

ZVONKO POSAVEC

IDEJA DOBRA

(Interpretacija usporedbe sa suncem-Platon: *Država* 505—509c)

Usporedba sa suncem vodi nas u centar jednog temeljnog događaja u kojem su svijet i čovjek utemeljeni na mišljenju i znanju. To je početak biti evropske povijesti u kojoj mi danas opstojimo i uz koju smo vezani.

Ispitivanje biti početka evropske povijesti ne znači ni neki puki *historijski interes*, a ni neko *izjednačavanje* Platona sa sadašnjošću, nego pokušaj otvaranja *povijesne mogućnosti nas samih*.

Tema izlaganja je najviši predmet svega znanja i učenja (MEGISTON MATHEMA). Taj najviši predmet je ideja Dobra (HE TOU AGATHOU IDEA). Pod idejom Dobra ne bi trebalo ni u kojem slučaju misliti na moralno dobro, čudoredno dobro ili vrijednost. M. Heidegger kaže: Dobro (TO AGATHON) grčki mišljeno znači ono što je za nešto sposobno i za nešto osposobljava... Stoga je ideja ono što naprosto osposobljava (das Tauglichmachende schlechtin), TO AGATHON« (Platons Lehre von der Wahrheit, S 38).

Dobro je ono što jednoj stvari zajamčuje da bude ono što jest. Dobro je, isto tako, jedan čin kao i ono učinjeno. Dobar može biti i čovjek koji se drži u stalnosti svoga htijenja i znanja. Dobro je, dakle, ono na čemu nešto jest, odnosno na čemu nešto počiva kao na onom što ga omogućuje.

»Jer često si čuo, da je najveći nauk ideja Dobrote (HE TOU AGATHOU IDEÁ MÉGISTON MÁTHEMA), pomoću koje pravednost (DÍKAIA) i ostale kreposti postaju potrebne i korisne« (Platon: *Država*, cit. po prijevodu Veljka Gortana, Zagreb, 1942., 250).

Dobro je u daljnjem značenju ono što prije svake spoznaje ili praktičkog ophođenja mora biti već nekako znano. Ono omogućuje tek čovjeku jedno takvo ophođenje koje dovodi do spoznaje.

»Ako ne poznamo nju (ideju Dobra), znaš, da nam bez nje nema nikakve koristi, ako bismo ostalo kako i znali, kao što nam ni posjed ne koristi bez dobra«) *ibid.*, 25a).

Premda postoji već unaprijed predrзумijevanje onoga što je Dobro, ono ipak mora biti privedeno k spoznaji (»mi tu ideju ne poznamo dovoljno«). Baš zbog toga je čovjek takvo biće koje mora učiti, a u odnosu učenja čovjek je uvijek vođen od nečega što tek mora spoznati.

Prema tome Dobro je nešto što je najpoznatije, ali što nije zato već i spoznato. Da bi ga čovjek učinio uzorom svojeg djelovanja, mora to naslućeno

dovesti do znanja. Ono nije potpuno nepoznato, jer kad bi to bilo, tada ne bi moglo doći u horizont našega znanja.

Dakle, vodeće pitanje Platonova mišljenja je Dobro koje nije ograničeno, kao što smo vidjeli, na neko određeno područje, nego koje je na neki način mjera prema kojoj se sve odmjeruje.

Međutim, to na čemu se sve odmjeruje, sa svoje strane je na neki način nepregledno, neprozirno. Čovjek ne može dopustiti da ono što sve određuje ostaje u ovoj neprozirnosti, dakle, on to mora podignuti na nivo znanja da bi uopće bio čovjek. To da čovjek želi utemeljiti svoj odnos spram svijeta na znanju, čini bit evropske povijesti koja počinje u grčkoj filozofiji.

Premda postoji stanovito izlaganje Dobra koje vodi čovjeka u njegovim naporima, ostaje upitno da li ga čovjek i primjereno pogađa. Ovo izlaganje čovjeka u odnosu spram Dobra koje već uvijek postoji Platon reducira na dva shvaćanja, na shvaćanje *većine* i *shvaćanje malobrojnih*.

Shvaćanje većine nije shvaćanje mase, svjetine, nego obilježava ljude kako su oni najčešće, tj. kako se oni najčešće odnose i misle. Tome ne pripadaju samo neki, nego svi. Kako su ljudi najčešće, tako su i po broju najbrojniji. Većina, dakle, smatra da je dobro u nasladi (ΤΟΙΣ ΠΟΛΛΟΙΣ ΗΜΟΝΕ — ΤΟ ΑΓΑΤΗΟΝ).

Svakako da ima nešto u ovom odgovoru. Bez obzira što se možemo radovati najrazličitijem, ipak u svemu tome postoji nešto zajedničko. Naslada je naime isto tako jedan način sebe nalaženja spram prisutnosti, i to takav način u kojem čovjek potpuno zaroni u prisutnost. Baš zbog toga pripada nasladi u njoj samoj ispunjujući karakter što je čini podobnim da istupi kao Dobro.

Pa ipak ovaj odgovor ostaje nedostatan, jer svakodnevno razumijevanje čovjeka odmjeruje ono spram čega on ima nasladu, a to upravo stoji u pitanju. Time on prihvaća jednu razliku a da je ne spoznaje u njezinoj biti. Nije istina, prema tome, da ljudi jednostavno slijede radost, nego su ono spram čega teže stavili u razliku dobrog i lošega. Ovaj se odgovor pokazuje odviše sirov, jer prekriva pogled spram onoga kroz što će biti razlikovano ono što nam uopće donosi nasladu.

Nasuprot tome, malobrojni smatraju da je Dobro u promišljanju (ΦΡΟΝΗΣΙΣ). Dobro je ovo promišljanje, razmišljanje, osvješćivanje. Oni koji misle i promišljaju su malobrojni. To ne znači da su oni koji promišljaju uvijek isti, nego samo to da su oni malobrojni.

Premda u pravi odnos spram onoga što je Dobro prispijevamo preko mišljenja, a ne preko osjetilnosti, to ipak još ne znači da je mišljenje Dobro, nego je ono samo tada Dobro ukoliko je mišljenje Dobroga. A to što je Dobro stoji upravo u pitanju.

Dakle, odgovor da je ΦΡΟΝΗΣΙΣ Dobro već pretpostavlja što je Dobro i zašto je ono pristupačno u mišljenju, a na to treba tek odgovoriti.

Premda, kao što smo prije rekli, Dobro posvud vodi ljude i prema tome oni ne mogu izbjeći pitanje o njemu, to se ipak odgovor i većine i malobrojnih pokazuje nedostatnim.

Stoga se partneri u razgovoru obraćaju Sokratu da im on kaže što bi bilo Dobro. Kako nas Aristotel izvješćuje u *Metafizici* 1078b24, Sokrat je bio onaj koji je započeo s definicijom i određenjima biti (Τὸ τί ἐστί). No i on se suz-

država da kaže što je Dobro u svojoj biti. Sokrat je bio u potrazi spram onoga što čovjeka osposobljava za to da bude čovjek. Kako je on bio u potrazi i u njoj ostao, to i sva određenja koje je on dao o pravednom, hrabrom itd. moraju ostati privremena i prethodna, jer se bit svega toga ispunjuje tek u biti Dobra. Samo iz određenja onoga što je za čovjeka uopće Dobro, može se odrediti zbog čega je potrebna pravednost, hrabrost, promišljenost itd. Dakle, pitanje spram onoga što je vrlina (ARETÉ) ispunjava se tek u spoznaji što je Dobro.

Budući da je, Sokrat, dokazao da je određenje Dobra kao većine tako i malobrojnih nedostatno, Glaukon zahtijeva od njega da ne odstupa od stvari, nego da kod nje ustraje. Glaukon kaže: »Slušaj, Sokrate, ne sustani kao da si na koncu« (ibid., 252).

Sokrat odbija da govori ovom prigodom o Dobru kakvo je ono samo po sebi (»pustimo za sada što je samo Dobro« (ibid., 252), ali pristaje da govori o ideji Dobra u usporedbi, te ovom prigodom koristi usporedbu sa suncem. Jedan je od najvažnijih razloga zbog kojeg Sokrat govori o Dobru u usporedbi taj što je Dobro na neki način nedohvatljivo. Usporedba pak koja je uzeta iz kruga poznatog približava nam ono što treba biti razjašnjeno. Baš zbog toga što ideja Dobra sadrži nešto nedohvatljivo, a što nam preko usporedbe postaje očito, usporedba je tada nužna.

Osim toga, usporedba koja pojašnjava bit Dobra posebne je vrsti, jer je sunce ono što stoji u vidljivom svijetu za Dobro. »govoriću vam o slici (izdanku, klici) Dobra koje izvire iz onoga što je po samom sebi Dobro i što je njemu najbližije« (ibid., 252).

Sunce je potomak Dobra, tj. ono je na bitni način Dobra, a da ipak nije samo Dobro. To će nam biti jasno tek kroz usporedbu.

Sokrat nas podsjeća — sjetimo se onoga, što je prije i često već drugdje rečeno« (ibid., 252) — na temeljnu razliku između mnoštva pojedinačnog lijepog i jedinstvene biti ideje lijepog, na mnoštvo pojedinačnog pravednog djelovanja i jedinstvenog karaktera ovog djelovanja, dakle ideje pravednosti.

»Velimo i određujemo u govoru, da postoji mnoštvo lijepih i dobrih predmeta i t.d. — Da, velimo. — A opet i samu ljepotu i samu dobrotu i t.d. što smo tada uzimali u množini, uzimamo u jednini prema jednoj jedinoj ideji svakoga predmeta, te zovemo svaki onim, što jest« (ibid., 252—253).

S ovim razlikovanjem započinje Sokrat svoje izlaganje. Mnoštvo pojedinačnog pokazuje nam se kroz osjetilno zamjećivanje, a jedinstvenu bit toga možemo spoznati nadosjetilnim mišljenjem. »I onda velimo, da se predmeti vide, a da se ne pomišljaju, a ideje opet da se pomišljaju, a na se ne vide« (ibid., 253).

Mnoštvo pojedinačnog pristupačno nam je kroz osjetilo vida, sluha, opipa i mirisa. Ali između svih ovih osjetila odlikuje se osjetilo vida, jer se u njemu stvari potvrđuju u svojem izgledu. U osjetilu vida stvari su same prisutne, dok se u sluhu samo objavljuje njihova prisutnost, a da ono što se objavljuje samo nije prisutno.

»Kojim onda dijelom vidimo ono, što se vidi? Vidom. Što ne, sluhom ono, što se čuje, i ostalim osjetilima sve, što se zapaža? Dašto. Zar si onda opazio, koliko je stvaratelj osjetilâ jače izgradio moć, kojom vidiš i bivaš viđen?« (ibid., 253).

Osjetilo vida je najdragocjenije među osjetilima, jer se u njemu prezentiraju same stvari. Upravo zbog ovog svojstva osjetila vida može nam Platon kroz njega nešto prezentirati i o samom Dobru.

Oko je organ s pomoću kojeg vidimo. U njemu počiva jedna moć da pripusti stvari da se one pojave u svojem izgledu. Prednost osjetila vida pred ostalim osjetilima leži upravo u tome da ono dopušta da se stvari pojave u svojoj prisutnosti. To ni u kojem slučaju ne znači da u oku leži takva moć da bi ono moglo pripustiti da se stvari pojave u njihovu izgledu kad mi to samo zaželimo. Osjetilo vida treba svjetlost da bi moglo pustiti da se stvari pojave u svojoj prisutnosti. Dakle, osjetilo vida doista je jedna moć pripuštanja stvari u njihovu izgledu, ali ono ne omogućuje vid. Stoga je potrebno razlikovati između jedne moći i onog što omogućuje samu ovu moć, a što će poslije u samoj stvari biti značajno.

»Ako negdje u očima ima vid i ako se onaj, koji ga ima, hoće njime služiti, a nazočna je u vidljivim predmetima boja, znaš da ni vid ne će ništa vidjeti, i da će boje biti nevidljive, ako ne pristupi treće sredstvo, stvoreno napose upravo za to. — O čemu dakle to govoriš? — O onome, što ti zoveš svijetlom. — Istinu veliš« (ibid., 253).

Da bi se stvari pokazale kao obojene, trebaju one svjetlost, jer one tu sposobnost nemaju od sebe samih. Moć vida oka i moć pokazivanja stvari kao obojenih pripadaju bitno zajedno. Jer je moć gledanja samo u odnosu na moć pojavljivanja stvari i obratno moć pojavljivanja stvari samo je u odnosu spram moći gledanja. I obadvije te moći jesu samo tako što su obuhvaćene u jednom.

»Nisu dakle neznatne stvari, osjetilo vida i vidljivost predmetâ, vezani vezom vrednijim nego ostali spojevi; jer svijetlo nije bez cijene« (ibid., 254).

Svijetlo je dakle ono koje omogućuje osjetilu vida zbiljsko gledanje, a vidljivim stvarima vidljivost. Platon naziva stoga u ovoj usporedbi svijetlo jaram (ZUGON — 508 A 1) jer ono zajedno spaja moć vida i vidljivo. Jaram povezuje dvije životinje kako bi one mogle zajedno izvršiti jedno djelo. One su kroz jaram stavljene pred jedinstvenu zadaću.

Vid i vidljivo jesu što oni jesu u njihovu zajedničkom bitku kroz svjetlost. Svjetlo nije neka izvanjska vrpca koja prilazi naknadno k ovim moćima, nego ih ona unaprijed ujedinjuje tako da oni jesu iz ovog ujedinjenja ono što jesu, tj. da oko vidi, a da se stvari kao obojene pokažu.

Što je pak ovo svijetlo?

Naravno, ovdje se ne radi o nikakvoj fizikalnoj teoriji svjetlosti, nego o svjetlosti kako je ona nama dana u iskustvu, jer se ovdje radi o jednoj usporedbi.

Temeljni karakter svjetlosti leži u tome da ono pušta da se pogled probija kroz stvari, dok tama, koja je nepropustiva, zastire pogled kroz stvari. Svjetlo je prozirno, providno, jer pripušta vid k stvarima. Kroz svjetlo mi uopće vidimo, a stvari odgovarajući dolaze na vidjelo. Za razliku od čaše, koja je također prozirna, ali samo u svjetlu svijetlo je prozirno na samome sebi. Ono propušta, prozire i tako nosi na samom sebi vidik u kojem su stvari vidljive.

Svijetlo nije ništa drugo nego sjaj sunca. Sunce osvjetljava oko i obasjava stvari. U svjetlosti koja dolazi od sunca pojavljuje se i samo sunce kao ono što podaje svjetlost. Stoga je svijetlo najviše i najprije svojstveno samom suncu.

Postavlja se pitanje: kako je vid pripadan svjetlu, tj. suncu kao uzroku svjetla?

Vid dopušta da se stvari pojave u svojem izgledu, ali ovaj vid nije sunce. Oko nije ono što podaruje svjetlost, a time i pojavnost stvari, pa ipak ono dopušta stvarima da pristupe u svojem izgledu. Ono nije porijeklo svjetlosti, u kojoj se stvari pojavljuju, nego je to sunce. »Zar ne dakle, sunce nije vid, ali je njemu uzrok, i upravo se po njemu vidi?« (ibid., 254).

Međutim, istina je, kaže Platon, da »je od osjetilâ oko najbližnije suncu« (ibid., 254). Oko prima od sunca svjetlost. U ovom svjetlu oko je tek u mogućnosti da zbiljski vidi, a stvari su u mogućnosti da budu zbiljski vidljive.

Mi ne vidimo zato što imamo oči, nego zato što je naše oko privrgnuto suncu, tako da ono može pustiti k sebi svjetlost koju dobiva od sunca. U toj svjetlosti oko vidi, a stvari su vidljive. Oko može pripustiti i svjetlost sunca k sebi, jer je ono samo izvorno privrgnuto suncu kao davaocu svjetlosti. Stoga prebiva u očima jedna moć da prinesu stvari do pojave. Naprotiv, stvari same nemaju te moći. One se mogu pojaviti, ali ne mogu drugoga prezentirati. Zato i jest sve vidljivo samo utoliko ukoliko je obasjano suncem. Kako je oko naj-sunčanije, ono ne prima od sunca samo mogućnost da bude vidljivo kao ostale stvari, nego i moć vida. Dakle, oko vidi kad mu svjetlost sunca omogući gledanje. Sunce samo nije vid ili vidljivost stvari, nego sunce kao izvor svjetlosti otvara unaprijed područje vidljivosti i vida. U tom području koje sunce pušta proizlaći, pojavljuje se i ono samo ne ponajprije kao nešto pojedinačno vidljivo među drugima nego kao ono što dopušta vidljivost stvari i što omogućuje vid. Oko ne može neposredno gledati sunce ne zbog prevelike punoće svjetlosti koju ono ne može zahvatiti, nego zato što neposredna okrenutost spram suncu vraća moć vida u njegov izvor, te oko tako zaslijepi. Sunce koje jamči vid i vidljivost, ne može biti nikada viđeno odijeljeno za sebe, nego uvijek samo iz okružja vidljivog.

Ovo opširno pojašnjenje odnosa koje postoji u ovoj usporedbi je potrebno da bi sama stvar, a to je Dobro, jasnije došlo do izražaja. Osim toga sunce ima u okružju vidljivoga ono mjesto koje u svijetu idejâ ima Dobro.

»Znaj dakle, da sunce zovem čedom dobrote, što ga je dobrota rodila sebi sličnim. Što je sama dobrota u misaonom svijetu za um i predmete mišljenja, to je sunce u vidljivom svijetu za vid i vidljive predmete« (ibid., 254).

Ako bismo željeli ovu usporedbu predočiti u jednoj shemi, naravno da shemi pripada tumačenje, to bi izgledalo ovako:

SUNCE

SVJETLO

OKO-VID

VIDLJIVO

Oku pripada moć vida, a vidljivom pripada vidljivost. Obadvoje je spojeno preko svjetlosti i kroz njega uopće zbiljsko. Svjetlo, međutim, zahvaljuje svoju moć suncu. Tek je sunce istinski sposobno da sve omogući, jer ono podaruje svjetlost.

Cijelu ovu usporedbu prenosi Platon na idejni svijet. To izgleda ovako:

DOBRO

IDEJA

DUŠA-MIŠLJENJE

MISLIVO-PREDMETI MIŠLJENJA

Oku odgovara duša. Čovjek je živo biće i stoga mu pripada duša u kojoj prebiva moć mišljenja. Vidu odgovara mišljenje. Kao što u oku prebiva moć vida, naime moć da prinese stvari u njihovu osjetilnom izgledu u prisutnost, tako prebiva u duši, u životnosti čovjeka uopće, moć mišljenja, tj. moć koja zahvaća nešto u onome što ono jest.

Na drugoj strani vidljivome odgovara mislivo. Mislivo je pak ono što je mnoštvo pojedinačnog u jedinstvu. Ako ja nešto pojmom u onom što ono jest, tada spoznajem samu stvar. Kako je jedino mislivo spoznatljivo, to bi za mislivo mogli također reći spoznatljivo. Obadvoje pak, i mišljenje i mislivo omogućeno je kroz Dobro. Ono omogućuje duši mišljenje i onome što nešto jest — mislivost, tj. spoznatljivost.

Rekli smo da je svjetlo prozirno, da ono pušta pogled na stvari, ono pušta da se stvari pojave u svojem izgledu i granici. Ovaj otvarajući karakter svjetlosti treba vidjeti samo u suprotnosti spram tome, koja je nepropustiva i koja ne dopušta da stvari slobodno stupe u pojavu.

»Kada tko oči ne upravlja na one predmete, kojima na boje pada dnevno svjetlo, nego kojima na boje padaju noćni kresovi, znaš — rekoh ja — da se one zatupljuju i da se pokazuju gotovo kao slijepe, kao da nema u njima čista vida? — I te kako. — A kad ih tko, mislim, upravlja na one predmete, koje sunce obasjava, onda oči jasno vide i pokazuje se, da u tim istim očima ima vid« (ibid., 254).

Svjetlo jamči sjaj u kojem se stvari pojavljuju. Međutim, to što daje pogled na ono što nešto jest, to je vid, a pravi vid, to je ideja.

Ideja je na bitni način svjetlosti, jer ona dopušta vid onoga što jest, tj. ona dopušta da što-bitak stupi slobodno u spoznatljivost. U svjetlu ideje vidimo ono što nešto jest. Ideja je takve biti da kroz nju biće prispijeva do prisutnosti. Vidljivost, spoznatljivost onoga što nešto jest naziva se istina (ALÉTHEIA) — neskrivenost bića u njegovu bitku. Istina je ono postojano što ne prelazi u svoju suprotnost. Ideje su svjetlost u kojima se biće pokazuje u svojoj istini i biti.

Ako se stoga duša, odnosno čovjek, usmjeri na ideje, u čijem se svjetlu pojavljuje biće, tada vlada u čovjeku spoznaja onoga što jest, tada vlada u njemu mišljenje. Inače ostajemo zarobljeni u osjetilnom zamjećivanju.

»Dakle misli, da tako radi i duša: kad se uperi u ono, na što sja istina i bitak, onda duša to opazi, spozna, te se čini, da ima uma; ali kad se uperi u ono, što je s mrakom pomiješano, naime u ono, što postaje i propada, onda duša samo mnije, te se zatupljuje i poremete misli, kao da nema uma« (ibid., 255).

Ideja, dakle, čini biće otvorenim u njegovu što-bitku, a ona sama ima to svojstvo zahvaljujući Dobru.

Kao što u području vidljivoga sunce podaruje oko vidljivost i otvara uopće krug vidljivoga, u čemu je tada i samo vidljivo, tako i u krugu idejnog svijeta Dobro omogućuje biću spoznatljivost i duši spoznaju i samo se pojavljuje u ovom okružju kao spoznatljivo.

Kao što sunce tvori i omeđuje okrug svake osjetilne vidljivosti i u njemu postaje ono samo vidljivo, tako isto dolazi ono što spoznatljivost i spoznaju u jednom omogućuje samo u uvid u okružju koje je samo iznijelo, pa je stoga ideja, i to *najviša ideja*, najviši lik iz kojeg tek svi ostali proizlaze.

Ovaj najviši uvid je Dobro. Ono omogućuje da se biće drži u granicama svojega bitka, a čovjeku trajnost pogleda i postojanost. Ono omogućuje, naprosto, postojanje i postajanje, ili, jednostavno, ono osposobljava za bitak i stoga je Dobro. Ovo Dobro je samo na bitni način ideje i naziva se stoga ideja Dobra.

Dobro nije ni sama moć mišljenja koja spoznaje bitak u što-bitku, a ni otvorenost bića u njegovu što-bitku, istina, spoznatljivost. Dakle, mišljenje samo nije Dobro, nego je ono Dobro zbog svoje prijemljivosti za ideje. Ono dolazi najbliže spram Dobra, premda nije samo Dobro.

Istina na strani bića i um na strani čovjeka pridolaze ovom najvišem i prvom, ovom omogućavajućem najbliže, a da nisu oni sami to Dobro.

Sunce ne omogućuje samo vidljivome vidljivost, nego ono uz svjetlo polanja i vatru i toplinu. Ono podaruje život i dopušta postojanje i rast.

Tako isto i Dobro ne zajamčuje biću samo spoznatljivost i istinu, nego i bitak njegova postojanja. Jedna i ista svjetlost Dobroga zajamčuje biću kako njegovu spoznatljivost, tako i njegov bitak. Stoga ideje tvore sam bitak bića.

»Za sunce, mislim, ne ćeš reći, da vidljivim predmetima daje samo svojstvo, da se vide, nego da im daje i postanje, rasteenje i hranu, a samo da nije postanje. — Ta kako ću reći? — Mislim dakle i o predmetima spoznaje, da od dobrote nemaju samo stajstvo, da se mogu spoznati, nego da im od nje dolazi još i opstanak i bitak, a da dobrotu ipak nije bitak nego da je dalje od bitka, te po uzvišenosti i moći viša« (ibid., 255).

Drugim riječima, ideje nisu samo *ratio cognoscendi*, tj. temelji spoznaje koji nam omogućuju da spoznamo stvari u njihovoj biti, nego su one isto tako *ratio essendi*; one su sam bitak bića. Ideje su ono što omogućuje spoznatljivost bića i u isto vrijeme sam bitak bića.

Dobro se pojavilo najprije samo kao temelj spoznaje bića, kako na strani mišljenja tako i na strani bića. Ako su, međutim, ideje koje proizlaze iz Dobroga samo biće, tada je ideja Dobra nešto još više.

»Ideja Dobroga (TEN TOU AGATHOU IDEAN), dakle, treba da shvatiš kao nešto što predmetima koji se mogu spoznati daje istinu (TEN ALETHEIAN) i što duši koja spoznaje daje moć (TEN DUNAMIN) spoznaje. Shvati je kao uzrok (AITIAN) našeg znanja (EPISTEMES) i kao uzrok istine (ALETHEIAS) koju spoznajemo. Iako su sada i spoznaja (GNOSEOS) i istina (ALETHEIAS) lijepe, ipak ćeš dobro učiniti ako povjeruješ da je *ona još uvijek nešto drugo i nešto još ljepše, nego što su same istina i spoznaja*. Kao što smo onda rekli da su svjetlost i osjetilo vida, doduše slični suncu, ali da ipak nisu samo sunce, tako i ovdje imamo pravo da te stvari, *istinu i spoznaju smatramo kao slične dobru, ali ne bi bilo pravilno kad bismo jedno ili drugo smatrali za samo dobro, jer bit dobra treba cijeliti iznad ovoga*« (ibid., 255).

Ako Dobro zajamčuje bitak ousie, tada ono samo ne može biti ousia, nego je iznad toga. Dobro je prema tome takve biti koja nadmašuje i dušu i ousiu koje omogućuje. Ova *preobilna bit Dobra* izaziva divljenje Glaukona i stavlja ga u nepriliku. Na ovoj zagonetki biti Dobra nastala su razmišljanja koja su imala dubokosežni utjecaj na cijelu metafiziku. Ova razmišljanja tražila su putove i nastojala riješiti ovu zagonetku. Na tom putu postoji mnoštvo pokušaja, od kojih ćemo mi ukratko analizirati samo četiri.

I.

Ono što Platon misli pod ovim nadilaznim svojstvom. Dobra jesu transcendentalijske (Albert Veliki, Toma Akvinski). Transcendentalije su najformalnija određenja bitka koja uopće postoje. Ona nadilaze u općenitosti kao što bitak tako i Aristotelove kategorije. Sve što na bilo koji način jest, jest već uvijek od njih određeno. To su:

1. Sve što jest mora biti biće (ens).
2. Sve što jest, jest nešto. Ne postoji samo jest, nego jest uvijek nešto što jest, tj. nešto sadržajno određivo. Sve što jest ima neki sadržaj, ono jest stvar (res). Stvar (res) nije predmet (Ding), nego nešto sadržajno određivo.
3. Sve što jest, jest neko jedno (unum), tj. sa samim sobom ujedinjeno, odnosno ne odvojeno od samoga sebe.
4. Budući da je sve sadržajno određivo, ono je od drugog različito, tj. aliquid.
5. Svako biće je istinito (verum), tj. u svojoj biti spoznatljivo, bez obzira da li ga faktički poznajemo ili ne.
6. I svako je biće dobro (bonum), tj. nešto spram čega teži volja.

To je učenje o transcendentalijskima. Međutim, ovo učenje o *najformalnijim određenjima bitka nema nikakvo mjesto u Platonovu mišljenju*. Osim toga nastupa ovdje Dobro samo kao određenje među ostalim. Ovo učenje o transcendentalijskima će biti moguće tek na tlu jedne drukčije interpretacije bitka koja je proizašla iz suočenja Aristotela s Platonom.

II.

U ovom *preobilju Dobra* vidi *Augustin* beskonačni duh Boga, a ideje uzima za stvaralačke misli božanskog duha. Tako je on tumačio Platona u skladu s biblijskim vjerovanjem o stvaranju svijeta. Međutim, grčka riječ za duh glasi NUS, a u Platonovu mišljenju, kao što smo vidjeli, NUS nije Dobro, premda mu je najbliže. Istina je da je duh od svega ostalog najbolje, ali ipak nešto što Dobro tek omogućuje i prema tome nije ono najviše. Nigdje ne možemo kod Platona čuti da je duh stvaralački izvor ideja, a da su misli duha stvaralačke misli Boga. Naprotiv, Platonovo određenje Dobra, prema kojem duh uopće jest tek iz Dobra, govori nedvosmisleno protiv takvog shvaćanja.

K ovom pripada i shvaćanje koje vidi u *preobilju dobra* transcendentaciju Boga kao *stvoritelja* naspram *stvorenja*. Budući da smisao bitka možemo odčitati samo na stvorenom bitku kojem je naš intelekt adekvatan, tada možemo reći da je Bog kao stvaralac još iznad bitka koji je shvaćen u smislu privida. No da je Platon htio u tom smislu tumačiti ovo *preobilje dobra*, vjerojatno bi to i rekao. Za Platona, kao i za sve filozofe, misao o Bogu kao stvaralocu iz ničega jednostavno je nemoguća, jer to je istina vjerovanja koja se mora držati u svojim vlastitim granicama. Ova istina potječe iz izvora o kojem filozofija ne može i ne želi ništa čuti.

III.

Ovdje treba ubrojiti i učenje Plotina, začetnika novoplatonizma, koji smatra da je Platon mislio u »*preobilju i nadmoći Dobra*« *mistično jedinstvo. Mi-*

sleći um (NOUS) je uvijek u sebi dvostruk. On je onaj koji misli i ujedno je sam sebi predmet mišljenja, onaj koji promatra i koji sam sebe promatra. Ova dvostrukost nije, međutim, sama svjetlost u njezinu jednostavnom jedinstvu. Mišljenje i od mišljenja mislivo naziva Platon NOETON i OUSIA. Dakle, postoji preko OUSIE još jedan viši način ujedinenja mišljenja sa samim sobom. Ako, naime, vid nije upućen na izgled onoga što se u svjetlu pojavljuje, nego na samo svjetlo, tada prelaze vid i vidljivo, mišljenje i mislivo u jednostavno jedinstvo prvoga što svemu predleži. Vid i mišljenje, ako se u svjetlu pokazuje svjetlo, prestaju biti dvojstvo vida i viđenoga, mišljenja i mislivoga. Oni su tada sami u odnosu spram onoga u sebi samome.

Premda se Plotin shvaća kao legitimni interpret Platona, može se lako pokazati na shvaćanju NOUSA da je njegovo mišljenje vođeno od jedne druge temeljne namjere. Dobro je za njega *sam sa sobom ujedineni bitak* koji je odvojen od svijeta. Za Plotina je odvajanje čovjeka od svijeta i njegovo prelaženje u neposredno jedinstvo s NOUSOM zapravo izdizanje izvan svijeta u kojem razlika između čovjeka i svijeta pada. Za Platona, naprotiv, radi se o bitnoj mogućnosti čovjeka da stoji u svijetu, a Dobro je ono što omogućuje čovjeku ovo stajanje u svijetu.

IV.

Po Kantovu shvaćanju u onostranosti bića govori *trebanje* (das Sollen) i *trebano* (das Gesollte). Dobro je ono što treba da bude i prema tome ono je ono što ide iznad zbiljnosti, a što se tek treba ispuniti.

Međutim, jasno je da je kod Platona Dobro uhvaćeno kao temelj zbiljnosti svega zbiljskog i kao temelj svega bitka bića. No, po ovom shvaćanju dobro je nezbiljsko koje kroz djelovanje treba biti tek ozbiljeno.

Ovim shvaćanjima zajedničko je to da ona žele na svoj način objasniti tajnu »preobilja Dobra«, ali time je u temelju već odstranjuju. Ova shvaćanja uzimaju Platonovo mišljenje samo kao pomoć vlastitog stava, a izvodi koje poduzimaju ne proizlaze iz unutarnjeg odnosa Platonove misli.

Pokušat ćemo stoga ovu tajnu »preobilja Dobra« misliti iz odnosa misli samoga Platona.

Kao što sunce zajamčuje stvarima vidljivost i postajanje a da nije samo postojanje, tako isto omogućuje dobro neosjetilno zamjetljivom istinu, spoznaju i bitak u jednom i istom, a da nije samo ovaj bitak. Ono što Dobro zajamčuje nije ono samo, nego se od toga razlikuje. Dakle, istina i što-bitak od dobra su tek omogućeni. Bit Dobra je ono što naprosto omogućava i prema tome je ono još iznad bitka u smislu što-bitka.

Što bi moglo biti još ispred što-bitka i njemu u moći nadmoćnije?

Možda *Ništa*, koje bi moglo doista ležati ispred ili izvan bitka. Međutim, kako dolazi do toga da ono omogućuje biće kao biće? Ako ne dolazim u kakav dodir s bitkom, tada ga ne može ni omogućiti.

Ako je Dobro ono što osposobljava svako biće za bitak, tada ono mora doticati svako biće u njegovoj biti. Ono što je takve vrsti da dotiče svako biće kao takvo, jest bitak, to što biće određuje kao takvo. Kroz što bi moglo biti još premašeno ovo neusporedivo, ovo jedino u svojoj vrsti? Ono ne može biti

premašeno kroz nešto drugo, nego može biti nadiđeno samo kroz sebe sama, kroz svoje vlastito. U tom slučaju trebalo bi misliti bitak kao ono što samoga sebe nadmašuje, ako je on ono što biću tek dopušta da bivstvuje.

Međutim, kamo ide bitak, ako on ide stalno izvan sebe i tako stalno sebe nadmašuje?

To ne može biti ni u kojem slučaju izlaženje spram nečeg drugoga, jer što bi to drugo moglo biti? On ide jedino spram sebe samoga, spram svoje vlastite biti.

Bit u strogom smislu znači nešto iz čega neka stvar može biti takva kakva jest. Bit je jedne stvari ono što je omogućuje i osposobljava u onome što ona jest. Ako je bitak ono što sebe nadmašuje, tada ide on preko što-bitka i odlazi natrag u moć iz koje može biti tek ono što jest.

Ova *moć* izlaženja preko sebe. DYNAMIS, nije ništa drugo nego bitak, to je njegova vlastita bit. Bitak ide već uvijek izvan sebe, tj. natrag u sebe i samo zato može on bićima jamčiti njihov položaj. Nadmašivati samoga sebe, to je bit bitka kao takvoga, jer on može iz nadmašivanja samoga sebe jamčiti biću njegov bitak, njegovu istinu, a moći uma spoznaju onoga što jest. Utoliko možemo reći da je bitak naprosto transcendens ukoliko se stalno vraća u samoga sebe, te kroz ovo nadmašivanje-vraćanje može jamčiti biću njegov bitak. U samom bitku leži, dakle, jedno njemu samome pripadno više, ukoliko on nije samo što-bitak bića, tj. mnoštvo ideja, nego također i moć koja omogućuje biće za bitak.

Ukoliko bitak nje samo što-bitak ovog ili onog, ukoliko on nije samo raznolikost mnoštva čije bi on jedinstvo određivao, nego i ono što biću omogućuje bitak, stajanje i postojanje, utoliko ga Platon naziva DOBRO.

Mislim da smo se mišljenjem približili onoj tajnovitosti u kojoj leži Platonovo mišljenje o »preobilju Dobra«. Nadmašivanje koje je njemu pripadno nije nešto drugo spram bitka, nego on sam ukoliko nije samo što-bitak, nego i ono što što-bitak omogućuje.

Bitak se dakle otvara kod Platona u dva oblika:

1. u što-bitku, u bitku postojanja;
2. u onome što uopće omogućuje bitak postojanja, što će Platon nazvati *uzrokom svega bitka bića*. Utoliko bitak ima karakter jamca, u tom smislu što je u njemu sadržano uvijek više no što jamči postojanje, utoliko je on prema grčkom shvaćanju nešto božansko. U tom je smislu bitak nazvan bit božanstva.

Odavde se odvija mišljenje spram bitka u dva pravca:

1. mišljenje o bitku-bića, što će poslije biti nazvano ontologija,
2. mišljenje o bitku kao uzroku svega bića, što će poslije kod Aristotela biti nazvano teologija.

Mišljenje bitka odvija se, dakle, kod Platona u dva pravca, u ontologiji i teologiji. One nisu međusobno nadređene ili podređene ili posredovane nečim trećim. Ontologija i teologija su u svojoj biti isto, tj. *jedno* mišljenje bitka. Ova istost počiva na tome da i ontologija i teologija misle jedino i isto u različitim smjerovima koji izrastaju iz same stvari.

Budući da se mišljenje poslije drži samo ova dva smjera, ostaje njihov jedinstveni temelj skriven. Na njegovo mjesto dolazi više didaktička sistematika, naime podjela filozofije na discipline, pa se onda iz te podjele pita da li je nešto

ontologija ili filozofska teologija. Naravno da prije svake podjele stoji izvorno mišljenje bitka, koje onda omogućuje ovakvo dijeljenje.

Teologija o kakvoj je ovdje riječ pripada biti ontologije. Da bi kršćanska teologija, koja se služi filozofijom za pojmovno formuliranje istine vjerovanja, mogla uopće nastupiti, morala je teologija biti ostvarena. Tada je bila moguća sekularizacija, koja je uvijek stvar kršćanske teologije, nikada filozofije. Prema tome i kršćanska teologija može biti osvijetljena samo iz biblijske misli o Bogu i svijetu, a ne iz filozofije, kojoj takve istine ostaju nepristupačne.

Od Platonova vremena razvija se mišljenje dvostruko, što je utemeljeno u stvari mišljenja bitka. Nakon Platona mišljenje slijedi ovu dvostrukost a da je ne misli u njezinu temelju, pa je nije ni moglo nikada potpuno osvijetliti. Ovo osvijetljenje može se samo tada dogoditi ako počnemo misliti ovu dvostrukost iz biti same stvari.

Za sada se moramo zadovoljiti sa slijedećim: kod Platona stupa bitak kao samonadmašivanje prvi puta u iskustvo kao onaj koji se, nadilazeći uvijek samoga sebe, vraća ponovno u svoju bit i tako jamči biću njegov bitak, pa će tako biti određen kao moć koja čini nešto sposobnim za bitak. Ovo mišljenje koje misli bitak kao sebe-nadmašivanje naziva se s pravom metafizika. Takva metafizika održat će se u evropskoj povijesti sve do njezina kraja. Nju nalazimo prisutnu u misli *proizvodnih snaga* Karla Marxa kao i u misli *volje za moći* Friedricha Nietzschea. Ona je odredila i prikovala našu egzistenciju, ona je naša čast kao i naša slabost, naša mogućnost i nemoć. Još smo i suviše daleko od toga da je priznamo kao našu bit i suviše slabi da je prihvatimo i izdržimo, pa da je prinesemo u našu mogućnost, nego se više zadovoljavamo pukim otklanjanjem koje nas još više dovodi u bezizlaznost.

Osim prijevodom »Države« V Gortana služio sam se *Platonis opera* J. Burneta, Tomus IV, Oxford classical texts, kao i prijevodom A. Vilhara, Kultura, Beograd, 1966.