

Martina Žeželj

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR–31000 Osijek
mzezelj1@gmail.com

Heideggerovo povijesno osvještenje Platonovog poimanja istine

Sažetak

Osnovna namjera ovog rada je ukazati na Heideggerovo povijesno osvještavanje metafizičkog mišljenja istine kod Platona. Povijesno osvještavanje približava iskonsko iskustvo istine i čini jasnima razloge gubitka tog iskustva u metafizi. Promišljanje biti istine preko povijesnog osvještavanja Platonova mišljenja otkriva u njemu početak zaborava izvornog iskustva bitka. Pri interpretaciji Platonove Politeje Heidegger se zaustavlja na problemu zaborava bitka i s njim povezanim svođenjem neskrivenosti na neskrivenost bića. Polazeći od vlastitosti egzistencije on čini izričitom diferenciju bitka i bića te na taj način otklanja zaborav bitka i dovodi u blizinu izvorno iskustvo istine.

Ključne riječi

bitak, neskrivenost, Platon, Martin Heidegger, egzistencija

Osnovna nakana ovog rada je ukazati na Heideggerovo promišljanje Platonovog poimanja istine. Povijesno osvještenje Platonovog mišljenja odvija se u sklopu pregorijevanja metafizike (*Verwindung der Metaphysik*). Pojam pregorijevanja označava Heideggerovo specifično odnošenje spram povijesti filozofije koja se poistovjećuje s metafizikom. Za metafiziku je karakteristično da misli biće kao biće, tj. bitak kao bitak bića. Predstavljajući biće kao biće metafizika od svojih početaka (Anaksimandar) pa do svog dovršetka (Nietzsche) u svojim iskazima neprestance izriče biće na mjestu bitka. Do te zamjene dolazi jer metafizika uvijek predstavlja bitak samo u pogledu na biće ne misleći bitak sam koji omogućuje svako metafizičko predstavljanje bića. No, bez obzira na metafizički zaborav pitanja o bitku, metafizičko predstavljanje bića uvijek se javlja u nekoj neskrivenosti bitka. Budući da je u mišljenju bića uvijek već implicitno sadržan bitak bića, stoga bitak, koji je temelj metafizike, dolazi u neku neskrivenost, iako nije promišljan u svojoj biti. Pregorijevanje metafizike je vraćanje metafizike u njezin temelj, nastojanje da se otkloni budući zaborav bitka.¹ Misleći biće kao biće, metafizika predstavlja biće na dvostruk način: jednom cjelinu bića u smislu njegovih najopćenitijih određenja, a drugi put najviše božansko biće, te stoga ona, prema Heideggeru, ima onto-teo-loško ustrojstvo. Ukoliko metafizika ima u svom temelju bitak kao bitak bića, u njoj se bitak daje kao ono što utemeljuje biće, a biće koje ima najviše bitka kao ono koje utemeljuje bitak. U skladu s rečenim, kada metafizika misli biće s obzirom na njegov temelj, onda je onto-logika, a kada misli biće s obzirom na

1

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, Fünfte

durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage, 1949., str. 7–12.

najviše biće (prvi uzrok) koje sve utemeljuje – teo-logika. U svom onto-teološkom ustrojstvu metafizika je utemeljena u načinu na koji se biće dovodi u neskrivenost bitka, no metafizici bitak sam ostaje skriven. Ona samo prihvaća dvoznačnost svog onto-teo-loškog ustrojstva, ne propitujući njegovo podrijetlo i zato ostaje predstavljanje bića kao bića. Podrijetlo i temelj metafizike mogu se zahvatiti tek na osnovu mišljenja razlike bitka i bića, čime se bitak otkriva kao temelj metafizike. U diferenciji bitak sebe osvjetljava kao temelj metafizike.²

Da bi se otvorila mogućnost zahvaćanja raz-lučbe (*Unter-Schied*) bitka i bića, moramo sebe dovesti u izričitu nasuprotnost (*Gegenüber*) spram te raz-lučbe. Takva nasuprotnost nam se daje kada učinimo korak unatrag (*Schritt zurück*). Stvoreno razdaljenje otvara nam blizinu mišljenog tako da se kroz razdaljenje bitak daje ne više samo kao bitak nekog bića. Tek gledajući kroz takvu nasuprotnost bitak bića vidimo kao bitak koji daje da biće jest. Bitak je prijelaz (*Übergang*), on jest na način prelaženja prema biću, čineći da biće jest. Pritom se prijelaz ne smije shvatiti kao proces kroz koji biće dobiva bitak koji prije nije imalo, već kroz prijelaz bitak pre-lazeći razotkriva biće. Kroz razotkrivajuće prelaženje (*entbergende Überkommnis*) bitka, biće se daje vidjeti kao skrivajući dolazak (*bergenden Ankunft*). Diferencija bitka i bića kao raz-lučba prelaženja i dolaska omogućava da bitak i biće kao ono razlikovano jesu u istom. Samo raz-lučba daje uzajamnost i razdvojenost onog između (*Zwischen*), u kojem se bitak i biće iznose jedno drugom. Diferencija bitka i bića moguća je samo na osnovu toga iznošenja koje pruža diferencija kao raz-lučba.³

»Diferencija bitka i bića kao raz-lučba prelaženja i dolaska je razotkrivajuće-skrivajući iznos obojega. U iznosu vlada svijetljenje onog što se prikrivajući zatvara, koje vladanje pruža razdvojenost i uzajamnost prelaženja i dolaska.«⁴

Davanje da se ima bitka (*Ereignis*) je način njegovog samopokazivanja i kao takvo ono je uvijek jedan povijesni kov (*Prägung*) (φύσις, λόγος, ἰδέα, supstancijalitet, subjektivitet, volja), te da bi se dao vidjeti bitak sâm, potrebno je povijesni kov učiniti izričitim u njegovoj bilosti kroz iznenadni trenutak sjećanja.

»Taj način (sc. samopokazivanja bitka) je pak jedan usudni, jedan svagda epohalni kov koji kao takav za nas bitstuje samo ako ga oslobodimo u njegovu vlastitu bilost. U blizinu onog usudnog dopijevamo samo kroz iznenadnost trenutka sjećanja.«⁵

Mišljenje pregorijevanja nosi u sebi mogućnost takvog sjećanja, sjećanja u kojem je dokučen jedinstven događaj rasvajanja (*enteignen*) bitka, te u njemu svijetli bljesak istine bitka.⁶ Na osnovi rečenog, samo pregorijevanje može se shvatiti kao nadilaženje tradicije, koje je prisvajanje prethodnog mišljenja, a to znači ujedno i njegovo pretumačenje i produbljenje na način otvaranja mogućnosti približavanja najvećeg i nenadmašivog početka mišljenja kako izvorno iskustvo mišljenja ne bi ostalo samo nešto prošlo već bi uistinu postalo povijest. Pregorijevanje teži u prethodnom mišljenju misliti ono što ono samo nije bilo kadro da misli kako bi se otklonio metafizički zaborav bitka i približilo temeljno iskustvo početka mišljenja. Prilikom pregorijevajućeg promišljanja prethodnih mislilaca, snagu njihovog mišljenja ne pronalazimo u onom što je bilo promišljano, već u onome što je u mišljenom ostalo nemišljeno zahtijevajući da se naslijeđeno mišljenje pusti u svoju iskonsku bilost. Tvoreći razdaljenje, korak unatrag ukazuje na nedostupno područje mišljenja. Njegov hod je od onog nemišljenog, diferencije bitka i bića, k onome što se

ima misliti, nužnosti povijesnog prikrivanja diferencije. Stoga, kako zahtijeva Heidegger, čitajući tekstove prethodnog mišljenja treba dopustiti mišljenom samom da govori, što ne znači ponavljanje već rečenog, nego promišljanje problema povijesti mišljenja na osnovu dubljeg razumijevanja otvaranja mogućnosti približavanja iskona mišljenja. Dublje razumijevanje pritom ne znači nadređenost naše pozicije poziciji prethodnog mišljenja, već je riječ o razumijevanju koje omogućava, ako slijedimo njegovo vodstvo, da zahvatimo i zadržimo unutrašnje tendencije prethodnog mišljenja te da u izvornijem razumijevanju učvrstimo temelj na osnovi kojeg se može promišljati.⁷

Na navedenim nazorima Heidegger gradi svoje izlaganje biti istine. Za ishodište uzima određenje istine kao ispravnosti (*Richtigkeit*) koje se sastoji u podudaranju iskaza i stvari, točnije na upravljenosti iskaza (*Aussage*) prema onome o čemu govori. Za Heideggera takvo određenje istine ostaje problematično jer je iskaz upravljen prema stvari koju moramo znati da bismo mogli zahvatiti ono istinito kao ono podudarano, a znanje o stvari imamo samo na osnovi spoznavanja koje je također vrsta podudaranja. Na kraju proizlazi da je istina podudaranje iskaza s onim podudaranim, tj. stvari koje se također mora podudarati s podudaranjem spoznavanja. Takvo određenje istine za Heideggera ostaje bestemeljno i neodređeno u svom podrijetlu te je ono što takvo određenje istine drži samorazumljivim u svojoj osnovi krajnje nejasno. Kako bi se udaljio od tog samorazumljivog pojma istine, Heidegger razmatra povijesnu mijenu pojma istine.

Aristotel postavlja mjerodavno poimanje istine kao točnosti iskazujućeg predočavanja. Istina je za njega karakter iskaza, mišljenja i spoznaje te više nije smještena u bićima samim već u razumu. Razum koji sudi postaje mjesto istine i lažnosti, a iskaz se smatra istinitim ukoliko se podudara (*ὁμολώσας*) sa stanjem stvari. Srednjovjekovni pojam istine najbolje izražava stav Tome Akvinskog da se istina zatiče u ljudskom ili božanskom razumu. U novom vijeku Descartes također istinu smješta u ljudski razum. Nietzsche u doba dovršetka metafizike istinu određuje kao vrstu zablude, no i pri takvom određenju istina i dalje ostaje karakter razuma i spoznavanja. Prema Heideggeru, Nietzscheov pojam istine je krajnja posljedica promjene biti istine.

No na samom početku zapadnog mišljenja prevladavalo je drugo shvaćanje istine. Istina je tako u Heraklita *ἀλήθεια* u kojoj progovara temeljno iskustvo biti istine kao neskrivenosti. Za Heideggera, događaj koji se dogodio s Heraklitom probudio je nešto što je veće i izvornije od svih ljudskih djelatnosti, prošlost koju je nužno pregorjeti ako želimo zahvatiti nešto od biti istine. Pritom treba imati na umu da za Heraklita *φύσις*, nije tek zakonitost prirodnih sila, već vladanje bića kao bića koje uključuje: ljudsku povijest, prirodna zbivanja i božje djelovanje. Izriječ »priroda se voli skrivati« kazuje da je pravi unutrašnji nagon bića kao bića da stoji skriveno, i kada jednom postane neskriveno, da se povlači natrag u skrivenost.

2
Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen 1957., str. 30–40.

3
Vidi: Martin Heidegger, »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«, u: *Identität und Differenz*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1999., str. 31–67.

4
Isto, str. 57.

5
Isto, str. 59.

6
Vidi: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1967., str. 70–71.

7
Vidi: Martin Heidegger, *Platon Sophistes*, GA, Bd. 19, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1986., str. 227–228.

Za Heideggera izvorno iskustvo neskrivenosti čini temelj iz kojeg izvire samoustrojstvo čovjeka i prvotni svijet. Neskrivenost je ono čemu svaki čovjek u temelju svoje biti, kada je određen iz temelja svoje vlastitosti, teži i što traži. On tada iskušava bića u njihovoj skrivenosti, te mu se otvara mogućnost da bića istragne iz skrivenosti i dovede u neskrivenost. Na koncu čovjek sebe sama treba odrediti iz neskrivenosti bića težeći zahvatiti neskrivenost samu, drugim riječima bitak. Bit istine kao neskrivenosti razgraničava se od biti istine kao ispravnosti budući da one izrastaju iz potpuno različitih iskustava; samo u poduzimanju koraka natrag u prethodno mišljenje moguće ih je dovesti u odnos.

Heidegger polazi od Platona prilikom razmatranja biti istine stoga što Platon zauzima prijelazni položaj u povijesti filozofije, koji je najpogodniji da se istraži povezanost istine kao neskrivenosti i istine kao ispravnosti. Kod Platona već temeljno iskustvo neskrivenosti blijedi i biva potisnuto te preobražavajući se priprema put istini kao ispravnosti.

Ishodište za Heideggerovu interpretaciju Platonovog poimanja istine jest sedma knjige *Politeje*. Tu Platon iznosi prisodobu o spilji u kojoj se, prema Heideggeru, prepliće problematika vlastitosti egzistencije i neskrivenosti bića (*ἀλήθεια*). On Platonovu spilju shvaća kao oblast nepravde egzistencije, u kojoj je vatra slika sunca, sjene predočavaju bića spram kojih se čovjek svakodnevno odnosi, a prostor izvan spilje oblast ideja, gdje sunce predstavlja ideju onog dobrog (*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*). Heidegger prisodobu o spilji dijeli na četiri stadija: prvi je život u spilji, drugi neuspjelo oslobođenje, treći uspjele, a posljednji je ponovni povratak oslobođenog u spilju.

Za Platona spilja je mjesto gdje su sjene, tj. ono prividno, za okovane jedino što jest, te ih oni shvaćaju kao ono istinito, neskriveno.⁸ Heidegger to interpretira kao nužnu ljudsku usmjerenost prema razotkrivanju neskrivenog (*das Unverborgene*), na koje je tubitak do te mjere upravljen da i u modusu nepravosti mnije ono prividno kao ono neskriveno. Drugim riječima, u svakodnevnoj egzistenciji čovjek je u svom nagonu spram znanja u potpunosti prepušten neposredno datom, pa i za privid pretpostavlja da istinski jest, da on jest neskriveno.⁹ U skladu s rečenim u *Bitku i vremenu*, ono isprva neskriveno, koje se otkriva u svakidašnjosti egzistencije onog najprije i najčešće, nije istinito na način neskrivenosti bitka bića kao bića, već bitka bića kao pribora, koje Heidegger naziva priručnost (*Zuhandenheit*). To proizlazi iz toga da je bitak u svijetu kao način bitka tubitka brigovanje (*Besorgen*), koje je isprva dano u smislu zaokupljenosti nečim ili obrađivanja, upotrebljavanja nečega. Brigujući tubitak unutarstvetska bića najprije susreće kao pribor (*Zeug*) kao ono što služi nečemu, pridonosi nečemu, ili odmaže. Tubitak spontano upotrebljava pribor na najprimjereniji mogući način ne uzimajući u obzir njegova svojstva, niti reflektira način upotrebe. Iz toga slijedi da bitak bića u baratanju priborom očituje priručnost. To međutim ne znači da svijet sačinjava ono priručno, već da tubitak svoj prvi odnos sa svijetom uspostavlja kroz obazrivo brigovanje oko onog priručnog. Do nadilaženja priručnog odnošenja spram svijeta dolazi kroz nastojanje tubitka da ne bude u svom najbližem svijetu, jer tek kroz obesvjetovljenje okolnog svijeta biće postaje dostupno kao prisutno (*das Vorhandene*). U trenutku kada je izlaganje obazrivo brigovanja formulirano u iskaz, nastaje otklon od obazrivo odnosa spram svijeta. Artikulacijom izlaganja u iskaz, kada alat postane ono o-čemu iskaza, biće je tubitku dano kao prisutno. U iskazu je priručna strana unutarstvetskog bića skrivena, ono se pojavljuje kao postojeća stvar. Iz te pozicije tubitak ima pristup svojstvu bića (*Eigenschaft*), unutarstvetsko biće se više ne razumijeva pomoću upute

koja određuje njegovu priručnost, već tubitak zahvaća svojstva na temelju čistog gledajućeg pokazivanja.¹⁰

»Ono priručno čime zaokupljenosti, obavljanja, postaje ono o-čemu pokazujućeg iskaza. (...) Unutar tog otkrivanja prisutnosti koje zakriva priručnost, sretajuće prisutno biva određeno u svojem ovako-i-ovako-prisustvovanju. Tek se sada otvara pristup k nečemu takvom poput svojstava.«¹¹

U *Politeji* je nakon oslobođenja iz okova oslobođenom zarobljeniku dostupan pogled na bića koja bacaju sjene na zid spilje, dakle na ono neskrivenije (*ἀληθέστερα*). Ali izvanjsko se oslobođenje od okova pokazalo kao nedostatno, zatvorenik se vraća gledanju sjena za koje drži da su neskrivenije. Takvo vladanje oslobođenog proizlazi iz njegove nemogućnosti da uvidi razliku između sjena i bića u kojima je više bitka. Oslobođeni vidi ta bića samo kao različita od sjena, a ne kao bićevnija. On zanemaruje riječi osloboditelja koji ga navodi da se okrene prema izvoru svjetlosti i bićima u kojima je više bitka nego u sjenama.¹² Heidegger to shvaća kao djelovanje prema načelu izbjegavanja napora za postizanje pravosti egzistencije, ostajanje u nepomućenoj svakodnevnicu onog najprije i najčešće koja je pod vladavinom javne izloženosti onom *Se* (*das Man*).

»Oslobođeni ne poznaje svoje ranije viđeno kao sjene; umjesto toga on biva jednostavno postavljen dalje od tada viđenog pred stvari koje svjetlucaju na svjetlu.«¹³

Tubitak koji ostaje unutar svakodnevne izloženosti u onom *Se* propada u svijet. Propalosti (*Verfallen*) tubitka pritom ne treba dati puko negativnu konotaciju, ona je uvijek ono isprva dano, početni položaj koji je ujedno i mogućnost pravosti egzistencije. Odustajanje od postizanja vlastitosti proizlazi iz prividne sigurnosti i istinitosti koju pruža nepravda egzistencija. Ona je umirujuća te daje tubitku privid da je u modusu pravosti. Smirenost stvaraju njezini modusi očitovanosti (*Ersschlossenheit*): naklapanje (*Gerede*), dvosmislenost (*Zweideutigkeit*) i znatiželja (*Neugier*). Dvosmislenost stvara nepravdo razumijevanje koje daje dojam da je sve istinski razumljeno i očitovano, dok zapravo unutarstvetsko biće ostaje zakrivo. Naklapanje pomoću površnog razumijevanja onog izrečenog u govoru, bez izvornog razumijevanja onoga o čemu je govor, daje dojam da je sve rečeno i jasno. Znatiželja kao nepravdi oblik vida (*Sicht*) tubitka teži površnom zahvaćanju novih sadržaja tvoreći na koncu privid da je sve već viđeno.¹⁴

»... javna ga izloženost zadržava u njegovoj propalosti. Naklapanje i dvosmislenost Sve-je-već-viđeno i Sve-je-već-razumljeno tvore tobožnjost, ovako raspoloživa i vladajuća očitovanost tubitka sposobna je jamčiti mu sigurnost, istinitost, i obilje svih mogućnosti njegovog bitka.«¹⁵

8

Vidi: Platon, *Resp.*, 515b.

9

Vidi: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA, Bd 34, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988., str. 25–30.

10

Vidi: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1957., 8. Augl., str. 66–68.

11

Isto, str. 158.

12

Vidi: M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 30–38, i Platon: *Resp.*, 515d.

13

Isto, str. 36. »Der Entfesselte kennt ja sein früher Gesehenes nicht als Schatten; stattdessen wird er einfach von dem damals Gesichteten weg vor die im Licht flimmernden Dinge gestellt.«

14

Vidi: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 167–180.

15

Isto, str. 177.

Prema Heideggerovoj interpretaciji, izvanjsko oslobođenje u *Politeji* podbacuje jer nije dovelo do promjene htijenja zarobljenog, on nije dospio do vlastitosti svoje egzistencije. Oslobođeni je samo slobodan od, ali ne i slobodan za. Sloboda za je htijenje uspostave odnosa spram onog što čini slobodnim. Postati slobodnim znači u nabačaju se povezati (*sich binden*) sa sobom samim, da svaki čin proizlazi iz vlastitog samoodređenja. Iz toga slijedi da je davanje da se vidi neskrivenog bitno povezana s ozbiljenjem mogućnosti bitka slobode tubitka.¹⁶

»Pravo postajanje-slobodnim je jedno nabacujuće sebe-povezivanje, ne puko dopuštanje sputavanja, već davanje sebi povezanosti i to takve koja od samog početka ostaje unaprijed povezujuća, tako da ono sljedeće odnošenje u pojedinosti tek time može postati i biti slobodno.«¹⁷

Za Platona u prispodobi o spilji postajanje slobodnim znači privikavanje na svjetlost sunca. Prema Heideggeru u to znači: da bismo postali slobodni za gledanje na svjetlu, moramo zadovoljiti nužni preduvjet za gledanje, moramo prvo postići pravost bitka našeg tubitka. U *Bitku i vremenu* je način dovođenja tubitka pred njega samoga određeno kao tjeskobno čuvstvovanje (*ängstliche Befindlichkeit*). Ishodište za tjeskobno razumijevanje sebe samog pruža fenomen propadanja. Bijeg pred sobom je propadajuće brigovanje u onom *Se*, lišenost očitovanosti u kojoj ono pred čime se bježi nije razumljeno i izloženo, nego je očitovano u odvratanju od njega. Drugim riječima, tubitak može bježati pred sobom samo ako je doveden pred sebe. Ono pred-čime tjeskobe je bitak tubitka u svijetu kakav je dan u javnoj izloženosti onom *Se*. U tjeskobnom dolaženju pred sebe sama cjelina unutarsvjetskih bića i sav subitak (*Mitsein*) postaje beznačajan. Tjeskoba otima tubitku mogućnost da razumije sebe iz propalosti u svijet, on prestaje biti kod kuće u onom *Se*. Kroz nelagodu tjeskobnog iskustva tubitak otkriva sebe kao bačenog u svijet. Bačeni tubitak tada razumijeva sebe kao mogućnost, kao onoga tko je slobodan, da se postavi u skladu s pravim moći-bitu, nabaci sebe na osnovi mogućnosti koje su mu dane u svijetu. Iz toga slijedi da je ono radi-čega tjeskobe pravo moći biti tubitka.¹⁸

»Ona baca tubitak natrag prema onome radi čega je tjeskoban, prema njegovom pravom moći-bitu-u-svijetu. Tjeskoba upoedinjuje tubitak u njegov najvlastitiji bitak-u-svijetu koji, kao razumijevajući, bitno nabacuje prema mogućnostima. S onim radi-čega tjeskobnosti, tjeskoba stoga, razotkriva tubitak kao mogućnost, i to kao ono što tubitak može biti jedino sam od sebe kao upoedinjen u upoedinjenosti.«¹⁹

U drugom pokušaju oslobođenja Platon se, smatra Heidegger, koncentrira na izvođenje zarobljenog iz spilje. Novi pokušaj u sebi nosi moment nasilja budući da oslobođenog treba izvući iz spilje na danju svjetlost, što uključuje prilagodbu od gledanja odraza na vodi do gledanja izvora svjetlosti. Nakon uspješne prilagodbe, Platon govori o onom neskrivenom u superlativu, što označava ono neskriveno koje je sama neskrivenost. Za Platona su ideje to prvotno neskriveno budući da iz njih proizlazi neskrivenost bića.

Prema Heideggeru, ideje se mogu ispravno zahvatiti samo ako tubitak u pravosti svoje egzistencije zahvaća prvotno neskriveno idejâ. Razotkrivanje ideja je cilj oslobođenja i bitno određenje ljudske egzistencije. No, razotkrivanje ideja nije tek uvjetovano ljudskom prirodom, ono se ne događa spontano, već zahtijeva ulog čovjekovog najpravijeg sebstva. Tek ulog svog pravog sebstva, u kojem je čovjek određen težnjom spram bitka, dovodi čovjeka u odnos s bićima u kojemu mu je dano iskustvo onog što bića jesu i što za njega mogu biti. Samo na taj način on dolazi do zauzimanja pravog držanja. Držanje je čovjeku dano kao nabacujuće otvarajući nalog (*entwerfend eröffnender Auftrag*) koji poziva tubitak na odluku.²⁰

Samo onda kada tubitak nabacuje sebe na osnovu vlastitog moći-biti on je u mogućnosti da zahvati istinu drugih bića, da razumije nešto kao razlog bitka nekog drugog bića. Kada je čovjek povezan s biti svoje egzistencije, dakle kada egzistira iz svoje vlastitosti, on transcendirira, ide preko pojedinačnih bića prema njihovoj neskrivenosti, cjelini njihove prisutnosti. Bit istine je razotkrivanje koje se odvija u čovjeku, no to ne znači da je istina nešto subjektivno i proizvoljno, nego da tubitak, kada jest razotkrivajući, stoji u istini. On je doveden pred biće te oslobađa istinu bića, neskrivenost bitka bića.

»Izvorna neskrivenost je nabacujuće od-krivanje kao zbivanje koje se događa ‘u čovjeku’, to znači u njegovoj povijesti. Istina nije niti iznad čovjeka, negdje postojeća (kao nešto što važi po sebi), niti je istina u čovjeku kao nekom psihičkom subjektu, već čovjek jest ‘u’ istini. Istina je veća od čovjeka.«²¹

Iz Platonove upotrebe komparativa i superlativa onog neskrivenog, Heidegger zaključuje da je Platon bio na tragu sličnog poimanja istine. Stupnjevitost priroda neskrivenosti je pokazatelj da je i za Platona istina ono što bitno ne pripada ni čovjeku ni datom biću, nego nastaje tek u prožimanju pojedinca i bića, a stupnjevanje istinitog je uvjetovano nejednakim mogućnostima zahvaćanja onog neskrivenog.²²

Za Platona, sposobnost viđenja biti bića (ἰδέα) na svjetlosti sunca je znanje o neskrivenosti bića, cilj oslobođenja i najviši oblik znanja. Za razliku od znanja o neskrivenosti, osjetilno opažanje (αἴσθησις) je najniži oblik znanja koji se odnosi spram onog osjetilnog. Samo kada je riječ o onom osjetilnom važi Protagorina teza da je čovjek mjera, no zbog subjektivno uvjetovane kvalitete

16

Vidi: M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 58–64.

17

Isto, str. 59. »Eigentliches Frei-werden ist ein entwerfendes Sich–binden, kein blosses Zulassen einer Fesselung, sondern das Sich-selbst-eine-Bindung-geben, und zwar eine solche die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so daß jenes nachkommende Verhalten im Einzelnen dadurch erst ein freies werden und sein kann.«

18

Vidi: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 183–191.

19

Isto, str. 187–188.

20

Prema Heideggerovoj interpretaciji, Platonov pojam koji odgovara nabacujućoj prirodni tubitka jest παιδεία. Ona za Heideggera nije obrazovanje u smislu memoriranja i reproduciranja podataka, nego ono što odlučuje i određuje bitak tubitka prema njegovoj najvlastitijoj mogućnosti, za što je sposoban, a za što nemoćan, odluka između pravosti i nepravosti. Ona je izdizanje iz uobičajenog ljudskog držanja, sloboda izbora ljudske biti. U svojoj najdalekosežnijoj mogućnosti παιδεία je sloboda za filozofiranje, ontološka mogućnost tubitka za otklanjanjem neznanja i razotkrivanjem neskrivenosti bitka. Sam Platon u *Sofistu* o παιδεία progovara u kontekstu

čišćenja duše od neznanja. Prema njegovom učenju najčešće se rabe dva tipa odgoja: odgajanje opominjanjem i pobijanjem. Odgajanje opominjanjem se pokazuje kao manjkavo budući da se onoga tko ne zna, a misli da zna opomenom ne može dovesti na put znanja. No, odgoj pobijanjem pomoću niza pitanja neznanju ukazuje na proturječnost njegovih nazora te ga na koncu oslobađa od vlastitog neznanja. Za razliku od *Sofista*, u *Politeji* Platon govori o uvijek već postojećem nagonu spram znanja (»nešto božansko u nama, što nikada ne gubi svoju moć«, *Resp.*, 518e). U skladu s time, odgoj je u *Politeji* određen kao svojevrsno umijeće obrtanja duše iz područja postajanja k području bitka (vidi: Platon, *Soph.*, 230a–231a; *Resp.*, 518c–e; M. Heidegger, *Platon Sophistes*, str. 371–373).

21

M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 75. »Die ursprüngliche Unverborgenheit ist das entwerfende Ent-bergen als Geschehnis, das ‘im Menschen’ d.h. in seiner Geschichte geschieht. Die Wahrheit ist, weder über dem Menschen, irgendwo vorhanden (als Gültigkeit an sich), noch ist die Wahrheit im Menschen als einem psychischen Subjekt, sondern der Mensch ist ‘in’ der Wahrheit. Die Wahrheit ist grösser als der Mensch.«

22

Vidi: isto, str. 65–79.

osjeta Platon njih niti ne smatra znanjem u užem smislu riječi.²³ Osjetila su samo ono kroz što opažamo, put kroz koji prolaze opažaji, »tako da je za svaki pojedini osjet bolje reći da je ono kroz što osjećamo nego čime«. ²⁴ Daljnji je problem u tome što osjeti nastaju na različitim dijelovima tijela te se bez onog što sjedinjuje sve osjete u jedan oblik ništa ne bi moglo cjelovito opaziti.

»Bilo bi zlo moj sine ako bi u nama kao u drvenim konjima imali sjedište mnogi osjeti, a ne bi se to spajalo u jedan jedini oblik bila to duša ili kako je treba zvati...«²⁵

Dakle, za Platona je duša (ψυχή) ono što ujedinjuje osjete pridošle iz različitih osjetila. Ona, također, osim sposobnosti povezivanja osjeta, ima i sposobnost da sama kroz sebe zahvaća bića razabiranjem (νοεῖν). Do prijelaza od osjetilnog dolazi kada osjetila duši daju proturječne podatke.²⁶

Heidegger interpretira Platonov pojam osjetilnog opažanja kao najneposredniji oblik neskrivenosti bića, datosti njihovog bitka, a time i oblik znanja i istine. Pri takvom opažanju mi nismo zaokupljeni bitkom bića, već gubimo sebe same u onome što je ispred nas te su bića opažena na bezgledišni (*hinsichtlos*) način.

»Ne, u skladu s našim položajem ležeći na travi, mi uopće nismo raspoloženi, da se nečim bavimo. Nasuprot: mi se gubimo u plavetnilu, u onome što se daje, slijedimo pjev, dopuštamo da smo tako reći uzeti od tog bića, ono obuzima.«²⁷

Unatoč tome, bitak bića nam je dan, mi spontano razumijevamo da biće jest, no ostajemo nesposobni da izložimo što to znači te stoga takvo opažanje nazivamo bespojmovnim opažanjem (*begriffloses Vernehmen*). Takvo puko opažanje zbiva se pomoću osjetila vida (*Gesichtssinn*), te nije dovoljno za gledanje (*Sehen*)²⁸ bitka bića. Da bi biće bilo prepoznato u onome što ono samo jest, potrebno je da je u »gledanju« (»*Sehen*«) uključeno i razumijevanje (*Verstehen*).²⁹ Tek kada duša tubitka postane određena težnjom spram bitka moguće je razumijevanje bitka bića. Stoga je pravo imanje (*eigentliches Haben*)³⁰ bitka u svojoj biti povezano s težnjom spram bitka. Ona nastaje kada odnos spram bića proizlazi iz vlastitosti egzistencije. Osim u modusu vlastitosti, kada je odnos spram bića određen težnjom spram bitka, imanje u svakodnevnici zatječemo i u modusu nepravosti. Tubitak zastranjuje kada gubi sebe usred svojih želja i potreba te mu jedinim ciljem postane trenutačno zadovoljenje proizvoljnih potreba. Osim imanja, i težnja u sebi nosi mogućnost zapadanja u nepravost. Tada tubitak prijanja uz ono za čim teži u toj mjeri da gubi uvid u svoju vlastitost, te on više nije prislan s onim za čim teži, već ono vlada tubitkom. Samo bitak omogućava tubitku da u pravom imanju, težeći spram njega dolazi do sebe samog kao egzistirajućeg. Tubitak pritom ne teži za posjedovanjem bitka, već bitak ostaje ono za čime teži i koje mu je dostupno samo u težnji. Na taj način određena težnja spram bitka nije samo jedna od mogućnosti bitka tubitka, nego je mjera i zakon koji utemeljuje tubitak. Kada tubitak egzistira u težnji prema bitku, on ima sposobnost da razumijevajući prepoznaje ono za čime teži. Prilikom takvog razumijevanja, odnos spram bitka nije nešto što se tubitku izvanjski pridodaje nego je on sam taj odnos (*Verhältnis*). U razumijevajućem zahvaćanju bitka bića za kojim teži tubitak se odnosi spram bića, oblikuje gled (*Blick*) bitka bića.³¹

Prema Heideggerovoj interpretaciji Platonovih najviših rodova, duša je samo na osnovi zahvaćanja bitka sposobna za shvaćanje ostalih najviših rodova, onoga što je zajedničko na svim bićima.³² Stoga za Heideggera, u razlici spram Platona, bitak ima »prethodnost«. Prethodnost bitka Heidegger tumači na osnovi toga da je bitak ono što leži u temelju te da uobražavanje svakog drugog roda u sebi uvijek već pretpostavlja rod bitka.

»Sve što zamišljamo, opažamo, mislimo, postavljamo već je obilježeno kao ono koje jest.«³³

Platonovo *διανοεῖν* za Heideggera označava prebiruće razabiranje (*durchnehmendes Vernehmen*), koje razumijevajući uzima u obzir biće u odnosu na

23

Teetetov prvi odgovor na pitanje o biti znanja jest da je znanje osjetilno opažanje što vodi do rasprave o Protagorinoj misli da je čovjek mjera svih stvari. Prema Protagori, ono što se svakom pojedincu čini da jest to za njega i jest. Sokrat priznaje da je Protagorina misao prihvatljiva kada je riječ o onom osjetilnom. U području osjetilnog ni jedna kakvoća se ne pokazuje uvijek istom (*Theaet.*, 152d5). Takva priroda osjetilnosti proizlazi odatle što osjeti i svojstva ovog osjetilnog nastaju u odnosu onog koji osjeća i onog osjetilno opaženog. Kada se Protagorina misao primjeni na područje koje je šire od osjetilnosti, ona isključivo stvara sumnju i pomutnju jer dopušta istinitost suprotnih mišljenja.

24

Isto, 184 b–c.

25

Isto, 185 d.

26

Tu misao Platon razrađuje u sedmoj knjizi *Politeje* razmatrajući odgoj koji je potreban budućem vladaru: »... osjetila ne prizivaju mišljenje na razmatranje, kao da su dovoljno od samih osjetila prosuđena, dok ga druga na svaki način potiču da razmatra, kao da osjetilo ništa zdravoga ne čini... Ona koja ne prizivaju, rekoh ja jesu ona koja ne istupaju istodobno u suprotni osjet. Ona pak koja istupaju postavljam kao potičuća, budući da osjetilo ništa više ne očituje ovo no ono suprotno.« (Platon, *Resp.*, 523b–c)

27

M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 206. »Nein, unserer Lage gemäss im Grase liegend, sind wir gar nicht aufgelegt, uns mit etwas zu befassen. Im Gegenteil: wir verlieren uns in das Blau, in das sich Gebende, und gehen dem Sang nach, wir lassen uns vor diesem Seienden gleichsam mitnehmen, so dass es uns umfängt.«

28

Ovdje je potrebno napomenuti da Heidegger razlikuje *Sehen* i »*Sehen*«. Potonje je isključivo osjetilno gledanje kojim se zahvaća ono što je dano osjetilu vida, dok je *Sehen* gledanje koje više nije puko zurenje u postojeće, već razumijevajuće zahvaćanje koje je nastalo u težnji za bitkom.

29

Platon u *Teetetu* razvija sukladnu misao da osjeti pridolaze živim bićima spontano kroz tijelo, a zatim osjeti kroz tijelo dopiru u dušu, ali prosuđivanje o njima s obzirom na bit-

stvo osječanog moguće je tek nakon duljeg promišljanja. Da bi se shvatila istina nečega, mora se razabrati bitstvo osječanog te stoga sami osjeti nisu znanje nego ono nastaje tek u mišljenju o njima te je tek u mišljenju moguće zahvatiti znanje i istinu. (Vidi: Platon, *Theaet.*, 186c) Bitna razlika između Platonovog i Heideggerovog poimanja je u tome da za Heideggera neskrivenost bića ne uključuje samo bitstvo bića, već i njihov bitak, te je stoga mišljena bitka kao ideje početak zaborava neskrivenosti bitka.

30

Korelaciju toj tvrdnji pronalazimo u Platonovom dijalogu *Simpozij*, čija je osnovna tema Eros. Unutar Sokratovog govora koji čini središnji dio dijaloga, Platon razvija misao da je Eros u svom najvišem obliku žudnja prema trajnom imanju ideje (onome u čemu prema Platonu ima najviše bitka). Sam je dijalog koncipiran kao niz pohvalnih govora Erosu u kojima je pokazano uspinjanje u poimanju Erosa. Od početnog razumijevanja Erosa kao žudnje za tjelesnim zadovoljenjem u obliku pederastije (Fedrov govor), preko višeg poimanja Erosa kao ljubavne žudnje za potpunosti i cjelovitošću (Aristofanov govor), do Sokratovog govora o Erosu kao težnji za trajnim posjedovanjem ideje dobra. Takav razvojni put žudnje je izrečen u Sokratovom govoru. Sokrat, u svom govoru koji je prepričani njegov razgovor s Diotimom, polazi od određenja Erosa kao demona. On je demon koji nije niti lijep niti dobar poput boga, već je onaj koji žudi za ljepotom i dobrotom. Budući da je on žudnja za ljepotom, a mudrost je jedno od najljepših dobara, on je ujedno i žudnja za mudrošću, dakle filozof. Ono za čime Eros teži želi da mu to trajno pripadne te stoga ispunjenje žudnje nosi u sebi besmrtnost. Besmrtnost se može ostvariti jedino rađanjem: koje može biti tjelesno s ciljem nastavka vrste, ili duhovno rađanje u lijepom. Onaj koji je trudan u duši traži ono lijepo u kojem bi rađao. Stoga je za Platona Eros put žudnje koji polazi od lijepih tijela u kojima je ljepota uvijek ista preko lijepih duša do lijepih znanosti što na kraju vodi do same ideje ljepote. (Vidi: Platon, *Symp.*, 201d–211d)

31

Vidi: M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, str. 204–233.

32

Sam Platon u *Teetetu* navodi: »... kroz koje organe (...) se osjeća svaka naša pojedina percepcija (...) ti misliš bitak, nebitak, slično, neslično, isto i različito, a još k tome i jedno



drugo biće, uspoređuje ih, zahvaća ono što se daje vidjeti kao ono postojanije (*Mehrbestand*) u odnosu na osjete. Zajedničko na svim bićima razmotreno u prebircu razabiranju je tzv. područje unutrašnje razaberivosti (*Bezirk der inneren Vernehmbarkeit*) koje se sastoji u tome: da svako biće jest (njegov bitak), da je isto sa samim sobom, tj. biti-isto (*Selbig-Sein*), da je drugo u odnosu na ostala bića – biti-drugo (*Anderes-Sein*), da se razlikuje od svakog drugog bića (*Verschieden-Sein*) i da mu je jednako (*Gleich-Sein*). No, za Heideggera najveći rodovi ne određuju dovoljno bitak bića jer s njima nije iscrpljen način na koji bića jesu za čovjeka.³⁴

Kako bi ukazao na to, on u razmatranju polazi od pojma ugođenosti (*Gestimmtheit*) koji označava osjetljivost tubitka na ono ugodno (*das Erfreuliche*) kao način bitka bića. Pritom on napominje da ono ugodno nije usputni karakter bitka bića, već ono što prvo susrećemo na biću, pa da bi nam se biće dalo vidjeti samo kao prisutno potrebno je zanemariti karakter ugodnog i neugodnog. Odatle slijedi da se bitak u težnji ne daje vidjeti samo u najvišim rodovima koji se pokazuju kao nedostadni da bi se odredio bitak bića, već i u ljepoti (*Schön-Sein*), pogodnosti/nepogodnosti (*Untauglich/Tauglich-Sein*) i ugodnosti. Odnos koji duša uspostavlja spram onog biti-lijepo ili pogodno je gled kojim se uspostavlja karakter bitka bića koji se povratno odnosi na promatrača. Zato ti karakteri bitka daju dublje razumijevanje bitnijih svojstava bitka iznoseći nam bića kojima je tubitak okružen kao ona koja jesu. Obzirom da su navedena svojstva slobodna od pripadanja proizvoljnom nečemu te više vezana uz odnos karaktera bitka bića i promatrača. To je u težnji spram bitka nastalo ciljajuće gledanje (*zielendes Sehen*) koje ima karakter posvećivanja nečemu, usmjerenosti prema, u smislu namjere ili cilja. Ono je dio pravog težnja jer ono kao ciljajuće gledanje opaža i drži u gledu. Tubitak je unutar takvog gleda zaokupljen zahvaćanjem sveza bitka jednog bića s drugim, koje proizlaze iz novih karaktera bitka bića: pogodnosti, ugodnosti i ljepote. Kada tubitak u ciljajućem gledanju susreće ugodno kao karakter bitka bića, ispunjen je njime, razumije ga, ali ga misaono ne zahvaća, u smislu logičke refleksije ili dedukcije. On zahvaća povezanost bića kao bića, u smislu sabiranja samo pokazivanja u jednu stalnost (*Ständigkeit*) prisutnog. Što bi značilo sabirati stvari i odnose, krećući se od jednog karaktera bitka bića prema drugom uzimajući u obzir oboje. Kretanje koje se odvija unutar odnosa: od karaktera bitka bića do onog za što je ono pogodno. Stoga ciljajuće gledanje karakterizira sposobnost računanja na odnose i okolnosti. Takvo računanje iznosi sveze upućivanja (*Verweisungsbezüge*).

Osim navedene, prema Heideggeru duša ima i sposobnost isticanja (*Abhebung*) određenog karaktera bitka bića, npr. mogućnost pomaka od tvrdog kao svojstva pojedinog bića do tvrdoće kao karaktera bitka.³⁵ Navedeni karakteri bitka bića, sveze biti (*Wesenszusammenhäng*) i različitosti biti (*Wesensunterschiede*) neprestalno se naziru u težnji za bitkom, no nisu naprosto dani. Da bi ih zahvatila, duša mora razdvojiti odnose biti (*Wesensbezüge*), tj. otkriti njihov odnos spram bitka (misaoni hod od tvrdog kao svojstva bića do biti tvrd kao karaktera bitka) te naknadno povezati razdvojene elemente, postaviti ih u jedno, bitak (tvrdoća). Navedeni postupak duše zove se raščlanjujuće isticanje (*gliedernde Abhebung*) kroz koje ono što je bilo bespojmovno imanje-pred-sobom postaje pojmovni karakter bitka.

»Od sebe i za sebe: to će reći da ona (sc. duša) k tome ne treba nužno iskusiti određeno, pojedinačno biće i držati se njega, već kroz takvo raščlanjujuće isticanje vidokrug onog što je u težnji od nje same time osvjetljava i nadalje se dovodi u mogućnost da se izričito pojmi.«³⁶

Na osnovi rečenog, Heidegger zaključuje kako osjetilima možemo opažati samo na osnovi težnje spram bitka jer je u svakom osjetilnom opažanju već sadržan karakter bitka (tvrdoća) i samo na osnovi njega možemo opažati (tvrdo kao svojstvo bića). Stoga za Heideggera bitak nije ono postojanije nego ono prethodno dano (*Vorgabe*) koje kao takvo su-uspostavlja područje moguće opažljivosti.

A duša je za Heideggera ono što održava područje moguće opažljivosti, ona je povezivanje, ali ne samo osjetilne građe pridošle iz različitih osjetila već je bit duše održavanje vidokruga (*Gesichtskreis*) karaktera bitka bića danog u težnji. Heidegger ideje razumijeva kao to viđeno (*Gesichtete*), karakter bitka bića koji se daje vidjeti u težnji. Do tog zaključka, da su ideje bića koja čine da druga bića jesu, tj. da su one bitak, Heidegger dolazi na osnovi Platonovog određenja ideja kao najbićevnijih bića.

Dakle, ideje su unaprijed dana oblast mogućeg opažanja nastala kroz raščlanjujuće isticanje. Gledanje tubitka dobiva svoj smisao u uočavanju karaktera bitka bića, koje je dostupno u prethodnoj datosti ideje. To je zrenje (*Blicken*) i gledanje koje nije puko zurenje u postojeće, već ono koje proizlazi iz težnje za bitkom te oblikuje ono uočavano, oblikovanje koje predoblikuje ono uočavano bitka. Ideje su stoga prethodno razumljeno bitka bića pomoću kojeg se bića daju vidjeti kao ono što jesu. One čine bića prisutnima (*Anwesenheit*) jer tek ako znamo kakav je karakter bitka bića, moguće je susresti biće.

»Ideje puštaju da neskrivenost bića iskrsava zajedno s njima, one su ono izvorno neskriveno, neskrivenost u izvornom smislu to znači u smislu da daju da bića iskrsavaju. To hoće reći superlativ.«³⁷

Odnos između bitka bića i bića mogao bi se poistovjetiti s odnosom svjetla (*Licht*) i osvijetljenosti (*Helle*). Svjetlo (*Licht*) nije ono koje daje da se bića vide, nego je osvijetljenost uvjet mogućnosti opažanja onog vidljivog. Bitno svojstvo osvijetljenosti je sposobnost širenja kroz (*hindurch-durch*), te je stoga osvijetljenost ono kroz što (*wo-hindurch*) vidimo. Ona je vidljivost (*Sichtbarkeit*), otvaranje otvorenog, davanje bića da se vidi. Svjetlo, za ra-

i drugi i broj koji se je o njima izrekao (...) parno ili neparno (...) sama duša kroz sebe motrenjem zahvaća ono što je na svemu zajedničko.« (Platon, *Theaet.*, 185c)

33

M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, str. 202. »Was wir uns einbilden, wahrnehmen, denken, setzen, ist schon als seiend gekennzeichnet.«

34

Potrebno je upozoriti kako i sam Platon navodi ono lijepo, ružno, dobro i zlo, kao ono na što se obazire duša u motrenju, no kod Platona navedena određenja ostaju vezane uz najviše rodove: »duša sama svojom snagom shvaća (...) slično, neslično, isto, različito i lijepo i ružno i dobro i zlo (...) Sama duša pokušava nama objasniti (...) njihovim međusobnim uspoređivanjem bitak njihov i to što jesu, i njihovu međusobnu suprotnost i opet bit te suprotnosti.« (Platon, *Theaet.*, 186b)

35

Začetke i ovog određenja duše možemo pronaći kod Platona. Sam Platon kaže: »Zar neće kroz doticanje opažati tvrdoću onoga što je tvrdo, a tako i mekoću onog što je mekano?« (Platon, *Theaet.*, 186b)

36

M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, str. 230. »Von sich aus und für sich: das will sagen sie braucht hierzu nicht notwendig, bestimmtes, einzelnes Seiendes zu erfahren und sich daran zu halten, sondern durch solche gliedernde Abhebung wird der Gesichtskreis dessen, was im Erstrebis, von ihr selbst her abgeschritten, damit aufgehellt und weiterhin in die Möglichkeit versetzt, eigens auf den Begriff gebracht zu werden.«

37

Isto, str. 70. »Die Ideen lassen Unverborgenheit von Seiendem mittentspringen; sie sind das ursprüngliche Unverborgene, die Unverborgenheit im ursprünglichen d. h. entspringen-lassenden Sinne. Das will der Superlativ sagen.«

zliku od osvjetljenosti, omogućava to širenje kroz (*hindurch-lässt*), stvara vidljivost. Ono otvara mogućnost da biće postane vidljivo, da je dostupno promatraču u pogledu.³⁸

Platonovu ideju dobra³⁹ Heidegger shvaća kao najvišu ideja iz koje se određuju ostale ideje. Ona je (opun)omoćenje (*Ermächtigung*) bitka bića, tj. ideja, iz kojeg proizlazi prisutnost (*Anwesenheit*) bića i istina. Ono dobro je prodiruće (*ein Sich-durchsetzen*) ustrajavajuće održavanje (*durchstehendes Standhalten*). Kao (opun)omoćivanje dobro je ujedno i spona između neskrivenosti bića i tubitkovog znanja. Ono dobro je bitak sâm. Ono uvijek ostaje bitno neizrecivo, a promatrano iz perspektive egzistencije ono je cilj i smisao oslobođenja tubitka. Neizrecivoj prirodi najviše ideje, bitku samom, može se pristupiti samo kroz filozofiranje: kroz istinito govorenje o izrecivom dolazimo pred ono neizrecivo. U težnji spram bitka nastalo zrenje ostvaruje svoj smisao čak ako i ne stigne do ideje dobra.⁴⁰

»To najunutrašnjije (opun)omoćenje naše vlastite biti za bit čovjeka, to zauzimanje stava iz vlastitog izbora kao ono koje egzistira postavljeno na samo sebe kao događanje nije ništa drugo nego filozofiranje kao sebezopitivanje sve do bitka i neskrivenosti...«⁴¹

U posljednjem stadiju oslobođeni, koji može motriti bitak bića na svjetlu, odlučuje se vratiti u spilju. Oslobođeni je u spilji podvrgnut izrugivanju jer ostali iz spilje njegovu zaslijepljenost nastalu prelaskom iz svjetla u tamu shvaćaju kao sljepoću. Ako bi pokušao osloboditi jednog od ostalih zatočenih, oni bi mu oduzeli život. Povratak koji ima za cilj oslobođenje drugih, promatran sa stajališta egzistencije u sebi nosi ulog vlastitog života.⁴² Heidegger u rečenom pronalazi nužnu povezanost iskustva smrti s filozofskom egzistencijom. On iskustvo smrti u spilji vidi kao povezano s neprestanom misli na smrt koja je svojstvena filozofu. U *Bitku i vremenu*⁴³ fenomen smrti zauzima središnje mjesto prilikom analize pravosti bitka tubitka. U tjeskobnom čuvstvovanju upravo kroz misao na smrt tubitak dolazi pred sebe samog razumljenog kao mogućnost. Smrt je za tubitak najvlastitija, neodnošajna, nenadmašiva mogućnost. Najvlastitija pritom znači da se smrt ne može iskusiti kroz preminuće drugih; da bismo imali egzistencijalni fenomen smrti, moramo ga razumjeti na vlastitom tubitku. Smrt tubitku postaje izvjesna kao osvjedočenje tek kada je razumljena kao vlastito neodnošajno moći-biti. Neodnošajnost smrti, kao krajnje nemogućnosti bitka tubitka, daje poseban karakter odnošenju tubitka spram nje kao spram mogućnosti. Tubitak ne teži ozbiljenju mogućnosti smrti, već se spram nje odnosi iščekujući je. Kroz čekanje moguće smrti ona je uvučena u ono zbiljsko te je tubitak može nesmetano i neokrnjeno susretati. Takvo približavanje, koje nema za cilj činjenje onog mogućeg zbiljski raspoloživim, nego teži povećavanju mogućnosti, jest ići ususret smrti. U takvom susretanju smrti tubitak dokučuje sebe samog u pogledu svoje krajnje mogućnosti. Kroz krajnju mogućnost nemogućnosti egzistencije, tubitku postaje očito ontološko ustrojstvo egzistencijalne pravosti. Na osnovi vlastitog krajnjeg više-ne tubitak shvaća da mora na sebe preuzeti određenje vlastitog moći-biti. U toj osobitoj mogućnosti sebe sama on se oteo od onog *Se*. Tubitak se usamljuje, on shvaća da svako brigovanje i svaki subitak svakodneve egzistencije zakazuje kada se radi o najvlastitijem moći-biti. No taj uvid ne odvaja tubitak od bitka u svijetu, već iskustvo smrti baca tubitak natrag na život. On nabacuje sebe prema najvlastitijem moći-biti kao brigujući i skrbeći bitak u svijetu. Funkcija nenadmašivosti smrti jest u tome da otklanja slučajno nametnute mogućnosti, da tubitak odabire samo one mogućnosti koje proizlaze iz njegovog pravog moći-biti, te da je otklonjena opasnost nabacivanja

sebe na osnovi egzistencijalnih mogućnosti drugih ili na osnovi nepotpuno razumljene vlastite egzistencije.

»Smrt je *najvlastitija* mogućnost tubitka. Bitak pri njoj razotkriva tubitku njegovo *najvlastitije* moći-biti u kojem se radi naprosto o bitku tubitka. U njemu može tubitku postati očitim da se on u osobitoj mogućnosti sama sebe oteo od onoga Se, to znači da mu se idući ususret [smrti] uvijek može oteći.«⁴⁴

Promatra li se oslobođenje s obzirom na problem neskrivenosti, ono po Heideggeru postaje potpuno tek nakon povratka u spilju jer samo povratnik uviđa razliku između neskrivenosti, zahvaćanja ideja i sjena u spilji. Ono neskriveno u spilji je takvo da se u svojoj neskrivenosti skriva, sjene djeluju poput bića no nisu to za što se izdaju. Pritom Heidegger odbacuje Platonovu misao da se sjene onima koji su u spilji, daju kao ono neskriveno. On smatra da se o neskrivenosti može govoriti samo onda kada se shvaća razlika između neskrivenosti i privida, što je moguće tek nakon povratka u spilju. Razotkrivanje nikada ne polazi od potpune skrivenosti, nego se izvodi iz privida.

Sažimajući ono što je već rečeno na koncu se može još dodati kako se Heidegger u svom promišljanju biti istine teži približiti izvornom iskustvu istine i istražiti razloge koji su vodili metafizičkom zaboravu izvornog iskustva. S obzirom da je metafizički zaborav biti istine uvjetovan zaboravom bitka, krajnji cilj Heideggerovog pristupa je nastojanje da se otkloni budući zaborav bitka koji će nas ujedno dovesti na put još izvornijeg zahvaćanja izvorne biti istine. Kako bi nadvladao zaborav bitka on poseže za prethodnim mišljenjem jer sebe-davanje bitka (*Ereignis*) ima uvijek jedan određeni povijesni kov. Taj povijesni kov treba učiniti izričitim time što se poduzima korak unatrag u iznenadnom trenutku sjećanja. Pregorijevanje u sebi nosi takvo sjećanje kroz

38

Vidi: isto, str. 47–58.

39

Platon o ideji dobra progovara u šestoj knjizi *Resp.* razvijajući analogiju između sunca i ideje dobra. Kako bi bez sunca koje je izvor svjetlosti bilo nemoguće viđenje bilo kojeg predmeta (»znaš da ako ne pridode treći rod, navlastito za to samo po niknuću ustrojen, tad vid neće ništa vidjeti, kao što će i boje biti nevidljive (...) što ti nazivaš svjetlom (...) sunce doduše nije vid, ali jest njegov uzrok, od njega samog gledano«, *Resp.*, 507e–508c), tako bi i bez dobrote bila nemoguća neskrivenost i znanje (»... i ovdje jest doduše pravilno znanje i istinu, to oboje, dobrolikim cijeniti, no dobrom smatrati bilo koje od tog dvoga nije pravilno, nego treba ustrojstvo dobra cijeniti još odličnijim«, *Resp.*, 509a). Kao takva, dobrota je ono što se u spoznaji posljednje i veoma rijetko zahvaća, no kada postane dostupna, o njoj treba zaključiti da je ono što uvjetuje sve lijepo i ispravno u oblasti onog vidljivog (»... budući da u onom vidljivom svjetlo i gospodara njegova porađa, kao što u onom mislivome, sama gospodarica, istinu i um pruža...«, *Resp.*, 517c). (Vidi: Platon, *Resp.*, 507e–517c)

40

Vidi: M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, str. 95–117.

41

Isto, str. 115. »Diese innerste Ermächtigung unseres eigenen Wesens zum Wesen des Menschen, dieses Haltnehmen aus eigener Wahl als auf sich selbst gestelltes Existierendes ist als Geschehen nichts anderes als das Philosophieren als Sich-durchfragen bis zum Sein und zur Unverborgenheit...«

42

Sam Platon ističe druge razloge nužnosti povratka oslobođenog u spilju. Povratak nije povezan s ulogom vlastitog života koji vodi do misli na vlastitu smrt, već ima politički razlog budući da se traži dobro za čitavu zajednicu, a ne odabrane pojedince ili, kako kaže sam Platon: »... zakonu nije brinuti o tome kako bi nekom jednom rodu u državi bilo izuzetno dobro, već se udešava da to u čitavoj državi postane, suusklađujući državljane i nagovorom i prinudom, čineći da pridjeljuju jedni drugima onu korist, kojom bi svaki pojedini bio mogućan onome zajedničkom koristiti.« (Vidi: Platon, *Resp.*, 519e)

43

Vidi: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 260–265.

44

Isto, str. 263.

koje se otvara mogućnost približavanja drugog početka mišljenja. Kroz sjećanje je prethodno mišljenje pušteno u svoju pravu bilost u kojoj se daje vidjeti pitanje bitka kao nužda raz-lučbe. U iznošenju raz-lučbe vlada svijetljenje bitka koji je ujedno i temelj izvornog iskustva istine jer je bitak ono koje bića dovodi u neskrivenost, odnosno neskrivenost sama. Heidegger u svom povijesnom osvješćavanju Platona razmatra pojmove svjetla, slobode, ideja bića, da bi dovodeći ih u jedinstvo uspio zadobiti što se moglo za određenje neskrivenosti same. Pri takvom razmatranju uspon u spilji je shvaćen kao prisposoba za napredovanje prema vlastitosti tubitka, koja je za njega nužni preduvjet za prodor prema pitanju bitka budući da se bitak može promišljati isključivo pod pretpostavkom vlastitosti tubitka. Kada je tubitak u svojoj vlastitosti, određen je težnjom spram bitka. Duša tubitka tada mora biti promišljena u odnosu spram neskrivenosti bitka gdje ona, zahvaćajući ono spram čega teži, formira zor bitka bića, neskrivenosti bića. Tada se bitak bića daje vidjeti kroz prebiruće razabiranje u kojem je dan kao temelj regije unutrašnje opažajnosti, no tu se ne iscrpljuje datost bitka bića za tubitka. U težnji spram bitka također nastaje i ciljajuće gledanje u kojem je bitak bića dan s obzirom na njegovu povezanost (okolnosti i upute) s bitkom drugog bića. Nadalje, u raščlanjujućem isticanju duša tubitka kroz razdvajanje odnosa biti (sveze biti i različitost) otkriva njihov odnos spram bitka: u hodu od svojstava shvaćenih kao karakteristika bića do svojstava kao karaktera bitka. Taj se zaključak povratno odnosi na opažanje: svakom opažanju uvijek prethodi karakteristika kao karakter bitka koji tek čini mogućom svaku neskrivenost bića, mogućnost opažanja svojstava na pojedinom biću. Karakter bitka bića kao karakteristika je temelj koji suuspostavlja oblast moguće opažajnosti. Duša tubitka održava oblast moguće opažajnosti okružja prikazanog bitka bića danog u težnji. Heidegger Platonove ideje razumijeva kao karakter bitka bića koji sačinjava okružje, a najvišu ideju dobra vidi kao omogućavanje ideja. Budući da je za Heideggera bitak uvijek ono koje je u temelju i koje omogućava svako svijetljenje bitka bića, on ideju dobra poistovjećuje s bitkom. Ona je bitak, neskrivenost sama, ono bitno neizrecivo koje stoji u temelju svakog izrecivog, svake neskrivenosti bića i kojemu možemo pristupiti samo kroz filozofiranje o onom izrecivom.

Takvo zahvaćanje Platonovog mišljenja u iznenadnom trenutku sjećanja pri povijesnom osvješćavanju biti istine uvjetovano je Platonovim prijelaznim položajem u kojem je već došlo do gubljenja izvornog iskustva neskrivenosti. Prema Heideggeru, kod Platona dolazi do neizrečenog prijelaza u vladanju biti istine. Ona se više ne daje u neskrivenosti bitka bića, već se premješta u bit ideje tako da ideja podjarmljuje neskrivenost te postaje ono polazeći od čega se određuje svaka neskrivenost. Na taj način bit istine napušta izvorni odnos spram neskrivenosti pa se u Platonovom izlaganju više ne može govoriti o izlasku skrivenog u neskrivenost, gdje sama razotkrivenost neskrivenog čini temeljni karakter prisutnosti. Za Platona prisutnost je ideja, no ona nije sama neskrivenost nego samo dovodi ono neskriveno do viđenja. Kod Platona, dakle, dolazi do premještanja naglaska s neskrivenosti samog bića na uočavanje određenog gleda, ἰδεῖν određene ideje, te se stoga sada svako nastojanje oko bića svodi na spoznavajuće omogućavanje ispravnog viđenja. U takvom razumijevajućem zahvaćanju dolazi do uspoređivanja bića danog u svjetlu ideje sa samom idejom. Na taj način je izmijenjena i bit istine te ona postaje ispravnost zahvaćanja i iskazivanja što dovodi i do mijenjanja mjesta istine: kao neskrivenost ona je temeljna crta bića, a kao ispravnost viđenja istina se pretvara u svojstvo tubitkovog spoznavanja. Od tada težnja spram istine postaje ispravnost gledanja i sposobnost tvorenja gledišta. Dvoznačnost

u Platonovom mišljenju, prema Heideggeru se sastoji u tome da on govori o onom neskrivenom a misli na ispravnost. Unatoč rečenom, Platon do određene mjere zadržava istinu kao karakter bića jer biće kao ono prisutno ima bitak u pojavljivanju, a pojavljivanje dovodi do neskrivenosti. Tako se s Platonom pitanje o onom neskrivenom premješta u viđenje. Platon, također, u svojoj prisposobi spilje pokazuje i temeljni lik metafizike. Svojim određenjem dobra kao najviše ideje koja omogućuje i utemeljuje sva moguća bića, Platon postavlja teo-loške temelje metafizike. Teo-loško ustrojstvo metafizike tumači uzrok bića kao boga i premješta bitak u taj uzrok koji u sebi sadrži i iz sebe oslobađa bitak pošto je on najbićevnije biće. Za Platona je, misli Heidegger, ideja dobra to najbićevnije biće koje stoji u temelju, a takvo utemeljenje metafizike postaje očigledno kad on dobro naziva onim božanskim. Stoga je od Platonovog tumačenja bitka bića kao ideje, mišljenje o bitku bića metafizičko, a metafizika je teološka.⁴⁵

Martina Žeželj

**Heideggers geschichtliche Besinnung
über Platons Begriff der Wahrheit**

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit ist eine Untersuchung der geschichtlichen Besinnung Heideggers über das metaphysische Denken der Wahrheit bei Platon. Durch die Verwindung der Platonischen Auslegung des Seins als Idee entdeckt Heidegger das grundlegende metaphysische Prägung des Wesens der Wahrheit in ihrer ursprünglichen Gewesenheit. Indem Heidegger die anfängliche Gestalt der Seinsvergessenheit betrachtet, bereitet er ihre Überwindung vor. In der Interpretation des Höhlengleichnisses aus der Politeia konzentriert Heidegger seine Aufmerksamkeit besonders auf das Problem der Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein, Beseitigung der Seinsvergessenheit und des damit verbundenen Problems der Eigentlichkeit.

Schlüsselwörter

Sein, Unverborgenheit, Platon, Martin Heidegger, Existenz

45

Martin Heidegger, *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1967., str. 136–142.