

# OPĆI OKVIR POJMA UMA U PLATONA

## Filologijski vidovi

Kao i drugi istaknutiji pojmovi Platonova filozofiranja, i pojam uma podložan je svojevrstnoj značenjskoj neodređenosti. S jedne strane, um nema jednoznačni smisao kakva *terminus technicus*-a koji bi bio određen unutar filozofijskog sustava. Prije nego tehnička determiniranost u sustavu, čini se da je za Platonovo filozofiranje presudnije mnogovrsno misaono i jezično iskustvo stvari, u kojem ona sve obuhvatnije izlazi na vidjelo. Platonu je tako uvijek do pojmovnog omeđenja, koje međutim ne podrazumijeva i strogost u leksičkom smislu. Niti puko ime (ὄνομα) kojim se izriče, pa čak niti izgled (εἶδος) u kojem se misaono vidi nisu ono središnje njegova filozofijskog nastojanja, već je to sama stvar mišljenja i jezika (τὸ προᾶγμα αὐτό), koju se uvijek iznova nastoji dohvatiti i sabrano odrediti. Tako će Platon na jednom od važnijih mjesta *Politeje* reći: „No, kako se meni čini, nije se prepirati oko imena onima pred kojima je razmatranje o tolikim stvarima, kakve su pred nama.“ (*Resp.* 533d7-e2; usp. 509d1-4, *Charm.* 163d5-7)<sup>67</sup>

Uporabu termina νοῦς u Platona pritom ne karakterizira samo mnogovrsnost nefilozofijskog, uglavnom frazeološkog smisla, već i na-

---

<sup>67</sup> Jäger ustvrđuje da „Platon nije zastupao određeni zatvoreni filozofijski sustav, u kojemu bi se νοῦς-u moglo dodijeliti neko jednoznačno ‚mjesto‘. Barem u dijalozima ne nalazi se niti od samoga Platona posve izvedena sustavna teorija o biti i djelatnosti νοῦς-a, niti sustav koji bi se iz razasutih Platonovih naznaka za nas dao posve bez pukotina rekonstruirati u jednu cjelinu.“ (Jäger 1967, str. 11, 45, usp. bilj. 9)

oko neodređena višeznačnost u filozofijskom smislu: um je i stav ili držanje, i najviša moć duše, i uzrok, i ono božansko... Odsutnost sustava i živa posvećenost stvari dovodi dakle do toga da je u dijalogima teško očekivati terminologijsku strogost i konzistentnost kakva je danas uobičajena. Pa ipak, νοῦς u Platona nije termin kojemu bi smisao bio razasut u mnogovrsnosti uporaba koje međusobno ne korespondiraju.<sup>68</sup> Um, to je na svim važnim mjestima zrelog i kasnijeg Platonova filozofiranja ono najviše čovjeka i cjeline svega, po čemu je ta cjelina srodna i povezana.

Pritom treba voditi računa o sljedećem. Platonova pisana riječ daje zaključiti da um dobiva smisao jednog od središnjih pojmova u tzv. srednjim ili zrelim Platonovim dijalogima, poglavito u *Fedonu*, *Simpoziju* i *Politeji*. Dotadašnja uporaba stoga se ne može vezivati isključivo uz to značenje. No ona jednako tako nije ni posve odvojena od njega, tim prije što um u Platona i kasnije katkad znači isto što i u ranim dijalogima. To znači da uporaba riječi νοῦς, koju Platon dijeli s nasljedem grčkoga jezika još od Homera i misaonim okružjem predsokratovske filozofije, nije protivna Platonovu pojmu uma, nego čini samu „tvar“ njegova filozofijskog oblikovanja. Nužno je stoga u filologijskom ocrtu prikazati osnovne odrednice smisla uma u ranim dijalogima, koje su se donekle već pokazale u Homera i predsokratovaca, i koje zacijelo treba uvažiti pri ocrtavanju punog smisla pojma uma u tzv. zreloom Platonovu filozofiranju.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> U tom smislu Gadamer 2000 (<sup>1</sup>1939), str. 12.

<sup>69</sup> Za sljedeće između ostalog usp. Jäger 1967, str. 15 i d. U ranim dijalogima Jäger prepoznaje „neterminologijsku uporabu“ pojma νοῦς, dakle uporabu koja još nije pročišćena do filozofijskog smisla spoznaje onoga što jest, tj. ideje. Ta „terminologijska uporaba“ počinje dijalogima *Fedar*, *Politeja* i *Simpozij*. Neterminologijsku uporabu određuje samostalna uporaba riječi νοῦς i poglavito njezina uporaba u frazama. Jäger ustvrđuje da je osnovno neterminologijsko značenje νοῦς-a predodžba ili predstava, no da se unutar tog širokog značenja, a ovisno o kontekstu i frazeološkoj svezi, razlikuje nekoliko specifičnih značenja. Ta specifična značenja on sabire pod dvama vidovima: pod vidom vremenskog određenja i pod vidom odnosa spram zbilje. Pod vidom vremenskog određenja Jäger prepoznaje tri moguća smisla noetičke predstave: u odnosu na sadašnjost, budućnost i prošlost. νοῦς u smislu predstave sadašnjega stanja stvari Jäger nalazi u uzrazima poput ἔχειν τὸν νοῦν πρὸς τι (τινί) (*Prot.* 324a7, *Gorg.* 504d9 i dr.) ili προσέχειν τὸν νοῦν τινί (*Euth.* 15d2, *Apol.* 18a4, *Krit.* 46d1 i dr.), dakle u smislu „obratiti pozornost na nešto“, „uzeti nešto u obzir“ itd. Tu spada i νοῦν ἔχειν, koje znači „imati uvida u nešto“, „znati i ispravno rasuđivati“ u smislu djelatnosti, kao i „biti razborit“, „moći ispravno rasuđivati“ u smislu stanja. Predodžba prošlog pripada izrazu νοῦ ἔχειν, u smislu „imati na umu“, tj. „držati pred očima ono prošlo“ (*Euth.* 2b10). Predstava budućeg prisutna je u izrazu ἐν νοῦ ἔχειν, tj. „imati na umu“ u smi-

Tako će na jednom mjestu iz *Gorgije* voūς imati smisao cjelokupnog duševnog držanja, u kojemu su sjedinjeni intelektualni i voljno-praktički moment. Razmatrajući kako je moguće u polisu trpiti što manje zlo, Sokrat u razgovoru s Kaliklom dolazi do toga da je to moguće ili tako da se ima vlast ili tako da se bude prijatelj s vladarom. Nastavljajući na ovu drugu mogućnost i dodajući da prijateljstvo uvijek nastaje između sličnoga, Sokrat i Kaliklo zaključuju da neki divlji i neuki tiranin „iz čitava svojega voūς-a“ (ἐξ ἄπαντος τοῦ voῦ) ne bi mogao biti prijatelj s onim koji je bolji od njega, i obratno (*Gorg.* 510b2-c5; usp. *Symp.* 181c6, d2). Na sličnom je tragu drugo mjesto iz *Gorgije*, gdje nalazimo jednu od prvih naznaka sveze uma i dobra. Razgovor Sokrata i Pola tu se vodi oko toga postižu li govornici i tirani u polisu ono što hoće, tj. jesu li moćni činiti onako kako hoće. Sokrat nastoji pobiti tu tvrdnju hvatajući se za Polove riječi da je imati moć, tj. biti moćan (τὸ δύνασθαι), dobro. Pritom pokazuje da govornici i tirani ne čine ono što hoće, već ono što im se čini da je dobro, dakle bez uma (ἄνευ voῦ). Otuda slijedi da im je moć ništavna, jer ne mogu činiti što hoće, kao i to da činiti ono što se čini dobrim i tako biti bez uma nije dobro nego zlo, jer je nemoćno (*Gorg.* 466a4-467a5; usp. *Alc. I* 134e-135a).

Ova dva primjera očituju spoznajno-praktički smisao uma kao promišljenog i razboritog duševnog držanja i djelovanja.<sup>70</sup> Ono umsko tu se ogleda u samovlasnom integritetu života, koji je upravlján uvidom u istinu stvari i protiván je strastvenom i bezumno slijepom srtañju, prisutnom primjerice u ponašañju onoga koji je raspomamljen erotiĉkom

---

slu „naumljivati“ i „namjeravati“ (*Apol.* 20b3; *Krit.* 50a9; *Euthyd.* 272b2, e2, 274a7; *Alc.* 104d1, 113c5-7; *Symp.* 189c3, 214e4 i dr.). Pod vidom odnošenja spram zbilje Jäger razlikuje frazeološku uporabu voūς-a u teoretsko-intelektualnom smislu uvida i sjećanja (vῶ ἔχειν, ἔχειν τὸν voῦν πρὸς τι [τινί], προσέχειν τὸν voῦν τινί, voῦν ἔχειν) i u smislu praktičkog držanja, volje ili planiranja (voῦν ἔχειν, ἐν vῶ ἔχειν, κατὰ voῦν). S obzirom na sva ta značenja Jäger naglašava da je za terminologijsku ulogu voūς-a u Platonovu filozofiranju osobito važan jedino izraz voῦν ἔχειν, u smislu u kojem ima značenje intelektualnog uvida i „spoznaje sigurne istine“ (isto, str. 14, 58 i 70). Instruktivnost Jägerove temeljite studije čini je nezaobilaznom pri razmatranju temeljnih pojmova Platonova filozofiranja. Nedostatak predstavlja filologijska fragmentarnost, koja onemogućuje da se usko spoznajnoteorijsko određenje uma sagleda na ravni sveze i odnosa s njegovim etiĉkim i kozmiĉkim smislom. Za filologijski pregled historijskog razvoja pojma uma od svakodnevnog i nefilozofijskog do terminologijske uporabe u znanstveno-teorijskom smislu usp. također Schottlaender 1929.

<sup>70</sup> Usp. Jäger 1967, str. 20-22.

žudnjom za nasladom (*Phdr.* 241a). Ne čudi stoga da će se na jednom mjestu u *Eutidemu* (281a-b) νοῦν ἔχειν rabiti sinonimno sa znanjem (ἐπιστήμη), razboritošću (φρόνησις) i mudrošću (σοφία), naime u tom smislu da u korištenju stečenoga upravo znanje i um pružaju sreću, korist i dobar djelatni život (εὐπραγία), dok je sva stečevina bez znanja i uma beskorisna (usp. *Lys.* 210b6 i d.).

Međutim, koliko god uporaba imenskog oblika νοῦς naglašeno otkrivala praktički i etički smisao onog umskog, toliko u glagolskom obliku (ἐν)νοεῖν u prvi plan dolazi značenje misaone, spoznajne pa čak i opažajne djelatnosti. Ne samo u ranim dijalogima, već kroz čitavo svoje djelo Platon taj glagol rabi u smislu: misliti, promisliti (*Charm.* 167c7; *Theait.* 149e1), uočiti, pojmiti i shvatiti nešto (*Alc. I* 109a8; *Phd.* 61b3-4, 72b8, 103b1; *Phdr.* 243c1; *Resp.* 440d7, 503b7), imati u umu misao o nečemu (*Phd.* 63c8-9) i sl.<sup>71</sup> Pritom nije riječ o izvedbi i tijeku mišljenja nego o gotovo trenutnom obuhvatnom raskrivanju stanja stvari.<sup>72</sup> No na jednom ne tako nevažnom mjestu u *Fedonu* (74d9) ἐννοεῖν se rabi u gotovo Homerovu smislu osjetilno potpomognuta prepoznavanja i uočavanja, dok u *Fedru* (229c4) νοεῖν jednostavno znači „opaziti“, „zamijetiti“. U istom dijalogu, na mjestu gdje bi se očekivalo gotovo homersko ὀξέως ἐννοῆσαι, stoji ὀξέως ἀισθάνεσθαι (*Phdr.* 263c4).<sup>73</sup>

Ostave li se po strani ti, u Platonovim tekstovima ipak rijetki tragovi homerskoga nasljeđa, uočiti će se da bitan značenjski vid glagola (ἐν)νοεῖν u Platona čini poimanje i uviđanje istine kao čvrsto i jasno dohvaćanje i držanje toga što nešto jest. Pritom je za tu čvrstoću i jasnoću umskog poimanja odlučujuće da je ono u oporbi spram nejasnog i kolebljivog osjetilnog naziranja i njemu pripadna mnijenja (δόξα). Ta suprotstavljenost ogleda se ponajprije u tome da umski pojmiti što nešto jest nerijetko u tekstovima implicira sintetički akt sabiranja mnoštva pojavnog u vlastitu ne više pojavnu cjelinu (usp. κατὰ ὅλον [...] ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν, *Men.* 77a6; τὸ ὅλον, *Symp.* 205c7). Cjelina dakle nije mišljena mehanički, kao skup ili suma, već u smislu onog zajedničkog jednog, koje je svako

---

<sup>71</sup> Za još primjera usp. Jäger 1967, str. 31.

<sup>72</sup> Usp. *Men.* 76d. νοεῖν u ovoj uporabi Jäger razumije u smislu „imati jasnu predstavu o nečemu“, pri čemu naglašava da νοῆσαι nikada nije sama izvedba zaključivanja, već uvid u stanje stvari (Jäger 1967, 28-29, 31).

<sup>73</sup> Za smisao uma i mišljenja koji je blizak opažanju usp. još *Tim.* 37c, *Phil.* 24a, *Leg.* 738a, 952b.

pojedino određenog mnoštva, a koje se ne pojavljuje u opažanju. Goto-vo svako Sokratovo istraživanje, ticalo se ono pobožnosti, prijateljstva, hrabrosti, vrline ili znanja, utoliko počinje opominjanjem mlađeg sugovornika na to da se ono traženo ne da iznaći beskonačnim pobrajanjem fenomena, već njihovim nesumirajućim sabiranjem u to što oni jesu. Započinjući svoj uspon k ljepoti, mladić, kako kaže Diotima u *Simpoziju*, mora shvatiti-uočiti (ἐννοήσαντα) jednu te istu ljepotu koja je prisutna u svim lijepim tijelima (*Symp.* 210a5-b5).

Pritom je važno uočiti da je jasno i čvrsto poimanje onoga što jest kao jednote mnoštva drugo od izricanja i definiranja u pojmovnoj odredbi (λόγος). Ono se, štoviše, pokazuje katkad posve nemoćnim primjereno izraziti to što se umski sagledava. Tako na Sokratovo pitanje što je ono pobožno a što ono nepobožno, Eutifron odgovara: „Ali, Sokrate, ne mogu ti reći što mislim (ὅ νοῶ). Od koje god tvrdnje počnemo, nekako nam se to stalno vrti u krugu i kao da ne želi ostati tamo gdje smo ga postavili.“ (*Euth.* 11b6-8) Na slično pitanje o hrabrosti Laches kaže:

Ja sam, Sokrate, spreman ne odustati, premda sam nevičan takvim razgovorima. No, uhvati me i neka želja za natjecanjem oko rečenoga, i doista se srdim što sam tako nemoćan izraziti što mislim (ἃ νοῶ). Jer čini mi se da shvaćam (νοεῖν μὲν γὰρ ἔμογε δοκῶ) s obzirom na hrabrost što je ona, no ne znam kako mi baš pobježe, tako da je ne mogu govorom sabrati (συλλαβεῖν) i reći što je (*Lach.*, 194b1).<sup>74</sup>

Na istom tragu može se navesti i primjer s početka *Fedona* (60a9 i d.), odakle proizlazi da je ono što se umski shvaća (ἐννόησεν, c1) katkad toliko neprimjereno jasnom izricanju – a ovdje je riječ o začudnoj (ἄστοπον, 60b3; θαυμασίως, b4) naravi ugode i bola, koji su, premda se čine protivnima, sastavljeni u isto (συνῆψεν εἰς τὰυτόν, c3) –, da ga je najbolje izreći u slikovitoj pripovijesti (μῦθον, c2).<sup>75</sup> Prije nego jasno definiranje u odredbi, onomu što je pojmljeno umom primjerenije je, kako se čini, mitsko pripovijedanje. No to ipak ne znači da bi se najviši vid znanja i mišljenja trebao uvijek i bez ostatka prepustiti slikovnoj predstavi. Poimajući ono što jest kao jednotu pojavnog mnoštva, um prevladava kolebljivost

---

<sup>74</sup> Usp. *Charm.* 159a6-7, 161d i d. Jäger u ovom kontekstu zaključuje da je νοεῖν neposredno odnošenje-zahvaćanje spoznavajuće svijesti na stvar, dok je logos pokušaj da se taj zahvaćeni predmet izrazi (Jäger 1967, str. 26).

<sup>75</sup> Usp. Hoffmann 1961, str. 109.

i promjenjivost mnijenja i opažanja, no ono u njemu pojmљeno i samo još traži dodatno učvršćenje. To učvršćenje se ne zbiva drukčije doli u logosu. U tom smislu čitava „druga apologija“ (*Phd.* 63b4-5, d2) u *Fedonu*, s tri logosa besmrtnosti duše, predstavlja Sokratov pokušaj da izrazi misao (διδάσκειν) koju ima na umu (isto, 63c8-9) kad kaže da gaji dobru nadu da se s umrlima nešto zbiva – i to bolje s onima dobrima, lošije s lošima – i da ide k dobrim bogovima, a vjerojatno i dobrim ljudima. Ta misao, koju logosu trebaju učvrstiti, jest da je duša besmrtna i da je ta besmrtnost zadana njezinom srodnošću s onim što uvijek jest. Tako se pokazuje sljedeće: s jedne je strane um različit kako od osjetilnog opažanja i dokse tako i od svakog logičkog raščlanjenja i objašnjenja pojmljene jednote u izricanju, dok je s druge strane blizak i mnijenju i govoru, naime kao svojevrsno tlo pojavljivanja onog istinitog, koje se učvršćuje i potvrđuje logosom.<sup>76</sup>

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

Naposljedku treba ukazati na još jedan značenjski vid glagola νοεῖν. Hoteći u šestoj knjizi *Politeje* izložiti kako to da, premda u polisima zla neće prestati prije nego u njima zavladaju filozofi, upravo filozofe mnoštvo najviše prezire držeći ih beskorisnima, Sokrat kaže da je prisiljen govoriti u slikama (δὲ εἰκόλων). Tada, uvodeći sliku broda kojim upravlja slijepi i gluhi kormilar, Sokrat kaže Adimantu: „Pomisli (νόησον) dakle da se ovo dogodi na brodovima, bilo mnogima, bilo jednom.“ (*Resp.* 488a7-8.) U sličnom se smislu νοεῖν javlja i nešto kasnije, kad Sokrat započinjući poredbu s crtom kaže Glaukonu: „Uzmi na um (dovedi pred oči, pojmi; νόησον), [...] da jest to dvoje[...]“ (*Resp.* 509d1.) U oba je pri-

---

<sup>76</sup> Usp. von Fritz 1974 (1945-1946), str. 22 i d.

mjera riječ o spjevavanju i stvaranju slike u mislima, što pokazuje da se voēv katkad i u Platona javlja u starom značenju slikotvornog čina.<sup>77</sup> Kako taj smisao onog umskog stoji u odnosu s njegovim etičko-praktičkim i spoznajnim značenjem, posebice s obzirom na proturječan odnos logosom, to tek treba vidjeti. No svakako je znakovita već i sama mogućnost da bi se istina nečega mogla pojmiti u njegovoj slici i primjeru (usp. npr. *Lys.* 219d5).

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

### Ekskurs: Metodsko uz čitanje i razumijevanje Platona

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

Ideja sustavnosti Platonova filozofiranja staro je nasljeđe, koje vuče podrijetlo još od postplatoničke deifikacije Platona i neoplatoničkih tumačenja u kasnoj antici i ranom srednjovjekovlju.<sup>78</sup> Mogućnost njezina novog zamaha otvorila se u ranom 19. stoljeću radovima Hermanna i Schleiermachera, kada počinje proučavanje Platona u suvremenom smislu. U djelu *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (1839) K. Fr. Hermann,

---

<sup>77</sup> Usp. Jäger 1967, str. 29.

<sup>78</sup> Uz povijest razumijevanja i interpretiranja Platona usp. Cipra 1999 (<sup>1</sup>1978), str. 191-193 (bilj. 39); Erler 2007, str. 520 i d.

ne odmičući se posve od ideje ezoteričkog sustava (str. 346), Platonovu misao razumije i tumači prvenstveno pod vidom historijskog razvoja (str. 351 i passim), što naposljetku rezultira do danas uvriježenom podjelom na rano, zrelo i kasno Platonovo filozofiranje. Schleiermacher pak inzistira na tome da Platonovu filozofiranju nije svojstvena niti kruta sustavnost niti nepovezana fragmentarnost koja potiče na traganje za učenjem izvan spisa. Središnja Schleiermacherova teza iz uvoda u prijevod Platonovih spisa jest da je za Platonovo filozofiranje odlučujuća stopljenost i nerazdvojjivost dijaloške forme i sadržaja koji se njom posreduje („*Einleitung in Platons Werke*“ [1804], u: Gaiser [Hrsg.] 1969, str. 1-32, ovdje str. 10). Postavka o svezi sadržaja i forme počiva na Schleiermacherovu razumijevanju Platonova mišljenja u obrazovno-pedagogijskom smislu, pod vidom okreta duše k znanju (str. 11-12). U tom smislu on ustvrđuje da je dijaloški oblik teksta najprimjereniji usmenoj poduci posredstvom pitanja i odgovora, koja je opet najprimjereniji vid poduke uopće, tj. navođenja na to da sugovornik sam dođe do znanja. Podjela na ezoteriju i egzoteriju otuda za Schleiermachera nema veću važnost, budući da se prva odnosi na usmeni a druga na pismeni vid jednog te istog – dijaloga (str. 13).<sup>79</sup>

U 20. stoljeću ideja sustava ima najradikalnije zastupnike u okviru tzv. tibingenske škole interpretacije Platona. Rekonstrukcija sustava Platonove filozofije tu se temelji na svjedočanstvima drugih – ponajprije Ksenokrata, Aristotela, Aleksandra, Teofrasta, Seksta Empirika i dr. – o Platonovu nepisanom učenju,<sup>80</sup> koja se onda osnažuju ukazivanjem na pitagorejske elemente i uopće na dominantnu ulogu matematike u Platonovu djelu, kao i njegovim tumačenjem u neoplatoničkom duhu. Riječ je o učenju koje je Platon predavao u Akademiji, ali i u nizu predavanja koja je držao pod naslovom *O dobru* (περὶ τἀγαθοῦ).<sup>81</sup> Protiv

---

<sup>79</sup> Uz Hermannia i Schleiermachera ovdje se može pridodati i Zellera, čiji je pristup Platonu i cjelokupnoj grčkoj filozofiji pod utjecajem Hegelove misli razvoja. Platonovo mišljenje on razumije kao nauk čije se sistemsko izlaganje dijeli na dijalektiku, fiziku i etiku (Zeller <sup>3</sup>1875, str. 470 i d., 491 i d.).

<sup>80</sup> Za *testimonia platonica* usp. Gaiser 1998 (<sup>1</sup>1962), str. 441 i d.; Krämer 1997 (<sup>1</sup>1982), str. 331 i d., 385 i d.; Krämer 1968, str. 106 i d. Kritički pak Cherniss (1945) 1972, str. 3-40. Za izlaganje tzv. nenapisanog učenja samo na temelju kasnih dijaloga, dakle bez oslanjanja na svjedočanstva drugih, usp. Dönt 1967.

<sup>81</sup> U skladu sa svjedočanstvom Aristotelova učenika Aristoksena pojedini autori ipak drže da je predavanje *O dobru* održano samo jednom. Tako primjerice Szlezák u uvodu u Rufenerov prijevod *Politeje* (str. 902). Gaiser pak pretpostavlja da je Platon principijelno poistovjećenje jednog i dobra trajno iznosio u užem



teze o razvoju Platonova mišljenja, a poglavito protiv Schleiermachersove teze o nerazdvojjivosti forme i sadržaja, pripadnici tbingenške škole drže da Platon najkasnije od *Fedona* i *Politeje* ima razrađen filozofijski sustav hijerarhijsko-piramidalne strukture, u kojem se ono jedno (dobro) međudjelovanjem granice i bezgraničnog matematički razvija u cjelinu kozmosa. Djela u kojima je ideja sustava najpotpunije izvedena su *Platons ungeschriebene Lehre* (1962) K. Gaisera i, manje uspješno, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) H. J. Krämera.<sup>82</sup>

Ipak, unatoč zamjetnoj zastupljenosti tbingenškog razumijevanja u drugoj polovici 20. stoljeća, kao i unatoč nizu vrijednih uvida koje je ono iznijelo na vidjelo, poglavito s obzirom na tzv. kasno Platonovo filozofiranje, kroz čitavo dvadeseto stoljeće čuli su se i ponešto distanciraniji i kritičniji glasovi. Tako Gadamer ustvrđuje:

Primjerena metoda interpretacije u odnosu na Platona *filozofa* upravo nije ta da se čvrsto drži platoničkih određenja pojmova i da se Platonov „nauk“ oblikuje prema jedinstvenu sustavu, pod vidom kojeg bi se pojedini dijalozi kritizirali s obzirom na sadržajnu ispravnost njihovih tvrdnji i valjanost njihove dokazne logike, nego da se pitajući slijedi hod pitanja, koji pred-

---

krugu slušača u Akademiji, dok ga je samo jednom iznio i javno, u spomenutom predavanju.

<sup>82</sup> Geiserovo djelo je gotovo na svakoj stranici nošeno težnjom da „odredi mjesto i odnos različitih tokova Platonova filozofiranja u sistemskoj cjelini i time dade novu predodžbu o biti i unutrašnjoj zatvorenosti platoničkog mišljenja.“ (Gaiser 1998 [1962], str. 1) To što iznutra gradi čitav Platonov sistem Gaiser pronalazi u međudjelovanju dvaju protivnih principa (isto, str. 9), koje se analogno zbiva u svakom dijelu i stupnju sustava (isto, str. 107-108). Za naglašavanje sustava i sustavnosti Platonova mišljenja usp. isto str. 8-9; za sažeti pregled sustava usp. isto, str. 169-172; za povijest teza o nepisanom učenju usp. isto, str. 16 i d., 335 (bilj. 1). Više nego do cjelovita izlaganja sustava Krämeru je u njegovoj knjizi do toga da pokaže kako je taj sustav nedvosmisleno prisutan u podlozi srednjih pa čak i ranih Platonovih dijaloga. Njegov je stil pritom začinjen radikalnom i isključivom, katkad i jetkom kritikom neistomišljenika, poglavito Chernissa. Veću poteškoću od toga predstavlja uglavnom neuvjerljiva i nasilna Krämerova interpretacija, kao i – posve u neskladu s neprekidno naglašavanom odlikom predmeta razmatranja – odsutnost sustavnosti. Za ocrt cjeline sustava i temeljnu ontologijsku koncepciju usp. Krämer 1959, str. 535 i d. Od ostalih djela koja iznose temeljne odrednice tbingenškog razumijevanja Platona usp. Gaiser 1968, str. 31-84; Krämer (1966) 1972, str. 394-448; Krämer 1968, str. 106-150; Krämer 1997, str. 179-203; Krämer (1982) 1997; Szlezák 1985; Szlezák 2000 (1993), Wipperf (Hrsg.) 1972. Za obuhvatni prikaz nauka o principima i nepisanog učenja uopće te za povijest i stanje rasprave o tomu usp. Erler 2007, str. 406-430; Oehler (1969) 1972, str. 95-129.

stavlja dijalog, i da se ocrta smjer na koji Platon tek upućuje, a ne ide njime. Samo pod tom pretpostavkom ima uopće nekakva Platonova „nauka“ čije ispitivanje može biti predmet povijesno-filozofijskog istraživanja (Gadamer 2000 [1939], str. 12).

U tom će smislu Gadamer nastojati oko povezivanja nepisanog učenja i dijaloga, poglavito glede tema zastupljenih u okviru Platonova kasnijeg filozofiranja – tema poput sudjelovanja, splitanja ideja i problematike duše (usp. Gadamer 1968, str. 9-30). Na tragu ideje o razvoju Platonove misli N. Hartmann se također čvrsto drži onoga što Platon izriče u dijalozima: „Uopće, mora biti pogrešno Platonovu filozofiju htjeti učiniti jedinstvenijom nego što ona predleži u dijalozima.“ (Hartmann [1941] 1969, str. 171) Tezu o razvoju Platonove misli zastupa E. Hoffmann u važnom i instruktivnom djelu *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren* (1961). U Platonovu filozofiranju on nalazi razvoj, ali to nije niti razvoj u kojem bi se pojedine faze međusobno suprotstavljale niti pravocrtan razvoj unutar jedne dimenzije (isto, str. 104 i d.). Riječ je o razvoju u smislu ispreplitanja temeljnih filozofijskih motiva (problem spoznaje, spekulacija o dobru, eleatski pojam bitka, problem kozmosa, pitagorejstvo...), koje se zbiva u četiri faze: od *Gorgije* teoretski program filozofije ideja, od *Parmenida* pokušaj da se vlastitu poziciju uzme kritički, od *Fedra* uvid u to da nema pasivnosti i aktivnosti, nego psihičko-dinamičkog spontaniteta, od *Timeja* teza da se slika kozmosa ne može odrediti samo iz pojmova bitka i bivanja, nego da treba uvesti i ono ništa. Prema Hoffmannu, Platonova misao razvila se prilično kasno u svom zrelom obliku, pri čemu on kao odlučujuće određuje Platonove tridesete godine, tj. doba njegovih putovanja i temeljnih spoznaja o matematici.<sup>83</sup> U oporbi spram tbingenške škole je i djelo *Platon und die Formen des Wissens* W. Wielanda (1982). Suprotstavljanje tezi o sustavu u skladu je s njegovim uvidom da se Platonovo filozofiranje tiče znanja šireg situativno-realnog konteksta razgovora, koji se uspostavlja i otvara iz dodira i odnošenja duša sugovornika u dijalogu. U tom slučaju međutim za Wielanda ne postoji ni najmanja mogućnost niti da bi se Platonov nauk mogao fiksirati u pisano djelu niti

---

<sup>83</sup> Ideju o razvoju podupire i Prauss nastojeći ocrtao dvije faze Platonova mišljenja – ranu teoriju ideja, određenu strogim razlikovanjem jednote ideje i stvari (kao agregata mnoštva specifičnog) te tom razlikovanju primjerenim pojmom spoznaje, i kasniju teoriju ideja, određenu poimanjem stvari kao jednote mnoštva određenja, spoznaje kao predikacije i izriječka kao splitanja. (Prauss 1966, str. 14, 17 i d.)

da bi se moglo raditi o kakvu tajnom učenju, čija je supstanca, drži Wieland, filozofijski izrazito manjkava.<sup>84</sup>

Prema iskustvu čitanja i razumijevanja Platona koje dolazi do riječi u ovom radu, u pozadini Platonovih dijaloga nema nikakva znanja koje bi bilo zatvoreno u čvrsti teoretski sustav i koje bi se moglo podučavati kao doktrina. S Gadamerom valja prihvatiti dijaloge kao vidove uvijek novog i drukčijeg pripitujućeg mišljenja onog filozofijski bitnog – vrlin, dobra, ljubavi, pravednosti, kozmosa..., no u svemu tome ponajprije jednog jedinog: onog biti samog. Ako uopće, moglo bi se jedino govoriti o svojevrsnoj organskoj sustavnosti Platonova mišljenja, u kojem se u tematski ograničenim vidovima uvijek iznova i drukčije reflektira mišljenje naravi cjeline.<sup>85</sup> Ujedno se treba čuvati i toga da se faktografski sadržaj dijaloga uzme kao posljednja Platonova riječ. Kako Agaton primjećuje u

---

<sup>84</sup> Usp. „Dvije stranice bilo kojeg dijaloga u svakom slučaju sadrže neusporedivo više filozofijske supstance nego sve što se dosad moglo rekonstruirati kao neposredni sadržaj nepisanog nauka.“ (Wieland 1982, str. 43-44) Wieland je međutim kritičar i teze o genetičkom razvoju (isto, str. 82 i d.), čiju problematičnost nalazi u predodžbi razvoja pod vidom mijene nauka o idejama. Naime, tog nauka, drži on, jednostavno nema (isto, str. 86-87). Wielandova suzdržanost spram genetičke teze rezultira i iz uvida u to da bi se razvoj misli morao ogledati u dijalozima, u kojima međutim po njemu ne dolazi do riječi sve što je Platon uistinu mislio o dotičnoj temi. Platonovo mišljenje upućeno je za Wielanda na „forme znanja“, koje dijalozi tek naznačuju (isto, str. 87). Otuda Wieland razlikuje fiktivnu i realnu kronologiju dijaloga i veću pažnju poklanja fiktivnoj, koja se orijentira prema Sokratovu životu (isto, str. 88 i d.). Prepoznajući matematiku važnom u cjelini Platonova mišljenja M. Cipra se do određene mjere stavlja uz bok tzv. tbingenške škole. No, unatoč uvažavanju pojedinih njezinih dosega, poglavito s obzirom na ulogu matematike u ontologijskom sustavu, Ciprina kritika tbingenške škole cilja na zanemarivanje ideje: „Dok tradicionalne interpretacije, polazeći samo od dijaloga, ispuštaju iz vida principijelnu ontologijsku shemu Platonova *sistema*, dotle nova interpretacija na osnovi ezoteričkih učenja gubi iz vida fundamentalno značenje *ideje* koje Platon, međutim, nije nikada doveo u pitanje. Za Krämpera je ideja, genetički gledano, naspram obaju principa [jedno i neodređena dvojina] sekundarnog značenja, a po ontičkom rangu načelno podređena *jednom*.“ (Cipra 1999 [1978], str. 192) Erler upozorava da se uz Platona ne može vezivati nikakav moderni pojam sistema i dogme, kakav poznajemo od 17. st. i koji se u punom smislu razvija u njemačkom idealizmu, jednako kao što mu je, već po naravi težnje za potpunosti istinske spoznaje, neprimjereno pripisivati principijelno suprotstavljanje bilo kakvoj vrsti sistematičnosti, kakvo poznajemo od romantizma ili Nietzschea (Erler 2007, str. 353-354). Za kritiku sustava u Platona usp. Barbarić 1986, str. 22-24. Za kritiku tbingenške škole usp. Barbarić 1995, str. 238-241; Ferber 1989 (1984), str. 75 i d., 154 i d.; Zehnpfennig 2001 (1997), str. 166-168; Mann 2006.

<sup>85</sup> Usp. Hoffmann 1964, str. 9-28, ovdje str. 9-10; Dönt 1967, str. 76-77.

*Simpoziju*, Sokratovi govori (τῶν Σωκράτους [...] λόγων) su poput figura silena – izvana se čine sirovi i smiješni, no rasklope li se i zađe li se u njih, pokazuje se da jedini imaju smisla, da su najbožanstveniji i prepuni svakakve vrline te da se protežu na sve ono što priliči razmatrati onome koji će biti lijep i dobar (*Symp.* 221e1-222a6). Na tom tragu moglo bi se ustvrditi da su Platonovi dijalozi i sami silenske naravi: njihov smisao ne iscrpljuje se na ravni faktografije, nego se postiže u onome što je tako reći iznad i preko dijaloga samog.<sup>86</sup>

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

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

---

<sup>86</sup> Tako i Jaeger 1989 (<sup>1</sup>1973; <sup>1</sup>1933-1947), str. 669: „Mnogim zastupnicima povijesno-razvojnog načina razmatranja mora se predbaciti da je to najveće pomanjkanje umjetničkog i filozofijskog razumijevanja kada polaze od pretpostavke da Platon u svakom svom spisu kaže točno onoliko koliko zna. Neusporedivo dubinsko djelovanje čak i najmanjeg platoničkog dijaloga počiva upravo na tome da precizno pojmovno razmatranje nekog ograničenog pojedinačnog pitanja [...] uvijek iznova ukazuje preko sebe na obuhvatnu filozofijsku pozadinu pred kojom se odigrava.“

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

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

Temeljem ovakva uvida u narav filozofiranja pokazuje se dvoje. Kao prvo, pokazuje se da je dijaloška forma u unutrašnjoj svezi sa sadržajem. Riječ je o tome da je dijalog oko istine bića istinska forma života i zbiljsko zbivanje duše. Kao drugo, pokazuje se da dijalozi nisu sve, već ukazuju iznad sebe. To međutim što je više od dijaloga nije učenje, nego život u filozofiranju koji dijalozi potiču u svakom sugovorniku-čitatelju. Pisani dijalog tako nije podsjetnik na ono što je u njemu pozitivno određeno, nego na to da je sam dijalog istinski vid života. Kao podsjetnici, dijalozi su svojevrсна zaletišta u nas, poticaj istinskog rađanja života u filozofiranju svakoga ponasob. Oni su podsjetnici upravo na ono uvijek živo prisutno i nezaboravljivo filozofijskog mišljenja samog, na to naime da njegova stvar nisu pozitivna postignuća dogmatske naravi, nego raščišćavanje pretpostavki daljnjeg mišljenja. Otprilike u tom smislu Sokrat pri kraju *Fedona* (*Phd.* 115b)<sup>87</sup> savje-

---

<sup>87</sup> Platonova kritika pisma u dijalogu *Fedar* ne proizlazi iz želje da se ono vrednije (τιμιώτερα, *Phdr.* 278d8) sačuva u smislu nekog višeg uvida i znanja, čijem je doktrinarnom izlaganju primjereniji usmeni nego pismeni oblik. Ono vrednije, koje zaista čini središnju stvar Platonova filozofiranja, svakako nije primjereno pismu, no ne samo i jedino zato jer bi ga trebalo sačuvati za uži krug upućenijih,

tuje svoje učenike i prijatelje da će najbolje učiniti po volji i njemu i sebi tako da se svatko sam za sebe brine najbolje što može.

---

nego zato jer je to vrednije upravo preporadanje istinskog života u dijalektički vođenu razgovoru. U tom smislu usp. „Samo izravno ‚zapisivanje‘ u dušu onoga koji uči, samo usmeni razgovor, kao neko sijanje i uzgajanje sjemena živih riječi i govora u duši pojedinca, može odgovarati i biti primjereno [...] živom shvaćanju istine kakvo se očituje u *Fedru*.“ (Barbarić 2001, str. 283-307, ovdje str. 290) To živo kretanje, sijanje i plodnost i Gundert ističe kao ono ključno u Platonovu dijalogu. Živi razgovor nije tek puki govor, nego je posredstvom dijalektike sposoban „sebe razmnožavati, to znači u mijeni pitanja i odgovora, sjemena i ploda od duše do duše očuvati svoju istinu kao to što ona jest: kao nešto besmrtno.“ (Gundert 1968, str. 11, usp. isto, str. 15) U tom smislu platonički dijalog nije za Gunderta tek „neka dopadljiva odijevna forma, u kojoj treba izložiti neko učenje ili prodiskutirati neku temu, a koja bi se mogla razviti i drukčije, nego je on jedina legitimna forma u kojoj se filozofski logos može pismeno fiksirati.“ (Isto, str. 16, 43) To pak što u dijalogu izlazi na vidjelo kao ključna odlika filozofiranja, života i bitka uopće je mimesis (isto, str. 22-23, 51-52 i d.). Iz takva razumijevanja dijaloga proizišla Gundertova kritika tbingenške škole. Za njega „indirektna predaja predavanja ‚o dobru, sve ako to i nije staračko predavanje, nego je već rano činilo središte Platonova usmenog nauka, ostaje jedna manjkava predaja i ne može nam pružiti ništa više do prije svega ključ koji nam pomaže bolje razumjeti Platonovu vlastitu, pisanu riječ. Jer to što znači učenje jednog filozofa teško je izvesti iz doksografskih fragmenata, već [je to moguće] tek iz njegova vlastita logosa, u rečenicama i slijedu koraka u kojima on sam filozofira.“ (Isto, str. 58) Sukladno nastojanju oko rekonstrukcije Platonova nepisanog nauka koji se izlagao u Akademiji, pripadnici tbingenške škole polažu veliku važnost na mjesta u Platonovim tekstovima gdje Platon ukazuje na ono izvan spisa – „ono vrednije“ –, koje se u dotičnom trenutku, ili čak uopće, ne može izraziti, tj. pismeno fiksirati. Uz kritiku pisma iz *Fedra* tu je još ponajviše relevantno mjesto iz *Politeje*, gdje Sokrat kaže da će izostaviti upravo ono najvažnije u prikazu dobra (*Resp.* 509c, usp. 506d-e), te *Sedmog pisma*, gdje Platon kaže da s obzirom na ono oko čega on nastoji nema nikakva pisanog traga, budući da to nije izrecivo poput drugih nauka (*Epist.* Z 341b7-d2). Szlezák, čije se stavove u ovom kontekstu može do određene mjere uzeti kao *pars pro toto* tbingenške škole, ta mjesta naziva „mjestima izostavljanja znanja“ (Szlezák 2000 [1993], str. 23, 60 i d.) u kojima Platon cilja na ono vrednije koje zna filozof-dijalektičar (isto, str. 46 i d.). *τιμώτερον* su za njega vezana uz „filozofske sadržaje: izrazom ‚vrednije stvari‘ Platon misli na pojmove i teorije, iskaze i njihova obrazloženja kojima u usporedbi s drugim iskazima i obrazloženjima pripada viši filozofski značaj.“ (Isto, str. 48) U *τιμώτερον* Szlezák prepoznaje više znanje ideja, koje uključuje znanje ideje dobra, onog nepretpostavnog i naposljetku znanje vrhunskih principa svega, a pomoću kojeg znanja dijalektičar pomaže logosu (isto, str. 48 i d.). To znanje onoga što je najviše i najvrednije u ontologijskom smislu utoliko nije nikakav tajni nauk, nego spada u jedinstveni kontinuum Platonova filozofiranja, no zbog opasnosti od izvrtanja i omalovažavanja po Szlezáku se mora zadržati samo za usmeno izlaganje (isto, str. 57-60). Svoju interpretaciju Szlezák je pokušao potvrditi

## Blaženstvo

Na tragu filologijski skicirane uporabe riječi νοῦς i (ἐν)νοεῖν u Platonovim dijalozima pokazuje se višestrukost njihova smisla koji se ipak koliko-toliko drži semantičkog okvira postavljenog u Homera i predsokratovaca.

Čini se pritom, a to bi se tijekom rada trebalo potvrditi, da se središnje značenje uma, koje sabire sve tri naznačene umske djelatnosti (spoznajni uvid, promišljena praksa života, stvaralaštvo), otkriva pod vidom supripadnosti njegova spoznajnog i aksiologijskog smisla. Baštinjena kao nasljeđe Sokratova mišljenja, a, kako se pokazalo, prisutna u homerskom i predsokratskom pjesničko-filozofijskom horizontu, ta supripadnost u osnovi je višekratno naglašavanog Platonova zahtjeva da vrlina treba biti utemeljena na znanju i uvidu, dapače da potpuna i jedinstvena krepost i nije drugo do znanje i spoznaja (ἐπιστήμη).<sup>88</sup> Taj uvid – da se život ima upravljati iz uma i da se to upravljanje i vođenje misli u pojmu vrline –

---

na nizu Platonovih dijaloga u knjizi *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Szlezák 1985, str. 7 i d.; usp. poglavito interpretaciju *Politeje*, str. 271 i d.; ovdje još usp. Erler 2007, str. 87; Gaiser 1962, str. 3 i d.; Krämer 1959, str. 3 i d., 22-24 i d., 389 i d.). Nasuprot tezama tbingenške škole, Wieland razumije to na što dijalozi ukazuju polazeći od toga da se ono do čega je Platonu stalo uopće ne može izreći u pisanom obliku (Wieland 1982, str. 14). Stoga kritika pisma po njemu ukazuje na momente znanja koji su iznad teksta, tj. tiču se jednokratne šire situacije razgovora i dodira duša, u kojoj je govor tek jedan nesamostalan funkcionalni moment (isto, str. 37). B. Zehnpfennig povezuje dijalošku formu s izvorištem filozofiranja u čuđenju (nad proturječjem svakodnevnog iskustva-mnijenja i mišljenja) i s nužnošću da čovjek sam sebi izmakne temelj vlastite izvjesnosti. Čuđenje pritom razumije kao izvorište samoga života (Zehnpfennig 2001 [1997], str. 9-10). Ni za nju ono „svojestveno Platonove filozofije nije neposredno pristupačno, budući da počiva na uvidu koji nije prenosiv.“ (Isto, str. 96-97) Otuda ona u cjelini svoje interpretacije inzistira na spoznaji kao razmatranju-propitivanju (izvedbi) na tragu Platonovih pitanja, a ne na znanju u formi doktrinarnog učenja (isto, str. 166-168). Uz gornje razumijevanje usp. Rowe 1993, str. 3 i d.; Žunec 1988, str. 19 i d.; Merlan 1947, str. 406-430, poglavito str. 429-430. Za instruktivan i iscrpan uvid u stanje istraživanja usp. Erler 2007, str. 92-96.

<sup>88</sup> To je implicitni smisao uvida u naučljivost vrline u dijalogu *Menon*. Općenito se može reći da je Platon poglavito u ranim i zrelim dijalozima zaokupljen mišlju da se upravo u znanju i spoznaji postiže najbolji i najljepši život (usp. primjerice *Kriton*, 46b, 48c; čitav *Alkibijad I*, poglavito mjesta gdje je riječ o nužnosti da djelovanje bude upravljeno iz uvida, 117d11-12 i passim). Usp. Gundert 1968, str. 42 i passim; Natorp 1994 (1921), str. 7 i d., 12, 17.

zacijelo je jedan od nosećih za čitavo Platonovo filozofiranje.<sup>89</sup> Tako će se, posve na tragu ranih i zrelih dijaloga, u pokušaju da zakonodavstvo utemelji na cjelokupnoj vrlini i iz života polisa ukloni svaku jednostranu usmjerenost, primjerice na snagu i hrabrost (Sparta) ili na ljepotu (Kreta), te mu cilj i svrhu osigura u najvećem i potpunom dobru polisa i pojedinca, Platonu u *Zakonima* pokazati da cjelokupnu i potpunu vrlinu (πᾶσαν ἀρετήν, *Leg.* 630e2-3) osigurava um kao ono božansko, i to tako da u srodnu cjelinu povezuje božanska (razbor, umjerenost-trijeznost, pravednost i hrabrost) i ljudska (zdravlje, ljepota, snaga) dobra (isto, 628e2 i d.). To umsko svezivanje cjeline ljudskog i božanskog u potpunu vrlinu zbiva se božanskim zakonodavstvom (isto, 630e1), koje sve ljudsko upravlja i oblikuje iz pogleda na božansko, a božansko s obzirom na vladalački um (isto, 631d2-6; usp. isto, 962b4 i d.). Otuda je slobodno pretpostaviti da je primjereno ishodište za dohvaćanje smisla uma u Platona dobro i promišljeno djelovanje, praksa života kao vrlina uma, pri čemu se um pokazuje kao razjašnjujući uvid iz kojega se život čovjeka oblikuje u primjerenu odnosu s onim božanskim i cjelinom svega.

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

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

---

<sup>89</sup> I to unatoč tome što je Platon katkad prisiljen priznati i ulogu onoga bezumskog, tada redovito mišljenog u smislu božanskog – kao primjerice u *Menonu* (99e4-100a2), gdje kaže da se vrlina stječe božanskim usudom bez uma te da se stoga ne može naučiti, ili u *Ionu* (533c-d), kad kaže da u pjesništvu nema umijeća, budući da je pjesnik moćan pjevati tek kad je, ispunjen bogom, bez razumijevanja i uma, a time i bez umijeća, znanja... te više i nije čovjek.



Da je pravedan život, tj. korist i probitak pravedna života, mišljen pod vidom onoga što je najveće (*Resp.* 578c6-8), istine života u cjelini, a s onu stranu uobičajenog ljudskog života i pripadajućeg iskustva pravednosti u pravu i moralu, pokazuju Sokratova pobijanja u prvoj knjizi *Politeje*, koja tipično ljudske – ekonomske, političke, sofističke i pjesničke – nazore o pravednosti odbacuju kao pogrešne. Riječ je o odredbama pravednosti u smislu govorenja istine i vraćanja duga, davanja svakome onoga što mu pripada i koristi jačega. Vrhunac tih poimanja čini Trasimahova apologija individualne moći s implicitnim stapanjem pravednosti i nepravednosti u tezi da je pravednost korist jačega a nepravednost vlastiti probitak i korist. Naposljetku, u svojevršnom Glaukonovu i Adimantovu „sažetku“, sve završava opravdanjem pričina: najboljim životom pokazuje se život nepravednika, koji, pričinjavajući se pravednim, uživa svu čast, dok potpunog pravednika, koji se po nužnosti pričinja nepravednim, stiže kazna i osveta polisa (isto, 358b1-362c8, 362e1-366d5; usp. *Gorg.* 482c-d). Odredbe pravednosti iz prve i s početka druge knjige *Politeje* spadaju dakle u pričin ljudskog naziranja, *dokse*, koja čovjeka drži u granicama osjetilnog i porobljena elementarnim žudnjama života za osiguranjem, užitkom i rastom moći u materijalnom blagostanju (*Resp.* 349a). Pravednost se tu pojavljuje kao umjetna ljudska izmišljotina u svrhu zaštite čovjeka od vlastite naravi.<sup>90</sup>

Dvoje je karakteristično za sofističko-doksastički nazor na pravednost. Prvo, u njemu se pravednost i nepravednost pokazuju pod vidom

---

<sup>90</sup> Zehnpfennig primjećuje da u sva tri pokušaja odredbe pravednosti u prvoj knjizi do riječi dolazi jedan te isti sofistički princip pravnog pozitivizma: težnja za samoočuvanjem i rastom osobne moći u nedostatku pravde po sebi (2001 [1997], str. 56 i d., usp. isto, str. 35-36, 47). To sofističko utemeljenje pravednosti kao umjetne i ugovorne, ljudskoj naravi u bitnom izvanjske institucije, posve je na tragu Protagorina govora o vrlini u istoimenom dijalogu (*Prot.* 320c8 i d., poglavito 323c3-8 i d.). Tako i Wieland: „Ispitivanja u obje prve knjige ‚Politeje‘ vode se na pozadini sofističkih diskusija o biti pravednosti i motivima pravedna djelovanja.“ (Wieland 1982, str. 171; usp. također Krämer 1959, str. 58-62.) To da su narodno-sofistički nazori o pravednosti posredstvom Ulpijanova određenja ishodišnih postavki rimskoga prava (*praecepta iuris: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*) utjelovljeni u temeljima pravne znanosti i prakse sve do naših dana, jasno očituje tlo iz kojeg je rasla čitava pravna tradicija, kao i tom rastu pripadan jaz spram filozofijskog nastojanja oko istinske pravednosti (usp. Petrak 2005, str. 183-209). Za pregled odredbi pravednosti iz prve knjige *Politeje* s naglaskom na svezama s tradicionalnim grčkim poimanjem pravednosti i Platonovom odredbom pravednosti u smislu činjenja svojeg usp. Friedländer 1928-1930, Bd. II, str. 353; Krämer 1959, str. 41 i d., 95-96; Schütrumpf, 1997, str. 29-53.

odnosa spram nečega drugog, tj. pod vidom posljedica, nagrada i kazni, koje imaju za ljude i bogove. Drugo, pravednost i nepravednost nemaju stalnosti, već jesu samo u uzajamnom odnosu i samo ih se u tom odnosu može odrediti. To drugim riječima znači – kako pokazuje navlastito *Trasimahova* odredba pravednosti i nepravednosti – da se „snažno naglavce preobrće njihova moć“ (isto, 367a7-8) ispreplitanjem do nerazlučivosti.

Nasuprot mnijenju o pravednosti i nepravednosti Adimant i Glaukon traže da se pokudi nepravda a pohvali pravda s obzirom na njihovu moć po sebi, tj. s obzirom na to što čine u duši „po strani od bogova i ljudi“ (isto, 366e5-9; 358b4-7, d2, 545a5-b1). Istinska pohvala pravednosti pokušat će dakle u svojevrstnom okretu od dokse odrediti pravednost s onu stranu njezine pojave u sklopu ljudskog i božanskog i antitetičke sveze s nepravednošću. Pritom je ključno da se čista pravednost treba očitovati s obzirom na mjesto i ulogu u duši (isto, 358b5-6, 366e6, e9). Tako bi se, ostavi li se doksa po strani, iz moći pravednosti po sebi trebalo pokazati da je ona najveće dobro, a iz moći nepravde po sebi da je najveće zlo za dušu (isto, 367a5-e5). Pohvaliti pravednost po sebi znači, prema tome, odrediti je kao moć u duši, kojom duša postiže najveće dobro.<sup>91</sup>

To u čemu nešto postiže svoje dobro Platon misli pod imenom vrline ili kreposti (*ἀρετή*) i stoga će se na kraju prve knjige pohvala pravednosti po sebi u odnosu na dušu sabrati u odredbu pravednosti kao vrline duše. Određenje vrline od kojega Platon polazi je najbolje i potpuno činjenje svojega posla (*ἔργον*) i u tom smislu postignuće vlastitog dobra i ljepote (isto, 352d i d; usp. *Alc. I* 133b4). Činiti ono svoje nije pritom u tome da biće čini bilo što što mu je moguće, nego u tome da čini to što ono jest, tako da je činidba zbiljsko prisustvo njegove biti, živi i djelatni bitak biti. Vrlina je utoliko puno više od atributa koji može i ne mora pripadati biću: ona je zbilja bića kao njegov istinski i potpuni bitak, kao njegova ljepota i dobrotu. Biće u potpunosti i istinski jest iz vlastite biti – i utoliko je do-

---

<sup>91</sup> I upravo je to odbacivanje dokse i okret k onom čistom – karakteristike uglavnom svih ranih Platonovih dijaloga – središnji smisao prve knjige *Politeje*, koji ujedno zacrtava misaonu strukturu čitava djela (usp. Friedländer 1928-1930, Bd. II, str. 346-347). Za formu, dataciju, sadržaj, povijest interpretacije i likove *Politeje* usp. Erler 2007, str. 202 i d. Za odnos prve knjige, tzv. ranog dijaloga *Trasimah*, i ostatka *Politeje* usp. Erler 2007, str. 204-205; Friedländer 1928-1930, Bd. II, str. 345, 350; Guthrie 2007 (<sup>1</sup>1962-1981), sv. IV, str. 410; Krämer 1959, str. 41-42; Zehnpfennig 2001 (<sup>1</sup>1997), str. 29 i d. Za strukturu i odnos *Politeje* i srodnih spisa usp. Natorp 1994 (<sup>1</sup>1921), str. 176 i d.

bro i lijepo – samo u svojoj vrlini. Oko najbolje i najljepše čini (gleda), tj. najbolje i najljepše jest to što jest, u vidu kao svojoj vrlini. Vrlina vida u gledanju je ono kako i što oko istinski – dobro i lijepo – jest (*Resp.* 353c). Prema tome, vrlina je dobrobitak bića u smislu njegova bitnog bitka kao bitka biti.<sup>92</sup>

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

Pod vidom ontologijskih određenja vrline i probitačnosti treba pojmiti određenje pravednosti i njezine korisnosti s početka prve knjige *Politeje*. Suprotstavljajući se drugoj Polemarhovo odredbi pravednosti, tj. njezinoj preformulaciji u smislu da je pravedno koristiti dobru prijatelju a škoditi zlu neprijatelju (isto, 334b3-6, d9-10, 335b2-3), Sokrat kaže da je pravednost čovjekova vrlina te da nije posao pravednika škoditi i činiti zlo (isto, 335d11-12, e5). Pritom se podrazumijeva istovjetnost vrline

---

<sup>92</sup> Usp. *Lach.* 190a. Ovo razumijevanje dobiva punu potvrdu u Aristotelovoj teleologiji (usp. primjerice: *Metaph.* 1050a21, *E.E.* 1219a8). Nepravedno bi međutim i posve pogrešno bilo ne zamijetiti osnove tog razumijevanja u Platona, poglavito ovdje, na kraju druge knjige *Politeje*. Uz gornje usp. „Arete je dobrobitak (*Gutsein*), vrlina u smislu uporabljivosti-prikladnosti i vrsnoće, posredstvom koje svako biće – stvari, životinje, dijelovi tijela kao i ljudi – dobro ozbiljuje to što ono jest i može izvršiti, svoj posao.“ (Gundert 1968, str. 19) Za podrijetlo ocrtanog smisla vrline u svijetu homerske aristokracije usp. Jaeger 1989 (<sup>1</sup>1973; <sup>1</sup>1933-1947), str. 23-37. Jaeger primjećuje: „Zacijelo leži u arete [...] moment društvenog priznanja. No to je sekundarno i slijedi iz snažnog socijalnog karaktera svakog vrednovanja čovjeka u ranom dobu. Posve izvorno, riječ [ἀρετή] mora biti objektivna vrednosna oznaka njezina nositelja. Ona označava njemu svojstvenu snagu, koja čini njegovu potpunost.“ (Isto, str. 27 [bilj. 3]) Usp. ovdje Natorp 1994 (<sup>1</sup>1921) str. 7; Posavec 1979, str. 9-10. To da su dobro i vrlina ontologijskoga karaktera noseća je misao Krämerove interpretacije (Krämer 1959, str. 41 i d.).

pravednosti i dobra (isto, 334d3, 335d9) te nemoć da dobro nanosi zlo i škodi (isto, 335d). U skladu s uočenim značenjem vrline i dobra tu daleko treba prepoznati Platonovo nastojanje da u vrlini pravednosti misli potpunu istinu i zbilju, maksimalnu mogućnost, a u tom smislu i najveći probitak čovjekove naravi.<sup>93</sup>

No razmatranje vrline i dobra krajem prve knjige Sokrat ne poduzima toliko u svrhu odredbe pravednosti kao vrline čovjeka, koliko da bi je pokazao kao vrlinu duše. Za posao duše u kojem ona istinski jest to što jest Platon isprva postavlja brižno vođenje (τὸ ἐπιμελεῖσθαι), vladanje (ἄρχειν), savjetovanje-vijećanje (βουλευέσθαι) i ono tome slično (isto, 353d3-8). Ali to što istinski biva i primjereno se, dobro i lijepo, uspostavlja u upravljanju i vladanju, jest život kao navlastiti posao duše (isto, d9-10). Vladalački posao duše pada tako u jedno i isto s istinskim zbivanjem života, što znači da je pravednost kao istinska bićevnost i dobro duše ujedno postignuće potpunosti – dobrote i ljepote – života samog. Ima li se to na umu, treba pretpostaviti da je dobra i lijepa duša to po čemu uopće i ima ikakva istinskog bića i života. Ovdje je stoga samo dijelom i tek posredno riječ o pojedinačnoj duši, bila ona ljudska ili božanska: prvenstveno je riječ o duši kao takvoj, čija je čista pravednost jedini način istinske uspostave života kao takvog i u cjelini.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Odgojena filozofska duša vladara, koja uspostavlja pravednost, utoliko je istinski bogata „ne zlatom, nego onim čime treba da bude bogat onaj koji je potpuno sretan i i blažen, životom dobrim i razboritim.“ (*Resp.* 521a3-4) Budući da je mišljeno iz naravi dobra i korisnosti kao bitne potpunosti bića, smisao spasa, tj. onoga „spašavati i biti spašen“ (σώζειν τε καὶ σωζέσθαι), kako stoji u *Gorgiji*, nije puko očuvanje duše i tijela, odnosno sebe i onog svojeg (*Gorg.* 511b7 i d., 512d2-8). Čovjek se ne spašava time da jednostavno istrajava na životu i uklanja se smrti, nego tako da živi istinski (ὡς ἀληθῶς ἔνδρα, isto, 512e1) i najbolje (ὡς ἄριστα, isto, e5), naime u svojoj najvišoj mogućnosti kao živa zbilja vlastite biti (usp. *Leg.* 707d1-6). U ovom kontekstu Krämer kaže da grčki pojam pravde, koji je prvotno bio vezan uz polis – ono izvanjsko čovjeka –, Platon izdiže iz subjektivne relativnosti i pounutruje ga u bit čovjeka (Krämer 1959, str. 95-96). Ovdje se međutim hoće pokazati da pravedan polis nije ono izvanjsko čovjeka nego zbilja duše kao njegove biti.

<sup>94</sup> Najvlastitija čistoća i istina duše očituje tako dušu kao posredujući dodir s istinom i čistoćom života samog. Upravo na to upućuje završna, deseta knjiga *Politeje*. U čitavoj *Politeji* Platon nekoliko puta naglašeno ukazuje na to da je sve razmatranje pravednosti, duše, polisa i ostalog razmatranje oko onoga što je stvar cjeline vremena, što je besmrtno i vječno (usp. *Resp.* 502b1). Tako će Platon i ovdje ukazati na neznatnost pojedinačna života, ograničena smrću i rođenjem, s obzirom na sve vrijeme i ustvrditi da je onom besmrtnom, a to je duša, primjereno nastojanje

Razmatranje čiste pravednosti duše tako se s jedne strane kreće na ravni koja je s onu stranu svega ljudskog, na ravni vječne istine bitka i života. No pravednost duše je ujedno i bitna čovjekova vrlina, a istinski život nije apstraktni život po sebi, nego najkorisniji i najprobitačniji život čovjeka.<sup>95</sup> Utoliko se, naoko paradoksalno, premda se sve razmatranje u *Politeji* zbiva iz pogledišta na ono čisto, pravednost duše i u njoj ozbiljena punina života nigdje u tekstu ne misle po sebi, već se sagledavaju kroz zgrade i izgled pravednosti u ljudskom životu (τὰ ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ βίῳ πάθῃ τε καὶ εἶδῃ, isto, 612a5-6).<sup>96</sup> Treba uvidjeti da se time pokazuje upravo demonska veličina ljudske naravi. Jer to da se čovjek istinski uspostavlja u vrlini pravednosti, znači da se njegov bitni bitak korijeni u istini duše, koja međutim više nije ništa puko ljudsko, već istina života kao takvog i u cjelini. Probitačnost stoga i korist pravedna života nisu ni u očuvanju i širenju moći ni u rastu materijalnog bogatstva, već u istinskom

---

oko vječnosti, a ne oko pukog ograničenog doba života, vijeka (isto, 608c5-d4). Iz nemoći da duša propadne, bilo iz tjelesnog, njoj stranog zla, bilo po nepravdi, vlastitu zlu (isto, 608d13-610e4), Platonu se naime pokazuje da ona „uvijek jest“ (ἀεὶ ὄν) i da je utoliko besmrtna (ἀθάνατον, isto, 611a1-2). Besmrtnost pritom nije tek neki mogući atribut, nego otkriva ustvari kakva je i što je duša uistinu (ὅσον ἐστὶν τῆ ἀληθείᾳ, isto, 611b10), tj. u svojoj istinskoj čistoći, po strani od tijela. A upravo takva, čista (isto, 611c3), ogleda se ona u svojoj istinskoj naravi (τῆ ἀληθῆ φύσιν, isto, 612a3-4) kao srodna (συγγενῆς οὖσα) božanskom, besmrtnom i onom koje uvijek jest (isto, 611e2-3). Bit istinske duševnosti pokazuje se dakle kao srodnost s vječnim i božanskim bitkom. No Platon se ovdje ne upušta u razmatranje čistoće duše po sebi, tek dodaje da bi se upravo u toj čistoći ljepše i jasnije pokazala sama pravednost i nepravедnost, te sve ostalo što se prošlo (isto, 611c4-7). Za temu ove knjige važno je da se s obzirom na čistu narav duše neprijemerenim pokazuje bilo kakva redukcija pojma duše i njezina dobra, pravednosti, samo na čovjeka: pravednost po sebi je najbolja za dušu po sebi (isto, 612b2-3), tj. u čistoj istini duše, pravednosti po sebi, sabrano se oprisućuje vječna istina svega u svojoj čistoći. Kako će se još pokazati, ta misao srodnosti čiste istine duše i čiste istine bitka stoji u podlozi cjeline Platonovih promišljanja u dijalogu *Fedon*.

<sup>95</sup> Usp. „Dakle će pravedna duša i pravedan čovjek dobro živjeti, a nepravedan zlo. – Čini se prema tvom izlaganju. – A koji dobro živi blažen je i potpuno sretan, dok onaj koji ne živi tako, tome je suprotno. – Naravno. – Onaj dakle koji je pravedan je potpuno sretan i blažen, a onaj nepravedni je nesretan. – Neka bude tako. – No biti nesretnim ništa ne koristi, dok biti potpuno sretnim i blaženim da. – Ta kako ne?“ (*Resp.* 353e10 – 354a7)

<sup>96</sup> U tom smislu završna knjiga *Politeje*, poglavito mit o Eru, predstavlja povratnik doksi i dobru glasu koji po općem mnijenju bogova i ljudi pravednost ima za ljudskoga života i nakon njega (*Resp.* 612a8-d9 i d.).

ozbiljenju čovjekove naravi iz dodira i u dodiru s onim što je neusporedivo veće od čovjeka – s onim božanskim kao istinom cjeline svega.

Specifičnost tog dodira je u tomu da se u njemu dodiruje i uzajamno uspostavlja ono što je srodno: čovjek istinski i bitno jest, kao pravedan, samo tako da je čistom pravednošću duše u njemu istinski uspostavljen život sam. A upravo ta pomirenost čovjekova dobra s dobrom života u dobru duše jest, kako se može naslutiti na tragu jednog mjesta u dijalogu *Harmid*, blaženstvo (εὐδαιμονία, *Charm.* 173c7-174a6).<sup>97</sup> Misaona osnovna tog pojma raskriva se na tragu odredbi dobra, korisnosti i vrline kao zbiljska potpunost i dostatnost bitka bića prema vlastitoj naravi, tj. kao bitni bitak bića. No ta potpunost bitnog bitka nije uzeta u apstraktnoj onostranosti, već u vidu jedinstvene dostatnosti i istine čovjeka, duše i života. Blaženstvo je bitni, vlastitoj naravi primjereni bitak čovjeka, koji je omogućen pravednošću duše kao zbiljom života samog. Pravednost duše i u njoj zbiljska istina života utoliko nisu drugo do tako reći „nadjudska“ bićevnost (οὐσία) čovjeka.

Pokušavajući odrediti smisao uma u Platonovu filozofiranju na pozadini sveze uma i života u vrlini, razmatranje u ovom poglavlju usredištilo se na vrlinu pravednosti. Pravednost se pokazuje kao vrlina u kojoj se ozbiljuje i istinski, primjerenost svojoj naravi, uspostavlja čovjek. Da tu nije riječ o čovjeku u užem antropologijskom, biologijskom, psihologijskom,

---

<sup>97</sup> U sklopu završnog, također neuspješnog, pokušaja da se odredi i obrani korisnost razboritosti kao sebeznanja, Sokrat postavlja da potpuna i zbiljska usvršenost (τέλος, *Charm.* 173d6) dobra djelovanja i življenja (τὸ εὖ πράττειν), tj. potpuno blaženstvo i sreća (τὸ εὐδαιμονεῖν), jest u tome da se čini i živi sa znanjem (isto, d3-4, d6-7), dakle tako da se znanje učini osnovom i sadržajem života. Pritom nije riječ o nekom pojedinačnom znanju, već se život u znanju i potpuna sreća podudaraju samo ukoliko taj znalac zna ono što će biti, sve ono što je bilo i što jest, te ustvari nema ničega što ne zna (isto, 174a4-6). Utoliko se pokazuje da znanjem svega što jest upotpunjen i usvršen život čovjeka – blaženstvo i dobar život – pada u jedno i isto s upotpunjenošću i usvršenošću same cjeline svega. Jer, kako slijedi iz Platonova pojma znanja, koji će pojam izložiti kasnije, znanje o kojem je tu riječ nije znanje subjekta o objektu, nego je, kao znanje svega, vid u kojem je cjelina svega prisutna i očevidna u svojoj jedinstvenoj naravi. I premda u okviru dijaloga *Harmid* propada pokušaj da se znanje utemelji kao sebeznanje i da ga se učini i pokaže *toposom* pune zbilje života, Platon ne samo da tu misao nije nikada napustio, nego ona stoji u osnovi razmatranja u *Politeji*, a i šire. Za jedinstvo lijepog, dobrog, korisnog i pravednog s blaženstvom usp. *Alc. I*, 115a1 i d. Za blaženstvo kao potpunost i savršenost života u filozofiranju usp. Friedländer 1928-1930, Bd. I, str. 81.

sociologijskom ili nekom drugom disciplinarno ograničenu vidu, već da je on filozofijski pojmljen iz sveze s cjelinom sveg života, pokazalo se iz toga što čista pravednost duše jest način istinske potpunosti života samog. I čovjek tako, i život u cjelini, posve i potpuno jesu to što jesu poistovječeni u pravednosti kao punini duše. Tu istovjetnost istinske dostatnosti biti čovjeka i života Platon misli u pojmu blaženstva. Blaženstvo stoga nije tek sreća, nego potpun i istinski bitak čovjeka kao potpuna i istinska zbilja života u čistoj pravednosti duše.