

Ideja i ništa

(Uz Platonov Simpozij 210 E–211 B)

Za Ines

Εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν

Ozren Žunec

Filozofski fakultet, Zagreb

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1(091) Platon
Primljeno 5. studenog 1986.

§1. Vrhunac i stožer Platonova *Simpozija* Diotimine su riječi kojima se zaokružuje i utemeljuje romantična pedagogija: »Tko je pak do ovdje vođen u stvarima ljubavi, uzastopce i točno motreći ona lijepa, idući kraju ljubavnih tajni, iznenada će ugledati nešto čudesno po naravi lijepo, baš ono, Sokrate, radi čega su bili svi dosadašnji naponi; prvo pak uvijek bivstvujuće i niti postajuće niti propadajuće, niti rastuće niti iščezavajuće, pa onda niti djelomično lijepo a djelomično ružno, sad lijepo a sad ružno, niti spram ovog lijepo a spram onog ružno, tako da je nekima lijepo a nekima ružno; niti će mu se ovo lijepo pojaviti kao neko lice niti kao ruke ili drugo što sudjeluje na tijelu, a niti kao neki logos niti kao neka znanost, niti kao bivstvjuće u čemu drugome, kao u živu biću ili u zemlji, ili na nebu ili u čemu drugome, nego samo po sebi i sobom samim jednoliko vječno biće; druga sva lijepa sudjeluju na ovome na takav neki način, no dok ova druga postaju i propadaju, ono nikako nije niti nešto što postaje veće ili manje niti išta trpi« (210E2–211B5).

O smislu ovog teksta među komentarima vlada gotovo opća suglasnost: u njemu je riječima preuzetim iz mističkih inicijacija dana klasična deskripcija Ideje kao Platonovog određenja onog što bivstveno jest; Ideja je tu pri-

kazana u vidu Ljepote, kao vječno li nepromjenjivo, savršeno i apsolutno, svemu pojedinačnom, relativnom i promjenjivom nadređeno li svemu što naprosto jest utemeljujuće, svršeno i paradigmatičko biće.¹ Gdje se će se, ne dovodeći u pitanje tu osnovnu interpretaciju, konstatirati da tekst ipak »možda ne određuje najvećom preciznošću samu narav ideje² ili uvidjeti da »Simpozij ne želi dati znanstvenu pouku; nedostaje naime dijalektika kojom se pouka jedino postiže.«³ Odnos osjetilnog i Ideje, izražen klasičnim rječnikom Platonove »ontologije« i »metafizike« kao »sudjelovanje« već je od davnina nazrijet kao igra riječi u nevolji, nejasnoća i zagonetka,⁴ a i u poznijim je Platonovim dijalozima, osobito u *Permenidu*, do krajnje nemogućnosti dovedeno shvaćanje osjetilnih bića kao μεταλαμβάνοντα (130E6) li μετέχοντα (131C6) u idejama. U *Sofistu* će pače »prijatelji ideja« (248A4) biti samo jedni od onih koji »govore drukčije« (245E8) od onih koji »točno zборе o biću i nebiću« (E6–7), dakle, jedan od likova već raspadnute filozofije koja »postanak napose nekako dijeli od bitka« (248A7). Moderna kritika stoga je bila ponukana da kasnu Platonovu filozofiju odvoji od »ranog« i »zrelog« perioda u koji spada li *Simpozij*, a u kojima je nauk o idejama i sudjelovanju osjetilnih bića u njima ne samo glavno postignuće nego i povijesno najproduktivniji misaoni uvid u ono što jest.⁵

Iz tog stanja stvari može proizaći pitanje o tome koliko je »klasični« nauk o idejama zaista različit od poznije filozofije, koliko je »klasična« dijalektika uspona k Ideji, kakvu osim *Simpozija* prikazuje i *Politeja*, različita od pozne dijalektike diaireze i sinoptike koja se vrhuni u *Sofistu* ili »miješanoj« ontologiji *Fileba* ili *Teeteta*. Postavljanjem ovog pi-

[1] Npr. Reynen 135: »Ovaj spis označava ono lijepo kao ideju lijepoga. Ova je identična s idejom dobra. Ideja dobra (i lijepoga) stapa se s božanskim«. — Usp. i Buchner 11; Bury 129 (in app. ad 211A); Robin *Théorie* 109. 152. — O mističkoj terminologiji Bury passim.

[2] Robin *Platon* 77.

[3] Wilamowitz-Moellendorf I, 388.

[4] V. Aristotel *Metaph.* A6, 987b10–14: »Sudjelovanje (μετέχεις) je samo izmijenjeno ime; jer pitagorovci vele da bića jesu oponašanjem brojeva, a Platon sudjelovanjem (promijenivši ime). Sto bi pak to sudjelovanje ili oponašanje ideja bilo, ostaviše drugima da istražuju.«

[5] Npr. Kamlah 2: »Platon se u *Sofistu* posljednji puta opširnije bavi svojim naukom o idejama i time stupa na novi put čiji svršetak ne dostiže...«. N. Hartmann (u: *Das Platonbild* 172) ne smatra da pozni Platon napušta nauk o idejama i »sudjelovanju«, već da se »horizam«, odvojenost stvari i ideja, u *Sofistu* prevladava »sudjelovanjem ideja na idejama. — Na razlici »zrele« i kasne Platonove filozofije insistira Robin *Platon* 103–104 naglašavajući međutim s pravom da i »nova dijalektika« nije »napuštanje intelektualističkog realizma teorije ideja za volju čiste logike klasifikacije« (72).

tanja kao zadaće rada moramo smjesta otkloniti jednu interpretacijsku zamku, naime, primamljivu pomisao da se »klasični« nauka istraži metodom pozne dijalektike, pri čemu bi se »brže ili sporije nego što treba« (Phlb. 17A1—2) ispostavilo da se »klasična« dijalektika uspona i silaska, od osjetilnih bića do Ideje i natrag (*Simpozij* i *Politeja* opet su najbolji primjeri) u poznoj diairetičko-sinoptičkoj dijalektici od prikaza slijeda u vremenu pretvara u prikaz istovremenosti uspona i silaska.⁶ Budući da »klasični« nauka o idejama u okviru razvitka Platonovog mišljenja i filozofiranja iz sebe sama generira kasnu dijalektiku, onda u njihovom uspoređivanju valja slijediti upravo taj, u samim dijalozima tek ovlašno i uglavnom u rezultatima orisani put. Zadatak rada možemo stoga odrediti kao pokušaj uvida u bit platoničke Ideje i razloge iz kojih se ona mijenja i iz sebe tvori pozne μέγιστα γένη (»najveće rodove«, Soph. 254D4) kao (kronološki) krajnji domet Platonova filozofiranja.

§2. Što platonička Ideja jest u svojoj razvijenoj biti čini se Hegelu definitivno neiskazivim; razlog tome ne leži u njenoj naravi nego u povijesnoj nezrelosti objektivnog »Platonovog filozofskog obrazovanja«: »U tome je jedan duh, određeno stajalište filozofije; duh ne nastupa u određenoj formi kakvu mi zahtijevamo. (...) Ideja je još svježija, nova; do znanstvenog sistematskog prikaza uznapredovalo se tek u Aristotela. Ovaj Platonov nedostatak jest onda i nedostatak u konkretnom određenju ideje«. ¹ Bit platoničke Ideje nepolučiva je dakle interpretacijom dijaloga; ona se otkriva i prikazuje tek u daljnjem hodu i radu mišljenja.

Nietzscheovo i Heideggerovo mjerodavno imenovanje tog daljnjeg hoda i rada u kojem se omogućava »znanstveni sistematski prikaz« a kojem Platonovo filozofiranje otvara put jest: nihilizam i metafizika.

[6] Ovu razliku Plotin već iskazuje kao razliku ali i bitnu srodnost mita i logosa: »Mitovi, hoće li to zaista biti, trebaju u vremenu dijeliti ono o čemu zbove, i lučiti (διαρρίν) jedna od drugih mnoga bića koja su zajedno, ali različita u redu ili u moćima, budući da i logosi tvore postanke nepostalih stvari dijeleći i sami ona bića što su zajedno; podučivši koliko su mogli, onome koji misli sastavljaju ono razdvojeno« (Enn. III, 5, 9, 24—29). — Dijalektika uspona i silaska odista je ponajčešće prikazana mitovima, tako je i u *Politeji* (VII, »pećina«) i u *Simpoziju* (»miješana« narav Erosa prikazana kroz mit o rođenju, uspon do Ideje i silazak u zemaljsku erotiku pojavom Alkibijada itd.), dok je pozna dijalektika prikazana u rastavljajuće-sastavljajućim logosima bez mitova koji bi konstituirali sam nauka.

[1] Hegel XIX, 27.

Iskon i razlog nihilizma opisat će Nietzsche tako da se Platonova filozofija Ideje prepoznata kao njegovo mjesto rođenja: »Što se u osnovi dogodilo? Osjećaj *bezvrijednosti* je dosegnut kada se pojmlilo da ukupni karakter opstanka (Dasein) ne smije biti interpretiran niti pojmom »*svrha*«, niti pojmom »*jednota*« niti pojmom »*istina*«. (...) Ukratko: kategorije »*svrha*«, »*jednota*«, »*bitak*« kojima smo u svijet uložili vrijednost, ponovno smo *istrgli* — i sada svijet izgleda *bezvrijedan*«. ² Svi ovi pojmovi odnosno priroci (kategorije) svijetu jesu osnova »nihilizma kao psihološkog stanja«: ³ svijetu, koji sam po sebi nema »smisla« i nije nikakva »cjelota« koja bi bila jedinstvena, svrhovita i istinita, mišljenje slobodno prireče sebe sama, tj. svoje pojmove koji su zapravo njegovi vlastiti priroci, pa je stoga moguće kazati da je »*vjera u kategorije uma* uzrok nihilizma«. ⁴ Nihilizam je dakle stanje koje nastupa kada se svijetu prirečeni pojmovi uma pokažu kao ono što oni oduvijek i jedino jesu, kao kategorije uma koje su »samo lažno *projicirane* u bit (Wesen) stvari«; odrečenost ovih kategorija koje se sada pokazuju samo kao nešto »psihološko«, ostavlja sada svijet bez smisla i bez vrijednosti.

Prvi nihilistički akt jest dakle »ulaganje« vrijednosti u svijet; ove vrijednosti su, iskonski, pojmovi i kategorije kojima djeluju um i mišljenje i bez kojih oni ne mogu djelovati.

Platonov nauk o Ideji kao i povijest njegova nastanka u potpunosti odgovaraju »uzroku« i »osnovi« nihilizma, štoviše, moglo bi se kazati da Nietzsche »povijest nihilizma« konstruirao i tumačio kao prenošenje Platonove misaone biografije na zbivanje mišljenja u cjelini. Prema dobro potvrđenoj predaji, Platonovi filozofijski počeci proizlaze iz uvida u svijet kao bez ikakve »svrhe, jednote i istine« opstojeći kaos. Obzirom na izuzetno značenje onog političkog za Grke — koje je neusporedivo s našim »političkim« ili »društvenim« — Platonu se odsustvo smisla ukazalo ponajprije u političkoj »cjelini«: »Mene, koji sam prvo bio ispunjen jakom žudnjom da se bavim onim zajedničkim (τὰ κοινά), gledajući i videći kako je to opće u cjelini i na svaki način u metežu (φερόμενα), naposljetku spopa vrtoglavica« (VII. Ep. 325 D6—E3). Filozofija koja bi imala biti lijek ovom

[2] Nietzsche *Der Wille zur Macht*, af. 12A.

[3] Isto.

[4] Isto, af. 12B.

neredu, nalazi se u sličnom stanju: sofistika naučava apsolutni relativizam, a Platonovi prvi koraci u filozofiji, prije susreta sa Sokratom, u znaku su Kratilom posredovanog Heraklitovog nauka »da je sve osjetilno u vječnom tijeku i da znanosti o tome nema« (Aristotel Metaph. A 6, 987a33—34); Platon je kako isprva tako i kasnije uvijek »vjerovao u istinitost tih Heraklitovih logosa« (M 4, 1078 b13—14). »Utisak« koji ovakav uvid u ono »cjelotno« ispostavlja jednak je »utisku« o onom »zajedničkom« koje je u općem metežu: oni koji »postavljaju da je sve u vječnom prolazanju i tijeku« (Cratyl. 439C2—3) zapravo su se »sâmi smeli kao da padaju u neki vrtlog pa i nas odvlače i u to bacaju« (C5—6). Postavka o tijeku svega onemogućuje svaku spoznaju — »nema po svemu sudeći nikakvog znanja ako se sve stvari prevrću a ništa ne ostaje« (410A6—7): »O onome u tijeku nema spoznaje« (Aristotel Metaph. M 4, 1078b16—17). Znanje i spoznaja omogućuju i utemeljuju se sada uvidom da »hoće li biti spoznaje i umovanja moraju biti druge neke ostajuće naravi uz one osjetilne« (b15—16), pa »ono što je bilo od takvih bića naziva (Platon) idejama« (A 6, 987b7—8). Aristotelov referat tako u potpunosti potvrđuje Nietzscheovu etiologiju nihilizma. Platon ne smatra naprosto da »ideje jesu«, nego ih konstruira pomoću »postavki« (hipoteza): »Svemu postavljam logos« (Phd. 100A3—4) koji »sudim da je najpostojaniji« (A4). Porijeklo postavke logosâ nalazi se u Sokratovim »definicijama«. Sokrat, naime, »baveći se etikom, a cjelovitom naravi nikako« (Metaph. A 6, 987b1—2), pred općom fluidnosti i rastrojenosti poljuljanih vrijednosti »tražio je u etici ono sveopće i prvi je razmišljanje zaustavio oko odredbi (definicija)« (b2—4). Sokratov opći stav da je postojano, definicijom određeno i »zaustavljeno« znanje vrline ujedno i njeno postojano postojanje,⁵ korak je koji omogućuje Platonu da u okružju »cjelovite naravi« pretpostavi nešto analogno. Hipoteza logosa ili odredbe onoga što jest »čini se najpouzdanijom« (Phd. 100D8) i izbjavljajućom od vrtoglavica i vrtloga: »Držeći se toga neću nikada pasti, nego sam postojan, ja i drugi« (D9—E2). Postavka glasi: »Jest nešto lijepo sâmo po sebi i dobro i veliko i sva druga« (B5—6). Sve što je lijepo, dobro, veliko, jest takvo »zato što sudjeluje« (C5) na onome »samome po sebi«; tek tim »samim po sebi« postaje ono što jest takvim kakvim jest: »Lijepim sva lijepa postaju lijepa«

[5] Usp. Platon Protag 352BC; Aristotel EN B, 4, 6; Γ, 8, 6 (»Hrabrost jest znanje«); H, 2,1 i passim.

(D7—8), »veličinom velika velika i veće većim i manje manjim« (E5—6). Ono što nešto jest ne može se »razlučiti (ἀποκρίνασθαι)« (D8. E2) u kontinuiranom »preobrtanju« onog osjetilnoga, nego samo tako da se pretpostavi nešto od opće relativnosti tijeka odvojeno, razlučno samo po sebi koje, budući najpostojanije, može s onim nepostojanim doći u »zajednicu (κοινωνία)« (D6) ili koje, kao »prisuje (παρουσία)« (D5), »stvara (ποιεῖ)« (D5) lijepo lijepim. Time se ispostavlja »ideja uzroka (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος)« (B3—4) onoga što nekakvim jest da jest takvo i »kaže se da svaka od ideja jest i da ona druga jesu sudjelujuća (μεταλαμβάνοντα) u njima« (102B1—2). Pošto je tako iz hipoteze postojanog i iz tijeka izlučenog, određenog logosa došao do onog postojanog i razlučenog sâmog po sebi, ideje, Platon će razlikovati »mnoga lijepa« od »lijepog sâmog« (Resp. 479E1; usp. 507B), tj. ona osjetilna i množvena te ideju kao njihov uzrok. Razlikovanje i odvojenost (»horizam«) osjetilnog i ideje osnov je razlikovanju među osjetilnima pomoću ovom razlikom sâmom omogućene definicije (ὀρισμός); budući da je ideja otkrivena na putu koji je obratan stvarnom odnosu ideje kao uzroka i onih osjetilnih, razumije se zašto su logosi morali biti hipotetički postavljeni. Platonov »zreli« nauk o idejama ne zaustavlja se međutim na ovome traženju odredbi pomoću hipoteza; drugi dio »traženja duše« jest »idući od hipoteza do nehipotetskog početka« (510B6—7) naime do Ideje sâme, one apsolutne razlike koja omogućuje da hipotetske ideje-logosi (lijepo, veliko sâmo po sebi) budu sami po sebi u razlici spram onih osjetilnih bića. Ova Ideja sâma, ono sâmo sâmo po sebi jest »Ideja Dobra« (508E3) koja je »bivstveni uzrok znanja i istine« (E3—4), te, kao dajući uzrok, nije ni znanje ni istina nego nešto »iznad (ὑπέρ)« (109A7). Ideje (ideje lijepog, velikog itd. koje smo zvali ideje-logosi) jesu (opstoje) i spoznatljive su zahvaljujući najvećem uzroku, onom uvijek »iznad«, Ideji Dobra; stoga su kako spoznatljivost tako i »bitak i bivstvo (τὸ εἶναι, οὐσία)« (B7) nešto od čega je Ideja Dobra »dalje (ἐπέκεινα, s onu stranu)« (B9) i od toga »po prvorodstvu i po moći (πρεσβεῖα καὶ δυνάμει) nadmoćnija« (B9—10). Ovo konačno postignuće nauka o idejama je »demoniski premašaj (ὑπερβολή)« (C1—2).

Nauk o idejama time je najovlašnije ocrtan u svojoj metodi i u svojim rezultatima; on se pokazuje kao stalno napredovanje u postavkama i njihovo prenošenje nizom analogija: postavljajući logos kao princip spoznatljivosti po-

stavljaju se »bitak i bivstvo« onoga koji spašen od vrto-
glavice spoznaje te onoga što je iz osjetilnog i među osje-
tilnim razlučivo i razlučeno: »Ako uvijek jest pak onaj
koji spoznaje, jest pak i ono spoznato, jest i ono lijepo, jest
i ono dobro, jest pojedino svako od bića: tako mi se čini:
kako sada kažemo, a ne više slično nekom tijeku ili gibanju«
(Cratyl. 440B4—C1). Znanje i znanost prate sada zajedni-
com i prisućem ideja u osjetilnom omogućeni sklop i cjelinu
ali i razliku postojane ideje i nepostojanih osjetilnih: riječ
»znanost (*ἐπιστήμη*) pokazuje kako duša, vrijedna te riječi,
prati stvari koje se gibaju i niti za njima zaostaje niti im
prethodi« (412B1—3). Postavke ideja-logosa, osim što »tvore«
svijet kao postojeći (bivstvujući) sklop gibanja i postojanosti
koji je razlučiv i utoliko spoznatljiv, pri čemu i onaj koji
spoznaje postaje postojanim, vode konačno i do bespretpo-
stavnog počela bivstvovanja svega što jest, Ideje Dobra;
dajući i omogućujući spoznaju i bivstvovanje nalazi se ona
odista »onkraj« i spoznaje i bivstva. Skromna postavka vodi
tako pomoću niza »premašaja« do »demonске hiperbole«
— uvida u praiskon svega.

§3. Na idejama zasnovanu »istinsku filozofiju« (Resp.
521C7—9) nazire Nietzsche kao prvi akt nihilizma: Ideja
Dobra i ideje-logosi uspostavljaju svijet koji je mišljiv, is-
kusiv i izreciv nihilističkim pojmovima svrhe, jednote, istine
i bitka (v. supra, §2 init.). On se ujedno konstituira kao
smisaona cjelota: ideje omogućuju razlučivost i ograničenost
u tijeku i kaosu gibanja stvarajući tako ograničene dijelove
koji su nužna pretpostavka postojanja cjelote; cjelota sama
opet proizlazi iz Ideje kao onog »jednolikog« (Symp. 211B1).
Ova cjelota ne samo da je svoj vlastiti smisao, nego je
ujedno i dar i osiguranje smislenosti i vrijednosti svakog
dijela: »Uvjeravajmo logosima (sic!) mladića da je onaj
koji skrbi za svemir sve poredao za očuvanje i krijepest
cjelote u kojoj svi dijelovi prema moći trpe i čine ono pri-
padno. (...) I ti si, jadniče, jedan dijelić, mada sasvim si-
ćušan, usmjeren toj cjeloti...« (Legg. 903B4—7. Cl-2). »Po-
vezanost svega, ti najhrabriji, kako misliš da ne trebaš po-
znovati? Tko tu ne poznaje tome se neće nikada pokazati
uzor; niti će moći složiti logos o životu glede sretne i ne-
sretne zgrade« (905B7—C4). Logos i Ideja, kao »kategorije
uma..., kategorije koje se odnose na jedan posve izmišljeni

sviet«,¹ omogućuju fiktivni smisao i fiktivnu vrijednost; njihovim rasapom i istrošenjem — do čega dolazi utoliko lakše, brže i nužnije što oni nemaju nikakva oslonca ni u čemu do u slobodno fingirajućem umu, pa je utoliko cijeli nihilizam odista samo jedno brzo promjenjivo »psihološko stanje«² — raspada se i svijet kao cjelota smisla: »U osnovi je čovjek izgubio vjeru u svoju vrijednost onda kada kroz njega djeluje beskonačno vrijedna cjelota: tj. on je takvu cjelinu koncipirao da bi mogao vjerovati u svoju vrijednost.«³ Platonova »demonaska hiperbola« o Ideji Dobra pokazuje se kao najeklatantniji primjer slobodno izmišljene vrijednosti: »Sve ove vrijednosti, ispitane psihološki, rezultat su određenih perspektiva korisnosti za očuvanje i povećanje slika ljudskog gospodstva: i samo krivo projiciranih u bivstvo stvari. To je još uvijek hiperbolička naivnost čovjeka: sebe sama postaviti kao smisao i mjeru vrijednosti stvari.«⁴ Platonovo »očuvanje i krijepost cjelote« sada se prozire kao potpuno ljudsko »očuvanje i povećanje«, a Ideja Dobra ne više kao demonaska nego kao puka psihološka hiperbola. Promjena psihološkog stanja od postavljanja (»hipoteze«) cjelote i iz toga proizlazeće vjere u vrijednost čovjeka kao začetka nihilizma, do rasapa i »obezvredivanja najviših vrijednosti«⁵ kao »radikalnog nihilizma«⁶ opis je povijesti nihilizma, njegovih uzroka i posljedica, čemu je »prvi učitelj i začetnik« (Resp. 595C1—2) upravo Platon kao tvorac nauka o idejama.

Ovo, za gotovo svu povijest filozofije — a to znači i za povijest opstanka čovjeka te načina bivstvovanja i istinovanja svega što jest — odsudno značenje Platonova nauka o idejama uviđa i u presudnom rijeku iskazuje i Heidegger: »Sva zapadna filozofija je platonizam.«⁷ Odstranjajući precizno, novovjeko tumačenje ideje kao *perceptio*, »nazor koji tvorimo o stvari« i »'aspekt' za neki 'subjekt'« koji uvijek uključuje »odnos ideje i 'subjekta'«⁸ — a što je grčkom mišljenju potpuno strano — pokazuje Heidegger da, budući da svako pojedinačno i posebno »u svojoj *ἰδέα* ima svoju prisutnost i svoje postojanje, dakle bitak«, ideja, kao ono

[1] Nietzsche *Der Wille zur Macht*, af. 12B.

[2] Isto, af. 12A.

[3] Isto.

[4] Isto, af. 12B.

[5] Isto, af. 2.

[6] Isto, af. 3. — Usp. »ekstremni nihilizam«, isto, af. 13.

[7] Nietzsche II, 220.

[8] Isto, 218.

»što daje 'bitak'«, jest »ono zapravo biće, ὄντως ὄν «; tome nasuprot ono pojedinačno i posebno »imenuje Platon (...) μὴ ὄν ; i to nije naprosto ništa, nego ipak neko ὄν , biće, ali tako kako ne bi trebalo biti, takvo kojemu zapravo puno određenje kao ὄν baš mora biti uskraćeno«. ⁹ Ideja je stoga ono što je biću apriori, ono »Vor-heriges«; ¹⁰ ona, kao to prethodeće bićima, onima φύσει ὄντα, konstruira u razlici spram »fizike« kao znanja bića meta-fiziku kao »spoznavanje bitka«. ¹¹ Upravo u tom sklopu razviđenog i smještenog »izlaganja bitka kao ἰδέα « ¹² postaje očevitim da Platonovim filozofiranjem »počinje stoga meta-fizika. U vremenu koje slijedi ona određuje bit zapadne filozofije. *Njena povijest je od Platona do Nietzschea povijest metafizike.* (...) Sva je filozofija poslije Platona »idealizam« u jednoznačnom smislu riječi, da se u ideji, u idejnom i idealnom traži bitak. (...) Metafizika, idealizam, platonizam, znače u biti isto«. ¹³

Metafizika koja se korijeni u »izlaganju bitka kao ideje« zapravo je, još bitnije, nihilizam. »Nihilizam (...) iskonskije i bitnije iskušan i pojmljen (je, Ž.) ona povijest metafizike koja ide na temeljnu metafizičku postavku u kojoj ono Ništa ne samo da *ne može* biti pojmljeno u svojoj biti, nego više i *ne želi* biti pojmljeno. Nihilizam bi onda bio: bitno ne-mišljenje biti Ničega«. ¹⁴ Ideja prikazana kao bitak bića odista ne dopušta i ne omogućuje mišljenje Ničega; Platonova je filozofija stoga ovaj »iskonskije i bitnije iskušani i pojmljeni nihilizam«. Budući da je Nietzscheova filozofija samo »preobrtanje platonizma«, ¹⁵ Heidegger će je imenovati također nihilističkom; ¹⁶ kob Platonove Ideje pada tako i na njenog najoštrijeg »kritičara«.

Platonova filozofija Ideje jest stoga: 1) nihilizam kao projekcija fiktivnih pojmova cjelote itd. koja upravo zbog svoje fikcijske naravi pripravlja događaj obezvredjenja svih vrijednosti, osobito pojedinačnog i posebnog opstanka, bića (Nietzsche); 2) metafizika, jer izlaže bitak kao Ideju koja je jedino bivstveno biće; 3) nihilizam u iskonskijem smislu,

[9] Isto.

[10] Isto, 219.

[11] Isto, 220.

[12] Isto 219.

[13] Isto, 220.

[14] Isto, 54.

[15] Isto, 221.

[16] Usp. isto, 54.

budući da ne može i ne želi misliti ono Ništa u njegovoj biti (Heidegger). Obzirom na to da je na Nietzscheov način shvaćeni nihilizam utemeljen u metafizici, a ova opet u »iskonskijem« nihilizmu, onaj je utemeljen u ovome; budući da Nietzsche ne vidi ovaj iskonskiji, on i sam »misli nihilistički«. ¹⁷ Najdublji iskon nihilizma i metafizike jest ne-mišljenje biti Ničega: svo troje mjerodavno se za povijest filozofije začinje u Platonovom nauku o idejama.

Zadatak našeg rada određen je prethodno kao pokušaj uvida u narav platoničke Ideje (v. supra, §1 extr.). Ovaj uvid ujedno treba biti odluka i o tome da li se doista naukom o idejama začinje nihilizam, kako u Nietzscheovu tako i Heideggerovu poimanju i smislu riječi.

Kao jedva vidljivi znak na putu prema uvidu koji će možda protivrječiti nazoru o Platonu kao »prvom učitelju i začetniku« nihilizma, stoji dijalog *Parmenid* i u njemu sprovedena »kritika« nauka o idejama. Nakon što su pobrojane i prikazane sve poteškoće i aporiije »postavljanja« ideja, u drugom se dijelu dijaloga poduzima dijalektičko istraživanje posljedica kako iz postavke da nešto jest, bilo to »ono vidljivo« (Parm. 135E2), »ideje« (E3), »mnoštvo« (136A5), »jedno« (B2), »nesličnost« (B4), »kretanje«, »mirovanje«, »postajanje« (B5), »propadanje«, »bitak« ili »nebitak« (B6), ali isto tako i iz postavke »da ono što je postavljeno nije« (A1—2). Ovo istraživanje posljedica za samo ono postavljeno i »za svako pojedino od ostalih« (B8—C1), podjednako u slučaju da je bivstvujuće i da nije bivstvujuće« (B6—7), u odnosu na »anhipotetiku« iz *Politeje* predstavlja napuštanje nauka o idejama koje su očuvane samo kao hipoteza ravnopravna sa sebi suprotnom. Rezultat tog istraživanja je, na jedan način, uvid u svijet bez ideje, tj. uvid u stanje čiste hipotetičnosti Ideje bez ikakvog anhipotetskog oslonca. Proces dijalektičkog istraživanja u drugom dijelu *Parmenida*, ono »igranje igri nalik zbilji« (137B2), zapravo je, govoreći Nietzscheovim rječnikom, iskušavanje nihilizma i njegovog najbitnijeg zbivanja — »da se najviše vrijednosti obezvređuju«. ¹⁸ »Reći valja (...) i to da, kako se čini, ako Jedno jest i nije, ono samo i ona druga spram samih sebe i međusobno sva na sve načine jesu i nisu i pojavljuju se i ne pojavljuju« (Parm. 166C2—5). ¹⁹ Najprecizniji komentar ovog

[17] Isto.

[18] Nietzsche *Der Wille zur Macht*, af. 2.

[19] Robin Platon 101 zamjećuje da je završetak *Parmenida* »un nihilisme sans issue«.

mjestu dat će Hegel: »I platonička *dijalektika* ima sama u *Parmenidu* i drugdje na svaki način još direktnije, dijelom namjeru da ograničene tvrdnje samom sobom rastvori i opovrgne, a dijelom joj je rezultat uopće ono Ništa.«²⁰

Platonov misaoni put možemo sada sabrati u tri stadija: 1) uvid u politički i »ontologijski« »metež«, tj. u stanje polisa bez cilja i bez najviših vrijednosti (v. VII. Ep. 324C—326B) te u biće kao tijek (v. Aristotelov referat o Platonovim filozofijskim počecima, supra, §2); 2) ovo stanje »rani« i »zreli« Platon prevladava naukom o idejama kao hipotezama koje dovode do onog nehipotetskog što svijetu podaruje svrhu, cjelotu, jednotu, bitak i istinu; 3) ne zaboravljajući nikad početnu hipotetičnost ideja, stari Platon (*Parmenid* piše već sedamdesetogodišnjak) misli svijet na neki način bez ideje, on ponovno ispituje »bivstvo u tijeku (ἡ φερομένη οὐσία)« (Th. 179D3) i kao da sam sebe bodri i potiče na bitno mišljenje Ničega: »Napni se koliko možeš i pokušaj, ne pridajući nebiću ni bivstvo ni jedno niti mnoštvo broja, reći točno nešto o tome« (Soph. 239B8—10). Rezultat ovog poznog filozofiranja bit će ne više nauk o Ideji i bivstvenom biću, nego jedno »novo« mišljenje, toliko različito ne samo od »zrelog« Platona nego i od ranije filozofije da će ga predočavati, voditi i govoriti jedan »stranac«. Glavni napor ovog filozofiranja bit će usmjeren na to da se »i nebiće prisili da nekako bude i biće da opet nekako ne bude« (241D6—7) a njegov osnovni nazor o biću izražen na način sličan »nihilističkom« svršetku *Parmenida*: »Čini se da se nebiće s bićem splelo u takav neki splitaj (συμπλοκή) i to neobičan (ἄτοπον)« (240C1—2). Ono što je u dijalektičkom vježbanju, »igri nalik zbilji«, bio samo krajnji i pomalo apsurdni rezultat logičke gimnastike (»golog vježbanja«), sada postaje »ontologija«: »Biće nepobitno na hiljade i hiljade načina nije, a ona druga pojedinačno i sva zajedno na mnoge načine jesu, a na mnoge nisu« (259B4—6).

Nedvojbeno je da ova kasna Platonova filozofija sa svojim toliko »stranim« izriječkom da »nebiće jest« (Soph. 256D11) svoje porijeklo ima u nauku o idejama. Međutim, »pojavu« nebića ne valja vidjeti samo kao posljedicu bitne promašenosti ili neke manjkavosti »zrelog« mišljenja Ideje koje se zbiva u poznom filozofiranju kao »bitno mišljenje biti Ničega«. Da je »nebiće« ili »Ništa« već mišljeno u Ideji samoj,

[20] Hegel *Logik* I, 37.

natuknuto je i time što se nebiće u poznoj filozofiji pokazuje idejama toliko »neobično« blisko koliko je i splitaj bića i nebića »neobičan (ἄτοπον)«: »Mi nismo pokazali samo to da nebića jesu, nego smo pokazali i ideju koja slučuje biće nebića (τὸ εἶδος ὁ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος)« (258D5—7). Ne samo da ideja »slučuje«, tj. pogađa, razlikujući sabire i događa nebiće u njegovoj krajnjoj biti, biću — ona slučuje biće i nebiće u taj neobični splitaj — nego se nebiće pokazuje srodno idejama kao onom postojanom: »Treba sada napokon hrabro kazati da nebiće postojano (βεβαίως) jest, imajući svoju vlastitu narav« (258B9—10). Da pozna filozofija nije napuštanje nauka o idejama, nego samo njegovo razvijanje kome je osnovni cilj da promisli i iskusi nebiće, pokazuje i okolnost da nebiće pozne filozofije ima istu i podjednako odlučnu »funkciju« kao i ideje »zrelog« perioda. Kao što se idejama utvrđuje i pokazuje da nešto jest nekakvo utoliko što se razlučuje od drugoga (v. supra, §2), tako je i nebiće, bitno mišljeno kao ono »drugo (ἄτερον)« (259A5), ono koje omogućuje određenost, pa stoga i spoznatljivost, izrecivost itd. bića.

Samo ako se na ovaj način shvati i prikaže jedinstvo i razvitak Platonove filozofije može se razumjeti kako to da će onaj, koji čuje da »ideje jesu (...) snektivati se i osporavati da jest štogod takvo ili pak, ako bi bile, da su potpuno nužno nespoznatljive ljudskoj naravi« (Parm. 135A3—5) ali i da će onaj »koji spori da jesu ideje bića, — obzirom na sve sada izneseno i mnogo drugog — te neće pustiti da jest ideja svakog pojedinačnog, taj neće imati kamo upraviti razum — ne imajući sâmu ideju svakog bića koje vječno jest — i tako će u potpunosti razoriti mogućnost dijalektike (τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν)« (B6—C2). Da ideje moraju ostati hoće li se uopće misliti i zboriti — ali i da su one nemoguće — posljednja je riječ Platonova i to ne u odnosu na klasični nauk o idejama »zrelog« razdoblja, nego u anticipaciji pozne dijalektike koja se potom razvija u *Sofisitu*.

O nazorima koji u Platonovom nauku o idejama vide iskon nihilizma i metafizike, može se već sada reći da oni ne vode računa o dva bitna momenta. Ponajprije, ispušta se iz vida da su ideje i Ideja »postavke« koje, doduše, bićima daju individualnu razliku i postojanost, uspostavljajući na neki način smisaonu cjelotu koja dopušta uvid, spoznaju i postojanje svrhe, jednote, istine i bitka bića, ali da već i klasični način postojanja ideja — »prisuje« ili »zajednica«

kao oblici sudjelovanja — ostavlja mogućnost ne samo nepostojanja svih »nihilističkih pojmova« nego i mogućnost »svijeta« kao tijeka u kojem se bez ikakve svrhe, u besmislenoj »cjeloti« i nerazlikovanoj »jednoti«, zbiva i događa biće kao slučeni splitaj bitka i nebitka. Dijalektika kao »igranje igre zbilji nalik« jest slika tog slučujućeg događanja, slika same »igre zbilje« ili »»zbiljske igre«. S druge strane ovakav uvid u ono što »jest« ne može postojati drugačije nego i kao »bitno mišljenje biti Ničega«; pozna Platonova filozofija u promišljanju toga »što jest bitak« (Soph. 243E2) ili »što se kani znamenovati kada se rekne 'biće'« (244A5—6) sustavljat će svagda u paralelnom i zajedničkom misaonom istraživanju nebiće uz biće (usp. Soph. 243BC. 250E—251A) jer je obzor mišljenja, izricanja i bivstvovanja bića određen i omogućen upravo nebićem.

Time se omogućava razvid bitne ukorijenjenosti pozne dijalektike u klasičnom nauku o idejama, razumijevanje okolnosti da svijet bez ideje, prikazan kao neprestana nepostojanost i beskonačna neodređenost »mora logosa« (Parm. 137A6), jest nešto primišljeno u samoj Ideji, pogled na koju je također »put na široko more« (Symp. 210D4).

§4. Osnovno pitanje, o kojem ovisi ne samo interpretacija Platonove nego i povijesno samoosmišljavanje svekolike filozofije, a koje smo prisiljeni postaviti u hodu našeg istraživanja, ostaje ipak: što jest i što znaменуje Ideja?¹ Klasični odgovor, onaj Hegelov, da »ideja nije ništa drugo nego ono opće, te da ovo opće ne mora biti uzeto kao formalno opće, kao da stvari samo sudjeluju na tome, ili (kako mi to izražavamo) da su svojstva stvari, nego tako da ovo opće biva uzeto kao po sebi i za sebe samo biće, kao bit (Wesen), kao ono što samo jest, što samo ima istinu«,² neće nas moći zadovoljiti, jer na takvom tumačenju Ideje počiva nazor o platoničkom filozofiranju kao prvom aktu nihilizma što se do sada pokazalo u najmanju ruku kao nepreciznost.

Ako se već zapravo bit Ideje ne može iznaći u njenoj poznijoj povijesnoj djelotvornosti, ako se njen grčki smisao ne

[1] S pravom Cipra 152: »... Platonov običaj da traži ono lijepo samo, ono dobro samo i sve drugo kao ono samo — auto — što jest, vodi nas pitanju što je ono samo sâmo — auto (to) auto — o čemu Platon inače šuti.«

[2] Hegel XIX, 40. Usp. isto, 63; *Logik* I, 31.

može zadobiti ni njenim pretumačenjem u *perceptio* ni u »ono opće« kao »po sebi i za sebe samo biće, bit, ono što jest i ima istinu«, a niti njenim oglašenjem prvim nihilističkim pojmom, onda, čini se, valja udariti obratnim smjerom i potražiti pomoć u njenom porijeklu.

Porijeklo ideja Aristotel vidi u Sokratovim »definicijama«, nastalim u »traženju onog općeg« (Metaph. A 6, 789b3); dublji njihov — i historijski i stvarni — iskon nalazi Aristotel u pitagorovskoj filozofiji broja tako da u svojim povijesnim prikazima Platona vrlo često stavlja odmah iza pitagorovaca.³ Platonova siciliska putovanja, prijateljstvo s pitagorovcem Arhitom,⁴ kao i mnoge na tome zasnovane anegdote i legende — među kojima i ona da je Platon »za svotu od četrdeset aleksandrijskih mina srebra« kupio knjigu pitagorovca Filolaja i »iz nje prepisao *Timeja*«⁵ — samo su ilustracija neznatnog dijela izvanjskih odnosâ Platona s pitagorovcima. Platonovi spisi u mnogim pojedinostima, manje ili više važnim naucima i teorijama, pa čak i u sintagmama i riječima, oprišućuju pitagorovsko duhovno blago.⁶ Ne začuđuje stoga Aristoksenovo izvješće⁷ da je kasno Platonovo predavanje »O Dobru«, dakle o onom najvišem i »anhypotetskom« njegova filozofiranja, bilo popraćeno negodovanjem i razočarenjem slušateljâ, jer je Platon umjesto o onom »korisnom za život«, govorio o matematici, geometriji i astronomiji.

U pitagorovskom filozofiranju — a možda na neki način već i kod samog Pitagore — mjesto platoničkih ideja zau-

[3] Usp. npr. Metaph. A 5—6; M 4 init.

[4] V. Arhita fr. A1 (= D. L. VIII. 79); A2; A9; Platon VII. Ep. passim.

[5] Filolaj fr. A1.

[6] Samo u svrhu ilustracije i bez ikakvog pokušaja sistematizacije navest ćemo ovdje neke od najupadljivijih podudarnosti koje nisu odlučne za našu glavnu temu. — Već na vratima Akademije navodno je pisalo: »Neka nitko neupućen u geometriji ne unide pod moj krov« (*Greek Mathematical Works*, ed. Thomas I, 386). — Platon filozofiju zove »znanosću slobodnog čovjeka« (Soph. 253C 7—8), Pitagora geometriju »oblik odgoja slobodnog čovjeka« (Pitagora, fr. 6A); trodiobu duše (Resp.) poznaju već pitagorovci (v. fr. 45B 1A/40/) kao i nazor da je najvažnija stvar u životu čovjeka »nagovoriti dušu na dobro ili na zlo« (fr. 45 B 1A/32/) koji onda preuzima Platon (v. Resp. 618Ass et al.); nauk o prapokretnoj duši (Phdr. 245C, Legg. 895A) također je pitagorovskog porijekla (v. fr. 45 B 40, a posebno Ekfant, fr. 1). Isto vrijedi i za osnovno iskustvo ljudske egzistencije iskazano u slici »stajanja na straži (φρουρά)« (Phd. 62B 3—4; usp. Filolaj, fr. B 15) kao i za shvaćanje o nemogućnosti potpune istote bića s početom i nužde njegova približavanja u granicama mogućnosti ὁμοιωσὸς θεῶν, Tht. 175B 1—2; usp. Tim. 31C_{ss}, a osobito Symp. 207D i uz to fr. 45 B 14, B 15, C5 /83.86/) te sliku o uzletu čistih duša u visinu (Phdr. 264C_{ss}, usp. fr. 45 B 1A/30/). Sveza filozofije i politike, koja u Platona ima odlučnu ulogu, praktično je prisutna i u pitagorovaca i njihovom političkom djelovanju.

[7] Ap. Thomas (ed.) I, 388.

zimaju brojevi: »Broj je bivstvo svega (*ἀριθμὸν εἶναι τῆν οὐσίαν ἀπάντων*)« (pitagorovci, fr. 45 B 8 Diels).⁸ Bijući bivstvom svega, broj je temelj i mogućnost spoznaje svega što jest: »Narav broja je takva da daje spoznaj, da vodi i podučava svakoga u svemu zbudujućem i nepoznatom, jer nikome ništa ne bi bilo jasno, ni štvari prema njima samima niti u odnosu jednih prema drugima, kada ne bi bilo broja i njegova bivstva« (Filolaj, fr. B 11); ili: »Sve što je spoznatljivo ima broj; jer ništa se ne može spoznati ni misliti bez njega« (fr. B 4). Bijući temeljem bivstva i spoznaje svih stvari, svega što jest, on se odista može smatrati »uzorom (*παράδειγμα*)« i »oruđem razlučivanja kosmourgickog boga« (Hipias, fr. 11). Broj naime, a na tome će Aristotel zasnovati jedan dio kritike platoničkih ideja, njihovog »horizma«, iako je »bivstvo«, dakle nešto što tradicionalno dolazi »prije« bića, »nije odijeljen« (fr. 45 B 10; usp. fr. B 13) od onoga što jest, pa pitagorovci »kažu da bića jesu broj« (fr. B 10). Općenito se zato može reći da ova filozofija brojeva nije »filozofija matematike«, naime nekog određenog sektora svojstva bića, nego pitagorovci, iako se »služe udaljenijim počelima i elementima negoli fiziolozi (uzrok tome je što ih nisu preuzeli iz osjetilnih bića /.../), ipak raspravljaju i bave se svime o prirodi« (fr. 45 B 22). Broj je bivstvo svega koje je neodijeljeno prisutno u svemu sve što jest, svakom biću: ova prisutnost ne omogućuje samo biće da bude — a još manje samo njegovu kvalitetu — nego i da bude spoznatljivo. Broj, biće i spoznaja nerazlučivo su su-pripadni.

Neodijeljenost broja od bića znači da »bivstvo broja« jest nešto barem analogno »bivstvu bića« koje je broj, a onda i samim bićima. Već prvi pogled na ono što jest uviđa istovremenu prisutnost postojanja i postajanja, jednog i mnoštva, mirovanja i kretanja te drugih suprotnosti. Pitagorovski nauk proizlazi iz ovog prvog pogleda koji uviđa dvojstvo i suprotnost svega što jest; suprotno dvojstvo samo razlaže se i sabire u »tablici suprotnosti« na »deset počela svrstanih u parove: granica i neograničeno, neparno i parno, jedno i mnoštvo, (...) mirujuće i pokretno...« itd. (fr. 45 B 5). Pitagorovstvo se općenito smatra učenjem »krajnjeg duali-

[8] Ograničenje našeg zadatka i velika nesigurnost doksografskog materijala — uvjetovana i poznijim novopitagorskim konstrukcijama koje u znatnoj mjeri zamagljuju rani nauk — prisiljavaju nas da pitagorovski nauk izložimo najsumarnije, onoliko detaljno, široko i razučeno koliko je to neophodno za razumijevanje biti platoničke Ideje, ne uvodeći pri tom računa o razlikama i kronologiji.

zma«⁹ i »jednoznačno dualističnim«¹⁰ naukom; dualizam se čak nazire kao — uz »izjednačenje« stvari i broja — »najtemeljitijom i univerzalnom pitagorovskom znanstvenom doktrinom«.¹¹

Sve suprotnosti svodive su u krajnjoj liniji na jednu a ta je: »granica« i bezgranično. Ovo dvoje jesu ona počela koja su u samim bićima: »Narav je u kosmosu sjarmljena od bezgraničnih i ograničavajućih; (to vnijeti) kako za kosmos u cjelini tako i za sva u njemu« (Filolaj, fr. B 1). »Sva bića (πάντα τὰ ἑόντα) nužno jesu ili ograničavajuća ili bezgranična ili ograničavajuća i bezgranična; samo bezgranična ne mogu biti« (fr. B 2; usp. fr. A 9 ali i Ksenofan, fr. B 28 što svjedoči o velikoj starini). Nemogućnost postojanja bezgraničnih bića iskazuje i nemogućnost spoznaje bezgraničnog (»Uopće ne bi moglo postojati ni ono spoznatljivo kada bi sva bića bila bezgranična«, Filolaj, fr. B 3). Ono spoznatljivo dakle jest, i obratno. Osim »para« suprotnosti »ograničavajuće i bezgranično« pojaviti će se i »par« »Jedno i neodređeno dva (dijada)« (fr. 45 B 14) i time će već dati naslutiti narav i postanak brojeva.

Što su brojevi, ako ih kao bivstvo bića razumijemo iz »ontologijske strukture« bića, izražene suprotnošću »ograničavajuće i bezgranično«? Na prvi pogled broj bi bio ono »ograničavajuće«, naime »kriterij«, »oruđe razlučivanja« pojedinačnih bića, temelj i uzrok njihova uposebljivanja i određivanja u kontinuumu bezgraničnoga koje je, kao neodređeno, nemoguće da bude bilo koje nešto pa je stoga i nespoznatljivo. Broj kao ono »ograničavajuće« bića koje ga kao biće — a ono može biti samo ako se ono bezgranično ograniči i ograničava — tek ispostavlja, bio bi onda temelj i mogućnost spoznaje.

Brojevi u pitagorovskom nauku nisu međutim samo ono ograničavajuće koje svemu što jest daje i određuje ono »što« koje ga razlikuje od svega ostaloga. Kao bivstvo bića oni »sadrže« oba počela koja su »počela i elementi«, naime i ono »ograničavajuće« i ono »bezgranično«. Brojevi su sami u sebi dvostruki i dvoliki a to njihovo »svojstvo« izraženo je podjelom brojeva na lih i tak (neparni i parni brojevi): »Broj pak ima dva lika (εἰδη), lih i tak, te treći koji je

[9] Kirk-Raven 229; usp. isto, 239.

[10] Chatelet (ed.) 33.

[11] Kirk-Raven 229.

nastao od miješanja obojih, takolih (ἀρτιοπέριτρον)« (Filolaj, fr. B 5). Pogleda li se поближе ova »dvolikost« brojeva, vidjet će se da je broju imanentna razlika lih-tak zapravo prisuće prasukrotnosti »ograničavajuće-bezgranično«, a da je jedinica ili monada ili jedno upravo najbliža sabranost tog prasukrotnoga: »Očito je dakle da i ovi (pitagorovci) smatraju broj počelom i kao tvar onima što jesu i kao trpnosti i kao stanja; a prvi elementi broja su im tak i lih, od kojih je jedno (tak, Ž.) neograničeno a drugo (lih, Ž.) ograničeno; jedno jest od obojega (jer ono je tak i lih), a broj je iz jednog« (fr. 45 B 5).

§5. Da se brojevi sastoje od oba suprotna počela i da je jedno (monada) najbliža sabranost prasukrotnosti, objašnjava prisuće brojeva u bićima, ali i neka »neobična« svojstva jedinice i broja.

Niz prirodnih brojeva — a njima barataju pitagorovci — potpuno je diskretan (διωρισμένον) niz, nasuprot kontinuiranim (συνεχές) skupinama kao što su za Aristotela crta, površina, tijelo, vrijeme i prostor. Brojevi, nasuprot tome, međusobno su potpuno odvojeni i apsolutno uposebljeni, tako da broj (tj. niz brojeva) »nema zajedničku granicu (κοινὸς ὄρος) gdje bi se njegovi dijelovi dodirivali« (Aristotel Categ. 6, 4b26—27); broj se zato »uvijek razlikuje i tako broj spada među razlučnosti« (b31—32). Među brojevima otvara se zijeve praznine: »U brojevima nema dodira, nego slijed (niz) monade među kojima nema ničega« (Metaph. M 8, 1085a3—4). Diskretnost brojeva i opet nekako navodi na to da se broj shvati kao ono ograničeno samo, čak razlika sama, princip diskrecije. Broj, svaki sam za sebe, u svojoj apsolutnoj takovosti, tolikosti li statičnoj određenosti, nepomiješanosti s drugima, zatvorenoj i postojanoj, bez ikakove potrebitosti opstojće cjelotnosti, jest u tom pogledu sâm *principium individuationis*. Na tome se onda zasniva li nazor da je matematika područje mirovanja i bespokretnosti: »Među bićima ona matematička jesu bez kretanja« (A 6, 989b33).¹ Shvaćanje broja kao apsolutno diskretnog i nepokretnog nalikuje na klasično shvaćanje platoničke Ideje (v. supra, §1).

Aristotelov referat, koji navodi »bezgranično (ἄπειρον) i ograničeno (πεπερασμένον)« (Aristotel Metaph. A 5, 986a19 =

[1] Usp. Aristotel Metaph. A 6, 987b14 ss (o Platonu).

= fr. 45 B 5 Diels²) kao elemente broja, može se smatrati nepouzdanim jer navodi na zaključak, koji sam Aristotel zaista i izvodi, da se brojevima ne može objasniti kretanje i postajanje niti da brojevi mogu biti njihov uzrok: »O tome na koji će način biti kretanje ako su postavljeni samo granica (πέρας) i bezgranično (ἄπειρον) te lih i tak, oni (pitagorovci, Ž.) ne zbere ništa, ili kako je moguće da bez kretanja i mijene jest postanak i propadanje ili zbivanja onih pokretnih bića na nebu« (Metaph. A 8, 990a8–12). Srodnost pitagorovstva i Platonovog filozofiranja iskazat će se onda opet i u kritici ideja koje također ne objašnjavaju kretanje i nisu mu uzrok: »Ponajvećma od svega zbunit će se onaj koji bi trebao reći što ideje pridonose onom osjetilnom, bilo vječnom bilo postajućem ili propadajućem; one njima nisu uzrok nikakvog kretanja ili mijene« (M 5, 1079b12–15).

Brojevi, međutim, nisu naprosto ono razlučno-ograničeno i u tome zadovoljeno i zatvoreno; »ograničenost« uopće i nije element broja, nego je to ono dinamičko i djelatno »ograničavajuće (περαίνον)« koje stoji nasuprot onom »bezgraničnom (ἄπειρον)« (Filolaj, fr. B 5). (Upozoriti valja da razlika između περαίνον i πεπερασμένον /ili πέρας / jedva da može biti precijenjena; o njoj ovisi interpretacija ne samo pitagorovske filozofije broja nego i platoničke Ideje, a onda i povijesti filozofije kao povijesti u Platona začetog nihilizma i metafizike.)

Brojevi, kao i jedinicica (monada, jedan, Jedno) sastoje se, dakle, od oba elementa, onog ograničavajućeg i onog bezgraničnog. Kada je riječ o brojevima, onda se prisuće oba elementa pokazuje kao, respektivno, lih i tak (v. supra, §4). Svojstva liha i taka su takva da broj i brojevni niz uspostavljaju kao tijek postajanja brojeva, što je samo prividno u suprotnosti s nizom kao diskretnim redom. Svjedočanstvo o broju kao tijeku je sačuvano: »Broj je određena množina ili sustav jedinica ili tijek (χώρα) količine složen iz jedinica«. ² Neobično i na prvi pogled potpuno paradoksalno je shvaćanje broja kao »tijeka količine«, budući da je ono suprotno zadanoj osnovnoj funkciji broja da izdvaja, usposebljuje, razlučuje i tako »zaustavlja« (»fiksira«) količinu koja je bez »zaustavljenosti« brojem nerazpoznatljivi, pokretni i kaotični »tijek« mnoštva: broj kao tijek ispostavlja količinu upravo kao »bez-broj«. Još je neobičnije da se ovaj tijek

[2] Nikomah Arithm. Introd. I, 7 ap. Thomas (ed.) I, 72. — χώρα prevodi Heath I, 70 »flow«.

pojavljuje ujedno i kao »određena množina (πλῆθος ὀρισμένον)« i »sustav jedinica (μονάδων σύστημα)« — tijek količine, ako li može biti relativno »zaustavljen« u neku »određenu množinu«, koja je još uvijek u kretanju prema je nekako određena, jedva može biti mišljen kao »sustav«, dakle utvrđeni raspored i složaj nečega »stavljenog«. Najčudnovatije je to da su i »tijek« i »sustav« dva — potpuno oprečna — načina na koji u broju jest monada: broj je tijek »složen iz monada« i ujedno »sustav monada«. Monada tako biva i kao tijek i kao sustav, kretanje i mirovanje, neodređenost i određenost; broj je upravo potenciranje ove fijskone dvostruke i u samoj sebi oprečne naravi monade.

Iako je dakle svaki broj sam u sebi — budući da je složen iz jedinice dvojne naravi — već dvojan, dvopočelan i sam u sebi neko kretanje i mirovanje ujedno, brojevi se dijele u dvije grupe koje su izdvojeni prikaz suprotnih elemenata broja. Lih je ono »ograničavajuće«, tak ono »bezgranično«: »Oni vele da je ono bezgranično tak (to je pak ono zatvoreno i lihom oga ničeno što bićima daje beskonačnost-neiskusivost / ἀπειρίαν /« (fr. 45 B 28 Diels₂).³ Osim »bezgraničnog«, »taku je bivstveno postajanje« (fr. 45 B 26); općenito pak »ono neodređeno (τὸ ἀόριστον) pitagorovci zgodno pripisuju kretanju (κίνησις)« (fr. 45 B 32). Nadalje, tak, ili broj dva kao prvi, »početni« tak, jest ono od »dva počela od kojega je kretanje« (fr. 45 B 8). Ono bezgranično je u pitagorovskom nauku mišljeno tako da poznija izviješća govore o bezgraničenom kao »počelu bića (ἀρχὴ τῶν ὄντων)« (fr. 45 B 28) i »bivstvu (οὐσία)« (fr. 45 B 29). Tak ili njegov »početni« broj dva, dijada, pojava je »počela« i »bivstva« i jednog od dva »uzroka«, naime onog neograničenog, tako da se može kazati da »u dijadi jest ono neograničeno, ono neuređeno (τὸ ἄτακτον) i sva — takorekuć — bezobličnost po sebi (ἀμορφία καθ' αὐτήν)« (fr. 45 B 14). Tak i ono njemu pripadno jest apsolutno nužno i ma li biti svijet: »Bez toga ne bi postojala narav cjelote, nego mora postojati u jednakom omjeru ili čak nadmašivati ono drugo (lih i ono njemu pripadno, Ž.); a počela su suprotna« (fr. 45 B 14).⁴

Broj je dakle sklop i splitaj dvojega, odn. dva počela: onog ograničavajućeg, čega je prva pojava lih, te onoga što

[3] Usp. i fr. 45 B 5.

[4] Završetak rečenice (tekst: Teofrast Metaph. 11b7) prevodimo po Ross-Fobesovoj korekciji. Tekst u Dielsu, i hrvatski prijevod (Kalenić) »ili da su i počela suprotna« nema ni smisla ni opravdanja: počela jesu protivna i »to nije alternativa već naznačenom nazoru, nego je u njemu implicirano« (Ross-Fobes ed. Met. 75).

prikazuje tak: bezgranično, neodređeno, neuređeno, neograničeno, *svih* bića« (fr. 45 B 4) te budući da »nije odvojen nego je od njega složeno osjetilno bivstvo« (fr. 45 B 9) i da su »tijela složena iz brojeva« (fr. 45 B 10), mora biti princip postajanja, kretanja i mijene: *tà*, »u brojevima su mnoge jednakosti s onima što jesu i s onima što postaju, i to više nego u vatri, zemlji i vodi« (fr. 45 B 4; usp. fr. B 8)! Brojevi kao »udaljenija počela i elementi nego (ona) fiziologâ« (fr. 45 B 22) »bliži« su »naravi«, onom što jest i što postaje i mijenja se, nego »klasična« počela i elementi koja su i sama osjetilna. Zato oni moraju biti i uzrok određenog kretanja i postajanja (iz nečeg u nešto) koje je način bivanja osjetilnih bića.

Postajanje brojeva zato je postajanje svega što jest i svijeta, ali ne u smislu jednokratne kosmogonije,¹ iako postanak brojeva jest postajanje elemenata svijeta: iz monade postaje dijada, iz monade i neograničene dijade brojevi, iz brojeva točke, iz točaka crte, iz crta likovi, iz likova geometrijska tijela a iz ovih osjetilna tijela, vatra, voda, zemlja i zrak (v. fr. 45 B 1A Diels₇).

Važnije li za našu temu odlučnije pitanje nego što je prikaz — za svaku »predsokratovsku« filozofiju obvezatne — kosmogonije jest: kako to da brojevi uopće postaju, tj. što je uzrok njihovog postajanja i kretanja i da li je on u njima ili izvan njih? Nadalje, na koji se način omogućava neprestanost kretanja i mijene ako su brojevi počela svih bića, »i postajućih i onih s početka i onih sada« (fr. 45 B 22)?

Da bismo odgovorili na ova pitanja valja razmotriti prapostajanje broja, tj. prvog broja. O pitagorovskom shvaćanju prapostajanja sačuvane su vrlo usuglašene pa stoga i, koliko je to uopće moguće, vjerodostojne potvrde. Dva fragmenta (oba iz Aristotela) glase: »Kako pitagorovci tvore ili ne tvore postanak, ne treba ništa dvoumiti; jasno zборе kako su od složenog jednog — da li neiskusivo (stoga i nespoznatljivo), bezoblično; nadalje još postajanje i kretanje, koja, obzirom na izložena »svojtva« taka nisu »postojanje nečega« ili »kretanje nečega od nečega nečemu« nego postajanje i kretanje naprosto, slobodno i neodvisno od svakog uzroka i svrhe, početka i svršetka, bezgranično, bezoblično

[1] U suprotnom smislu Bröcker 110: »Budući da brojevi za pitagorovce nisu ništa po sebi, izvođenje (Ableitung) brojeva postaje u njih istovremeno nauk o postanku (Entstehung) svijeta«.

i neuređeno postajanje i kretanje, odnosno kaos i — budući da nije nikakvo i nikoje i nijedno nešto — ono Ništa samo.

Dvostrukost broja koja proizlazi iz prisuća oba počela u njemu ima dva aspekta, »statički« i »dinamički«. Kroz oba aspekta broj ima odista »jednakost s onima što jesu li s onima što postaju« (fr. 45 B 4) što je pitagorovce i navelo da broj uzmu kao »počelo svih bića« (isto). U »statičkom« aspektu broj »omogućava« mnoštvo kao ono što je sklopljeno iz jednog i beskonačnog; kada broj ne bi to dvoje sklapao, »sve« bi bilo ili jedno ili bezoblično, beskonačno itd., naime kaos i kretanja i postajanja naprosto. Ono »bezgranično« omogućava da je mnoštvo mnoštveno, a ono »ograničavajuće« priječi raspad mnoštva u bezoblični bez-broj i čini da svaki dio mnoštva jest ipak neko jedno i neko nešto koje je nekakvo.

»Dinamički« aspekt broja kao sklopa proizlazi upravo iz »ograničavajuće« moći jednog počela (kada bi se radilo samo o »ograničenom« ili o »graniči«, zamjetljiv bi bio samo »statički« aspekt). Brojevi naime nisu, nego nastaju. Broj nije »su-stav« nečega već postalog i opstojećeg, nego »su-stav« postajanja, »su-stav« koji postaje i su-stavlja se.

§6. Brojevi, dakle, postaju ograničavanjem bezgraničnoga; oni nisu ograničeno bezgranično, nego ograničavano bezgranično. Postanak je naime neprestan te broj, mora li odista biti »počelo (složenog, Ž.) od likova ili od površina ili sjemena ili iz čega ne znaju izreći — najbliži dijelovi neograničenoga bili uvlačeni i ograničavani granicom...« (fr. 45 B 26). »Pitagorovci su kazali da prazno (κενόν) jest te da ono ulazi u samo nebo iz beskonačnog daha, a nebo udiše i ono prazno koje dijeli naravi, kao da je to prazno na neki način odjelba uzastopnog i određenje« (fr. 45 B 30).² Treći fragment potječe iz Stobeja, a indirektno opet od Aristotela: »U prvoj knjizi *O Pitagori* piše (Aristotel, Ž.) da nebo jest jedno, uvodeći iz bezgraničenog vrijeme i dah i prazno koje uvijek određuje prostor svega« (fr. 45 B 30). Potpuno jednako kao li ovo postajanje svijeta jest izvornije prapostajanje brojeva: »To je tako prvo u brojevima: jer ono prazno određuje narav broja« (fr. 45 B 30).

[2] Filološki zamršeno i teško mjesto. U prijevodu slijedimo Rossov tekst i tumačenje (v. Arist. Phys. ed. Ross 583—584).

Brojevi i svijet postaju tako da ograničavajuće jedno, monada, koje je nebo (»svijet«), uvlači u sebe bezgraničnu prazninu i ograničava je; u aritmološkom aspektu tako nastaje broj, a u kosmološkom ili fiziološkom (u aristotelovskom smislu riječi) »naravi«, tj. ono što jest. U Filolaja je potvrđeno analogno ili barem slično nastajanje živog bića, naime biološki aspekt prapostajanja koje svjedoči o postajanju kao neprestanom događanju koje ponavlja prapostajanje: »Naša tijela su od toplote i ne sudjeluju u hladnome (...). Sjeme je toplo i ono stvara živo biće; mjesto kamo se ono polaže, maternica još je toplija i slična sjemenu; ono što je čemu slično ima sličnu moć; kako ono stvarajuće ne sudjeluje u hladnome, jasno je da će stvoreno živo biće biti ovako. A za postanak živog bića koristi se ovim spomenom: odmah nakon rođenja živo biće udiše izvanjski dah koji je hladan, a onda ga opet po potrebi izdiše« (fr. A 27). Biće koje ima samo jedno (toplo) počelo prisutno, samo je tijelo naprosto; tek udisaj suprotnog (hladnog) počela, dakle ponutrenje onog suprotnog počela, jest živo biće i njegov postanak. Štoviše, život, kojem je disanje upravo glavni znak, jest zapravo stalno postajanje kao sebeobnavljanje živog bića sklapanjem suprotnosti.

Sva tri aspekta postajanja, koja pokazuju jedinstveni ustroj, do krajnosti napinju suprotnost između diskretnog i kontinuiranog. Jer, diskretnost brojeva u navedenim je fragmentima još bolje potvrđena: ono prazno određuje njihovu narav odijeljujući ih granicom koja je unekoliko bezgranična: ono prazno je bezgranično a bezgranično je među brojevima koji postaju tako da to bezgranično uvijek iznova ograničuju. U kosmološko-fiziološkom aspektu, »naravi«, tj. bića, bivaju također razdvojene praznim koje se za njih pojavljuje prvenstveno kao vrijeme i kao prostor: među »naravima« koje su uzastopne nalazi se »bezgraničnost« vremena i »bezgraničnost« prostora; no kako vrijeme i prostor nisu »neuređeni«, oni u pravom smislu, kao ograničena bezgraničenost, nastaju tako da ih »naravi« ograničuju u njihovoj iskonskoj (ono bezgranično je »počelo« i »bivstvo«!) bezgraničenosti. No i onda kad su »ograničeni« oni su, jer uvijek samo »ograničavani«, bezgranični: zato i jest riječ o onom »ograničavajućem« a ne »granici«. Naposljetku, živo biće — koje kao *živo* mora stalno nastajati i ne može jednokratno postati (kako se to može samo učiniti za brojeve i »naravi«) — jest neprestano nastajuće: ono samo spram sebe jest u svakom novom trenutku beskonačno daleko i

odvojeno od sebe sama. Svakim udisajem živo sebe sklapa iz pra-suprotnosti. Kontinuitet svakog po-jedinačnog, bio to broj, »narav« ili živo biće, tj. njegova istota u trajanju i postajanju, zbiva se pod uvjetom »bezgranične« diskretnosti — odvojenosti onim bezgraničnim.

Neobične i začudne konsekvencije pitagorovskog »dualizma« dovode nas pred najodlučnije pitanje: što je krajnji uzrok svega postajanja kao ograničavanja bezgraničnog?

Fragmenti o prapostajanju (v. supra) prikazuju taj krajnji uzrok u »liku« jednog, monade; ona, ograničavajući prazninu, ono Ništa, stvara nešto; zato se s pravom može nazvati »stvaralačkim brojem«. ³ Monada je za pitagorovce »bivstvo (οὐσία)« (fr. 45 B 13) čime se, međutim, ona u »ontologijskom statusu« izjednačuje s bezgraničnim koje je također »bivstvo« (fr. 45 B 29). Imamo li onda dva »bivstva« i da li je pitagorovska filozofija bezuvjetni dualizam s dva međusobno nespojiva i nesvodiva »bivstva«?

Tražimo li krajnji uzrok postajanja, monada će kao ono »ograničavajuće«, kao nešto »djelatno« i »stvarajuće«, biti u prvenstvu pred bezgraničnim koje biva ograničavano i tako je zapravo smo »trpno«. S druge strane, nije li na »strani« bezgraničnog već bilo kretanje i postajanje (v. supra, §5)?

Čini se dakle da su ono ograničavajuće i ono bezgranično koliko suprotni toliko i jednaki: njihova se jednakost ogleda u tome da obima pripada postajanje ili stvaranje; ono im je zajedničko utoliko što se njihova »zajednica« zbiva kao djelatna, pokretna i stvaralačka suprotnost: gotovo da je nezamislivo kolika mora biti moć ograničavajućeg da bi iz neograničenog izdvojila i odredila neko nešto.

Ako je ipak postajanje i kretanje na »strani« beskonačnog, neće li jedno, monada, u sebi samome sadržavati ono bezgranično? Nije li već samo »ograničavajuće«, koje jest jedno, kao nešto djelatno moguće pod pretpostavkom da »u« monadi već jest ono bezgranično, ili da »u« jednome već jest »neodređeno dva« kao drugo ime bezgraničnog, naime ono neuređeno i bezoblično po sebi (usp. fr. 45 B 14)?

Pitagorovci odista govore o jednom kao »su-stavljenom (συσταθέν)« (fr. 45 B 26) i onom »što je prvo složeno (τὸ πρῶτον ἀρμοσθέν (Filolaj, fr. B 7). Jedno je »počelo svega« (Filolaj, fr. B 8); ovo »sve« što jest, jest broj; budući da je

[3] Fränkel 315.

broj također »su-stav« i to jedinica, mora onda i monada, ako je počelo, biti prvi su-stav i počelo svega su-stavljanja. No čega jedinica može biti sustav? Svakako ne brojeve, jer nije monada su-stav brojeva nego je broj su-stav monada. Kako su brojevi »počela« onda ni ono što je od broja »stvoreno«, dakle »naravi« ili živa bića, ne može biti su-stavljeno u monadu. Zato pitagorovci ne mogu i »ne znaju reći iz čega« je sastavljena monada: »da li od likova ili od površina ili iz sjemena« (fr. 45 B 26; v. supra): ta ovo »iz čega (ἐξ ὧν)« tek treba postati.

Monada je »počelo broja« (fr. 45 B 2); ona ih stvara. Monadom stvoreni brojevi predstavljaju jedan od »dva vlastita lika broja, lih i tak« (Filolaj, fr. B 5) tako da su lih i tak zapravo likovi, izgledi, pojave ona dva »bivstva« — ograničavajućeg i bezgraničnog (v. fr. 45 B 28; usp. supra, §5). Opstoji i jedan treći »lik« — »takolih (ἀρτιοπέριτρον) koji je nastao iz oba smiješana« (Filolaj, fr. B 5). Ovaj treći, »takolih« lik je upravo monada: ona nije su-stav takih i lihih brojeva, nego su-stav oba »bivstva« kojih su lihi i taki brojevi zasebni likovi; monada je »su-stavljena« od samih »bivstava« i lik je njihovog su-stava. O tome imamo dragocjeno svjedočanstvo od samog Aristotela: »Aristotel pak u knjizi *Pitagorovci* kaže da jedno sudjeluje u prirodi jednih i drugih jer dodano taku tvori lih, lihu tak, što ne bi moglo kad ne bi sudjelovalo u obje prirode; zato jedno i zove takolihim. S time se slaže i Arhita« (Arhita, fr. A 20). Monada stvara broj tako da ga uposebljuje u pojmu jednog od »bivstava« a sama ostaje lik oba »bivstva« u njihovoj pra-su-stavljenosti, ona je »nemogući« su-stav liha i taka kao likova »koji se međusobno potpuno isključuju«.⁴ Lih i tak nastaju samoograničenjem monade u jedno od »bivstava« koja, kao likovi, jesu određeni: tak je zapravo ograničeno i u ograničenom liku prikazano bezgranično koje tak prikazuje mogućnošću diobe, tj. raspada u neodređenost dvojine koja, međutim, kao broj (koji je rezultat diobe) jest još uvijek nešto ograničeno i ograničavano.

Dvostruka narav broja — da je npr. tijek i su-stav — koju smo odredili kao »potenciranje iskonske dvostruke i u samoj sebi protivne naravi monade« (v. supra, §5) sada je razjašnjena upravo uvidom u narav monada. Jedno kao ograničavajuće-bezgranični složaj i pokretni djelatni i stvaralački su-stav oba bivstva, broj koji je najmanji i najveći

[4] Klein 488.

— »najveći broj nadmašuje najbliži za jedinicu, a jedinica je najmanji broj« (fr. 34.4 Diels₂) — koji druge brojeve stvara dodavajući sebe sebi i dijeleći sebe sobom samim zaslužuje da bude imenovan najvećim imenom: »Bog je monada« (isto). Temelj toga da je monada stvaralačka i pokretna, da stvara brojeve i onda »naravi« i sve ostalo (živa bića također, usp. »broj čovjeka, broj konja« — Eurit fr. 2 i 3) te da su brojevi počela svega, dakle i onoga pokretnoga i postajućega, dan je u iskonskom dvojstvu same monade: jedno je zapravo neodređena dijada. Ono je utoliko, kao bog, ujedno i »neizrecivi broj (ἀριθμὸς ἄρρετος)« (fr. 34.4 Diels₂).

§7. Neosporno je da pitagorovska filozofija broja igra odlučnu ulogu u poznim Platonovim dijalozima¹ u kojima se čini da nauk o idejama postepeno slabi i prelazi u neki »novi« nauk o »neograničenom, ograničenom i nečem trećem, jednom sastavljenom od njih dvoje« (Phlb. 23C9—D1), tako da doksografija i terminološki jedva luči pitagorovstvo od Platonovog filozofiranja (usp. npr. fr. 45 B 13. 14 i dr.). Slijediti ovaj razvoj nije naša nakana; mi ćemo se stoga nakon pogleda u pitagorovsku filozofiju vratiti osnovnoj zadaći a ona glasi: odrediti »što« Paton misli pod Idejom, kako je izlaže u stožernom pasusu *Simpozija* (v. supra, §1). Da li nam filozofija broja, inače vrlo instruktivna za razumijevanje kasne Platonove filozofije, osobito *Timeja*, kao i razvića filozofije u poslijeplatonskoj Akademiji, može pomoći u shvaćanju »klasične« teorije ideja?

Simpozij i njegov misaoni kontekst imaju brojne sličnosti s pitagorovskom filozofijom broja kako smo je ovdje izložili (v. supra, §4—6). »Tema« dijaloga jest Eros, a zbivanje u njemu »kroz logose međusobno subivanje« (176E8) uzvanika na gozbi; ovo »subivanje« događa se kroz »govorenje pohvalnih logosa Erosu« (177D2—3), tako da se zapravo »subitak« *Simpozija* može odrediti kao logos Erosa kroz eros logosa onih »subivajućih« i govorećih. U razlici spram starije tradicije, *Simpozij*, uz doduše značajne izuzetke, o Erosu ne govori na način mīta (»mīt nije moj«, 177A3—4), nego logosom; pitanje koje ne smjera samo na određenje Platonova mjesta u razviću »od mīta do logosa« glasi: kako je uopće moguć logos o Erosu, tj. subivanje logosa i Erosa? Logos

[1] Usp. Klein 488; Schadewaldt 274; Cipra 145.

je naime, kako smo vidjeli, ono »najpostojanije« i »najpouzdanije« koje izbavlja od »vrtoglavice« uvida u neprestani tijek svega (v. supra, §2). Eros, nasuprot tome, u grčkom pjesništvu »potresa misli poput oluje« (Sapfo, fr. 50 D.), on »razuđuje« (fr. 137 D.), »ne daje mira, poput oluje« (Ibik, fr. 6 D.), a njegovo je mjesto ludilo i metež rata: »Erose, nepobjedivi u boju (...) koga imaš pomahnita« (Sofoklo, Antig. 781. 790), tako da ga Simonid čini sinom Aresa i Afrodite (v. fr. 24 D.).² Na drugim mjestima Eros je prikazan kao moć koja suprotnosti spleće i sklapa u svijet i životodajno ga održava u postojanju i kretanju: »Čisto sveto nebo (ἀγνός οὐρανός) žudi probosti tamnu zemlju (χθόνα), Eros pak obuzima zemlju (γαῖαν) da se sluči vjenčanje (γάμου τυχεῖν); kiša pada s neba, njenog ljubavnog druga i plodi zemlju, ona rađa smrtnicima pašu za stada i Demetrin život;³ doba kada drveće raste posvećeni je dar (τέλειός ἐστὶ) ovog vlažnog pira (γάμου): u tome ja sudjelujem« (govori Afrodita; Eshil, Danaides fr. 55 Wern.). Od bezbrojnih ranih pojava i prikaza Erosa u lirici i tragediji, na koje se Platon oslanja, valja ubrojiti i Sofoklovo iskustvo Erosa kao izvrtanja u suprotnost: Erose, »ti pravedno nepravednim (činiš)« (Antig. 791); obzirom na to da ono »pravedno« za Grke znači uređeni ustroj svijeta, Eros izvrće i mijenja onaj najiskonskiji poredak, no za njega je to posvemašnje i najdublje izvrtanje svijeta kao igra: »Nepobjedivi se bog igra« (Antig. 800). »Erosa je dobro imati, a dobro je i ostaviti, (...) on nosi tisuću zala, tisuću i dobara« (Teognid 1369. 1371—1372) te je zato dodir s njim, kao preobratnim iz suprotnog u suprotno, isto što i »dodir vatre rukom« (1360). Dvolik je i u sebi suprotan (»gorak i sladak« Teognid 1353), pa, budući da je dva kao dvojstvo počelo mnoštvenosti, Eros se »pojavljuje« u bezbrojnim likovima: Hera će Zeusu prigovoriti da je »svojina i igračka Erosova« koji ga »pretvara u bilo koji oblik« (Lukijan, Dialogi Deorum 6); priznajući i iskušavajući moć Erosa, Zeus znade da se kao vrhunska instancija uredbe svijeta radi ljubavi i u ljubavi ima preobraziti u »satira, bika, zlato, labuda, orla« i »skrivati se«, jer: »One ljube bika ili labuda i umiru od straha čim me vide u mom vlastitom obličju« (2). Prisni dodir i tjelesno iskustvo iskona moguće je smrtnicima (tj. bićima i u bićima) samo kroz iskustvo

[2] Atenej *Deipnosophistae* 561E Gulick izvještava da su Spartanci žrtvovali Erosu prije odlaska u rat; usp. i tebansku »svetu četu« zaljubljenih (561F Gul.; Platon Symp. 178E; Ksenofont Symp. VIII, 32).

[3] »Eros godišnjih doba«, v. Teognid 1275.

mnoštvenosti i preobličnosti jedinog prapočela. Eros lima, općenito govoreći, narav dvojnosti same (»Dvostruka su pak Erosova djeca uzgojena u zemlji«⁴) koja, kao moć koja svladava sve, bogove i ljude,⁵ jest beskonačna moć i utoliko moć beskonačnoga.

Neobično je da Platon upravo u okružju Erosa i u njegovoj oblasti, među ljubavnicima i ljubećima,⁶ onima Erosom obuzetima i pogonjenima, ne samo da »daje logos (λόγον δοῦναι)« (Symp. 202 A5; tj. ono »najpouzdanije« i »izbavljajuće«) o Erosu, nego upravo tu izlaže i nauk o Ideji kao onome što jest »samo prema sebi i sobom samim jednoliko vječno biće« (211B1). Pri tome je ipak bjelodano, koliko god samo »prisuuće« Ideje sugerira suprotno, da Platon u *Simpoziju* ne odstupa od starog, liričko-tragičkog iskustva Erosa:⁷ *Simpozij* je uopće orijentiran na ono »baš od velike davnine, kako se čini« (173A7—8), »kada smo još bili djeca« (A4—5) a čitavo to erotičko »subivanje (συνουσία)« (172A7) ima svrhu da »nas postavi u staru narav« (193D4; usp. 193C5). U *Simpoziju*, kao i u lirici i tragediji, iskušava se i uviđa potpuna izbačenost ljubavi iz svakog reda svijeta: »I bogovi i ljudi su onoga koji ljubi izveli u potpunu slobodu (πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασιν)« (183C1), odriješili ga od svega bivstva i prepustili vrtoglavici bez oslonca i kaosa. Eros se nadalje u *Simpoziju* pojavljuje u bezbroj likova: on je najstariji (178AB) i ujedno najmlađi (195A. C. 196A); dok ga Fedar motri kao jedno i jedinstveno božanstvo, Pauzanija će reći da Eros »nije jedan« (180C6—7) nego da »nužno moraju biti dva Erosa« (D5—6) a Eriksimah će to proširiti do uvida da Eros jest i u »drugom mnogom« (186A4) i »takorekuć u svemu što jest« (A6—7) da bi onda Aristofan opet pokazao da »Eros (...) nastoji stvoriti jedno iz dvojega (ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν)« (191D2) jer u ljubavi »iz dvojega jedno postaje (ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι)« (192E8—9), što dovršava Diotima onim »jednolikim (μονοειδές)« (211B1) sâmim po sebi i »vječno bivstvujućim« Jednim. Iste stvari

[4] Euripid Stheneboae v. 29 p. 43 Arnim *Suppl. Eurip.* ap. Lasserre 98.

[5] V. Hesiod Theog. 121—122; Sofoklo Antig. 787—789: »Nema besmrtnika nijednog koji bi ti umakao, niti čovjeka prolaznog...«

[6] Ljubavnici: Fedar i Eriksimah, Agaton i Pauzanija te, na neobičan način, Sokrat i Alkibijad.

[7] Suprotno Krüger 49: »Stovatelji Erosa (u *Simpoziju*, Z.) slobodni su od bogova svoje tradicije. Ali oni u suvremenom životu svjesnom sama sebe iskušavaju iznova jednu moć koja ih potpuno zarobljava... (...) Oni nisu gonjeni od nekog slučajnog stanja koje određuje svijet, dakle ne od kosmičkih moći, nego su gospodari svoga ponašanja (...). Na mjesto božanske inspiracije stupilo je znanje koje je svjesno cilja, tehnê, tj. vlastito, samospostignuto razumijevanje sebe...«

i isti mitovi s aspekta Erosa u sebi su nesuglasni: Eros nema roditelje (178B2) i ima ih (203BD), Alkestida i Ahil jednom »umiru radi ljubavi« (179D5; usp. 179B—180B) a drugi puta ti isti »za vrlinu vječnu i slavni spomen (...) sve čine (...) jer ljube žudno ono besmrtno« (208D7—E1), pri čemu valja imati na umu da *Simpozij* nije »aporetički« dijalog (poput npr. *Protagore*). Uopće se Eros pokazuje kao »nešto pomiješano (μικτόν τι)« (Plotin, Enn. III, 5, 9, 42) što je »između mudrosti i neukosti« (Symp. 202A2—3), »razboritosti i neukosti« (A9), on »nije dobar niti lijep, ali zato ne mora biti ružan i zao« (B3—4), i kao uvijek »nešto između (τι μεταξύ)« (B4—5) on je »između smrtnoga i besmrtnoga« (D11). Mit o njegovu rođenju samo će slikama potvrditi ovu Platonovu, na arhaičkom iskustvu Erosa utemeljenu eroto-logiju: začet u pijanstvu od oca Porosa (= sredstvo, more, obilje, put, domišljatost) i majke Penije (= siromaštvo, oskudica, potreba) on »bivstvuje slučajući se i zgađajući ovako (ἐν τοιαύτη τύχη καθέστηκεν)« (203C5—6): »Nije ponikao ni kao besmrtni ni kao smrtnik, nego istog dana sad cvate i živi, sad umire, pa opet oživljuje« (D8—E2).⁸

Iz ovog pregleda nadaju se dva zaključka: Platonovom nauku o Ideji vodi put kroz liričko-tragičko iskustvo Erosa kao bezgranične moći neprestane mijene kojoj se ništa ne može oduprijeti. »Problem« pak koji *Simpozij* postavlja — a Eros je tome najprimjereniji »medij« — jest isti kao središnje pitanje pitagorovske filozofije o »odnosu« jednog, mnoštva i bezgraničnog, o postajanju i kretanju i njihovu uzroku. Preostaje sada pokazati da nauk o Ideji nije prekoračenje tragičnog iskustva, da se njime ne načinje nikakva »vladavina kategorija uma« i da stoga Platonov »klasični« nauk o Ideji nije prvi čin nihilizma.

§8. Da se Ideja kao ono »jednoliko« može shvatiti kao vid arhaičkog iskustva onog Jednog i cjelote — koje iskustvo iskušavajući »misli« mnoštvo, kretanje i postajanje

[8] Svršetak teksta nesiguran, v. Bury in apparatu. — Platon i u *Kratitu* uvida ovu dvojnu i vječno preobratnu Erosovu narav utoliko što Hada, boga podzemlja i tmine, opisuje gotovo potpuno isto kao Erosa u *Simpoziju*. Usporediti valja ova mjesta: U Hadu se boravi iz žudnje a ne iz nužde (Cratyl. 403C) a najjača je požuda (ἐπιθυμία) za onim »su-bitu (συνών)« (403D 4); Had je vrhunski sofist (403E) kao i Eros (Symp. 203D); veliki je dobrotvor (Cratyl. 403E — Symp. 204Ess, 205DE, 206 AB) i ima prekomjerje (Cratyl. 403E — trudnoća, Symp. 206C); Had želi biti s ljudima duše čiste od onoga tjelesnoga (Cratyl. 403E — usp. »uspon« Symp. 210Ass) i žudi za vrlinom (Cratyl. 404A — Symp. 212A). — Usp. Heraklitov fr. B 15: »Isto je Had i Dioniz.«

kao djelatnost tog Jednog — moglo se već naslutiti iz prikazane (supra, §7) »dijalektike« bivstva Erosa koje se, polazeći od jednog, razlaže u dva, pa onda u mnoštvo i sve da bi se opet — sljedstveno biti Erosa da čas jest a čas nije, da istovremeno živi i umire — vraćalo u Jedno i naposljetku dovelo pogled do Ideje kao onog Jednolikog sâmog. Ovo doista dijalektičko »istraživanje« u *Simpoziju*, koje se ovdje pojavljuje u »neprimjerenoj« formi »pohvalnih logosa« (Symp. 177B2; ovaj izraz sa samo Platonu danom jednostavnošću hoće označiti blizinu arhaičkog i novog, mišaonog iskustva, tj. pjesništva i filozofije), u poznim će dijalogima biti izmijenjen u pravo, »primjerenom«, »umijeće (τέχνη)« (Soph. 253A9. B3) s osloncem u »znanosti slobodnog čovjeka« (C7—8) koja je »znanost onog najvećega« (C4—5); no bitno zbivanje ove »nove« »dijalektičke znanosti« (D2—3) bit će zapravo isto kao i razlaganje naravi Erosa u »pohvalnim logosima« od jednog do mnoštva i ponovno sabiranje iz mnoštva u jedno: »Onaj koji to može činiti taj će jednu ideju prikladno razlikovati kroz mnoge koje se protežu posvuda i koje su posamce postavljene, zatim mnoge druge međusobno različite i okružene izvana jednom, zatim jednu cijelim mnoštvom (pojedinačnih) povezanu u jednu, i onda mnoge na svaki način odvojene« (D5—9).¹

Eros je višestruko pogodan »medij« i obzor mišljenja jednog i mnoštva i njihovog »odnosa« koji je — kako smo već vidjeli kod pitagorovaca (supra, §§5—6) — osnovno kretanje i postajanje svega što jest. Izborom Erosa Platon nauk o Ideji izlaže u blizini arhaičkog iskustva »bića« koje upravo u Erosu vidi prvo biće koje jest na jedini arhaičkom iskustvu shvatljivi način: da živi, kreće se, postaje i stvara, o čemu svjedoči već prije navedeni fragment iz Eshilovih *Danaida* (v. supra, §7). Zato se općenito Eros uzima kao pra-biće, tj. prvo biće, npr. u Parmenida: »Najprije Erosa od svih bogova izmisli ona« (fr. B 13). Hesiod (Theog. 116ss) postanak Erosa stavlja odmah iza Kaosa i »Geje, (...) uvijek postojanog (sic! Ž.) doma, na oba ključna mjesta insistira već uvodno *Simpozij* (178D; usp. i Akuzilaj fr. B 2) a Aristotel ih ponavlja (Metaph. A 4, 984b23ss) u okviru povijesti iznalaženja uzroka kretanja, tj. »odakle kretanje biva u bićima« (b22), smatrajući, potpuno ispravno, da je u Erosu, kao prvom biću, dan uzrok kretanja ako se postavi »da u bićima treba biti prisutan neki uzrok koji pokreće i spaja

[1] Usp. i Philb. 18BC.

stvari« (b29—31). Osim toga Eros je za arhaičko iskustvo i neuhvatljiv, zato što uvijek svezuje iskonsko ili prvotno upravo zato što je ponajprije dvostruk, višestruk, promjenjiv dvoje, prvo iskustvo jednote cjeline mnoštva: »Ferekid je kazao da se Zeus preobrazio u Erosa namjeravajući stvarati (δευμιουργεῖν) i da je kosmos iz suprotnosti složio u razmjerni sklad (εἰς ὁμολογίαν) i ljubav, i istotu usadio u sve i jednotu koja prodire u svemir« (Ferekid, fr. B 3).² Valja nadalje imati pred očima još jednu, ne baš neznatnu stvar: Eros je u svim arhaičkim izvješćima ne ono naprosto prvo, jer to je načelno kaos (Hesiod, Theog. 116; Ferekid, fr. B 1A: voda je počelo svih stvari i naziva se kaos) nego ono što kao prvo pokretno iz kaosa izdvaja i uposebljuje bića da bi ih potom spleo u jedno kao nešto sabrano; zato Eros, koliko god svojim mahnitim kretanjem, mijenjanjem oblika itd. asocira na kaos, jest naprotiv ono određujuće, odn. ono što ograničava, ono »ograničavajuće«.

»Primjera« blizine Platonovog mišljenja arhaičkog, a time unekoliko i pitagorovskom iskustvu bića, u *Simpoziju* ima mnogo. Staro iskustvo vremena, npr., ne operira s kontinuirano-niveliranim vremenom, nego diskretno-skokovitim: svaki trenutak — a on se od »trenutka« u niveliranom vremenu razlikuje po tome što nije nekako najmanji dijelić vremena koji se još dađe zamijetiti³ kao dijelić — odvojen je beskonačnošću od drugog, tako da svaki trenutak biva u sebi zatvoren i dovršen, ali upućen »preko« svoje granice koja je ono bezgranično koje je trenutkom ograničeno (ali ne zato i manje bezgranično!), na »iznenadno« prolaženje sebe kao stapanje s bezgraničnim, koje je, kao »prazno«, ono Ništa, i postajanje drugog trenutka kao ponovnog ograničavanja beskonačnoga. U *Parmenidu* se ovo iskustvo vremena ispostavlja iz mišljenja vremena u obziru bivanja-nebivanja Jednoga (v. supra, §3): slično Erosu, u *Simpoziju* najstarijem-najmlađem (v. supra, §7), »Jedno jest i postaje samo od sebe i od drugih starije i mlađe, i opet niti starije niti mlađe niti jest niti postaje niti samo od sebe niti od drugih« (Parm. 155C4—7). Kao što Eros živi-umire, tako i »Jedno, uzimajući i puštajući bivstvo, postaje i propada«

[2] Kirk-Raven 61 upozoravaju, djelomično s pravom, da je fragment od riječi »i da je kosmos...« samo »opipljivo stoička interpretacija s laganom novoplatoničkom nijansom« koja »ne kazuje ništa o Ferekidu«. — Da se neka misao jednote Ferekidu ipak morala nadati, jasno je međutim iz Ferekidova fr. B2 o »svadbi« Zasa i Htonije.

[3] Tako već Aristotel: »Trenutak je prolazak vremena koji je nezamjetljiv zbog malenoće« (locus classicus, Phys. Γ 13, 222 b14—15).

(156A7—B1), ono se isto tako ujedno ne kreće i ne miruje (156C). U kojem i kakvom vremenu će dakle biti Jedno, kad »nema nikakva vremena u kojem bi se istovremeno moglo ne kretati i ne stajati« (C6—7)? Kada će se »promijeniti«? Odgovor na to je »iznenadni trenutak (ἐξαιφνης)« (D2) koji je »ono čudnovato« (D1): »Iznenadni trenutak čini se da znaменуje da se iz njega mijena zbiva u oboje. Jer dok stoji iz stajanja se ne mijenja, a ni iz kretanja se ne mijenja dok se još ne kreće; nego iznenadni trenutak, ta čudnovata narav, nastanjen između (μεταξύ) kretanja i mirovanja, nije ni u kakvom vremenu i u njega i iz njega mijenja se ono pokrenuto u mirovanje i ono što stoji u kretanje. (...) Dakle i Jedno budući da stoji i da se kreće, mijenja se u oboje — jer samo tako može učiniti oboje — mijenjajući se mijenja se u iznenadnom trenutku, i kada se mijenja neće biti ni u jednom vremenu, i tada se neće ni kretati ni mirovati« (D3—E7).

Ovdje ne možemo promisliti »iznenadni trenutak« temeljitije i opširnije negoli je to nužno u svrhu ispunjenja našeg osnovnog zadatka, odgovora na pitanje: što jest i što znaменуje Ideja? Upozorit ćemo stoga samo na to da »vrijeme« u *Simpoziju* dolazi upravo pod vidom iznenadnog trenutka: onaj koji je »uzastopce i točno motrio ona lijepa« (Symp. 210E3) morat će, da bi vidio od svega što jest različitu Ideju, izaći nekako iz vremena i tek tada, u »iznenadnom trenutku vidjeti nešto čudnovato po naravi lijepo« (E4—5). Dolazak Alkibijada, te dionizijske suprotnosti apolonskom Sokratu, zbiva se također u »iznenadnom trenutku« (212C6) kao i Alkibijadovo ugledanje Sokrata (213C1); na kraju se, opet u »iznenadnom trenutku« (223B2), pojavljuje dionizijsko mnoštvo, komasti.⁴ »Iznenadni trenutak« obilježava dakle ove preokrete: od osjetilnog bića Ideji, od Ideje k onom bezmjernom (Alkibijad je »jako pijan«, 212D⁴, nasuprot ranijoj odluci o umjerenom pijenju, 176AC), od bezmjernog k onom sa čime ono bezmjerno »nema pomirbe« (213D7—8), pa sve do preokreta u potpuni raspad »subivanja«: »Tada se sve ispuni bukom i svi bez ikakvog reda bijahu prisiljeni piti vino bez ikakve mjere« (223B5—6). Osobito je instruktivno da »vrijeme« od prvog dodira s Idejom u *Simpoziju* postaje »skokovito«, da poslije uvida u ono »radi čega su bili svi dosadašnji napori« (210E5—6) sve zadobiva drugi smisao i drugačije se pojavljuje; Alkibijad u prvom dijelu dijaloga bio bi u najmanju ruku ono što Idejom treba ne-

[4] Značajne analogije s *Politejom*, v. Robin *Théorie* 152; Wyller *Parménides* 19ss i passim.

kako prevladati, a ovako postaje, kao nešto nasilno, divlje i objesno bezgranično, nezaobilazno Drugo i Isto Sokrata, odnosno Ideje same.

Simpozij je komponiran tako da razni govori postupno napreduju k Ideji kao »svrsi i cilju« (211B6; usp. šest govora i šest stupnjeva uspona, 210A—211B, i rekapitulaciju 211BC) ali i tako da su razni govori »protivrječni« dijelovi nauka o Ideji (o protivrječnostima govora v. primjere supra, §7). Pri tome valja imati na umu da govori reflektiraju i povijesno zbivanje: Fedar tako prikazuje »kulturnu« recepciju starog pjesništva, Eriksimah novu hipokratičku medicinu (u oporbi spram Diotime kao »entuzijastičke« liječnice, usp. 201D), Agaton sofističku (gorgijansku) poetiku, Aristofan konzervativnu reakciju na umoru (»štucanje«, v. 185CE) a Alkibijad naposljetku nadolazeći totalnu korupciju.⁵ Isprepletenost ovih momenata ne smije ipak zapriječiti da se vidi ono osnovno: govori, a osobito Diotimin, nisu naprosto govoreni iz različitih pogledišta niti su samo u funkciji bilo literarne bilo stvarne pripreme nauka o Ideji, nego jesu jedinstveni, mada bitno (i nužno) protivrječni nauk o Ideji.

Ovu tezu potkrijepit ćemo s nekoliko potvrda u tekstu, pri čemu valja imati na umu ono već rečeno o razlogu izbora Erosa kao »teme« koja omogućuje nauka o Ideji (v. supra, §7). Eros nas općenito privodi do samog ruba bitka: »Smrtna narav traži koliko je moguće vječno biti i biti besmrtnom. To može samo tako ako vječno iza sebe ostavlja drugo mlado iza staroga« (207D1—3). Samoiskustvo konačne, »smrtne« naravi, tj. bića, jest uvid u to »traženje« vlastitog opstanka u vremenu. Biće stari i nestaje; njegovo vrijeme jest vrijeme koje pravocrtno prolazi: »Ljudi propadaju zato jer ne mogu početak povezati s krajem« (Alkmeon, fr. B 2). Čovjek jest, no kako sve što jest ujedno na neki način i nije, onda se ne-biti čovjeka — kao konačne »naravi« kojoj nije dostupno kružno vrijeme u kojem se postajanje i propadanje, bivanje i nebivanje spajaju i sklapaju — »zbiva« kao nepovratno i jednokratno propadanje. »Bitak« konačne »naravi« nije njeno »bivstveno biće«, nego se on, budući da postojanje jednokratno prolazi i biće stari i umire, mora potražiti onkraj naprostog bivstva bića, naime u stvaranju

[5] Radnja *Simpozija* stavlja se u siječanj 416 g. pr. n. e., a do »sizijske katastrofe« kao posljedice Alkibijadovih ambicija i događaja koji će daljim zapletajima dovesti do pada Atene i pogubljenja Sokrata, na osnovu čega će mladi Platon i konstatirati opći metež i nuždu politike utemeljene na filozofiji, doći će već sljedeće, 415. godine.

novog bića. Biće dakle iskušava da bitak, tj. opstanak naprosto, nije ono što mu je kao biću tražiti, nego da je to u onome što je bitku naprosto suprotno: u postajanju, rađanju i stvaranju. »Egzistencijalna analitika« konačne »naravi« pokazuje tako neku čudnovatu prisnost i međusobnu upućenost bitka i postajanja. Zato će *Simpozij* iz obzora konačne »naravi« na kasnije tradicionalno mjesto »bitka« postaviti ono njemu suprotno: »Rađanje (stvaranje, proizvođenje: γέννησις) jest ono vječno i besmrtno« (Symp. 206E8).

Čitava »συνουσία (subivanje)« u *Simpoziju* jedno je stalno uviđenje bitne supripadnosti Drugoga i Eros je zato njegova »tema«: ljubav je slika sjedinjenosti dvojega i razdvojenosti jednoga, njihovog međusobnog žuđenja i međusobnog odboja. *Simpozij* međutim nije rasprava o biti ljubavi, nego stremi nečemu što sve ljubavi i sva ljubavna bića tek omogućuje, a to je Ideja. Zato *Simpozij* o ljubavi govori zapravo tek onoliko koliko je nužno »da bi se dotaklo što od onog krajnjeg« (211B6) i odatle ona stalna upozorenja da valja »uzastopce i točno motriti ona lijepa idući prema vrhu onoga erotičkoga« (210E3—4),⁶ ovo »erotičko« čemu se smjera, leži zapravo s onu stranu ljubavi i biti ljubavi, a »točnost« je upravo u uvidu da je na kraju riječ o onome »u čemu sva druga lijepa sudjeluju na neki način« (211B1—2).

Ako biće u ljubavi iskušava da mu je zapravi »bitak« ono »bitku« na neki način suprotno, onda se na kraju »točnog motrenja« ne iskušava samo način na koji jest konačno biće, nego način na koji jest sve što jest. Na temelju iskustva ljubavi koje »bitku« pridružuje »rađanje«, koje pokazuje da je ljubav »rađanje (τόκος) u lijepom i tijelom i dušom« (206B6—7), koje pokazuje da »Eros pripada besmrtnosti« (207A3—4), dakle onom uvijek bivstvujućem, ali da »Eros ne pripada lijepom« (206E2), onome što kao lijepo nepromjenjivo jest, nego »stvaranju i rađanju u ljepoti« (E5), dakle neprestanom postajanju, stvaranju, rađanju, proizvođenju, mijeni i zamjeni »novog za staro«, dolazi se naposljetku do onog zajedničkog svim imenima kretanja kojih je ljubav iskustvo, a to je ποίησις. Ona se imenuje: »Onome što se iz nebića kreće u biće svemu je uzrok tvorenja (ποίησις)« (209B9—C1). Tvorenje je, dakle, sabranost nebića i bića u uzrok koji te »najviše rodove« mijenja iz jednog u drugo.

[6] Usp. »Točno ići prema onom erotičkom« (Symp. 221B 6—7); » τὸ ὀρθῶς παιδεραστέιν « B 4—5) naglašava otklon od »naravne« ljubavi kao prevladavanje »ontičkog« obzora.

Ljubav koja je iskustvo onoga od naprostog »bitka« drugoga i različitoga, vidi sada u sebi kao stvaranju, rađanju itd. prisuće uzroka najvećeg obrata, mijene nebića u biće.

§9. Moglo bi se učiniti da naš put potvrđuje klasičnu interpretaciju: Ideja je bivstveno biće u razlici spram osjetilnih stvari i u opreci spram njih. Ideja kao da je ipak ono što »niti postaje niti propada« (Symp. 211A1) nego je »vječno bivstvujuća« (B1—2) dok bi osjetilna bića, kako pokazuje iskustvo Erosa, bila tako da njihov zapravi »bitak« jest neprestano postajanje i stvaranje.

U *Simpoziju* Ideja je prikazana kao ono »lijepo sâmo« itsl.; mjestimice se to Lijepo zamjenjuje i povezuje s Dobrim (usp. 204E; 206A11—12: »Eros ide za vječnim posjedom dobra«; 207A1: »nužno je žudnja za besmrtnošću povezana s Dobrim«), što nam omogućuje da nauk o ideji iz *Simpozija* povežemo s *Politejom*: »Nauk o lijepome« (Symp. 211C8) i nije drugo do »najveći nauk o Ideji Dobra« (Resp. 505A2). Oba »nauka« pokazuju da je neopravdano i nemoguće razlikovati Ideju kao »bitak« i osjetilnost kao postajanje. Ideja Dobra je u *Politeji* ono što u slici Sunca »vidljivome daje (...) postanak i rast i hranu, a da sama nije postanak (γένεσις)« (509B2—4), odnosno, kao Dobro sâmo, »spoznatljivome daje (...) bitak (εἶναι) i bivstvo (οὐσία), a da Dobro nije bivstvo, već je dalje od bivstva« (B6—9). Ideja dakle nije postajanje, ali nije ni bitak, nego je, bijući dalje i od jednog i od drugog, ono što to oboje kao uzrok tek omogućuje. Ono Lijepo u *Simpoziju* nije postanak — ono ne postaje i ne propada — ali ga također »daje«: »Ljepota je postanku (γένεσει) Moira i Eileitija« (206D2—3), tj. Sudba i Pomoćnica, nužda i ujedno uzrok i sredstvo postojanja.

Što je dakle Ideja koja daje »bitak« i postajanje, a sama nije ni bitak ni postajanje?

U ljubavi, okrećući se postajanju kao bitku, iskušava se ujedno i ono što svu ljubav daje i uzrokuje: Ljepotu sâmu, Ideju. Iskustvo ljubavi na neki je način iskustvo Ideje i taj je put jedino »točan«. Što o Ideji govori iskustvo konačnog bića koje sebe u svom najdubljem temelju, svom bitku, može iskusiti upravo u ljubavi?

Temeljno iskustvo ljubavi koje konačno biće ima — da je bivstvo postajanje i da je rađanje, koje je to »obrnuto« bivstvo, sklop i hod nebića i bića — već smo vidjeli; pa

kao što to temeljno erotičko iskustvo vodi »dotičanju« onoga krajnjega, tako će i način postojanja pojedinog konačnog bića, ako se iskusi dovoljno iskonski, biti neki uvid u Ideju.

Kako konačno biće jest u svom pojedinačnom postojanju, tj. prije nego što, tražeći svoje vječno bivstvo, priđe ljubavi i rađanju?

Iskustvo pojedinačnog, vremenitog postojanja konačnog bića Diotima opisuje ovako: »I o jednom živom biću kaže se da živi i da jest isto (τὸ αὐτό) — kako se o nekome od dječastva do starosti govori kao o istome, ali taj ne imajući nikad ono isto u sebi zove se istim, dok vječno mlad (nov, νέος) postaje pa opet propada; tako je s kosom, mesom, kostima, krvlju i svime tjelesnim. A to nije samo glede tijela, nego i glede duše: načini, čudi, mnijenja, požude, ugone, boli, strahovi, nijedno od toga nikomu nikada nije prisutno kao isto, nego sad postaje a sad propada. Mnogo još čudnovatije od ovoga jest to da znanja ne samo dijelom postaju a dijelom propadaju i da nikada nismo isti ni po znanjima, nego da se isto događa i jednom pojedinom znanju« (207D3—208A4). Živo biće jest isto (sâmo) i ta istota njegova jest postajanje i propadanje. To isto (sâmo) biće postajući propada i propadajući postaje; stareći ono se ipak na neki način uvijek pomlađuje i obnavlja te postaje tako da je na njemu uvijek nešto mlado. Ono isto jest isto utoliko što se mijenja, ono jest utoliko što nije. Ovakvo samoiskustvo konačnog bića čini da ono, sagledano u svojoj pojedinačnosti, ne živi u vremenu, njegov život zbiva se u »iznenadnom trenutku (ἐξαιφνης)« kao zgodi sklopa bivstva i nebivstva: »bivstvo postaje nebivstvo i nebivstvo bivstvo — u trenutku«. ¹ Isto (τὸ αὐτό) živog bića jest istost bivstva i nebivstava.

Bijući i ne bijući isto i ne-isto, poput Erosa koji »istog dana sad cvate i živi, sad umire, sad opet oživljuje« (203E1—3) jer »nije postao ni kao besmrtni ni kao smrtni« (D8—E1), živo biće u erotičkom iskustvu živi u »iznenadnom trenutku« podjednako u ljubavi kao stvaranju — jer ona je ono bezgranično što odvađa »staro« i »novo mlado« — kao i u svom vlastitom životu: ono je isto tako da postaje i propada. Ako konačno biće sebe kao isto iskušava kao ono koje jest i nije i to u »iznenadnom trenutku« kao beskonačno odvojeno od sebe sama, onda, budući da kao biće, jedno od »mnogih li-

[1] Wyller *Parmenides* 151.

jepih«, sudjeluje u Lijepom sâmom, ima ono kroz svoje najdublje iskustvo sebe ujedno i iskustvo Ideje koja ga omogućava i u kojoj »sudjeluje«.

Ideja koja onim »mnogim lijepima« daje »isto« ili »sâmo (τὸ αὐτό)« i sâma je neko »isto« i »sâmo«, tj. ono »sâmo sâmo« ili »isto isto«: ona je ono »po sebi i sobom sâmim sâmo« (211B1). Budući takvom, ona ne može »niti postajati niti propadati« i ne može biti »ista« ili »sama« kao konačno biće koje jest isto tako da ovo i ovakvo postaje a ono i onakvo propada.

I dok živom biću biti isto znači postajati i propadati ujedno, ono »isto isto«, Ideja, nalazi se »dalje« od bivstva i postanka, jer bivstvo znači biti nešto a postanak postajati nešto. Ideja nije nijedno neko nešto i ne postaje nijedno neko nešto: »Ono Lijepo sâmo neće se pojaviti ni kao neko lice niti kao ruke« (211A5—6), niti kao »nešto što u tijelu sudjeluje« (A6—7), niti kao »neki logos niti kao neka znanost« (B7). Budući da nije nijedno od toga — koje je, kako smo vidjeli, u živom biću ono što živo biće jest tako da ujedno postaje i propada — i da nije nijedno neko nešto, neće se Ideja moći ni sa čime usporediti, pa neće biti »niti spram ovog lijepa, a spram onog ružna« (A3—4) niti »nekima lijepa a nekima ružna« (A5). Ideja nije ni u vremenu ni u prostoru, ona nije »ni sad lijepa, a sad ružna« (A3), niti »ovdje lijepa, a ondje ružna« (A4), nema ni dijelove pa zato nije »ni djelomično lijepa ni djelomično ružna« (A2); ne bijući, dakle, ni na koji od ovih načina, ona »niti postaje veća niti manja niti išta trpi« (B4—5), »niti raste niti iščekava« (A1—2) niti uopće »nekako bivstvuje u čemu drugom, u živu biću ili zemlji ili na nebu ili u čemu drugom« (A8—B1).

Ne bijući nikoje nešto, ne bijući ni spram čega i nikome nikakva, ne bijući nigdje i nikada, nemajući ni dijela ni mjere ni ikakva svojstva, ne bijući ni velika ni mala, Ideja uopće nije, odnosno, Ideja je Ništa.

§ 10. Uvidom da je Ideja kao ono »po sebi i sobom sâmim sâmo« zapravo Ništa, dovršava se inicijacija u »najveću i najposvećeniju tajnu (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά)« (Symp. 210A1).¹ U njoj se otkriva iskon i uzrok svega da jest i postaje i pro-

[1] Izraz potječe iz misterija, usp. Bury in apparatu. — Usp. osobito Symp. 202E—203A.

pada i nije. Bijući odista Ništa, ne nalazeći se ni u živom biću, ni u zemlji ni na nebu, ne bijući u svijetu — usporediti valja »ono izvan neba«, »nadnebesko mjesto« u *Fedru* na kojem, samo umu dostupno, jest »bezbojno, bezoblično i nedodirljivo bivstveno bivstvjuće biće« (Phdr. 247C2—3. 6—7) — Ideja je ujedno dalje od bivstva i postanka ali i ono što bivstvo, koje je uvijek postanak, omogućuje i daje. Bića koja jesu tako da postaju i propadaju kao ista i neista mogu sudjelovati samo u Ideji koja je Ništa (a ne npr. u ideji kao onom općem, istinitom itd.); u protivnom ona ne bi mogla biti na način koji je pokazan u iskustvu Erosa. U tom pogledu platonička Ideja analogna je pitagorovskoj monadi kao sklopu ograničavajućeg i bezgraničnog: Ideja je sklop po samome sebi i sobom samim samoga istoga i beskonačnog kaosa kretanja, bezobličnosti i ništenja. Njeno dvojstvo iskazano je u njenoj »jednolikosti (μονοειδέες)« (Symp. 211B1): jedno-liko je kako ono isto i od svega različito i odvojeno, nepromjenljivo i vječno sebi samome jednako tako i bezgranični kaos u kojem se još nijedno nešto ne pojavljuje iz onog jednoličnog kao bezobličnog.

Ovakvo tumačenje Ideje kao da potvrđuje i sam Platon koji će na mnogim mjestima upozoriti da »najviši nauk« zapravo i »nije izreciv kao drugi nauci« (VII. Ep. 341C5—6; usp. 343A. 344C). Zato je u *Simpoziju* za »temu« kojom se pripravlja neizreciva Ideja izabran upravo Eros, ono »o čemu se ne može govoriti, nego naviještati (. . .) i zagonetati« (Symp. 192D1—2). »Najveći nauk« odista je moguć samo u »iznenadnom trenutku« (VII. Ep. B7) koji, kako to praktično pokazuje *Parmenid*, jest jedva ili više uopće nije izreciv.

Ideja u istoti s Ničim — poput pitagorovskog jednog — omogućava da jesu jedno i mnoštvo, bivstvo i postajanje, kretanje i mirovanje i to sve svako za sebe i spram svega ostaloga te da se sve to, samo u sebi i spram drugoga, sklopi u svijet kao samo grčku zgodu. Platonova Ideja neizrecivo iskazuje Jedno koje je već dvojstvo i neodređenost tako da tvori, porađa i omogućuje mnoštvo te ga opet sabire u jedno. Ono heraklitovsko »mudro Jedno« (fr. B 41) koje »Jedno jest sve« (fr. B 50), slažući se iz dvojega (»Dan i noć / . . . / jesu Jedno«, fr. B 57) i bijući u sebi suprotno (»Ono jedino mudro Jedno neće i hoće zbrati se u ime Zeusa-života / Ζηνός /«, fr. B 32), pa iako »od svega odvojeno« (fr. B 108) ipak subiva sa svime što jest i čini ga opet suprotnim i različitim u njemu samome (»Put gore i put dolje je jedan

i isti«, fr. B 60) i spram drugih (»Besmrtni smrtni, smrtni besmrtni, žive njihovu smrt, njihov život umiru«, fr. B 62), to heraklitovsko Jedno, »jedino mudro«, naviješta i zagoneće opet Platon u Ideji: »Čovjek treba misliti prema onome što se zove Ideja, idući iz onih mnogih opaženih u Jedno, umom složeno« (Phdr. 249B6—C1). Povratak u pećinu, Alkibijadov dolazak, pōzna »znanost dijalektike«, pokazuju da sastavljanje bezgraničnog i mnogog u Jedno ima i svoju suprotnost koju također uzrokuje, potiče i nalaže sama Ideja: »Ljepota«, kaže se dalje u *Fedru*, »jedina ima tu sudbu da je najpoznatija i najljubavnija« (250D7—E1): bijući sabiranje u jedno, ona se istovremeno razlaže i širi u pojave i drugosti, jer ljubav je između dvojeg i drugog.

»Klasični« nauk o Ideji iz »zrelog« perioda zato se može opravdano uzeti kao predforma ali i utemeljenje pozne »znanosti dijalektike« koja razlikuje i sklapa »najveće ideje« (Soph. 254C2—3) i »najveće rodove« (D4). U *Sofistu* to su npr. »sāmo biće (τὸ ὄν αὐτό), mirovanje, kretanje« (254D4—5) te »isto i različito« (E2—3), a u *Filebu* »bezgranično i ograničeno« (Phlb. 24A2), ono »od toga obojega smiješano« (25B5), potom »ono tvorno« ili »uzrok« (26E7) »kojim postaju sva koja postaju« (E3—4) i naposljetku »djelatnost razlikovanja« (23D9—10; usp. 23CD. 27B). Ova razdjelba »svih sada bića u svemiru« (23C4) pokazuje sada u razvijenom obliku ono isto što je ranije već bilo neizrecivo slučeno u Ideji koja je Ništa: jer Ideja je i biće i mirovanje i kretanje i isto i različito i bezgranično i ograničavajuće i ono smiješano i uzrok postajanja te, kao Eros, ujedno i djelatnost razlikovanja, ali i sve tome suprotno. Neobičan nauk starog Platona da »nebiće nužno jest« (Soph. 256D11) — kao i sve što iz toga proizlazi (nebiće kao bezgranično, 256E, i kao razlika 257C) — ima svoj oslonac u Ideji koja je Ništa, jer samo Ideja koja »niti postaje niti propada« nego »vječno bivstvuje« može omogućiti da »nebiće postojano jest i ima narav« (258B9—10) te da je »jedna ideja« (C3). U spomen na *Simpozij* reći će stari Platon: »Zar nam prema ovom logosu (dijalektika, Ž.) lijepo jest većma među bićima nego neljepo? — Nikako« (Soph. 257E9—10). Ovaj rijek stoji u savršenom skladu sa *Simpozijem* i *Fedrom* i njihovim naukom o Lijepom i o Ideji, samo ako se Ideja shvati i bitno misli kao Ništa. Logika i govor uopće, koji se kao novost u poznoj Platonovoj filozofiji utemeljuju i omogućuju, bit će pokušaj da se Ideja naposljetku izrekne. Činjenica da tu više neće biti riječi o sāmome Ništa kao suprotnom biću naprosto, nego o nebiću

kao različitosti (usp. Soph. 256B), kazuje nešto o granici govora i još jednom potvrđuje zagonetni i prešutni nauk o neizrecivoj Ideji u *Simpoziju*.

Time je ujedno dostatno pokazano i to da Platon podni-pošto ne može biti smatran utemeljiteljem i začetnikom nihilizma: koliko on bitno misli bit Ideje toliko i Ničega, jer oni su isto.

Platonova Ideja jedan je od pravih i iskonskih grčkih iskustava onog što jest kao slučavanja — naime ujedno sabiranja, razlikovanja, pogađanja i događanja — prasuprotnosti u jednotni i cjelovit svijet mnoštvenosti koji se događa kao ograničavanje onog bezgraničnog i njihov slučaj. Ovo slučavanje Grci zovu τύχη. Eros, kome je *Simpozij* posvećen, »dobio je τύχη « (Symp. 203C5) da u istom danu cvate i živi i umire i opet oživljuje; spajajući i slučujući u sebi bivstvo i postajanje, ono isto i različito, vodeći slučenosti Ideje i Ničega, Eros je samo slučavanje grčkog svijeta iz počelâ i zato je prikaz Erosa uvid u praiskonsku τύχη koja omogućuje, stvara i jest sam grčki svijet: »U sredini bijući oboje povezuje, tako da svemir sam sebi svezuje« (202E6—7). Nihilizam stoga nije drugo do nestanak slučenosti grčkog svijeta i zaborav one Arhiloheve: «Πάντα Τύχη και Μοῖρα ἀνδρῶν δίδωσιν (Sve Slučaj i Sudba ljudima daju)« (fr. 8 D.). Platonička Ideja pak jedan je od njihovih darova.

Citirana literatura

1. Tekstovi

- Aischylos. *Tragödien und Fragmente*. O. Werner. München, ³1980.
 Aristotelis *Opera*. I. Bakker. I—V. Berolini, 1831—1870.
 Aristotle's *Physics*. W. D. Ross. Oxford, 1979 (¹1936).
 Athenaeus. *The Deipnosophistes*. Ch. B. Gulick. VI. Cambridge, 1970.
 Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I—II. Berlin, ²1906—
 —1907 (⁷1954). Hrvatski prijevod: *Predsokratovci*. I—II. Prev. Z. Dukat i dr. Zagreb, 1983.

- Greek Mathematical Works*. I—II. I. Thomas. Cambridge-London, 1967.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. G. Lasson. I—II. Hamburg, 1971.
- Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. XIX. Frankfurt, 1977.
- Kirk, G. S. — Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers*. London-New York, ¹⁰1976.
- Lyrice Graeca Selecta*. D. L. Page. Oxonii, 1979.
- Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. P. Gast, E. Förster-Nietzsche. Stuttgart, 1964.
- Plotini *Opera*. P. Henry et H.-R. Schwyzer. I. 1964.
- Platonis *Opera*. I—V. I. Burnet. Oxonii, 1900.
- The Symposium of Plato*. R. G. Bury. Cambridge, 1973.
- Sappho. (*Lieder*.) M. Treu. München, ⁶1979.
- Sophokles. IV. *Antigone*. F. W. Schneidewin. Leipzig, 1854.
- Theognis. *Poèmes élégiaques*. J. Carrière. Paris, 1975.
- Theophrastus *Metaphysics*. W. D. Ross, F. H. Fobes. Wildesheim, 1967 (¹1929, Oxford).
- Xenophontis *Scripta quae supersunt*. Parisiis, 1853.

2. Studije i komentari

- Bröcker, W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt, 1965.
- Buchner, H. *Eros und Sein*. Erörterungen zu Platons Symposion. Bonn, 1965.
- Châtelet, F. *Geschichte der Philosophie*. I. Die heidnische Philosophie. Frankfurt-Berlin-Wien, 1973.
- Cipra, M. *Metamorfoze metafizike*. Čakovec, 1978.
- Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie*. München, ³1976.
- Hartmann, N. *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*. Sada u: Gaiser, K. (ur.) *Das Platonbild*. Hildesheim, 1969. Str. 140—175.
- Heath, Th. *A History of Greek Mathematics*. I—II. Oxford, 1921.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. I—II. Pfullingen, 1961.
- Kamlah, W. *Platons Selbstkritik im Sophistes*. München, 1963.
- Klein, J. *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. (Izvaci) U: Gadamer, H.-G. (ur.) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt, 1968.
- Krüger, G. *Eros und Mythos bei Plato*. Frankfurt, 1978.
- Lasserre, F. *La Figure d'Éros dans la poésie grecque*. Diss. Lausanne, 1946.
- Reynen, H. *Platon: Simposion. Kommentar*. Münster, ³1975.
- Robin, L. *Platon*. Paris, 1968.
- Robin, L. *La Théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1964.
- Schadewaldt, W. *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt, ²1979.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Platon*. I—II. Berlin, 1919.
- Wyller, E. A. *Platons Parmenides*. Oslo, 1960.

Abstract*Ozren Žunec / The Idea and Nothing
(with Plato's Symposium 210E-211B)*

Plato's teachings on ideas was certainly the most productive definition of the Being of beings in the entire history of philosophy. The understanding of the idea is therefore at the same time a definition of Plato's place in the history of philosophy which Nietzsche and Heidegger define as the first act of nihilism and establishment of metaphysics which grounds on Plato's alleged non-thinking of the essence of Nothing. The underlying objective of the paper is set as the definition of what Plato was thinking and naming the idea in *Symposium*, for which there is no express and clear answer here or in other extant dialogues.

Considering the source of the science on ideas in pre-Socratic philosophy, its closeness is obvious to the Pythagorean philosophy of the number as the principle which is not separate from beings and as a collection of two opposing first principles, the limiting and the limitless one, is not only the cause of definition and the existence of beings, their constancy, but also of their movement and change. Taking Eros as the »theme« of *Symposium* in which he presents his teaching on ideas, not only does Plato assume and renovate the pre-Socratic and Pythagorean experience of beings, but he hints at how the idea should be thought and why the idea has remained ineffable: it is the same as Nothing. The two-fold nature of the idea therefore enables sensible Beings to take part in the idea and to be, through that participation, what they are, both different and similar to the idea. The idea in identity with that Nothing enables the world as a complex of plurality and singularity, being and becoming, movement and rest including them all in the Greek world.

With such an interpretation a relative unity of Plato's philosophy is possible and it shows how the teaching of ideas from the »mature« period generates of itself the late dialectics in *Sophist* and *Philebus*.