

Nakana istraživanja

Moglo bi se činiti iznenađujućim da riječ o „drugom početku“ (ἑτέραν ἀρχήν), koja danas na Heideggerovu tragu mnogima vrijedi kao prikladan izraz za zadaću budućeg filozofiranja, nalazimo već u Platona, i to upravo negdje po sredini njegova kasnog djela *Timej* (48b2). Ona tamo naznačuje temeljnu promjenu Platonova ishodišta, točnije bitno produbljenje „naučavanja o dva svijeta“, kako je ono bilo razvijeno ponajprije u *Fedonu* i petoj knjizi *Politeje* te ponovljeno u uvodnom dijelu *Timeja*:

Prema mojem mišljenju najprije trebamo razlikovati ovo: što je ono koje uvijek jest, koje na sebi nema bivanja, a što je ono koje uvijek biva, a nikad nije? Jedno se, jer je stalno u skladu s onim istim, može dokučiti mišljenjem posredstvom uma (νοήσει μετὰ λόγου), a drugo se naprotiv može mnijeti mnijenjem posredstvom bezumnog osjetilnog opažanja (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), kao ono što nastaje i propada, ali nikada doista nije. (27d5 i d.)

Treba napomenuti da u okvirima tog Platonova „klasičnog naučavanja“ ono bivajuće nije nikad shvaćano i određivano kao posve odijeljeno od bića, dakle od onoga što naprosto jest. Utoliko je onaj već u Aristotela izloženi i u daljnjoj povijesti filozofije prevladavajući stav o Platonova „dva svijeta“ u njihovoj potpunoj međusobnoj odvojenosti (χωρισμός) po svemu sudeći tek plod pojednostavnjujućeg i utoliko pogrešnog tumačenja. Platon od samog početka ustrajava na tomu da i sudjelovanje (μέθεξις) ideja u onom osjetilnom i oponašanje (μίμησις) kojim osjetilne stvari

nasljeđuju ideje treba shvaćati upravo kao živo i djelatno posredovanje i povezivanje naoko nespojivih područja inteligibilnog i osjetilnog. Međutim, to posredovanje sve do njegova kasnog djela nije bilo poblize propitano i pojmovno određeno. Tek dijalogom *Parmenid* započeo je Platon svoje dotadašnje naučavanje korak po korak razvijati, produbljivati ga i time ga bitno preinačavati. Najvažniji od tih koraka dadu se odrediti otprilike ovako: Najprije biva u dijalogu *Parmenid* nakon temeljite kritike odbijena i ukinuta transcendentnost ideja u odnosu spram onog konkretno osjetilnog. Zatim u dijalogu *Sofist* na osnovi radikalno nove odredbe nebića kao onog „drugog“ odnosno „različitog“ i gibanje i sámo nebiće bivaju pripušteni u okružje onoga što jest, odnosno „potpunog“ bića. U sljedećem koraku bivaju u dijalogu *Teetet* i opažanje (αἴσθησις) i mnijenje (δόξα) podvrgnuti novom korjenitom propitivanju, i to unaprijed shvaćeni kao dijelom samostalni prethodni stupnjevi samog znanja (ἐπιστήμη). Zaključno će na osnovi svega toga u dijalogu *Fedar* i u desetoj knjizi *Zakonā* duša biti mjeroodavno određena kao gibanje same sebe te utoliko kao izvor i iskon sveukupnoga gibanja. U istraživanju Platona već je odavno spoznato i usuglašeno da u njegovu kasnom mišljenju gibanje i bivanje, a time i nastajanje i ustrojstvo konkretnih osjetilnih stvari sve više istupaju kao središnje i odlučujuće teme filozofiranja.

S obzirom na to s današnjeg bi se filozofijskog stajališta moglo reći sljedeće: Ako Platonovo „klasično“ naučavanje, koje se u tijeku povijesti uobičajilo shvaćati i tumačiti kao „nauk o dva razdvojena svijeta“, čini bit onoga što bi u osloncu na Nietzschea i Heideggera trebalo razumijevati pod imenom „metafizike“, Platonov bi se „drugi početak“ u *Timeju* moglo smatrati dosad slabo ili nikako zapaženim pokušajem „prevladavanja“ tako shvaćene metafizike, pri čemu bi to „prevladavanje“ metafizike trebalo shvaća-

ti u smislu potpunog prisvajanja i istovremene radikalne preinake same njezine biti.

„Metafizika“ koju se pritom ima u vidu može se dosta prikladno odrediti kao filozofija supstancije, koja je zasnovana Aristotelovim pretežnim, premda ne isključivim priklanjanjem filozofijskog mišljenja postojanom biću odnosno bivstvu (ὄνσία), da bi stoljećima nakon toga neupitno prvenstvo potvrdila razmatranjima o prvoj analogiji iskustva u Kantovu glavnom djelu, a konačno dovršenje polučila u Hegelovu osnovnom ishodišnom stavu da supstancija treba biti shvaćena i mišljena kao subjekt. Nakon povijesnog sloma Hegelova i općenito spekulativnog idealizma mišljenje koje hoće biti doraslo potrebama i zadacima vremena trudi se s više ili manje uspjeha oko toga da do cjelovitog i obuhvatnog sklopa koji bi mu mogao podariti dostatno orijentiranje u životu i djelovanju dospije bez utemeljenja u supstanciji i subjektu. Neka ovdje ostane pitanjem može li to uspjeti mišljenju koje, nakon dijagnoze „smrti Boga“ i s tim povezanog, točnije time prouzročenog „iščeznuća subjekta“, sve više gubi i žrtvuje i samu svoju dosadašnju bit te se, spremno prihvaćajući i čak slaveći svoju konačno spoznatu „slabost“, prepušta razigranoj neobveznosti post-modernog „decentriranja“ i „dekonstruiranja“.

U tom sklopu osobite je pažnje vrijedna činjenica da je već Platon, ako ne prije, onda barem u svojim kasnim djelima, svestrano promišljao mogućnost svijeta lišena supstancije. S pravom se primjerice Cornford u svojem komentaru *Timeja* zalaže za to da na Platonovu tragu bude napušten svaki pojam materijalne supstancije.¹ Rečeno zaoštreno i ponešto pojednostavnjeno, pitanje je treba li

¹ Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1977 (1937), 181: „We are to get rid of the notion of material *substance*.“

Platona smatrati samo začetnikom i utemeljiteljem metafizike ili bi bilo smisljeno pitati također je li on bio ujedno onaj tko ju je prvi prevladao? U tom smislu pokazuje se umjesnim pridružiti se drugdje već postavljenom sklopu uzajamno povezanih pitanja:

Može li se u samom Platonovu tekstu naći povratak od određenja bitka kao ideja onome što u kasnijoj povijesti metafizike ostaje bitno zaboravljeno? Je li Platon prema tomu metafiziku već u procesu njezina utemeljenja destabilizirao povratkom na ono što se metafizici uskraćuje? Pripada li prvom početku neko suprotno kretanje u smjeru drugog početka, Platonova drugog početka?²

Ta naoko neobična pitanja dadu se pojasniti ovlašnim pogledom na dva možda najpoznatija kritičara metafizike, a time i Platona. Kao što je poznato, Nietzsche je u preokretanju platonizma vidio ključnu zadaću svoje filozofije. Na mjesto navodno „mrtvog“ bitka treba staviti bivanje i život, na mjesto Boga i neba, kao onostranog, „stražnjeg“ svijeta, treba staviti nadčovjeka i zemlju, a umjesto na apstraktni razum i „maleni“ um treba se osloniti na tijelo kao pravi i „veliki um“. Nietzsche je, međutim, ipak postupno dospio do uvida da je taj zahtjev jednostran i da prekratko seže. Jedno je od mnogih svjedočanstava toga sve veća uloga onog „apolonskog“, a to znači promišljenog i unutarnje harmonijski raščlanjenog, u njegovoj kasnoj misli. Pred kraj njegovu mišljenju više nije bilo prvenstvenom zadaćom to da pod svaku cijenu dopre do bivanja i onoga bivajućeg, već mnogo više do toga da „bivanju utisne biljeg bitka“.

Tako primjerice u jednom teško protumačivom fragmentu Nietzsche uzdiže prostor do uvjeta samog bitka.

² John Sallis, *The Verge of Philosophy*, Chicago und London 2008, 17.

Prikazuje ga „čvrstim plećima [...] ustobočena spram onog ništa“ i odatle izvlači odvažan zaključak: „Gdje je prostor, tu je bitak.“³ Malo kasnije, u vrijeme rada na *Zaratuštri*, prostor u jednom poetskom iskazu dovodi u svezu s vremenom i ujedno ga od njega odvaja: „Ne vidite li da je vrijeme samo preuzetnost, a prostor otpuštenost?“⁴ Čini se da se Nietzscheova trajna nedoumica oko ontologijskog statusa prostora razriješila tek 1885. godine. U to vrijeme konačno se izjašnjava u prilog apsolutnosti prostora, u kojem sad vidi supstrat, dakle podlogu i osnovu sile, koja osnova tek tom silom dobiva ograničenje i oblik: „Vjerujem u apsolutni prostor kao supstrat sile: ona [ga] ograničava i oblikuje.“⁵ Nakon toga njegova stara suzdržanost u odnosu spram pojma „praznog prostora“ ustrajno se potvrđuje. U slijedu svoje ishodišne tvrdnje da je sve sila te zato uopće nema nikakva praznog prostora, Nietzsche će „prostor“ i „silu“ naposljetku shvaćati samo kao dva različita izraza za jednu te istu stvar, što prema svemu sudeći treba smatrati njegovim konačnim stavom.

Drugi bitni noviji kritičar metafizike, naime Heidegger, najprije je korjenitoj kritici podvrgao „postvarenje“ kojim je prema njegovu sudu određena sva „antička ontologija“. Tu kritiku temeljio je na svojoj vodećoj misli izvorne vremenitosti, koju početno određuje kao vremenitost svagda vlastite konačnosti čovjeka shvaćenog kao „tubitak“. Teško je previdjeti da je ta dalekosežna kritika barem u svojem početnom vidu svoju prevratnu snagu crpila ponajviše iz

³ Friedrich Nietzsche, *Ostavština studeni 1882 - veljača 1883*; 4[144], KSA 10, 156. Navod prema izdanju: Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Berlin 1980 (dalje se navodi kao KSA).

⁴ Nietzsche, *Ostavština jesen 1883*; 17[41], KSA 10, 551.

⁵ Nietzsche, *Ostavština lipanj - srpanj 1885*; 36[25], KSA 11, 561

Augustinova, Lutherova i Kierkegaardova subjektiviranja vremena, koje u njega kao i u njih biva suprotstavljeno navodnoj objektivnosti i općenitosti kozmičkoga „satnog vremena“, kako je ono prema njegovu tumačenju zasnovano već u antičkoj metafizici. Nakon *Bitka i vremena* to stajalište dalje se razvilo u problem „temporalnosti“ u smislu ekstatički titrajućeg nabacivanja otvorene širine koja sebe ujedno s otvaranjem sama omeđuje i zatvara. Time je bio otvoren pogled na iskonsku bitnu jedinstvenost ekstatičkog vremena, koje svagda treba misliti u jedinstvu s jednako ekstatičkim prostorom, takvim naime koji se iz sama sebe „raščišćuje“, odnosno slobodno rastvara i proširuje, ali samo tako da se pritom ujedno ograđuje i zatvara, što je onda u Heideggerovu kasnijem mišljenju dovelo do ključne ali teško dokučive misli četverodimenzionalne „igre vremena-prostora“. Premda Heidegger prostor nije nikada promišljao i izrijekom razrađivao onako prodorno i temeljito kao vrijeme, moglo bi se odvažiti na tvrdnju da je nastojanje oko misaonog ovladavanja zagonetkom prostora bila jedna od najvažnijih zadaća njegova cjelokupnog mišljenja. Sebe zatvarajuća otvorena širina temporalnosti; bit bitka, koju treba, nadmašujući čak i misao „ontologijske diferencije“, dublje misliti kao „raz-liku“ i „dimenziju“; zatim otvorenost onog „tu“ kao „raščišćavanje“ koje samo sebe prikriva; dalje prostor kao „u-prostorenje“; mjesto i mjesnost; na koncu i „kraj“ odnosno „predio“ kao sabranost mnogostrukih kretanja odnosno otvaranja putova – samo su neki od mučno napredujućih i nerijetko opet uzmičućih koraka Heideggerova mišljenja na krivudavu putu neumornog razračunavanja s teškim problemom prostora.

Začuđujuće je da na tom putu Platonova misao o *kbora* nije bila uočena i prisvojena kao moguća iznimno vrijedna potpora i pripomoć. I samu tu riječ Heidegger rijet-

ko spominje, pa i onda u pravilu tek kao uz *topos* drugi izraz za „mjesto“.⁶ Pri vlastitim promišljanjima „mjesnosti“ i „topologije“ bitka očigledno se mnogo više ili čak isključivo oslanjao na Aristotela i njegova povijesno utjecajna razmatranja o svakoj pojedinačnoj stvari svojstvenom „naravnome mjestu“. Rijetka je iznimka pritom pitanje koje je prema navodu priređivačice izrečeno prigodom važnog predavanja *Uvođenje u metafiziku*. To dalekosežno pitanje koje daje prepoznati Heideggerovu slutnju središnjeg značenja Platonova izraza i misli o *khora* glasi: „Ne bi li $\chi\omega\rho\alpha$ mogla značiti ono što sebe odvaja od svega posebnog, ono što uzmiče, što na taj način upravo dopušta drugo te mu ‚ustupa mjesto‘?“⁷

Zbog svojeg početnog ishodišta u vremenu i vremenitosti Heidegger nije bio u mogućnosti stupiti u filozofijski doista plodotvoran razgovor s Platonom. Jer u Platona je „prostoru“ pridano mnogo veće značenje nego vremenu. To ostaje istinitim i ako se u obzir uzme činjenica da je vrijeme u Platona mišljeno u najmanje četiri osnovna značenja: 1) kao unutar-kozmičko vrijeme, to znači kao brojem određeno gibanje nebeskih tijela; 2) kao vrijeme života svakoga smrtnog živog bića; 3) kao vrijeme života samog kozmosa; te 4) kao prelazno, moguće i preokretno, u osnovi bezvremeno „vrijeme“ trenutka. Bitna razlika između prostora i vremena za Platona se sastoji u tomu da vrijeme biva od božanskog demijurga izrađeno tek za-

⁶ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (GA 8), hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main 2002, 231: „Eine für das abendländische Denken maßgebende Deutung gibt Platon. Er sagt, zwischen dem Seienden und dem Sein bestehe der $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$; ή $\chi\omega\rho\alpha$ heißt der Ort. Platon will sagen: das Seiende und das Sein sind an verschiedenen Orten.“

⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1983, 71.

jedno sa svijetom, dok prostor - uzmemo li ovdje samo prethodno i uvjetno *kbora* kao istoznačnu s „prostorom“ - svijetu i njegovu nastajanje uvijek već prethodi kao nešto što božanski demijurg prije izgradnje svijeta već zatječe i naprosto kao takvo „preuzima“.

Zacijelo neće voditi u zabludu ako se stanovita blizina Platonovoj *kbora* nađe u onomu što je Heidegger u tijeku sve svoje filozofije pod različitim imenima mislio kao slobodnu i otvorenu širinu, odnosno daljinu.⁸ Kad na primjer govori o „predjelu“ kao „širini koja prebiva i koja, sve sabirući, sebe otvara tako da je u njoj ono otvoreno zaustavljeno i zadržano, kako bi pustilo da svako pojedinačno proizađe u svoje počivanje“⁹, ili kad o okružju ljudskog obitavanja kaže: „Ta otvorena širina između zemlje i neba, u kojoj čovjek stoji i hoda, ipak nije neki prazni prostor - nego je posvuda iz dubine u visinu i iz visine u dubinu povučen putovima i stubama, opskrbljen kolibom i kućom, u kojima čovjek stalno obitava“¹⁰ - tad je unatoč naglašenom ustezanju od prirodno-filozofijskog odnosno kozmologijskog načina izražavanja, teško previdjeti stvarnu blizinu onoga tu rečenog Platonovoj *kbora*. Premda je dakle u Heideggera izostala odgovarajuća pozornost spram Platonova shvaćanja prostora, točnije rečeno onog zagonetnog *kbora*, njegovom nepobitnom

⁸ Sallis, *The Verge of Philosophy*, 107. Sallis pritom misli prije svega na Heideggerove izraze „Es gibt“ i „die Lichtung“.

⁹ Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45) (GA 77)*, hrsg. von Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995, 114. Heidegger se ne ustručava u nastavku (125) navesti i pitanje koje se tu nameće, naime: „gdje pripada sam predio?“, ali ga ostavlja privremeno neodgovorenim, doduše uz znakovitu zadržku: „u slučaju da on uopće još može negdje pripadati“.

¹⁰ Martin Heidegger, *Johann Peter Hebel*, u: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976) (GA 16)*, hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 530.

zaslugom ostaje to da je kako vrijeme tako i prostor izveo iz bitno suženog obzora „prirodne filozofije“, koji od sredine 19. stoljeća do danas vrijedi kao jedino okruženje u kojem ih se, zajedno s gibanjem, jedino daje primjereno misaono sresti i istraživati, te ih tako ponovno prepoznao i izložio kao osnovne probleme same filozofije.