjetilno-tjelesno tako se razlikuje od ideje, ali kao nužni imanentni moment njezine uzrokujuće prisutnosti, tj. kao nužni uzrok (*Timej*) ili kao suuzrok (*Fedon*).

Čista mimetička ujednost pružanja i prihvaćanja prepoznaje se u vidu umskoga znanja, u kojem očevidnost čistog posebitka pada u jedno i isto sa (samo)očevidnošću čistog posebitka duše u mišljenju. Istina bitka u ideji otuda je dinamički čin očevidnosti iskonske srodnosti duše i bitka u umskom mišljenju. S tim u skladu teza o srodnosti duše i bitka u umu dobiva zadovoljavajuće utemeljenje u Platonovoj odredbi znanja kao vrline duše. Na tragu odredbe vrline kao cjelovita (samo)izvršenja ideje u svojem živom bitku, uviđa se da je vrlina, kao zdravlje i istina duše, živo zbivanje znanja i mišljenja. Jer mišljenje, tj. očevidnost srodnosti duše i bitka u čistom mišljenju, je čisti posebitak i istina duše (*Fedon*, *Teetet*). Izvršenje znanja i

mišljenja u vrlini duše nadalje se prepoznaje kao pun smisao spoznaje i učenja u Platona. Riječ je o zbivanju kojim se duša anamnestički navraća na sebe, tj. na mišljenje kao svoj čisti posebitak, pri čemu to prisjećanje treba držati izvršenjem samog mišljenja u vrlini. Teza o znanju kao vrlini ne može se dosegnuti nikakvom gimnastikom spoznajne teorije. Ona počiva na tome da je umsko mišljenje čisti posebitak duše, koji se u učenju i spoznavanju ozbiljuje kao njezin živi dobrobitak.

Daljnja razmatranja pokazuju da anamnestički povratak duše na sebe Platon misli kao dijalektičko filozofiranje. Dijalektika utoliko nije tek metoda ili instrument spoznaje oposebljene predmetne istine. Ona je unutrašnja moć duše i života za očevidnost vlastite istine i za zbiljsku uspostavu te očevidnosti kao najvišeg vida života. Odatle se, između ostalog, može naslutiti podrijetlo jedva precjenjive vrijednosti koja za Platona pripada razgovoru i njime zasnovanu prijateljstvu (*Theait.*146a), kao i narav Akademije kao škole.

Supripadnost metodske i sadržajne strane dijalektike očituje se na ravni bića (kao dijalektika jednote mnoštva), razgovora (u tom smislu da filozofski razgovor iznosi na vidjelo temeljne pretpostavke razgovora, znanja i mišljenja kao temeljne pretpostavke bića) i duše (budući da je dijalektika okret duše k umu kao vlastitoj istini). Ona utoliko počiva na izvornoj srodnosti bića i mišljenja u vrlini duše. To se potvrđuje u završnim koracima, gdje se samododir duše u umu posredstvom dijalektike izlaže kao nepretpostavljivo počelo bića, znanja i obrazovane duše. Naime, dodir, u kojem duša spoznaje vlastito mišljenje kao nužni vid nadavanja i očevidnosti onoga što jest, taj čin posvemašnje sabranosti duše u svoj čisti posebitak, kao čin uma, jest čin uspostavljene i očevidne srodnosti duše i bitka, koji omogućuje kako svako očitovanje bića kao bića u znanju, i to tako da omogućuje dobrobitak duše same.

Um je čin izvorne srodnosti i supripadnosti bitka i mišljenja u vrlini duše. To je dinamički čin njihova konstitutirajućeg susreta, prožimanja i omogućenja. U tom smislu Platonov pojam uma supripadan je Parmenidovu. No sam dodir uma i bitka za Platona je preciziran kao mimetička ujednost davanja i primanja. U tom smislu um pada u jedno i isto s idejom, koja nije drugo do jedinstveni vid davanja i primanja bitka u mišljenju. Umsko mišljenje utoliko i nije mišljenje ideje kao predmeta, nego čista prisutnost ideja samih. Umska ideja je ideja uma.

Kao ideja, um je čin u kojem je sabrano prisutna cjelina svega što jest u svojoj istini. Jer ideja uma je upravo ideja dobra, vid djelotvorne uzročnosti dobra u svemu. Kao što to nije ni za Heraklita ni za Parmenida, čin mišljenja nije ni za Platona tek pojedinačni čin spoznaje onoga pojedinačnog, nego bitak na ravni očevidnosti svega što jest. Ne dakle subjektivna moć subjekta,

nego objektivno zbivanje cjeline, u kojem je subjekt uvijek već zahvaćen. U tom smislu, na tragu predsokratičke, čak homerske uporabe, u pojmu uma treba prepoznati odvojenost i samodostatnost obuhvatnog zbivanja cjeline svega, kojom je uvijek već zahvaćeno i u svojem razdvoju ukinuto to što tu cjelinu otvara i uspostavlja u dodiru s njom.[354]

No, u okviru Platonova mišljenja odlučujuće je da bitak uma čovjeku nije neposredno otvoren. Samo je bogovima moguće trajno sudjelovati u umu, dok je ljudima, i to ne svima, to moguće samo povremeno (usp.: *Tim*. 51e1-6, *Leg*. 875d2-3). U tom smislu, slično kao što Parmenid govori o putevima spoznaje, za Platona je dospijevanje do umske očevidnosti onoga što jest stvar filozofijske dijalektike kao imanentnog momenta brige dušu za samu sebe. Sfere koje u sačuvanim fragmentima Parmenidova spjeva ostaju razdvojene, Platon tako, premda možda baš na Parmenidovu tragu, povezuje u unutrašnji srazmjer okreta uma u vrlini duše. Otuda je za Platona, baš kao i za Heraklita, sebeznanje, kao čin anamnestičke sabranosti cjeline duše u svoj čisti posebitak u umu, to što otvara umsku očevidnost cjeline svega, u kojoj se uvijek već neznano jest. Pritom, unatoč jasnoj blizini pojma sebeznanja i novovjekog pojma svijesti, treba reći da um u Platona nije mišljen u tom strogom smislu. Da su međutim u Platonovu filozofiranju položeni temelji za to, kako pokazuje neokantovska tradicija interpretacije, o tome zacijelo nema sumnje.

Kako se čini, pojam uma u Platonovu filozofiranju, zajedno sa čitavim misaonim horizontom koji mu pripada, valja ponajprije misliti u dubokom egzistencijalnom smislu. Taj smisao nije u tome da bi dijalektički dolazak do znanja pripadao čovjeku kao jedna od njegovih mogućnosti. On čak nije ni samo u tome da na putu dijalektike čovjek sebe odgaja i oblikuje u svojoj najvišoj mogućnosti. Riječ je o tome da je dijalektički okret uma k sebi demonska moć duše kojom se u istini čovjeka istinski uspostavlja život kao takav i u cjelini.

[354] Usp.: Hartmann 1965 [[1]1909], 211.

LITERATURA:

I. Tekstovi, prijevodi, komentari

1. Platonova djela

Grčki tekst: *Platonis opera*, recognivit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, I–V, Oxford 1900-1907.

a) Cjeloviti prijevodi

Platon, I-VIII, bearb. von H. Hofmann, griech. Text von L. Bodin, A. Croiset, M. Croiset und L. Méridier, deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher, Darmstadt 2001 ([1]1977).

Sämtliche Dialoge, Bd. I-VII, in Verbindung mit K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehn von O. Apelt, Hamburg 1998 ([1]1916-1937).

Sämtliche Werke, Bd. I-IV, übersetzt von F. Schleiermacher, auf der Grundlage der Bearbeitung von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck neu herausgegeben von U. Wolf, Reinbeck bei Hamburg 1994.

The collected Dialogues of Plato including the Letters, ed. by E. Hamilton and H. Cairns, translators: L. Cooper, F. M. Cornford, W. K. Guthrie, R. Hackforth, M. Joyce, B. Jowett, L. A. Post, W. H. D. Rouse, P. Shorey, J. B. Skemp, A. E. Taylor, H. Tredennick, W. D. Woodhead, J. Wright, Princeton 2002 ([1]1961).

Tutte le opere, I-V, premesse, traduzioni e note di U. Bultrighini, G. Caccia, L. Caliri, R. Falcetto, A. Festi, G. Giardini, R. Maria Parrinello, E. Pegone, A. Riminucci, S. Rubatto, D. Ternavasio, a cura di E. V. Maltese, con un saggio di F. Adorno, Roma 1997.

Zbrana dela, I-II, prevod in spremna besedila G. Kocijančič, Celje 2004.

b) Pojedinačni dijalozi i dijelovi dijaloga

Der Sophist, übersetzt von O. Apelt, neu bearbeitet und herausgegeben von R. Wiehl, Hamburg 1985.

Država, Državnik (i *Sedmo pismo*), preveli M. Kuzmić i V. Gortan, Zagreb 1942.

EUTHÝPHRŌN è perì hosíou: peirastikós. *Eutifron ili rasprava o pobožnome*, preveo i priredio J. Zovko, Zagreb 1998.

Hipija Manji, preveo Ž. Senković, Zagreb 1997.

Ideja Dobra. Platonova Politeia VI i VII, bilingvalno izdanje, prijevod s filološkim i filozofskim komentarom D. Barbarić, Zagreb 1995.

Ion. *Lahet*. *Meneksen*, preveo s grčkog i popratne bilješke Ž. Senković, Zagreb 1998.

Kratil, preveo D. Štambak, Zagreb 1976.

Menon, preveo i priredio F. Grgić, Zagreb 1997.

Obrana Sokratova. Fedon, prijevod K. Rac, Zagreb 1915.

Obrana Sokratova, preveo L. Boršić, Zagreb 2000.

Parmenid, prijevod i bilješke P. Šegedin, Zagreb 2002.

Plato. Phaedo, edited by C. J. Rowe, Cambridge, 1993.

Plato and Parmenides, Parmenides' *Way of Truth* and Plato's *Parmenides* translated with an introduction and a running commentary by F. M. Cornford, London 1939.

Plato's Phaedo, ed. with Introduction and Notes by J. Burnet, Oxford 1980 ([1]1911).

Plato's Theory of Knowledge, The *Teaetetus* and The *Sophist* of Plato translated with a running commentary by Francis M, Cornford, London 1946.

Platon. Dijalozi Teetet i Fileb, preveli M. Sironić i V. Gortan, Zagreb 1979.

Platon: Eros i filia. Simpozij ili O ljubavi. Lisis ili O prijateljstvu, preveo Z. Dukat, Zagreb 1996.

Platon. Phaidon, griechisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von B. Zehnpfennig, 2., durchgesehene Aufl., Hamburg 2007 ([1]1991).

Platons „Phaidon". Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, D. Frede, Darmstadt 1999.

Platons „Staat", W. Kersting, Darmstadt 1999.

Protagora, Sofist, preveli K. Rac i M. Sironić, Zagreb 1956.

Timaj, sa grčkog prevela i objašnjenja dodala M. Pakiž, Beograd 1981.

Zakoni, preveo V. Gortan, Zagreb 1957.

2. Ostala izdanja

Aeschylus, vol. I-II, english translation by H. W. Smith, Cambridge – London 1988.

Aristotel: *Metafizika*, prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan, Zagreb 1992.

- *Politika*, prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan, Zagreb 1992.

Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I-II, griechisch und deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, 1974 ([1]1903).

Die vorsokratischen Philosophen, Einfürung, Texte und Kommentare von G. S. Kirk, J. E. Raven und M. Schofield, Stuttgart – Weimar 2001.

Heraklit: *Fragmente,* griechisch und deutsch, hrsg. von B. Snell, Darmstadt 1995.

Homer: *Ilias*, griechisch und deutsch, übertragen von H. Rupé, Darmstadt 1994.

- *Odyssee*, griechisch und deutsch, übertragen von A. Weiher, Darmstadt 1994.

Parmenides. Die Fragmente, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erlaütert von E. Heitsch, Darmstadt 1995 ([1]1974).

Parmenides, Übersetzung, Einführung und Interpretation von K. Riezler, Frankfurt am Main 2001 ([1]1934).

Predsokratovci: Fragmenti, skupina prevoditelja, sv. I-II, Zagreb 1983.

II. Priručna literatura

Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, sv. I-IV, P. Skok, uredili akademici M. Deanović i Lj. Jonke, Zagreb 1971-1974.

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. *Erster Teil*. *Die Philosophie des Altertums,* K. Praechter hrsg, Graz 1953.

Grčko-hrvatski rječnik, S. Senc, Zagreb 1991 ([1]1910)

Greek-English Lexicon, H. G. Liddel and R. Scott, Oxford 1996 ([1]1845).

Griechisches etymologisches Wörterbuch, von H. Frisk, Bd. I-II, dritte, unveränderte Auflage, Heidelberg 1991 ([1]1956).

Hrestomatija filozofije, sv. I: *Grčka filozofija*, D. Barbarić (ur. edicije i priređivač sveska), suradnik na svesku J. Talanga, Zagreb 1995.

Istorija helenske etike, M. N. Đurić, Beograd 1976.

Klassiker der Philosophie, Bd. 1: *Von den Vorsokratikern bis David Hume*, O. Höffe (hrsg.), München 1994 ([1]1981).

Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, hrsg. von. Ch. Horn, J. Müller und J. Söder, Stuttgart 2009.

Povijest grčke filozofije, sv. I-VI, W. K. C. Guthrie, preveli J. Bubalo, B. Malić, Z. Posinovec (sv. III), D. Pehar (sv. IV, V), Zagreb 2006 (sv. IV), Zagreb 2007 (sv. IV, V) (engl. izvornik [1]1962-1981).

Povijest grčke književnosti, A. Lesky, preveo s njemačkog Z. Dukat, Zagreb 2001 (njem. izvornik [1]1957).

III. Ostala literatura

Ackrill, J. L.: „Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", u: isti, *Essays on Plato and Aristotle*, New York 1997, 13-32.

- *Essays on Plato and Aristotle*, New York 1997.

- „In Defence of Platonic Division", u: isti, *Essays on Plato and Aristotle*, New York 1997, 93-109.

- „Plato and the Copula: Sophist 251-259", u: isti, *Essays on Plato and Aristotle*, New York 1997, 80-92.

- „*SYMPLOKÈ EIDÕN*", u: isti, *Essays on Plato and Aristotle*, New York 1997, 72-79.

Allen R. E.: „Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues" ([1]1960), u: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965, 43-60.

- *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965.

Bächli, A.: „Heraklit. Einheit der Gegensätze", u: *Philosophen des Altertums. Von den Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, hrsg. von M. Erler und A. Graeser, Darmstadt 2000, 56-71.

Barbarić, D.: „Čovjek u noći. Heraklitov fragment 26", u: isti, *S puta mišljenja*, Zagreb 1997, 261-281.

- „Igra jezika", u: isti, *Približavanja*, Zagreb 2001, 283-307.

- „Hölderlin: Arhipelag", u: *S onu stranu beskonačnosti: filozofiranje i more*, P. Šegedin i O. Žunec (prir.), Zagreb 2008, 1-92.

- *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, hrsg. von D. Barbarić, Würzburg 2005.

- *Politika Platonovih* Zakona, Zagreb 1986.

- *Približavanja*, Zagreb 2001.

- „Prilog tumačenju podrijetla i biti umjetnosti", u: isti, *Preludiji*, Zagreb 1988, 9-18.

- „Produktivno ništa. Uz Heideggerovo razumijevanje Platona", u: isti, *K budućem mišljenju. Predavanja i članci*, Zagreb 2005, 365-377.

- „Stupnjevi vremenitosti. Uz Diotimin govor u Platonovu *Simpoziju*", u: *Razumijevanje: od percepcije do morala, Godišnjak za filozofiju*, Zagreb 2007, 3-18.

- „Teologija u Platonovu filozofiranju", u: isti, *S puta mišljenja*, Zagreb 1997, 55-65.

- „Teškoće oko prevođenja Aristotelova izraza 'ousia'", u: isti, *Preludiji*, Zagreb 1988, 127-133.

- „Zašto dobro bježi u ljepotu?", u: isti, *K budućem mišljenju. Predavanja i članci*, Zagreb 2005, 337-364.

Becker, O.: *Veličina i granica matematičkog načina mišljenja*, preveo K. Miladinov, priredio Damir Barbarić, Zagreb 1998 (njem izvornik [1]1959).

Brisson, L.: „Reminiscence in Plato", u: *Platonism and Forms of Intelligence*, ed. by J. Dillon and M.-E. Zovko, Berlin 2008, 179-190.

Bröcker, W.: „Plato über das Gute" ([1]1949), u: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, J. Wippern (hrsg), Darmstadt 1972, 217-239.

Canto-Sperber, M. und Brisson, L.: „Zur sozialen Gliederung der Polis", u: *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, 95-117.

Chen, L. C. H.: *Acquiring Knowledge of the Ideas. A study of Plato's methods in* The Phaedo, The Symposion *and the central books of* The Republic, Stuttgart 1992.

Cherniss, Harold F.: *The riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945.

- „Speusippos, Xenokrates und die polemische Methode des Aristoteles" ([1]1945), u: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, J. Wippern (hrsg.), Darmstadt 1972, 3-40.

- „The philosophical Economy of the Theory of Ideas" ([1]1936), u: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965, 1-12.

Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999 ([1]1978).

- *Temelji ontologije*, Zagreb 2003.

Cornford, F. M., „Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.–VII. (I.)", *Mind* 41, 161/1932, 37-52.

- „Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.–VII. (II.)", *Mind* 41, 162/1932, 173-190.

Cross, R. C.: „Logos and Forms in Plato" ([1]1954), u: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965, 13-41.

Despot, B.: „Heraklit?", u: isti, *Vidokrug apsoluta*, sveska druga, Zagreb 1992.

- „Filosofia kao paideia", *Metodički ogledi* 2, 1991, 107-110.

Dillon, J. and Zovko, M.-E. (ed.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008.

Dönt, E.: *Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Wien 1967.

Elenor, J. und Grätzel, S. (hrsg.): *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert zum 80. Geburtstag*, Freiburg/München 2001.

Enders, M. und Szaif, J. (hrsg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin-New York 2006.

Erler, M.: *Platon*, Basel 2007.

Erler, M. und Graeser, A. (hrsg.): *Philosophen des Altertums. Von den Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, Darmstadt 2000.

Ferber, R.: „Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons *epekeina tes ousias*", u: *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, hrsg. von D. Barbarić, Würzburg 2005, 149-174.

- *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Sankt Augustin 1989 ([1]1984).

Figal, G.: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart 1991.

- „Die Bewiesene Unsterblichkeit. Über Ewigkeit und Endlichkeit im Anschluss an den *Phaidon*" ([1]1989), u: isti, *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart 1991, 71-85.

- „Eine Frage der Zeit. Zwei 'Gleichnisse' der *Politeia*", u: isti, *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart 1991, 110-127.

- „Warum soll man über die Welt eine Geschichte erzählen? Der *Timaios* als Traktat vom Abbild", u: isti, *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart 1991, 86-109.

Fine, G. (ed.): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999.

Fink, E.: *Metaphysik der Erziehung*, Frankfurt am Main 1970.

Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 4. Auflage, München 1993 ([1]1962).

- „Xenofan's Empirism and his Critique of Knowlege [B 34]", u: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by Alexander P. D. Mourelatos, Garden City – New York 1974, 118-131.

Frede, D.: „What the Body's Eye Tells the Mind's Eye", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 99, 1999, 191-209.

Frede, M.: *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von „…ist…" und „…ist nicht…" im Sophistes*, Göttingen 1967.

Friedländer, P.: *Plato: An Introduction*, vol. 1, New York, 1958.

- *Platon*, Bd. I-II, Berlin und Leipzig 1928-1930.

Fritz, Kurt von: „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)", *Classical Philology*, 40, 1945, 223-242; 41, 1946, 12-34, ovdje u: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by Alexander P. D. Mourelatos, Garden City – New York 1974, 23-85.

Gadamer, H.-G.: *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart, 1999.

- *Početak filozofije*, prijevod T. Bracanović i Ž. Pavić, Zagreb 2000.

- „Platons ungeschriebene Dialektik", u: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Gadamer, H.-G. und Schadewaldt, W. (hrsg.), Heidelberg 1968, 9-30.

- *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 2000 ([1]1939).

- *Wege zur Plato*, Stuttgart 2001.

Gadamer, H.-G. und Schadewaldt, W. (hrsg.): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968.

Gaiser, K.: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, (hrsg. von K. Gaiser), Hildesheim 1969.

- *Platons ugeschriebene Lehre*, Stuttgart 1998 ([1]1962).

- *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Tübinger Beiträge zur Alterumswissenschaft, Heft 40. Stuttgart 1959.

- „Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung", u: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Gadamer, H.-G. und Schadewaldt, W. (hrsg.), Heidelberg 1968, 31-84).

Gill, Ch. and McCabe, M. M. (ed.): *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996.

Graeser, A.: *Parmenides. Denken und Sein*, u: *Philosophen des Altertums. Von den Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, hrsg. von M. Erler und A. Graeser, Darmstadt, 2000, 72-83.

Gundert, H.: *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968.

- „Enthusiasmos und Logos bei Platon", u: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von K. Gaiser, Hildesheim 1969, 176-197.

Harrison, E. L. „Notes on Homeric Psychology", *Phoenix*, 14, 2/1960, 63-80.

Hartmann, N.: *Platos Logik des Seins*, 2. Auflage, Berlin 1965 ([1]1909).

- „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" ([1]1941), u: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, (hrsg. von K. Gaiser), Hildesheim 1969, 140-175.

Hegel, G. W. F.: *Predavanja o Platonu (1825-1826)*, priredio i preveo D. Barbarić, Zagreb 1999.

Heidegger, M.: *Bitak i vrijeme*, preveo H. Šarinić, Zagreb 1985 ([1]1927).

- *Vom Wesen des Wahrheit* ([1]1943), u: isti, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 ([1]1967), 175-199.

- *Nietzsche*, Bd. I–II, 6. erg. Auflage, Stuttgart 1998 ([1]1961).

- *Platons Lehre von der Wahrheit* ([1]1942), u: isti, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 ([1]1967), 201-236.

- *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 ([1]1967).

Heitsch., E.: „Die Nicht-Philosophische ALÊTHEIA", *Hermes* 90, 1/1962, 24-33.

- „Platons Hypothetisches Verfahren im Menon", *Hermes* 105, 3/1977, 257-268

- „Wahrheit als Erinnerung", *Hermes* 91, 1/1963, 36-52.

Held, K.: „Platons Kritik am Relativismus des Protagoras", u: *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für karl Albert zum 80. Geburtstag*, J. Elenor und S. Grätzel (hrsg.), Freiburg/München 2001, 143-163.

Hoffmann, E.: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964.

- „Methexis und Metaxy bei Platon", u: isti, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964, 29-51.

- „Platons Lehre von der Weltseele", u: isti, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964, 9-28.

- *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*, Zürich 1961.

Horn, Ch.: „Platons epistême-doxê-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 474b-480a und Buch X 595c-597e)", u: *Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997, 291-312.

Höffe, O.: *Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997.

- „Zur Analogie von Individuum und Polis", u: *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, 69-93.

Hölscher, U.: *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

Hudoletnjak-Grgić, M.: *Znanje i mijena. Parmenidova dva nauka,* Zagreb 1996.

Jaeger, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York 1989 ([1]1973; Bd. I [1]1933, Bd. II [1]1944, Bd. III [1]1947).

Jantzen, J.: „Die Sorge um die Seele. Zur Entdeckung der moralischen Bedeutung von 'gut' in Platons Früdialogen", u: *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, hrsg. von D. Barbarić, Würzburg 2005, 63-71.

- *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, Zetemata, Heft 63, München 1976.

Jäger, G.: *„Nus" in Platons Dialogen*, Hypomnemata, Heft 17, Göttingen 1967.

Karfik, F.: *Die Beseelung des Kozmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios,* Leipzig 2004.

Kolb, P.: *Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik*, Würzburg 1997.

Krämer, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles,* Heidelberg 1959.

- „Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", u: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie,* vorgelegt von H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt, Heidelberg 1968, 106-150.

- „Die Idee des Guten. Sonnen-und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)", u: *Politeia,* hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997, 179-203.

- *Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenju o teoriji počela,* priredio i preveo Borislav Mikulić, Zagreb 1997 (tal. izvornik [1]1982).

- „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers in Politeia 534 b-c" ([1]1966), u: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre*

Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, J. Wippern (hrsg), Darmstadt 1972, 394-448.

Liebrucks, B.: *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt am Main 1949.

Malcolm, J.: „The Line and the Cave", *Phronesis* 7, 1/1962, 38-45.

Mann, W.-R.: „Plato in Tübingen. A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI (2006), D. Sedley (ed.), 349-400.

Marković, Ž.: *Matematika u Platona i Aristotela*, rad JAZU, knjiga 261. Razreda matematičko-prirodoslovnoga, Zagreb 1938.

- *Platonova nauka o mjerenju*, rad JAZU, knjiga 267. Razreda matematičko-prirodoslovnoga, Zagreb 1940.

Meinhardt, H.: *Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipiendenkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes"*, München 1967.

Merlan, Ph.: „Form and Content in Plato's Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 8, 4/1947, 406-430.

Mourelatos, Alexander P. D. (ed.): *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Garden City – New York 1974.

Müller, C. W.: *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.

Natorp, P.: „Genesis der platonischen Philosophie" und „Platons Logik" ([1]1911), u: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von K. Gaiser, Hildesheim 1969, 58-95.

- *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994 ([1]1921).

Nestle, W.: *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1944.

- *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975 ([1]1940).

Oehler, K.: „Der entmythologisierte Platon" ([1]1969), u: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, J. Wippern (hrsg), Darmstadt 1972, 95-129.

- *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962.

Pažanin, A.: „Praktička filozofija i ontologija u Platona", u: isti, *Um i povijest*, Zagreb 1992, 13-69.

- *Um i povijest*, Zagreb 1992.

Pejović, D.: „Dijalektika ideja i Platonova ontologija" ([1]2000), u: isti, *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb 2002, 9-31.

- *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb 2002.

Petrak, M.: „The Platonic foundations of the definition of justice in the Classical Roman Low", u: *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, hrsg. von D. Barbarić, Würzburg 2005, 183-209.

Prauss, G. *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966.

Pritchard, P.: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin 1995

Posavec, Z.: *Dijalektika i politika*, Zagreb 1979.

Quarch, Ch.: *Sein und Seele. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu* Phaidon *und* Politeia, Tübingen 1996.

Raptis, Th.: *Den Logos willkommen heissen. Die Musikerziehung bei Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main 2007.

Reale, G.: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

Reinhardt, K: *Parmenides*, Frankfurt am Main 1985 ([1]1959).

Reiner, H.: „Platons Begründung der Ethik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 2/1981, 223-229.

Ritter, C.: *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.

Robinson, R.: *Plato's earlier Dialectic*, Oxford 1953 ([1]1941).

Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, Toronto 1969.

Rohde, E.: *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, prevele s nemačkog D. Gojković i O. Kostrešević, Novi Sad 1991 (njem. izvornik [1]1925).

Ross, D.: *Platonova teorija ideja*, preveo F. Grgić, Zagreb 1998 (engl. izvornik [1]1951).

Schadewaldt, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 ([1]1978).

Schleiermacher, F.: „‚Einleitung' zu ‚Platons Werke'" ([1]1804, [2]1817), u: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von K. Gaiser, Hildesheim 1969, 1-32.

Schütrumpf, E.: „Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Trasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung", u: *Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997, 29-53.

Schwabe, W.: *‚Mischung' und ‚Element' im Griechischen bis Platon*, Bonn 1980.

- „Platonic Causes", *Phronesis* XLIII, 1998, 114-132.

Snell, B.: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Hypomnemata, Heft 57, Göttingen 1978.

- *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*, Hamburg 1946.

- „Die Sprache Heraklits" *Hermes* 61, 4/1926, 353-381.

Spaemann, R.: „Die Philosophenkönige", u: *Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997, 161-177.

Sprute, J.: *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Hypomnemata, Heft 2. Göttingen 1962.

Stemmer, P.: „Der Grundriss der Platonischen Ethik. Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 4/1988, 529-569.

Stenzel, J.: „Der Begriff der Erleuchtung bei Platon", u: isti, *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, 2. Aufl., Darmstadt, 1957 ([1]1956), 151-170.

- *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, 2. Aufl., Darmstadt, 1957 ([1]1956).

- „Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. platonischen Brief", u: isti: *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, 2. Aufl., Darmstadt, 1957 ([1]1956), 85-106.

- „Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon", u: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von K. Gaiser, Hildesheim 1969, 98-108.

- *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1933.

- „Zur logik des Sokrates", u: isti, *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, 2. Aufl., Darmstadt, 1957 ([1]1956), 48-59.

Szabó, Á.: *The Beginnings of Greek mathematics*, Budapest 1978.

Szaif, J., „Die Geschichte des Wahrheitbegriffs in der klassischen Antike", u: Enders, M. und Szaif, J. hrsg., *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin-New York 2006, 1-32.

Szlezák. Th. A.: *Čitati Platona i Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, preveo i priredio Borislav Mikulić, Zagreb 2000 (njem. izvornik [1]1993).

- *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985.

Šegedin, P. i Žunec, O. (prir.): *S onu stranu beskonačnosti: filozofiranje i more*, Zagreb 2008.

Talanga, J.: „‘Menonove’ vrline”, *Filozofska istraživanja* 27, 4/1988, 1267-1292.

Taylor, C. W., „Forms as Causes in the Phaedo”, *Mind* 78, 1969, 45-59.

Thanassas, P.: *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation*, Milwaukee 2007.

Verdenius, W. J.: „Notes on Plato’s *Phaedo*”, *Mnemosyne* 11, 3/1958, 193-243.

Vlastos, G.: „A Metaphysical Paradox” ([1]1965a), u: isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973), 43-57.

- „Degrees of Reality in Plato” ([1]1965b), u: isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973), 58-75.

- „Justice and Happiness in the *Republic*” ([1]1969a), u: isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973), 111-139.

- „The Unity of the Virtues in the *Protagoras*” ([1]1971), u: isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973), 221-269.

- *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973).

- „Reasons and Causes in the *Phaedo*” ([1]1969b), u isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 ([1]1973), 76-110.

Volkmann-Schluck, K.-H.: *Plato. Der Anfang der Metaphysik*, Würzburg 1999.

- „Seele und Idee. Der dritte Unsterblichkeitbeweis in Platos ‘Phaidon’”, u: *Dialektik und Dynamik der Person. Festschrift für Robert Heiss zum 60. Geburtstag*, H. Hiltmann und F. Vonessen hrsg., Köln-Berlin 1963.

Warden, J. R.: „The Mind of Zeus”, *Journal of the History of Ideas* 32, 1/1971, 3-14.

Wieland, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

Williams, B.: „The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, u: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, 255-264.

Wippern, J. (hrsg): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972.

Zehnpfennig, B.: *Platon zur Einführung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Hamburg 2001 ([1]1997).

Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, zweiter Theil, erste Abtheilung, Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, Leipzig ³1875.

Zore, F.: *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, preveo M. Kopić, Zagreb, 2006.

Zovko, J.: *Ogledi o Platonu*, Zagreb 1998.

Žunec, O.: „Ideja i ništa", *Godišnjak za povijest filozofije* 4, 1986, 168-208.

- *Mimesis. Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Zagreb 1988.

- „Moreplovstvo i polis u Platonovoj *Politeji*", u: *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*, P. Šegedin i O. Žunec (prir.), Zagreb 2008, 241-294.

ŽIVOTOPIS

Rođen 30. 07. 1973. u Splitu. Osnovnu školu (1980-1988) i gimnaziju (1988-1992) završava u Dubrovniku.

U jesen 1992. godine upisuje na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu studij filozofije i grčkoga jezika s književnošću, koji završava 1998.g., diplomiravši kod prof. dr. sc. Branka Despota radom *Uvođenje u Platonovo političko filozofiranje*.

Magistarski rad na temu *Volja za moć i problem istine*, nastao uz mentorstvo prof. dr. sc. Branka Despota, obranio 13. 06. 2006. g. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu pred komisijom u sastavu: dr. sc. Damir Barbarić, prof. dr. sc. Branko Despot i prof. emer. dr. sc. Danilo Pejović (†). Rad je objavljen kao knjiga: *Volja za moć i problem istine* (Demetra : Zagreb 2007.).

U razdoblju od siječnja do ožujka 2000. godine volontira u Dubrovačkom arhivu na Odsjeku za Dubrovačku Republiku.

U rujnu 2001. g. sudjeluje u ljetnoj školi Međunarodnoga programa za doktorande „*Metaphysik und Metaphysikkritik*" na Univerzitetu Tübingen, kada stječe pravo na dvomjesečni istraživački boravak u Tübingenu, koji koristi u razdoblju od 05. 01. do 05. 03. 2002. godine.

Od 01. 07. 2002. godine zaposlen na Institutu za filozofiju u Zagrebu u svojstvu asistenta na projektu dr. sc. Damira Barbarića.

Od početka 2003. godine aktivan u Odjelu za filozofiju Matice hrvatske, gdje je od 2005. tajnik, a od 2009. godine pročelnik Odjela.

Od početka 2007. godine član uredništva filozofskog časopisa *Prolegomena*.

Sudjelovanje na znanstvenim skupovima i javna predavanja:

Simpozij *Čemu obrazovanje danas i komu je ono potrebno?*, Odjel za filozofiju Matice hrvatske, Zagreb, 5.-6. ožujak, 2010. (s izlaganjem *Obrazovanje i odgoj*)

Simpozij *Um i stvarnost*, Institut za filozofiju, Zagreb, 29. lipanj, 2009. (s izlaganjem *Pojam uma u poredbi sa suncem*)

Simpozij *Platonov nauk o duši*, Odjel za filozofiju Matice hrvatske, Orebić, 14.-16. svibanj, 2009. (s izlaganjem *Duša i* polis *u* Politeji)

Simpozij *Marijan Cipra: Metamorfoze metafizike*, Odjel za filozofiju Matice hrvatske, Zagreb, 21. studeni, 2008. (s izlaganjem *Svijet uma*. *Uz Ciprinu interpretaciju Platona*)

Javno predavanje *Utemeljenje etike u Platona*, Salon mladih Matice hrvatske, Zagreb, 13. ožujak, 2008.

Simpozij *Filozofiranje i more*, Odjel za filozofiju Matice hrvatske, Orebić, 04.- 07. listopad, 2007. (s izlaganjem *„More" u filozofiranju Friedricha Nietzschea*)

Simpozij *Hrvatska filozofija u XX. stoljeću*, Matica hrvatska, Zagreb, 02.-04. ožujak, 2006. (s izlaganjem *Istraživanje antičke filozofije u Hrvatskoj u 20. stoljeću*)

Simpozij *Filologija filozofskih prijevoda: činjenični i normativni aspekti*, Odjel za filozofiju Matice hrvatske, Zagreb, 10. prosinac 2004. (s izlaganjem *Uz Prijevode Platonovih djela na hrvatski jezik*)

Simpozij *Spoznaja i interpretacija*, Institut za filozofiju, Zagreb, 10.-11. listopad, 2003. (s izlaganjem *Spoznaja kao utjelovljenje*)

Bibliografija:

1. Knjige:

a) Autorske knjige:

Volja za moć i problem istine, Demetra : Zagreb 2007.

b) Prijevodi:

Parmenid, Platon, bilingv. izd., prijevod, bilješke, rječnik i bibliografija Petar Šegedin, Demetra : Zagreb 2002.

c) Uredničke knjige:

S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more, Petar Šegedin i Ozren Žunec (prir.), Demetra : Zagreb 2008.

2. Članci:

„Prijevodi Platonovih djela na hrvatski jezik", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 2003/1-2, 387-411.

3. Poglavlja u knjigama:

1. „Eteričko sopstvo u eteru ideje. Uz Ciprino razumijevanje Platona", u: *Vrijeme metamorfoza. Uz* Metamorfoze metafizike *Marijana Cipre*, priredio Damir Barbarić, Matica hrvatska : Zagreb 2009, 81-107.

2. „'More' u filozofiranju Friedricha Nietzschea", u: *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*, Petar Šegedin i Ozren Žunec (prir.), Demetra : Zagreb 2008, 211-240.

3. „Istraživanje antičke filozofije u Hrvatskoj u XX. stoljeću", u: *Filozofija u Hrvatskoj u XX. stoljeću*, Damir Barbarić i Franjo Zenko (ur.), Matica hrvatska : Zagreb 2007, 215-246.

4. Recenzije:

1. *Parmenides, Cosmos and Being: A Philosophical Interpretation*, Panagiotis Thanassas. *Rhizai* 6 (1/2009), 67-70.

2. *Nietzsche und Platon. Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Anamaria Lossi. *Prolegomena* 6 (2/2007), 323-327.

3. *Izgledi povijesnog mišljenja. Zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*, Žarko Paić (ur.). *Prolegomena* 6 (1/2007), 104-113.

4. *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, Franci Zore. *Prolegomena* 6 (1/2007), 92-100.

5. *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Damir Barbarić hrsg. *Prolegomena* 4 (2/2005), 257-260.

6. *Bogovi Grčke*, W. F. Otto. *Prolegomena* 4 (2/2005), 263-271.

7. *Samoodređenje*, Volker Gerhardt. *Prolegomena* 2 (2/2003), 229-236.

8. *S Nietzscheom o Europi*, Mario Kopić. *Prolegomena* 1 (2/2002), 196-200.