



UREDNIŠTVO „ŽIVOTA“  
ZAGREB 1/147

## KROZ LABIRINTE PLATONOVE NAUKE

Zasizanje noetike u metafiziku jest najkarakterističnija crta Platonove nauke o idejama. Radi se prije svega o utemeljivanju i utvrđivanju pravog znanja. Ide se za traženjem nečeg stalnog, nepromjenjivog — jednog pravila općenite vrijednosti, koje bi vodilo svaku spoznaju i tako odstranilo svaku subjektivnu samovolju. Dode li se do toga, onda se može dalje graditi!

Jer što bi značio etički problem u svojim najljepšim rješenjima, što bi koristile najidealnije misli o životnim pitanjima, što na papir bačeni nacrti o uzvišenom državnom uređenju, ako nemaju znanstvenog temelja? Što bi drugo bili do fatamorgana, koja nam krivo prikazuje stvarnost? Toga si je Platon bio potpuno svijestan. Zato se u svim dijalozima vraća njegova nauka o idejama sad u ovom, sad u onom ruhu. Jer ona je Platonova fundamentalna misao, koja se kao zadnji korijen svega filozofiranja konačno gubi u vječnom biću (bonum supremum). Od toga dolazi hrana — život!

Opirući se na Sokratovu nauku Platon je pokušao da rehabilitira »sigurno znanje«, koje je bilo uništeno u dugotrajnim znanstvenim borbama njegovih preda. Njegova nauka doduše nije sasvim ispravna. Ali dragocjena u svom ontološkom i spoznajno-kritičkom značaju — osobito u jedinstvenom i harmoničnom podudaranju jednoga i drugoga — nauka o idejama jest kao sijevanje, a onda kao visok svjetionik u buri i oluji eleatizma, heraklitizma i sofizma.

Ako pustimo s vida neke Platonove zablude, on bez sumnje zaslužuje naše udivljenje, osobito kad pomislimo, koliko se približio istini u vrijeme znanstveno-filozofijske nevolje. Ali jer je nije potpuno spoznao, stoga ćemo pokušati da nađemo razloge nekih zabluda u njegovu sistemu. Da što točnije odredimo svoju temu, možemo dakako samo nekoje točke da podvrgnemo ispitu. I prema tome mogli bismo problem na slijedeći način formulirati:

Kako i ukoliko su u Platonovoj nauci provedene **apstrakcija** i intuicija, te kako njihovi elementi utječu na Platonov pojam o Bogu.

## I.

Jedva je potrebno da se reče nešto o apstrakciji uopće. Dosta je spomenuti, da je ona »posljedica ograničenosti naše spoznajne moći«<sup>1</sup>. Ona se obistinjuje u razumskoj i osjetnoj spoznaji na različit način. Po njoj nam je omogućeno, da se od običnih stvari empiričkog svijeta uspinjemo do univerzalnih pojmova. Sve pripatke (accidentia) pustimo s vida, te se sve više i više uzdižemo do općeg motrenja i razmišljanja. Ako smo tako došli do raznolikosti pojedinih bitnosti, onda je istim putem apstrakcije dostižna još i veća univerzalnost. Konačno pak moramo se zaustaviti kod apstraktnog pojma bića, koji si sam ne dostaje, nego je putokaz u višu, bitno savršeniju sferu.

Tako se apstrakcija pokazuje kao »via ad analogiam entis put k analogiji bića« — k Bogu. Polazna točka jesu stvorene stvari vidljivog vanjskoga svijeta. Sve se ove mogu posmatrati »sub ratione entis — kao bića«, i tako dolazimo do jednog pojma, koji važi samo o ograničenim stvorovima t. j. o samim bićima, od kojih je apstrahiran. A samo područje analogiae entis ostaje netaknuto.

U svim dijalozima Platonovim posebno se ističe žudnja našeg uma za nepromjenljivim, vječnim. Što mu osjeti predaju, ne može jednostavno primiti. Prije se mora ispuniti jedan ponor — jedan jaz! Od ograničenoga, prolaznoga mora se probiti do neograničenog, vječnog — do univerzalnosti! Tek tu može naći mira!

Ali kako je Platon shvatio put do općeg pojma? Po općenitom tumačenju bilo je moguće univerzalno poimanje nečega samo u **intuiciji** (νόησις).<sup>2</sup> Jer osjeti mogu doći samo do konkretnih individualnih crta. A baš ove treba odmislići, da ostane čista univerzalnost.

Da je Platon i drugim putem išao, naime apstrakcije, jasno je iz njegovih dijaloga. Predmet osjetnog opažanja ispituje se od stupnja do stupnja, pak se predaje višoj instanciji — intelektu —, dok ne preostane sama čista bitnost. Ovaj se postupak opetuje, ili se barem može opetovati, kadgod naiđemo na nove stvari. Tako se mogu na osnovu bitnosti odrediti zakoni općenite vrijednosti. Ali — da i opet istaknemo — područje analogiae entis ostaje netaknuto.

Symposion (210-211) riše nam u slikovitom, pjesničkom jeziku način apstrahiranja. Spoznaja (duhovni porođaj) je po njemu isto, što i fizički porođaj. U bitnome potpuno su jednaki.

<sup>1</sup> Kleutgen, Phil. der Vorzeit, I., n. 67 (str. 104).

<sup>2</sup> cf. Klimke, Instit. hist. phil. I., pag. 37: (per contactum immediatum intellectus cum intelligibili).

Razlike nastaju jedino iz različitosti njihove savršenosti. — Duša je jednoć bila u neposrednom, intimnom saobraćaju s vječnim idejama. Rođenjem pak zatvara se besmrtna duša u smrtnu, ograničenu, prolaznu ćeliju — u tijelo. A spoznaja? Jedno te isto! Vječna ideja, koja spava u čovjeku, iznova se pojavljuje u njegovoj svijesti — ali ipak u smrtnom čovjeku!

U obadva slučaja imamo nebeski elemenat u zemaljskom, vječno u prolaznom!<sup>3</sup>

U ovoj vezi zadaća je Diotime da upozna Sokrata s tajnama ljubavi, jer je tu zapravo početak porođaja. Međutim i sama ljubav počinje se svidanjem, dakle kod ljepote. Stoga je potrebno ispitati, kako dolazimo do spoznaje ljepote. I upravo je čudnovato, s kakvom se jasnoćom nagovješćuje put apstrakcije. Ljepota ili lijepo kao lijepo ne spoznaje se neposredno, najedamput, nego s tim treba već u mladosti početi. Dakle postepeno! Počinje se osim toga kod »lijepih oblika«, kod raznih iskustvenih predmeta, u kojima se nalazi barem sjena ideje lijepog. Tako se u tim različitim stvarima spoznaje uvijek nešto, jedan dio lijepog »ut sic«. I uskoro čovjeku postaje potrebom, da se uzdigne do višeg, uzvišenijeg i univerzalnijeg.

Sva ljepota tjelesnih bića nije kadra da ugasi žeđu besmrtno duše. Ona teži za idealnijim, savršenijim. I tako joj se otvara oblast duševne ljepote. Tu je još divnije! I baš stoga je obuzimlje neodoljiva čarobna moć. U spoznaji je naime tek prva utjeha, jer se duša riješi okova pojedinačkih stvari, te nije više »maloumna«.

. . . Pravi način za razumijevanje ljubavi jest u tome, što čovjek počinje kod pojedinačkoga predmeta, u kojemu je donekle ostvaren pojam ljepote. Od toga pojedinačkoga lijepog postepeno se sve više uspinje od jednog do drugog i od toga opet do svih lijepih oblika. Ali i odavle ga mora težnja na više tjerati do lijepog ćudoređa i do lijepog običaja, pa onda do lijepih spoznaja i konačno do one spoznaje, kojom se stiže do »pulchrum ut sic same ljepote« . . .

I na drugim mjestima ocrtan je ovaj put pjesničkim zanosom. To je uostalom i voda k dijalektici. Tako je Platon u dijalogu Phaidros stavio Sokratu riječi u usta, kojima opisuje sadržaj svoje dijalektike. Sokrat naime teži za istim ciljem te izjavljuje kako bi bio sretan, da može sve, što je po stvarima raštrkano, svojim gledanjem (spoznajom) u jedno skupiti.<sup>4</sup> A čisto dijalektički proces riše sasvim realistički. Želio bi naime da zna dijeliti po pojmovima i to ispravno, a ne kao loš kuhač, koji isprebija udove.<sup>5</sup>

Sve ovo prevedeno na filozofski jezik znači: Da se duša uzvine do sfere dijalektike, do čistog mišljenja, potrebno je, da

<sup>3</sup> cf. Schleiermacher, Platons Werke<sup>2</sup> II., 2. dio, str. 372—73.

<sup>4</sup> Phaidros 265d.

<sup>5</sup> » 265.

mного (sve individualnosti) **apstrahira**, odmisli od predmeta našeg osjetnog saznanja, te da zadrži samu bitnost.

Sjajnu ilustraciju za to imamo u »Državi« u vanredno lijepoj priči o špilji.<sup>6</sup> Tu se nalaze tek najniži stupnjevi stvarnosti, a njihov je izvor gore u stvarima van špilje i konačno u samom suncu, od kojega dolazi sva svjetlost i toplina. »Stoga i jest zadaća uzgoja, da od osjetnoga, što se našem opažanju prvo nameće, postepeno uzvede dušu do neosjetnoga . . . «<sup>7</sup> I ovom tumačenju možemo slobodno dodati: Zadaća je prave **spoznaje**, da od osjetnih stvari napreduje do univerzalnosti!

Vidi se dakle, da je Platon doista apstrakcijom došao do općih pojmova. Nakon apstrakcije počinje se druga funkcija naše duše, tako zvana »cogitatio conceptualis« (mišljenje po pojmovima) pojmovanje. To se mišljenje sastoji u uređivanju, klasificiranju pojmova: čisto matematički postupak.<sup>8</sup>

## II.

Spomenuti matematički postupak sadržaje kod Platona i jedan **intuitivan elemenat**. Jer baš u sistematizaciji pojmova dolazi se do ideje dobrog, koja se postavlja kao najviša u čitavoj hijerarhiji. U klasificiranju pojmova obuzima dušu takova čežnja za pravzavičajem, da odjednom postaje nemirna. Tu počinje prava filozofija! Ona hoće da se riješi svih okova ovoga svijeta, te da odleti u carstvo čistih bitnosti — u carstvo vječnih ideja. Dođe li jednom do univerzalnosti, onda se već osjeća napola kod kuće; tu već piri svjež domaći zrak. Ona je već na pragu svoga zavičaja — ali ipak tek na pragu! Stoga hoće još više, u nutarnje svetište vječnog bića!

Međutim ne može svaki pojedinac da postigne taj cilj. Ta koliko ih ima, koji se zaustave na tom strmom putu! Neki se vrate, drugi se opet zadovolje s postignutim! Ali tako se ugušuje žudnja za pravim bićem, slatka čežnja za blaženim carstvom ideja. — Samo u nekoliko izabranih neodoljivom se žestinom pojavljuje bolna težnja za vječnošću. Oni hoće svom silom naprijed, gore u zavičaj. To su pravi filozofi, jer oni ljube **istinu**, a ne samo mnijenja ili **prividnu istinu**.<sup>9</sup>

Bonum supremum, ovo najtajanstvenije svetište svega bića, ne može se nikad potpuno istražiti, jer je suviše savršeno i sveto. Samo pokatkad pojave se trenuci, u kojima svijetlo sijevanje prođe dušom te rasvjetljuje ono veličanstveno svetište. Ali, što je duša tu gledala i doživila, nemoguće je riječima iskazati.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Politeia 514. i dalje.

<sup>7</sup> Const. Ritter, Platon II., str. 33.

<sup>8</sup> Cf. Politeia 511; 532; 533.

<sup>9</sup> Politeia 480: Τῆς αὐτῆ ἀρεῆς ἐκαστον τὸ ὄν ἀπαζομένους φιλοσόφους ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον; Παντάτασι μὲν οἴων.

<sup>10</sup> Cf. 7. pismo 341c i dalje.

Kad ovdje govorimo o intuiciji, onda nipošto ne dajemo tome pojmu onaj sadržaj, što ga običavaju davati u skolastičkoj filozofiji. Isto tako je za nas bez ikakve važnosti, kako su običavali shvatiti intuiciju moderni filozofi kao Husserl i drugi. Stoga ne ćemo, da se zabavimo intuicijom shvaćenom u takovom smislu i njezinim odnošajem prema pojmu o Bogu. Mi ovdje stvaramo sasvim originalno shvaćanje intuicije, kojega će razlog tek na koncu našeg istraživanja biti jasan.

Podimo dakle od običnog značenja riječi »intuicija«, te joj pokušajmo — dati razumljiv i pristupačan smisao, koliko je to moguće. Prvotno značenje riječi intueor jest: gledati, opažati, posmatrati. — Obično se pak tomu pridodaje smisao **direktnog i neposrednog gledanja**. Stoga možemo u intuiciji s pravom govoriti o neposrednom gledanju kojega predmeta. Budući da je po naš problem egzistencija (esse) od posebne važnosti, to bismo mogli direktnu intuiciju na ovaj način predočiti: U tren oka i, da tako kažemo, munjevitom brzinom isčezne pred našim umom sva objektivna stvarnost u svojoj bitnoj i pojedinačkoj savršenosti, ali tako da ne odmišljamo u strogom smislu, nego jedino upravljamo svoj pogled na »esse, — postojanje« i u gledanju toga uživamo; jedino nas zanima ontologijska stvarnost, ukoliko je st, a sve nam je ostalo sporedno! I baš stoga, jer ne posmatramo bit, gubi se svaka razlika akcidentalnog i substancijalnog bića. Isto tako i slučajnost ili apsolutna potreba postojanja ostaju indiferentne, sporedne, »quia esse stricte commensuratur essentiae, — jer postojanje se sasvim ravna po biti«, a sve to ovdje ne dolazi u obzir. — Još jasnije možemo to u duljem vremenu zamisliti: Uzimam predmet A, B, C i t. d. te ga ne posmatram kao čovjeka, drvo, kuću i t. d., nego samo da postoji, da jest. I tako se pred mojim umom otvara jedno vječno kruženje ili kolanje egzistencije, dok esencija uopće ne dolazi u obzir. Tako najzad biva, da je analogia entis ne samo izbrisana, konfundirana, nego a priori isključena.

Ne pita se pri tom, da li je u sebi moguće apstrahirati od svake esencije — i od bivstva moća vlastitog »ja«. Jer se ne pita, da li se takovo stanovište može znanstveno opravdati, nego jedino, da li tko može **de facto** takovo stanovište braniti. Ovo zadnje ne će bez sumnje nitko poricati. A napokon ne pitamo ni za to, da li je Platon to stanovište **svijesno** zastupao, nego je naša zadaća, da istražimo, da li se u neriješenim, problematičnim pitanjima nalaze elementi gore opisane intuicije. Razumnije se, da ovi elementi ne moraju biti kod Platona »formaliter« izrečeni.

Vrijedno je još uz to spomenuti, da u Platonovim spisima nema govora o intuiciji kao intuiciji. To nam je jasno i iz Platonove nauke o apstrakciji i mišljenju po pojmovima, kako smo je netom izložili. Neki nastoje da iz Platonovih dijaloga potpuno odstrane intuiciju, te da sve tekstove tumače »per cogitationem

conceptualem — pojmovanjem«. Neki opet uviđaju poteškoće, koje se takovom tumačenju protive, te izmišljaju interpretaciju »per rationem visivam — gledanjem«. — A mi ćemo učiniti zadnji korak te uzeti, da odnosnim tekstovima odgovara jedan intuitivan elemenat u spomenutom smislu. Možda se ovaj smisao daje bolje i lakše složiti s Platonovim sistemom i možda će više svjetlosti unijeti u hijerarhiju ideja, ili još bolje — u odnos ideje dobrog prema Bogu.

Kratkim potezima možemo svoj dosadašnji put ovako opisati: Apstrakcijom, mišljenjem po pojmovima te nekim intuitivnim elementom (u našem smislu!) uspjelo je Platonu da se uzdigne do apstraktnog bića. Sad je stigao na vrhunac! Uspije mu li još da se vrati ispravno do konkretnih poedinaka, onda mu je pobjeda sigurna.

### III.

Na osnovu izvornih tekstova teško je, da ne kažemo nemoguće, odrediti Platonov pojam o Bogu. Stoga su se o tom razvijale velike kontroverzije, napose o odnošaju ideje dobrog prema Bogu.

Tako na pr. Trendelenburg tvrdi, da je ideja dobrog podređena Bogu, dok Orges baš protivno misli, da je iznad Boga. Herman govori o nekakvom paralelizmu među njima.<sup>11</sup> Historijski se jedva što daje o tom reći. Jedino u »Državi« (na koncu VI. knjige) govori Platon o ideji dobrog kao zadnjem principu egzistencije i spoznaje. Sva su druga mjesta manje više tamna, pjesnička, alegorična.

Ed. Zeller navodi više mjesta (Rep. VII 517 B etc.), koja bi dokazivala identičnost Božanstva s idejom dobrog. Na koncu pridodaje: »Čini se, da to zahtijeva i nutarnja veza Platonove nauke. Jer, kako se god zamišlja odnošaj Božanstva prema nekom carstvu ideja (Ideenwelt), uvijek se nailazi na poteškoće, koje se ne dadu riješiti.«<sup>12</sup>

Nadovežimo sad svoje izlaganje Zellerovom ispitu. Ali si još prije moramo dozvati u pamet jedno priznanje, u kojemu se slažu svi tumači Platona, priznanje naime o **hijerarhiji ideja**. Po tom bi sve ideje dobivale izvjestan dio savršenosti ideje dobrog, koja je najviša i najsavršenija. Pojedine konkretne stvari bile bi opet dionice raznih ideja, po čemu su različita njihova svojstva, a prije svega njihov stupanj savršenosti. Nije nam namjera da odlučimo, što je Platon svojim izrazima *μεταλαμβάνειν* ili *μετέχειν* razumio: da li emanaciju, uzročnost u strogom smislu ili samo relacije. U tekstovima nema bližeg razjašnjenja. Samo po Phaidonu (103) se čini, da se jedan dio ideje faktično, **realno** nalazi u pojedinkama. I tu nam se odmah nameće pitanje, da nije baš

<sup>11</sup> Cf. Klimke, op. cit. I., pag. 38.

<sup>12</sup> Ed. Zeller: Phil. der Griechen<sup>2</sup> II., str. 451; Cf. str. 448—57.

to posljedica onog intuitivnog elementa? Platon sam vidi tu poteškoću, ali ona ostaje neriješena. Apstrakcija je naime došla do općih pojmova, koje je Platon proglasio idejama — supstancijama, i tako je imao mnoštvo subsistentnih bitnosti. U daljnjem aktu — tako suponiramo — već se umiješao onaj intuitivni elemenat, i tako je bila izbrisana svaka razlika među predmetima spoznaje. Platon ih je posmatrao samo, ukoliko im je pripadala nekakva egzistencija i s obzirom na to pripisao im je i ovisnost o nečem najvišem, o ideji dobrog. I baš jer je ovu ovisnost izričito gledao u **dioništvu**, participaciji, stoga je konačno morao doći ne do analogijskoga nego do jednostavnoga »ens univocum — jednovrsnoga bića.«

Da je ova misao veoma vjerovatna, potvrđuje i Konst. Ritter, kome se u toku istraživanja također nameće pitanje, da nije možda osjetno-tjelesna strana svijeta samo jedan dio Božanstva kao i duševna strana. I opirući se na Philebos (29c i slj.) zabavlja se mišlju o »neograničenom i neminovnom panteizmu«. Ali odmah primjećuje, da bi nam bilo teško tumačiti Platona panteistički, jer su proti tomu ozbiljne zapreke (»Es stehen gewichtige Hindernisse im Wege«).<sup>13</sup> Svakako naša supozicija o uzročnosti i efektu nekoga intuitivnog elementa u problematičnim pitanjima ostaje opravdana.

Ne ćemo dakako kategorički odlučiti smisao participacije, kako smo već jednom istaknuli. Više nam je stalo do mračnog i dosad neriješenog problema o Božanstvu i ideji dobrog. Čini nam se, da smo pomoću svojega istraživanja o apstrakciji i intuiciji (ili intuitivnom elementu) u taj labirinat unijeli malo svjetlosti. I tako smo došli do vjerovatnosti, da se participacija mora shvatiti u strogom smislu, i da je Platon po svoj prilici identificirao Božanstvo s idejom dobrog. Ta misao doduše nije nova, ali smo je prikazali u novom svijetlu.

S ovim je u potpunom suglasju silazak iz carstva ideja k pojedinim stvarima, k predmetima našega osjetnog opažanja. To su na pr. kamen, drvo i t. d., ukoliko participiraju savršenost pripadne subzistentne ideje, a jesu (egzistiraju), ukoliko participiraju egzistenciju, koja konačno izvire iz ideje dobrog. Tako bi dakle ideja dobrog i sve stvari naše okoline imale jednu te istu egzistenciju, iako bi se strahovito razlikovale stupnjem savršenosti i ovisnošću (per prioritatem et posterioritatem).

Moglo bi se na koncu reći, da je najopasniji korak Platona bila proklamacija subzistentnih ideja. To je bila preneglost s mnogo štetnih metafizičkih posljedica. Potom se ušuljao u njegov sistem još jedan intuitivan elemenat u našem smislu, a da si Platon toga nije ni bio svijestan. Tako je analogia entis bila faktično isključena! Ipak po nekoj inkonzekvenciji nalazimo kod Platona i ispravne nazore o Božanstvu. U drugu se pak ruku mora pri-

<sup>13</sup> Const. Ritter, Platon II., str. 752. — Cf. Phaidros 246d, e.

znati, da se u nekim etapama svoga razvitka veoma približio panteizmu. A zašto ne bismo htjeli toga priznati? Nama je jedino stalo do Platonovih nazora, kako ih je doista zastupao, a ne da ga po običaju nekih idealista prikazemo kao predstavnika svojega filozofskog pravca. To se već prigovaralo i nekim skolastičkim filozofima. Da li s pravom, to ne ide ovamo. Ipak je zanimljivo, što Konstantin Ritter u toj vezi piše o E. Zelleru: »Immerhin ist der Vorwurf (d. h. für Natorp), Platon als antiken Kant dargestellt zu haben, wohl eher zu ertragen, als der mit dem man Zeller nicht ohne Grund bedacht hat, dass er ihn nach dem Muster eines alten Kirchenvaters oder Scholastikers gezeichnet habe«.<sup>14</sup>

Pitanje je, da li će se ikada moći dati apodiktičan sud o Platonovom pojmu o Bogu, jer je suviše zaodjeven u skroz pjesničko ruho. I zato mu je teško odrediti točan sadržaj, tako da ne ćemo moći preći preko međe vjerovatnosti. Ali jedno ostaje sigurno: u čitavom poganstvu ne ćemo naići na tako odmjeren i razmjerno čist pojam o Božanstvu kao kod Platona. A za Platona je zasluža to veća, što si nije nigdje izričito polagao računa o tome, jer je njegovo doba imalo sasvim drugih zahtjeva: suzbijanje sofizma i obrazlaganja sigurnoga znanja!

V. Keilbach, Rim.

#### Popis literature:

- Grčki tekst: *Platonis opera cum scholiis a Ruhnkenio collectis, editio stereotypa*, Lipsiae 1829.  
 F. Schleiermacher: *Platons Werke*,<sup>2</sup> 5 Bde. Berlin 1817—26.  
 Konstantin Ritter: *Platon (Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre)*, 2 Bde. München 1910—23.  
 Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen*,<sup>3</sup> I Bd 2. Teil. Tübingen 1859.  
 U. v. Wilamowitz-Möllendorff: *Platon*<sup>3</sup> (Leben und Werke), 2 Bde. Berlin 1920.

<sup>14</sup> (Platon II. str. 320.: »Lakše je podnijeti prigovor (Natorpu), da je prikazao Platona kao staroga Kanta, nego li, da ga je ocrtao kao kakovoga staroga crkvenog oca ili skolastika, kao što se ne baš neopravdano prigovara Zelleru«.