

Urednica u Školskoj knjizi  
*Maja Uzelac*

Urednik edicije „Hrestomatija filozofije“  
*Damir Barbarić*

Priređivač sveska  
*Damir Barbarić*

Autori suradnici na svesku  
*Damir Barbarić, Josip Talanga*

Prevoditelji suradnici na svesku  
*Damir Barbarić, Filip Grgić, Milivoj Sironić, Dubravko Škilji*

Grafičke urednice  
*Marija Maslovar*  
*Marija Prvonožec*

Naslovnu stranicu opremila  
*Karmen Ratković*

Lektor  
*Ivo Pranjković*

Korektor  
*Filip Grgić*

Priprema  
*„Grapa“, Zagreb*

ISBN 953-0-61302-4

**CEP - Katalogizacija u publikaciji**  
**Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb**

UDK 1(091)

**BARBARIĆ, Damir**

Grčka filozofija / Damir Barbarić ;  
[autor - suradnik na svesku Josip Talanga  
; prevoditelji Damir Barbarić... et al.]. -  
Zagreb : Školska knjiga, 1995. - 388 str.  
; 21 cm. - (Hrestomatija filozofije ; sv. 1)

Bibliografske bilješke uz tekst.

ISBN 953-0-61302-4

951123120

Damir Barbarić

# GRČKA FILOZOFIJA

## Sadržaj

Predgovor urednika edicije

Grčka filozofija - naznake za lektiru  
i studij tekstova (*Damir Barbarić*)

Heraklit (*Damir Barbarić*)

Fragmenti Heraklitova djela (*prijevod M. Sironić*)

Parmenid (*Damir Barbarić*)

Fragmenti Parmenidova djela (*prijevod D. Skiljan*)

Platon (*Damir Barbarić*)

Izbor iz Platonova djela (*prijevod D. Barbarić*)

*Fedon*

*Simpozij*

*Politeia*

*Fedar*

*Sofist*

*Timej*

Aristotel (*Damir Barbarić*)

Izbor iz Aristotelova djela (*prijevod D. Barbarić*)

*Metafizika*

*O duši*

*O pamćenju i prisjećanju*

*O snovima*

Plotin (*Josip Talanga*)

Izbor iz Plotinova djela (*prijevod F. Grgić*)

*O trima prvobitnim hipostazama (En. VI)*

*O vječnosti i vremenu (En. III 7)*

Bilješka o autorima

5 £ 2 ^ > w. 4 Ci)

# Predgovor

## *Načela zamisli i izvedbe ove hrestomatije*

### 1.

Riječ „hrestomatija“ (χρηστομάθεια) označava knjigu sastavljenu od izabranih odlomaka tekstova *korisnih za učenje*, stjecanje i unapređenje znanja. I riječ i stvar povijesno pripadaju u okrug kasnohelenističkog iskustva i razumijevanja mišljenja, učenja, znanja, i znanosti - što sve tada još znači prije svega: filozofije - u smislu stjecanja, prenošenja i nasljedovanja *u bitnome već gotovih i pozitivno postojećih* naučavanja, drugim riječima „dogmi“. Hrestomatije - ogledane sa stajališta živog i neposrednog filozofiranja, naprimjer upravo onoga koje je prethodilo razdoblju helenističke učenosti - pripadaju dakle, zajedno s rječnicima, leksikonima i enciklopedijama svih vrsta i namjena, u biti tek filozofijskoj *eklektici* i *doksografiji* te dijele s njima sve prednosti i nedostatke kojima su po nužnosti praćene.

Ipak, daleko od toga da bi se iz takve, povijesno doduše ispravne, spoznaje smjelo izvući zaključak kako su sve te vrste pripomoći učenju i ovladavanju predanim znanjem *filozofijski* sporedne. Istina je da samo živo filozofiranje stoji pod drugim zakonima i obitava u drugom elementu no što je to onaj pukog znanja i poznavanja postojećega. Ono što je recimo Platon nazivao „božanskom mahnitošću“, ili pak Bruno „herojskim zanosima“ hrani se očito iz drugog izvora i ne da se samim znanjem nadomjestiti.

Ali ništa manje ne važi stav da široko, temeljito i detaljno znanje — mada, kako to davno reče Heraklit, samo po sebi još ne uči duhu, umu, vlastitom živom mišljenju (νοῦς) - ipak jest *neophodnim uvjetom* svakog mogućeg vlastitog stvaralačkog prinosa filozofiji, koji se i tako rijetko posređuje, a još rjeđe biva za svoga vremena kao takav prepoznat.

Slobodan i samo na ono najviše usmjeren pogled u povijest pokazuje da su u njoj razdoblja dubokog i obuhvatnog stvaralaštva više izuzetkom no pravilom. Desetljeća i stoljeća mogu jedno za drugim mirno slijediti, a da duh u njima ne sabere svoje snage za odbacivanje jednog i rađanje novog svijeta. Dapače, pojedini narodi, grupe naroda, pa i čitavi kulturni krugovi jednog širokog zemaljskog podneblja mogu takoreći do vijeka na taj način preživljavati na obodu povijesti. Ako dakle i nije u našoj vlasti to iznosi li povijest u nama i kroz nas jedan novi svijet na vidjelo, jedno ipak u svakom slučaju stoji do nas: - *učiti*, sabirati se k onome bitnom, i to po mogućnosti uistinu *znati*. Zabluda je pritom dakako pod „učenjem“ shvaćati tek puku ranu obuku mladeži i neko prvo usađivanje osnovnih znanja. Tek onaj tko je iskustvom i bitnim znanjem daleko dospio može uopće započeti s *istin-skim učenjem*. I upravo je u tome dovoljan razlog hrestomatije filozofije.

## 2.

U njoj se, međutim, i pomoću nje ne uči bilo što od čovjeku mogućih vještina, umijeća i znanosti, već upravo *filozofija*. No, može li se ona uopće učiti? Ako da, onda u svakom slučaju bitno drukčije no sve drugo pozitivno postojeće znanje. Filozofija i nije nekakav skup negdje postojećih, gotovih i za prenošenje i „usvajanje“ podobnih znanja, pa bile njene istine, kako se obično mni, još ma kako općenite, nužne i „općevaljane“. Čak i ideja jedne navodno „vječne filozofije“ (*philosophia perennis*) znači ipak izvorno nešto iz temelja drugo. Kant je jednom, takoreći u ime svih koji su neposredno sami iskusili posao pravog filozofiranja, bio upozorio na to da ono što se ne može tek tako, poput „filozofije“, učiti i naučavati jest upravo - *samo filozofiranje*.

Što to uistinu znači? Poglavitito dvoje. Prvo to daje pri „učenju filozofije“ sve na tome da se *sami neposredno upustimo u iskustvo*

*mišljenja*. I najbolji učitelj i najprobranija lektira mogu tek, ako se posreći, biti u tu svrhu nekom valjanom pripomoći.

Drugo, da - u razlici recimo spram sve i svake znanosti, osobito u njenoj prosječnoj pojavi i samorazumijevanju - „učiti filozofiju“ znači spoznati i iskusiti *sve njene mogućnosti* koje su poviješću na javu iskrsele. U filozofiji nema lagodnosti oslonca na „suvremeno“, „aktualno“ i „sadašnje“ stanje, na kojem bismo onda, ne osvrćući se suvišno - kako se to obično smatra - „unatrag“, tek imali svom snagom svoje radinosti i oštroumnosti dalje graditi ono na čvrstim i neupitnim temeljima počivajuće. Filozofirati znači prije svega stalno se „vraćati“ u *temelj i početak* te ga otvarati za bitno pitanje i moguću preinaku. U živom je filozofiranju prisutna *ujedno* sva njegova *bitna povijest*, i to nikako ne tek kao nešto puko „prošlo“.

Iz dvije navedene značajke razvidna je temeljna razlika *hrestomatije* filozofije od svake *historije* filozofije. Ovoj je drugoj zadaća prije svega pozitivno izložiti postojeći i prošlosti pripadajući korpus svega onoga što se ikada pojavilo kao filozofija, dakle sva naučavanja, nazore, struje i orijentacije, što ih čitatelj treba po mogućnosti cjelovito i detaljno usvojiti, zajedno s mnogostuko prepletenim međudnošenjima najrazličitijih „utjecaja“, uzajamne „zavisnosti“, „nasljedovanja“, „suprotstavljanja“ i „prevladavanja“, te ih na taj način - „znati“. Prva pak ide za tim da čitatelja samog *neposredno suoči s djelom i djelatnošću filozofiranja*, s onim mišljenim, kako je ono - stalno novoj mogućoj interpretaciji otvoreno - naseljeno u *slovu izvornoga teksta*. Sve osim originalnog teksta u hrestomatiji je u bitnome sporedno, ma koliko inače korisno i čak neophodno bilo kao priprema, pomoć i oslonac pri teškoćama zahtijevanog *pravog čitanja*.

„Citati“ se u našem starom jeziku zvalo „brati“, u istome značenju kao i grčko *λέγειν*, latinsko *legere*, ili njemačko *lesen*. Brati dakle znači: - zbirati i sabirati, jednako tako sebe sama pri čitanju i u čitanju na ono bitno, dakle na „smisao“ čitanoga teksta, kao i ujedno, s druge strane, sabirati samo to što kao ono bitno, kao „smisao“ i „sama stvar“, u tekstu prebiva, da bi *upravo tim čitanjem* tek bilo zbrano da istupi u pojavu istine. Čitanje je sve prije no nevina zabava: za čitatelja možda i ponajdublja životna avantura, za ono čitano pak prigoda mogućeg sjajanja u istinu, koje se onda zbiva putem zbora i zbornenja, smislenoga govora, začetog u sabiranju čitanja.

Jednako tako, dok je historija filozofije svojom svrhom obvezana na cjelovitost registriranja svega što po vazda kolebljivom suglasju većine važi kao historijska pojava filozofije, dotle hrestomatija ne samo smije nego i mora biti vođena nakanom i obvezom *izbora onoga bitnog*, a to znači onoga u čemu se razotkrivaju samo *osnovne i načelne mogućnosti* filozofiranja. Naravi hrestomatije pripada po nužnosti taj moment izbora, dakako vođenog uvijek *vlastitim uvidom i iskustvom* toga što jest bitno i što takvo nije, a ipak - tamo gdje je hrestomatija uspjela - dalekog svakoj pukoj samovolji i proizvoljnosti. Toj se i takvoj odgovornosti izbora i odluke naprosto ne da ukloniti.

Da bi svatko tko to ushtjedne mogao odmjeriti dosege, granice i možebitne slabosti ovdje poduzetog pokušaja te odvagati mjeru rečene odgovornosti, smatramo svojom dužnošću izložiti u najkraćim crtama neke od glavnih načela kojima je bila vođena njegova zamisao i izvedba.

### 3.

Prije svega, ova je hrestomatija svojom pretpostavkom imala izričitu refleksiju na *povijesnu situaciju* u kojoj i za koju nastaje, dakle na njeno vrijeme i mjesto. Konkretno znači to da je pri izboru autora i njihovih tekstova u znatnoj mjeri bilo određujuće to koliko je i kako određeni filozof bio do sada u Hrvatskoj istraživan, odnosno izlagan i prikazivan, kao i to koja su njegova djela dosad prevedena, i kako.

Sto se tiče prvoga, htjelo se po mogućnosti stanovitim uravnoteženjem nadoknaditi ono što se pokazalo propustom povijesti, naime dosad nedostatno studirane i izlagane mislioce naglasiti u ovoj hrestomatiji nešto jače, a one koji su više no što bi im kakvoća djela to zahtijevala bili iz drugih - svjetonazornih ili ideoloških - razloga odviše isticani dovesti u sklad s mjerom njihove *filozofske* razine. U pogledu drugoga pak nastojalo se - s obzirom na nesretnu oskudicu dobrih, ili i uopće bilo kakvih prijevoda klasičnih tekstova filozofije na hrvatskom jeziku - dati u prijevodu po mogućnosti što više dosad neprevedenih tekstova, te pritom osobitu pozornost posvetiti trudu oko filozofijski što vjernijeg i filološki što ispravnijeg prijevoda.

Novost u odnosu na slična dosadašnja izdanja u Hrvatskoj čine prije svega dva sveska posvećena izboru iz djela starijih i novijih hrvatskih filozofa. Posljednjih je godina konačno ipak u širim krugovima kulturne i znanstvene javnosti zaživjela svijest o važnosti poznavanja, sustavnog i intenzivnog historijskog izučavanja te, tamo gdje to narav stvari zahtijeva i omogućuje, djelatnog nasljedovanja povijesti nacionalne filozofije. Činjenica da je ta filozofija svojom razinom u najmanju ruku ravna onome najvrednijem u ostalim očitovanjima hrvatskoga duha kroz povijest, a u mnogome bogatija i originalnija no u mnogih susjednih naroda našeg kulturnog kruga, - ta činjenica, poznata dosad ipak gotovo samo užem krugu djelatnih istraživača i rijetkih upućenih među ostalima, ovom bi edicijom mogla postati svojinom općenite kulturne samosvijesti u Hrvatskoj.

S druge strane, upravo kao sadržina dvaju od deset svezaka općenite hrestomatije filozofije, pruža ovaj svojevrsni prikaz hrvatske povijesti filozofije mogućnost neposrednog odmjeravanja njena odnošenja spram istodobnih relevantnih opće-europskih filozofema, blizine spram njih, udaljenosti, otklona, razlika. Povremeni dosadašnji nekritički i amaterski pokušaji da se kriterij *objektivnog svjetskopovijesnog rangiranja* razine određenog filozofiranja potisne nemisaonim hvalospjevima poteklim iz pretjerano umišljenog rodoljublja i česte frustracije pripadnika manjih kultura ovom bi edicijom vjerojatno morali ostati bez oslonca, baš kao i navedeno dugotrajno nepravedno ignoriranje, zatajivanje ili nipodaštavanje.

Druga je jednako tako već izvanjska i formalno-tematska novost svezak o srednjovjekovnoj filozofiji, kojim se pokušava barem djelomice nadoknaditi dosadašnji nedostatak obuhvatnijih i intenzivnijih povijesno-filozofijskih radova na tom polju. Početno je bilo zamišljeno da se tom u nas prilično zapuštenom dijelu povijesti filozofije posvete dva sveska, no snage su u ovom času dostajale samo za jedan, za uzvrat, ako mi je dopušteno suditi, temeljito i valjano priređen.

Jednako je helenističko-rimska filozofija trebala prema koncepciji biti prikazana u zasebnome svesku, što je nažalost ovom prigodom moralo izostati. Ta filozofija, ako svojom općenitom razinom, najstrože gledano, i nije drugo do stanovit rasap i dekadencija onoga što su Grci filozofijski bili postigli za svog „klasičnog" doba, ipak prvenstveno svojim danas još nedovoljno uoče-

nim, istraženim i vrednovanim golemim povijesnim utjecajem i osobitom ulogom pri rađanju onoga što nazivamo „novovjekovnom filozofijom" svakako zavređuje i traži temeljit zaseban prikaz.

Svezak o renesansnoj filozofiji mogao je biti priređen znatno obuhvatnije i sadržajnije no što je to slučaj u mnogima od sličnih edicija u svijetu zahvaljujući sretnoj okolnosti da je upravo renesansna filozofija, kako hrvatska tako i opće-europska, dugih godina predmetom vrlo intenzivnog izučavanja određenog broja hrvatskih historičara filozofije, prvenstveno u zagrebačkom Institutu za filozofiju.

Ova edicija nije nasreću ni jedina ni prva takve vrste u Hrvatskoj. Krajem šezdesetih godina počela je naime u Matici hrvatskoj izlaziti *Filozofska hrestomatija* u dvanaest svezaka, koju je uredio Vladimir Filipović. Zaslugu te serije knjiga - u svoje vrijeme izuzetno ozbiljno, zahtjevno i temeljito pisanih - od kojih su neke u mnogo čemu i danas vrijedne ozbiljna studiranja, za općenito visoku razinu filozofijskih rasprava u Hrvatskoj posljednjih desetljeća u usporedbi s ostalim zemljama osvojenim i upravljanim marksističkim svjetonazorom i ideologijom, nemoguće je poreći. Tome shodno, nije ovoj hrestomatiji ni na koji način nakana naprosto „nadomjestiti" prethodni sličan pokušaj. Općenito je u filozofiji malo mjesta za dnevno-publicističke predodžbe o „odbacivanju", „prevladavanju", „nadomještanju" i svemu sličnom. Umjesto ciljem nekog takvog „nadomještanja", ova je hrestomatija otpočetak vođena nakanom postizanja najveće moguće mjere *komplementarnosti* s postojećim sličnim edicijama, što znači, uz ostalo, prije svega tematsko i metodičko inoviranje, što snažniju orijentaciju na relevantna suvremena istraživanja u svijetu, premještanje težišta pri izboru autora i njihovih reprezentativnih tekstova, vođeno isključivo filozofijskim kriterijima, itd. itd. Premalo je u Hrvatskoj živih djelatnih snaga i ostalih nužnih preuvjeta, kako materijalnih tako i ostalih, za ozbiljni duhovni rad, da bi bila dopustiva obijest pukog odbacivanja ičega jednom postignutog.

#### 4.

Budući da su općenito prijevod i izlaganje samih originalnih tekstova shvaćeni kao *osnovna i određujuća svrha* hrestomatije, nas-

tojalo se i *opsegom* dati tim tekstovima bezuvjetnu prednost. Iz istog je razloga *broj* prikazivanih mislilaca ponešto reduciran, ne bi li i time zauzvrat bilo omogućeno što obuhvatnije i temeljitije prikazivanje njihovih izabраниh tekstova. Šire orijentirani pregled temeljnog filozofijskog zbivanja dotične epohe, te drugih značajnijih njoj pripadnih mislilaca - što sve čini u stanovitoj mjeri neophodan uvjet razumijevanja *konteksta u kojem valja čitati i shvaćati prevedene tekstove* - dan je u pravilu u općim uvodnim studijama za pojedini svezak. Neminovno je ipak daje mnogi osobito značajan filozof naprosto ostao bez mjesta u ediciji. Netko će s pravom smatrati da je bilo potrebno donijeti ponešto iz djela Pascala ili Maistera Eckharta, ili pak koji tekst Dilthevev, Fregeov, Jaspersov, ili pak Nicolaia Hartmanna, da spomenemo samo nekoliko primjera vlastitih kolebanja pri izboru.

S druge strane, ponegdje su u hrestomatiju uvršteni i mislioci i njihova djela kojih u pravilu nema u sličnim edicijama. Tako smo naprimjer - htijući konačno i u nas, kako je to drugdje već poodavno slučaj, relativirati onu reduktivnu i sterilnu shemu „Kant-Fichte-Schelling-Hegel", kojom se misli lako apsolvirati beskrajno složeno i višestruko prepletano zbivanje filozofiranja tzv. njemačkog idealizma - kod Schellinga naglasak stavili na kasno djelo, u kojem se, barem po intenciji, cjelina tog „idealizma" podvrgava radikalnoj načelnoj kritici te nastoji prevladati iz temelja. Jednako je tako tu uvršten i Jacobi, čije značenje za genezu tog idealizma posljednjih godina postaje sve izvjesnije, što važi jednako i za Schleiermachera. Slično pak, dakako u drugome kontekstu i smislu, vrijedi i za J. Bohmea ili Paracelzusa u svesku s tekstovima iz filozofije renesanse.

Nastojali smo, koliko god je to moguće, referirati novije svjetsko „stanje istraživanja" vezano za određenog filozofa, naznačiti akcente današnjeg istraživanja i tumačenja njegova djela te uputiti na najrelevantniju sekundarnu literaturu, i to po mogućnosti sa svih onih jezika u kojima se odvija glavnina današnjega filozofiranja. Tamo gdje je bilo mjesta prosudbi da među istraživačima u Hrvatskoj - dakako među onima koji su bili voljni i trenutno dovoljno slobodni za suradnju na ovom konkretnom poslu - nema optimalno kompetentnih za prikaz određenog filozofa i njegova djela (Leibniz, Jacobi, Fichte, Schopenhauer) angažirani su inozemni stručnjaci.

Jednako se nastojalo, gdje god za to postoji dovoljan oslonac, barem u najkraćim naznakama upozoriti na stanje recepcije, istraživanja i interpretacije pojedinih prikazanih filozofa u Hrvatskoj. Prijevodi s grčkog, latinskog, njemačkog, engleskog, talijanskog i francuskog jezika popraćeni su svugdje kratkim rječnikom osnovnih termina originala s njihovim hrvatskim istoznačnicama, zajedno sa svim eventualnim ostalim upotrebljenim varijantama. U dugotrajnom i obuhvatnom poslu promišljanja i ustanovljivanja ujednačenijeg filozofijskog nazivlja u vlastitom jeziku, koji uz ostalo zasigurno predstoji filozofskim naporima u Hrvatskoj, htjelo se time - po strani od svake prebrze i usiljene volje za uniformiranjem - podastrijeti što je moguće probraniju terminološku građu, nastalu u konkretnim naporima prevođenja.

Osobito su u prva dva sveska, o grčkoj i o srednjovjekovnoj filozofiji, prijevodi popraćeni ekstenzivnim pojašnjavajućim bilješkama, kako jezično-terminologijske tako i stvarno-filozofijske naravi. To se činilo više nego potrebno upravo i osobito kod prikaza filozofiranja tih razdoblja, očito sve daljih i stranijih današnjoj prosječnoj obrazovanosti, uz onu u njoj žalosno rasprostranjenu neosviještenost o tome u kolikoj je mjeri *baš sve filozofiranje* - pa i ono koje zamišlja da se kreće isključivo u vidokrugu „moderne“ problematike - upućeno na tradiciju izraženu tim dvama „klasičnim“ jezicima.

## 5.

Svjesno i promišljeno, u tematski obzor ove hrestomatije nije uneseno ono što se inače uobičajeno naziva „suvremenom“ filozofijom, u doslovnom smislu one zbilja današnje i aktualno se zbivajuće. Tako naprimjer dva sveska u Hrestomatiji naslovljena *Suvremena filozofija I* i *Suvremena filozofija II* prezentiraju ustvari izbor iz onoga što se u filozofiji bitno steklo od vremena sloma njemačkoga idealizma u drugoj polovini prošloga stoljeća zaključno s djelom Wittgensteina i Heideggera, dok se *Novija hrvatska filozofija* zaključuje prikazom djela Vladimira Filipovića, ne ulazeći u osnovi u filozofijska zbivanja u Hrvatskoj tijekom posljednjih recimo pet desetljeća.

Nastranu to da se filozofijski pojam suvremenosti malo ili nekad čak i nimalo ne podudara s onim što se prosječnoj svijesti

pokazuje u liku „modernog“, „aktualnog“ i „današnjeg“: - neosporno je ipak da bi upoznavanje s izabranim tekstovima recimo jednog Blocha ili Habermasa, Derridaa ili Levinasa, Gadamera ili Tugendhata, Rortva ili Davidsona, bilo posve u skladu s temeljnom nakanom i svrhom ovakve edicije. Jednako kao što bi izbor, prezentacija i *početna objektivna prosudba* onoga što je u Hrvatskoj posljednjih desetljeća na polju filozofije igralo odlučujuću ulogu, te kao takvo sa svakim pravom ostaje nezaobilaznom povijesnom činjenicom, zacijelo znatno pripomoglo danas u Hrvatskoj neophodnom poslu bitnog orijentiranja o osnovnom karakteru trenutnog povijesnog mjesta filozofiranja ovdje, te o tome shodnim njegovim temeljnim zadaćama.

Mišljenja smo, međutim, da bi prezentacija tog najnovijeg i današnjici najbližeg „suvremenog“ stanja moralo po nužnosti biti vođeno jednom bitno drukčijom metodologijom izbora, procjene i izvedbe, no što je to slučaj kod rada na filozofima koje je sama povijest već učinila „klasičnima“. Polje „današnjice“ je - ogledano sa stajališta jedne radikalno povijesno osviještene filozofije - nužno isuviše fluidno, vezano uz mnoštvo izvanfilozofijskih te često ubrzo netragom iščezavajućih motiva i razloga za bučnu „aktualnost“ i „relevantnost“ nečije misli, da bi mu se moglo i smjelo pristupiti kriterijima jednakim s onima kojima je od početka vođena ova hrestomatija. Doći će, vjerovati je, druge edicije ovoj nalik te dopuniti sve što još nedostaje.

Daleko od toga da bi ovakva odluka odmah značila i jednoznačno zalaganje za isključivo vezivanje *samo* uz ono tradicionalno i predajom „posvećeno“ u filozofiji. Štoviše, mišljenja smo da je slab i sve slabiji živi i produktivni kontakt s aktualnim filozofijskim zbivanjima današnje Europe i svijeta uopće još uvijek - unatoč povremenim uvjerenjima u suprotno, koja valjda imaju vlastite motive - najslabija točka današnjeg stanja hrvatske filozofije. Mislili o njima inače filozofijski što god hoćemo, relevantna djela recimo „analitičke filozofije“, semiotički orijentirane hermeneutike, ili naprimjer ona iz okruge ekologijsko-holistički inspirirane diskusije o metafizičkim i antropologijskim pretpostavkama moderne prirodne znanosti, ili pak pohtičko-filozofijske diskusije teme takozvanog komunitarizma, naprosto moramo poznavati, neće li naše vlastito filozofiranje zapasti u neplodni tradicionalizam, začinjjen pritom možda manirom visokoparnosti. Jednako se tako valja brinuti oko toga da se postupno ublaži pretežna jedno-

stranost gotovo isključive orijentacije na filozofijsku literaturu na njemačkome jeziku. Opsežna i svestrana obaviještenost *uvjet* je dorasle potrage za mogućnostima *vlastitoga doprinosa* međunarodnom filozofijskom dijalogu. U ovoj hrestomatiji nije bilo moguće napraviti mnogo koraka u tom smjeru; za takav su posao, uz jasnu svijest o cilju, potrebna desetljeća intenzivnog rada i atmosfera filozofiranja lišena svih ideologijskih ometanja slobodna unutrašnjeg razvića *vlastite filozofske tematike*.

## 6.

Ovim neka bude zaključeno ovo svojevrsno „polaganje računa“ o načelima na kojima počiva kako zamisao tako izvedba Hrestomatije. Svakako ne jednim mogućima, vjerojatno ne niti najboljima. No o tome suditi, kao i o sadržini na njima izgrađenih sljedećih deset svezaka, svakako nije više stvar urednika.

Njemu, međutim, pripada zadovoljstvo sad, kad su neki od svezaka već u tisku ili neposredno za tisak pripremljeni, dok su drugi u završnom dijelu izradbe, zahvaliti se iskreno svim ne malobrojnima suradnicima, kako autorima studija tako i prevoditeljima, a posebno kolegama koji su se prihvatili odgovornog posla priređivanja pojedinih svezaka. Kao i inače pri sličnim pothvatima, zadovoljstvo *daljnjeg pojašnjavanja stvari filozofije* u mnogim radnim razgovorima i naporima oko rješavanja određenih konkretnih pitanja, ostaje trajnom naknadom za obostrano uloženi trud.

Zahvaliti je lektorima i korektorima, grafičkoj urednici i autoricima likovne opreme Hrestomatije. Osobito pak ravnatelju „Školske knjige“ dr. Dragomiru Mađeriću i predsjedniku Savjeta dioničara mr. Miljenku Zagaru, koji su stalnom pozornošću i dobrohotnim poticanjem ohrabivali na što brže i ujedno što korektnije dovršenje poslova te spremno pomagali pri razrješavanju ponekih teškoća tehničke naravi. Na koncu, i prije svega, kolegici Maji Uzelac, bez čije usrdne konceptijske, organizacijske i svake druge stručne pomoći ove *Hrestomatije filozofije* naprosto ne bi bilo.

U Zagrebu, travnja 1995.

Urednik *Hrestomatije filozofije*

Damir Barbarić

## Grčka filozofija - naznake za lekturu i studij tekstova

### *Početak filozofije*

„Pogled na filozofiju Grka uvijek je pogled unatrag na *početak filozofije same*. Grci su tvorci filozofije. Tvorci ne u smislu nekog svojevoljnog samogospodstva čovjekova, tako da bi ih poradi tog njihova 'dostignuća' trebalo slaviti. Oni su tvorci kao oni koji su podnijeli jedan veliki usud, usud da budu mjesto gdje bitak sebe sama misli i istupa u riječ. Grci su početak, početak ne u smislu nezamjetljivoga, iz čega onda u jednoj dugoj povijesti usavršavanja izrasta nešto značajno. Oni su početak filozofije kao ono naprosto najveće i nikada nadmašivo, koje, dok god uopće može biti neke povijesti filozofije, ostaje stalno na djelu. Grčki početak filozofije ne zasniva samo jednu novu, nečuvenu mogućnost čovjekovu, nego po prvi put otvara mislilački bitni prostor istine, u kojemu obitavaju sva buduća pokoljenja u svojem filozofiranju. Gdje god biva odvažan pokušaj vratiti se u prapočetnu otvorenost grčkoga mišljenja, nema nikakva odnošenja koje bi bilo od Grka neovisno i iz te neovisnosti smjelo sebi pripisivati neku ulogu presuditelja. Gdje god moglo biti filozofiranja, uvijek je to jedan, ma



i slabašan odjek s obala Grčke; uvijek stoji onaj tko se mislilački napreže licem u lice s velikim Grcima."

Bez obzira na posve bjelodanu hajdegerijansku inspiraciju i na danas sve manje sklono prihvaćanu patetičnost izričaja, ovim se riječima Eugena Finka<sup>1</sup> ipak ne može osporiti istinitost. Filozofija je doista prije svega grčka stvar i onaj tko i danas još filozofira nalazi se, htio to ili ne, znao to ili ne, u neprekidnom razgovoru s Grcima.

Postoje dakako mnijenja da u osnovi ovakva nazora počiva stari zapadnjački eurocentrizam, te da, njemu nasuprot, filozofiju valja shvaćati kao sveopću svjetsku pojavu, povijesno daleko, raniju od njene grčke verzije. Tako se hoće naprimjer u prastaroj mudrosti Indijaca i njihovih svetih himni, u babilonskoj matematici i astronomiji, ili pak u drevnoj kineskoj praktičkoj mudrosti prepoznati pojava grčkoj filozofiji srodna, štoviše s njom istovjetna. Već je Herodot grčku filozofiju htio shvatiti kao svojevrstan uvoz drevne egipatske mudrosti. Ipak, unatoč golemom napretku pozitivnih spoznaja o tim drevnim znanjima što nam ga je donijelo razdoblje posljednja dva stoljeća, *filozofijski* je, smatramo, još uvijek teško osporiv općeniti stav Hegelov, ma kako radikalno i gotovo drastično bio iskazan: „Prava filozofija počinje u okcidentu. Tek se na Zapadu pomalja ta sloboda samosvijesti, prirodna svijest zalazi u sebe te se time duh u sebe spušta. U sjaju Istoka individuum samo iščekava; svjetlo biva tek na Zapadu munjom misli, koja u sebe samu udara i odatle si stvara vlastiti svijet.”<sup>2</sup>

Mnogo se nagađalo o tome zašto i kako filozofija započinje upravo u Grčkoj. Pritom se često ukazivalo na izuzetne i nesvakidašnje značajke duha tog povijesno zacijelo neponovljiva naroda, zatim na osobitost geografskog smještaja njegova obitavališta, na blizinu starim kulturnim carstvima Azije, na otvorenost univerzalnom elementu mora, na rano bujanje bogatstva primorskih trgovačkih središta i na mnogo toga tome sličnog. Pa ipak, *činjenica početka filozofiranja* nije time nimalo bliža nekom

E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*. Wurzburg, 1985, str. 13 i d.

<sup>2</sup> T. F. S. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Frankfurt am Main, 1971), str.

objašnjenju: „Koliko znamo, pojavila se čista, od svih stranih sveza odriješena filozofija iznenadno i bez vidljiva povoda. Na tlu jedne granične zemlje, gdje se miješala krv nacija i kulture zapada, istoka i juga međusobno ratovale i prožimale se, te u jedno vrijeme kad su vlastita usnulost i tuđa despocija prijetile da malaksalim učine grčki poduzetnički duh, nastade kao nekim čudom novi, pravo grčki svijet misli.”<sup>3</sup> I doista, Grci su to nenadano među njima izniklo filozofiranje i sami očito osjetili upravo čudom te izvorište njegovo, kako jednim glasom svjedoče i Platon i Aristotel, našli u ugođaju, stanju, strasti čuđenja i udivljenja ujedno (τό πάθος τοῦ θαυμάζειν).

Tome shodno, ostavljamo i mi ovdje po strani svaki pokušaj neposrednog razjašnjenja tog počela i ishodišta filozofiranja u Grka: - ta upravo bi lektira i studij tekstova u ovoj hrestomatiji imali otvoriti mogućnost njegova dokućenja. Zadovoljit ćemo se time da tek u najkraćim crtama upozorimo na samo dva u svakom slučaju važna i možda čak, pored drugih, presudna uvjeta kojima je filozofiranje u Grčkoj jednako tako omogućeno kao i, kad je iskrslo, dalje snaženo i unapređivano. Prvi je od njih osobit karakter grčke religioznosti, a drugi jednako tako osobito ustrojstvo grčkoga jezika.

### *Značajke grčke religioznosti*

U svojoj golemoj povijesti grčke filozofije Eduard Zeller je izuzetno snažno i naglašeno inzistirao na razlikovanju religije Grka od potonje kršćanske, koja se nama današnjim Europljanima stoljećima i tisućljećima već pokazuje jedinom mogućom, ili barem jedinom pravom i istinskom. Premda sam Zeller - kako mu je sa stanovitim pravom prigovorio Nestle u vlastitoj reviziji šestog izdanja iste povijesti filozofije (Zeller<sup>6</sup> I 1, str. 196) - očigledno pritom stoji pod snažnim utjecajem klasicističkog shvaćanja Grka i cjeline očitovanja grčkoga duha, kakvo je u Njemačkoj bilo zasnovano i prošireno u djelima klasicista Winckelmann, Lessinga, Schillera i Goethea, te ostavilo zamjetna traga na shvaćanju Grka

H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1976 (1962), str. 292.

i u Zellerova neposrednog učitelja Hegela - ostavivši tek Bachofenu, Nietzscheu i Burkhardt u da nam otvore oči i za druge, tamnije i manje „harmonične“ strane grčkoga duha i života - ipak njegove odredbe svojom preciznošću i iskrenošću uživljavanja zaslužuju i danas više no običnu pozornost. Stoga smatramo opravdanim ovom zgodom jednim duljim navodom ocrtati njegov osnovni stav.

„Ali koji li duboki jaz dijeli Grka od kršćanina u smislu stare ili srednjovjekovne crkve! Dok onaj ono božansko traži ponajprije u naravi-prirodi, dotle za ovoga sva vrijednost i sva opravdanost naravnoga opstanka iščekava pred mišlju na svemoć i beskonačnost stvoritelja, te ne može ta narav važiti čak ni za čisto objavljenje te svemoći, jer je unakažena i izopačena grijehom. Dok Grk, pouzdajući se u svoj um, teži spoznati zakonitosti svijeta, utječe se kršćanin pred stranputicama putenog, grijehom zamračenog uma k jednoj objavi, čije puteve i tajne vjeruje da mora štovati samo utoliko više ukoliko oni više protuslove umu i naravnome tijeku stvari. Dok prvi i u ljudskome životu nastoji oko onoga lijepog jedinstva duha i naravi-prirode, koje sačinjava najsvojstveniju značajku grčke običajnosti, leži ideal drugoga u nekoj askezi koja prekida svaku svezu između uma i osjetilnosti: umjesto ljudski se borećih i uživajućih heroja ima on svece monaške apatije, umjesto osjetilno žudećih bogova bespolne anđele, umjesto jednoga Zeusa, koji do kraja proživljava i opravdava sve zemaljske užitke, jednoga boga koji biva čovjekom da bi ih svojom smrću stvarno prokleo.“<sup>4</sup>

Nijedno očitovanje grčkoga života, od najodsudnijeg pa do naoko najnezatnijeg i posve svakodnevnog, ne da se dostatno shvatiti ne sagleda li se *odnos spram božanskog* kao stalna i neupitna njegova podloga i pozadina. To vrijedi jednako za ratovanje i putovanje, teatar i natjecanje, skupštinu i proročište, ples, žrtvu i promišljanje. Pa ipak, teško da nam je išta grčkog toliko strano i daleko kao upravo taj sveprisutni medij i element svetoga, u kojem i iz kojega je tek svekoliki ostali život dobivao svoj smisao i pravo značenje. S jedne strane *načelna* areligioznost cjelokupnog novovjekovnog i modernog znanstvenog temeljnog

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Ten, erste Hälfte. Leipzig, 71923, str. 174.

stava spram cjeline svega što jest, a s druge isključivost kršćanske dogmatike bespovratno su nas, čini se, udaljili od mogućnosti pravog živog iskustva onoga što su Grci doživjeli i nazivali božanskim. Dobro je u jednoj nedavnoj knjizi upozorio naprimjer Klaus Held:

„Naša tuđica 'religija' potječe iz latinskoga i znači 'povratno povezivanje', naime čovjeka uz nešto njemu nadređeno, više, moćnije. Pritom ostaje u prvi čas otvoreno koje je vrste odnos spram višega, što ga opisuje termin 'povratno povezivanje'. U kršćanskoj religiji taj odnos biva označen kao vjera. Vjera počiva na jednoj izričito izvršenoj životnoj odluci, odluci da se uzdaje u Božju milost i izbavljenje. Tu odluku donosi svaki pojedinac za sebe i nitko ne može s njega skinuti teret tog odlučjenja. Odlučjenje vjere pripada kršćanskoj egzistenciji; jer i onda kad je netko odgojem, običajem i navikom takoreći sam po sebi urastao u svijet vjere, ipak se od njega očekuje da jednoga dana - naprimjer prigodom potvrde ili krizme - iz svoje unutrašnjosti potvrdi odlučjenje za vjeru.

Kad se s takvim predodžbama za sobom obratimo odnosu Grka spram njihovih bogova, spotičemo se na niz iznenađenja: Klasični Grci ne poznaju ni predodžbu o nekom posve na sebe postavljenom pojedincu ni pomisao da bi on bio potrebit izbavljenja. A i ne poznaju ikakav pojam kojim bi se moglo prevesti značenje koje riječ 'vjera' ima u kršćanstvu.

Grci nisu došli na ideju da je egzistencija bogova nešto u što bi se moralo vjerovati. To je za nas možda najneobičnije na njihovoj religiji. Egzistencija bogova bijaše posvemašnja samorazumljivost.“<sup>5</sup>

Ima li se na umu važnost ovako shvaćene religije za Grke arhajskog i klasičnog razdoblja, tad se vjerojatno neće bezuvjetno i bez daljnjih potrebnih distinkcija prihvatiti ona inače najproširenija oznaka kojom bi se htjela jednoznačno odrediti sama bit filozofije i njena nastanka, naime oznaka po kojoj početak i napredovanje filozofije u Grčkoj nisu ništa drugo do *prevladavanje mita logosom*. Tako je svojedobno naprimjer Wilhelm Nestle - inzistirajući već u svojoj, usput rečeno ne uvijek i najsretnijoj, reviziji Zeller na snažno „prosvjetiteljskom“ osnovnom karakteru nastajuće grčke filozofije i iznalazeći jasne znakove tog i takvog

<sup>5</sup> K. Held, *Treffpunkt Platon*. Stuttgart, 1991 (OIKO), str. 72.

titeljstva već u epovima Homerovim (Zeller<sup>6</sup>, I 1, str. 200) joj svojedobno izuzetno utjecajnoj knjizi ranu grčku filozofiju dožiao pod naslovom *Od mita k logosu*, našavši se potom dm tim ishodišnim stavom prinuđen u središte razmatraviti manje pravu *filozofiju* ranih Grka no onaj fenomen ca sami bili doživjeli kao njeno izopačenje i degeneraciju, ofistiku. Koliko god korisna i zaslužna bila učenošću i obijednoga materijala, knjiga koja recimo Heraklitu posve sporedivo manje pažnje i ozbiljnog napora za razumijevanje jednom Antifonu Sofistu, ili Gorgiji, ili nekome od sličio da može posredovati zadovoljavajuću sliku onoga što ozofiranje u Grka do Platona. Još i Platonova filozofija > se ne da ni na koji način u svojoj cjelini i obuhvatnosti i ne uvidi li se i ne prihvati središnja uloga mita i onoga u njoj, što dakako onda u većoj mjeri važi za filozofe prije iigo su, takoreći sve do nedavno, prvenstveno pod golecajem Hegelovih povijesno-filozofijskih nazora, historičari sustavno umanjivali značenje tog aspekta ranoga grčkog nja, transponirajući posve nepovijesno i anakronistički u etke takovrsnog mišljenja naše novovjekovne probleme •oznajne teorije, fizike, ontologije i svega sličnog.

### *Osobitost ustrojstva grčkoga jezika*

i već uočeno u kako velikoj mjeri su takozvani *flektici*, indoeuropski i semitski, u razlici spram *izolirajućih* skoga) s jedne te *inkorporirajućih* (npr. grenlandskoe strane, samim svojim ustrojem takoreći predodreda iz sebe, u procesu stalno napredujućeg samoosvjelastitih bitnih zakonitosti, razvijaju mogućnosti *logičkoja*, nikako samorazumljivog i povijesno jedino mogućeg, su oni prije svega odlikovani jest sredina i mjera izi krajnosti, svojstvenih onim gore od njih razlikovanim aime između krajnosti sklonosti k potpunoj i do kraja >j apstrakciji, kod onih drugih, i krajnosti gotovo potlanjkanja iste te moći apstrahiranja, u prvih. Svojom u fleksije, dakle svojevrsnom „labavošću“ elemenata samih tako i čitava rečeničnog sklopa i njihovom gotočnom „savitljivošću“ te time sposobnošću mnogostru-

kog izraza za načelno beskonačne mogućnosti međusobnog odnošenja i uzajamnog podudaranja i sklapanja jezičnih elemenata, osobito je indoeuropski jezik, te unutar njega poglavito grčki, po samoj svojoj naravnoj strukturi bio podoban za razvoj jednog obuhvatnog *sustava odnošenja*: „Fleksija stvara mogućnosti odnosa i čini to da se stanoviti dijelovi rečenice takoreći mogu uzajamno ogledavati. Tako se pak indogermanski pokazuje kao jedno veoma sretno sredstvo ovladavanja svijetom te je upravo stoga zacijelo i postao osnovom one vrste ovladavanja svijetom koja jest filozofija i koja se danas do kraja razrađuje u tehniku, koja je i mogla nastati samo iz takve vrste jezika.“<sup>6</sup>

Tako se već u činjenici da indoeuropski uz muški i ženski rod, u razlici spram mnoštva drugih grupa jezika, razlikuje i „srednji rod“ može spoznati svojevrсно prevladavanje puko prirodnog nastrojenja jezika, kojemu se cjelina bića pojavljuje isključivo i jedino unutar vidokruga stalnog procesa življenja i umiranja, pri kojem je sve što jest u osnovi svedivo na pranačela i iskonske pramoći onog muškog i onog ženskog. Putem „srednjega roda“, tog takozvanog *neutruma*, izlazi se iz tog zatvorenog antropomorfno svijeta, otvara se - s onu stranu tog naoko sve prožimajućeg i svime vladajućeg polariteta - oblast onoga „ono“, iz čega se postupno razvija carstvo u sebi počivajućih, postojanih i za sebe bivstvajućih „stvari“:

„Karakteristično je da se veliko kulturno dostignuće Grka uopće jasno prikazuje time što su dogotovili to da u razjašnjenju svijeta krenu zaobilaznim putem preko onoga ono-samo stvari; dakle ne ostaviti stvari u antropomorfnoj oblasti ili oblasti svrha, poput ostalih naroda, koji recimo računaju zato jer s time nešto trebaju, ili pojašnjuju zvijezde zato jer se iz toga hoće očitati sudbina, već se iznenada uviđa: postoji neko ono-samo broja, koje se može promatrati neovisno o odredbama svrhe. Taj put, koji je od onog svrhovitog naovamo jedan nečuveni zaobilazak, učinili su Grci i tako razvili matematiku kao znanost, koja je onda također opet postala od najveće važnosti za svrhovitu primjenu. Jednako tako u astronomiji, medicini i mnogim drugim oblastima. Sve to potječe od

W Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main, 1978, str. 133. U daljnjim izlaganjima ove teme oslanjamo se poglavito na uvide sadržane u ovoj knjizi.

tog pogleda na stvar, razriješenu od njene sveze u polaritetu muškog i ženskog. Može se doista kazati da u toj vrlo ranoj koncepciji neutruma leži nešto posve bitno za ophođenje s bićem uopće."<sup>7</sup>

Ovim unutrašnjim „postvarenjem“ jezika, kojim se odlikuje već sama cjelovita grupa indoeuropskih jezika, a unutar nje opet osobito naglašeno upravo grčki, daje se onda protumačiti ona bitna svojstvenost grčkog jezika u kojoj je već davno prepoznat omogućujući uvjet filozofiranja, u smislu *logosom* vođenog mišljenja, naime njegova neobično snažna sklonost da sve intenzivnijom i obuhvatnijom uporabom člana srednjega roda τό, poteklog izvorno iz pokazne zamjenice, takoreći zaustavlja stvari i odnose u jeziku, učvršćuje ih i čini „predmetima“, „supstantivira“ ih. Prema mjerodavnom Snellovu<sup>8</sup> uvidu, upravo je taj proces sve učestalijeg i opsežnijeg supstantiviranja - pri čemu član biva stavljan ne samo pred imenicu, nego i pred pridjev, glagol, particip, štoviše i pred čitav sklop riječi, ili i cijelu rečenicu - postupno stvorio mogućnost filozofijske tvorbe pojmova.

U filozofijsko značenje toga da naprimjer grčki izvorno jedva poznaje nama tako uobičajenu podjelu glagolske radnje u aktivnu i pasivnu, da umjesto pasiva odlučujuću ulogu u njemu ima takozvani *medij*, kao i u objašnjenje pravoga smisla tog medija - i tako još uvijek prilično sporno među lingvistima i filozofima - ovdje se ne možemo upuštati, premda valja napomenuti kako izgleda nije bez opravdanja mnijenje nekih da upravo u njemu treba prepoznati jezični uvjet postupnog razvitka filozofijskog pojma *subjekta* i svih daljnjih konzekvenci toga.

Isto vrijedi i za izuzetno važnu činjenicu da takozvana „vremena“ u grčkome glagolu općenito, a osobito izvorno i početo, igraju gotovo zanemarivo malu ulogu, za razliku od onoga što se naziva „glagolskim aspektom“. Zadovoljimo se ovdje tek navodom Schadevaldta: „Htio bih još govoriti o *tempora* i uvodno pokazati

<sup>7</sup> Isto, str. 138.

<sup>8</sup> B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg, 1946 (3<sup>1955</sup>). Vidi osobito značajno poglavlje „Prirodnoznanstvena tvorba pojmova u grčkom“, otisnuto zasebno i u Gadamerovu zborniku *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968, str. 21-42.

u čemu je pri tome problem. Ona nisu, kako im ime kazuje, oznake vremena, nego su izvorno različite vrste akcije, ono vremensko pridolazi tek kasnije. Moralo bi se jednom točno istražiti kad recimo aorist biva samo vremenski razumljen; većinom naime uopće ne. To vodi k nečem drugom, naime tome da u tom fenomenu jezične tvorbe interes za vrijeme naprosto ne egzistira. Vrijeme, koje se nama u našoj filozofijski skroz strukturiranoj formi svijesti pričinja tako važnim, prije svega od nastupa kršćanskoga svijeta, vrijeme, koje danas poznajemo u najrazličitijim formama: kao fizikalno, biologijsko, subjektivno duševno vrijeme - sve to u prvi čas nije uopće sagledano, ne pada u pogled. Može se u grčkome baš sve reći u prezentu, a da bude jasno razumljivo, pri čemu mogu pridoći čak i naznake vremena. Ta takozvana *tempora*, veoma stare tvorbe, ne valja tumačiti temporalno, nego kao najfinija osjenčenja načina izvršenja. Tu postoji čisto ili tražujuće izvršenje, zaključeno ili nezaključeno, ili pak odatle rezultirajuće stanje. Dakle: čisto, nastavljajuće se, punktualno zaključeno ili već stanjem postalo. Uviđa se uskoro da je takvo promatranje neko mnogo duhovnije i važnije za tumačenje svijeta od onoga čisto vremenskog, o kojemu se uz to i lako daje usglasiti."<sup>9</sup>

Svaku diskusiju izuzetno velike važnosti participa u grčkome, uloge i značenja duala, koji postoji neovisno uz jedninu i množinu, posredujući i isključujući njihov bezuvjetni polaritet, kao i naprimjer toga da množina u srednjemu rodu u grčkome ne potpada pod brojnu kategoriju množine, već prije svojevrsne „kolektivne“ jednote - stvar, kažimo usput, od osobite važnosti za razumijevanje jezičnog aspekta postanka Platonova nauka o idejama -: sve to moramo ovdje ostaviti po strani. I sve dosadašnje, ovako fragmentarno i neizvedeno nabačeno, trebalo je i tako, shodno naravi i svrsi upravo ove hrestomatije, poslužiti tome da probudi i potakne spremnost na *čitanje*, pri kojem ćemo ujedno s misaonim naporom oko razumijevanja sadržaja prevedenih tekstova obratiti pozornost i na to da se po mogućnosti barem donekle oslobodimo nikad reflektirane vezanosti i zarobljenosti u logička, gramatičke i sintaktička pravila gradnje jezičnog izričaja, koja su nam dana? više no samorazumljiva, premda su nastala i oblikovala se tek u

W. Schadevaldt, nav. dj., str. 146 i d.

najkasnijem razdoblju povijesti grčke filozofije, u stoičkom nauku helenističkoga razdoblja. Donekle uprošćeno kazano: ovdje prevedeni tekstovi drukčije nam govore, osvijestimo li i do kraja uvažimo činjenicu da se ne samo glede sadržine već i prema samoj *formi* izričaja zbivaju *prije* ustanovljene i zasnovane logike, gramatike i sintakse kojom se u osnovi nepromijenjenom do danas služimo, te da *upravo u njima* uz ostalo nalazimo i filozofijski presudnu *zgodu pripreme samog tog zasnivanja*.

### *Razdoblja grčke filozofije*

Od mnogih mogućih i već pokušanih ona Zellerova čini nam se još uvijek najprikladnijom i ponajbolje odgovarajućom naravi same stvari, premda ne možemo prihvatiti njegove nazive za njih, odnosno njihovu osnovnu karakterizaciju. On<sup>10</sup> grčku filozofiju dijeli u tri glavna razdoblja: 1) razdoblje „fizike ili fizikalnog dogmatizma“, 2) razdoblje „pojmovne filozofije“, zasnovano od strane Sokrata a dovršeno u Aristotela, 3) razdoblje postaristotelovske filozofije.

Osobito je ovo treće razdoblje u očima Zellera, školovanog na Hegelu i filozofijski oslonjenog na Aristotela, potonulo gotovo do beznačajnosti. Ako igdje, a ono se u rekapitulirajućem sažetku kojim završava obrazlaganje svoje podjele razdoblja cjelokupne grčke filozofije, posve neprikriveno očituje - uz svu neporecivu historijsku i filološku temeljitost i podrobnost - njegova *posve-mašnja filozofijska ovisnost* o načelima kojima je bio vođen Hegel u svojem prikazu cjeline povijesti filozofije i osobito njene prve, „objektivne“ faze, one grčke: „Duh, mogli bismo reći, na prvome je stupnju grčkoga mišljenja sebi neposredno prisutan u naravnome objektu, na drugome se razlikuje od njega, da bi u misli nadosjetilnog objekta zadobio jednu višu istinu, te na trećemu sebe potvrđuje u suprotnosti spram objekta, u svojoj subjektivnosti, kao ono najviše i bezuvjetno opravdano. Ali budući da je time napušteno stajalište grčkoga svijeta, a da pritom ipak na grčkome tlu nije moguće neko dublje posredovanje one suprotnosti, to gubi mišljenje tim odriješenjem od danoga svoj sadržaj, dospijeva u protuslovlje da čvrsto drži subjektivnost kao ono krajnje i najviše

E. Zeller, nav. dj., str. 225 i d. (Zeller<sup>1</sup>, str. 159 i d.).

a ipak joj ujedno nasuprot postavlja ono apsolutno u nedohvatnoj transcendenciji; na tom protuslovlju podliježe grčka filozofija.”<sup>11</sup>

Dakako, svaka je riječ u ovoj hegelijanizirajućoj dijagnozi za nas danas upitna. No ipak je teško osporiti temeljnu ispravnost Zellerove karakterizacije postaristotelovske, helenističke filozofije: „Cisto znanstveni interes za filozofiju povlači se pred praktičkim, samostalno istraživanje prirode prestaje, težište cjeline premješta se na etiku; a za dokaz tog izmijenjenog nastrojenja oslanjaju se sve postaristotelovske škole, ukoliko uopće imaju neku metafizičku i fizičku teoriju, na starije sustave, nauke kojih doduše mnogostruko pretumačuju, no koje slijediti u svemu bitnome ipak imaju nakanu. Nije to više spoznaja stvari kao takvih, o čemu se filozofu u posljednjoj instanci radi, nego ispravno i zadovoljavajuće stanje ljudskoga života.”<sup>12</sup>

Odmjerimo li ono što nam je poznato od Teofrasta, Speusipa i Ksenokrata, od Karneada i Pirona, ranih, srednjih te kasnih, rimskih stoika, od Epikura i ranih neoplatoničara, s velebnim i filozofijski doslovno neiscrpivim djelom Platona i Aristotela, nemoguće je doista - čak i neovisno od činjenice da su nam djela onih prvih sačuvana tek u izuzetno fragmentarnom stanju i oskudnom opsegu - zaniijekati da se tu susrećemo s drastičnim padom snage filozofiranja, s neizmjernom redukcijom i suženjem vidokruga, s padom slobodnog zamaha misli. Utoliko smatramo ipak u osnovi zadovoljavajućim što je u ovoj ediciji tekstovima tih dvaju „klasika“ ustupljen gotovo sav raspoloživi prostor. Filozofijsko sučeljenje s cjelinom njihova filozofiranja i danas je jedan od prvih zadataka doista zrelog suvremenog mišljenja.

S druge strane, nepravedno bi bilo i u zabludu i dezorijentaciju bi vodilo previđanje goleme *povijesno-filozofijske* važnosti te takozvane helenističko-rimske filozofije. Tek je u novije vrijeme, potaknuto poglavito uvidima Dilthevevim, historijsko istraživanje spoznalo u kojoj i kolikoj mjeri je cjelina filozofije novoga vijeka, u svojoj oštroj oporbi spram aristotelizma kasne skolastike, svoja ishodišna stajališta izgradilo upravo osloncem na tu filozofiju.

Isto, str. 226 i d. i<sup>1</sup>161).

Isto, str. 220 ^1δδ).

Gotovo da bi se, uz stanovito pretjeravanje i zaoštavanje stava, moglo reći: početni novovjekovni antiaristotelizam uistinu nije ni dospio do zbiljskog sučeljenja s onim *navlastitim i najsvojstvenijim* Aristotelove filozofije, već se zadovoljio recepcijom - doduše produktivno nadograđujućom i pretumačujućom - filozofema nakon Aristotela. Jednako tako i takozvani „platonizam“ početne antiaristotelovske prirodofilozofijske i prirodoznanstvene matematizirajuće metode jedva da potječe iz zbiljskog prisvajanja *vlastite* Platonove filozofije: - neusporedivo više toga crpi on iz nauka neoplatonizma, stoičke logike i skeptičke metodologije.

Uloga stoičke etike u izgradnji temeljnih teorijskih zasada rimske, te time i sve kasnije pravne misli, kao i u zasnivanju novovjekovnih političkih teorija o društvu već je odavno uočena, kao i, u istome kontekstu, važnost Epikurove utjecajne postavke „društvenoga ugovora“, izvorno nastale već u krugovima rane grčke sofistike. Jednako je tako uglavnom utvrđen utjecaj iste te etike, poglavito njena valjda osnovnog nauka o načelnom *intelektualitetu afekata*, na Spinozin i na Kantov etički nauk, dok je njena važnost naprimjer za Descartesa i niz drugih mjerodavnih mislilaca ranog novovjekovlja dosad uglavnom nedovoljno uočena.

Golemo značenje stoičke *filozofije jezika* za svu kasniju gramatiku, sintaksu i semantiku, kao već i za samo početno zasnivanje njihovih glavnih i nosivih kategorija, još uvijek nije dostatno istraženo, što u još većoj mjeri vrijedi za dostignuća njihove logike i za spoznaju sve dubine i obuhvatnosti njena povijesnog utjecaja.

Njihova filozofija prirode odnosno „fizika“, s njenim temeljnim naukom o izvornoj „napetosti“ (*tonos*), tek se u najnovije vrijeme, ponajviše zaslugom Samburskva<sup>13</sup> dovodi u plodotvornu vezu s novijim fizikalnim teorijama o fluktuirajućim poljima sile kao najelementarnijoj, nesupstancijalnoj i predsupstancijalnoj osnovi cjelokupne zbiljnosti.

Epikur je pak svoju povijesnu važnost stekao prije svega ulogom u novovjekovnoj obnovi antičkoga atomizma, ponajprije u radovima Pierrea Gassendia u 17. stoljeću. Posredovanjem Epikurovim, kao i osobito njegova rimskog sljedbenika Lukrecija, rani

Usp. S. Samburskv, *Physics of the Stoics*, Meuthen, 1959, te od istog autora *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zurich, 1965.

grčki atomizam Demokritov dospio je do pozicije jedne od najutjecajnijih i povijesno najodsudnijih metafizičkih teorija u cjelokupnoj predaji filozofije, premda uz tu cijenu da filozofijska razina načelne Aristotelove *kritike atomizma*, oslonjene na diskusiju kontinuuma i beskonačnog - uz postavku atomizma nužno vezanih problema - nije, čini se, respektirana ni u samoga Epikura ni u njegovih kasnijih sljedbenika i obnovitelja, izuzmu li se danas još po mnogo čemu relevantna nastojanja Leibnizova.

Zadatak daljnjeg istraživanja obuhvata i naravi složenih utjecaja kojima je ta nakonaristotelovska, helenistička i rimska filozofija presudno oblikovno djelovala na duh i temeljne postavke osobito početne filozofije novoga vijeka danas se dakle sve više uočava kao jedan od središnjih u cjelokupnom povijesno-filozofijskom istraživanju. Tom smo se konstatacijom morali ovdje zadovoljiti, težeći u ovoj ediciji ipak prije svega ostalog za tim da udovoljimo zadatku koji je ne samo povijesno nego i odista *filozofijski* na svaki način preči i presudniji, naime zadatku primjerenog upoznavanja, eventualnog doraslog prisvajanja i potom vlastitog promišljanja samih osnova te krajnjih dometa i ishoda Platonova i Aristotelova djela, tog - usprkos svim povijesnim preinakama i pretumačenjima, kritikama i prevladavanjima te svakojakim „novim počecima“ - po našem sudu neosporno *temelja cjelokupnoga filozofiranja* sve do današnjih, doraslih i povijesno suvremenih, nastojanja oko istinskog filozofiranja. Tom pak zadatku blizak i u bitnome od njega neodvojiv jest i onaj oko primjerenog mislećeg približenja samome iskonu i početku filozofiranja uopće, sadržanog, jasno je, u onome što poznajemo kao „filozofiju predsokratovaca“.

### *Problem „predsokratske filozofije“*

Pojam „predsokratovaca“ potječe od Kierkegaarda i kao pretpostavku ima njegovo vlastito shvaćanje mjesta Sokrata u cjelini grčke filozofije, kao svojevrstne njene osi i okosnice, pri čemu je tu „Sokrat“ poistovjećen sa slikom kakvu o njemu daje Platon, u svojim dijalozima. Strogo gledano, termin teško da može biti općenito prihvaćen, ne dijeli li se te i takve pretpostavke Kierkegaardove. Rani bi se grčki mislioci mogli jednako opravdano zvati i „predplatoniskima“, ili se pak vratiti Nietzscheu, koji ih je sve

zajedno interpretativno obuhvaćao imenom „tragičkih filozofa“. Jednako bi se tako mogli naprosto zvati „arhajskima“, imenom koje se već ustalilo naprimjer u razdiobama grčkoga pjesništva, gdje se odnosi upravo nekako na njihove suvremenike.

S druge strane, Sokratova filozofijska pojava viđena je već od strane Aristotela svojevrsnom naglašeno jednkrotnom raskrslom puteva ranoga mišljenja. Prema njemu, upravo je Sokrat bio taj s kojim uistinu započinje prava filozofija u smislu pojmovnoga mišljenja i nastojanja oko odredbe biti svega što jest. Taj Aristotelov stav dijelit će u osnovi i Hegel, a onda dakako na obojicu oslonjen, kao i uvijek, i Zeller: „Kroz Sokrata nije samo jedan već, postojeći način mišljenja dalje razvijen, nego je u filozofiju bilo uvedeno bitno novo načelo filozofiranja. Dok je sva ranija filozofija bila neposredno usmjerena na objekt, dok je u njoj pitanje o biti i temeljima naravnih pojava osnovnim pitanjem, od kojega sva ostala ovise, dotle je Sokrat prvi izgovorio uvjerenje da se ni o jednom predmetu ne može ništa znati prije no što je određen njegov pojam, da je dakle ispitivanje naših predodžaba na mjerilu pojma, filozofijska samospoznaja, početak i uvjet sveg istinskog znanja; dok su oni raniji tek putem promatranja stvari dospjeli do razlikovanja predodžbe i znanja, čini on obratno svu spoznaju stvari ovisnom o ispravnom nazoru o naravi znanja. S njime stoga započinje jedna nova forma znanosti, filozofija iz pojmova; na mjesto ranijeg dogmatičkog filozofiranja stupa dijalektičko i u svezi s time osvaja si filozofija i prema obujmu nova, dotad neslućena područja...“.<sup>14</sup>

U odnosu na Sokrata raniji se mislioci štoviše za Aristotela opasno približavaju drevnim „teolozima“, pod kojim imenom on razumije rane mitičke mislioce i epske pjesnike, prije svega dakako Homera i Hesioda. U nastojanju da nekako omeđi svoje fi-

E. Zeller, nav. dj., str. 216 i d. *Ostr.* 151 i d.). U blizini ovakva Zellerova stava - pri kojem se ponekad jedva može razlikovati da li je riječ o Sokratu ili Kantu - kreću se, zanimljivo, i manje više sva ostala izjašnjenja o mjestu Sokratovu u povijesti grčke filozofije. U Hrvatskoj primjerno Marijan Cipra u knjizi *Metamorfoze metafizike* (Čakovec, 1978, str. 99-120), knjizi upravo unikatnoj u nas po obuhvatnosti i razini prave učenosti, po temeljitosti izvođenja i odvažnoj samostalnosti interpretativnih pothvata, ujedno nažalost knjizi u čijoj sudbini kao da se sabralo i zloslutno očitivalo ono najtamnije hrvatske filozofije i njenih glavnih aktera u posljednjim desetljećima.

lozofijske prethodnike do Sokrata od Sokrata samog s jedne a od tih „teologa“ s druge strane, odredit će ih onda Aristotel kao „fiziologe“, takve naime koji doduše već napuštaju nesigurno i varavo tlo pukoga mita te se odlučno zapućuju u smjeru ispitivanja o „početlima i uzrocima“ svega, ali ipak to „sve“ još uvijek sagledavaju isključivo pod vidom osjetilnosti, tjelesnosti i „materijalnosti“ te tako shvaćene *physis*, ne dopirući do spoznaje mislivih i nadosjetilnih bića.

Sva je „predsokratovska“ filozofija od tada nepovratno ostala zatvorena u jedan reducirani, „naravno-filozofijski“ i štoviše „materijalistički“ vidokrug (tek sekundarno proširivan u pravilu nedomišljenom tezom o „hilozoizmu“), i to ne tek načinom kako su je svi potonji čitali i razumijevali, nego čak štoviše i samim izborom iz njihovih spisa onoga što bi bilo vrijedno sačuvati i predati potomstvu. Gotovo sva važnija kasnija izvješća o sadržini njihovih naučavanja svode se u krajnjoj liniji na veliko doksografsko djelo prvog Aristotelova učenika i nasljednika Teofrasta te nose već u izboru, prezentaciji, formulaciji te kako implicitnom tako i eksplicitnom tumačenju neizbrisiv i neuklonjiv pečat Aristotelove prosudbe svojih filozofijskih prethodnika. Sva usudnost i ujedno upitnost te prosudbe, kao i svega što je iz nje uslijedilo za naš odnos prema početnoj grčkoj filozofiji, tek postupno dopire do svijesti današnjim generacijama istraživača, kao i onih koji se u vlastitim pokušajima sumišljenja upuštaju u razgovor sa samim iskonom i ishodištem filozofije.

S time ujedno ide i postupno napuštanje aristotelovskih nazora o Talesu kao „prvom filozofu“, o načelno posvemašnjoj razlučenosti i oštroj razgraničenosti te početne „fiziologije“ od arhajskoga svijeta Homerova, Hesiodova, Pindarova ili Eshilova, o nizu međusobno ravnopravnih i u osnovi gotovo logičkom nuždom susljedno se nastavljujućih najranijih mislilaca i njihovih navodnih „škola“: Tales, Anaksimandar, Anaksimenes, Pitagora, Ksenofan, Alkmaion, Parmenid, Heraklit, Empedoklo, Anaksagora, Demokrit itd. Napusti li se jednom vezanost Aristotelovim temeljnim usmjerenjem na jestvo, u smislu *podložene stvari*, kao navodni početak i kraj baš svega što su htjeli i mogli ti „predsokratovci“, težište se mislećeg ispitivanja postupno ali jednoznačno premješta na tri glavna lika cjelokupnoga ranog grčkog mišljenja: - na Anaksimandra, Heraklita i Parmenida (možda i Pitagoru, s kojim je, međutim, naša tekstualna situacija izuzetno nepovoljna). Sve

što nakon njih slijedi u osnovi je *filozofijski* ovisno o onome u njihovu mišljenju izbornom i predstavlja, ma kako za sebe duboko, plodno i dalekosežno, ipak samo razvijanje njihovih ishodišta. Kao što se, s druge strane, temeljnim Anaksimandrovim „pojmom“ onog „bezgraničnog“, točnije „besputnog“, „bezishodnog“ (ἀπειρον), iskon filozofije vezuje uz duboke spekulativne, nazovimo ih tako, iskaze Hesiodove *Teogonije* o „kaosu“, o bezdanoj dubini koja zateče onoga tko bi prekoračio vječni neprelazni prag što dijeli Dan od Noći, te o svemu što je filozofijski od interesa u tome sklopu, kao i s odgovarajućim iskazima Homerove *Ilijade*.

Na ovom putu ispitujućeg promišljanja početnog filozofiranja arhajskih Grka - posljednjih desetljeća sve više prihvaćanom od relevantnih filologa i povjesničara filozofije, poput Holschera, Gigona, Vlastosa i niza drugih<sup>15</sup> - prava filozofijska otkrića nas, vjerujemo, tek očekuju. Očito je, nakon svega kazanog, da je i naša odluka da u ograničenom prostoru ove knjige donesemo samo tekstove *vjerojatno autentičnih* među sačuvanim fragmentima Parmenida i Heraklita, takoreći u ime svih „predsokratovaca“, počiva na slaganju s upravo ocrtanim osnovnim smjerom razumijevanja i interpretacije tog ranog mišljenja.

Konačno, ovaj kratki uvod u lektiru našega izbora tekstova možemo dovršiti duljim, po našem sudu osobito instruktivnim i upravo uzorno svu složenost i teškoće problema očitujućim navodom jednoga od zaslužnih interpreta s vlastitom *filozofijskom* ambicijom:

„Svjedočanstva prvih filozofijskih mislilaca nisu do nas doprla u njihovu izvornom obliku, već su nam predana putem izvješća filozofskih škola u sljedbeništvu Platona, Aristotela i dijelom crkvenih otaca. U citatima više ili manje velikog opsega, često samo u pojedinim rečenicama ili čak dijelovima rečenice, preostali su tek ulomci onih ranih mislilaca. Pristup njima dovodi dakle već zbog problematike filologijske pouzdanosti tekstualne predaje pred velike teškoće. Mnogo više zabrinjavajuće je pak to da su predani citati izabrani prema pogledištima nakonaristotelovskih usmjerenja.

Usp. naprimjer i najnoviju tim pravcem orijentiranu knjigu Th. Buchheima *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrat*, Munchen, 1994.

Taj je izbor opet u osnovi određen Aristotelovim filozofijskim postavom pitanja i njemu pripadnim temeljnim pojmovima. [...] Do nas dospjeli izbor preslušava dakle rano mišljenje s obzirom na Aristotelov postav pitanja i vođen je razumijevanjem koje se artikulira i izlaže pomoću pojmova skovanih od strane Aristotela. O temelju ispravnosti tog izlaganja ne pita se. S Aristotelom je nastupio nazor da je sve mišljenje prije Platona i Aristotela samo neka priprema za Platona i Aristotela. Budući da platonsko-aristotelovska filozofija započinje sa Sokratom, zovu se rani mislioci predsokratovcima. [...] Od Nietzscheove borbe protiv platoničkog osnovnog lika metafizike začela se doduše neka svojstvena filologijska i filozofijsko-historijska preradba takozvanih predsokratovaca. Ulomci njihova mišljenja i doksografska izvješća iz nakonaristotelovskoga vremena sjedinjeni su u zborniku *Fragmenti predsokratovaca*, priređenom od strane Hermanna Dielsa. Od tada je neprestano na djelu rad na tumačenju. Odavno se već naučilo sadržajno i jezično razlikovati ono predsokratsko od platoničkog, aristotelovskog i nakonaristotelovskog. Trudi se oko toga da se putem naglašenog udaljavanja aristotelovskih i nakonaristotelovskih naučavanja ispostavi ono što su sami predsokratovci bili mislili. Ali time da se drži podalje naučavanja Aristotela i onih kasnijih nije još ni na koji način otvoren i osiguran pristup misliocima početka, nije još ono njihovo mišljenje oslobođeno u onome najsvojstvenijem. Baš naprotiv: može se izbjeći Aristotelovo pojmovlje, a time upravo tek ostati ovisiti o njegovim putanjama tumačenja, naime tako da se zaobilaženjem njegovih pojmova postane slijep za putanje u kojima se sami krećemo. Ne pristupa li se tekstovima pomoću Aristotelovih pojmova, tad upravo pomoću nekih drugih: a ti drugi nisu lišeniji predrasuda već stoga što se njihovo filozofijsko pojašnjenje ostavlja po strani. Pa ako pojmovi Aristotelovi i stavljaju ono kasnije na mjesto ranijega: - u svim je njegovim pojmovima shvaćeno i očuvano ono bitno, te pomoću njih dobivamo u vid nešto od početka. Osim toga, ostaje jamačno ispravno da se u najranijih mislilaca ujedno pripravlja filozofija Platona i Aristotela. Ako se dakle filologija smatra lišenom predrasuda već zato jer odustaje od filozofski skovanih pojmova, tad se ona nalazi u dvostrukoj zabludi. Tad upotrebljava pojmove u nekom svakodnevnom značenju, u smislu onoga svakome bez daljnje razumljivog. No prihvati li se općenita razumljivost kao vidokrug izlaganja, tad interpretacija nekog filozofijskog mišljenja



ostaje rijetkim podbačajem. Što bi ti pojmovi mogli biti drugo do odvjetcí - izobličeni do neraspoznatljivosti - upravo one tradicije čiji je utemeljitelj Aristotel?"<sup>16</sup>

Upitnim ostaje da li sam Vollkman-Schluck, ovako se do-  
duše opravdano čuvajući svakog olakog radikalizma u prekidu s  
tisućljetnim aristotelovskim vidokrugom i njegovom pojmovnom  
„aparaturom" pri shvaćanju i tumačenju „predsokratovaca", svo-  
jim protiv takvog radikalizma usmjerenim te ipak na koncu baš  
od Aristotela preuzetim *ishodišnim stavom* o „uzroku" i „teme-  
lju" (αρχή) kao *središnjoj stvari* mišljenja tih najranijih mislilaca  
doista zadobiva najprimjereniji pristup tom izriječkom traženom,  
„početku", pitanje koje, usput rečeno, vrijedi u jednakoj mjeri i  
za drugog ponajboljeg Heideggerova učenika, Eugena Finka.

Odgovor bi se na takva i srodna pitanja mogao steći samo i  
jedino vlastitim interpretativnim pokušajem, u službi kojeg cilja  
stoji uz ostalo i ovakva hrestomatija, sa svojim izborom i meto-  
dom prezentiranja. No prethodno svakako vrijedi čuti i poslušati  
uputan stav upravo spomenutog Finka:

"Mi kasni izdanci moramo tek ponovno poći u Grka u školu,  
da bismo iskusili dašak one duhovne slobode sebe sama uteme-  
ljujućeg ljudstva, koji jest životni dah staroga vijeka."<sup>17</sup>

K.-H. Vollkman-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der An-  
fang der abendlandischen Metaphysik*, Würzburg, 1992, str. 21 i d.

E. Fink, nav. dj., str. 35.

### *Bibliografski dodatak (abecednim redom)*

(Budući da je literatura za svakog od prikazanih mislilaca navedena uz  
uvode u njihove tekstove, te da je postaristotelovska filozofija, s iznim-  
kom Plotina, svjesno ostala izvan tematskog obzora ovoga prikaza, to će  
ovdje dostajati navesti samo osnovnu literaturu *općenito* o filozofiji do So-  
krata, dakako ukoliko nije već navedena u bilješkama uz ovu uvodnu  
studiju.)

- I. Izdanja tekstova, tekstovi s prijevodima i tumačenjem, historije fi-  
lozofije:  
Barnes, J.: *The Presocratic Philosophers*. Sv. 1, 2. London, 1979.  
Burnet, J.: *Early Greek Philosophy*. London-Edinburgh, 1892 ("Lon-  
don, 1930).  
Capelle, W.: *Die Vorsokratiker*. Die Fragmente und Quellenberichte  
ubersezt und eingeleitet. Stuttgart, 1935 (<sup>4</sup>1953).  
Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 sv. Berlin, 1903.  
Diels, H./Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 sv. Berlin,  
<sup>5</sup>1934-37 (<sup>17</sup>1974).  
Gomperz, Th.: *Griechische Denker*, 3 sv. Leipzig, 1896-1909.  
Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Sv. 1. 2. Cam-  
bridge, 1962.  
Joel, K.: *Geschichte der antiken Philosophie*. Sv. 1. Tubingen, 1921.  
Kirk, G. S./Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical  
History with a Selection of Texts*. Cambridge, 1957 (-/Schofield,  
M.: <sup>2</sup>1983).  
Kranz, W.: *Vorsokratische Denker*. Auswahl aus dem Uberlieferten,  
griechisch und deutsch. Berlin-Frankfurt am Main, 1949.  
Mansfeld, J.: *Die Vorsokratiker*. Sv. I. II. Stuttgart, 1983.  
Nestle, W.: *Die Vorsokratiker in Auswahl*. Jend, 1908.  
Rod, W.: *Geschichte der Philosophie L Die philosophie der Antike.  
Von Thales bis Demokrit*. Munchen, <sup>2</sup>1988.  
Sovre, A.: *Predsokratiki*. Ljubljana, 1946. (Pretisak: 1988)  
Stenzel, J.: *Metaphysik des Altertums*. Munchen, 1931.  
Ueberweg-Prachter: *Geschichte der Philosophie des Altertums*. Basel-  
Stuttgart, <sup>13</sup>1951. (Pretisak: Darmstadt, 1960.)  
Vogel, C. J. de: *Greek Philosophy*. Sv. 1: *Tales to Plato*. Leiden, <sup>4</sup>1969.  
Weber, F. J.: *Fragmente der Vorsokratiker*. Paderborn-Munchen-  
Wien-Zurich-Schoningh, 1988.  
Wright, M. R.: *The Presocratics*. The main Fragments in Greek.  
Bristol, 1985.

## II. Zbornici

- Anton, J. P./Kustas, G. L.: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, New York, 1971.
- Furley, D. J./Allen, R. E.: *Studies in the Presocratic Philosophy*. 2 sv. London, 1970 (1975).
- Gadamer, H.-G.: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt, 1968.
- Lee, E. N./Mourelatos, A. P. D./Rorty, R.: *Exegesis and Argument*. Assen, 1973.
- Mourelatos, A. P. D.: *The Presocratics*. New York, 1974.

## III. Monografije i studije

- Boeder, H.: *Grund und Gegenwart als Frageziel der fruh-griechischen Philoŝophie*. Den Haag, 1962.
- Burkert, W.: *Weisheit und Wissenschaft*. Nurnberg, 1962.
- Cherniss, H.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935 (New York, 1976).
- Dornseiff, F.: *Kleine Schriften I. Antike und alter Orient. Interpretationen*. Leipzig, 1956.
- Frankel, H.: *Wege und Formen friihgriechischen Denkens*. Munchen, 1955 (1960, 1974).
- Gigon, O.: *Der Ursprung der griechischen Philoŝophie*. Basel, 1945 (Basel-Stuttgart, 1968).
- Gigon, O.: *Studien zur antiken Philoŝophie*. Berlin, 1972.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philoŝophie* (GA 22). Frankfurt am Main, 1993.
- Heinemann, F.: *Nomos und Physis*. Basel, 1945 (1965).
- Holscher, U.: *Anfangliche Fragen*. Gottingen, 1968.
- Holscher, U.: *Der Sinn von Sein in der alteren griechischen Philoŝophie*. Heidelberg, 1976.
- Jaeger, W.: *Paideia I*. Berlin, 1933 (1954).
- Jaeger, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947. (*Die Theologie der friihen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953. Pretisak: Darmstadt, 1964.)
- Hussey, E.: *The Presocratics*. London, 1972.
- Luria, S.: *Anfange des griechischen Denkens* (prijevod s ruskog). Berlin, 1963.
- Ramnoux, C.: *Etudes presocratiaues*. Pariŝ, 1970.
- Robin, L.: *la pensee grecaue et les origines de Vesprit scientifique*. Pariŝ, 1963.
- Solmsen, Fr.: *Kleine Schriften*. 2 sv. Hildesheim, 1968.
- Stokes, M. C.: *One and many in Presocratic Philosophy*. Washington, 1971.

- Sweeney, L.: *Infinity in the Presocratics*. A bibliographical and philosophical study. Den Haag, 1972.
- Tannery, P.: *Pour l'histoire de la Science Hellene*. Pariŝ, 1887.
- Uhde, B.: *Erste Philoŝophie und menschliche Unfreiheit*. Studien zur Geschichte der Ersten Philoŝophie von den Anfangen bis Aristoteles. Wiesbaden, 1976.
- Vernant, J. P.: *Les origines de la pensee grecque*. Pariŝ, 1962.
- West, M. L.: *Early Greek Philosophy and the orient*. Oxford, 1971.
- Zeppi, St.: *Studi sulla filosofia presocratica*. Firenze, 1962.

*Damir Barbarić*

## Heraklit

### *Život*

Rođen je u Efezu i prema najvjerojatnijim svjedočanstvima zrelost je doživio koncem šestoga stoljeća prije Krista. Životopis u Diogena Laertija te u drugih još manje pouzdanih doksografa nije vrijedno uzimati ozbiljno, budući da se najveći dio tamo ispričovijedanoga osniva na poznom iskrivljenju nerazumljenih stavaka njegova djela, prenesenom - djelomice otvoreno maliciozno - na fikciju navodnog filozofova života.

Neke od navođenih činjenica mogu ipak biti istinite, npr. ta da se kraljevskih časti, na koje je kao pripadnik stare obitelji visoke aristokracije imao pravo, odrekao i uopće se povukao iz svake političke djelatnosti. Čini se izvjesnim i to daje sastavio jednu knjigu u prozi, koju je pohranio u hram boginje Artemide u rodnome gradu, „potrudivši se“, kako dodaje Laertije „napisati je što nejasnije, kako bi joj se približili samo oni koji su za to sposobni“. Od mnoštva anegdota kojima su potonje generacije nastojale prikriti zbunjenost i zatečenost pojavom Heraklitovom spomenimo ovdje samo onu daje upitan jednom zašto šuti odgovorio: „da biste vi brbljali“ (D. L., IX, 12).

## Knjiga

Kako je uopće mogla izgledati ta „knjiga“ Heraklitova, o tome postoje različita mišljenja istraživača. Diels je bio uvjeren kako je riječ bila ustvari o jednoj zbirci kratkih zaokruženih stavova, izrečenih u jednoj ili nekoliko rečenica, stilistički i ritmički zatvorenih i tek primetnutih jedan uz drugoga, kako bijaše u to vrijeme uobičajeno u takozvanoj „gnomskoj prozi“. Očito se, makar i nesvjesno, orijentirajući prema primjeru Nietzscheovu, naziva ih Diels štoviše „aforizmima“. Dio interpretira prihvatio je ovaj nazor, mada se čine mnogo uvjerljivijima tvrdnje (npr. Holscher, Kahn, Mansfeld i dr.) kako sva svojstva i značajke Heraklitova stila upućuju na to da je i cjelina izvornoga spisa morala biti, baš kao i sačuvani veći ulomci, upravo do savršenstva kompozicijski, stilski i ritmički dotjerana i jedinstveno zasnovana.

Navod Diogena Laertija da je naslov knjige bio „O naravi“ (Περὶ φύσεως) najvjerojatnije je kasnija projekcija, što onda pogotovo vrijedi za niz drugih knjizi pripisivanih navodnih naslova. Jednako je tako teško prihvatiti Laertijevu tvrdnju da je knjiga bila razdijeljena u tri glavne „rasprave“: prvu „o svemu“, drugu „političku“ te treću „teologijsku“. Opravdano pretpostavlja npr. Kirk da se Laertije, ili njegov izvor, navodeći naslov i takvu podjelu oslanjaju na m\*ko kasnije izdanje ili zbornik izreka, spravljen vjerojatno u Aleksandriji, koji je morao donekle slijediti stoičku razdiobu filozofije. Svaka takva kasnije uobičajena dioba filozofije na recimo „fiziku“, „kozmiologiju“, „psihologiju“, „etiku“, „teologiju“ i slično promašuje međutim *jedinstvenost cjelovitog filozofirajućeg nabačaja* svojstvenog jednako Heraklitu kao i baš svim „predsokratovcima“.

Tako naglašeno od samog Heraklita traženi i zahtijevani *akustički* odnos primanja i prihvaćanja *logosa*, što ga sam u knjizi izlaže i iznosi, nije nipošto slučajan. Od Deichgrabera naovamo upoznati smo s izuzetnom važnošću savršene ritmičke, slobodno se može kazati muzičke - dakako u izvornom smislu onoga što je arhajskim Grcima bila muzika - strukture njegova izričaja, kao što nam je Snell već odavno mjerodavno otvorio oči za svu osobitost Heraklitove izuzetne prisnosti s jezikom i za pravo značenje onih u sačuvanim fragmentima tako čestih i upadljivih „igara riječima“ i etimologijskih obrata, u čemu Heraklitu zacijelo nitko u starijoj grčkoj prozi nije ravan, osim možda tom nikad iscrpi-

vom bezdanom snagom jezika jednako tako pogođenog i inspiriranog Eshila. Već je Eduard Norden u svoje vrijeme mjerodavno uočio i lijepo formulirao bit tog i takvog odnosa spram riječi i jezika (*Die antike Kunstprosa*, sv. 1, Leipzig, 1898, str. 24): „Samo se površnom prosuditelju može to [tj. sklonost k igri riječima u Heraklita i drugih, op. D. B.] pričiniti izrazom nekog Grku prirođenog hira da se u igri zabavlja sa svojim jezikom, sposobnim za beskonačne preinake: filozofima, koji su u riječima gledali vidljive odslike nevidljivih bitnosti, bijaše to sveta ozbiljnost, kad su u rvanju oko spoznaje polazili od riječi kao od objavljenih istina.“

No nije riječ jedino o izrazu i jeziku. Sama je Heraklitova misao posve jedinstvena i našem uobičajenom shvaćanju metode argumentiranog izvođenja po nužnosti strana i nimalo, ili tek ponegdje i pomalo dohvatljiva. Nije nimalo čudno da je naprimjer već Teofrast - uvježban i naviknut misliti *isključivo na onaj način* koji je prije njega vlastitim naporima mišljenja i filozofiranja teško izborio, ali i potom za stoljeća i tisućljeća uzorom nametnuo njegov bliski prethodnik i učitelj Aristotel - sadržaj Heraklitova spisa, koji je jamačno još u originalu imao u svom posjedu, našao nezadovoljavajućim, prigovorivši mu nedosljednost i nepreciznost izraza, te zatim to objašnjavajući navodnom Heraklitovom „melanholijom“. Danas se tek polako i postupno učimo ponajprije tek zamijetiti, a potom i razumijevajući prisvojiti onu u prvi čas tako tuđu osobenost Heraklitova misaonog postupka. Schadewaldt je jednom dobro upozorio (*Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1978, str. 369): „On se često ponavlja, poseže uvijek iznova za istim pojmovima, dok misao dalje napreduje. Također je i to jedna čvrsta forma u njega, očigledno neko izlaganje ne diskurzivne vrste, napredujući od točke do točke, nego ciklički, gdje se iz jednakog kruga njegova temeljnog uvida šire i protežu kao neki uvijek novi koncentrični krugovi. Jedno je način koji napreduje u nekoj pravoj crti, kao recimo u historičara; ovdje bi se međutim za način napredovanja morala očitati jedna spirala. Misao ne ide od jednog predmeta k drugome, nego ide naprijed uvećavajući i proširujući sebe samu.“ Jasno je da ono što je ovakvim načinom mišljeno i izloženo zahtijeva jedan iz temelja drukčiji pristup pri čitanju i pri pokušajima razumijevanja no što je to onaj na koji smo tisućljećima navikli,

oslonjeni uvijek na čvrste i povijesno ukočene matrice i pravila logičke, sintaktičke i gramatičke metode.

### *Povijest interpretacije*

Danas se već može smatrati utvrđenim da su jednako tako Platon kao i Aristotel, premda očigledno posjedujući Heraklitovu knjigu i nemali broj puta iz nje citirajući, ipak, svaki na svoj način, žrtvovali svu složenost i slojevitost njegovih uvida, reducirali ih na svaki put jedan, u njihovim očima odlučujući stavak, te u bitnome ostali zatvoreni za jednokratnu svojstvenost njegova mišljenja. Platon je u pogledu Heraklita inzistirao takoreći samo na jednom jedinom: na navodnom nauku o neprestanoj i nezaustavljivoj *mišljeni svega što jest*, bolje rečeno svega što *biva*, koja da ne dopušta stoga nikakvu spoznaju i uopće nikakvo određeno mišljenje i iskaz. Čuveni stav „sve teče“ (πάντα ρεῖ), kojim se još danas uporno hoće sažeto izraziti navodno ono bitno Heraklitova mišljenja, ne nalazi se uistinu ni u jednom od sačuvanih fragmenata Heraklitova djela, već je interpretativna formulacija Platonova. Kao i drugdje u raspravi sa svojim prethodnicima, Platonu je i u ovom slučaju važno prije svega filozofijski se suočiti s povijesnim usljedcima Heraklitova filozofiranja, što ovdje konkretno znači s njemu suvremenim radikalnim sofističkim relativizmom, koji je sam sebe uporno legitimirao navodnim nasljedovanjem Heraklita.

Aristotel pak sa svoje strane preuzima i ponavlja taj osnovni ton Platonova tumačenja i kritike, nalazeći onda u Heraklitu štoviše začetnika onog relativizma koji ugrožava te u pitanje stavlja čak i samo ono „prvo i najpostojanije počelo“, kako on u knjizi *Gamma Metafizike* vidi i naziva ono što je kasnije dobilo imena „načela istovjetnosti“ i „neprotuslovljenja“. S druge će pak strane Heraklita, zajedno s ostalim „predsokratovcima“, jednostrano svrstati u „fiziologe“, u one koji su predmetom svog istraživanja imali jedino narav i naravno osjetilno jestvo. Štoviše, svima će njima, pa tako i Heraklitu, pripisati bavljenje upravo takoreći najprimitivnijim vidom jestva, naime onim što sam naziva „podlogom“ i „tvari“, onim što kasnije biva prozvano „materijom“. Heraklit je tako, prema Aristotelu, prvim *tvarnim počelom svega* bio držao vatru.

I ovo Aristotelovo „fiziologijsko-materijalističko“ reducirano i jednostrano razumijevanje Heraklita nužno je danas uzeti s najvećom rezervom i podvrći radikalnom preispitivanju. Uz svu možebitnu pretjeranost formulacije, danas se više ne da zanijekati ispravnost recimo ovakve Finkove tvrdnje (*Grundfragen der antiken Philosophie*, Wurzburg, 1985, str. 175): „Aristotelova interpretacija Heraklita pokazuje nam se dakle kao promašaj razumijevanja, - ne kao neki takav koji bismo mu mogli zamjeriti, već kao nerazumijevanje, koje nastaje po nužnosti, uzme li se metafizička interpretacija stvarovitosti (Dingheit) kao ishodišna osnova.“ Navedimo ovdje, zbog osobite važnosti teme, još jednom i Schadewaldta, kao još jedan od niza primjera sve proširenije svijesti o potrebi takvoga preispitivanja (nav. dj., str. 430): „Ne postoji još pojam materije u to vrijeme, to je tek *hyle* Aristotela, a i ona je uvijek tek kofelativan pojam za formu. Nema materije o sebi, već materije za nešto; za formu, koja s njom može nešto izgraditi. Znakovit obrat koji je misao dobila u naše vrijeme, gdje igra takvu ulogu, u svakom slučaju nije grčki, također ni rimski, nego je mnogo kasniji, zapravo tek jedna predodžba 18. stoljeća, potekla iz francuske prirodoslovne znanosti. Ovdje ne smijemo još na to misliti, jedva na 'tvar', koju bi se imalo misliti kao mrtvu. Tamo je pak sve bilo živo.“

Platonovo i Aristotelovo pftumačenje bacilo je, kako i jest za očekivati kad je riječ o takva dva mislioca, presudna za cjelokupnu daljnju povijest filozofije i duha uopće, sudbonosnu sjenu na sve daljnje čitanje, razumijevanje i izlaganje Heraklita. Obuhvatno doksografsko djelo Aristotelova sljedbenika Teofrasta *Nazori naravoslovaca* - i samo izgubljeno, ali očuvano fragmentarno u brojnim ekscerptima i parafrazama - u pogledu Heraklita zadržalo se u potpunosti na tragu učiteljevu, pristupajući njegovu djelu očito selektivno i birajući ono što se može kako-tako svrstati u rubriku „vatra kao tvarno počelo“, kao i svega tome pripadajućeg, dok je u ostalom sadržaju Teofrast, kako smo već rekli, našao samo nedorečenost i poludorečenost (ημιτελής), kojom Heraklit navodno „ništa nije jasno izložio“ (σαφώς δέ ουδέν εκτίθεται). Sabere li se i ima na umu sve dosad rečeno, gotovo bi se nepretjeranom mogla nazvati zaoštrena tvrdnja Vollkmann-Schlucka (*Die Philosophie der Vorsokratiker*, Wurzburg, 1992, str. 97) da „se Heraklitovo djelo već za samog vremena Grka čini kao da je u svojoj vlastitoj istini ostalo skrivenim“ te da su se „štoviše nje-

gove riječi upotrebljavale kao zrcalo u kojem se ogledavalo vlastite misli".

Na tako sačinjenom Teofrastovu referatu počivaju, međutim, *gotovo sva kasnija* usputna spominjanja Heraklitovih stavova i navođenja njegovih vlastitih riječi, uz ostalo i onaj ranije citirani životopis u Diogena Laertija. Doduše sama originalna Heraklitova knjiga još je srazmjerno dugo ostala dostupnom (osnovano se tako pretpostavlja da su je mogli posjedovati još i npr. Plutarh i Klement Aleksandrijski), te se Teofrastov referat mogao uspoređivati s originalom i crpsti iz njega samog. Tako su osobito stoici - već njihov rodonačelnik Zenon u ranom trećem stoljeću prije Krista te zatim osobito Kleant, koji je sastavio opsežan komentar Heraklita - intenzivno studirali njegovo djelo i velikim dijelom pod njegovim utjecajem gradili vlastiti sustav filozofije. S druge strane, jasno je da je i samo Heraklitovo mišljenje u tom procesu moralo doživjeti dodatno pretumačenje, te da je dalje u povijest moralo biti predano u jednoj znatno „stoiciziranoj” verziji.

Treće bitno povijesno pretumačenje, nakon rečenog platonsko-peripatetičkog i potom stoičkog, zapalo je Heraklitovu filozofiju u djelima crkvenih otaca, prije svih Klementa Aleksandrijskog i Hipolita. Osobito je ovaj drugi Heraklita bez pretjeranih skrupula sagledavao i tumačio isključivo unutar unaprijed zadanog tematskog obzora u kojem je Heraklit trebao biti prokazan kao osnovni izvor kršćanskih hereza. Pridodaju li se tome još navodi Heraklita koje nalazimo u Seksta Empirika i koji su posve očito u velikoj mjeri jednoznačno inspirirani racionalističkom spoznajno-teorijskom stoičkom problematikom, koju onda naknadno nastoje učitati u Heraklita, kao i snažno neoplatonički orijentirane sheme razumijevanja, izlaganja, pa i samog navođenja Heraklita od strane Plutarha i Numenija, a ranije već i samog Plotina, teško je odoljeti iskušenju da se s Julom Kerschensteiner (*Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munchen, 1962, str. 113) govori o „povijesti pretumačenja Heraklitove filozofije, koja od Peripata vodi k Stoi - koja za svojim formama poseže u formi ponuđenoj u Teofrasta - te konačno k crkvenim očima, koji ga uvode u razračun između kršćanstva i helenstva”.

Tek je koncem prošlog i početkom ovoga stoljeća, s Bywaterovim te osobito Dielsovim izdanjem Heraklitovih fragmenata, položen dostatan temelj daljnjem *filološkom* poslu oko pročišća-

vanja pod Heraklitovim imenom predanoga teksta te oko po mogućnosti što sigurnije i što općenitije usuglašene prosudbe toga što bi imalo konačno važiti kao autentično u njemu. Na tom je polju tijekom ovoga stoljeća napravljeno već toliko da se Dielsova redakcija - ne poričući joj goleme ishodišne zasluge - danas može smatrati ipak nedostatnom i potrebitom ozbiljne revizije. Tako naprimjer već u prvim rečenicama uvoda u opsežnu i temeljito pisanu knjigu, koju se za danas relevantni filozofijski dijalog s Heraklitom može smatrati naprosto nezaobilaznom (G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, <sup>6</sup>1986 /<sup>1</sup>1954, pre-tisak s korekcijama <sup>2</sup>1962/, str. xi) čitamo: „Ova je knjiga pisana na podlozi prepostavke da valjana interpretacija Heraklita može biti postignuta samo pedantnim ispitivanjem svakoga fragmenta. Pod 'fragmentom' se misli autentičan navod autorovih vlastitih riječi. Ne može biti sumnje da je barem nekolicina 'fragmenata' normalno pripisivanih Heraklitu i uključenih u sekciju B Dielsovih *Fragmenata predsokratovaca* parafraza, a ne direktan citat, te im nisam pridao status pravih fragmenata.”

S druge strane, *filozofijsko* razumijevanje i tumačenje Heraklita ponovo je početkom prošloga stoljeća, nadasve utjecajnom Hegelovom (i Schleiermacherovom) interpretacijom, odlučno postavljeno na staru i povijesno ishodišnu poziciju Platona i Aristotela. Heraklit je dakle jednoznačno i konzekventno shvaćen poglavito kao *filozof bivanja*, u potpunoj i isključivoj opreci spram Parmenida kao navodnog *filozofa bića i bitka*. I premda filozofijski rang Hegelovih izvođenja na toj osnovi shvaćene „Heraklitove dijalektike” naprosto nije moguće zanijekati, ipak je tek oslobađanje od te velebno nametnute sheme - kojoj se nije uspio othrvati recimo ni Friedrich Nietzsche, svakako Heraklitu najrodniji od novijih mislilaca Europe, te koju u osnovi ipak još uvijek slijedi i uvijek instruktivni i zaslužni Eduard Zeller - donijelo, počevši nekako s tridesetim godinama našega stoljeća, nove filozofijski poticajne uvide u *ono svojstveno i vlastito* Heraklitove filozofije. Relevantno istraživanje i tumačenje Heraklita kreće se, kao i uopće cjelokupno istraživanje sve „filozofije do Sokrata”, do danas stalno dalje na tom istom putu, poglavito u uskoj uzajamnoj suradnji filozofijskoj refleksiji sklonih klasičnih filologa s jedne, te onih historičara filozofije i filozofa samih koji znaju i priznaju značenje i golemu važnost slova i teksta u svojem i svakom filozofijskom poslu, s druge strane.

## Nauk

Stoljećima uhodavane sheme kojima je bilo vođeno razumijevanje Heraklita opiru se, kako to uostalom u povijesti i jest pravilo, svakoj naglijoj korjenitoj preinaci, čvrsto se držeći poznatih i naviklih shema tumačenja. Tako nikakvim osobitim izuzetkom nije naprimjer Wilhelm Capelle, kad još i u četvrtom izdanju svoje inače lijepe knjige, pisane s iskrenim entuzijazmom združenim sa zavidnom učenošću, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte ubersetzt und eingeleitet* (Stuttgart, 1968) jednako govori o Heraklitovu „monističkom panteizmu“, o tome da on „po prvi put božanstvo shvaća kao 'apsolutno'“, o njegovoj „spoznajnoj teoriji“, „etici“, „materijalističkome načinu mišljenja“ i svemu sličnom.

Citati i razumijevati Heraklita znači prije svega ustrajati u misaonom naporu da se, *bez olakšavajućeg oslonca* na ovakve i slične takozvane „istine“ povijesti filozofije, dugo i uvijek iznova razabire smisao samih Heraklitovih riječi, rečenica i stavova, naznaka i aluzija, znakova i „migova“, o kojima sam govori u jednom od fragmenata, odnoseći ih samo i isključivo jedne na druge te time i prvenstveno samo time dohvaćajući njihov smisao. Teško da je i jedno drugo djelo iz povijesti filozofije kao upravo njegovo - čak i u ovako beskrajno razmravljenom stanju u kojem nam je do danas predano - u tolikoj mjeri prepuno unutrašnjih smislenih veza i odnosa, slojeva značenja, obrata i međusobnih upućivanja.

Ovom ćemo se zgodom zadržati tek na tome da u najkraćim crtama navedemo i naznačimo ono što se uvjetno može nazvati glavnim stavovima Heraklitova nauka. Pritom bi se, nakon svega do sada kazanog, gotovo samo od sebe imalo pokazati da je svaki od tih navodnih „stavova“ u sebi prije svega i više od svega jedno pitanje, spor i dilema, nikada pak osigurana, vječno važeća i na taj način „istinita“ teza.

### A) Logos

Uglavnom je prihvaćeno da je središnja i ključna riječ i „stvar“ cjelokupne Heraklitove filozofije *logos*. Poteškoće počinju, međutim, već pri prvim pokušajima da se поблиže i određenije odredi što je uopće to što on tako naziva. Prije svega, nitko se još nije odvažio inzistirati na tome da bi se u bilo kojem jeziku moglo, poput Heraklita samog, *jednom* rječju izraziti sva ona različita,

mada očito srodna, značenja koja za njega u sebi sabire *logos*. Ta riječ svakako znači i „govor“ i „riječ“ i „razlog“ i „izlaganje“, ali jednako tako i „misao“ i „namisao-proračun“. Znači i „smisao“, „odnos“, „razmjer“, pače „proporcionalitet“. U njemu se htjelo naći i značenje „zakona“, štoviše „svjetskog zakona“, pa zatim „osnove“ i „temelja“ svijeta, da dalje ne nabrajamo. No Heraklit sam inzistira, očito naglašeno i s nakanom, upravo na toj *jednoj* riječi: - *logos*. Sto je ipak onda na koncu sam taj *logos*?

„Zakon“ nije, jer Heraklit u jednom fragmentu naglašeno govori o „zakonu“, imenujući ga upravo vlastitim grčkim izrazom νόμος. Osobito ne nekakav „svjetski zakon“; već je sama takva primisao unutar interpretacije Heraklita opasno bliska spomenutim stoičkim iskrivljenjima. „Misao“ i sve slično tome opet nije, iz jednostavnog razloga što Heraklit ne šteti na svojstvenim izrazima za „mišljenje“, „razum“, „razbor“, „um“ i sve slično, no *logos* očito od toga razlikuje. Teško da je i „odnos“, „razmjer“ i „proporcija“: - takvo značenje riječ je zadobila tek nakon njega, pri radovima na izgradnji i razvijanju rane grčke matematike, a u Heraklita samog to je značenje pokriveno prvenstveno izrazom „mjera“ (μέτρον). „Riječ“ jednako tako nije; ta već u prvom fragmentu *logos* je jasno razlikovan upravo od „riječi“ (ῥήμα).

Sto je dakle *logos* moralo bi se iznaći ponajprije promišljajući, dakako uvijek u *cjelini svih fragmenata*, ono jedno što objedinjuje sva nabrojena značenja, te uz njih i druga, i to tako da ih kao jedinstveni izvor iz sebe otpušta, samo pak ostajući nešto od svih njih različito. U tom se smjeru možda valjanom uputom može smatrati stav da čak i *logos* sam nije ono prvo i najviše u Heraklitovu mišljenju, već se i sama njegova bit i narav očituje tek kao aspekt onoga što Heraklit zove „općim“, „zajedničkim“, „objedinjujućim“ (ξυρόν). To „opće“ se onda dakako nikako ne može i ne smije razumijevati po modelu kasnijeg logički objedinjujućeg općeg, u njegovoj razlici spram „pojedičnog“. No kako onda, to ostaje uglavnom neprozirnim.

### B) Odvojenost mudrog

Uočeno je već češće i to da, možda i prije nego u *logosu*, Heraklitova filozofija kulminira u onome što sam naziva „mudrim“ (τό σοφόν). I dok je *logos* očigledno nekako najtješnje vezan uz uvid i spoznaju da Je sve jedno“, dotle ovo „mudro“ u jednom teško

protumačivom fragmentu biva nazvano „odvojenim od svega”. Preludira li tu onda Heraklit, kako je mislio nemali broj interpreti, već Platonovu „horizmu”, a onda, u dalekoj povijesnoj anticipaciji, čak i Hegelovu „apsolutu”? Tako npr. Walter Bröcker (*Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt am Main, 1965, str. 30), uviđajući prethodno s pravom da je „sophon, ono mudro, ili kako radije prevodimo: ono duhovno, središnji termin Heraklitove filozofije”, bez mnogo oklijevanja, sebi svojstvenim samopouzdanjem, obrnuto razmjernim svakom, ma i najoskudnijem pokušaju obrazloženja, ustvrđuje: „Od te odredbe duhovnog (σοφόν) ide jedna linija preko duha (νοῦς) [...] Anaksagorina i zasebitka (χωρισμός) ideje u Platona sve do apsolutnog duha u Hegela. Odvojenost (χωρισμένον) je latinski absolutum.” No kako onda misliti zajedno *logos* kao sve-jednost i „ono mudro” kao odvojenost od svega, o tome autor ne brine suviše. Koliko drukčije, u razlici spram ovakve samozadovoljne pretencioznosti, izgledaju mukotrpní pokuteji Bröckerova učitelja da u čitavome jednom satu predavanja razriješi tu gotovo nerazrješivu poteškoću, posežući pritom za filološkim zahvatima koje je teško, ako ne i nemoguće prihvatiti, i uz to još - uporno i pod svaku cijenu inzistirajući na vlastitom ishodišnom uvjerenju o istovjetnosti *logosa* i onog **JSO-phon** u Heraklita - pričinjajući nad duhom Heraklitova mišljenja nesuzdržano nasilje, baš na tom presudnom mjestu u nj ucrtavajući vlastitu misao „područja”, „okružja” (Gegend, usp. M. Heidegger, *Heraklit* /GA 55/, Frankfurt am Main, 1979, str. 330 i d.). Pa ipak, koliko se filozofijske ozbiljnosti i, recimo tako, intelektualnog poštenja sadrži još i u takvim doduše nasilnim, ali iz istinske filozofske neprilike i besputice poteklim zahvatima.

### C) Vatra

Nezavisno od tih i sličnih pitanja, jednom od osiguranih istina istraživanja Heraklita smatra se najuža bliskost *logosa* s vatrom. Neki tu bliskost vide već istovjetnošću, dok drugi opreznije i tekstu primjerenije govore tek o izvjesnoj bliskosti i analogiji. No problem je onda, čini se barem, prije svega kako shvatiti takvu istovjetnost, ili pak samo bhskost, nečeg tvarnog, tjelesnog i „materijalnog”, dakle samog tog primarnog elementa i prvotnog sastojnog počela „svijeta”, s nečim samo „duhovnim”, „logičkim” i „idealnim”, kao što bi to navodno imao biti *logos*. No, prije svega

*Heraklitova vatra* nije uopće jedan od „elemenata”, kao što bi to bili npr. voda ili zemlja: - ta i oni sami nisu drugo do preinake vatre, tog Jednog koje se razmjenjuje sa svime”. Uz to, vatra uopće i nije neka, ma i najfinija, tjelesna tvar. Pravi i svojstveni vidovi vatre u Heraklita su ponajprije „užareni zrak” i nešto poput „etera”, zatim „bljesak”, pa onda i „suho blistanje”, pripadno duši pročišćenoj do mudrosti.

Osim toga, vatra je u tekstu izričito poistovječena ne s *logosom* nego sa „svijetom”: uređeni svijet (κόσμος) nije drugo do „vječno živa vatra”. U Heraklitovim fragmentima sve izrijekom određene sveze istovjetnosti, razlike, protivnosti i blizine moramo respektirati iznad svega ostalog, ako se nećemo izgubiti u neodređenim općenitostima, u kojima je, kao u ponekih tumača, *logos* i vatra, i svijet, i bog, i što li još ne.

### D) Suprotnosti

Osnovom Heraklitove filozofije smatra se odavno nauk koji se pokušava anakrono označiti imenom poteklim iz kasnosrednjovjekovne neoplatoničke spekulacije Nikole Kuzanskog, imenom „koincidencije suprotnosti”. Sve što biva, biva iz suprotnosti i kroz suprotnosti, no one su u sebi ipak vezane jedna uz drugu, jedna na drugu upućene, štoviše možda čak na neki neodređeni način i istovjetne jedna drugoj: - u tom bi uvidu imala biti navodno sva dubokoumna tajna Heraklitova.

Sve je ipak na tome da se shvati *kako* su to suprotnosti jedno. Tradicionalno i na svoj način veličanstveno objašnjenje je ono Aristotelovo, načelno izrađeno u prvoj knjizi *Fizike*: - svaka promjena je promjena *iz nečega u nešto*; a da bi ona bila moguća, mora u podlozi jednome i drugome od onih koja se mijenjaju biti i nešto *treće*, koje pak u promjeni *ostaje*, ali pritom samo mijenja lik i izgled. Nauk o tzv. supstanciji i akcencijama nužan je usljedak ovakvog protumačenja bivanja i mijene te ostaje ležati, pa bilo to osviješteno ili ne, još i u svem i svakom govoru o koincidencijama suprotnosti, o njihovu jedinstvu, istovjetnosti i svemu tome sličnom.

No u Heraklita nema ni riječi ni o čemu takvom. Protivnosti se ne mijenjaju, ne prelaze u drugi lik i izgled, oslonjene na podlogu ustrajavajuće tvari. One „se prebacuju” - i taj izraz μεταβάλλειν mora se uzeti najstrože i krajnje doslovno - bivajući *u cjelini i posve* onim drugim. One moraju umrijeti, da bi oživje-



le kao ono drugo. Moraju se ugasiti, da bi dodirom bile upaljene kao drugo. Taj njihov „prebačaj“ nije kontinuiran i postupan, već *bljeskovit*: - udarac munje i šibanje božanskoga bića prava su slika tog i takvog „prebačaja“.

#### E) Duša

Heraklit je, tvrdi se, izvršio presudan obrat unutar jonske tradicije najranijeg filozofiranja, na koju se jednim dijelom oslanja, postavivši čovjeka u središte svog razmatranja i time gotovo pripremajući kasniju primarno antropologijsku orijentaciju kako sofista tako, Sokrata. Ljudska svijest i samosvijest, štoviše uopće sam pojam psihologije, postaju tek njegovim mišljenjem temom i svojinom grčkoga duha. Diels ga je čak jednom bio nazvao „najsabjektivnijim i, u određenom smislu, najmodernijim proznim autorom antike“.

Ipak bi trebalo biti znatno oprezniji pri svim takvim karakterizacijama. O „subjektu“ nema dakako riječi ne samo u Heraklita, nego uopće u Grka, kao što je pojava svega onoga što poznamo i razumijemo kao „svijest“ i „samosvijest“ u njih više nego sporna i upitna. S „psihologijom“ stoji slično: duša u Heraklita očito nije samo čovjeku pripadna, već je prije svega nešto kozmičko. Uz to, ona i nije nekakva određena i postojeća „supstancija“: umire i gasi se postavši vodom, kao što se opet rađa, pali i raste isparavanjima vlage. Logos joj je takav da sebe samu umnaža i iz sebe same raste, kao što je opet i tako bezdano dubok da se njeni ishodi i „granice“ ne mogu iznaći niti ako se baš svim putovima prođe. Može li onda tome što smo ovdje - tek sumarno referirajući i parafrazirajući, bez i najmanjeg pokušaja interpretacije - očitati kao „dušu“ kako je vidi sam Heraklit, doista biti pripisana „modernost“ i „subjektivnost“ te blizina onome što odavno njegujemo kao psihologiju svake orijentacije i provenijencije, to možemo ostaviti pitanjem.

„Ovde možemo napustiti tu zapanjujuću figuru, u njenoj ponositoj izolaciji“ - da se poslužimo riječima kojima Guthrie zaključuje poticajan prikaz Heraklita u svojoj historiji grčke filozofije, jednoj od svakako boljih novijih te vrste (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge, 1977 A1962/, str. 486). Svaki daljnji govor o njemu morao bi počivati na vlastitoj provedenoj interpretaciji.

## Bibliografski dodatak

### I. Izdanja (kronološkim slijedom)

- Bywater, I.: *Heracliti Ephesii reliquiae*. Oxford, 1877.  
 Diels, H.: *Herakleitos von Ephesos*. Berlin, <sup>1</sup>1901, <sup>2</sup>1909.  
 Walzer, R.: *Eraclito. Raccolta dei frammenti*. Firenze, 1939 (preti-sak: Hildesheim, 1963).  
 Mazzantini, C.: *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Testo e traduzione, introduzione e commento. Torino, 1945.  
 Kirk, G. S.: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954 (<sup>2</sup>1962)  
 Snell, B.: *Heraklit. Fragmente griechisch u?id deutsch*. Munchen, <sup>1</sup>1965 (<sup>6</sup>1976).  
 Marcovich, M.: *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary*. (Editio maior). Merida, 1967.  
 Bollack, J./Wismann, H.: *Heraclite ou la separation*. Pariš, 1972.  
 Mondolfo, R./Taran, L.: *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*. Firenze, 1972.  
 Janniére, A.: *Heraclite. Fragments, presentes et traduits*. Pariš, 1977.  
 Kahn, Ch. H.: *The Art and Thought of Heraclitus*. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge/Mass., 1979.  
 Mansfeld, J.: *Heraclitus. Fragmenten*. Amsterdam, 1979.  
 Conche, M.: *Heraclite. Fragments*. Texte etabli, traduit, commente. Pariš, 1986.

### II. Literatura (abecednim slijedom)

#### 1) U svijetu

- Bernavs, J.: *Die heraklitischen Briefe*. Berlin, 1869.  
 Brecht, F. J.: *Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*. Heidelberg, 1936 (Wuppertal, 1949).  
 Gigon, O.: *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935.  
 Deichgraber, K.: *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Soziahviss. Klasse, Jg. 1962, Nr. 9). Wiesbaden, 1963.  
 Heidegger, M.: *Heraklit* (GA 55). Frankfurt am Main, 1979.  
 Heidegger, M./Fink, E.: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967. Frankfurt am Main, 1970.  
 Holscher, U.: *Der Logos bei Heraklit*, u: *Varia Variorum. Festgabe für Karl Reinhardt*. Munster/Koln, 1952, str. 69-81.

- Kurz, E.: *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits* (Spudasmata 17). Hidesheim/New York, 1971.
- Lassale, F.: *Die Philoſophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 sv. Berlin, 1858.
- Ramnoux, C.: *Heraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Pariſ, 1968.
- Reinhardt, K.: Heraklits Lehre vom Feuer, u: R. K.: *Vermachtnis der Antike*. Gottingen, 1962, str. 41 i d.
- Reinhardt, K.: „Heraclitea“, u: *Isto*, str. 72 i d.
- Roussos, E. N.: *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, 1971.
- Schleiermacher, F.: *Herakleitos der dunkle, von Ephesos*, u: *Samtliche Werke*, Abt. III, Bd. 2 (Berlin, 1839), str. 1-146.
- Snell, B.: Die Sprache Heraklits, *Hermes* 61 (1926), str. 353-381.
- Verdenius, W. J.: Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I, *Phronesis* 11 (1966), str. 81-98.
- Wheelwright, Ph.: *Heraclitus*. Princeton, 1959. (2New York, 1964.)
- 2) U Hrvatskoj (uz prikaze u standardnim historijama filozofije)
- Bošnjak, B.: *Logos i dijalektika*. Zagreb, 1961.
- Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike* (str. 59-73: „Bitak i bivanje. Heraklit“). Čakovec, 1978.
- Despot, B.: *Filozofski dnevnik 11978-19821* (str. 87-138: „Heraklit“). Zagreb, 1982.
- Majnarić, N.: *Heraklit. Svjedočanstva i fragmenti*. Zagreb, 1951.

# HERAKLIT

## Fragmenti djela

## Fragmenti Heraklitova djela

*Preveo Milivoj Sironić*

Napomena (*Damir Barbarić*):

Hrvatski tekst Heraklitovih fragmenata u prijevodu Milivoja Sironića preuzet je iz hrvatskog prijevoda Dielsova djela *Die Fragmente der Vorsokratiker*, u izdanju Walthera Kranza: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983, str. 149-160.

Tekst prijevoda prenesen je bez izmjena, osim na dva mjesta: 1) U fragmentu pod brojem 9 (D18) ispravljen je prijevod dodavanjem negacije „ne“, prema μῆ originala, koje ima Diels jednako kao i svi drugi izdavači. Pogreška je nastala vjerojatno previdom, ili pak ispuštanjem pri tiskanju. 2) U fragmentu 99 (D20) veznik „a“ izmijenjen je u „i“, prema τ' originala.

Također je dodan, pod brojem 6, fragment 72 u Dielsovoj numeraciji, koji je vjerojatno pogreškom u izvorniku ostao nepreveden.

Dielsova odluka da fragmente skupljene iz najrazličitijih doksografskih izvora - ne uspijevajući pronaći nikakva kriterija' za njihov smislen i donekle sustavan raspored - donese prema *abecednom redosljedu autora* iz kojih crpi navod fragmenta naprosto je neprihvatljiva hiperkriička filološka kapitulacija i nije nimalo neopravdano kad je naprimjer Kahn naziva jednom „apparently irrational procedure“. Fragmente smo stoga ovdje donijeli u redosljedu kakav je, držeći se srodnosti sadržaja, u svom izdanju uspostavio Charles H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*), i koji nam se čini najboljim među mnogim varirajućim i od Dielsa odstupajućim redosljedima u glavnim dosadašnjim izdanjima (Bywater, Walzer, Marcovich). Broj fragmenta u Dielsovu izdanju naveden je uvijek na početku teksta fragmenta u zagradi, uz oznaku D. Na kraju je dodirna i konkordancija, prema kojoj se lako može svaki fragment u Dielsovoj numeraciji pronaći u našoj ediciji.

Također smo iz hrvatskog prijevoda fragmenata preuzeli *samo one riječi* za koje se može s određenom izvjesnošću pretpostaviti da su *autentične* Heraklitove. Pri prosudbi i izboru oslanjali smo se ponajprije na Snellovu redakciju teksta: *Heraklit, Fragmente*. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell. Munchen, 1965 (1976).

1. (D1) Taj logos, koji postoji uvijek, ne razumiju ljudi niti prije nego što o njemu čuju niti nakon što su čuli. I ma da se sve zbiva po tom logosu (zakonu), slični su neiskusnima iako se okušavaju u takvim riječima i djelima kako ih ja objašnjavam razlučujući svako prema njegovoj prirodi i tumačeći kako stvar stoji. Drugim ljudima ostaje nepoznato što budni čine kao što zaboravljaju ono što u snu čine.
2. (D34) Iako su čuli, nerazumni nalikuju gluhima. Posvjedočuje im to poslovice: „Iako su prisutni, ipak su odsutni.”
3. (D2) Stoga treba slijediti zajedničko. No iako je logos zajednički, ipak većina živi kao da ima vlastitu moć rasuđivanja.
4. (D17) Mnogi naime, koliki se na takve stvari namjere, ne razumiju ih niti ih znaju kad ih nauče, ali u sebi misle (da ih znaju).
5. (D71) ... onoga, koji zaboravlja kamo vodi put.
6. (D72) Od onoga s čime najviše neprestano saobraćaju, od toga se okreću i udaljuju, i ono na što svakodnevno nailaze, to im se čini stranim.
7. (D73) Ne treba raditi i govoriti kao oni koji spavaju.
8. (D89) Budni imaju jedan i zajednički svijet.
9. (D18) Ako se netko ne nada, neće naći nenadano jer se ono ne može pronaći i nije pristupačno.
10. (D22) Oni koji traže zlato mnogo zemlje raskopaju, ali malo nađu.
11. (D35) Ljudi filozofi moraju biti znalci veoma mnogih stvari.
12. (D123) Priroda voli sakrivati se.
13. (D47) Ne sudimo nepromišljeno o najvećim stvarima!
14. (D74) Ne treba postupati kao djeca roditelja.
15. (D55) Ja dajem prednost onome što se može vidjeti, čuti i spoznati.
16. (D101a) Oči su točniji svjedoci nego uši.
17. (D107) Oči i uši su loši svjedoci ljudima ako imaju barbarske duše.
18. (D19) Ne znaju slušati ni govoriti.
19. (D40) Mnogoznanje ne uči razumu jer bi naučilo Hezioda i Pitagoru i nadalje Ksenofana i Hekateja.
20. (D57) Učitelj velikog mnoštva je Heziod. Misle da najviše zna on, koji nije poznavao dan i noć. To je naime jedno.
21. (D106) Priroda svakog dana je jedna.
22. (42) Homer zaslužuje da se iz natjecanja izbacuje i šiba i Arhiloh na isti način.
23. (D56) Ljudi se posve varaju u spoznavanju vidljivih stvari jednako kao Homer koji je bio mudriji od svih Helena. Njega naime prevariše dječaci, koji su se trijebili od ušiju, rekavši: „Što smo vidjeli i uhvatili, to smo ostavili, a što nismo niti vidjeli niti uhvatili, to nosimo.”
24. (D105) Homer je bio astrolog.
25. (D38) Tales je prvi istražio zvijezde.
26. (D129) Pitagora, Mnezarhov sin, od svih se ljudi najviše pozabavio istraživanjem i, pošto si je izabrao te spise, stvorio je svoju mudrost: mnogoznanje, zlo umijeće.

27. (D81) Pitagora vođa lažljivaca.
28. (D108) Od kolikih sam čuo učenja (logose), nijedan nije došao do toga da bi spoznao da je mudrost od svega odvojena.
29. (D101) Ja sam istražio samoga sebe.
30. (D116) Svim ljudima dano je da spoznaju sami sebe i da budu razumni.
31. (D114) Oni koji s razumom govore, treba da se pokazuju jakima u onome što je svima zajedničko baš kao država u zakonu i mnogo jačima, jer sve ljudske zakone hrani jedan božanski. Ovaj je naime toliko moćan koliko hoće i dovoljan je svima i nadmašuje (sve).
32. (D113) Razum je svima zajednički.
33. (D112) Razborito misliti je najveća vrlina, a mudrost je istinu govoriti i raditi prema prirodi slušajući je.
34. (D93) Gospodar, čije je proročište u Delfima, niti govori niti skriva nego nagovještava.
35. (D92) Sibila govoreći uzbuđenim ustima nenasmijano, nekičeno i bez dražesti bogom opčinjena prodiše glasom kroz tisuće godina.
36. (D45) Granice duše nećeš u hodu naći makar pregazio svaki put: tako dubok logos ima.
37. (D50) Ako poslušate ne mene, nego logos, mudro je priznavati da je sve jedno.
38. (D30) Ovaj kozmos (red svijeta), isti za sve, nije učinio nijedan od bogova niti od ljudi, nego bijaše uvijek i jest i bit će vječno živa vatra, koja se po mjerama (periodički) pali i po mjerama gasi.
39. (D31A) Promjene vatre: najprije more, a od mora polovina zemlja, a druga polovina užareni zrak.
40. (D31B) Zemlja kao more se razlijeva i odmjeruje se prema istom logosu (zakonu) kakav bijaše prije nego postade zemljom.
41. (D90) Sve je zamjena za vatru i vatra za sve baš kao roba za zlato i zlato za robu.
42. (D76) Vatra živi od smrti zemlje, zrak živi od smrti vatre, voda živi od smrti zraka, a zemlja (od smrti) vode.
43. (D100) Godišnja doba, koja sve donose.
44. (D94) Helije neće prekoračiti svoje mjere, inače će ga pronaći Erinije, pomoćnice Pravde.
45. (D120) Granice zore i večeri su Veliki Medvjed i nasuprot Velikom Medvjedu granica vedrog Zeusa.
46. (D99) Da nema sunca, bila bi noć što se ostalih zvijezda tiče.
47. (D3) Sunce je široko jednu ljudsku stopu.
48. (D6) Sunce je svaki dan novo.
49. (D126) Hladno se zagrijava, toplo se hladi, vlažno se suši, suho se ovlažuje.
50. (D12) Onima koji u iste rijeke ulaze druge i druge vode pritječu, a i duše se iz vlage isparuju (?).
51. (D91) Raspršuje se i opet skuplja, i približava se i udaljuje se.
52. (D84a) Mijenjajući se odmara se.
53. (D84b) Napor je trpjeti iste i pokoravati im se.

54. (D41) Jedno je naime mudrost: spoznavati duhovnu moć koja upravlja sve kroz sve.
55. (D78) Ljudsko biće nema moć spoznaje, a božansko ima.
56. (D82) Najljepši majmun ružan je u poređenju s ljudskim rodom.
57. (D83) Najmudriji čovjek pokazat će se naspram bogu kao majmun, i u mudrosti i u ljepoti i u svemu ostalom.
58. (D79) Čovjek je djetinjast pred božanstvom kao stoje i dijete pred čovjekom.
59. (D70) Ljudska su mišljenja dječje igračke.
60. (D104) Kakav je njihov um ili razum? Narodnim pjevačima vjeruju, a učitelj im je svjetina jer ne znaju da „mnogi su loši, a malo njih dobri“.
61. (D87) Glup čovjek se obično pri svakoj riječi (logos) ukoči od straha.
62. (D97) Psi laju na one koje ne poznaju.
63. (D39) U Prijeni se rodio Bijant, Teutamov sin, čija je glasovitost veća nego od ostalih ljudi.
64. (D49) Jedan je za mene koliko deset tisuća ako je najbolji.
65. (D121) Dobro bi učinili Efežani da se svi odrasli redom objese i nedoraslima ostave grad, koji Hermodora, svoga najboljeg čovjeka, protjeraše govoreći: „Neka niti jedan od nas ne bude najbolji, inače neka bude najbolji drugdje i među drugima.“
66. (D44) Narod treba da se bori za zakon baš kao za utvrdu (grada).
67. (D33) Zakon jest i volji jednoga biti pokoran.

68. (DUO) Ljudima nije bolje da im biva sve što žele.
69. (D111) Bolest učini zdravlje ugodnim i dobrim, glad - sitost, umor - odmor.
70. (D102) Bogu je sve lijepo, dobro i pravedno, a ljudi jedno drže pravednim, a drugo nepravednim.
71. (D23) Ime Pravde ne bi poznavali kad ne bi bilo nepravde.
72. (D61) More: voda najčistija i najprljavija: ribama pitka i spasonosna, a ljudima nepitka i pogubna.
73. (D9) Magarci bi radije izabrali slamu nego zlato.
74. (D13) Svinje uživaju u blatu većma nego u čistoj vodi.
75. (D37) Svinje se kupaju u kaljuži, a perad u prahu ili pepelu.
76. (D58) I liječnici režu, pale i na svaki način jadno muče bolesnike te još k tome traže plaću iako ne zaslužuju da je dobiju od bolesnika jer isto čine: i dobro i bolesti.
77. (D59) Putanja (hod) vijka u valjarici ravna i kriva jedna je i ista.
78. (D8) Suprotno se sjedinjuje i iz različitoga najljepša harmonija.
79. (D11) Sve što gmiže tjera na pašu udarac.
80. (D125) I miješano piće rastavlja se ako se ne mućka.
81. (D51) Ne shvaćaju kako se sa sobom slaže ono stoje različno: (to je) unatrag okrenuta harmonija kao kod luka i lire.
82. (D48) Luku je dakle ime život, a djelo (njegovo) smrt.
83. (D54) Nevidljiva harmonija jača je od vidljive.

84. (D80) A treba znati da je rat sveopća pojava, da je pravda borba i da sve nastaje kroz borbu i po nuždi.
85. (D53) Rat je otac svega i svega kralj, jedne je pokazao kao bogove, druge kao ljude, jedne je učinio robovima, a druge slobodnima.
86. (D27) Kad ljudi umru, čeka ih ono čemu se ne nadaju niti slute.
87. (D28A) (Samo je) mnijenje ono što najpouzdaniji čovjek spoznaje i čuva.
88. (D86) Zbog nevjerovanja izmiče pa se ne spoznaje.
89. (D28B) Pravda će zgrabiti graditelje i svjedoke laži.
90. (D96) Leševe bi trebalo izbaciti prije nego đubre.
91. (D21) Smrt je koliko budni gledamo, a san koliko spavajući (gledamo).
92. (D26) Čovjek u noći pali sebi svjetlo kad mu se ugasi vid. Dok živi dotiče se mrtvoga u snu, a budan dotiče se onoga koji spava.
93. (D75) I oni koji spavaju radnici su i suradnici onoga što se zbiva u kozmosu.
94. (D62) Besmrtni - smrtni, smrtni - besmrtni, život ovih je smrt onih, a život onih smrt ovih.
95. (D88) Jedno isto je u nama: živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro. Jer to, promijenivši se, jest ono, i ono opet promijenivši se, jest to.
96. (D52) Životni vijek je dijete koje se zabavlja igrajući kocke: kraljevstvo djeteta.
97. (D25) Slavnije smrti dobivaju veće nagrade.
98. (D29) Plemeniti ljudi izabiru sebi jedno umjesto svega drugoga - vječnu slavu umjesto prolaznih stvari, a svjetina je zasićena baš kao stoka.
99. (D20) Rodivši se hoće da žive i da imaju smrtne sudbine - ili bolje: da se odmaraju - i ostavljaju djecu odakle opet nastaju smrtne sudbine.
100. (D103) Na obodu kruga zajednički su početak i svršetak.
101. (D24) U Aresovu poslu (ratu) poginule časte bogovi i ljudi.
102. (D115) Duši je svojstven logos koji sam sebe uvećava.
103. (D36) Dušama je smrt postati vodom, a vodi je smrt postati zemljom. Od zemlje postaje voda a od vode duša.
104. (D60) Put prema gore i prema dolje jedan je i isti.
105. (D43) Obijest treba gasiti više nego požar.
106. (D85) Teško je boriti se s požudom jer što hoće kupuje na štetu duše.
107. (D117) Kad je čovjek pijan, vodi ga nedoraslo momče, a on tetura ne osjećajući kamo hoda jer ima vlažnu dušu.
108. (D95) Neznanje je bolje sakrivati, ali je teško u raspuštenosti i pri vinu.
109. (D77) Dušama je radost ili smrt da budu vlažne.
110. (D118) Suhi je sjaj najmudrija i najbolja duša.
111. (D63) Postaju budni čuvari živih i mrtvih.
112. (D98) Duše udišu mirise u Hađu.
113. (D7) Kad bi sve stvari postale dim, (tada) bismo nosom mogli i raspoznavati.

114. (D119) Karakter je čovjeku sudbina (daimon).
115. (D14) Nesveto je uvođenje u misterije kako je uobičajeno kod ljudi.
116. (D15) Kad ne bi Dionizu radili svečan ophod i pjevali pjesmu spolnom udu (falosu), postupili bi veoma bestidno. Isti je naime Had i Dioniz, kojemu u čast mahnitaju i slave lenejsku svetkovinu.
117. (D5) Oni koji se zločinom kaljaju nastoje se čistiti novom krvlju. To je kao ako bi se netko, ušavši u blato, blatom prao. Ako bi ga netko od ljudi opazio gdje tako radi smatrao bi ga ludim. I takvim se božjim kipovima mole kao kad bi tko razgovarao sa zgradama ne imajući pojma što su bogovi i heroji.
118. (D32) Jedno, koje je jedino mudro, neće i hoće da se naziva imenom Zeus.
119. (D64A) Svemirom upravlja grom.
120. (D64B) (Vatra) razumom obdarena.
121. (D65) (Vatra je) oskudica i sitost.
122. (D66) Kad nadođe vatra, sve će rastaviti (suditi) i pograbiti.
123. (D16) Kako bi netko mogao ostati sakriven pred onim što nikad ne zalazi?
124. (D67) Bog je: dan-noć, zima-ljeto, rat-mir, sitost-glad. Mijenja se baš kao što ulje kad se miješa s mirodijama dobiva ime po mirisu svake pojedine.
125. (DIO) Veze: cjelina i necjelina, složno i nesložno, skladno i neskladno, i iz svega jedno i sve iz jednoga.
126. (D124) Najljepši je sistem svijeta (kozmosa) kao hrpa nasumce nabacanog smeća.

## Konkordancija

(U koloni označenoj s D-K je numeracija fragmenata u Diels-Kranzovu izdanju, a u koloni s oznakom Hr. numeracija u ovoj ediciji.)

D-K	Hr.	D-K	Hr.	D-K	Hr.	D-K	Hr.
1	1	32	118	64B	120	96	90
2	3	33	67	65	121	97	62
3	47	34	2	66	122	98	112
4		35	11	67	124	99	46
5	117	36	103	68		100	43
6	48	37	75	69		101	29
7	113	38	25	70	59	101a	16
8	78	39	63	71	5	102	70
9	73	40	19	72	6	103	100
10	125	41	54	73	7	104	60
11	79	42	22	74	14	105	24
12	50	43	105	75	93	106	21
13	74	44	66	76	42	107	17
14	115	45	36	77	109	108	28
15	116	46		78	55	109	
16	123	47	13	79	58	110	68
17	4	48	82	80	84	111	69
18	9	49	64	81	27	112	33
19	18	50	37	82	56	113	32
20	99	51	81	83	57	114	31
21	91	52	96	84a	52	115	102
22	10	53	85	84b	53	116	30
23	71	54	83	85	106	117	107
24	101	55	15	86	88	118	110
25	97	56	23	87	61	119	114
26	92	57	20	88	95	120	45
27	86	58	76	89	8	121	65
28A	87	59	77	90	41	122	
28B	89	60	104	91	51	123	12
29	98	61	72	92	35	124	126
30	38	62	94	93	34	125	80
31A	39	63	111	94	44	126	49
31B	40	64A	119	95	108	129	26



*Damir Barbarić*

## Parmenid

„Parmenid je tvorac ontologije” - tako započinje Uvo Holscher (str. 61)<sup>1</sup> svoj kratki no veoma utjecajni komentar Parmenidu. U drugoj pak, možda i još utjecajnijoj interpretaciji, onoj Karla Reinhardta, bit će Parmenid opet već na prvoj stranici prozvan „prvim metafizičarom” te potom višekratno „prvim logičarem”. U sličnom tonu započinje uvod u vlastiti komentar i Ernst Heitsch (str. 55, 57): „Parmenid je svojom pjesmom nauka (Lehr-gedicht), koja se od strane kasnijih navodi pod naslovom ‘O naravi’, u potonjem svijetu postigao učinak kakav nije u dio pao ni jednome od ranih grčkih filozofa. [...] Otkad je Parmenid neupadljivu rječcu ‘bitak’ uzdigao do središnjeg filozofijskog pojma, to je pitanje u europskoj filozofiji ostalo živo. Tko danas obrađuje recimo teme kao ‘bitak i vrijeme’ (Heidegger, 1927), ‘bitak i mišljenje’ (J. König, 1937), ‘L’etre et le neant’ (J. P. Sartre, 1943), ‘pravo i bitak’ (W. Maihofer, 1954), tko piše knjigu ‘O funkciji kopule’

Potpuni podaci za djela kojima se u zagradi navodi samo brojka stranice nalaze se u popisu na kraju studije.

(A. Grote, 1935), tko upotrebljava termine kao ontologija i egzistencija, taj stoji time u jednoj tradiciji koja je ishodište dobila u stihovima Parmenidovim." Pogađaju li ove i slične karakterizacije samu stvar Parmenidova djela i onoga što mu je bilo zadano misliti?

### *Život i spis*

Parmenid je rođen i živio u Eleji, bogatom trgovačkom gradu na zapadnoj obali južne Italije, osnovanom poslije 540. godine prije Krista od Grka koji su pod pritiskom Perzijanaca bili napustili zavičaj u Maloj Aziji. Kao godine rođenja navode se alternativno 540. i 515, a predaja je jednoglasna u opisu obitelji iz koje potječe kao bogate i osobito ugledne. Navodi se da je u mlađim godinama morao biti zakonodavno i politički djelatan, da bi se potom, pod utjecajem stanovitog Ameiniasa, kojem se pripisuju veze s pitagorejcima, povukao u mir kontemplativnog života.

Iz samog njegova djela dadu se lako naći potvrde o temeljitoj upoznatosti s pitagorejskim naukom o kozmogonijskim protivnostima, kao i s jonskim kozmologijskim učenjima. Jednako je tako iz samog djela posve očita zblivenost s Homerovim i Hesiodovim djelom, koju bi dakako bilo neispravno svesti samo na, inače sasvim bjelodano, nasljedovanje njihove pjesničke forme. S druge strane, prastara doksografska teza o tome da je bio učenik Ksenofanov, začeta još u Platonovu *Sofistu*, u novije je vrijeme sve više predmetom sumnje i preispitivanja. Sto se pak odnosa spram Heraklita tiče, jedva da je u klasičnih filologa i historičara grčke filozofije, sve tamo od polovine prošlog stoljeća pa do danas, bilo omiljenije teme za vječno nagađanje i protuslovljenje. Te Parmenid „kritizira” Heraklita, te opet Heraklit Parmenida, i tako u nedogled, no bez ikakva time izborenog ozbiljnog doprinosa razjašnjenju *filozofije* jednog i drugog.

Da je naslov Parmenidova „spjeva” izvorno glasilo *O naravi* nije osobito vjerojatno. Stalno čuđenje interpretira izaziva činjenica da se Parmenid - *nakon* što je jonska filozofija već podaleko odmakla u osvajanju proznog izraza kao najprikladnijeg za potrebe ranog spekulativnog promišljanja - „vraća” već donekle zastarjelim heksametru. Čuđenje bi trebalo postati manjim zamijeti li se i uvaži u kolikoj je mjeri cjelina Parmenidova djela uz ostalo i

jedan stalni implicitni dijalog s Homerom i Hesiodom, kao i to do koje je mjere u svrhu njegova razumijevanja potrebno najozbiljnije uzeti *entuzijastički* ton i sadržaj uvodnoga dijela spjeva, i to najdoslovnije u smislu religijsko-misterijskog božanskog nadahnuća.

Sve bitno o tekstualnoj predaji sažeto je i jasno iskazao Coxon, započinjući uvod u svoj komentar Parmenidu (str. 1): „S obzirom na svoju neprozirnost, tekst ostataka Parmenidove poeme je neobično dobro očuvan. Posljednji autor za kojega znamo da je još rabio rukopis čitava djela je Simplikije, koji je iscrpno citirao iz njena najznačajnijeg dijela poradi njene rijetkosti [...] U svemu, Simplikije navodi dvije trećine od nama sačuvanih sto i pedeset redaka; za skoro tri četvrtine toga, ili za polovinu od svega što je ostalo, on je naš jedini izvor. Nasreću njegov je rukopis bio izvrsne kakvoće, potječući možda iz tradicije očuvane u Akademiji još od vremena Platonova. U uspostavi teksta fragmenata imamo prednost ne samo općenito dobre tekstualne predaje autora koji ga navode, nego često također njihove diskusije i parafraze argumentata.”

Ipak je situacija s tekstem, koliko god u usporedbi s ostalim „predsokratovcima” razmjerno zadovoljavajuća, daleko od ovakve idiličnosti kakvu možda i nehotice sugerira Coxon. Platon i Aristotel su očito Parmenida navodili iz sjećanja ili u vlastitoj parafrazi, a dobar dio daljnje doksografske tradicije počiva, kao i u svim ostalim slučajevima, upravo na njihovim stavovima. Sam Simplikije pojedine dijelove teksta navodi po dva ili više puta u svojem komentaru Aristotelove *Fizike*, a njegovi se navodi istoga teksta pritom katkad nezanemarivo razlikuju. S druge strane, Simplikiju paralelni navodi iz prvoga dijela spjeva kakve prenose drugi neoplatoničari (Plotin, Proklo, Damaskije, Plutarh) ponegdje značajno odstupaju od njegovih. Slična neusuglašenost predaje zatiče nas kod fragmenata drugog dijela spjeva, takozvane „Parmenidove fizike”, koji je općenito u helenističkoj i kasnijoj povijesti očito veoma malo čitan i komentiran.

Od svega što danas posjedujemo kao vlastiti Parmenidov tekst prvi dio, koji izlaže filozofov put k boginji i njenu objavu istine svega, čini se da nam je sačuvan u svojem najvećem dijelu, premda je vjerojatno u samog Parmenida sadržavao ne više od petine cjelokupnoga teksta. U razlici spram toga, drugi dio, u kojem se izlažu mnijenja smrtnika te dakle „Parmenidova kozmo-

gonija", izvorno očito znatno duži i obuhvatniji od prvoga, ostaje nam skrajnje fragmentaran i svaki pokušaj neke temeljite rekonstrukcije susreće se tu s nerazrješivim teškoćama.

### *Nauk*

Ovdje se, shodno naravi i svrsi edicije, nećemo upuštati u pokušaj interpretacije, koji bi i onako, hoće li biti ozbiljan i temeljit, zahtijevao pozamašnu zasebnu knjigu. Dovoljno će biti ovdje tek naznačiti neke od osnovnih problema s kojima se svaka takva interpretacija mora suočiti i potražiti nekakvo njihovo razrješenje, problema, uostalom, s kojima se već desetljećima bori svaki zahtjevniji i relevantniji pokušaj dohvaćanja onoga bitnog u ovdje prevedenim fragmentima Parmenidova djela. Pritom ćemo se ograničiti na sažeto referiranje relevantnih stavova i diskusija iznesenih u dosadašnjem istraživanju i tumačenju Parmenida. Izričitu vlastitu refleksiju ostavljamo pak primjerenijoj prigodi.

#### *A) Prava narav Parmenidova „bitka” odnosno „bića”*

Aristotel je bio prvi koji je (*De caelo* 298b) ustvrdio da Parmenid, odnosno preciznije „oni oko Parmenida”, poznaju samo i jedino *osjetilno* biće. Od tada nadalje ne prestaju pokušaji da se ono što Parmenid naziva „bićem” (τό ἐόν) poistovjeti s nečim *materijalnim*, *osjetilnim*, *tjelesnim* i *protegnutim*. John Burnet nije se štoviše ustručavao u Parmenidu prepoznati „oca materijalizma”, kao što naprimjer Uberweg-Praechter bez mnogo oklijevanja njegovo „biće” označuju kao „prostor ispunjajuću i prostorno ograničenu masu”. Jednako odlučno zastupa takvo shvaćanje Parmenida i Zeller, nalazeći pritom - u svojoj temeljnoj aristotelijansko-hegelijanskoj maniri - u tome i svojevrsni dokaz primitivnosti i nesavršenosti Parmenidova mišljenja (Zeller-Nestle<sup>7</sup>1923, str. 698): „Njegovo biće nije nikakav metafizički pojam, bez ikakve osjetilne primjese, već jedan pojam koji se najprije razvio iz zora te tragove tog porijekla još jasno nosi na sebi.” Oprezniji je pak Holscher, koji ustvrđuje tek da Parmenid biću, „i pri svoj odlučnosti s kojom ga odvaja od osjetilnosti”, ipak očito pridaje predikat protežnosti.

U razlici spram Aristotelove prosudbe - pouzdanost koje je i inače nakon Chernissovih kritičkih istraživanja postala sporna i

upitna - predaja neoplatonizma, počinjući već s Plotinom samim, i to osobito u osloncu na čuveni fragment 3, vidi „biće” u Parmenida kao nešto bitno *duhovno*, ili pak s „duhom” (νοῦς) samim istovjetno. Tako će naprimjer na tom tragu Cornford u Parmenidu prepoznati „praoca idealizma”, a Stenzel će u njega naći čak anticipaciju osnovnoga stava *kritičke filozofije*, tog naime da čovjek konstituirao svijet time što ga misli. Od toga nisu daleko ni svi pokušaji da se bit Parmenidove filozofije, kao i narav samog njegova „bića”, razumije i protumači kao stvar *logike*, koja je u njega doduše tek u svojem začetku, ali ipak već mjerodavno upravlja i vodi cjelokupan put mišljenja (tako u osnovi već Reinhardt, zatim Verdenius, te osobito Calogero).

Teško, međutim, da ovako apstraktno suprotstavljena alternativa „materijalno ili spiritualno” uopće dopušta zadovoljavajući odgovor. Već je i sam Burnet svojedobno bio prisiljen prihvatiti to da je „u Parmenidovo vrijeme ono netjelesno bilo još uvijek nepoznato”, kao što uostalom i Zeller nalazi shodnim upozoriti da je „razlikovanje tjelesnoga i netjelesnoga njemu ne tek strano, nego i nespojivo s čitavim njegovim stajalištem”. No ako je doista tako, a ispravnost tih uvida doista nije moguće sporiti, tada je i „tjelesnost” i „netjelesnost” (dakle tako shvaćena „duhovnost”) jednako slabo pogađajuća karakteristika Parmenidova „bića”, a neka prava i uistinu odgovarajuća imala bi se očigledno potražiti tek negdje s onu stranu od takve razdiobe i od nje izvornije. Čini se da baš nekako u tom pravcu upućuje naprimjer i Eugen Fink (*Grundfragen der antiken Philosophie*, Wurzburg, 1985, str. 201 id.):

„Prešutno se pretpostavlja da Parmenid hoće zaključiti što bi to onda zapravo bio *bitak na biću*, čini ga se tako rodonačelnikom metafizike. Ali Parmenidovo pitanje o bitku ne cilja nikad na *bićevnost bića*, ne na načine i ustroje bitka koji pridolaze stvarima, prolaznome, upojedinjenome i pojavnome. Nije *bitak na mnogome* njegov problem, nego *bitak kao arche*, kao izvor mnogih bitkujućih stvari, koje su za njega ono što se pričinja, *ta dokounta*. Prevladavajuća interpretacija Parmenida uzima njegov temeljni pojam onog *eon* tako kao da bi to bila jedna *jedina stvar*. Kaže se onda, recimo, da uistinu ne postoji mnogo stvari, nego upravo samo jedna, jedna jedina, *to eon*, u sebi zatvorena, jedinstvena kugla bitka; da nema uopće nastajanja i prolaženja, već samo nepomična vječna sadašnjost-prisutnost; da samo u ljudskim predodžba-

ma, postavkama, mnijenjima, imenima postoji nešto takvo kao mnoštvo i postajanje i prolazanje; da u istini stoji sve mirno i jest jedno, dok ljudi u obmani mniju kako postoji mnogo stvari i mijena vremena. Individuacija i prolaznost da su utvare ljudi. [..]

No kako se Parmenidov temeljni pojam onog *eon* mora primjereno shvatiti? To je jedno teško pitanje, na koje nemamo smjesta pri ruci neki siguran odgovor. [...] Kad ono *eon*, ukoliko biva mišljeno kao izvor, kao *physis*, prevedemo s 'bitak', tad je to zapravo jedan izraz iz nepravilne, koji je veoma nedostatan; jer o bitku govorimo ipak i u izričitoj razlici spram bića, i to u metafizici, gdje je bitak bića središnjom temom. Ali kad *bitak* biva mišljen i pojmljen kao *arche*, tad ima svoj sasvim drukčiji smisao. I njega je teško naznačiti."

### B) „Istovjetnost mišljenja i bitka“

Uz gore raspravljani općeniti problem svake interpretacije Parmenida najuže je vezana poteškoća oko razumijevanja, pa već i samog ispravnog prevođenja s pravom čuvenog fragmenta 3: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Teško je ne složiti se s Reinhardtom, kad ustvrđuje (str. 77) da upravo „na tom jednom stavku počiva čitava njegova filozofija“. Jednako je tako opravdano odavno i od mnogih u ovome do krajnosti sažetom temeljnom Parmenidovu stavku prepoznata najodsudnija postavka  *cjelokupne povijesti filozofije*: — načelna podloga izgradnje kako filozofijske teologije Aristotelove, tako i spekulativnih sustava takozvanog objektivnog idealizma, od Plotina do Hegela, te na koncu same ideje transcendentalne filozofije, koja doista stoji u osnovi cjelokupne novovjeke filozofije. No što taj stavak zapravo znači u samoga Parmenida i kako ga uopće pročitati, o tome neprestane rasprave traju još od Platonovih dana pa sve do danas. Saberimo ovdje samo u osnovnim crtama novije smjerove interpretacije.

Diels je fragment preveo jednostavno: „jer ono isto je mišljenje i bitak“. Zeller je naprotiv inzistirao na tome da se umjesto ἐστὶν mora čitati ortotonirano εἶναι, u smislu potencijalnosti, te tome shodno prevesti: „jer ono isto je ono što može biti mišljeno i što može biti“, u čemu mu se pridružuje i Burnet, te u najnovije vrijeme još Holscher ("denn dasselbe kann gedacht werden und sein"), Taran ("for the same thing can be thought and can exist") i Bormann ("dasselbe kann gedacht werden und sein"). Heitsch

se pak bez kolebanja vraća Diels-Kranzovu prijevodu: „Denn dasselbe ist Erkennen und Sein“.

Heidel (On certain fragments of the presocratics, *Proc. Amer. Acad. of Arts and Sciences* 48, 1913, str. 720) je svojevremeno predlagao da se u fragmentu ispred εἶναι u mislima dometne voe'v, dakle u smislu: „ono isto je mišljenje i misliti da jest“, što bi u osnovi značilo da uopće samo biće može biti mišljeno. Slično tome pokušao je stavak razumjeti i Hermann Frankel (*Dichtung und Philosophie des fruhen Griechentums*, Miinchen, <sup>3</sup>1962, str. 408): „Parmenidovje bitak dakle od početka koncipiran kao svjesni bitak, te nema nikakva drugog istinskog znanja do onoga u kojem bitak sebe sama kao bitak razumijeva.“ No sva upitnost i anakronost ovakvog tumačenja bjelodana je zacijelo sama po sebi.

S druge je strane Riezler (str. 60) - oslanjajući se očigledno u osnovi na Heideggerove pokušaje oko razumijevanja Parmenida - s pravom upozorio na to da je uvjet svakog zadovoljavajućeg protumačenja ovog tako spornog stavka neki prethodni odgovor na „dva pretpitanja: što u Parmenida znači voe'v, što znači τὸ αὐτό?“ No pitanjem ostaje da li je sam uspio dati zadovoljavajuće razjašnjenje fragmenta, nakon što se odvažio na radikalnu tezu da Jednako tako malo ono prvo znači mišljenje kao i ono drugo identitet“. Njegovje naime odgovor u osnovi ovaj (str. 66): „Bitak je uvijek bitak spoznavanja, a spoznavanje je spoznavanje bitka. Stoga su oboje skupa jedno i isto.“ Teško ipak da ovako pojednostavljena tvrdnja odgovara težini stvari o kojoj je riječ.

Zacijelo je korak dalje na istome putu - jednako bjelodano oslonjen na Heideggera - učinio Volkmann-Schluck, prevodeći sa svoje strane vodeći Parmenidov stav naoko posve tradicionalno: „Denn dasselbe sind Denken und Sein“, te obrazlažući ga nastavniji znatno originalnije:

„Ono τε καὶ upućuje na nerazrješivost sveze mišljenja i bitka. Stanje stvari koje Parmenid ovdje dovodi do riječi valja razumjeti u onom smislu u kojem ga je razumio Parmenid. Ta je zadaća teška, jer se tu lako unose predodžbe kasnijih izlaganja odnosa između mišljenja i bitka. Stavak ne kazuje - kao Hegel - da se bitak sastoji u onome mišljenom mišljenja koje sebe samo misli. On također ne kazuje - kao Platon - da bitku pripada bitno ustrojstvo mišljenja, naime nadosjetilna narav. Stavak ne kazuje ništa o bitku, već kazuje nešto o onome voe'v, o *mišljenju*: mišljenje

prema svojoj naravi pripada bitku. U riječi  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  do izraza dolazi bitna pripadnost mišljenja bitku." (K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, Würzburg, 1992, str. 71 i d.)

### C) Odnos dvaju dijelova „spjeva“

Za razliku od prvoga dijela, oko kojeg se svi tumači slažu barem utoliko da je u njemu Parmenid iznio vlastiti nauk, nesuglasje vlada oko odredbe pravoga značenja i uloge drugoga dijela cjeline spjeva, onoga u kojem se izlažu mnijenja smrtnika, i to zacijelo ne samo zbog toga što nam je predan u tako beznadno skraćenom i fragmentiranom stanju. Većina starijih interpretata njegov je sadržaj shvaćala u tolikoj mjeri različitim od onoga o čemu govori prvi dio da naprosto nije htjela ni mogla prihvatiti mogućnost koje su se očito bili držali već Aristotel, Teofrast i Plutarh, naime mogućnost toga da i u drugome dijelu Parmenid izlaže ustvari ipak vlastite stavove.

Tako je naprimjer Diels bio mišljenja da je Parmenid u tom drugome dijelu naprosto ekletički sakupio najrazličitija naučavanja svojih prethodnika i suvremenika, kako bi tim kritičkim pregledom mogućih neistina pružio učenicima građu za uvježbavanje i pripremu shvaćanja jedine prave istine, iskazane u prvome dijelu.

Drugi su tumači prosudili ulogu drugoga dijela slično Dielsu, smatrajući međutim kako je njegova zaprava svrha bila u polemici s drugim „školama“, poglavito s pitagorejcima ili Heraklitom i njegovim sljedbenicima.

Zeller je pak, u djelomičnoj razlici spram svih takvih shvaćanja, bio uvjeren da čitava Parmenidova „fizikalna teorija ima puku hipotetičko značenje“ te da „nam hoće pokazati kako bi svijet pojava izgledao kad bismo ga smjeli držati za nešto zbiljsko“ (1923, str. 725).

Sva nam ta navedena „objašnjenja“ danas već mogu izgledati naprosto smiješnima i očitovati filozofijsku historiografiju drugog dijela prošloga i početka našega stoljeća u jednom ne baš osobito blistavom svjetlu. Ipak, trebalo je čekati sve do 1916. da Reinhardt u svojoj zasluženo cijenjenoj knjizi uvjerljivo ospori sve takve nazore i energično upozori na to da je i u drugome dijelu, baš kao i u prvom, za Parmenida sadržana istina, što se dovoljno jasno očituje već i u činjenici da se objava sadržaja prvoga i drugoga dijela zbiva na usta iste boginje.

Nakon toga pretežni se dio relevantne interpretacije Parmenida dalje odvija u svojem bitnom i odlučujućem aspektu upravo u sve dubljem sagledavanju *unutrašnjega jedinstva* i supripadnosti obaju dijelova, onog o „istini“ i onog o „mnijenju“. Tako će naprimjer 1953. već posve samorazumljivim zazvučati osnovni stav važnoga Schwablova članka „Bitak i doksa u Parmenida“ (str. 52): „Pitanje o bitku ne da se riješiti bez pitanja o doksi.“

Tri su bitna dijela Parmenidova teksta iz tumačenja kojih se ponajprije dade zadobiti mjerodavan uvid u pravu narav međusobnog odnosa dvaju dijelova spjeva. Jedan je konac 8. fragmenta, u kojemu je riječ o porijeklu „varava poretka“ riječi kojima boginja izlaže mnijenja smrtnika, drugi je cjelokupan tekst proemija, uvoda u spjev, koji prikazuje put „čovjeka znalca“ k boginji samoj, dok je konačno treći fragment 12, koji opisuje nepoznatu boginju u sredini kozmosa što „upravlja svime, začinjući kako omraženo rađanje tako i sparivanje“. Smatramo da samo dostatnom interpretacijom svakog od tih dijelova teksta, i cjeline svih njih zajedno, možemo zadobiti dostatnu spoznaju o onome najdubljem Parmenidova mišljenja, te dovesti čuvene i mnogo diskutirane iskaze o samom biću, jednom, vječnom, nepomičnom, uz sve ostalo što je o njemu u središnjem osmom fragmentu kazano. Pođe li se, tome nasuprot, kako je često u dosadašnjim tumačenjima to bio slučaj, odmah od „znakova“ pod kojima se Parmenidu ukazuje biće, stojimo u stalnoj opasnosti da i nehotice tamo iznađemo tek primitivne i nedomišljene rudimente „logike“, „metafizike“, „ontologije“, kako smo to bili vidjeli na samome početku ovoga uvoda.

### D) Proemij

Nestle je još (kod Zellera<sup>6</sup>, str. 736) cjelokupnu metaforiku uzlaznoga putovanja k vratima dana i noći i k boginji istine shvaćao kao puku izvanjsku „odoru“ (Einkleidung), kao što je i prije njega Diels bio tvrdio da Parmenidov „racionalizam dopušta još samo vanjskoj formi mistike da na nj djeluje, sadržaju pak više ne“. No od istraživanja Frankela, Deichgrabera i Bowre, prije svih ostalih, neprijepornim se pokazalo značenje što ga cjelokupna ta takozvana metaforika ima za rasvjetljenje smisla cjelokupnog ostaloga spjeva. Pritom nisu rijetke i zaslužuju najveću pozornost tvrdnje da se sadržaj proemija dade shvatiti poglavito kao jedno

religijsko (Reinhardt, Bowra, Verdenius) ili pak mističko (Mansfeld) iskustvo.

Tradicionalnom tumačenju Seksta Empirika (*Adv. math.*, VII 111sq.), prema kojemu su kotači kola, kojima u uvodu Parmenid putuje u smjeru sunca, uistinu alegorija za uši, sunčeve djeve pak za osjetilo vida, boginja Pravda za neprevarni um, a konji odnosno kobile za bezumne duševne porive, danas jamačno nitko više ne pripisuje vjerodostojnost. Posve je očigledno naime da je to Sekstovo tumačenje inspirirano ranom stoičkom platonizirajućom alegorezom.

Jednako tako nitko, osim začudo Boedera, ne dijeli njegov stav da su boginja koja prihvaća Parmenida i objavljuje mu istinu i Pravda uistinu jedna te ista boginja. Općenito je pitanje o identitetu triju boginja koje se jedine spominju u sačuvanom dijelu spjeva na ključnim mjestima, njihova eventualna istovjetnost, razlika, te narav međusobnog odnošenja, pitanje koje ni do danas nije našlo zadovoljavajuće razjašnjenje. No to i tako vrijedi tako reći za sve što nam je od Parmenida povijesno predano.

Gotovo u rezignaciji priznao je jednom Platon na usta Sokratova: „Parmenid mi se čini, po onoj Homerovoj, 'štovanja vrijedan' te ujedno 'i strašan'. Susreo sam zaista tog muža posve mlad posve stara, i ukaza mi se da sadrži neki bezdan skroz naskroz plemenit. Bojim se dakle da ne samo da nećemo shvatiti ono što je zborio nego i da će još više ostati nezamijećeno što to na umu imajući ih je izrekao..." (*Theaet.* 183e5-184a3).

Jednakom se dojmu zacijelo ne može oteti ni neki današnji ozbiljan filozofijski susret s Parmenidom.

## Bibliografski dodatak

### I. Izdanja (kronološkim slijedom)

- Brandis, Chr. A.: *Commentationum Eleaticarumpars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita*. Altona, 1813, str. 85-182.
- Karsten, S.: *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae*. Amsterdam, 1835.
- Stein, H.: *Die Fragmente des Parmenides περί φύσεως*. Symbola philologorum Bonnensium in honorem F. Ritschelii coll. Lipsiae, 1864-1867, str. 763-806.
- Diels, H.: *Parmenides' Lehrgedicht*. Berlin, 1897.
- Riezler, K.: *Parmenides*. Frankfurt am Main, 1934. (2. erg. Aufl. 1970)
- Albertelli, P.: *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*. Bari, 1939.
- Beaufret, J.: *Le poeme de Parmenide*. Pariš, 1955.
- Untersteiner, M.: *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Introduzione, traduzione e commento. Firenze, 1958.
- Taran, L.: *Parmenides. A text with translation, commentary, and critical essays*. Princeton, New Jersey, 1965.
- Holscher, U.: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. Frankfurt am Main, 1969.
- Bormann, K.: *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*. Hamburg, 1971.
- Heitsch, E.: *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*. Die Fragmente herausgegeben, übersetzt und erläutert. München, 1974.
- Coxon, A. H.: *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation and commentary*. Assen/Maastricht, 1986.

### II. Literatura (abecednim slijedom)

- Bowra, C. M.: The Proem of Parmenides, *Class. Philology* 32, 1937, str. 97-112.
- Calogero, G.: *Studi sull' Eleatismo*. Roma, 1932.
- Capizzi, A.: *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*. Filologia e critica 14. Roma, 1975.
- Deichgraber, K.: *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*. Mainz, 1959.
- Gadamer, H.-G.: Retraktionen zum Lehrgedicht des Parmenides. *Varia Varioru/n. Festschrift Karl Reinhardt*. Köln, 1952, str. 58-68.
- Gilbert, O.: Die δαίμων des Parmenides. *Arch. Gesch. Philos.* 20, 1907, str. 24-45.

- Heitsch, E.: *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Pro-  
blemggeschichte der Aequivokation*. Wiesbaden, 1970.
- Holscher, U.: Grammatisches zu Parmenides. *Hermes* 84, 1956, str.  
385-97.
- Jantzen, J.: *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklich-  
keit*. München, 1976.
- Kahn, Ch. H.: The Thesis of Parmenides. *Review of Metaphysics* 22,  
1969, str. 700-24.
- Mansfeld, J.: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche  
Welt*. Assen, 1964.
- Mourelatus, A. P. D.: *The Route of Parmenides*. New Haven and  
London, 1970.
- Owen, G. E. L.: Eleatic questions. *Class. Quart.* 54, 1960, str.  
84-102.
- Reinhardt, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Phi-  
losophie*. Bonn, 1916 (<sup>2</sup>1959, <sup>3</sup>1977).
- Schwabl, H.: Sein und Doxa bei Parmenides. *Wiener Studien* 66,  
1953, str. 50-75.
- Schwabl, H.: Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmeni-  
deischen Prooimions (28 B 1). *Rheinisches Museum* 106, 1963,  
str. 134-42.
- Verdenius, W. J.: *Parmenides. Some comments on his poem*. Gro-  
ningen, 1942. (Pretisak: Amsterdam, 1964)
- Woodbury, L.: Parmenides on names. *Harvard Stud. Class. Philol.*  
63, 1958, str. 145-66.

## PARMENID

### Fragmenti Parmenidova djela



«"

## Fragmenti Parmenidova djela

Preveo Dubravko Škiljan

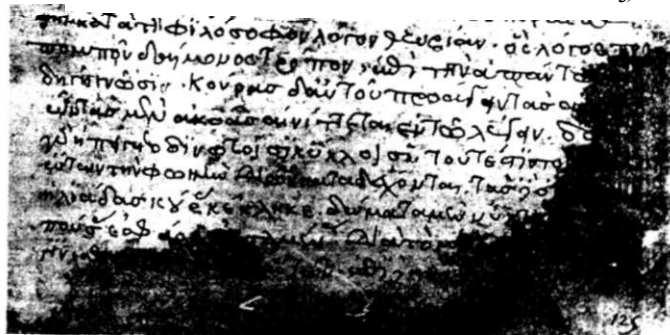
(Napomenu i bilješke dodao Damir Barbarić)

Napomena:

Hrvatski prijevod Dubravka Škiljana preuzet je iz prijevoda Dielsova djela *Die Fragmente der Vorsokratiker* u izdanju Walthera Kranza: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983, str. 206-216. Prijevod je u potpunosti neizmijenjen, osim što je uklonjena akcentuacija, koja - smatramo - više opterećuje traganje za *filozofijskim* smislom teksta no što mu pridonosi, kao uostalom možda već i sam prejevavajući pristup. U bilješkama, koje smo dodali samo tamo gdje se činilo najpotrebnije i bez pretenzije na inače poželjnu iscrpnost, upozoreno je na krupnije filološke dileme glede različitih mogućih varijanti čitanja originalnog teksta i samo je uzgredno na nekoliko mjesta komentirana poneka pojedinost prijevoda.

^ V S T ' > \* " ^ /r^r,9Kip AVJt^Jtt^UijNT >x

IG;



Tekst Parmenidova „spjeva“ u rukopisu Seksta Empirika  
(*Codex Laur.* 85. 19f. 125v).



Fr. 1 Kobile koje me nose, dokle god srce mi žudi,  
 vukle su kad su me boginje<sup>1</sup> povele na put glasovit  
 s onu što stranu svih naselja<sup>2</sup> nosi čovjeka znalca.  
 Njime bjehe nošen: njim su me nosile kobile mudre,  
 vukle su kola, dok su ih djevojke vodile putem.  
 Uglavljena osovina puštaše pištave zvuke,  
 žareći (sva se) (jer dva su je hitra vrtjela točka  
 s jedne i s druge strane) kada su Helija kćeri,  
 ostaviv nastambu Noći, hitale (mene) da prate  
 u susret svjetlu, skinuvši s glava rukama vela.  
 Ondje su dveri (što vode) na putove Noći i Dana,  
 i njih omeđuje nadvratak zajedno s kamenim pragom;  
 sama su (vrata) eterska, u njima velika krila;  
 Dike s kaznama mnogim drži im ključeve dvojne.  
 Njoj se obrate djevojke riječima blagim i vješto  
 (nju) nagovore da im zasun što zatvara čvrsto  
 smakne okretno s dveri; poletjevši, njihova krila  
 širom se otvore, okrenu sasvim u suprotnom smjeru

Dielsovo δαίμονες je od njega prihvaćena konjektura Steina i Willamowitza, dok rukopisi imaju δαίμωνος. Većina izdavača nakon Dielsa (izuzetak je Riezler) zadržava izvornu rukopisnu verziju, razumijevajući δαίμωνος kao genitivus poss. u smislu „boginji pripadan put”. Npr. Bormann: „der von der Gottheit festgesetzte WVeg”.

Gotovo svi izdavači zadržavaju Dielsovo πάντ' ἄστη, navodno čitanje jednoga rukopisa, dok svi ostali rukopisi imaju besmislene varijante πάντ' ἄτη, odnosno πάντᾶτη, odnosno πάντα τη. No, Coxon je ustanovio da je od Dielsa prihvaćeno čitanje pogreška Sextova izdavača Mutschmanna, tako da preostaje samo pokušati novu konjeksiju, kojih je i dosad bilo bezbroj. Sam Coxon odlučuje se za Hevneovu: ἄ<v>τη<v>, te prevodi dotični ulomak „through every stage straight onwards”.

uglavljene stožere, cijele od mjedi i koje  
 snažno su držali šiljci i klinovi. Upravo kroz njih  
 ravno su djevojke vodile cestom kola i konje.  
 Primi me boginja naklono, desnu (mi) uhvati ruku  
 svojom rukom i riječ mi ovako progovori, reče:  
 „Mladiću kojega prate besmrtni (ovi) vozači,  
 kojega kobile nose dok prilaziš mojemu domu,  
 zdravo, jer nije te pogubna sudbina nagnala ići  
 ovim putem (daleko je izvan ljudskih putanja),  
 nego pravda i pravednost. Potrebno sve je da spoznaš -  
 lijepo zaokružene<sup>3</sup> Istine sigurno srce,  
 a i dokaza istine lišena smrtnika mnijenja.  
 Ipak, naučit ćeš<sup>4</sup> i to kako je mišljenja takva  
 nužno ispitati brižljivo posve kroz sve u svemu.<sup>5</sup>

Fr. 2 Hajde, kazat ću, a ti slušaj, zapamti riječi,  
 koji su samo zamislivi istraživanja puti:  
 prema jednome bitak jest a nebitka nema -

<sup>3</sup> Diels i dio ostalih izdavača prihvaćaju Simplikijevu verziju εὐκυκλεος, no Deichgraber, Mansfeld, Heitsch i Coxon opredjeljuju se za εὐπειθέος („vrlo uvjerljive”), kako imaju Plutarh, Sextus, Klement, Diogen Laertije.

<sup>4</sup> Svi se izdavači drže Dielsova prihvaćanja lekcije μαθήσει, odbijajući drugu postojeću: μυθήσομαι („reći ću”).

<sup>5</sup> Teško da ovdje prijevod pogađa smisao originalnoga teksta. Smisao je ove izuzetno mnogo diskutirane i još ne usuglašeno protumačene rečenice otprilike ovakav (usp. H. Schwabl, Sein und Doxa bei Parmenides, *Wiener Studien* 66, 1953, str. 50-75; sada u: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, str. 402): „Ali opet ćeš naučiti i to da su ona mnijenjem prihvaćena morala mnijenjem prihvatljiva biti, kad (već) sve kroz sve prožimaju.”

staza je (to) uvjerenja (/koja/ Istinu slijedi);  
prema drugome nebitak jest i nužno postoji -  
to je, kažem ti, sasvim nespoznatljiva staza:  
ne možeš spoznati ono što nije (jer moguće nije)  
niti izreći.

Fr. 3 ... jer isto je misliti (kao) i biti.

Fr. 4 Gledaj: što izmiče umu stalno je prisutno u njem;  
neće on, naime, odvajati biće od veze s bićem  
niti (kad je) rasuto posvud po kozmosu cijelom  
niti (u jedno) zbito.

Fr. 5 Jer nije mi važno  
gdje ću da počnem: opet ću natrag onamo doći.

Fr. 6 Nužno je reći i misliti: postoji biće. Dok bitak  
postoji, ništa ne postoji - promisli, nalažem, o tom.  
S puta te takva istraživanja <odvraćam><sup>6</sup> prvo,  
zatim i s onoga kojim ljudi što ne znaju ništa  
lutaju dvoglavu. Naime, vodi im um što tumara  
smutnja u njihovim grudima; oni se nositi daju,  
gluhi i slijepi, zbunjeni, bez rasuđivanja rulja,  
koji smatraju da su bitak i nebitak isto  
(ali) i neisto; (za njih) u svemu je povratna staza.

**Q** <εἶργω> je umetak Dielsov, prihvaćen od svih potonjih izdavača. Između ovog i sljedećeg retka pretpostavlja Taran lakunu, što prihvaća i Heitsch.

Fr. 7,8 Nikada neće nadvladati to da nebiće jeste;  
od toga puta istraživanja razum odvrti,  
neka te navika s mnogo iskustva tim putem ne nagna  
da bez pogleda upravljaš oči, zaglušen sluh i  
jezik, nego prosudi mišlju prijeporni dokaz  
koji ti iznosim. Jedino opis<sup>7</sup> preostaje puta  
prema kom (biće) postoji. Na njemu vrlo su mnogi  
znaci da je nenastalo i neuništivo biće,  
jer je cjelovito (ono)<sup>8</sup>, nepomično, bez završetka<sup>9</sup>;  
niti je bilo niti će biti, čitavo sad je,  
jedno, neprekidno. Kakav ćeš tražiti nastanak njemu?  
Kako se, odakle razvilo? Da je iz nebića, neću  
dati da kažeš ni misliš: ni misliti, naime, ni reći  
ne smiješ da nebiće jest. Jer, da se iz ničega rodi,  
koja bi nužda ga, kasnije ili prije, potakla?

Svi su se izdavači složili s Dielsovim prihvaćanjem Simplikijeve lekcije μῦθος namjesto Sekstova θυμός. Hrvatski prijevod „opis“ za μῦθος na ovome mjestu svakako je diskutabilan.

Diels preuzima lekciju Plutarha ἔστι γὰρ οὐλομελής (Proklo ima samo οὐλομελής), koja nije baš najuvjerljivija među svim ponudjenima. Većina izdavača se odlučuje ili za οὐλον μουννογενές (Bormann dodatno odvaja riječi zarezom) Klementa, Simplikija, Filopona i jednog rukopisa Euzebija ili pak za μουννον μουννογενές, kako imaju Pseudo-Plutarh, dva rukopisa Euzebija i Teodoretos. Dakle: ili (1) „cijelo jedno-rodno“, odnosno „cijelo, jednorodno“, ili pak (2) „jedino jednorodno“

Diels prihvaća Simplikijevu najčešće navođenu lekciju ἡδ' ἀτέλειστον. što preuzima i većina izdavača, premda je u tradiciji teksta češća varijanta ἡδ' ἀγένηστον (Simplikije na jednome mjestu, Klement, Euzebije, Teodoretos, Plutarh, Pseudo-Plutarh, Filopon, Proklo). U neprilici sadržajne i smislene naravi, Brandis je bio konjicirao οὐδ' ἀτέλειστον, što prihvaća i Holscher. Owen pak predlaže ἡδὲ τέλειον, a Taran ἡδὲ τελεστόν.

Tako je nužno sasvim da jeste ili da nije.  
 Nikada dokaza moć iz nebića<sup>10</sup> pristati neće  
 da se što rađa do nebiće. Stog, ne popustivši negve,  
 ne dade Dike da nastane niti da propadne (biće)  
 nego (ga čvrsto) drži; a odluka o tom je ova:  
 jest ili nije. Odlučeno je - kako je nužno -  
 da se napušta put nezamisliv i neizreciv  
 (istinit nije), a drži se zbiljskog i pravog puta.  
 Kako bi moglo propasti biće<sup>11</sup>? Nastati kako?  
 Ako je nastalo, ako (tek) nastaje, (tad) ne postoji.  
 Tako se ugasnu nastanak, ne zna se (tako) za propast.  
 Nije ni djeljivo jer je cijelo jednako (sebi),  
 ničega nema više da njemu okupljanje priječi  
 niti manje, već cijelo puno sasvim je bića.  
 I neprekidno sve je, jer prijanja biće uz biće.  
 Uz to je nepokretno u međama golemih veza  
 bez početka i kraja: daleko su izgnani jako  
 propast i nastanak - otjera (njih) nepobitan dokaz.  
 Isto i u istom ostaje, počiva samo po sebi;  
 na mjestu stalno ostaje tako, jer moćna ga Nužnost

Dielsovo čitanje *ἐκ μη έόντος*, oslonjeno na Simplikija, nije prihvaćeno od svih izdavača. Slijede ga npr. Riezler, Heitsch i Coxon, dok Bormann, slijedeći Karstena, čita *ἐκ του έόντος*, Holscher *ἐκ δη έόντος*, a Brandis *ἐκ γε του όντος*.

Ovdje Kranz preuzima emendaciju Karstena i Steina *έπειτ' άπόλοιτο έόν*, dok je Diels izvorno bio zadržao Simplikijevu verziju u svim rukopisima *έπειτα πέλοι τό έόν*. Takvo čitanje nakon Dielsa zadržavaju i Bormann i Coxon, te prevode otprilike u smislu: „kako bi ubuduće moglo biti biće?”

drži u vezama međe što ga okružuje (sasvim).  
 Zbog toga ne smije biće beskonačno da bude:  
 tako mu ne treba ništa, onako bi trebalo svega.<sup>12</sup>  
 Isto je misliti (kao) i ono o čemu se misli;  
 nećeš, naime, bez bića u kojem je (to) izrečeno  
 pronaći mišljenje: drugoga nema<sup>13</sup> niti će biti  
 ičega osim bića - okovala ga Moira  
 nepokretno i cijelo da bude. Sve što su ljudi  
 nazvali, s vjerom da istinu vide, tek pusto je ime<sup>1</sup>  
 nastanak (kao) i propast, nebitak (kao) i bitak,  
 promjena mjesta (kao) i mijena blistavih boja.  
 A jer ima krajnju granicu, sa svih je strana  
 konačno, nalik na masu lijepe okrugle kugle,  
 posvud od središta jednako daleko: potreba nema  
 ovdje i ondje da bude što veće ili što manje.  
 Nebića nema koje bi priječilo suvislost njemu,  
 nema ni bića koje bi bilo tu više a tamo

Svi rukopisi imaju ovdje *μη έόν δ' άν παντός έδειτο* Diels-Kranz prihvaćaju uz rezervu Bergkov prijedlog da se ukloni *μη*, te ostavljaju riječ u uglatoj zagradi. Gornji je prijevod očito načinjen prema toj sugestiji, premda i tada nije na ovome mjestu dostatno precizan. Holscher i Coxon slijede tekst rukopisa, što dakako daje sasvim različito razumijevanje i prijevod.

Simplikije ima dvije različite varijante ovoga teksta. (1) *ούδέν^ γαρ*, koju je prihvatio Diels te za njim gotovo svi izdavači, te (2) *ονδ' εἰ χρόνος*, koja ostaje posve nerazumljiva. Jedini je od novijih izdavača Coxon prihvatio tu verziju teksta, uz manju preinaku, čitajući *ουδέ χρόνος*, te prevodeći „and time is not”.

Diels ovdje prihvaća jednu od dviju verzija Simplikijeva teksta, naime *δνομ(α) έσται*, u čemu ga slijede skoro svi izdavači. Holscher pak, kao i Woodbury i Mourelatos, ima drugu Simplikijevu varijantu *όνόμασται*, prevodeći „tome je sve ono pripisano...”.

manje od bića, jer sve neokrnjeno postoji:  
sebi odasvud isto, jednako doseže međe.

S tim ti o istini pouzdan govor i misao (svoju)  
svršavam. Odsada slušaj mnijenja smrtnika (ljudi)  
pa ćeš čuti moje riječi o poretku lažnom.

Njihov je nazor da dvama oblicima ime se daje -  
jednome od njih ne treba ono (zalutali tu su).

Lik im razlučiše oprečno, suprotne značajke svakom  
od njih pridaše: ovdje je plamen eterski ognja,  
blag i veoma lagan, sebi istovetan svuda,  
no neistovetan s drugim; ondje je sušta suprotnost:  
mrkla noć, a njezin je lik i zbijen i težak.

Poredak iznosim taj ti što suvislim čini se posve,  
zato da nikad se ne daš zavesti smrtnika stavom.

Fr. 9 No kad sve je nazvano (imenom) svjetla i noći,  
pa je po vlastitim silama (nazvano) ovo i ono,  
jednako puno je svjetla sve i nevidljive noći,  
u istom razmjeru, izvan obojega ničega nema.

Fr. 10 (Tako) ćeš etersku prirodu i sva u eteru zvijezda  
pronići, kao i razorni učinak svjetlosti čiste  
blistava Sunca, i odakle (sve) su nastale (zvijezde),  
čut ćeš o učinku, prirodi Mjeseca putanje kružne  
s okruglim očima, o Nebu uokrug saznat ćeš isto  
odakle nastaje i kako ga vodi i okova Nužnost  
da bi zvijezda držalo međe.

Fr. 11 ... kako su Zemlja, Sunce i Mjesec,  
i sveobuhvatni eter i mliječna staza,  
najudaljeniji Olimp, te topla zvjezdana snaga  
stali da postaju.

Fr. 12 (Prsteni) uži nemiješane puni su vatre,  
slijedeći puni su noći, gdje dio plamena struji;  
u sredini je boginja koja upravlja svima.  
Potpuno, naime, rađanjem mrskim i parenjem vlada,  
šalje na parenje mužjaku ženku, i suprotno opet  
mužjaka ženki.

Fr. 13 Najprije Erosa od svih bogova izmisli ona.

Fr. 14 zajmljeno svjetlo, noćna luč što obilazi Zemlju

Fr. 15 okrećući se stalno prema zrakama Sunca

Fr. 16 Kao što u svakog udovi, smiješani, lutaju mnogo,  
tako i um se u ljudima javlja; jer isto za ljude,  
za sve i svakog (čovjeka sasvim) je ono što misli  
priroda udova: misao naime je pretežni dio.

Fr. 17 Zdesna dječake, slijeva opet djevojčice...

Fr. 18 Kad muškarac i žena pomiješaju ljubavne klice,  
djelatna sila u žilama stvara iz različne krvi,  
držeci (pravi) omjer, dobro građena tijela.  
.Ako bi sile, kad smiješa se sjeme, došle u sukob,

pa u smiješanu tijelu ne bi se slile u jednu,  
strašno bi dvojnim sjemenom škodile spolu što niče.

Fr. 19 Tako su nastale (stvari) - po mnijenju -, i sada su (takve),  
te i ubuduće rast će i iščezavati (zatim);  
a svakoj od njih su ljudi nadjeli posebno ime."

*Damir Barbarić*

## Platon

„Loš je platoničar onaj koji bi ikada htio zaključiti s bilo kojim filozofijskim prikazom, pa bio to i prikaz temeljne filozofije samoga Platona, koji ne bi, jednako kao i on, bio u svakom trenutku spreman novo i drugo naučiti te sam razotkriti prijašnju zabludu. Misao ne stoji nepomična. Stalno dalje i preko sebe same radeći, mijenja ona onoga koji misli, tako da mu sve više i više biva nemogućnošću ponovo se mišljenjem naći u onome prije mišljenom.”

Ovim riječima, kojima Paul Natorp započinje lijep i značajan „metakritički dodatak” drugom izdanju svog rijetko zaslužnog prikaza cjeline Platonove filozofije *Platonov nauk o idejama*, pogodan je i dobro ocrtan osnovni ugođaj filozofiranja čije osnovne crte hoćemo ovdje ukratko naznačiti. Doista je neponovljiv osjećaj života koji nam posreduje Platonovo djelo, osjećaj rađanja misli, njihova rasta i razvoja, zastoja, oklijevanja, skretanja i zaobilazanja, primicanja vrhuncu spoznaje, potom uzmicanja i povlačenja, pa unatrag gledajućeg ponavljanja u prisjećanju. Gotovo se čini kao da je sam Platon, u skladu s vlastitim stavom iz *Symposiona*, upravo ono najživlje svojega života i samu srž njegovu u

cjelini prenio i pretočio u živu riječ svog djela, kako onog napisanoga tako zacijelo i onog izgovorenoga. Prvo nam je sačuvano u cjelini, o drugome posjedujemo tek oskudna i ne baš pouzdana izvješća.

### Život

Ima li se na umu ovako označen karakter djela, neće osobito čuditi to da nam uobičajeno shvaćena biografija filozofa nije niti izdaleka toliko poznata koliko to njegovo djelo samo. Osoba Platonova kao da se u cjelini povukla u prikrivenost neočitovanja. Mnoštvo njegovih napisanih dijaloga vodi učitelj mu Sokrat; u drugima pak nastupaju kao vođe razgovora pitagorejac Timej, ili „elejski stranac“, ili čak Parmenid. Platona se samog možda može ponajprije predmijevati iza maske „Atenjanina“ u posljednjem i najvećem njegovu djelu *Zakonima*. U pisanom će djelu sebe izrijeком spomenuti samo nekoliko puta, i to naglašeno uzgrednim načinom. Neobično je kako su čak i njegovi veliki suvremenici prihvatili tu čudnovatu igru sebekriivanja: Isokrat ga ne spominje imenom ni na jednome mjestu, Aristotel nema gotovo ni slova o osobi svog dugogodišnjeg učitelja, Ksenofont ga spominje samo jednom. Naše današnje znanje o životu čovjeka Platona potječe iz stoljećima kasnijih izvješća Diogena Laertija, Plutarha, te općenito kasnijih platoničara. Gdje je pak u tim izvješćima granica koja dijeli historijske činjenice od vremenom nataloženih legendi, teško je reći. Što naprimjer misliti o stavu Apuleja iz Madaure (2. st. poslije Krista) da je „Platon ne samo vrlinama premašio heroje, nego se čak sposobnostima izjednačio s bogovima“ (etiam aequiparuit diuum potestatibus) (*De Platone et eius dogmate* I, ii)? Naznačimo ipak nekoliko pouzdanije potvrđenih historijskih pojedinosti.

Rođenje vjerojatno 428/427. prije Krista, prema nekim izvješćima u Egini, premda je Atena vjerojatnije mjesto rođenja, u bogatoj aristokratskoj obitelji. Otprilike u godini 407. susreće Sokrata i ostaje njegovim učenikom sve do Sokratove smrti 399. Potom odlazi u Megaru k Eleaćanu Euklidu, a nakon povratka u Atenu sudjeluje, čini se, u vojnim pohodima na Tanagru u Beotiji i na Korint. Vjerojatno posjećuje matematičara Teodora u Kire-

ni i pitagorejca Filolaja u Italiji. Izgleda da je nekako u to vrijeme bio i u Egiptu: da li doista, i kako dugo, to ostaje neizvjesno.

Kasnija putovanja u južnu Italiju, u Sirakuzu, ukupno tri za života, pouzdano su potvrđena vlastitim prikazom u sedmom od Platonovih pisama. Prvo pada u god. 388/387, drugo u 367/366, treće u 361/360. Kako su i zašto propali uporni pokušaji da tamo ozbilji ponešto od ustroja istinske filozofijske države, o tome dovoljno sam govori u spomenutom pismu.

Akademiju je Platon osnovao najvjerojatnije po povratku s prvog puta u Sirakuzu, valjda negdje oko 385, ili možda koju godinu kasnije. Ustanova bijaše posvećena Muzama, kojima se žrtvovalo svakoga jutra prije početka dnevnoga rada. U toj preteči svih kasnijih univerziteta i akademija uzeli su udjela, kao slušači, predavači ili tek diskutanti, mnogi od najpoznatijih „znanstvenika“ tadašnje Grčke. O predavačkoj djelatnosti samoga Platona, koja mora da je bila izvanredno intenzivna i svestrana, znamo malo ili gotovo nimalo. Akademija je zatvorena i raspuštena od strane cara Justinijana godine 529. poslije Krista, nakon gotovo tisuću godina neprekidnoga rada.

Smrt je Platona zadesila godine 347, dakle u dobi od oko osamdeset godina. Ne posve neuvjerljiva predaja o tome da je neposredno pred smrt tražio da mu svira i pleše jedna robinja, te da je nakon smrti pod njegovim jastukom pronađena knjiga Aristofanovih komedija, zacijelo daje misliti.

### Djela

Od dijaloga izdanih pod Platonovim imenom neki su nedvojbeno utvrđeni kao neautentični, odnosno pripadni anonimnim piscima iz kruga Akademije ali ne Platonu samom. To su: *Alkibiades II*, *Hipparhos*, *Erastai*, *Theages*, *Kleitophron*, *Minos*, *Epinomis*. Nešto je manje sigurna neautentičnost dijaloga *Alkibiades I*, *Hippias I*, *Hippias II*, *Ion*, *Menexenos*, te 13 pisama, što sve valja držati dvojbeno Platonovim spisima. Od pisama šesto i sedmo su gotovo općenito prihvaćeni kao Platonova vlastita.

Kronologiju nastanka djela teško je ustanoviti, osobito još stoga što valja računati i s preradama, prepravljajima, dodavanjima od strane autora samog. U pravilu dijele se u tri grupe:

1. Sokratički dijalozi: *Protagoras, Laches, Lysis, Charmides, Apologia, Kriton, Eutyphron, Gorgias, Euthydemus, Menon* (ukoliko su autentični, pripadaju tu još *Ion, Hippias minor, Menexenos*).

2. Zreli spisi: *Phaidon, Symposion, Politeia, Parmenides, Phaidros*. (Dijalog *Kratylos* pada vjerojatno negdje između prve i druge grupe, mada je njegovo datiranje izuzetno nesigurno. Dijalog *Theaitetos* pak dolazi negdje između ove druge i sljedeće, treće grupe.)

3. Kasna djela- *Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Sedmo pismo, Zakoni*. (Ovo posljednje djelo Platon za života nije dospio konačno redigirati za objavljivanje, te ga je sudio i izdao nedugo nakon njegove smrti učenik Filip iz Opunta.)

Ovakva danas važeća datacija srazmjerno je nova u predaji izučavanja i interpretiranja Platona. Kasni su dijalozi, osim *Timeja* i *Zakona*, dugo smatrani tek programatskim skicama za kasniju zrelu razradu klasične „Platonove filozofije“, oličene prije svega u *Politeii*. Tek početkom našeg stoljeća dopijevaju oni u središte istraživanja, bivaju prepoznati u svom značenju kao mjerdavan lik poznog Platonova filozofiranja te shodno tome tumačeni. Jednako je tako *Fedar* dugo, još naprimjer za Schleiermachersa i Zelleru, pa i Natorpa, važio kao posve rani, ili čak i najraniji Platonov spis, što je dakako bilo praćeno drastičnim promašajima u interpretaciji kako tog dijaloga tako cjeline Platonove filozofije.

#### *Dijalog kao „forma“ djela*

Sva su Platonova djela, osim *Apologije*, pisana u obliku dijaloga, premda se u kasnijim spisima ta forma održava pretežno još samo izvanjski - ili biva, kao u *Timeju*, zadržana samo u uvodnom, pripremnom dijelu spisa - dok se oni sami sve više približavaju nekoj vrsti traktata, izloženih u vidu svojevrstne didaktičke upute.

Kao umjetnik sastavljanja dijaloga Platon je naprosto nenadmašan, što se dovoljno potvrđuje već najprostijom usporedbom s kasnijim pokušajima nasljedovanja takve forme u filozofiji, recimo u Cicerona, Anselma, Augustina, Leibniza, Mendelsova... No

literarno umijeće, ili pak naglašena umjetnička sklonost i dar, nisu baš nikakvo objašnjenje toga da Platon svoju filozofiju izlaže upravo u tom a ne u nekom drugom vidu. Filozofijsko pitanje ima glasiti: odakle i zašto Platonu upravo *nužnost* dijaloga?

Odgovor je naoko jednostavan. Oblici sadržaj izlaganja nisu u Platona naime uopće odvojivi. To znači koliko i to da je prema njegovnl^škustvu *mišljenje samo dijalogično*. Mišljenje određuje on izrijeckom i opetovano kao unutrašnji bezglasni razgovor duše sa samom sobom; put se njegova razvijanja probija pomoću postupnih koraka pitanja i odgovora.

Jedino razgovorom biva, prema Platonu, očuvana živost, a to onda ujedno znači i otvorenost slobode filozofiranja. Sve izrečeno i iskazano upućeno je *tom i upravo tom* sugovorniku, traži njegov napor slušanja i razumijevanja, te pokušava zadobiti i ishoditi njegovo slobodno prihvaćanje i slaganje. Pri koncu *Fedra* upozorava Platon na opasnost koja leži u pismu kao takvom i u svakom pisanom fiksiranju onoga u živom razgovoru na vidjelo iznesenog. Bit je te opasnosti u tome da pismom utvrđene istine nemaju više neposredan odnos spram zgrade vremena i mjesta u kojem su bile izrečene - mi bismo danas rekli: spram „situacije“ - niti spram onoga kome su upravo bile namijenjene. Iz svaki put jednokratnog sklopa situacije izvučena (apstrahirana) istina tek je neka apstraktna, te time i neživa istina.

Zbivanje žive, no zato vazda prolazne i tek jednokratne istine u razgovoru nazivat će Platon, s naglašenom dvosmislenom autoironijom, naoko pukom „igrom“ i „zabavom“ (παίδία). Posve je očito međutim da je on upravo u toj i takvoj „igri“ nalazio jedini čovjeku dostupan način filozofiranja i izlaganja onoga u filozofijskoj spoznaji dokučenog.

Mišljenje se dakle zbiva unutrašnjim dijalogom duše sa sobom samom. Vanjski izraz takvog razgovora TrTeka vrsta njegove slike i oponašanja, jest izvanjski razgovor s drugim. Slika pak i oponašanje takvog, drugome upućenog razgovora jest pisani dijalog. U tom i takvom višeslojnom odnosu uzajamnog *odslikavanja i nasljedovanja* prikriva se Platonu vazda ono istinito.

## Dijalektika i pitanje „sustava“

Najvišu, posve slobodnu i tako reći jedinu čistu formu pravog, isključivo istinu stvari tražećeg razgovora, naziva Platon *dijalektikom* i vidi je ujedno kao najvišu i jedinu istinsku znanost, metodom još znanstveniju i od same matematike. Dijalektičar je onaj tko je u stanju *sve i jedno sagledati ujedno*, onaj tko je u stanju svako pojedino biće odrediti upravo *kao to*, stavljajući ga u odnos istovjetnosti, razlike, suprotnosti, sličnosti ili srodnosti sa cjelinom svega i sa svakim drugim pojedinačnim.

Sto je zapravo Platonu dijalektika i kako je treba shvatiti, o tome traju sporenja mnogobrojnih tumača. Gdje ona ustvari pripada unutar za Platona tako temeljnog razlikovanja dijanoetičke odnosno razumske i noetičke odnosno umske spoznaje? I da li to razlikovanje, klasično utvrđeno na koncu šeste knjige *Politeie*, doista u potpunosti važi za sve ostalo njegovo djelo?

Bilo je mišljenja - započinjući s Jdegelom - da je Platonova dijalektika - neka vrsta nedomišljenog, tako reći primitivnog početnog oblika pravog filozofijskog „sustava“. U tom je smislu dijalektički prikaz odnosa, pet ajvećih rodova > {biće, drugost, istota, kretanje, stajanje} iz *Sofista* tumačen kao povijodna anticipacija Aristotelova na kategorijama s jedne, a skolastičkog te pbtom i novovjekog nauka o transcendentalijama (ens. urmnrnjeverum7 DOnum) s druge strane. Jednako su se „diaireze^kasnih dijaloaga šTrvaćale kao pokušaji svojevrsne „metaznanosti“, tj. određenja vječno važećih uzajamnih odnošenja cjeline svih mogućih logičkih određenja u njihovom arhitektonskom rasporedu, od najviših te dakle i „najopćenitijih“ pojmova preko uvijek nižih i nižih „vrsta“ sve do onih takozvanih nedjeljivih. No takva formalizacija roda, vrste i vrsne razlike, oslonjena očito na kasnu Porfirijevu apstraktnu obradu Aristotelova nauka o kategorijama, teško da i najmanje pogada smisao Platonovih izvođenja.

Općenito je, čini se, najteže od svega dijalektiku u Platonovu smislu, naime „sugled svega u jednome“, strogo i odlučno odjeliti od ideje filozofije kao sustava, ideje koja postaje sudbinom filozofije u novovjekovj obnovi stoicizma, potpomognutoj preuzimanjem i apsolutiziranjem ideala aksiomatske metode rane grčke geometrije. Nakon Zellera, koji je, na tragu Hegelovu, u Platonovoj dijalektici nalazio naznaku jednog nesavršenog filozofijskog sustava, pokušava se ponovo, osobito u posljednjih tridesetak go-

dina, cjelinu osnovnog Platonova nauka razumjeti i protumačiti kao neki „sustav izvođenja“ („Ableitungssystem“, H. Gomperz), u kojem bi na vrhu ontologijsko-aksiologijske piramide stajalo ono Jedno, koje bi dalje na sve nižim stupnjevima općenitosti svojim posredovanjem s principom dvojstva proizvodilo stupnjevanu cjelinu svega. O tim ćemo pokušajima rekonstrukcije navodnog „Platonova sustava“ govoriti još kasnije.

## Ideje i ideja dobra

Ako ima nečega što oduvijek jednako kao i danas važi kao nedvojben znak prepoznavanja Platonove filozofije, onda je to jamačno takozvani nauka o idejama. U neobičnom nesrazmjeru s prilično rijetkim - s obzirom na cjelinu djela - i ne uvijek izričito naglašenim spominjanjima od strane samoga Platona stoji samorazumljivost s kojom se sva njegova filozofija drži istovjetnom upravo s tim naukom. Manje se pritom pitalo što je to zapravo uopće „ideja“ za Platona.

IdejaL4e - kažimo to ovdje pojednostavljeno - za Platona onaj pogled, vid, pod kojim i u obzoru kojeg su se uvijek već prethodno morala sagledati bića\_i\_jstvjm,jia^i ih\_se uojoće\_moglo\_j^az^brati kao upravo te i takve, te tome shodno određeno imenovati. Možda rusnuTsasvim daleko od onoga što su Platonu bile ideje označimo li ih jednim imenom koje svakako pripada tek novijoj filozofiji i za njegov vidokrug može biti rabljeno samo uz najveći oprez i uvjetno, naime nazovemo li ih transcendentalnim uvjetom mogućnosti svake određenosti uopće Utoliko bez ideja nema imenovanja^ nema čvrstog i postojanog oslonca za mišljenje, nema smislenog govorenja, sporazumijevanja, nema dijalektike i na koncu nema filozofije same (usp. *Parm.* 134e-135c).

Bitno je međutim pitanje da li je Platon doista, kako se to smatra još od Aristotela naovamo, postavljao ideje kao nešto po sebi postojeće i odvojeno od stvari samih. Dalje, kako, i u kojoj mjeri doslovno, shvatiti njegove emfatičke tvrdnje da su ideje vječne, nepokretne, sebi samima uvijek iste i sve tome slično? Konkretno, grade li one zaista jednu zasebnu oblast, taj čuveni „svijet ideja“, navodno od „našega“ svijeta konkretnih osjetilnih stvari i bića u potpunosti različit i odvojen?



Tri su bitne činjenice koje nas tjeraju na skrajnji oprez pri mogućem brzom odgovoru na postavljena pitanja. Prvo, već je u *Sofistu* Platon korjenitoj kritici podvrgao „prijatelje ideja“, s njihovim glavnim naukom o posve nepokrenutim, stojećim idejama, kao što se i prije toga već, u *Parmenidu*, bio distancirao od shvaćanja ideja kao „onostranih“ i od „našega svijeta“ odvojenih. Drugo, ideje su od samog početka u Platona figurirale bitno u množini i jedna s drugom u zajednici. U *Sofistu* će međutim sam njihov bitak, ono po čemu one uopće jesu, biti određen kao neki „splet“ i „zajednica“. Drugim riječima, ni ideje nisu naprosto neka bića po sebi: - odnošenje spram drugih i ostalih uvjet je samog njihova bitka. Čak su i one dakle na neki način relativne. Treće, ideje stoje u jednom teško dokučivom ali svakako bitnom unutrašnjem odnosu spram jedne izuzetne ideje, one koju Platon spominje samo na jednom, ali zato svakako središnjem mjestu svog djela, u *Politeii*: - spram *ideje dobra*. Donekle je s pravom ta ideja češće u interpretacijama bila nazivana „idejom ideja“: doista se čini da upravo ona, kao „bespretpostavno počelo“, stoji u temelju svih ideja kao takvih, koje bi bez nje ostale ipak na koncu tek pukim - ma kako inače nužnim i neizbježnim - hipotezama, te je upravo na taj način pravi i jedini „uzrok“ kako ideja u cjelini tako i svega što uopće jest i biva. Kakav je, međutim, pobliži odnos te jedinstvene ideje dobra spram svih ostalih, o tome Platon ne daje jasnije određenje. No ono što je ipak izvjesno, to je sva skrajnja upitnost prihvaćanja ideja kao nekakvih apsolutnih i za sebe postojećih, odvojenih, nepokretnih i neutemeljivih bića, nekakvih postvarenih, hipostaziranih pojmova, kako se to najčešće smatra.

#### *Nauk o „dva svijeta“*

Kroz cjelokupno važeće djelo Platonovo, od *Fedona* pa sve do *Ti-meja*, provlači se kao nezaobilazna konstanta jedno oštro i naoko nepremostivo razdvajanje onog bivajućeg, dakle nastajućeg i nestajućeg, s jedne, te onog jestvujućeg, samog bića, s druge strane. Štoviše Platon sam naziva svako od toga zasebnim „mjestom“ i „oblašću“ (τόπος), što se ipak ni na koji način ne smije naprosto nazvati „svijetom“, kako se inače olako čini, prevodeći zapravo Kantovo „mundus“, a ne Platona. Nauk o dvije odvojene i među-

sobno nespojive oblasti, osjetilnoj i mislivoj, senzibilnoj i noumenalnoj, pripada zajedno s naukom o idejama kroz cjelokupnu povijest filozofije u samu navodnu jezgru uobičajeno shvaćanog platonizma.

No odlučujuće je uvidjeti da ta toliko isticana i naglašavana „odvojenost“ nije nikada u Platona izlagana kao ono posljednje, konačno i nepremostivo. Štoviše, od samog je početka, već u *Fedonu*, oblast onog osjetilnog putem „oponašanja“ i „sudjelovanja“ stavljena u svojevrstan odnos spram ideja, kao što su i one same, putem „prisustvovanja“, shvaćene u svojoj upućenosti k onome osjetilnom. Ovaj teško dokučivi ali ujedno očito tako presudni međuprostor dviju oblasti, ovo „između“ (τό μεταξύ), u čemu se zbiva kako učešće i oponašanje tako prisustvovanje i zajedništvovanje, postupno je sve više dospijevalo u samo središte svih Platonovih filozofijskih napora, razvijajući i preoblikujući iz dijaloga u dijalog cjelinu njegova temeljnog nazora.

Naglašeno je to sam stavio pažljivome čitatelju do znanja u kasnom dijalogu *Timej*, gdje - nakon što je, gotovo ponavljajući doslovno iste riječi, iznova predstavio svoj klasični nauk o dvije oblasti, onaj iz *Fedona* i *Politeie* prije svih ostalih spisa, - s neprevidivom emfazom uvodi sad treći, posredujući „rod“, onu takozvanu „Platonovu materiju“.

Jednako je tako, međutim, već i u samom razmjerno ranom *Symposionu* sva težina razmatranja pala na eros kao ono posredujuće, spajajuće i povezujuće dviju inače razdvojenih oblasti, a u *Politeii* istu ulogu, još produbljenije, ima zacijelo sama ideja dobra. Konačno, upravo ono što je ideja dobra tamo, naime ono svesjedinjujuće i svespajajuće naprosto, to je opet u *Timeju* - u najmanju ruku glede uloge, moći i „funkcije“ - sam božanski obrtnik, iz preobilja svoje dobrote povezujući oblast onog osjetilnog s vječnim uzorom ideja, tako što nju i sve u njoj čini najviše što je to moguće njima nalik. Nisu dakle „dvije oblasti“ ono posljednje i najdublje u Platona, već njihova veza, spoj i uzajamni odnos.

#### *Moć, gibanje, život*

Najkasnije u dijalogu *Sofist*, na svakako središnjem i s pravom čuvenom mjestu 247e, toj „ishodišnoj točki dinamičkoga shvaćanja“ (E. Hoffmann) dospio je Platon do toga da konačno ipak iz-

nađe *ono jedinstveno i zajedničko* kako onome osjetilnom tako samoj mislenoj oblasti. Ono njihovo zajedničko izraženo je u riječi *óvvaμις*: „moć“, „možnost“, „sposobnost“, - u značenju dakle koje je za čitav jedan svijet udaljeno od kasnije Aristotelove verzije u smislu puke pasivne mogućnosti. Stara zagonetka i najteži Platonov problem, onaj o pravoj naravi „učestvovanja“ (*μέθεξις*) osjetilnog na mislivom, konačno je razriješen: svako učestvovanje, svako zajedništvovanje počiva jedino na *moći uzajamnog činjenja i trpljenja*, i upravo će takva moć sad biti prepoznata kao prava i najunutarnija narav sveg bitka. Ono bivajuće postaje, susreće se, raste, opada i nestaje vođeno moći gibanja, to jest djelomičnog i nekovremenog ustrajavanja u bitku. No ista je ta moć gibanja prepoznata sad i u onoj drugoj, navodno odvojenoj i nepomičnoj oblasti ideja. I one same, time što uopće bivaju spoznavane i mišljene, jesu upravo time ujedno i pokrenute, te kao takve žive.

Moć kao snaga gibanja jest za Platona život. Izvorište te moći, te dakle i izvorište samoga života naziva on dušom. Moć, kretanje i duša - jednom riječju: život - nakon *Sofista* ostaju ono središnje cjelokupnog daljnjeg Platonova filozofiranja.

Neko osobito kretanje sad je iznađeno i u samoj inteligibilnoj oblasti. Ideje same sad su shvaćene kao žive, pokretne i uzajamno spletene pomoću vlastite sile sjedinjavanja i razdvajanja^Ideje dakle nisu ni na koji način tek „hipostazirani pojmovi“ formalne logike, kako ih je htjelo shvaćati mnoštvo interpretata, već su same žive, djelatne sile.

S druglTsteane, premda pokrenute u procesu i zbivanju spoznaje, nisu one - takva je naime mogućnost izložena te ujedno odbijena već u prvome dijelu *Parmenida* - time već i „subjektivirane“, tj. proglašene pukim pomislama Božjeg uma, kao u kasnijem kristijaniziranom platonizmu, još manje pomislama čovječje duše, kao u novome vijeku i još danas. U odnosu na čovjekovu moć mišljenja i spoznaje, ideje su naprosto *ono što biva mišljeno*, one su - usprkos svojoj pokrenutosti, zajedništvovanju s drugima i upućenosti k drugom - ipak još uvijek jestva, bivstva (*ουσία*), ili štoviše čak „monade“, kako će biti imenovane u *Filebu*.

Zacijelo nijedan pojedinačni fdozofem Platonov nije tijekom tisućljetnih rasprava njegove filozofije bio toliko i tako intenzivno diskutiran kao nauk o besmrtnosti duše. Pritom je pitanje dakako vođeno i upravljano isključivo interesima eventualnoj usuglašavanja s kršćanskom dogmatikom - postavljano uvijek iznova o tome da li je u tom nauku riječ bila baš o individualno osobnoj duši. Naravski da je pritom metodički bilo zaboravljano to da ne samo Platon već i svaki Grk njegova doba uopć« nije imao izgrađen pojam neke individualne osobnosti u našem smislu riječi, pojam koji je postao mogućim u stvari tek pojavom kršćanstva, pripremljen doduše donekle već u ranom neoplato nizmu.

Sve bitno što je Platon kazao o duši kazano je jedino i isključivo *mitom*. Jedinu pokušaj da se nešto bitno o naravi duše, po najprije nužnost njene besmrtnosti, „dokaže“ putem svojevrсно; dijalektičkog izvođenja, u *Fedonu*, nije niti tamo proveden s pretenzijom konačne istinitosti i nije se u punoj mjeri pokazao zado voljavajućim. Mit je u Platona ponajprije, kako je to lijepo jednon izrekao K. Reinhardt, povijest i pripovijest vanvremenog zbivanja; i kozmičkog življenja duše.

Mitskim načinom progovara Platon o „onostranosti“, o životi duša nakon smrti i prije ponovnog izbora života, o neutemeljivo i nerazloživoj slobodi tog izabiranja, o prisjećanju na ono prije« ovoga života viđeno kao o pravoj naravi svake a osobito filozofijske spoznaje. Tko - poput Hegela, Zellera, Natorpa, da nave demo samo nekolicinu najznačajnijih i najutjecajnijih dosadašnjih! tumača Platona - u njegovu mitu nalazi samo „pukotinu u znanstvenoj spoznaji“ i „više znak slabosti nego snage“ (Zeller), ta neće moći ništa ozbiljno započeti s temom duše u Platona, kai što to uostalom nije mogao već ni Aristotel.

Cjelokupni Platonov nazor o duši kulminira s jedne strane u kasnim izvodima o biti duše kao *počelu gibanja iz sebe sama*, u *Fedru* te osobito u *Zakonima*, a s druge u mitski izloženom nauku o konstituciji, o sustavljanju *duše svijeta*, u *Timeju*. Oba si ta nauka i danas još nedovoljno protumačena, razjašnjena i interpretativno produktivno prisvojena.

Platonova „teologija“ izuzetno je složena i teško u okviru jednog koherentnog stava svodiva tema. S jedne je strane posve nepo- bitno da on - nastavljajući na prethodne napore ranih grčkih „prosvjetitelja“ za svojevrsnim pročišćenjem predodžbe ili pojma boga u smjeru njegove jednote, jednostavnosti, dobrote i istinski- sti - u *Politeii* odlučno raskida s izvornim grčkim poganskim po- liteizmom i polaže temelje monoteizmu kasnije teološke misli. S druge strane ostaje on očigledno i usprkos tome vezan zasadama rane grčke religioznosti, štujući neprikriveno Muze, Atenu, Zeu- sa, Apolona. U posljednjem svojem djelu *Zakonima* pridaje on štoviše Apolonu i Dionizu ulogu tako izuzetnu da se s izvjesnim pravom tu može iznaći preludij onog danas, nakon Nietzschea, tako čuvenog dualizma tih dvaju bogova.

Jednako je tako svojim naučavanjem, osobito u *Fedru* i *Za- konima* te u *Epinomis*, ukoliko tamo izneseni stavovi očituju bar- rem dijelom i njegove vlastite, dospio u blizinu svojevrsne „koz- mičke religije“, kakvu nalazimo kasnije ponajprije u stoika, no koja je sa svoje strane ništa manje jedno produbljenje i preinaka prastare helenske vjere u božanskost zvijezda, ili pak u zvjezdanu egzistenciju čistih i očišćenih duša.

Najviše je diskusije, međutim, izazvao mitski bog-obrtnik iz *Timeja*. Rasprave o tome u kojoj se mjeri on daje razumjeti kao svojevrsna mitska prednaja kršćanskog Boga-stvoritelja, trajale su stoljećima bez sustajanja. Drugo je pitanje bilo može li se u njemu prepoznati mitski zastrta personifikacija ideje dobra, te u kojem bi on odnosu imao stajati prema kraljevskome umu, uprav- ljaču svijeta iz *Fileba*.

Sva osobitost boga iz *Timeja* očitovana je ponajbolje u tome da je doseg njegove tvoračke moći tamo izričito ograničen *Nuž- dom*. I općenito ne biva bog u Platona nikada označavan naprosto uzrokom svega što jest, već uvijek samo uzrokom onoga valjanog, dobrog i lijepog.

Povijest, kao beskraj vremena u bivanju, u Platona je narav- ski opet izložena mitski, što je kao osobita i izuzetno značaj- na tema uočeno od strane interpreta tek razmjerno nedavno. Dubokosmisleni mit iz dijaloga *Državnik* očituje zbivanje povi- jesti kao svojevrsnu borbu i izmjenično periodičko nadjačavanje odnosno podlijeganje boga i Nužde (sad u liku Požude, urođene

svemu tjelesnom i tjelolikom) u njihovu naizmjeničnom vođenju i upravljanju svijetom i svime u njemu. Prosljede li se svi da- lekosežni usljedci ove mitske „filozofije povijesti“ i uzme li se ozbiljno kasno Platonovo naučavanje o *zloj duši svijeta* iz *Zako- na* - što je inače jedna od najspornijih tema cjelokupne njegove filozofije -, tad može pasti neko posve novo i dublje pojašnjujuće svjetlo na sveukupnost njegovih političkih stavova, toliko rasprav- ljanih i brzopleto kritiziranih, a toliko rijetko temeljito promiš- ljanih.

#### *Kozmički određena politika i ideja pravednosti*

Besmisleno je Platonovu filozofiju dijeliti u teorijsku i praktičku, jednako kao i tražiti u njega nekakvu „etiku“, „fiziku“, „logiku“, ili bilo koju od potonjih „disciplina“ filozofije. Svaki je, pa i naoko najbeznačajniji „teorijski“ stav njegova filozofiranja vođen, usmje- ren i motiviran politički. Za uzvrat je, međutim, politika u pot- punosti izuzeta iz uobičajenog ljudski suženog vidokruga te isku- šena iz zakonitosti *cjeline* svega što jest. Temeljnou sofističkom stavu „čovjek je mjera svega“ suprotstaviti će stari Platon u svom zadnjem djelu odrješitu tvrdnju: „bog je ponajviše mjera svega, a ne neki, kako kažu, čovjek“.

Pravi smisao svakog od njegovih temeljnih „političkih“ sta- vova može se dokučiti samo na podlozi prethodnog uvažavanja osnovnog trojnog paralelizma ustrojstva svega što jest na način bivanja, naime kozmosa, duše i polisa.

*Kozmos* nije naprosto „svijet“, već sređena, udešena, urešena, u mjeru i poredak dovedena zajednica svih bića. *Polis* nije napro- sto „država“, već je ono unutrašnje ustrojstvo - nešto poput bitno i izvorno shvaćena „ustava“ - kojim zajednica ljudi biva skladno sklopljena, jednako tako međusobno kao i u odnosu spram cjeline svega ostalog.

Bit unutrašnjeg ustroja kako kozmosa tako polisa očituje se ponajprije u naravi duše. Ona za Platona nije neka jednostavna „supstancija“ (početne naznake u tom smjeru, u dijalogu *Fedon*, ubrzo su bile napuštene), već je u sebi bitno trostruka: - sastoji se od onog razumnog, onog strastveno-srčanog (θυμός) te na kon- cu onog požudnog. Prvo i treće stoje uzajamno u praiskonskom nesuglasju, ono drugo pak drži ih zajedno i povezuje, i to tako da

može ili slušajući razbor držati požudu u podložnosti ili pak samo pasti pod vlast požude te i razum učiniti tek njenim slugom, kako bismo danas rekli „racionalizatorom“. Ponovo vidimo dakle kako sva težina filozofijskog razlaganja pada na ono između, na ono srednje i posredujuće.

Unutar ustrojene zajednice ljudi najveći je broj onih koji žive usmjereni ponajprije ili pak isključivo na zadovoljavanje najmnogostrukijih potreba, na utaživanje žudnji i svakovrsno uklanjanje boli opstanka, dakle radnika svih vrsta, obrtnika te trgovaca tjelesnim i „duhovnim“ dobrima. Oni, prema uvidu Platonovu, odgovaraju onome što čini požudnu osnovu duše, najobuhvatniju i najmnogolikiju.

Strastvenom dijelu duše odgovaraju pak oni koji u polisu žive ne za sebe nego za cjelinu, koji su dakle pripravnici izložiti se boli tamo gdje treba i uskratiti sebi užitak tamo gdje se to mora. Njihov je život posvećen onom zajedničkom i općem, individualno sopstvo ih ne upravlja, te stoga i ne trebaju i ne smiju imati ono čime se to sopstvo hrani i snaži, naime vlasništvo, kako u imanju tako u srodnicima.

Razumski dio duše otjelotvoruju u polisu istinski čuvari cjeline, istinski filozofi. Tko želi znati što je zapravo mišljeno pod ovim vazda naglašavanim „istinski“, morat će proći, strpljivo promišljajući, svaku stranicu Platonova djela. Jer može lako biti da manje-više sve ono što stoljetnom predajom poznajemo kao „filozofiju“, sagledano u vidu i obzorju Platonovu, nije i neće biti drugo do lažna i tobožnja filozofija, ili - kako on zove svog najvećeg, tako reći jedinog pravog i ozbiljnog filozofijskog i životnog protivnika - *sofistika*.

U cjelini kozmosa razumu i filozofu odgovara božanski demijurg, požudi i onoj masi iz potrebe i za potrebu živućih ljudi odgovara predivna Nužda. Onome posrednom, čuvarima-stražarima, odnosno strastvenom i srčanom dijelu duše, odgovarat će općenito duša svijeta u cjelini, a osobito i najsvojstvenije pak njena vlastita strast i srce, o čemu posljednjem nam Platon začudo nije izriječom ostavio gotovo niti manjih naznaka, osim možda u teško dokučivim nagovještajima o zloj duši.

Sve je sad na tome da se trostrukost ovih trokratnih ustroja duše, polisa i kozmosa očuva upravo takvom. To znači: svaki od triju dijelova mora biti upravo to što jest i mora se spram ostalih dvaju odnositi u skladu s time što oni jesu, čineći tek tako i tek

time „pravu mješavinu“, kao osnovu svakog zdravog življenja, kako je to kazano u poznome *Filebu*. U Platona nema i ne može biti riječi ni o kakvom univerzalnom moralu i ni o kakvoj općeniti važećoj etici. Svaki univerzalni i totalni zahtjev potire nužno iskonsku i neukidivu različnost triju osnovnih momenata ustrojstva svega živog, sa svim njihovim daljnjim podmomentima. Takav bi neki zahtjev Platon morao prepoznati kao „bavljenje sva koga svačim“ ili „miješanje svega sa svime“, stoje držao najvećom protivnošću zdravo ustrojene zajednice.

Odredba pravednosti, osnovne i najveće vrline, po kojoj tel sve ostale, posebne i vazda nekome određenom svojstvene vrlin tek postaju takvima, činiti će se mnogome na prvi pogled skrajnj apstraktnom. Ona glasi: činiti, provoditi, obavljati *ono svoje*. Podlogu takva određenja čini stav i uvjerenje da svakome *već po naravi* pripada jedno određeno mjesto ijedan samo njegov bitni djelo lokrug bavljenja unutar sredene zajednice.

Sve daljnje teškoće vezane uz napor razumijevanja svijeta dosega toga što se ovdje naziva naprosto „svojim“ valja ovdje ostaviti po strani. One bi - recimo ovdje samo to - moral dalje voditi k razumijevanju toga što je Platon bio iskusio i d riječi doveo kao „božanski usud i kob“ (θεῖα μοῖρα) te tematizirati slobodni izbor vlastita života, u Platona isključivo mitst izložen.

Bitno je međutim ovdje ipak naglasiti kako iz ovakva shvaćanja pravednosti proizlazi po nužnosti i dvostruko određenje njom najtješnje povezane političke vrline, naime jednakosti. Platon, kao i nakon njega Aristotel, oštro luči običnu *aritmetičku* jednakost od one dublje, pravije i istinskije, *geometrijske*. Prva, postupajući apstraktno numerički, pridjeljuje svakome isto, držeći se temeljnog stava da su u osnovi svi jednaki, dok druga, pravu jednakost, pridjeljuje onome po naravi vrednijemu i uzvišenijem više a onome manje kreposnome manje, te time svakome od njih daje ono primjereno glede njihove izvorne, božanski udijeljeni i ujedno samoizabrane naravi. Prva jednakost, za Platona jedna od osnovnih uzroka lošeg ustrojstva političkih zajednica, nije čuć *neukidivu i neuklonjivu naravnu bitnu različnost* ljudi, vodi ih koncu k tome da jednaki dobivaju nejednako a nejednaki jednak (kako to - u očito namjerno ad absurdum vođenoj igri riječima formulira stari Platon u *Zakonima*).

U obzoru Platonova filozofiranja nema i ne može biti mjesta za „fiziku“ kao znanost. Budući da spoznaje, znanosti i znanja ima samo i jedino o onome što doista jest, to cjelokupno polje bivanja ostaje znanosti načelno uskraćeno. Hoće li se ipak ono osjetimo bivajuće podvrći filozofijskom ispitivanju i hoće li se o njemu uspostaviti kakav-takav sklop vjerojatnih postavki i stavova, tad se to može zbiti jedino putem nekog „vjerojatnog logosa“, kako sam Platon naziva bit svoje metode izlaganja u *Timeju*. Takav pak vjerojatni i istini uvijek tek samo do neke mjere možda naučan „zbor“, „govor“, „razlaganje“ - što sve, uz ino, može značiti grčka temeljna riječ λόγος - prvom svojom zadaćom nalazi izložiti sam iskon i postanak cjeline onoga što nazivamo kozmosom, dakle uređenim sklopom „svijeta“.

Stoljećima su trajale beskrajne diskusije oko toga smije li se i mora li se mitski prikaz nastanka svijeta, kako je izložen u *Timeju*, shvatiti doslovno, kao zbiljski postanak u vremenu, ili je ipak riječ isključivo o izvjesnoj alegorijskoj transpoziciji logičkih konstitutivnih momenata cjeline svijeta u mitsku prisposobu vremenskoga slijeda. Dakako da je pritom osobitu teškoću predstavljala teško mimoilaziva činjenica da, prema mitskom nauku iz *Timeja* i samo vrijeme kao „pokrenuta slika vječnosti“ započinje i nastaje zajedno s kozmosom samim. Kako onda uopće shvatiti taj i takav predvremenski slijed nastajanja?

Jednako veliku, ako ne i veću teškoću čine i danas još jednako nesigurni i međusobno nesuglasni pokušaji da se dade neko pouzdanije tumačenje onoga što Platon u tom kasnom kozmogonijskom dijalogu naglašeno uvodi u razmatranje kao osobitu i tek od njega zapravo iznađenu novost, onoga što je kasnije u predaji filozofije nakon Aristotela ostalo poznato pod imenom „materije“. Sam Platon pri često iznova poduzimanim pokušajima bližega opisa tog „teškog i mračnog roda“ rabi, očito svjesno i namjerno, uvijek nova i drukčija imena, nazivajući to jednom „primaljom“, drugi put pak „podlogom“, pa onda opet „mjestom“ i „prostorom“ (χώρα). Riječ ὕλη, koja kasnije u Aristotela postaje tehničkim terminom za ono „iz čega“ biva bivanje i postanak svega - u kasnijoj latinskoj tradiciji *materia* - ima u Platona još uvijek isključivo svakodnevno i obično značenje „drvlja“ i, općenitije, „građe“. Zašto je to važno znati i naglašavati? Zato jer nije druga i različita

samo riječ, već i ponajprije sama tu imenovana i nazivana stvar.

Ono što Platonovu „materiju“ čini bitno i načelno različitom od Aristotelove jest određena unutrašnja sila i čimbenost koju, kako se po svemu čini, posjeduje. Gotovo u čitavoj povijesti interpretacije Platona bila je ta „materija“ razumijevana ili po uzoru na bitno pasivnu mogućnost, u smislu lišenosti oblika i ujedno urođene žudnje za njim, kako je to u sklopu svog filozofiranja na vidjelo bio iznio Aristotel, ili pak kao puka apstraktna protežnost, prema nazoru filozofijski izborenom u Descartesa. Ovo drugo razumijevanje htjelo je potvrdu naći u tome da i sam Platon tu „materiju“ naziva između ostalog i „prostorom“. No da li je i sam prostor tek golo prazno protegnuće, kako ga hoće tumačiti novovjekovna prirodna filozofija, pa onda i opća metafizika? Ne može li nam upravo Platonov prikaz te zagonetne „materije“ kao navodnog „prostora“ pomoći da se jednom približimo njegovu poimanju oslobođenom od novovjekovne redukcije na puku ekstenziju? U svakom slučaju, Platonov „kaos“ i „materija“ iz *Timeja* još su uvijek, ili štoviše tek su danas izazov ne samo povijesti filozofije nego i samog filozofiranja.

#### *Kasni nauk o prvim počelima*

Izgleda da je Platon u svojim starijim godinama sve intenzivnije i sve ustrajnije radio na tome da po mogućnosti ukloni svaki preostali trag svojevrsnog jaza između ideja i onoga osjetilnog, kakav je barem po mogućnosti ostao otvoren pri prvom odlučnom nabacaju klasičnog nauka o idejama. Općenito je težnja k približenju onom osjetilno-konkretnom i povijesno bivajućem postala sve očiglednijom karakteristikom njegove kasne misli. Rečeno je već, pri tim su mu se pokušajima kretanje, bivanje i mnoštvenost pokazali kao svojstveni i samim idejama, a ne, kao ranije, tek onome pojavnom i osjetilnom. Čini se, kako smo već naznačili, da osnovu njegova kasnog filozofiranja valja sagledati u nastojanju da - uvjetno ukinuvši načelno i nepremostivo razlikovanje onog osjetilnog od onog idejno-mislivog - potraži ono što je tom obojem zajedničko i istovjetno.

Na tom su mu se putu kako ideje same tako i osjetilno nastajuće i nestajuće pojave sad *obje* pokazale kao bivajuće i postajuće

u jednom sveobuhvatnom, svemu zajedničkom i nikad sustajućem procesu „bivanja u jestvo“. Samo to obim oblastima jednako svojstveno i zajedničko bivanje pak - mada u oblasti ideja po sebi načelno različito od običnoga bivanja u smislu nastajanja i nestajanja osjetilnih bića, te utoliko neko tako reći *inteligibilno bivanje* - shvatit će Platon kao konstituirano od dvaju praznovornih, međusobno suprotstavljenih načela: *mjere i onog bezmjernog*, ili - drugim imenima za isto - *granice i onog bezgraničnog*. Prvo načelo zvat će još i onim *određujućim*, drugo pak onim *neodređenim*, čega narav jest u tome da neprestano dopušta mogućnost onog *manje i više*, te da dakle nikad nije upravo to neko određeno nešto, već bez zastoja teče i umiče svakoj određujućoj granici. Prema naknadnim izvješćima izgleda da je u svojim usmenim izlaganjima ovo drugo načelo nazivao još i *neodređenim dvojstvom*, dok je predaja o tome da je granicu, mjeru i ono određujuće poistovjećivao s Jednim, čini se, manje vjerodostojna.

Ovim dvama prvotnim počelima svega pridružiti će Platon u *Filebu* još i počelo njihova uzajamnog spajanja i miješanja, te potom na koncu i samo ono smiješano, ono pojedinačno konkretno, postajuće ograničavanjem neograničenoga. Peto, naime eventualno počelo odnosno uzrok mogućeg razdvajanja i razlučenja tih dvaju prvotnih počela, navest će samo hipotetički kao mogućnost, o kojoj se međutim određeno ne izjašnjava.

#### *Problem Platonova „nenapisanog nauka“*

Ta gore naznačena pozna „metafizika“ Platonova, da je tako ovom zgodom uvjetno nazovemo, još je uvijek zadaćom pomnog i temeljitog promišljanja i pokušaja iz temelja nove i obuhvatne radikalne interpretacije, te stoji u središtu najozbiljnijih i najinteresantnijih među današnjim priložima istraživanju Platona.

Osobito značajni takvi prilozi sadržani su u mnogostrukim pokušajima rekonstrukcije onoga što već Aristotel često u svojim spisima spominje kao Platonov „nenapisani nauk“ ili pak kao njegovo (jedno ili više njih?) predavanje „O Dobru“. Sva su takva svjedočanstva samog Aristotela, pa zatim i Teofrasta, Dikaiarha, Seksta Empirika i mnoštva drugih, u međuvremenu zaslugom K. Gaisera sabrana u zbirku takozvanih *Testimonia platonica* te višekratno i mnogostruko dosad interpretirana.

Osnovne su postavke do sada koliko-toliko usuglašene rekonstrukcije tog „nenapisanog nauka“: (1) Kasni Platon poistovjećuje ideje s brojevima, pri čemu brojevi nisu shvaćeni kao puki aritmetički, dakle međusobno istovrsni i zamjenljivi, već kao uzajamno nesvodivi i u sebi svagda individualizirani. (2) Cjelinu svega misli Platon kao jedan u sebi zaokruženi sustav, i to arhitektonski uređen. (3) Vrh hijerarhijski ustrojena piramidalnog sustava čini Jedno, koje nije drugo do Platonova ideja dobra. (4) Sustav valja razumjeti kao dinamički, genetički, ili točnije kao sustav izvođenja ili derivacije svagda nižih stupnjeva bitka. (5) Izvođenje se zbiva uzajamnim djelovanjem Jednog, kao prvog počela naprosto, s drugim, njemu suprotstavljenim počelom, neodređenim dvojstvom, odnosno onim bezgraničnim. (6) Prvo što nastaje tim međudjelovanjem jesu idealni brojevi, odnosno ideje kao brojevi, kojih ima samo od jedan do deset. (7) Sljedeći stupanj derivacije jesu takozvane idealne prostorne veličine, od kojih je prva čuvena Platonova „nedjeljiva veličina“, a slijede je idealna crta, pa trokut, tetraedar itd. (8) Potom slijede takozvane kvalitativne ideje, recimo vatra sama, čovjek sam itd. te (9) prosti aritmetički brojevi, (10) matematički likovi i tijela, (11) kvalitativne pojave, kao npr. vidljiva i osjetilna vatra, ili vidljiv i osjetilan čovjek itd. (12) U dnu sveukupnog tako stupnjevanog sustava svega mogućeg i zbiljskog leži pak „materija“, odnosno „prostor“ ili „primalja sveg bivanja“.

U vidokrugu ovako skiciranog „derivativnog sustava“ pokazuje se onda ona čuvena i za povijest tumačenja Platona tako presudna „odvojenost“ (*χωρισμός*) ideja od osjetilnih stvari, kao njihovih pojava, tek jednim od mnogih razmaka i prijelaza koji postoje među stupnjevima derivacija u cjelini. Svojevrsni „vertikalni“ dualizam takozvanog nauka o dva svijeta biva time na neki način ukinut u izvjesnom „horizontalnom“ dualizmu samih počela, koja su jednako djelatna u svakome od stupnjeva derivacijskoga slijeda, mada uvijek u različitom intenzitetu i u različitom uzajamnom omjeru.

Intenzivna diskusija kako o samom osnovnom nacrtu tako i o pojedinačnim pitanjima i problemima svih ovih pokušaja novog „sistematiziranja Platona“ nije još ni izdaleka privedena nekom zadovoljavajućem suglasju znalaca, kao što se i mi ovdje nećemo u nju niti jednim slovom upustiti. U tim se pokušajima, međutim, bez svake dvojbe mora prepoznati ono u svakom pogledu najiza-

zovnije i, prema mogućnostima koje su time otvorene novom čitanju i novom razumijevanju Platonova djela, zacijelo najproduktivnije što se posljednjih desetljeća zbilo i zbiva u istraživanjima Platona.

/

*Povijest utjecaja Platonove filozofije  
i današnje stanje istraživanja*

„Povijest utjecaja filozofije Platonove jest povijest filozofije”. Teško je, ako ne i nemoguće osporiti ovaj stav izrečen u jednom nedavnom kraćem prikazu Platona. Moguće je napisati, i napisano je, mnoštvo knjiga koje su posvećene isključivo prikazu često zamršenih i višestruko zapletenih tokova recepcije i nasljedovanja Platona u cjelokupnoj povijesti do današnjih dana.

O strogoj Aristotelovoj kritici raspreda se mnogo, premda ne uvijek i dovoljno promišljeno. Neposredni Platonovi nasljednici sve su se više okretali obnovi pitagorejstva (Speusip), ili pak svojevrsnoj sinkretističkoj filozofijskoj demonologiji (Ksenokrat), što u osnovi ostaje važi i za čitavo razdoblje takozvanog srednjeg platonizma, vremenski sežućeg do u drugo stoljeće nakon Krista.

Vrhunac neposrednog Platonova utjecaja nalazimo zacijelo u neoplatonizmu trećeg do šestog stoljeća, s platoničarima snažnog spekulativnog zamaha i znatnog udjela vlastite filozofijske kreativnosti, kao što su Plotin i Proklo prije svih ostalih, a potom i Porfirije i Jamblih.

Tradiciju kršćanskog platonizma zasnivaju prije svih Filon i Augustin. Renesansni platonizam, prije svega u krugu firentinske „Platoničke akademije” Marsilia Ficina i Pica della Mirandola, prenio je utjecaj Platona s jedne strane značajnom pokretu takozvanog „platonizma iz Cambridgea” u H. Moora i R. Cudwortha, a s druge priredio metafizičku i metodologijsku osnovu za novu prirodnu filozofiju G. Galileia i astronomiju J. Keplera.

Početak pravog znanstveno-metodičkog izučavanja Platona može se datirati u 19. stoljeće i pripisati ponajprije F. Schleiermacheru. Tada ujedno započinju prvi ozbiljniji naponi da se autentična Platonova misao razluči od povijesnih naslaga platonizma, prije svega od neoplatonizma i kršćanskog platonizma.

Koncem 19. i u 20. stoljeću Platonovo je djelo poglavito predmetom povijesnofilozofijskog i znanstvenog filološkog izučavanja, s pretežnom orijentacijom na mikrologijske analize pojedinačnih djela te zasebnih i izoliranih „problema”, ili pak općenitijih historijskih, kulturologijskih ili psiho-biografskih šire koncipiranih pokušaja tumačenja. Navlastito pak filozofijsko sučeljenje, jednako kao i pokušaji da se djelatno sumisleći zahvati u cjelinu i u središte njegova cjelokupnog filozofiranja bili su i ostaju razmjerno rijetki.

## I. Izdanja

Kritičko izdanje grčkoga teksta:

*Platonis opera*. Sv. I-V. Izdao J. Burnet. Oxford, Clarendon, 1899-1906. (Brojna ponovljena izdanja)

Grčki tekst s engleskim prijevodom:

*Plato, with an English Translation*. Sv. I-XII. London, Heinemann/New York, Macmillan, 1914-1955 (The Loeb Classical Library)

Grčki tekst s francuskim prijevodom:

*Platon. Œuvres complètes*. Sv. I-XIII. Pariš, Les Belles Lettres, 1949-1958.

Citiranje se ravna prema starom *Stephanusovu* izdanju:

*Opera quae extant omnia*. Sv. I-III. Pariš, Stephanus, 1578.

## II. Literatura

## 1. U svijetu

Festugiere, A.J.: *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Pariš, 1936. (Pretisak: 1950.)

Findlav, J.N.: *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. London, Routledge/New York, 1974.

Friedlander, P.: *Platon*. Sv. I-II. Berlin, 1928-1930. Sv. I-III. Berlin, <sup>2</sup>1954-1960.

Gadamer, H.-G.: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg, 1968.

Gadamer, H.-G., Schadewaldt, W. (ed.): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1968.

Gaiser, K.: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963, <sup>2</sup>1968.

Hoffmann, E.: *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*. Hamburg, 1961, Reinbek, <sup>2</sup>1967.

Goldschmidt, V.: *Les dialogues de Platon. Structure et methode dialectique*. Pariš, 1947, <sup>3</sup>1971.

Hartmann, N.: *Platos Logik des Seins*. Berlin, 1909, <sup>2</sup>1965.

Kramer, H.-J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*. Heidelberg, 1959.

Kramer, H.-J.: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. New York, 1990.

Kriiger, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt, <sup>2</sup>1948, <sup>3</sup>1983.

Maurer, R.: *Platons Staat und die Demokratie*. Berlin, 1970.

Natorp, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, 1903, <sup>2</sup>1922. (Pretisci: Darmstadt, 1975, Hamburg, 1994.)

Prauss, G.: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin, 1966.

Ritter, C.: *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München, 1931.

Robin, L.: *La Theorie Platonicienne des Idees et des Nombres d'apres Aristote*. Pariš, 1908. (Pretisak: Hildesheim, 1963.)

Robinson, R.: *Plato's earlier Dialectics*. Ithaca, New York, 1941, Oxford, <sup>2</sup>1953.

Ross, W.D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951. (Pretisak: 1966.)

Reale, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte“*. Milano, 1984, <sup>8</sup>1987.

Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau, 1917, Leipzig/Berlin, <sup>2</sup>1931. (Pretisak: Darmstadt, 1961.)

Stenzel, J.: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig, <sup>2</sup>1933, Darmstadt, <sup>3</sup>1959.

Vlastos, G. (ed.): *Plato. A Collection of Critical Essays*. Sv. I-II. Garden City, New York, 1971.

Wipern, J. (ed.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt, 1972 (Wege der Forschung CLXXXVI.)

Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II, 1*. Leipzig, <sup>5</sup>1922.

## II. U Hrvatskoj (uz standardne prikaze u povijestima filozofije)

Barbarić, D.: *Politika Platonovih Zakona. Uvod u studij Platona*. Zagreb, 1986.

Barbarić, D.: *Ideja dobra*. Zagreb, 1995.

Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*. Čakovec, 1978. (Str. 123-186: Svijet uma - Platon)

Posavec, Z.: *Dijalektika i politika*. Zagreb, 1979.

Zovko, J.: *Platon i filozofijska hermeneutika*. Zagreb, 1992.

Žunec, O.: *Mimesis. Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*. Zagreb, 1988.



# PLATON

Izbor iz djela

Iz djela *Fedon* (95c7 - 102a2).

Izvornik: *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomvs I. Oχονῦ 1973 (<sup>1</sup>1900).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Sokrat, skanjujući se neko vrijeme i za sebe nešto ispitujući, reče potom: Nije neznatna stvar, Kebete, to što tražiš. Jer trebat će općenito razmotriti uzrok postajanja i propadanja. Ja ću ti dakle, ako hoćeš, ispriповijedati svoje zgone u svezi s njima, a ti, ako ti se nešto od toga što kazujem pokaže korisnim, upotrebi to za uvjeravanje oko onoga o čemu govoriš.

Dakako da hoću - reče Kebet.

Čuj dakle kako pričam. Ja sam naime Kebete, reče, kao mladić strahovito zažudio za onom mudrošću što je zovu znanošću o prirodi. Jer učini mi se izvanrednim znati uzroke svakog pojedinog, po čemu nastaje neko pojedino, po čemu propada i po čemu jest. I mnogostruko gore dolje premećući ispitivao sam ponajprije ovako: Da li kad ono toplo i hladno dohvate neku gnjiloću, kako su neki kazali, tad nastaju živa bića? I da li je krv ono čime mislimo, ili zrak, ili vatra? Ili ništa od toga, nego je mozak taj što prima osjete slušanja, gledanja i mirisanja, a iz njih nastaju pamćenje i mnijenje, dok iz pamćenja i mnijenja, domognu li se mirovanja, na isti način nastaje znanje? A ispitujući opet propadanje toga, te ono što se zbiva u okrugu kako neba tako i zemlje, na koncu sam se sebi učinio za takvo ispitivanje tako nedarovitim da od toga baš ništa.

Dat ću ti za to dostatno svjedočanstvo. Od takvoga sam ispitivanja naime i u pogledu onoga što sam ranije jasno znao, kako se bar meni i drugima činilo, ostao tako zaslijepljen da sam u neznanje dospio i oko onoga što sam prije držao da znam, tako uz mnoštvo drugog i to po čemu čovjek raste. Jer ranije sam držao kako je svima jasno da je to po jelu i piću. Kada naime iz hrane meso pridode mesu, kosti kostima, a tako i na isti način i drugome svakom pridode ono njemu srodno, tada ono što je malene mase kasnije postaje velike, te na taj način malen čovjek postaje velikim. Tako sam tada smatrao. Ne čini li ti se primjerenim?

Meni barem da - reče Kebet.

Osmotri još i ovo. Držao sam da mi se valjano čini kad god bi se neki čovjek, stavši velik uz malenoga, pokazao da je veći za samu glavu, a tako i konj od konja. Ili pače od toga još izvjesnije, deset mi se učinilo da je više od osam po tome što je u njemu dva više nego u onome, i ono dvije stope veliko da je od onoga stopu velikog veće po tome što ga dvostruko premašuje.

A što ti se sada o tome čini? - reče Kebet.

Da sam - reče, - tako mi Zeusa, baš daleko od toga da smatram kako znadem uzrok svega toga, budući da, kad se nekom jednom pridoda jedno, ne prihvaćam niti da je to jedno kojem je pridodano postalo dva, niti pak ono koje je pridodano, a niti da su ono pridodano i ono kojemu je pridodano po pridodavanju jednoga drugome postali dva. Čudim se, naime, tome da kad je svako od njih bilo jedno od drugoga odvojeno tada je svako zacijelo bilo jedno i nisu tad bili dva, a kad su se približili jedno drugome da je to postalo uzrokom toga da su postali dva - taj sastanak, to što su stavljeni blizu jedan drugoga. Niti pak više mogu vjerovati daje, ako netko razdvaja na dvoje, opet to, to razdvajanje, postalo uzrokom toga daje nastalo dva. Jer uzrok toga da nastaje dva tu je suprotan nego onda. Naime, onda je to bilo stoga što su bili privedeni jedno drugome blizu i pristavljeni jedno drugome, sada pak stoga što se odvođe i odvajaju jedno od drugog.

Niti sam dakle tim načinom istraživanja više uvjeren da znam zbog čega<sup>1</sup> nastaje jedno, niti jednom riječju bilo što drugo zbog čega nastaje, propada ili jest, već si sam nasumce miješajući<sup>2</sup> pripravljam neki drugi način, a taj više nikako sebi ne pripuštam.

A čuvši jednom nekoga da čita iz knjige, kako reče Anaksagorine, i da govori kako je baš um onaj koji je uredio cjelinu svijeta i uzrok je svega, poveselio sam se tom uzroku i učinilo mi se da je to na neki način dobro daje um uzrokom svega, te pomislih u sebi da će, ako je to tako, um koji uređuje svijet sve urediti i

δι' οὗτι može ponajprije značiti „kako” (Burnet: „how”). Naš prijevod hoće ipak što više uvažiti i naglasiti uzročnost kao osnovni problem tematiziran u tekstu.

αὐτός ἐκ ἢ φύρω: ovu srazmjerno tešku frazu valja izgleda prevoditi prema smislu kakav ima u Eshila (*Prometh. V.* 450). (Archer-Hind)

svako pojedino postaviti tako kako bi se najbolje držalo. Ako bi dakle netko htio iznaći uzrok za svako pojedino, kako je nastalo, ili propalo, ili jest, tad treba da o tome istraži kako je tome najbolje da bude, ili pak da nešto drugo trpi ili čini. Iz tog razloga dakle ne doliči čovjeku ništa drugo ispitivati, i o sebi samome i o ostalome, nego ono najvaljanije i najbolje. A nužno je da će taj isti znati i ono najlošije; ta znanje o njima isto je.

To promišljajući radovao sam se, držeći da sam pronašao učitelja o uzroku bića prema mojem ukusu, Anaksagoru, te da će mi on reći najprije da li je zemlja ravna ili okrugla, zatim da će mi, kazavši to, razložiti uzrok i nužnost, obrazlažući ono najbolje, i da za nju bijaše bolje da bude takva. I da će, ako bi mi rekao da se ona nalazi u središtu, razložiti kako za nju bijaše bolje da bude u središtu. A ako bi mi to pokazao, bio sam pripravan nikada više ne žudjeti za nekom drugom vrstom uzroka. Pače i o svemu bijah tako pripravan na isti način pitati, i o mjesecu i o ostalim zvijezdama, o njihovoj brzini jednih u odnosu na druge, o okretajima i drugim pojavama, na koji je način za svako pojedino bolje činiti to što čini, kao i trpjeti to što trpi. Nisam naime držao da će ikada onaj tko kaže da je sve to od strane uma uređeno navoditi za njih neki drugi uzrok do taj kako je najbolje da se to sve ponaša tako kako se ponaša. Pa kad dakle iznese za svako pojedino uzrok, i onaj zajednički svima, držao sam da će razložiti ono najbolje za svako pojedino, a zatim i ono svemu zajedničko dobro. I ni za što nisam htio napuštati tu nadu, već se svim žarom latih tih knjiga i počeh ih što sam brže mogao čitati, ne bih li što brže sagledao ono najbolje i vrednije.

No od te se divne nade oprostih, druže, kad sam, uznapredovavši u čitanju, vidio muža koji se ne služi umom niti mu pripisuje ikakvu uzročnost<sup>3</sup> za uređenje cjeline stvari, već kao uzroke navodi zrak, eter, vodu, te mnoštvo drugog i neobičnog. I učini mi se da mu se dogodilo potpuno slično kao kad bi htio tko, kazujući kako Sokrat umom čini sve što čini, a zatim se prihvativši toga da kaže uzroke za svako pojedino što činim, rekao prvo da ovdje sjedim zbog toga što mi je tijelo sastavljeno od kostiju i te-

Prijevod s Burnetom. Archer-Hind slijedi Jacksona u nama teško prihvatljivom odbacivanju riječi οὐδέ τινας αιτίας ἐπαιτιώμενον kao „besmislene interpolacije”.

tiva, te da su kosti čvrste i zglobovima odvojene jedne od drugih, a tetive da su sposobne zategnuti se i opustiti te da pričvršćuju kosti uz meso i kožu, koja ih drži na okupu. Budući da se kosti uvijaju u svojim zglobovima, kad se opuštaju i napinju tetive, to čini da sam sposoban upravo sada savijati udove, i iz tog uzroka ovdje sagnut sjedim. I kao kad bi, opet, za ovaj naš razgovor navodio druge takve uzroke, glas, zrak, sluh i tisuće takvih sličnih kao uzrok iznoseći, zanemarujući pritom navesti one prave uzroke, naime da se, budući da se Atenjanima učinilo boljim mene osuditi, meni opet zbog toga učinilo boljim ovdje sjediti, i pravednijim ostavši podnijeti kaznu koja je određena. Jer, tako mi psa, već bi ove tetive i ove kosti, kako smatram, bile u Megari ili u Beotiji, nošene mnijenjem o tome što je najbolje, da nisam držao kako je pravednije i ljepše od bijega i umaknuća podvrći se kazni države, pa kakvu god ona odredila. Nego takvo nešto zvati uzrocima i odviše je besmisleno.

Ako bi pak netko kazao da bez posjedovanja toga - kosti, tetiva i što ostalo takvo posjedujem - ne bih bio u stanju provoditi ono što svagda naumim, kazao bi istinu. Ali da time činim ono što činim, provodeći<sup>4</sup> to umom, a ipak ne odabirom onog najboljeg, to bi već bila velika i ogromna lakoumnost kazivanja. Jer to znači ne biti u stanju razlikovati da je drugo uzrok uistinu a drugo ono bez čega uzrok ne bi mogao biti uzrokom. A baš je to ono što mi se čini da mnoštvo kao tumarajući u tmuni dotiče,<sup>5</sup> služeći se krivim imenom kad to označuje uzrokom.

Zato i onaj čini zemlju, omatajući je vrtlogom, mirovati pod nebom,<sup>6</sup> a onaj pod nju podlaže zrak, kao podnožje pod prostrano korito<sup>7</sup>. A moć toga da oni sad leže tako kako je za njih najbolje da budu postavljeni, nju niti traže niti drže da ona ima neku demon-sku snagu, nego vjeruju kako su našli Atlasa jačeg i besmrtnijeg od nje i koji većma no ona drži sve to na okupu. A to da Dobro

<sup>4</sup> Rukopisi imaju riječ *πράττω*, no svi su izdavači prihvatili Heindorfov u emendaciju *πράττων*.

<sup>5</sup> Razumijevajući  $\delta = \tau\acute{o} \xi\nu\nu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$  s Archer-Hindom.

<sup>6</sup> Stav što ga Aristotel (*De caelo* 295a6sq.) pripisuje Empedoklu.

<sup>7</sup> Prema Aristotelu (*isto*, 294b14sq.) nazor zajednički Anaksimenu, Anaksagori i Demokritu.

i ono što valja<sup>8</sup> uistinu<sup>9</sup> svezuju i na okupu drže, za to ne haju nimalo.

Bio bih dakle doista najradije postao učenikom bilo kome oko takvoga uzroka, kako to s njime stoji. No kako sam toga ostao lišen, a nisam bio u stanju niti sam iznaći niti od drugoga naučiti, hoćeš li Kebete - reče - da ti izložim drugu plovidbu pri potrazi za uzrokom, koje sam se prihvatio?

Hoću više od svega - reče.

Učini mi se dakle potom - reče on - da, budući da sam sustao pri istraživanju bića, moram pripaziti kako mi se ne bi desilo isto što se zbiva onima koji promatraju i istražuju pomrčinu sunca. Neki od njih naime baš upropaštavaju oči, ukoliko ne osmatraju njegovu sliku u vodi, ili u nečemu takvome. Na to sam i ja pomislio, te se pobjah da ne bih posve zaslijepio dušu gledajući spram stvari očima i pokušavajući da ih se dotaknem svakim od osjetila. Učini mi se dakle da mi je potrebno sklonivši se u postavke<sup>10</sup> istinu bića istraživati u njima. Ali možda prispodoba na neki način nije prikladna. Jer, ne slažem se nikako s tim da onaj tko istražuje u postavkama više istražuje bića u slikama no onaj tko to čini u zbilji<sup>11</sup>. Nego dakle pregnem tim putem te, podmećući

$\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$  znači „ono što treba“, „što vrijedi“, „što valja“, no Platon ovdje očito koristi igru riječi zasnovanu na etimologiji. Usp. primjedbu Hackfortha: Sokrat može doista biti u pravu sugerirajući semantičku koincidenciju između  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , ono što je prikladno-dolično, što treba, i  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , ono što spaja-svezuje, premda je ono što zovemo impersonalnim glagolom  $\delta\acute{\epsilon}\iota\nu$  bilo bez sumnje općenito shvaćeno kao različito od  $\delta\acute{\epsilon}\iota\nu$  koje znači „povezivati“. Za Platonovu etimologiju te riječi vidi *Crat.* 418e5sq.

Riječi  $\acute{\omega}\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$  razumijemo s Burnetom u vezanosti s  $\tau\acute{o} \alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  και  $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , s namjenom da svrate pozornost na etimologijsko tumačenje pravoga značenja.

Riječ  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  može se ovdje prevesti - čak i više no što je to s njom i inače slučaj - na mnoštvo gotovo jednako uvjerljivih načina, pri čemu dakako svaki prijevod pretpostavlja makar prešutnu interpretaciju smisla teksta. Prema našem shvaćanju, prijevodi kao „pojam“, „odredba“, „misao“, „sud“, „riječ“ i si. ovdje su manje prikladni, zbog očite blizine značenja riječi  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  i  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\iota\varsigma$  u ovome tekstu.

Riječi  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\iota\varsigma$  Burnet prevodi kao „in realities“, obrazlažući po našem sudu uvjerljivo: Riječ  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$  je ekvivalent za  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  i  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ , a ovdje je upotrebljena stoga što je ona stalna suprotnost za  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ .

svaki put postavku koju bih prosudio najpostojanijom, sve ono što mi se čini s time suglasno stavljam kao istinito, i glede uzroka i glede svega drugog, a ono što ne, to stavljam kao neistinito. No hoću ti jasnije reći što kazujem, jer držim da sad ne shvaćaš.

Ne osobito, tako mi Zeusa - reče Kebet.

Dakle ovako kazujem - reče on, - ništa nečuvano, već ono što sam vazda u drugim prilikama i u ovom prethodnom razgovoru bez prestanka kazivao. Počinjem s pokušajem da ti izložim vrstu uzroka što ga razmatramo i vraćam se iznova onome mnogo raspravljanom te od toga započinjem, podmećući stav da jest nešto lijepo samo po sebi, i dobro, i veliko, i sve drugo. Ako mi to dopustiš i složiš se da to jest, iz toga se nadam izložiti ti uzrok i pokazati da je duša besmrtna.

No, kao da ti je već dopušteno - reče Kebet, - ne propuštaj to privoditi kraju.

Osmotri dakle - reče - čini li ti se ono što tome slijedi kao i meni. Meni se naime čini da, ako jest neko drugo lijepo osim lijepog samog, tad to nije lijepo ni po čemu drugom do po tome što ima udjela u onom lijepom. A i sve pače tako tvrdim. Slažeš li se s takvim uzrokom?

Slažem se - reče.

Ja dakle - reče on - niti više razumijem niti mogu spoznati druge uzroke, one mudre. Nego ako bi mi tko kazao zbog čega je bilo koje nešto lijepo, kao naprimjer zato što ima divnu boju, ili lik, ili bilo što drugo od toga takvog, ja sve to ostavljam po strani - jer u svemu se drugome smučujem - pa naivno i nevjesto i možda priprosto za sebe smatram kako ništa drugo ne čini to lijepim do da li prisustvo onoga lijepog da li zajedništvovanje u onome lijepom, pa ma kako i na koji način nastalo<sup>12</sup>. A to više ne obrazlažem, nego tvrdim da sve lijepo lijepim postaje lijepo. Jer to mi se čini najsigurnije odgo-

Riječi εἶτε δὲ δὴ καὶ διὸς προσγενομένη predstavljaju jedva savladivu teškoću. Burnet prihvata Wytttenbachovu konjeksiju προσαγορευομένη, koju je teško opravdati, premda ima djelomičnu potvrdu u Oxir. Papyri XVIII 2181 (Hackforth). Sam Hackforth, kao i ranije Archer-Hind i Cornford, prihvata Uebervegovu emendaciju προσγενομενῶ, što izgleda najprihvatljivije.

voriti, i meni samome i drugome, te smatram kako toga se držeći nikada neću pasti, već da je sigurno i meni samome i drugome bilo kome odgovoriti da ona lijepa lijepim postaju lijepa. Ili se tebi ne čini?

Čini mi se.

I ona velika dakle veličinom postaju velika? I ona veća većima? I ona malena malenošću malena?

Da.

Ni ti dakle ne bi prihvatio kad bi tko rekao da je netko od drugoga veći za glavu, a manji daje manji tim istim, nego bi uvjeravao kako ništa drugo ne kazuješ do to da sve što je veće jedno od drugoga ničim drugim nije veće nego veličinom, te daje po tome veće, po veličini, a da ono manje ničim drugim nije manje nego malenošću, te da je po tome maleno, po malenosti, bojeći se, držim, da ti netko ne bi suprotstavio protivnu tvrdnju, govoriš li da je za glavu netko veći ili manji, naime tu da, prvo, onim istim ono veće jest veće, a ono manje jest manje, te da, zatim, glavom, koja je malena, ono veće jest veće i da je besmisao kako nešto jest veliko nečim malenim. Ili se ne bi bojao toga?

A Kebet reče smijući se: - Bih, zaista.

A ne bi li se - reče on - bojao kazati da je deset za dva veće od osam i da ga po tom uzroku premašuje, a ne množinom? I ono dvije stope veliko da je od onoga jednu stopu velikog veće za polovinu, a ne veličinom? Jer i tu je baš isti onaj strah.

Baš posve - reče.

A što? Ne bi li izbjegavao tvrditi kako je, ako se jednome pridoda jedan, pridodavanje uzrok tome da postaje dva? Ili, ako se razdvaja, onda to razdvajanje? I ne bi li uzvikivao kako ne znaš drugi način da neko pojedino nastane, do imajući udjela na vlastitom bivstvu pojedinoga u kojemu ima udjela, te da i kod takvih nemaš nekog drugog uzroka za to da je nastalo dva od imanja udjela u dvojstvu, i da treba da u njemu ima udjela ono što će postati dva, a u jedinici ono što će postati jedan, dok ona razdvajanja i pridodavanja i druga takva prenemaganja ostavljaš po strani, ostavljajući da tako odgovaraju oni što su od tebe mudriji, a ti bi, takoreći prestrašen vlastitom sjenom i neiskustvom, odgovorio na taj način, držeći se onog sigurnog podmetnutoga stava. Ako bi se pak netko dohva-

tio<sup>13</sup> samog tog podmetnutog stava, pustio bi to i ne bi odgovarao sve dok ne bi istražio sve što iz njega slijedi, usuglašava li ti se jedno s drugim ili je u nesuglasju. Pa ako bi trebao za njega samog iznijeti razlog, iznio bi ga na isti način, podmećući iznova drugi podmetnuti stav, koji god bi se od onih poviše<sup>14</sup> pokazivao najboljim, sve dok ne bi naišao na nešto dostatno, a pritom ne bi brkao, kao oni puki osporavatelji, raspravljajući na jednak način o ishodištu<sup>15</sup> i o onome svemu što iz njega slijedi, ako bi htio iznaći nešto od onoga što jest. Jer njihov govor i nastojanje možda i nije oko toga. Jer oni su sebi dostatni i brkajući sve ujedno od silne mudrosti ipak su u stanju sebi se samima dopadati. Ti pak, ako jesi jedan od filozofa, držim da ćeš činiti kako ja kazujem.

Najistinitije zboriš - rekoše uglas i Simija i Kebet.

#### Neki problemi interpretacije

Platonov *Fedon* smatra se oduvijek, zajedno sa *Simpozijem*, jednim od izuzetnih remek-djela ne samo grčke filozofije nego i cjelokupne grčke proze. Dramatski prikaz filozofa u neposrednom suočenju sa smrću, pred kojom ne uzmiče, već joj se prepušta u dobroj nadi, herojski uzvišen a ujedno ljudski jednostavan lik Sokratov, nauk o besmrtnosti duše i o prisjećanju: - sve je to učinilo taj dijalog jednim od najčitanijih i povijesno najutjecajnijih djela Platonovih. Može se štoviše reći da je upravo *Fedon* ponajprije oblikovao onu prosječnu predodžbu platonizma, koja je stoljećima vladala predajom filozofije.

Pritom su u središtu zanimanja stajala prije svega pitanja vezana uz problem besmrtnosti duše. Sam je dijalog u dugoj tradiciji poznat pod

Veliku teškoću predstavlja ovdje razumijevanje riječi ἔχοιτο u smislu „napasti“, te je stoga već davno Madvig bio predložio čitanje ἐφοιτο, prihvaćeno i od Schanza. Archer-Hind i ovdje slijedi Jacksona smatrajući čitav pasus naknadnom interpolacijom. Prihvaćamo rješenje Hackfortha: Glagol ἔχεσθαι upotrebljen je u dva različita značenja u dl i d3. Bolje je prihvatiti tu činjenicu kao plod izvjesne nemarnosti u pisanju nego se poduhvaćati emendiranja; nijedna od sugeriranih emendacija (ἐφοιτο, ἀπτοιτο, itd.) nije uvjerljiva.

Poviše“, „gore“, znači ovdje otprilike: općenitije, ontologijski prvotnije, kako je to npr. u *Resp.* 511a5.

Uzimamo s Burnetom riječ ἀρχή ovdje u značenju početne postavke, hipoteze, a ne počela naprosto. Hackforth čak prevodi kao „premiss“.

naslovom „Fedon ili o duši“. Iz obzora kršćanskog nauka istraživalo se poglavito koliko su održivi, uvjerljivi i nepobitni tamo izlagani „dokazi“ o besmrtnosti, zatim da li postavka o besmrtnosti duše vrijedi za pojedinačnu, individualnu dušu, te koliko je nešto takvo u Platona, a onda i u Grka uopće zamislivo. Razlika odredbe duše u *Fedonu*, gdje je shvaćena u potpunoj jednostavnosti i jedinstvenosti, te u dijalozima *Politeia*, *Fedar* i *Timej*, gdje je prikazana u svojoj unutarnjoj tročlanoj složenosti, do danas je predmet uvijek novih tumačenja i rasprava.

U tradicionalnim se tumačenjima jednako tako osobita uloga pripisivala pitanju u kojoj i koliko mjeri su na sadržaj *Fedona* utjecala naučavanja orfika i pitagorejaca. Ti su utjecaji u dijalogu bjelodani: nigdje se drugdje, osim možda samo još u *Gorgiji*, nije Platon toliko približio stavu da je tijelo uistinu grob i tamnica duše, da je bit i prava narav filozofije pročišćenje od svega tjelesnog i voljna priprava za smrt.

U posljednjih je stotinjak godina pri interpretacijama *Fedona* osobito važno mjesto dobilo historijsko-filologijsko pitanje da li su i u kojoj su mjeri stavovi pripisani u dijalogu Sokratu doista autentični stavovi pravog, historijskog Sokrata. Diskusija nije zaključena, no jedva da pri filozofijskome razumijevanju dijaloga njeni ishodi mogu biti od neke veće važnosti.

U razlici spram svih navedenih osnovnih smjerenja interpretacije, čini se neophodnim inzistirati na tomu da je ono središnje i najhitnije u čitavu dijalogu zasnivanje, uvođenje i obrana *nauka o idejama*. I besmrtnost duše i prisjećanje i čista spoznaja kao jedini ispravni put pročišćenja utemeljeni su u *Fedonu* na nužnosti bitka ideja i prihvaćanju te nužnosti: „Tvrđnja o idejama kao uzrocima egzistencije i objektima spoznaje; ustvrđenje da one grade posljednju zbilju na kojoj se mora zasnivati sve zdravo razmišljanje - to je najznačajniji metafizički ishod *Fedona* i to bijaše bez sumnje njegova najintimnija svrha pri sastavljanju djela.“ (Archer-Hind)

Iz ovakve odredbe osnovne teme *Fedona* zadobiva gore prevedeni ulomak svoje izuzetno značenje. U njemu se doista može, kako je to jednom učinio Hans Wagner (Platos Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft, u: *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, str. 363-381), pravo filozofijsko ishodište metafizike kao znanosti.

Ovdje nije mjesto da pokušavamo neka vlastita istumačenja. Za potrebe ove edicije vrijedit će najkraće ukazati na neke osnovne teškoće, ključne točke i najspornija pitanja sadržana u prevedenom tekstu.

§1. Sokrat-Platonov vlastiti način filozofiranja, naime odustajanje od toga da se uzroke bivanju traži osjetilnim putem u onome osjetilnome samom te okretanje istraživanju u „logosima“, ovdje je izrijeком označen kao „druga plovidba“, uz očito naglašenu upotrebu riječi „bijeg“, „umaknuće“, „sklanjanje“ u „logose“. „Druga plovidba“ je u Grka bila poslovičnom oznakom za lakši i sigurniji pokušaj pristupa nečemu, u slučaju kad je neposredni, te u tom smislu „prvi“ pristup nemoguć ili preopasan,

značenje koje potvrđuje i Platon na drugim mjestima (*Politicus* 300c, *Philebus* 19c). Hoće li dakle Platon vlastiti način označiti slabijim i drugotnijim od onoga u predšasnika, tzv. predsokratovaca? To se dosadašnjim tumačima bez iznimke činilo nemogućim, tako da Platonov govor o „drugoj plovidbi“ ili razumiju kao puku ironiju (Burnet) ili pak pod prvom i pravom plovidbom, koja u dijalogu Platonu ostaje nedostižna, razumiju ne postupak „predsokratovaca“ nego zahtjev samoga Platona za posvemašnjim sagledavanjem cjeline osjetilnoga pod vidom Dobra, što sam u *Fedonu* doduše traži, ali tu još ne uspijeva i izvesti. Utoliko bi kasniji dijalozi, prije svih dakako *Timej*, bili tek pravo ispunjenje programa radikalne teleologije kakav je ovdje postavljen. (Primjer za tu manje-više usuglašenu tezu: N.R. Muphy, The δεύτερος πλοῦς in the *Phaedo*, *The Classical Quarterly*, Vol. XXX /1936/, No. 2, p. 40-47.)

§2. S time je najuže vezano pitanje što su uopće ti „logosi“ u rečenom „bijegu u logose“? Platon očito njima nasuprot stavlja osjetilno-konkretnu stvar i ono „zbiljsko“. Da li su oni onda nešto kao puke misli, pojmovi? Da li su ti „logosi“ isto ono što Platon naziva „idejama“? Da li je „logos“ isto što i hipoteza, „pretpostavka“? Većina je tumača sklona ove „logose“ razumjeti kao „misli“ i strogo ih razlikovati od „ideja“, koje bi imale biti po sebi postojećim „objektivnim predmetima“ tih, vazda subjektivnih „misli“.

§3. U istome sklopu problema stoji i pitanje: što valja razumjeti pod „stvarima“ i „bićima“, od istraživanja kojih se Sokrat, smućen i zaslijepljen, odvraća k „logosima“? Archer-Hind je prvotno htio te „stvari“ razumjeti kao ideje same, no sasvim je očito da se tu misli doista na *stvari*, kako ih dnevno susrećemo u praktičkom ophođenju. Teškoća je međutim u tome što Platon u tekstu „logose“ izrijekom naziva „slikama“ tih stvari, relativirajući potom u sljedećoj rečenici na dosta zagonetan i dvosmislen način sve konzekvence takvoga stava. Treba li zaista sve to shvatiti samo kao još jednu ironijsku igru, kako to hoće Burnet? I uz to, kako čini Hackforth, u potpunosti ignorirati značenje što ga u tekstu ima „metafora“ sunca i opisi zablještenosti i zaslijepljenosti duše, njećući svaku smislenu vezanost uz paralelne iskaze u *Politeii*?

H. Potpuna suglasnost vlada oko toga da se krajnja i najviša hipoteza kojom se zadovoljavamo kao dovoljno jakom i sigurnom, dakle to što Platon u ovome tekstu zove „nečim dostatnim“ ne može smatrati istovjetnom s onim što je kasnije u *Politeii* u srodnome kontekstu nazvano „bespretpostavnim počelom“ i u čemu izgleda valja prepoznati samu ideju dobra.

§5. Bitan i najteži problem je možda taj da su ideje ovdje izričito nazvane uzrocima. Oštrica kasnije Aristotelove kritike Platonovih ideja bila je ponajprije uperena na ovo mjesto iz *Fedona*, ukazujući uvijek iznova na nemogućnost toga da ideje, u njihovoj „odvojenosti“ od osjetil-

nih stvari, budu ipak njihovim uzrokom. No teško da je Platon ikada, pa i ovdje u prvom odlučnijem izlaganju tzv. nauka o idejama, njih držao doista „odvojenima“. Odnos ideja i stvari već je ovdje imenovan „prisustvom“ ili „zajedništvovanjem“, uz jasnu naznaku toga da prava narav tog odnosa nije još dokučena.

Jednako je tako bitno uočiti da ideje nisu ovdje shvaćene kao uzroci egzistencije stvari. Ideje koje nalazimo ovdje u *Fedonu* jesu isključivo ideje međusobnih odnosa stvari i ideje njihovih kvalitativnih promjena. Upravo to i samo to uzrokuju ideje, barem prema nauku iz *Fedona*, na što je opravdano naglašeno upozorio Hackforth.

Važniji konzultirani komentari: . —

*The Phaedo of Plato*. Edited with Introduction, Notes and Appendices by R. D. Archer-Hind. Second Edition. London, 1984. (Reprint Edition New York, 1973.)

*Plato's Phaedo*. Edited with Introduction and Notes by J. Burnet. Oxford, <sup>13</sup>1980. ^IΘII.)

*Plato's Phaedo*. Translated with an introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge, 1955.

Iz djela *Simpozij* (199cl - 212b8).

IzvorNIK: *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs II. Oχρονῆ 1973 ^IΘOI).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Nakon toga pak reče da je Sokrat odavde odnekud započeo:

I doista, dragi Agatone, učinilo mi se da si lijepo počeo govor, kazujući kako bi on kao prvo trebao pokazati kakav neki jest taj Eros, kao drugo pak djela njegova. Tome se početku posvema divim. Deder dakle, kad si već i sve ostalo lijepo i veličanstveno razjasnio kakav je on, reci mi o Erosu još i ovo: Da li je takav taj Eros da je ljubav za nečim, ili ničim? A ne pitam da li za nekom majkom ili ocem - ta smiješno bi bilo to pitanje, da li je Eros ljubav za majkom ili ocem - nego kao kad bi isto to pitao o ocu: da li je otac nečiji otac, ili nije? Rekao bi mi dabogme, ako bi htio valjano odgovoriti, da je otac upravo otac sina, ili kćeri. Ili ne?

Svakako - da je rekao Agaton.

Zar ne i majka jednako tako?

Da se i s tim složio.

Nadalje - da je rekao Sokrat - odgovori još malo više, da bi bolje shvatio što hoću. Ako bih naime pitao: A što? Brat, to samo što on upravo jest, da li je nečiji brat, ili ne?

Da je rekao da jest.

Zar ne brata ili sestre?

Da se složio.

Pokušaj dakle - da je rekao - reći i o ljubavi. Da li je Eros ljubav nečega ili ničega?

Ta svakako jest nečega.

To ubuduće - da je rekao Sokrat - u sebi čuvajući pamti, čega je. A sad reci toliko: Da li Eros ono čega je ljubav žudi, ili ne?

Dakako da da - da je rekao.

Da li to što žudi i ljubi žudi i ljubi imajući to, ili ne imajući? Ne imajući, kako se bar čini - da je rekao.

Ali razmotri - da je rekao Sokrat - nije li umjesto da se čini upravo nužno tako da onaj koji žudi žudi ono što mu nedostaje,



ili da ne žudi, ako mu ne nedostaje. Jer meni se zaista čudesno koliko čini, Agatone, da je nužno. A kako tebi?

Valjano zboriš. Da li bi dakle netko budući velik htio biti velik, ili snažan budući snažan?

Nemoguće je, prema onome u čemu smo se složili.

Jer mu zacijelo neće nedostajati baš ono što on je.

Istinu govoriš.

No ako bi i budući snažan htio biti snažan - da je rekao Sokrat - i budući brz brz, i zdrav budući zdrav - možda bi naime netko smatrao da ta i sva takva oni koji takvi jesu i ta imaju još i žude upravo ta koja imaju, te toga radi govorim, da se ne bismo prevarili - timaje naime, Agatone, ako razumiješ, nužno da imaju u sadašnjosti svaka pojedina od tih koja imaju, pa htjeli ih ili ne, pa tko bi onda baš ta žudio? Nego kad god netko kaže: Ja, budući zdrav, hoću i biti zdrav i, budući bogat, hoću i biti bogat, te žudim ono samo što imam, reći ćemo mu: Ti čovječe, imajući stečeno bogatstvo, zdravlje i snagu, hoćeš da i u budućem vremenu to imaš stečeno, budući da u onome baš sad prisutnom imaš, htio to ili ne. Razmotri dakle da li, kad god kažeš da žudiš za prisutnim, govoriš što drugo do to: Hoću da ona sad prisutna i u budućem vremenu budu prisutna. Bi li se on s tim složio?

Reče da je Agaton potvrdio.

Sokrat pak da je rekao: Nije li to zapravo za njega „ljubiti“, da ono što nije već tu i što nema u budućem vremenu bude za nj sačuvano i prisutno?<sup>1</sup>

Svakako - da je rekao.

I taj dakle i svaki drugi žudeći žudi za onim što nije već tu i onim što nije prisutno, i za onim što nema i što sam nije i što mu nedostaje - to je zacijelo ono za čim je i žudnja i ljubav.

U svakom slučaju - da je rekao.

Deder dakle - daje rekao Sokrat - složimo se ponovo u onome kazanom. Nije li Eros, prvo, za nečim, a potom za onim čega nedostatak mu je prisutan?

Da je potvrdio.

Umjesto „i“ na kraju ove rečenice jedan rukopis ima „meni“ (μοι), što je bio prihvatilo Hug. Rettig je, ne osobito uvjerljivo, htio čitati μή παρόντα, dok je Schirlitz predlagao αεί παρόντα, a Bury και αεί παρόντα, što zacijelo nije slabo rješenje.

Sjeti se dakle za čim si u svom govoru kazao da je Eros. Ako hoćeš, podsjetit ću te. Čini mi se naime da si rekao ovako nekako: Da su bogovi uredili stvari ljubavlju za lijepim. Jer za ružnim da nema ljubavi. Nisi li tako nekako kazao?

Kazao sam - da je rekao Agaton.

I prikladno baš zboriš, druže - da je rekao Sokrat. A ako s time tako stoji, zar ne bi Eros bio ljubav za lijepim, a za ružnim ne?

Da se složio.

Nismo li prihvatili da ono što nekom nedostaje i što nema, taj to ljubi?

Da - da je rekao.

Erosu dakle nedostaje lijepo, i to nema?

Nužno - da je rekao.

A što? Zar ćeš za ono čemu nedostaje lijepo i što nikako ne posjeduje lijepo ti reći da je lijepo?

Nikako.

Prihvaćaš li dakle još da je Eros lijep, ako s time tako stoji?

A Agaton da je rekao: Izgleda mi Sokrate da ne znam ništa od onoga što sam tada kazao.

I doista baš lijepo zboriš Agatone - da je rekao. Nego kaži još sitnicu: Ne čini li ti se kako sva dobra jesu i lijepa?

Meni bar da.

Ako dakle Erosu nedostaju lijepa, a lijepa su dobra, neće li mu nedostajati i dobra?

Ja Sokrate - da je rekao - tebi ne mogu protusloviti, pa neka bude tako kako ti kažeš.

Zapravo ne možeš istini protusloviti - da je rekao - dragi moj Agatone. Jer Sokratu, to baš i nije teško.

A tebe ću sad već pustiti. No govor o Erosu kojeg čuh jednom od Diotime, žene iz Mantineje<sup>2</sup>, koja bijaše u tome mudra i u mnogočemu drugom - i Atenjanima je jednom kad su žrtvovali protiv kuge tu bolest za deset godina odgodila - i koja je i mene

Moguće je da je Platon želio da oba ova imena Μαντικής Διοτίμας budu shvaćena etimologijski: srodnost pridjeva s μαντική, „mantički“, „proročki,“ bjelodana je, dok bi se za razjašnjenje samog vlastita imena mogao s Burvem navesti Sofoklov fragment 226 (Nauck): σοφός γάρ ουδείς πλήν δ' άν τιμχ θεός.

ljubavnim stvarima podučila, pokušat ću vam izložiti iz onoga u čemu smo se Agaton i ja složili, sam od sebe, kako budem mogao. Zaista treba Agatone, kako si ti ustvrdio, prvo razložiti tko je Eros i kakav je, a potom njegova djela. Čini mi se dakle da je najlakše razlagati onako kao i ta žena, pitanja postavljajući. Jer baš sam otprilike i ja njoj nešto takvo govorio kao Agaton sada meni, da je Eros veliki bog, te da je za lijepim. Ona me pak pobi onim razlozima kojima i ja njega, da nije niti lijep, prema mojemu govoru, niti dobar.

A ja rekoh: Kako to zboriš Diotimo? Dakle je ružan Eros, i zao? Ona pak reče: Ne ogriješuj se! Ili smatraš kako je nužno da bude ružno ono što nije lijepo?

Više od svega.

Ili i neuko ono što nije mudro? A ne opažaš li da jest nešto između mudrosti i neukosti?

Što to?

Mnijeti ona ispravna, a da se ne može iznijeti razlog, ne znaš li, reče, da nije ni znati - ta kako bi znanjem bila stvar neobrazložena - niti neukost - ta kako bi neukošću bilo ono što nekako pogađa biće - nego je to onda valjda ispravno mnijenje, između pameti i neznanja.<sup>3</sup>

Istinu kažeš - rekoh ja.

Nemoj onda na silu tvrditi kako je ružno ono što nije lijepo, niti zlo ono što nije dobro. A tako i za Erosa, kad se slažeš da on nije ni dobar ni lijep, nemoj smatrati kako treba da je on ružan i zao radije nego da je nešto između njih - reče.

No ipak - rekoh ja - svi se slažu da je veliki bog.

Govoriš li o svima onima koji ne znaju - reče - ili o onima koji znaju?

Baš o svima.

A ona smijući se reče: Kako bi se, Sokrate, mogli složiti da je veliki bog oni koji kažu da on i nije bog?

Koji su to? - rekoh ja.

Jedan si ti, druga pak ja - reče.

Ja pak rekoh: Kako to zboriš?

Za naglašenu razliku između znanja i mnijenja usp. osobito *Resp.* 477 sq. i *Meno* 99a. Osnovno obilježje znanja je pritom svagda u mogućnosti da se „iznese razlog“ i „položi račun“ (λόγον δοῦναι).

A ona reče: Lako. Ta kaži mi ne tvrdiš li da su svi bogovi sretni i lijepi? Ili se usuđuješ kazati da neki od bogova nisu i lijepi i sretni?

Tako mi boga, bar ja ne - rekoh.

A ne zoveš li sretnima one koji posjeduju ona dobra i lijepa? Svakako.

Ali nisi li prihvatio da Eros zbog nedostatka onih dobrih i lijepih žudi upravo za tim što mu nedostaje?

Ta prihvatio sam.

Kako bi onda bio bogom onaj tko je bez onih lijepih i dobrih? Nikako, kako se barem čini.

Vidiš dakle kako i ti cijeniš da Eros nije bog - reče.

Sto bi onda bio Eros? - rekoh. Smrtnik?

Ni najmanje.

A što onda?

Kao i kod onih prije: između smrtnog i besmrtnog - reče.

Sto to Diotimo?

Demon veliki, Sokrate. Jer i sve ono demonsko između je boga i smrtnoga.

S kojom moći? - rekoh ja.

Da tumači i prenosi bogovima ono što je u ljudi i ljudima ono što je u bogova, od ovih molitve i žrtve, a od onih naredbe i odgovore na žrtve, te u sredini budući upotpunjuje oboje, tako da je cjelina svega sama sa sobom čvrsto vezana. Po njemu se širi i sve proročko umijeće svetišta u onih što se bave žrtvama i posvećenjima i čaranjima, kao i sve gatanje i vraćanje. A bog se ne miješa s čovjekom, već njime jest sve općenje i razgovor bogova s ljudima, kako s budnima tako i onima u snu. I onaj tko je oko toga mudar, demonski je čovjek, dok je onaj tko je mudar u nečemu drugome, oko kakvih vještina ili rukotvorstava, prostak. Takvi su pače demoni mnogi<sup>4</sup>, a jedan od njih je i Eros.

Ali od kojega oca i majke potječe? - rekoh ja.

Dugo je to pripovijedati - reče. No reći ću ti svejedno. Kad se naime rodila Afroditu gostili su se bogovi, a uz ostale i Poros, sin Metidin. Nakon što su blagovali stiže prošeci, kako je bila gozba,

O „demonskim“ bićima između bogova i ljudi govori Platon još u *Resp.* 392a, 427b, 617d, *Legg.* 713d, 717b. Usp. i pseudoplatonički spis *Epinomis* 985b.

Penija i bijaše na vratima. A Poros onda, opijen nektarom - vina nije uopće bilo, - izašavši u vrt Zeusov pijan zaspao. Penija nato, namislivši da zbog svog siromaštva dijete s Porosom napravi, legne uz njega i začu Erosa. Stoga jamačno i postade Eros pratiocem i službenikom Afrodite, rodivši se na proslavi njena rođenja, i ujedno budući po naravi ljubavnikom oko svega lijepog, budući da je i Afrodita lijepa. Kao sin dakle Porosa i Penije, u ovakav je usud postavljen Eros: prije svega, siromašan je vazda i daleko od toga da bude mladenački svjež i lijep, kao što to smatra mnoštvo, nego je tvrd i suh, neobuven i beskućnik, na zemlji vazda počivajući i nepokriven, na vratima i po putevima pod vedrim nebom spavajući, imajući onu majčinu narav, uvijek drug oskudice.

No opet po ocu vrebao je na lijepe i dobre, hrabar je, drzak i napregnut, vješt lovac, vazda neke lukavštine snujući, žudan pameti i vješt da je stekne, mudrost ljubeći kroz čitav život, strašan vječnik, ljekar, mudrijaš. I niti je kao besmrtni po naravi ustrojen, niti kao smrtni, nego sad u istome danu cvate i živi, kad je u obilju, sada pak zamire, no oživljava ponovo po očevoj naravi, tako da niti je kad Eros siromašan niti je bogat, a i u pogledu mudrosti i neukosti u sredini je. S tim naime stoji ovako: Od bogova nijedan ne ljubi mudrost, niti žudi mudrim postati - jest naime -, niti ako je tko drugi mudar ne ljubi mudrost. Ni oni neuki opet ne ljube mudrost, niti žude mudrim postati. Jer to je baš teškoća s neukošću: sebi se, ne budući lijep, dobar i pametan, činiti dostatnim. Nikada naime onaj tko ne smatra da mu što nedostaje ne žudi za onim što ne smatra da mu nedostaje.

Koji su onda Diotimo - rekoh ja - oni koji ljube mudrost, ako nisu ni mudraci ni neuki?

No to je - reče - već i djetetu jasno, da oni između tog obojeg, kojima bi i Eros pripadao. Mudrost je naime zacijelo nešto od onog najljepšeg, a Eros je ljubav oko lijepoga, tako da je nužno da je Eros ljubitelj mudrosti, a budući ljubiteljem mudrosti da je između mudraca i neukoga. I tome je pak uzrok rođenje njegovo: od oca je mudra i obilna, a od majke nemudre i oskudne. Naravno je dakle tog demona, Sokrate, ta. A ono što si ti smatrao da je Eros, nije ti se ništa čudno dogodilo. Smatrao si, kako mi se čini, prosuđujem li iz onoga što govoriš, da je Eros ono koje je ljubljeno, a ne ono koje ljubi. Zbog toga ti se, držim, Eros učinio od svega ljepšim. Ta ono ljubljeno i jest zaista lijepo, raskošno, sa-

vršeno i blaženo. No ono koje ljubi, to ima drukčiji lik, onakav kakvog sam ja izložila.

I ja rekoh: Neka bude dakle, tuđinko, jer valjano zboriš. No kad je Eros takav, koju korist pruža on ljudima?

To ću te baš Sokrate - reče - nakon onoga pokušati podučiti. Jer jest jamačno takav i tako postao Eros, a jest i za onim lijepim, kako ti kažeš. No ako bi nas tko pitao: za čim kod onog lijepog je Eros, Sokrate i Diotimo? Ovako pak još jasnije: onaj koji ljubi, ljubi lijepa. Što ljubi?

I ja rekoh: Da mu budu.

Ali taj odgovor - reče - traži još ovakvo pitanje: što će mu biti time što bi mu bila dobra?

Ne mogu još nikako - rekoh - na to pitanje spremno odgovoriti.

Nego - reče - kao kad bi netko, zamjenjujući, dobrim se umjesto lijepog služeći, upitao: deder Sokrate, ljubi dobra onaj koji ljubi. Sto ljubi?

Da mu budu - rekoh ja.

I što će biti tome kome bi bila dobra?

To već lakše mogu odgovoriti - rekoh ja. Bit će sretan.

Stjecanjem dobrih dakle - reče - sretni su oni sretni, te ne treba uz to još pitati: zašto hoće da bude sretan onaj tko hoće? Nego se čini da odgovor tu ima kraj.

Istinu veliš - rekoh ja.

Držiš li dakle da je to htijenje i ta ljubav zajednička svim ljudima i da svi hoće da im dobra budu uvijek, ili kako kažeš?

Tako - rekoh ja. Da je zajednička svima.

A zašto Sokrate - reče - ne kažemo da svi ljube, ako već baš svi ona ista ljube i uvijek, nego za neke kažemo da ljube, a za neke ne?

I sam se čudim - rekoh ja.

Ali ne čudi se - reče. Jer, izlučujući, imenujemo neki lik ljubavi, pridajući mu ime cjeline: ljubav, dok za ostalo upotrebljavamo druga imena.

Kao što? - rekoh ja.

Kao ovo. Znaš da je stvaranje nešto mnoštveno. Jer bilo čemu što prelazi iz onog koje nije u ono koje jest sav uzrok je stvaranje, tako da i radnje svih umijeća jesu stvaranja i njihovi obrtnici svi su stvaraoci.

Istinu veliš.

Ali - reče ona - znaš da se svejedno ne zovu stvaraocima, nego imaju druga imena, dok se od cjelokupnog stvaranja jedan izdvojeni dio, onaj oko muzike i metra, naziva imenom cjeline. To se naime jedino zove stvaranjem, i stvaraocima oni koji se drže tog dijela stvaranja.

Istinu kažeš - rekoh.

Tako onda i kod ljubavi. Poglavitito sva žudnja za onim dobrim i za time da se bude sretan svima je ona „najveća i najprevarnija ljubav“<sup>5</sup>. Ali za one koji se na svakojaki način njoj posvećuju, ili u pogledu stjecanja novca, ili u pogledu ljubavi k tjelovježbi, ili u pogledu ljubavi za mudročću, ne kaže se da ljube, niti ih se zove ljubavnicima, dok oni koji se predaju i revno nastoje oko nekog jednog lika toga dobivaju ime cjeline, ljubavi, te se kaže i da ljube i da su ljubavnici.

Izgleda mi kao da istinu zboriš - rekoh ja.

I zaista se - reče - kazuje neka priča da ljube oni koji traže svoju drugu polovicu. No moja je priča da ljubav nije niti za polovicom niti za cjelinom, ne sluči li se, druže, da je to baš dobro, budući da su ljudi skloni dati si i noge i ruke odsjeći, ako im se čini da su im škodljive. Ne vole oni, smatram, ono svoje, osim ako bi tko ono dobro zvao vlastitim i svojim, a ono zlo tuđim. Tako da baš ništa nije što ljudi ljube do ono dobro. Ili se tebi čini da je?

Meni barem ne, tako mi Zeusa - rekoh ja.

Može li se onda - reče ona - tako naprosto kazati da ljudi ljube ono dobro?

Da - rekoh.

A što? Ne treba li pridodati - reče - da ljube i to da im ono dobro bude?

Riječ *δολερός* navela je interprete na mnoštvo prijedloga za emendacijom, od kojih jedva da i jedan zadovoljava. Na koncu je od strane mnogih naprosto uklonjena iz teksta, dok Hug i Stallbaum (u 1. izdanju svog komentara) izbacuju čak čitavu rečenicu. Tome nasuprot stoji konstatacija G. Krugera (*Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt am Main, "1973 A1939/, str. 162, bilj. 34): Pokušaj da se emendira predano *δολερός* i križanje cijeloga pasusa *ὁ μέγιστος και δολερός έρωσ παντί* sadržajno pretpostavljaju jedno puklo logičko razumijevanje rečenice. Bury instruktivno upućuje na Saffino shvaćanje erosa, kao srodno i blisko ovdje izložene.

Treba dodati.

Da li onda - reče - i da ne samo da bude, nego i da uvijek bude?

I to treba pridodati.

Dakle je ljubav - reče - jednom riječju za tim da joj ono dobro bude uvijek.

Najistinitije veliš - rekoh ja.

Budući dakle da je to ljubav uvijek -, reče ona - koji način bavljenja njome, i u kojoj djelatnosti mar i napor bi se zvali ljubavlju? Koje djelo se slučuje tim biti? Možeš li reći?

Ali ne bih se doista tebi Diotimo — rekoh ja — zadivio glede mudrosti, i ne bih te oblijetao upravo to učeći.

No kazat ću ti - reče. To je naime porod u lijepom, i tijelom i dušom.

Gonetanje treba - rekoh ja - što to upravo zboriš, i ja ne shvaćam.

No reći ću jasnije - kaza ona. Trudni su naime, Sokrate, svi ljudi i tijelom i dušom<sup>6</sup> i kad dospiju u neko doba starosti, naša narav žudi rađati. Ali rađati u ružnome ne može, nego u lijepome. Ta sjedinjenje muža i žene je rađanje<sup>7</sup>. A to je stvar božanska, i to je u živome biću, koje je smrtno, ono u njemu prisutno besmrtno: trudnoća i rađanje. Nemoguće je pak da oni budu u onome neusklađenom. Ono ružno je neusklađeno sa svime božanskim, dok je ono lijepo usklađeno. Ljepota je dakle pri rađanju boginja usuda i boginja poroda. Zbog toga, kad se god ono koje je trudno primakne lijepom udobrovoljuje se i biva radošću obliveno te ostavlja porod i rađa. Kada pak ružnom, ozlovoljuje se i ožalošćeno skuplja se u se te odlaže, zadržava i ne rađa, već u sebi držeći plod s teškoćom ga nosi. A odatle je to da ono koje je trudno i već nabreklo silan žar spopadne u okružju lijepog, jer ono golemih muka rješava onoga tko nosi. Jer ljubav Sokrate nije za onim lijepim, kako ti smatraš.

Nego za čim onda?

Za Platonov nauku o trudnoći duše i rađanju usp. još s Burvem *Theaet.* 150 sqq., *Phaedr.* 251a sqq, *Tim.* 91a.

Svi izdavači, osim Hommela i Stallbauma, suglasni su u izbacivanju ove rečenice kao besmislene glose, što nam ne izgleda osobito uvjerljivo.

Za rađanjem i porodom u lijepom.

Neka bude - rekoh ja.

Ta svakako - reče. No zašto baš za rađanjem? Jer rađanje je vječno i besmrtno, kao smrtnome. Ta nužno je zajedno s dobrim žuditi i za besmrtnošću, iz onoga u čemu smo se složili, ako već ljubav jest za tim da joj ono dobro bude uvijek. Iz tog je razloga nužno da ljubav jest i za besmrtnošću.

Sve me to dakle poučavala, kada je govorila o ljubavnim stvarima, te jednom zapita: Sto držiš Sokrate da je uzrok te ljubavi i te žudnje? Ili nisi opazio u kakvo izuzetno stanje dospijevaju sve životinje kada žude rađati, i one na zemlji i one koje lete, bolujući sve i ljubavno raspoložene, prvo oko međusobnog sjedinjavanja, a zatim i oko prehrane onoga rođenog, te kako su spremne za njih se i boriti, slabije s jačima, i umrijeti, i dati se gladu mučiti ne bi li ih nahranile, a i drugo sve čineći? Sto se ljudi tiče, smatrao bi netko da to čine iz predumišljaja. No iz kojeg uzroka su životinje tako ljubavno raspoložene? Možeš li to reći?

I ja ponovo kazah da ne bih znao. A ona reče: Misliš li onda ikada postati vještakom oko ljubavnih stvari, ako to ne shvatiš?

Ali zbog toga sam Diotimo, kako upravo rekoh, k tebi i došao, znajući da trebam učitelja. Nego reci mi uzrok i za to i za sve drugo od onoga oko ljubavnih stvari.

Ako dakle vjeruješ - reče - da ljubav po naravi jest ono oko čega smo se više puta složili, tad se ne čudi. Jer tu na isti način kao i tamo smrtna narav traži po jnogućnostijia\_bude i uvijek i besmrtna. Može pak jedino time, rađanjem, time da ostavlja za sobom drugo mlado umjesto starog, budući da se i u onome vremenu u kojem se za svako pojedino od živih bića kaže da živi i da je isto - kako se netko od djetinjstva zove istim sve dok ne postane starcem - tako ipak naziva istim, nikada ne imajući u sebi ona ista, već vazda novim bivajući, a ponešto gubeći, i u pogledu kose, i mesa, kostiju, krvi, i cjelokupnog tijela.

I ne samo u pogledu tijela, nego i u pogledu duše, svojstva, čudi, mnijenja, žudnje, naslade, boli, strahovi, svaka od tih nisu u pojedincu nikada ta ista, već jedna nastaju, a druga propadaju.

A od toga je još neobičnije to da i znanja ne samo što nam jedna nastaju a druga propadaju te nikada nismo sj^ijujjogledu znanja, nego i jedno pojedinačno od znanja isto to zadržava. Jer ono što je nazvano nišljenjem, tako je nazvano kao da je znanje odlazeće. Zaborav je naime odlazak znanja, a mišljenje stvarajući

opet novo pamćenje<sup>8</sup> umjesto onog odlazećeg spašava znanje, tako da se čini istim.

Na taj se naime način spašava sve smrtno, ne time da je u potpunosti isto, kao ono božansko, nego time da ono odlazeće i stareće ostavlja za sobom drugo\_novo, kakvo samo bijaše/ Tom doskočicom Sokrate - reče - ima ono smrtno udjeFa u besmrtnosti, i tijelo i sve ostalo, dok ono besmrtno drugom<sup>9</sup>. Nemoj se dakle čuditi ako po naravi sve cijeni svoje potomstvo. Jer besmrtnosti radi prati sve mar za njim i ljubav.

A ja čuvši govor zadivih se i rekoh: Da li, najmudrija Diotimo, uistinu s tim tako stoji?

I ona, poput onih savršenih sofista, reče: Znaj dobro Sokrate. Jer pogledaš li ako hoćeš baš častoljublje ljudi, čudio bi se besmislenosti onoga što sam rekla kad ne bi spazio, uzeo u obzir, kako su strašno opsjednuti ljubavlju da budu slavnoga imena i da „glas steknu besmrtni za vječita vremena“, te da su zbog toga pripravnici opasnostima prkositi još i više nego zbog djece, i dobara potrošiti, i napora svakojakih podnijeti, i za to umrijeti. Smatraš li ti - reče - da bi Alkestida bila umrla za Admeta, ili da bi Ahil bio umro nakon Patrokla i da bi vaš Kodro bio umro prije svoje djece zbog kraljevstva, da nisu smatrali kako će besmrtno^ biti sjećanje na njihove vrline, što ga mi sada imamo? Daleko od toga da ne - reče, - nego držim da zbog vrline besmrtne i zbog takva slavnoga glasa svi sve čine, i koliko su bolji toliko više. Jer ono besmrtno ljube.

Oni - reče - koji su trudni tijelom posvećuju se više ženama i s njima su u ljubavi, rađanjem djece namičući sebi, kako smatraju, besmrtnost, sjećanje i sreću za buduće vrijeme. Oni pak koji dušom - ta ima zaista i qnih koji su u duši trudni, i još više nego u tijelima - onim čime duši pristoji da bude trudna i da rađa.

Ne nalazimo dovoljno razloga za izbacivanje riječi  $\mu\eta\mu\eta\nu$ , kako čini Bury, proglašujući je „ili umetnutom ili iskvarenom“. Dobro upozorava S. Rosen (*Plato's Symposium*, New Haven and London, 1968, str. 254, bilj. 131): „Bury i ostali označuju  $\mu\eta\mu\eta\nu$  interpolacijom; ako i jest, onda je takva da savršeno izražava smisao pasusa.“

Za razliku od gotovo svih rukopisa, te starijih i novijih izdavača, Bury bez jakog opravdanja inzistira na Creuzerovu čitanju  $\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$  umjesto  $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ .

A što joj pristoji? Razumnost i ostalu vrlinu, čega su roditelji i svi stvaraoci i oni od obrtnika za koje se kaže da su pronalazači. A ponajveće i od razumnosti ljepše je zasnivalaštvo oko država i naseobina, kojemu je ime razboritost i pravednost.

Kad je opet ovim netko u duši trudan još iz djetinjstva, budući božanstven, te kad dospije doba žudi već poroda imati i rađati, tražit će, držim, i takav, obilazeći, ono lijepo u čemu bi rađao, jer u ružnom neće nikada roditi. Lijepim se tijelima priklanja dakle više nego ružnima, trudan budući, te ako se u njima nahodi duša lijepa, plemenita i darovita, tome se obojem iznad svega priklarijati smjesta u odnosu s tim čovjekom obiluje govorom o vrlini i o tome kakav treba da bude dobar čovjek i čime da se bavi, pa se prihvaća toga da ga odgaja. Dotičući naime, smatram, lijepog i s njim općeći porađa i rađa ono čime je davno zatrudnio, te, spominjući ga se prisutan i odsutan, s njime zajedno othranjuje ono rođeno, tako da ti takvi imaju mnogo veće uzajamno zajedništvo od one oko djece, i postojaniju ljubav, budući da su ljepšom i besmrtnijom djecom zajednicu osnovali. I svatko bi više volio da su mu se takva djeca narodila nego ona ljudska te ogledavajući se na Homera i Hesioda i druge dobre pjesnike zavidi im koje potomke za sobom ostavljaju, kojima sebi, budući da su takvi, besmrtnu slavu i uspomenu pribavljaju. A ako hoćeš - i djecu koju je Likurg za sobom u Lakedemonu ostavio, spasitelje Lakedemona i takoreći Helade. Na cijeni je u vas i Solon zbog rađanja zakona, i drugi muževi posvuda drugdje, kako u Helena tako u barbara, koji su mnoga i lijepa djela na vidjelo iznijeli, koji su svakojakom vrlinom rađali. Njima se već i mnoga svetišta podigoše zbog te takve djece, dok zbog one ljudske nijedno.

U ove dakle ljubavne tajne možda bi i ti Sokrate bio posvećen. No za ona krajnja i najviša posvećenja, radi kojih i jesu sva ova, slijedi li ih tko na pravi način, ne znam da li ćeš biti sposoban. No kazat ću ti - reče - i neću ništa svojom voljom ispustiti. Ti me pak pokušaj pratiti, budeš li sposoban.

Onaj naime - reče - tko na pravi način ide na tu stvar treba da još kao mladić počne salijetati lijepa tijela, i to prvo da, vodi li ga pravo onaj koji ga vodi, ljubi jedno tijelo i tu rađa lijepe govore, potom da sam shvati kako je ljepota na bilo kojem tijelu onoj na drugome tijelu sestra, te kako je, ako treba slijediti ono

po izgledu lijepo<sup>10</sup>, velika bezumnost ljepotu na svim tijelima ne držati jednom i istom. Shvativši to pak, da se premjesti u stanje ljubavnika svih lijepih tijela, a one snažne ljubavi za jednim da se okane, prezirući je i držeći sitnicom.

A nakon toga da ljepotu u dušama smatra vrednijom od one u tijelu, tako da će se, bude li netko dolične duše, pa ma i imao slabašan stas, njime zadovoljiti, ljubiti ga i o njemu se brinuti, te rađati takve govore, i zahtijevati ih<sup>11</sup>, kakvi bi mladiće boljima učinili, da bi bio prisiljen opet motriti ono lijepo u poslovanjima i u zakonima, te da vidi kako je to sve sebi srodno, tako da će smatrati kako je ono lijepo u okrugu tijela nešto neznatno.

Nakon poslova da ga vodi k znanostima, da vidi opet ljepotu znanosti, te da gledajući već spram mnogog lijepog nikad više ne bude, kao sluga, pri jednome, milujuć djetinju ljepotu nekog čovjeka ili jednoga posla, robujuć slab i sitničav, nego da, okrenut prostranoj pučini lijepoga i motreći<sup>12</sup>, mnoge lijepe i veličajne govore i misli porađa u nezavidnoj ljubavi za mudročću, sve dok, tu ojačavši i narastavši, ne sagleda neku jednu znanost, koja je toga tu lijepog. A pokušaj mi - reče - pozornost upraviti, koliko god najviše možeš.

Tko je naime dovde prema ljubavnim stvarima odgojem doveden, motreći ona lijepa ijedno za drugim i na pravi način, idući već kraju ljubavnih tajni, iznenada će ugledati nešto čudesno, narav lijepog, samo ono, Sokrate, radi čega upravo i bijahu svi oni prethodni napori, ono koje, prvo, uvijek jest i niti nastaje niti pro-

to  $\epsilon\pi'$  εἶδει καλόν tumačilo se dosad na tri osnovna načina: (a) kao lijepo u ideji (Schleiermacher, Zeller), (b) kao ono lijepo po vrsti (Wyttenbach, Stallbaum, Hommel), te (c) kao ljepota osjetilnih likova (Vermehren, Rettig, Hug, Bury). Treća solucija izgleda nam daleko najuvjerljivija.

Posve nepotrebno Bury, slijedeći Asta, hoće izbaciti riječi και ζητεῖν, kao navodnu „ineptum glossema". Stallbaum dobro obrazlaže zadržavanje riječi: Diotima hoc dicit, talem amatorem non modo ipsum parere quasi et ex se procreare, sed etiam aliunde quaerere et investigare eiusmodi sermones, qui iuvenes reddant meliores.

Particip θεωρών treba shvaćati s prethodnim, a ne sljedećim riječima. Vrlo lijepo objašnjava Bury: Parabola sugerira da se promatrač, dostigavši vrhunac uspona, okreće unaokolo i motri, zadivljen, na moćan ocean ljepote koji se prostire pred njim, dok mu taj prizor krijepi dušu i pokreće ga na to da iz sebe iznosi mnoštvo dubokih misli.

pada, niti raste niti opada, a potom nije u neku ruku lijepo, u neku ruku ružno, niti tada da, a tada ne, niti spram onoga lijepo, spram ovoga pak ružno, niti ovdje lijepo, a ondje ružno, kao da je nekome lijepo, a nekome ružno. Niti će mu se to lijepo pokazivati kao neko lice, niti ruke, niti drugo što u čemu tijelo ima udjela, niti neki zbor<sup>13</sup>, niti neka znanost, niti pak budući u nečemu drugom, kao u živome biću, ili na zemlji, ili na nebu, ili u drugome, nego samo po sebi sa sobom jednoliko uvijek buduće, a sva ostala lijepa kao da u tome na neki način imaju udjela, tako da kad ta ostala i nastaju i propadaju ono niti što većim niti manjim biva niti što podnosi.

A kad tko, odlazeći od ovih tu putem prave ljubavi spram dječaka, počne samo ono lijepo sagledavati, možda bi se i dotaknuo cilja. Jer to je baš na pravi se način dati na ljubavne stvari, ili od drugog biti k njima vođen: započinjući od ovih lijepih radi samog onog lijepog uvijek se uspinjati, kao stepenicama se služeći, od jednog na dva, i od dvojih na sva tijela, i od lijepih tijela na lijepa poslovanja, i od poslova na lijepe nauke, i od nauka ići na koncu na onaj nauk, koji nije nauk nečega drugog do samog onog lijepog, te tako na cilj stigavši spoznati samo ono koje jest lijepo.

Tamo je život, dragi Sokrate, reče tuđinka iz Mantineje, ako uopće igdje, čovjeku vrijedan življenja, dok motri samo ono lijepo. Ono ti se, ako ga ikada ugledaš, neće činiti da jest po zlatnome nakitu i haljinama, lijepim dječacima i mladićima, koje sada dok gledaš uzbuđuješ se i spreman si, kao i mnogi drugi, ljubimce gledajući i uvijek s njima općeći, kad bi to bilo moguće, ne jesti i ne piti, nego samo motriti i zajedno biti. Sto bismo onda - reče - smatrali kad bi nekoga zapalo da vidi samo ono lijepo, pravo, čisto i nepomiješano, a ne ispunjeno puti ljudskom, bojama i mnogim drugim smrtnim tričarijama, već da samo ono božansko lijepo jednoliko može sagledati? Zar držiš - reče - da bi loš bio život čovje-

Kao i uvijek, tako je i ovdje teško razumjeti i izložiti upotrebljenu riječ λόγος. Tumači se uglavnom ili kao „rasprava“, „argument“ (Gomperz, Stevart, Zeller), ili kao „pojam“. Rettig ovo drugo značenje brani i obrazlaže riječima: Ideje nisu puki pojmovi, one su štoviše egzistencije, χωριστού, kako se izražava Aristotel, te uvjeti bitka i bivanja stvari osjetilnoga svijeta. Općenito valja, međutim, na umu držati dobru uputu Rosenovu (*isto*, str. 226, bilj. 82) da se precizno značenje od λόγος mora uvijek odrediti iz konteksta svake pojave termina.

ku koji bi onamo gledao i koji bi onim čime treba motrio i s time općio? Ili ne pomišljaš - reče - da će ga jedino ondje zapasti da, gledajući ono lijepo onim čime ga se može gledati, porađa ne slike vrline, budući da se slike ne dotiče, nego istinsku, budući da se dotiče istine? A onome tko porađa istinsku vrlinu i othranjuje ju pripada da bude bogu mio te, ako uopće kojem čovjeku pripada da bude besmrtn, onda njemu.

To je dakle, Fedre i vi ostali, kazala Diotima, a ja ostah uvjeren. A uvjeren pokušavam i druge uvjeriti da za tu stečevinu ne bi ljudskoj naravi nitko lako našao boljeg saveznika od Erosa. Stoga dakle tvrdim kako svi ljudi trebaju cijeniti Erosa, te sam cijelim ljubavne stvari i osobito oko njih nastojim, i drugima preporučam, te i sada i uvijek hvalim moć i junaštvo Erosovo, koliko sam god za to sposoban.

#### Neki problemi interpretacije

Dijalog *Simpozij* nedvojbeno pripada nekolicini vrhunskih postignuća ljudskoga duha u oblasti pisane riječi. Umijeće dramske gradnje djela, savršenost kompozicije, krasota izraza, konačno i ponajprije upravo bezdano neiscrpiva slojevitost smisla čine taj spis upravo jedinstvenim. U svrhu osvjedočenja o tome dovoljno je jednom s originalom samim usporediti naprimjer onaj povijesno toliko utjecajni renesansni pokušaj Marsilia Ficina da filozofijsku sadržinu Platonova dijaloga prenese svome vremenu (Usp. npr. sud P.R. Bluma u uvodu paralelnog izdanja Ficinova djela: *Liber die Liebe oder Platons Gastmahl*. Hamburg, <sup>2</sup>1984, str. XIX.)

Kršćanski, renesansno-trubadurski, romantički pojam ljubavi povijesno izrastaju iz svaki put bitno novog i drukčijeg tumačećeg sučeljenja s naukom iz *Simpozija*. Izvorni grčki religijsko-mitologijski obzor, unutar kojega Platonova izvođenja tek zadobivaju i zadržavaju svoj pravi vlastiti smisao, pritom je nužno sve više bivao potisnutim i zaboravljenim. Hoće li ga se pak jednom hermeneutički iznova probuditi i prisvojiti, potrebno će biti prethodno na vidjelo iznijeti istinu grčkoga iskustva Erosa, od onoga u Hesiodovoj *Teogoniji* pa do rane grčke lirike. Van tog obzora ostaje Platonova riječ bitno neshvatljiva u svojem vlastitu smislu.

§1. Pri dosadašnjim tumačenjima ponajviše je pozornosti bilo posvećivano međusobnom odnosu svih u *Simpoziju* izloženih govora, te odnosu sviju prethodnih, kao i svakog pojedinog od njih, spram Sokratova, pri čemu je s pravom i manje-više jednoglasno Anj\_>t\_jaiiiQy govor prepoznat kao od sviju ostalih bitno različit i svojom tragičkom osnovnom crtom srodan Sokratovu. odnosno Diotiminom. <.\; ;... /-

§2. Mnogo se raspravljalo i o tome da li je prava i središnja tema dijaloga ljubav, odnosno Eros, ili pak sam Sokrat, kao oličenje autentične filozofijske egzistencije, pri čemu je jasno da takva vrsta „dileme” naravno ne dopire do onoga bitnog u djelu.

§3. S visokom mjerom uvjerljivosti ukazano je na to da *cjelinu* spisa vodi i upravlja Platonov pokušaj odlučnog suprotstavljanja samome načelu ranoga grčkog prosvjetiteljstva i umijeću (τέχνη) kao njegovoj biti. (Kriiger)

§4. Jednako je tako uvjerljivo uočena i prikazana različnost spram *Fedona*, sadržana ponajprije u tome što ovdje u *Simpoziju* od samoga početka sve cilja na jedinstvenost i cjelinu svega, na zasnivanje svega što biva na jednome zajedničkom korijenu i izvoru, na erosu samom, čime onda biva znatno -ublažen i donekle prevladan temeljni stav *Fedona* o načelnoj i nužnoj odijeljenosti pravog i istinskog bića od svega postajućeg i propadajućeg, zajedno s tome pripadnim temeljnim ugođajem opuštenosti za tajnu smrti, koji ovdje prerasta u strast začinjanja i rađanja. Ono što je tamo bilo tek naslućeno i nagoviješteno pod imenima „prisustvovanja” i „zajedništva”, to se ovdje pokušava sadržajno promisliti i izložiti putem analize pravičnog moći „ljubavi”.

§5. Ono što Sokratov govor iz osnove razlikuje od svih prethodnih jest uvid i spoznaja bitne i posvemašnje negativnosti - dakako ne u vriednosnom nego isključivo „ontologijskom” smislu - sadržane u naravi ljubavi. Kao žudnja, ona je nužno i neuklonjivo prožeta ništavilom. S pravom su kasniji neoplatoničari, počevši već s Plotinom samim, mitsku sliku „Penije”, oskudne Erosove majke, razumijevali kao unaprijed mišljeno isto ono što se potom od Aristotela naovamo u filozofiji i metafizici naziva „materijom”.

§6. Odatle i osnovna karakteristika odlomka koji smo preuzeli u prijevodu: u njemu je mišljena i do riječi dovedena temeljna narav *vremennosti i prolaznosti svega živog*. Možda se može štoviše reći da je upravo u tome sadržana i glavna, tako reći jedina tema cjelokupnoga djela.

§7. Neće stoga biti toliko začudno da se ideje i sam nauk o idejama u tekstu čitava dijaloga, pa tako i u ovome središnjem, uopće ne pojavljuju. Mnogim je tumačima krajnju zbunjenost izazivala činjenica da je ovdje ne samo cjelina tjelesnoga, pa onda i takozvanih nižih očitovanja duševnosti, nego i ono za što bi se inače moglo u Platona očekivati posve suprotno, naime mišljenje, spoznaja i znanje u cjelini, bez ostatka izručeno neumitnoj ništećoj moći vremena i prolaženja.

§8. Da li je onda ono što Platon naziva „idejom” prisutno ipak barem na koncu mučnog erotiškog uspinjanja pravoga filozofa, kao njegov konačni cilj i mjesto smirenja? Da li je u jedinstvenom veličajnom opi-

su tog konca sveg „posvećenja” pod „čudesnom naravi lijepog” mišljena ustvari „ideja lijepoga”, kako to pretežno smatraju interpreti? No zašto je onda Platon ne bi i nazvao „idejom”? I kako se onda odnosi naglašena jedinstvenost te „naravi” spram nužne mnoštvenosti ideja? I u kakvu odnosu stoji ta „narav” spram „ideje dobra”? Da li je s njom u osnovi istovjetna, kako je npr. smatrao Natorp? Na ta teška pitanja odgovoriti se može tek iz produbljena studija cjeline Platonovih spisa.

§9. Od izuzetne je važnosti i Diotimin opis pravoga puta erotiškog uspinjanja, od onog tjelesnog k duševnome, potom k cjelini navada i običaja, cjelini onog praktičkog, pa zatim cjelini onog što se može i mora znati, sve do Jedinog nauka” samog, koji više nije nikakav logos i nikakva znanost. Unutrašnje načelo tog uspinjanja sadržano je u žudnji i sjedinjenju s jednim, zatim napuštanjem tog jednog i otvaranju žudnje za cjelinu drugog svega takvog, čime je smjesta na neki neobičan način napuštena i sama oblast o kojoj je riječ. Smisljeno dovesti u vezu tu ovdje naznačenu pranapetost borbe jednog i onog „drugog”, u značenju neodređene beskonačnosti svega, s onim i danas još jedva shvaćenim zagonetnim poznom naukom Platonovim o Jednom i Neodređenome dvojstvu kao dvama osnovnim počelima svega - takav korak nije još ni od koga pokušan.

iUO. Pri svemu je tome od izuzetnog značenja uvidjeti kako u tom stupnjevitom erotiškome usponu valja sagledati jedan, da tako kažemo, elementarno-egzistencijalni analogon onome istome što je ranije u *Fedonu*, te potom opet u *Politeiji*, izloženo kao tek spoznajni postupak uzastopnog postavljanja „hipoteza”, njihova „ukidanja”, te nadomještanja uvijek „višima”. Tek iz sagledavanja obih tih momenata u njihovoj jedinstvenosti dobiva se neko bliže iskustvo toga što je Platon zvao filozofiranjem.

Važniji konzultirani komentari:

G.F.R. Rettig: *Platons Symposion*. Halle, 1876.

A. Hug: *Platons Symposion*. Leipzig, <sup>2</sup>1884.

*The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R.G. Bury. Second Edition. Cambridge, <sup>2</sup>1932 (<sup>x</sup>1909).



Iz djela *Politeia* (VI 506d2 - VII 521b11).

Izvornik: *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV. Oxonij 1972 (<sup>1</sup>1902).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Za Zeusa Sokrate, reče on, taj Glaukon, ne odstupaj, upravo pri koncu budući. Ta zadovoljit će nas ako, kao što si o pravednosti i umjerenosti i onome ostalom razložio, jednako tako razložiš i o Dobru.

I mene će dakako, družo, rekoh ja, i te kako zadovoljiti. Ali samo da ne budem nesposoban, i da ne bih, gorljivo nastojeći a sramoteći se zapravo, podsmijeh zaslužio. Nego, o vi blaženi, samo što jest zapravo ono Dobro, to pustimo zasad, jer dostići ono upravo što mi se sad čini, to mi se pokazuje većim no što je prema prisutnome zaletu moguće. No, što se porodom Dobra pokazuje i njemu najsličnijim, to sam voljan kazivati, ako je i vama drago, a ako ne, tad se okanimo.

No kazuj, reče. Ta potanko razlaganje oca isplatit ćeš u cjelini drugi put.

Htio bih, rekoh, kako to da vam ga ja uzmognem kao dug otplatiti, tako i to da ga vi sebi na njegu pohranite, ali ne kao sada samo kamate. No pohranite sada dakle te kamate i porod samog Dobra. Ali oprezni budite, da vas ne bih kako nehotice zavarao, krivi račun kamata polažući.

Bit ćemo na oprezu, reče, prema mogućnosti. Nego, kazuj samo.

Ne prije no što se složimo, rekoh ja, i vi se prisjetite na ono u onima pređašnjima rečeno, a i drugdje već mnogo puta kazivano.

Sto to? - reče on.

Mnoga lijepa, rekoh ja, i mnoga dobra, i svaka pojedina, ne samo da tek tako kažemo da Jesu", nego ih i razlučujemo govorom.

Kažemo, zaista. No i samo lijepo, i samo dobro, i na taj način oko svega: ona koja smo tada kao mnoga postavili iznova opet

prema jednoj ideji za svako<sup>1</sup> - kao da ona jest jedna - postavlja-jući, nazivamo to „ono koje upravo jest“ svako.

Tako je.

I ona prva kažemo da se gledaju, ali se ne misle, ove ideje pak da se misle, no ne gledaju.

Svakako.

Čime dakle od nas samih gledamo ona koja se gledaju?

Vidom, reče.

Zar ne, rekoj ja, i sluhom ona koja se slušaju, i ostalim osjetilima sva ona osjetiva?

Dašto.

Prijevod ovi teške rečenice odreda su neprecizni, kao što se uostalom i tumačenja međusobno bitno razilaze.

Schneider tumači i prevodi ovako: „Und dann ein schönes selbst und ein gutes selbst und so bei allem, was wir dort als vieles setzten, wiederum eins nach der angenommenen Einheit des Begriffes eines jeden setzend, nennen wir jedeš das, was ist.“ Ovo tumačenje očigledno podrazumijeva jedno ev kao objekt od τιθέντες, b7, no za to dodavanje nema u grčkome tekstu dovoljno osnova.

Stallbaum pak razumije ovako: „Ipsum pulchrum, ipsum bonum, aliaque per se spectata, rursus secundum cuiusque speciem ponentes, ut quae una sit, verum eius naturam designamus s. ei ούσίαν tribuimus.“ No, á τότε ώς πολλά έτίθεμεν ne može nikako značiti „per se spectata“.

Adam nalazi nerješivu teškoću u riječima κατ' ιδέαν μίαν τιθέντες. Budući da ga ne zadovoljava ni jedna od ponuđenih i predloženih mogućnosti kako da se te riječi razumiju, odlučuje se on da umjesto κατ' ιδέαν čita και ιδέαν, što paleografski svakako nije neodrživo. Tako polučuje ovaj smisao: „So likewise a Beautiful itself, and a Good itself and similarlv about ali which we formerlv took (or 'postulated') as many: reversing our procedure (πάλιν αυ), we postulate also one Idea of each, believing that there is but one, and call it the essential so-and-so.“

Nama se, međutim čini da Adam ovdje promašuje ono bitno Platonova filozofiranja. Naime, ne postavljamo mi, prema Platonu, jednom mnoštvo bića a drugi put, odvojeno od toga, jednu ideju, nego baš jedno te isto biva jednom postavljeno kao mnoštvo a drugi put opet kao jednota.

U riječima κατ' ιδέαν (= „prema“, „shodno“, „u skladu s“ idejom), ma koliko da jesu i ostaju vazda zagonetnima, sadrži se sva tajna sveze osjetilne i mislive oblasti, upravo ono naime što Platon inače naznačuje izrazima zajedništvovanja, učestvovanja, prisustvovanja, oponašanja i si.

Da li si onda, rekoj ja, zapazio tvorca osjetila, koliko je daleko najsavršenijom stvorio moć da se gleda i bude gledan?

Ne baš, reče.

Daj ovako ogledaj. Da li sluh i glas još trebaju drugi neki rod za to da bi onaj slušao a ovaj bio slušan, koje treće ako ne pridode onaj neće slušati a ovaj neće biti slušan?

Ne trebaju nikakav, reče.

A držim zaista, rekoj ja, da ni drugim mnogim, da ne rekнем ni jednoj moći, ništa takvo ne treba. Ili ti imaš neku za reći?

Ja ne, reče on.

A ne zapažaš li da vid i ono vidljivo još trebaju?

Kako?

Ako i jest neki vid unutra u očima, i onaj koji ih ima poduzme da se njime posluži, a i boje su prisutne u onome što se gleda, znaš da ako ne pridode treći rod, navlastito za to samo po niknuću ustrojen, tad vid neće ništa vidjeti, kao što će i boje biti nevidljivima.

A o čemu to govoriš? - reče.

O onome upravo što ti nazivaš svjetlom, rekoj ja.

Istinu kazuješ, reče.

Ono dakle što niti samo za sebe nije nezatno, naime osjetilo gledanja i moć biti gledan, ujarmljeni su jarmom od svih sjarmljenja časnijim, ukoliko nije nečasno svjetlo.

Ali zaista, reče, daleko od toga da bi bilo nečasno.

Kojeg onda od bogova na nebu možeš označiti uzrokom onoga čega svjetlo nam čini oči ponajkrasnije gledati, kao i to da budu gledana ona koja se gledaju?

Istoga onog kojega i ti i drugi, reče. Ta očito je da pitaš za boga sunca.

A nije li vam zacijelo vid spram tog boga po niknuću ustrojen ovako?

Kako?

Vid nije sunce; niti on sam, a niti ono u čemu obitava, a što nazivamo okom.

Dabogme da nije.

Ali je jamačno najsuncolikiji, smatram, od organa oko opažanja.

Kud i kamo, doista.

A nije li i moć koju ima stekao od njega, kao izljev udijeljenu?

Doista, baš posve.

Ne biva li, nadalje, i sunce, premda doduše nije vid, ali jest njegov uzrok, od njega samog gledano?

Tako je, reče on.

To nam je dakle reći, rekoh ja, da kazujem porodom Dobra, koje ono Dobro rodi srazmjernim sebi, tako da što je ono samo u mislivoj oblasti spram uma i onih koja se misle, to je ovo u ovoj gledivoj oblasti spram vida i onih koja se gledaju.

Kako? - reče on. Razloži mi dalje.

Znaš li, rekoh ja, da oči, kad ih tko više ne okreće na ona kojih boje prekriva dnevno svjetlo, već na ona kojih mjesečina, slabe vidom i pokazuju se skoro slijepima, kao da čistoga vida nema u njima?

I te kako, reče.

A kad opet, držim, na ona koja obasjava sunce, tad jasno gledaju i pokazuje se da ima čista vida u tim istim očima.

Dašto.

Na jednak način i ono duše ovako misli: kad god se upravi na ono što obasjava i istina i ono koje jest, tad i pomisli to i spozna i pokazuje se da ima uma. No kad god na ono što je s mrakom pomiješano, ono postajuće i propadajuće, tad nazire i slabi vidom, naziranja gore i dolje prekrećući, te se naprotiv čini da nema uma.

Čini se, doista.

To dakle, koje onima što bivaju spoznavana pruža istinu, i koje onome koji spoznaje podaje moć, to reci da je ideja dobra. A budući da je uzrokom znanja i istine, mada kao od uma spoznavana, pravo ćeš smatrati budeš li, koliko god da i jest lijepo to oboje, naime spoznaja i istina, smatrao da je to drugo od njih, i još ljepše.<sup>2</sup> Pa kao što tamo doduše jest pravilno svjetlo i vid cije-

Rečenica koju su Ast i Stallbaum skoro čitavu htjeli kao glosu isključiti iz teksta. Najveća je njena teškoća svakako u onom  $\omega\varsigma$   $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$   $\delta\iota\alpha\nu\omicron\omicron\upsilon\ddot{\upsilon}$ , e4.  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\omicron\upsilon\ddot{\upsilon}$  je lekcija najboljeg rukopisa (cod. Parisinus), koju su prihvatili Bekker, Schneider, Hermann, Adam i Burnet. Grupa rukopisa, međutim, ima  $\delta\iota\alpha$   $\nu\upsilon\upsilon$ , što su bili držali svi izdavači do Bekkera, te Ast i Stallbaum nakon njega.

Ficinus prevodi: „veritatis, quae per intellectum percipitur”. No ovo „quae” ne može nikako biti prijevod od  $\omega\varsigma$ .

Schneider, Hermann i Jovett-Campbell interpretiraju rečenicu na istovjetan način. Jovett-Campbell prevode: „This then, which imparts truth to the things that are known and gives to the knower the power

niti suncolikim, ali suncem ih smatrati nije ispravno, tako i ovdje jest doduše pravilno znanje i istinu, to oboje, dobrolikim cijeniti, no Dobrom smatrati bilo koje od toga dvoga nije pravilno, nego treba ustrojstvo Dobra cijeniti još odličnijim.

Nepojmljivu ljepotu kazuješ, reče, ako pruža znanje i istinu, a samo je ljepotom nad njima. Ta valjda ti to ne govoriš o nasladi.

Bože sačuvaj, rekoh ja. Nego, radije ovako još ogledaj njegovu sliku.

Kako?

Reći ćeš, držim, da sunce onima koja se gledaju ne pruža samo moć da budu gledana, nego i postajanje, i rast, i hranu, dok samo nije postajanje.

Ta kako bi bilo?

Reći nam je dakle da i onima što se spoznaju jest od Dobra nazočno ne samo to da bivaju spoznavana, nego i ono biti i jestvo njima je od njega nazočno, dok Dobro nije jestvo, nego se prvorođstvom i moći izdiže još s onu stranu jestva.

I taj Glaukon reče osobito smiješno: O Apolone, demonskog li nadilaženja!

of knowing, is what I would have you call the idea of good: and this you will deem to be the cause of knowledge and truth so far as the latter is known...”.

Adam s pravom prigovara ovoj interpretaciji da, gramatički gledano, prvo,  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\omicron\upsilon\ddot{\upsilon}\theta\alpha\iota$  teško da može biti upotrebjeno s participom ( $\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\nu$ ) bez  $\omega\varsigma$ ; drugo,  $\omega\varsigma$   $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$  ne može nikako značiti „utoliko ukoliko je znana”; te treće, da  $\mu\acute{\epsilon}\nu$ , e4, ostaje neobjašnjeno. Uz to, teško je iz cjeline Platonove filozofije prihvatiti stav da je ideja dobra uzrokom istine tek ukoliko ova biva spoznavana. To bi, u najmanju ruku, upućivalo na neku istinu koja nije spoznavana, te ukoliko nije spoznavana itd.

Sam Adam odlučuje se na jednu emendaciju: namjesto  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ , e4, čita s van Heusdeom  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\eta$ , tako da sporni dio rečenice poprima ovaj smisao: premda shvaćena od znanja i stoga i premda neome smislu njemu podložna, ideja dobra je (budući uzrokom obojg) ljepša nego znanje i istina. Osobita je potvrda ove interpretacije u tome što ona jedina daje smislenu paralelu za 508b9-10. Kao što tamo sunce, mada uzrok vida, biva opet od njega gledano, tako ovdje ideja dobra, mada uzrok uma, biva od njega spoznavana. Potpuni paralelizam teksta zahtijeva dakle  $\delta\iota\alpha$   $\nu\upsilon\upsilon$  namjesto  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\omicron\upsilon\ddot{\upsilon}$ , e4. Tu lekciju Asta i Stallbauma pridodajemo Adamovu tumačenju, pristajući u svemu ostalome uz njega.

Ta krivac si ti, rekoh ja, koji me prinuđuješ kazivati ono što mi se o tome čini.

I nemoj nikako šušati, reče, već ako i ne drugo, barem tu poredbu o suncu pripovijedajući proći, ako i nekako što nerečenicim ostavljaš.

Ali zaista, rekoh, baš mnogo ostavljam.

Dobro dakle, reče, ne propusti ni sitnicu.

Držim zaista da propuštam, rekoh ja, i to mnogo. No ipak, koliko je to u ovome sad moguće, neću hotimice nerečenicim ostavljati.

Pa i nemoj, reče.

Uzmi dakle na um, kao što kazujemo, rekoh ja, da jest to dvoje, i da ovo kraljuje mislivim rodом i oblašću, a ono opet vidljivim, da ti se ne bi, rekнем li nebom, činilo da mudrijašim oko imena. Nego, imaš dakle ta dva vida: vidljivi, mislivi?

Imam.

Kao kad bi potom dakle uzimao crtu odsječenu na nejednake odsjeke, sijeci ponovo svaki od dva odsjeka prema istome razmjeru, i to onaj vidljivoga roda i onaj mislivoga, pa će ti biti po jasnoći i nejasnoći jedan spram drugoga: prvo, u onome vidljivom jedan od dva odsjeka su slike; a slikama nazivam prvo sjene, zatim prikaze u vodi i u svemu onome što je gusto, glatko i providno sustavljeno, te sve što je takvo, ako razumiješ.

Da, razumijem.

Potom kao onaj drugi odsjek postavi ono čemu to naliči: sve životinje oko nas, i sve zasađeno, i čitav rod onoga napravljenog.

Postavljam, reče.

A bi li bio voljan reći, rekoh ja, da je to i s obzirom na istinu i neistinu razdijeljeno: kako jest ono nazorivo spram spoznatljivoga, tako jest ono naučno spram onoga čemu je nalično?

Ja bih, reče, i te kako.

A ogledaj opet kako treba sjeći i onaj odsjek mislivoga.

Kako?

Ukoliko jedan njegov odsjek duša biva prinuđena, onima tada oponašanima kao slikama se služeći, tražiti iz pretpostavki, ne k počelu putujući, nego k zaključnome ishodu, dok onaj drugi naprotiv traži idući iz pretpostavki k nepretpostavljivome počelu, i bez onih slika kojima se onaj prvi služi, istraživanje čineći samim vidovima kroz njih same.

To što kazuješ, reče, nisam dovoljno razumio.

Dobro, još jednom, - rekoh ja. Lakše ćeš razumjeti sad kad je sve ovo prije rečeno. Jer držim kako ti znađeš da oni koji se bave oko geometrije i računanja, i tih takovih, pretpostave parno i neparno, i likove, i tri vida kutova, i sve drugo tome srodno u svakome pojedinom istraživanju, pa onda, kao da ta znadu, pošto su ih pretpostavkama učinili, ne drže za vrijedno o njima ni sebi ni drugima dalje ikakav razlog podavati, kao daje sve to svima očito, te, pošto iz toga započinjući brže-bolje prijeđu i ono ostalo, završavaju sljedstveno pri onome na ispitivanje čega se bijahu zalejeli.

Dakako da to doista znadem, reče.

Zar ne i to da se vidljivim likovima prislužuju, i dokaze o njima sačinjaju, mada ne razmišljaju o njima već o onima na koje ti naliče, te dokaze sačinjaju radi četverokuta samog i promjera samog, a ne radi onoga kojeg crtaju. A i sve drugo jednako tako: sama ona koja kao modele oblikuju i crtaju, kojih jesu i sjene i u vodi slike, tima se doduše kao slikama služe, no zapravo traže da vide sama ona koja tko ne bi mogao vidjeti drukčije do razumom.

Istinu govoriš, reče.

To dakle kazah da jest doduše mislivi vid, no duša da je pri traženju njega prinuđena služiti se pretpostavkama, ne idući k počelu, kao da nije mogućna gore nad pretpostavke izaći, a slikama da se služi onim istim od onih dolje odslikanim, te da se njima služi kao onim što je naziranjem uvaženo, te tako i uscijenjeno, kao jasno i zbiljsko u odnosu na ona.<sup>3</sup>

Ovo je svakako jedna od gramatički i smisaono najtežih rečenica u cjelokupnom Platonovu opusu.

Najteži njen dio svakako je α6-8 εἴκοσι ... τετιμημένοις, te u njemu osobito pravo značenje onog αὐτὰ τὰ ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθέντα' Ovo posljednje tumači Stallbaum kao „formae rerum ad spectabilia intelligibiles, sive abstractae ab ipsis rebus et una mentis cogitatione conceptae, quae a rebus inferioribus (i. e. concretis) tamquam similitudine expresae sunt". Adam, oslanjajući se na Schneidera i Jowett-Campbella, odlučno odbija to tumačenje, smatrajući da αὐτὰ znače zapravo zbiljske stvari, naime drugi, viši dio vidljivoga odsjeka, onaj isti koji je od strane onog koji je još niži od njega (sjene u vodi itd.) odslikavan.

Ništa manji problem ne leži niti u ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα, α7. Prva ἐκεῖνα tumači Stallbaum kao „ipae res visibiles earumque imagines, quae ad abstractas rerum formas comparatur". Adam naprotiv drži

Shvaćam, reče, da kazuješ sve ono što potpada pod geometriju i njoj srodna umijeća.

da ta prva *εκείνα* označuju opet zbiljske stvari, a druga *εκείνα* njihove sjene, te drugi dio rečenice prevodi ovako: „those also, in comparison with those remoter objects, being esteemed and honoured as palpable and clear”.

Tako bi dakle u Stallbaumovoj verziji cijela rečenica glasila otprilike ovako: To sam dakle rekao da je neki mislivi rod, ali u njegovu istraživanju da je duša prisiljena upotrebljavati pretpostavke, ne idući k počelu, kao da ne može nad pretpostavke izaći, te se služi mislivim formama osjetilnih stvari, koje forme su od tih donjih (tj. konkretnih) stvari kao neke slike istisnute; kao što [kažem] i to da se same osjetilne stvari i njihove sjene obično bjelodanima drže u odnosu spram apstraktnih njihovih formi, te se stoga obično i više cijene.

Adamova bi pak interpretacija bila ovakva: Dakle, opisao sam tu vrstu doduše kao mislivu, ali dušu kao prisiljenu da se pri istraživanju nje služi pretpostavkama, ne k počelu idući, kao da ne može izvan i poviše pretpostavki istupiti, a da se kao slikama služi samim zbiljskim stvarima, odslikanim od onih objekata dolje, koje zbiljske stvari bivaju osim toga (*καί* = „also”) u odnosu na te udaljenije objekte vrednovane (*δεδοξασμένοις* = „valued”, „esteemed”) te čašćene kao i očite i jasne. Schleiermacher, Apelt i Shorev prevode u skladu s ovakvom Adamovom verzijom.

Ipak nam to Adamovo tumačenje ne izgleda sasvim uvjerljivo. Prvo, gramatički gledano, za značenje „kao slikama se služeći” moralo bi u grčkome stajati *ὡς εἰκοσι χρώμενοι* kao u 510e3, dok ovdje u 511a6 nedostaje *ὡς*. Drugo, u pogledu smisla, malo je vjerojatno da Platon na ovako važnome mjestu ponavlja posve trivijalnu stvar, tu naime da se osjetilne stvari drže vrednijima od njihovih sjena. Stallbaumovo se rješenje u svome prvom dijelu čini uvjerljivijim. Naime, ukoliko se smisao teksta shvaća u paraleli s odgovarajućim pasusom 510d5-511a1, tad bi *αὐτοῖς ... ἀπεικασθεῖσιν* moglo doista značiti „slikama od onoga dolje (tj. zbiljskih stvari) odslikanima”, osobito još ako se uvaži Liebholdova emendacija *ἀπό* za *ὑπό*, a6. No, drugi dio rečenice je u Stallbaumovu tumačenju manje plauzibilan. S pravom primjećuje Adam da bi „aluzija na popularnu predrasudu u prilog materijalizma bila neumjesna u znanstvenoj klasifikaciji bića u njihovu porijeklu jasnoće”. Uz to, tada bi iščezao svaki daljnji paralelizam s odlomkom 510d5-511a1.

Od mnogih ponuđenih emendacija teksta najzanimljivijom se čini ona Wilamowitzova (*Platon II*. Berlin, 1891, str. 382). On čita *ἀπεικασθεῖσιν πρὸς εκείνα, καὶ ἐκείνοις ὡς ἐναργέσι* namjesto *ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς εκείνα ὡς ἐναργέσι*, a7, shvaćajući *εκείνα* kao *τά νοητά* tj. sam četverokut, sam promjer itd. iz navedenoga paralelnog odlomka (usp. *εκείνα*, 511a1). Unatoč problematičnosti ovakve emendacije, Wilamowitzovo tumačenje onog *εκείνα* dobro upozorava na to

Shvati potom da kao drugi odsjek onoga mislivog kazujem to čega se sam govor dohvaća posredstvom moći razgovaranja, ukoliko pretpostavke čini ne počelima već odista pretpostavkama, kao pristupcima i zaletima, da bi, idući k počelu sve do onog nepretpostavljivog, njega se dohvativši, pa onda opet slijedeći ono što za njim slijedi, na taj način do zaključnog ishoda sišao, ne prislužujući se baš ničim osjetilnim, već vidovima samim, kroz njih u njih, i da bi dokončao u vidovima.

Razumijem, reče - dostatno dakako ne; ta čini mi se da preobilan posao kazuješ - kako zacijelo hoćeš razlučiti da ono od onoga koje jest i mislivoga što biva osmotreno od strane znanosti razgovaranja jest jasnije nego od strane takozvanih umijeća, kojima su pretpostavke počela, te da oni koji motre doduše bivaju prinuđeni motriti razumom, a ne osjetilima, no ipak ti se, zbog toga što ne ispituju do počela se uspevši, već iz pretpostavki, čine kao da nemaju uma oko toga, premda to jest umom mislivo uz počelo. A čini mi se da razumom nazivaš ono držanje geometara i takovih, no ne umom, kao da je razum nešto između naziranja i uma.

Posve si dostatno iskazao, rekoh ja. I uzmi mi pri tim četirima odsjecima ova četiri dešavanja, što u duši nastaju: mišljenje (umovanje) pri onome najvišem, razmišljanje (razumijevanje) pri drugome; trećemu pak pridaj uvjerenje, a onome skrajnjem slikovno naslućivanje, te ih poredaj razmjerno, smatrajući: kako ono pri čemu jesu ima udjela u istini, tako oni imaju udjela u jasnoći.

Razumijem, reče, i slažem se, te redam kako kazuješ.

Nakon toga pak, rekoh, usporedi našu narav, s obzirom na obrazovanost i neobrazovanost, s ovim udesom. Vidi naime ljude

kako i Stallbaum i Adam ciljanje ovog pasusa isuviše jednoznačno vraćaju i usmjeruju k nižem, vidljivom odsjeku. Jer, čini se da ambivalencija onog *πρὸς εκείνα*, a7, nikako nije slučajna: te iste riječi mogu značiti i „u odnosu na ona (tj. ona dolje)” i „spram, s obzirom na ona (tj. ona gore)”, a isto tako i oboje ujedno.

Konačno, s obzirom na sve rečeno, nama se čini da Platon ovom rečenicom kazuje, sažeto izneseno, otprilike ovo: Duša se u ovome nižem dijelu mislivoga odsjeka služi doduše pretpostavkama tako da ne ide nad njih na samo počelo, no ujedno se slikama osjetilnih stvari služi na takav način da te slike u odnosu na same stvari prosuđuje, s obzirom na ideje, jasnima, odnosno zbiljskima.

kao u podzemnome pećinskom stanu, koji daleko uzduž čitave pećine ima ulaz otvoren spram svjetla, te da su u njemu od djetinjstva nogama i šijama u okovima, tako da im je i na istome mjestu ostajati i jedino u ono sprijeda gledati, dok su zbog okova nemoćni glave u krugu naokolo voditi, a svjetlo im je od vatre koja gori odozgo i daleko pozadi njih. Između te vatre pak i tih okovanih da je gore poviše put, uz kojeg vidi prigraden zid, kao što mađioničarima pred ljudima predleže pregrade, iznad kojih svoje čudovite lutke pokazuju.

Gledam, reče.

Gledaj potom ljude koji uz taj zid nose svakojake naprave koje zid nadvisuju, i kipove ljudi, i druge životinje, i kamene i drvene i svakojako izrađene, te, kao što je prirodno, jedne od tih koji nose kao da se oglašavaju, a druge kao da šute.

Čudnovatu sliku kazuješ, reče, i čudnovate okovane.

Slične nama, rekoh ja. Jer držiš li da ti takovi, najprvo, i od sebe i jedni od drugih jesu ugledali išta drugo osim sjena koje padaju od vatre na dio pećine koji je njima nasuprot?

Ta kako, reče, ako su prinuđeni kroz sav život držati glave baš nepokretnima?

A od onoga prenošenog? Zar ne isto?

Dašto.

Ako bi dakle bili u stanju jedni s drugima razgovarati, ne smatraš li da bi sudili kako imenuju ta prisutna, koja upravo gledaju?<sup>4</sup>

Rukopisna predaja ove rečenice upravo vrvi najrazličitijim mogućnostima čitanja i razumijevanja. Iz mnoštva solucija dajemo samo načelno najvažnije:

(a) Burnet, slijedeći Cobeta i Baitera, ispušta  $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ , te čita  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$   $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , protiv najboljih rukopisa, a s Jamblihom i Proklom. Prijevod tako redigiranog teksta glasio bi dakle: „Ako bi dakle bili u stanju razgovarati jedni s drugima, ne držiš li da bi upravo ta koja gledaju cijenili onima koja jesu?” Po ovoj redakciji i u ovome smislu prevodi naprimjer M. Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*, u: Wegmarken/GA 34/).

(b) Schneider i Jowett-Campbell zadržavaju  $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ , te čitaju  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$  s manjim, a  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  s najvećim dijelom rukopisa. Prijevod je dakle otprilike: „... drugima, ne držiš li da će smatrati kako imenuju baš ta koja kao prisutna gledaju?”. Ovu redakciju slijedi Apelt u svojem prijevodu.

(c) Hermann i Stallbaum zadržavajući  $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  čitaju  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$  s većinom rukopisa, te  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  s jednim rukopisom (cod. Florentinus)

Nužno.

A što ako bi tamnica imala i odjek od onog nasuprotnog? Kad bi se god oglasio tko od prolazećih, držiš li da bi oni drugo nešto oglašavajućim se smatrali do onu prolazeću sjenu?

Zeusa mi, ne držim - reče.

Na svaki način, rekoh ja, ne bi drugo što ti takovi istinitim cijenili do sjene onih naprava.

Posve nužno, reče.

Ogledaj pak, rekoh ja, kakvo bi bilo njihovo oslobađanje i izliječenje, iz okova i od nerazumnosti, ako bi im se po niknuću zbi- lo ovako kako slijedi: kad bi tko bio oslobođen, i prinuđen iznenada ustati i vrat okrenuti, i koračati, i spram svjetla gore gledati, te bi sve to čineći bol trpio i zbog bljeskanja bio nemoćan osmotriti ona kojih sjene je onda bio gledao: - što držiš da će on reći ako bi mu tko kazivao kako je onda zapravo gledao trice, dok sad ispravnije gleda, budući da je bliže okrenut onome koje jest i onima koja većma jesu, te ako bi ga, pokazujući svako pojedino od prolazećih, pitajući prinuđivao da odgovara što to jest? Ne držiš li da će on besputiti i smatrati ona gledana istinitijima od ovih sad pokazivanih?

Mnogo zaista, reče.

Ne bi li, ako bi ga prinuđivao spram samoga svjetla gledati, trpio bol u očima i bježao, nazad se okrećući spram onih koje može promatrati, i ne bi li cijenio ta odistajasnijima od onih pokazivanih?

Tako, reče.

A ako bi ga, rekoh, tko silom odande vukao kroz sve neravni i strmenitosti uzlaska, i ne bi ga pustio prije no što ga na svjetlo

te dobivaju otprilike ovaj smisao teksta: „... drugima, ne držiš li da će obično suditi kako one stvari koje mimo prolaze imenuju istim imenima kao i one koje vide?” U ovome smislu prevodi H. Miiller i, najvećim dijelom, Shorev.

(d) Adam zadržava  $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  i čita  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$  ...  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , dobivajući ovaj smisao: „...drugima, da bi vjerovali kako imenuju te pojedinačne prolazeće objekte koje vide?”, te objašnjava: „They have never seen anything of the real  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  (or  $\pi\alpha\rho\alpha\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ ): therefore (οὐν) they supposes themselves to be naming, i.e. using the name of, not (as in point of fact the case) the real  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , but only these  $\pi\alpha\rho\iota\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , which they see.”

Naš se prijevod drži solucije navedene pod (b), koja izgleda najvjerojatnijom.

sunca izvuče, zar se ne bi i mučio i srdio vučen, te kad bi do svjetla dospio ne bi mogao, jer ima oči prepune sjaja, gledati niti jedno od onih za koja mu se sad kaže da su istinita?

Ta svakako da ne bi; bar ne najednom - reče.

Sviklosti bi mu jamačno trebalo, držim, ako bi htio ta gore gledati. I prvo bi sjene najlakše sagledao, nakon toga one slike u vodi, i ljudi i ostaloga, a kasnije i njih same, da bi od tih zatim ona na nebu i nebo samo lakše promotrio noću, svjetlo zvijezda i mjeseca prgledajući, nego po danu sunce i svjetlo sunca.

Kako da ne.

A najposlije bi, držim, mogao već sunce, ne prikaze njegove, ni u vodi ni u stranome staništu, nego samo po sebi u njegovu mjestu uvidjeti i promotriti kakvo jest.

Nužno, reče.

I nakon toga bi već zaključivao o njemu da je to taj koji godišnja doba pruža, i godine, te koji upravlja svim onim u vidljivoj oblasti, kao i to da je na neki način uzrokom i svega onoga što su oni bili gledali.

Jasno, reče, da bi na to došao nakon onoga.

Što dakle? Kad bi se prisjećao onog prvog obitavališta, i one tamo mudrosti, i onih ondje skupa okovanih, ne držiš li da bi sretan bio zbog prevrata, a njih pak da bi sažaljevao?

I te kako.

A ako u njih onda bijahu neke časti i pohvale jednih od drugih, i nagrade onome koji najoštrije sagledava sva ona što prolaze, i najbolje pamti koja od njih prva, koja potonja, a koja ujedno običavaju putovati, te je iz toga dakle najmoćniji bio u pogađanju onog budućeg: - čini li ti se da će on biti žudan toga, i živo se povoditi za onima kod tih čašćenima i tamo gospodujućima, ili bi ga ono Homerovo zadesilo te bi silno hotio „težakom buduć' drugome služiti mužu koji imetka nema" i što bilo pretrpjati radije nego sve ono otprije nazirati i onako živjeti?

Tako ja bar držim, reče, da će mirno podnijeti da sve pretrpi radije no da onako živi.

A i ovo zapazi, rekoh ja. Ako bi taj takovi, ponovo sišavši, u isto ono sjedište posjeo, ne bi li imao oči mrakom ispunjene, budući da je najednom od sunca došao?

Još kako, reče.

A ako bi se trebao ponovo, one sjene ocjenjujući, nadmetati s onima vazda okovanim, zar ne bi, dok je još slaba vida, prije no

što se oči ustale - a to vrijeme svikavanja ne bi nikako bilo kratko - smijeh priskrbio, i zar se ne bi o njemu govorilo da se, gore se uspevši, pokvarenih očiju vratio, te da nije vrijedno niti kušati gore ići? I ako bi onoga tko se posvetio tome da oslobađa i uzvodi ikako mogli u ruke dobiti i pogubiti, zar ga ne bi pogubili?

Dakako, reče.

Tu dakle sliku, dragi Glaukone, rekoh ja, treba cijelu pripojiti onome prije kazivanom, ono kroz vid se pokazujuće stanište s tamničkim obitavalištem poređujući, a svjetlo vatre u njemu s moći sunca. A uzlazak gore i smotra onih gore, ako postaviš da je to uspinjanje duše u onu mislivu oblast, tad nećeš promašiti moje uzdanje, kad ga već žudiš čuti. A bog valjda znade slučuje li se ono biti istinitim. No ta što se meni pokazuju, ovako se pokazuju: u onome spoznatljivom skrajnja je ideja dobra, i jedva za ugledati, no ugleda li se, za zaključiti je da je ona svakako uzrokom baš svega pravog i lijepog, budući da u onome vidljivom svjetlo i gospodara njegova porađa, kao što u onome mislivom, sama gospodarica, istinu i um pruža, te da treba da nju vidi onaj tko kani ili ona osobna ili pak ona javna razborito provoditi.

I ja tako s tobom smatram, reče, na način na koji to mogu.

Daj onda smatraj sa mnom i ovo, rekoh ja, i ne čudi se tome da oni koji su ondje dospjeli nisu voljni provoditi ona ljudima pripadna, već se duše njihove tiskaju vazda gore boraviti. Ta zacijelo je i prirodno tako, ako to doista stoji po prije rečenoj slici.

Prirodno je zaista, reče.

A što? Držiš li da je to što čudno, rekoh ja, ako se tko, od božanskih motrenja k ljudskim zlima došavši, ne snalazi, i pokazuje se silno smiješan kad, još slaboga vida i prije no što postane dovoljno ovdašnjemu mraku sviknut, biva prinuđivan u sudnici ili drugdje negdje se natezati oko sjena onoga pravednog, ili pak naprava kojih su to sjene, i pravdati se oko toga kako zapravo to biva podrazumijevano od onih koji samu pravednost nikad vidjeli nisu?

Nikako nije čudno, reče.

No ako bi tko imao uma, rekoh ja, sjećao bi se da su dvostruke i da od dvojeg postaju smutnije očiju: i pri premještanju iz svjetla u mrak, i iz mraka u svjetlo. A prosudivši da isto to biva i u okrugu duše, ne bi se, kad bi god vidio neku smetenu i koja ne može što sagledati, nepromišljeno smijao, nego bi razmotrio nije li se, iz svjetlijež života došavši, zamračila zbog nenaviknu-

tosti, ili se pak iz veće neukosti u svjetlije idući ispunila blještavijim sijevanjem, te bi tako svakako onu zbog udesa i života sretnom cijenio, a ovu bi sažaljevaao, a i ako bi joj se htio smijati, taj bi mu smijeh manje za podsmijeh bio no onaj upućen duši koja je odozgo iz svjetla došla.

I osobito još primjereno kazuješ, reče.

A treba da, rekoh, ako je to istina, evo ovakvo što o svemu tome smatramo: odgoj da nije takav kakav da jest govore neki koji, nudeći se, obećavaju. A tvrde zaista da oni postavljaju znanje u dušu u kojoj ga nema, kao da bi u slijepe oči gledanje postavljali.

Tvrde to doista, reče.

No upravo ovaj sad govor, rekoh ja, značenuje da, kao što se oko ne bi drukčije do skupa s čitavim tijelom moglo iz mračnoga k svijetlome okrenuti, jednako tako tu u svakome pribivajuću moć u duši i organ kojim svatko razumijeva treba skupa s čitavom dušom od onoga postajućeg preokrenuti, sve dok ne postane mogućnom motreći uzdići se u ono koje jest i onoga koje jest ono najsvjetlije. To pak velimo da je ono Dobro. Ili ne?

Da.

Odgoj bi dakle bio umijeće preokretanja tog istog, to jest na koji će se način najlakše što može i najuspješnije preobrnuti. Ne umijeće umetanja gledanja u to, već - budući da gledanje već ima, ali niti je pravo okrenuto niti gleda kamo bi trebalo - umijeće ispravljanja toga.

Čini se doista, reče.

Nadalje, ostale vrline za koje se kaže da pripadaju duši, izgleda po svemu da su blizu onima pripadnima tijelu. Odista naime, ne budući unutra prije, umeću se poslije navikama i vježbanjima. No vrlina promišljanja se, kako se čini, slučuje više od svega biti pripadna nečemu božanstvenijem, onome što, s jedne strane, svoju moć nikada ne otpušta, a, s druge strane, zavisno od onog preokretanja postaje i korisnim i spasonosnim, a opet i nekorisnim i škodljivim. Ili nisi nikada zapazio kako prodorno gleda dušica onih što se rđavima doduše, ali i bistrima zovu, te oštro razgledava sve ono spram čega se okrenula, budući da nema loš vid, ali je prinuđena zlu u službi biti, tako da koliko oštrije gleda toliko više zala izvršuje?

Skroz naskroz doista, reče.

Ako bi se međutim, rekoh ja, odmah iz djetinjstva krešujući to kod te naravi, okresali oni kao utezi postajanju srodni koji su je-

lima, i nasladama svega takvog, i lakostima, njoj priraslima postali, nadalje taj gled duše okrećući: - to sve kad bi odložila i u ona istinita se preokrenula, tad bi i njih upravo to isto tih istih ljudi najoštrije ugledalo, kao i sve ono na što je sad okrenuto.

Prirodno zaista, reče.

A što? Nije li i ovo prirodno, a i nužno, iz svega prije rečenoga, da niti oni neobrazovani i istine neiskusni neće nikada pravo upravljati državom, a niti oni kojima je dopušteno neprestano u obazovanju boraviti? Oni prvi, jer nemaju jedan cilj u životu, kojeg ciljajući treba da provode sve što bi provodili osobnog i javnog, oni pak drugi jer, koliko do njihove volje stoji, neće provoditi, smatrajući da su se, živeći još, na otoke blaženih odselili.

Istina je, reče.

No naš je zadatak, kao zasnivača, rekoh ja, najbolje naravi prinuditi da dospiju do nauke za koju u onome predašnjem rekosmo da je najveća, da vide ono Dobro i da se uspnu onim uzlazom, a kad uspevši se dovoljno vide, tad im ne dopuštati ono što se sada dopušta.

A što to?

Tamo da se nastane, rekoh ja, i da ne budu voljni ponovo sići k onima okovanima, niti sudjelovati u onim u njih kako nevoljama tako i častima, bilo ništavnijima bilo važnijima.

Dakle ćemo im nepravdu učiniti, reče, i učinit ćemo da lošije žive, mada bi im život mogao boljim biti?

Zaboravio si opet, dragi, rekoh ja, da zakonu nije brinuti o tome kako bi nekom jednome rodu u državi bilo izuzetno dobro, već udešava da to u čitavoj državi postane, suusklađujući državljane i nagovorom i prinudom, čineći da pridjeljuju jedni drugima onu korist, kojom bi svaki pojedini bio mogućan onome zajedničkom koristiti; a i sam umećući takve muževe u državu, ne da bi ih pustio potucati se kako svaki hoće, već da bi ih sam za svezu države upotrebio.

Istina, reče. Zaboravio sam, zaista.

Ali promotri Glaukone, rekoh, da i nećemo nepravdu činiti onima koji kod nas filozofima postanu, već ćemo im ona pravedna govoriti prinuđujući ih tome da o ostalima brinu i čuvaju ih. Reći ćemo, naime, da oni koji su u drugim državama takvima postali s pravom u nevoljama u njima ne sudjeluju, jer sami od sebe u njima niču, bez volje tog dotičnog državnoga uređenja, a pravedno



je da ono samoniklo, budući da nikome hranu ne duguje, i ne otplaćuje uslužnošću plaću za othranu. No vas smo mi, i vama samima i ostaloj državi, kao u košnicama, vodama i kraljevima proizveli, bolje i potpunije od onih obrazovanima, te mogućnijima u obojem učestvovati. Treba dakle da siđete, svaki po redu, u suobitavalište ostalih i da se navikavate osmatrati ona mračna. Jer kad naviknete, gledat ćete tisuću puta bolje od onih ondje i spoznat ćete svaku pojedinu sliku, koja je i čega, zbog toga što ste ona istinita o svemu lijepome, pravednome i dobrome sagledali. I tako će nama i vama država u javi biti upravljana, a ne u snu, kao što sad mnoge bivaju upravljane od onih koji se jedni s dru- > gima za sjenu bore i strančare oko vladanja, kao da je to neko veliko dobro. A ono istinito jamačno ovako stoji: država u kojoj su najmanje gorljivi da vladaju oni koji jesu za vladati, ta biva nužno najbolje i najnestranačkije upravljana. A tome suprotno ona koja suprotne vladaoce zadobije.

Baš svakako, reče.

Držiš li dakle da nas neće poslušati gojenci kad to čuju, i da neće biti voljni svaki napose po redu nevolje trpjeti skupa s ostalima u državi, a većinu pak vremena jedni s drugima u onome čistom obitavati?

Nemoguće, reče. Ta ono što je pravedno, to ćemo pravednima naređivati. Doista će posve sigurno svaki od njih vladanju pristupati kao nečemu nužnom, suprotno ovima koji sad u svakoj državi vladaju.

Tako naime stoji, družo, rekoh ja: ako iznađeš život bolji od vladanja za one koji jesu za vladati, tad ti je moguće da postane država dobro nastavana. U njoj će naime jedinoj vladati oni doista bogati, ne zlatom, nego onim čime treba da bude bogat sretnik, životom dobrim i razboritim. No ako će se prosjaci, i oni koji vlastitim dobrima oskudijevaju, udvarajući primicati javnim poslovima, držeći kako odatle treba dobra grabiti, tad to nije moguće. Jer kad vladanje postane onim oko čega se bore, tad takav rat, budući vlastitim i unutarnjim, uništava ne samo one koji se oko toga bore, već i ostalu državu.

Najistinitije, reče.

Imaš li dakle, rekoh ja, drugi neki život koji prezire državničke vlasti do života istinske filozofije?

Ne, tako mi Zeusa - reče.

Nego zacijelo treba da se oni koji nisu zaljubljenici vladanja njemu udvarajući primiču. A ako ne, onda će se suparnici u ljubavi s njima boriti.

Kako da ne.

Koje ćeš onda druge prinuditi da se udvarajući primiču čuvanju države, do one koji su i najrazumniji oko svega onoga čime država biva najbolje upravljana, a uz to i imaju druge časti, i život od državnikičkoga bolji?

Nikakve druge, reče.

Neki problemi interpretacije

Platonova *Politeia*, to njegovo po mnogo čemu središnje i doista glavno djelo, ne može se i ne smije čitati naprosto kao politički spis. Dostatno je svjedočanstvo toga već i činjenica da u njoj samoj ono središnje i najdublje, ono s čime stoje i padaju sve uže „političke“ osnovne postavke djela (odredba pravednosti, stav o filozofima-vladarima itd.) čini nauk o ideji dobra, dakle nešto što bi se u uobičajenim klasifikacijama filozofije moralo ponajprije svrstavati u „opću metafiziku“ ili pak „ontologiju“, mada uistinu nije niti to.

Ovdje prevedeni dijelovi šeste i sedme knjige izlažu u osnovi sam taj nauk o Dobru putem triju međusobno vezanih i uzajamno se pojašnjujućih poredbi: o suncu, o crti, o pećini. Smisao svake od njih i opet svake pojedinosti u njima, kao i sve nijanse njihova međusobnog odnošenja, te konačno njihov jedinstveni i zajednički filozofijski izvor - sve je to iz davnine i još danas jednako privlačan i težak, u biti nikada dovršiv predmet stalnih pokušaja interpretacije. Umjesto da se i sami ovdje upustimo u nešto slično, može nam biti dopušteno uputiti na vlastitu knjigu *Ideja dobra*, Zagreb, 1995, koja sadrži osnovne crte jedne obuhvatnije cjelovite interpretacije. U ovoj će prilici biti dovoljno upozoriti na nekoliko važnijih pojedinačnih momenata.

§1. Prva je poredba plod Platonova napora da ideju dobra, taj „najveći nauk“, o sebi nikako ili jedva shvatljiv i izreciv, nekako približi razumijevanju putem onoga što mu se pokazalo kao njen prvi porod i ono njoj najrodnije i najbližije: putem svjetla i sunca. Kao što svjetlo vidu i onome vidljivom pruža moć da gleda, odnosno da bude gledano i viđeno, tako tek svjetlo istine i bića daje umu moć da misli i spoznaje, a onome spoznavanome da bude mišljeno i spoznavano. Uzrok svjetla, kao uvjeta gledanja i viđenja, jest sunce. Uzrok istine i bića, kao uvjeta mišljenja i spoznavanja, jest ideja dobra.

Cjelokupno obrazlaganje toga započinje svojevrstnom analizom gledanja i osjetila vida. Prvo je tu naše pitanje: zbog čega Platon toliko inzistira na izuzetnosti i savršenosti upravo tog osjetila, u odnosu spram

svih ostalih? Da li naprosto stoga što se i on kao i svi Grci osjeća neodoljivo privučen i obuzet divotom svjetla, dana, sunca i gledanja? P. Friedlander je jednom dobro uočio (Platon I. Berlin, <sup>2</sup>1954, str. 73 i d.): „Bilo bi zamislivo da ljudska fantazija krajnju vrijednost kojoj duša teži doživljava kao ton i zvuk. Ali za Grke vrijedi da se slike za ono najviše mnogo prije uzimaju iz svijeta svjetla nego iz svijeta zvuka. To važi u potpunosti za Platona, koji shodno 'najoštrijemu među svim tjelesnim osjetilima', kako vid biva nazvan u *Fedru* (250d), pridaje oko i duši samoj, te tim okom zahvaća u najvišu zbiljnost”.

Ova konstatacija, kao i mnoge njoj nalik, ispravna je dakako u potpunosti. Zadatak je, međutim, upravo dokučiti što je za Grke i za Platona ustvari bilo svjetlo, vid i gledanje, te onda tek iz toga objašnjavati svu onu u doslovnome smislu shvaćenu religioznost i odanost punu duboke zahvalnosti što su je oni spram njih gajili. Iz jednoga mjesta u *Timeju* (47a1-b3) razabiremo da je za Platona bit gledanja sadržana u moći razlikovanja, te da bez te primarne moći ne bismo nikako i nikada dospjeli do pomisli broja i do predodžbe vremena. Općenito, vid i gledanje jesu ono što zahvaća stvari i pojave u njihovu liku, obrisu, granici i odijeljenosti od drugog.

No u poredbi o suncu Platonu je još više stalo do samog onoga čime je gledanje, kao to izvorno razlikovanje i razabiranje likova i međusobne različnosti stvari, uopće omogućeno, naime do svjetla. Friedlander dobro uočava daje u ovoj poredbi „svjetlo ono što svime vlada”. No što je sama bit i prava narav svjetla, to u poredbi samoj nije neposredno iskazano, osim ponovo putem metafora i slika. Bitna je djelatnost svjetla oslobađanje i omoćenje onoga vidljivog da iz tame i skrivenosti nerazlikovane neprisutnosti istupi u susret i dodir s vidom i gledanjem, kao i - s druge strane - oslobađanje i omoćenje vida i gledanja za to da iz stanja nekog takoreći mrtvila, iz stanja pukog nedjelatnog pribivanja u očima, prijeđe u djelatno gledanje, u prožetost likovima stvari i u prožimanje tih likova sobom.

Svjetlo je dakle oslobađajuća lakoća sebeotvaranja i prozirnosti, ono je čisto iz-sebe-izlijevanje i sebepružanje, sebedavanje. Stoga nije čudno što se Platon u tekstu poredbi nalazi ponukanim posegnuti upravo za izrazima poput „porađanja”, „izlijevanja”, „pružanja”. Samo se u oblasti takvog slobodnog sebedarivanja mogu iskusiti glavne karakteristike onoga što Platon zove Dobrom, kao jedinim i najvišim uzrokom svega što jest i biva.

§2. Možda najveću teškoću razumijevanja toga što Platon naziva idejom dobra pričinja to da je u njoj na neki način u jedno sabran i „metafizički” i „etički” i „spoznajnoteorijski” najviši princip. Osobito u krugovima anglosaksonskih tumača vlada, i ranije i danas, neprestano čuđenje nad tim da se praktičko i etičko dobro, kako oni kažu, uopće moglo naći među idejama. U takvoj bi nedoumici, međutim, bilo dobro podsjetiti se na to da stoga razdioba onog teorijskog od onog praktičkog, u kojoj mi stoljećima živimo kao u nečemu najsamorazumljivijem, ovladava filozofiranjem tek u djelu Aristotelovu, te da za Platona nije nikako odlučujuća.

Ako uopće ima neka formula u koju se najsazetije i ujedno najdrastičnije dade zaoštriti temeljna razlika između Platona i Aristotela, onda je ona zacijelo u tome što ovaj drugu slobodu, kao *stalno otvorenu mogućnost da bude i drukčije*, nalazi samo u nižoj, bivajućoj i osjetilnoj oblasti cjeline svega, dok se viša oblast, ona počela i uzroka svega, kojom se bavi filozofija kao teorija, odlikuje nužnošću i načelnom nemogućnošću da išta bude drukčije no što jest. Za Platona pak sloboda, a s njome onda i dobro, prebiva tek i samo u onome najvišem. Tamo je sve pruženo, otvoreno, dano, tek ponuđeno. Prima i uzima tko hoće; ne mora nitko. Tko ne iskusi i ne uvaži ovaj bitni karakter slobode u samoj srži Platonova filozofiranja, teško će razumjeti zašto je on jedinim dostojnim oblikom njegova izlaganja držao živi razgovor i pisani dijalog kao njegovu najvjerniju sliku, kao što neće nikada na kraj izaći s vječnim naklapanjima o pravoj svrsi svjesne i izričite „utopičnosti” Platonova glavnog djela.

§3. Iz istog općenitog uvida dade se postići neko pobliže određenje karaktera uzročnosti ideje dobra. Ona je već u prvoj poredbi izrijekom nazvana uzrokom kako mislive tako osjetilne oblasti, uzrokom nastajanja i propadanja, dakle bivanja u cjelini, jednako kao i uzrokom onoga „jest”, bitka samog. Kako shvatiti narav uzroka o kojemu je tu riječ?

Da je od tradicionalnih glavnih vidova uzroka, kojih povijesno mjerodavna raščlamba svoje utemeljenje ima u filozofiji Aristotela, ideja dobra kao uzrok u najvećoj mjeri nalik onome što od Aristotela naovamo zovemo ciljnim, svršnim ili finalnim uzrokom, to je očito. Nije uostalom bez osnove to da se unutar povijesti filozofije upravo u Platona utvrđuje konačna uspostava takozvane teleologije. U tom se smislu ideja dobra dade razumjeti kao nužno intendirani cilj svakog, bilo kakvog djelovanja, osobito još kad u samom njegovu djelu nalazimo mnoštvo potvrda upravo takvog shvaćanja (npr. *Gorg.* 468b, *Symp.* 205e, *Phileb.* 20d, *Resp.* 505e).

Ipak, poteškoća tumačenja Dobra isključivo u smislu svrhe djelovanja, dakle kao finalnoga uzroka, u tome je što je taj i takav uzrok u Aristotela zasnovan unutar obzora pretpostavljene oštre i odsječene podjele teorije i prakse, znanosti-mišljenja s jedne a djelovanja s druge strane. Dobro kao cilj i svrha pripada u tom sklopu samo sferi praktičkoga djelovanja, dok za teoriju ne može imati nikakvu odlučujuću ulogu. Odatle i potječu Aristotelove goleme teškoće s Platonovom idejom dobra i njeno odlučno odbacivanje. No u Platona se moć Dobra proteže i na polje „teorije”, štoviše tu čak prvotno i izvorno: ono Dobro vlada i kraljuje prije svega u oblasti onoga mislivog, štoviše biva čak izrijekom nazvano njegovim uzrokom.

Bliži li se onda tako shvaćeni uzrok prije onome što u tradiciji poznajemo kao čimbeni, učinski, eficientni uzrok, kao ono po čemu nešto biva i postaje time što jest? Osobito je taj vid uzroka u novijoj povijesti, nekako s početkom tzv. novoga vijeka i njegovim apsolutiziranjem prirodnoznanstvene metode, zadobio naglašeni primat u odnosu na ostala tri vida uzroka potekla jednom iz cjeline sklopa Aristotelove filozofije te ih gotovo u potpunosti istisnuo iz vidokruga mišljenja, - događaj, usput

rečeno, priređen već kršćanskim izlaganjem osobnoga Boga kao svemoćnog uzroka, koji iz ničega stvara cjelinu svijeta.

No Platonu je strana kako redukcija punine uzročnosti na samo jedan njen mogući vid i aspekt tako i svaka pomisao stvaranja iz ničega. U poznatom „teologijskom” razmatranju u drugoj knjizi *Politeie* naziva on boga izričito uzrokom ne svega nego samo onoga valjanog i dobrog. I božanski tvorac uređenoga svijeta u *Timeju* ne sačinja taj svijet iz ničega, nego iz zatečenog, predsvjetskog i predvremenog, posve neuređenog gibanja. Tako će i u gore prevedenome tekstu ideja dobra biti nazvana samo uzrokom „svega pravog i lijepog”, a ne svega naprosto. Štoviše, svoj oprez spram svakog čvrstog fiksiranja neke konačne odredbe biti uzroka i uzročnosti Platon će jasno dati do znanja govoreći kako je Dobro tek „na neki način uzrok”. Dakako da u tome ne možemo tražiti neko opravdanje da bismo sami uzročnost Dobra ostavili u besadržajnosti nekakve posvemašnje neodređenosti, kao što to jamačno ni Platon nije učinio, već tom napomenom hoćemo prije svega ukazati na teškoće s kojima se nužno susreću oni pokušaji razumijevanja i tumačenja Platona koji se upiru i oslanjaju na predaju filozofije nakon njega, uključujući tu i njegova prvog velikog tumača i ujedno oštra kritičara, Aristotela.

Za dokučenje naravi uzročnosti ideje dobra neophodno je prije svega uvažiti temeljnu razliku koju Platon čini između onoga što sam zove *uzrokom u pravome smislu riječi* i onoga bez čega uzrok ne bi mogao biti uzrokom, naime onoga što je njegov puki takoreći materijalni uvjet, no samo nema dignitet pravoga uzroka, već u najboljem slučaju nekakvog „suuzroka”, kako će ga Platon konačno označiti u *Timeju*. Taj nauk o dva vida uzroka, onome istinskom i onome samo nužnom i neophodnom, izložen je mjerodavno još u gore prevedenome tekstu iz *Fedona* te tvori unutrašnju strukturu kasnije razrade tamo nabačene skice jedne kozmologije pod vidom dobra - izvedene u poznome *Timeju* —, a mi ga ovdje za ovu prigodu možemo očitati tek u najosnovnijim crtama.

Suuzrok, nužni uzrok, ono je po čemu nešto nužno nastaje i propada prema slijepome slijedu mehanizma. Kažimo tu usput, onaj gore spominjani prevladavajući i ustvari jedini važeći eficientni uzrok novovjekovne prirodnoznanstvene metode nije, ogledan iz Platonova pogledišta, drugo do baš taj slijepi mehanički uzrok nužnoga slijeda u području nastajanja i propadanja. Njemu pak nasuprot stavlja Platon ono što on jedino hoće doista nazivati uzrokom, ono naime po čemu nešto jest i biva radi toga što je naprosto dobro i najbolje da bude upravo to i tako. Uz sav potreban oprez, pokušajmo ipak to izraziti pomoću nama povijesno bližih pojmova; - uzrok vidi Platon samo tamo gdje je sloboda izbora i odluke. Mehanizam kostiju, mišića i tetiva odavno bi mogao biti izvan tamnice da Sokrat nije smatrao boljim da ipak ostane, kako je to klasično iskazano u *Fedonu*. Da je taj mehanizam Sokratu nužan već i za to da bi uopće i ostati mogao, to ipak ne znači da upravo u njemu leži sam uzrok, već isključivo neki materijalni uvjet, neki „suuzrok” ostajanja. Istinski uzrok je dakle - i to je upravo presudno - uvijek samo uzrok onoga *biti i bivati dobrim i boljim*, nikad pak tek onoga biti i bivati naprosto.

Važniji konzultirani komentari:

*Platonis libros X Politiae*. Recensuit et commentariis illustravit G. Stallbaum. 2. Voli. Ed. II. Gotha, 1858-9.

*Plato's Republic*. Edited with Notes and Essays by B. Jowett and L. Campbell. In Three Volumes. Oxford, 1894.

*The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary, and Appendices by J. Adam. 2 Vols. Cambridge, 1902.

Iz djela *Fedar* (245c2 - 249d3).

Izvornik: *Platonis opera*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Ochoñü 1973 i<sup>1</sup>1901).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Treba dakle ponajprije o naravi duše, kako božanske tako ljudske, ono istinito umom sagledati, njene doživljaje i djela videći.

Sva je duša besmrtna.<sup>1</sup> Jer ono što se uvijek kreće<sup>2</sup> besmrtno je. A ono što kreće nešto drugo i biva od drugog kretano, tome prestane li kretanje prestaje i život. Dakle, jedino ono što sebe kreće, budući da sebe ne napušta, nikad ne prestaje s kretanjem, nego je i drugima koja se kreću to izvor i počelo kretanja.

Počelo je pak nenastalo. Jer nužno je da sve što nastaje iz počela nastaje, a ono ni iz jednog. Ako bi naime nastalo iz počela, tad to više ne bi nastajalo počelo.<sup>3</sup> A budući da je nenastalo,

Često je već bilo zapaženo da Platon u ovome dijelu teksta preuzima stil jonskih ranih filozofa. Osnovu „dokaza“ što ga ovdje izlaže mogao je naći u pitagorejca Alkmeona (usp. DK 24, A 12 = Arist. *De. an.* 405a30sq.), no njegova je vlastita verzija bitno složenija i koherentnija. Iz davnine traje spor da li riječi ψυχή πασα valja shvatiti u kolektivnom smislu, kao „sva duša“, ili pak u distributivnom: „svaka duša“. Većina se prevodilaca odlučuje za prvu verziju, premda Hackforth dobro primjećuje da takva alternativa za Platona i nije mogla biti od neke važnosti. Interesantno je rješenje Wilamowitzovo (*Platon II*, Berlin, <sup>3</sup>1962, str. 363-64), koji prevodi: „Alles, was Seele ist, ist unsterblich.“ Takvom se prijevodu pridružuje i Heitsch.

Vollgraff je 1909. po prvi put zahtijevao da se, po njegovu sudu iz internih razloga smisla, rukopisno predana riječ ἀεικίνητον preinači u αὔτοκίνητον, „ono što se samo od sebe kreće“. U godini nakon toga pronađena je upravo tako pisana riječ u Oxyr. Pap. 1017, te od tada traje rasprava o tome koje je čitanje ispravno. Ipak, daleko najveći broj izdavača i interpreta odlučuje se, smatramo s pravom, za ustaljenu rukopisnu verziju.

Ova je rečenica dosad čitana i tumačena na mnoštvo gotovo jednako uvjerljivih načina. Thompson čita u drugome dijelu οὐκ ἄν ἐξ ἀρχῆς γίνοντο, kako imaju najstariji rukopisi i Stobej, što onda daje prijevod

nužno je da bude i nepropadljivo. Jer kad bi počelo iščezlo, ne bi niti ono moglo iz nečega nastati niti drugo iz njega, ako već treba da sve nastaje iz počela.

Tako dakle počelo kretanja jest ono što sebe samo kreće. A to ne može ni nastati ni propasti, ili bi jednako tako sav svemir kao i sve bivanje<sup>4</sup> stali, te ne bi nikada imali odakle biti opet pokrenuti.

Kad se kao ono besmrtno pokazalo ono što se od sebe kreće, ne bi se netko trebao ustručavati zboreći kako je upravo to isto bivstvo i pojam duše. Jer svako tijelo kojemu kretanje jest izvana bez duše je; ono pak kojemu je [kretanje] iznutra samome iz sebe, to je oduševljeno, kao da je baš to narav duše. A ako jest da to tako stoji, naime da ono što sebe samo kreće nije nešto drugo do duša, tad će po nužnosti duša biti nenastala i ujedno besmrtna.

O njenoj besmrtnosti dakle dosta. O njenom liku pak valja ovako zboriti. Kakva je, to bi pripadalo zacijelo božanskom i opširnom razlaganju, no čemu nalikuje, to već ljudskom i kraćem. Njime dakle kazujmo. Pa neka nalikuje srasloj moći krilate za-

„ako bi naime nastalo iz počela, tad ne bi iz počela nastalo“. Takvom se čitanju pridružuju još Robin, Verdenius i De Vries.

Budham je pak smatrao da nakon posljednje riječi u rečenici treba dodati još *τοῦτ'*, u smislu: *Si principium ab aliqua re oritur, res ea non poterit oriri ex principio; atqui jam concessum erat omnem rem a principio oriri oportere. U takvom razumijevanju prethodio mu je Schleiermacher.*

S druge strane, Ciceron, koji je ovaj dokaz preveo u 6. knjizi svoje *Republike*, pogl. 25, i ponovio ga u *Tuskulanskim diputacijama*, I 54, čitao je očito *ἀρχή* namjesto *ἐξ ἀρχῆς*, jer prevodi: *nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde.*

Hackforth, pozivajući se uz ino i na taj prijevod Ciceronov, potvrđuje Burnetovu lekciju *ἐπὶ ἀρχῆς*, u čemu ga slijede još npr. Ch. L. Griswold (*Self-Knowledge in Plato's „Phaedrus“*, Yale Univ. 1986, str. 258, bilj. 8) i Heitsch u svom komentaru. Ovakvo nam rješenje izgleda uvjerljivije.

Čini se mnogo prihvatljivijim čitati *γένεσιν* s većinom rukopisa te Thompsonom, Hackfortom, Robinom, Verdeniusom, De Vriesom i Griswoldom, nego prema Burnetovoj redakciji *γῆν εἰς ἐν*. U tom slučaju riječ *οὐρανός* nema uže značenje „neba“ već cjeline svega, „univerzuma“ (Hackforth). Prijevod prema Burnetovu tekstu bio bi otprilike: „ili bi jednako tako sve nebo kao i sva zemlja stali, u jedno utonuvši“.

prege i krilatog vozača. U bogova pak i konji i vozači i sami su dobri i potomci dobrih, dok su u ostalih pomiješani. I poglavito u nas upravljač vozi dvopreg, a zatim, od konja jedan mu je lijep i dobar, i potomak takvih, a drugi je potomak suprotnih i suprotan, tako da je po nužnosti upravljanje u nas teško i mučno.

No valja i to pokušati reći, po čemu je smrtnan i besmrtnan život tako nazvan. Sva duša skrbi o svemu što je bez duše i obilazi čitavim nebom, svagda u različitim likovima bivajući. Ona dakle koja je savršena i krilata, ta visoko lebdi i ujedno čitavim nebom upravlja, dok ona što gubi perje krila biva odvučena sve dok se ne prihvati nečega čvrstog što nastanjuje, a kad uzme zemljano tijelo, koje se zbog njene moći pričinja kao da samo sebe kreće, tad taj složaj, duša i tijelo očvrslu u jedno, biva nazivan živim bićem, koje uz to dobiva i naziv smrtnoga. Ono pak besmrtno nije ni iz kojeg razloga obrazloženo, već, boga niti videći niti ga dovoljno umom sagledajući, maštom tvorimo<sup>5</sup> neko besmrtno živo biće, koje ima dušu, ali i tijelo, a to je dvoje za vječna vremena sraslo zajedno. No to neka bude i neka se kazuje onako kako je bogu drago. Mi pak dokučimo uzrok opadanju perja, zbog čega to duša bez njega ostaje. A on je nekako ovakav.

Po naravi moć krila gore uzvodi ono teško, visoko lebdeći ondje gdje stanuje rod bogova, te na neki način od svega onoga u okružju tijela ponajviše zajedništva ima s božanskim. A ono božansko je lijepo, mudro, dobro, te sve što je takovo. Njima se ponajvećma hrani i ujedno raste baš to krilo duše, dok od onog ružnog i zlog, i takovih suprotnosti, propada i razara se.

Onaj pak veliki vođa na nebu, Zeus, upravljaajući krilatim zapregom, putuje prvi, uređujući i skrbeći o svemu, a prati ga četa bogova i demona, poredana u jedanaest vrsta. Hestija naime jedina ostaje u stanu bogova. A od ostalih, oni bogovi koji su u broj dvanaest svrstani predvođeni po redu vode ono što je svakome pridijeljeno. Mnogi su dakle i blaženi kako prizori tako i ophodnje unutar neba<sup>6</sup>, po kojima obilazi rod sretnih bogova, svaki od njih

Teško da su u pravu Verdenius i De Vries, kad osporavaju Hackforthovo „we fancy“ za *πλάττομεν*. Thompsonovo „we figure“ je ispravno, no možda malo suviše neutralno na ovome mjestu.

Thompson svoj prijevod za *διέξοδοι* „goodly highways“ potkrepljuje navodima Tukidida (III. 98) i Herodota (I. 199), obrazlažući: „Na ovo-

svoje radeći, u pratnji vazda onoga tko hoće i može. Zavist naime izvan kola božanskoga ostaje.

A kad zatim idu na jelo i gozbu, tad putuju k vršku strmoglavo pod nebeskim svodom<sup>7</sup>, gdje pak kola bogova, budući uravnoteženo laka za vođenje, putuju s lakoćom, dok ona druga jedva. Žestoko naime pritišće onaj konj koji u zloći ima udjela, k zemlji se priginjući i ujedno otežavajući, ako nije od strane vozača valjano<sup>8</sup> uvježban. A tamo tek dušu skrajnji napor očekuje i borba.

One naime što se nazivaju besmrtnima, kada dospiju do vrhunca, zaustave putovanje izvana na površini neba, a čim stanu kružno ih ponese obrtanje te one ono izvan neba osmatraju.

A to nadnebesko mjesto niti je tko opjevao od ovih tu pjesnika niti će ga ikada kako dolikuje opjevati. S time pak stoji ovako - ta valja se odvažiti reći ono baš istinito, a osobito kad se zbori o istini -: to mjesto zaposjeda ono bezbojno i ujedno bezoblično i nedodirljivo bivstvo koje odista jest, smotriivo jedino umom, kormilarom duše, a uokolo njega<sup>9</sup> rod istinske znanosti.

me su mjestu διέξοδοι izgleda putevi koji vode *kroz* i *vani* iz sfera nekih planeta, uključenih u veliku sferu zvijezda stajačica, koja je za stare tvorila granicu κόσμος-a ili οὐρανός-a. Hackforth uz to još uzima riječi θέαι τε και διέξοδοι kao *hendiadys* te vrlo uspjelo prevodi „spectacles of bliss upon the highways”.

<sup>7</sup> Rukopisna je predaja ove očito veoma značajne i teško razumljive rečenice nažalost izuzetno nesigurna. Osnovne su alternative pri čitanju: επί (T W, Proklo, prihvaćeno od Heindorfa, Burneta, Robina, De Vriesa) ili υπό (B, Hermije, prihvaćeno od Bekkera, Asta, Stallbauma, Thompsona) te ὑπουράνιον (B W, Hermije, prihvaćeno od Bekkera, Stallbauma, Thompsona, Schanza, Burneta, De Vriesa) ili οὐράνιον (T, slijede ga Heindorf, Ast, Vollgraff). Nekoliko pokušaja razjašnjenja riječi ὑπουράνιος άψίς: „rib, supporting the vault of heaven” (Thompson), „arch that supports the heavens” (Hackfort), „festigium et culmen universi ex inferioribus locis spectantibus” (Stallbaum).

<sup>8</sup> Dva rukopisa imaju ήν, što prihvaćaju Stallbaum, Ast i Burnet No najbolji rukopisi imaju fj, što potvrđuje i Ficino svojim prijevodom: „cuiusque aurigarum equua non bonus” (premda inače očito pogrešno čita καλός umjesto καλώς, s jednim rukopisom). Za smisao je potrebna kondicionalna partikula άν, koju su stoga Heindorf i Vollgraff konjicirali, no Thompson i De Vries ukazuju na to da njeno ispuštanje nije neuobičajeno u visoko poetskoj prozi poput ove.

<sup>9</sup> Teško je prihvatiti De Vriesovo mišljenje da περί ήν ovdje znači „occupied with”.

Kao što se dakle duh<sup>10</sup> boga hrani umom i neiskrivljenom<sup>11</sup> spoznajom, tako se i [duh] svake duše koja bi se htjela dohvatiti onoga što joj dolikuje, gledajući neko vrijeme ono koje jest raduje i ujedno se, motreći ona istinita, hrani i uživa, sve dok ga obrtanje krugom ne dovede u ono isto. A u toj ophodnji osmotri upravo samu pravednost, osmotri razboritost, osmotri znanost, ne ukoliko je pripadna bivanju, niti onu koja je različna, već prema različenosti što ih inače<sup>12</sup> nazivamo bićima, nego onu koja je znanost o onome koje jest doista. I druga na isti način ona koja doista jesu osmotrivši i pogostivši se zaroni ponovo u unutrašnjost neba te stigne kući. A kad dođe, vozač stavivši konje u jaslje dade im ambrozije, te ih uz nju i nektarom napoji.

Takav je dakle život bogova. Od ostalih pak duša, ona koja najbolje boga prati i sličnom mu postaje, ta uzdigne u ono izvanjsko mjesto glavu vozačevu te se pridruži obilaženju, uznemiravana od konja i jedva osmotrivši ona koja jesu. Druga se pak sad uzdigne a sad potone, te, od konja pritisnuta, nešto vidi a nešto ne. Ostale, međutim, stremeći doduše sve onome gore, prate, no ne mogu, te one gore slijede ispod površine, jedna drugu gazeći i nadmećući se u pokušajima da budu jedna ispred druge. Metež dakle nastane, i nadbijanje i silno preznojavanje, pri čemu rđavošću vozača mnoge ohrome, a mnoge mnoštvo perja unište. A sve odlaze, niti uz golem napor ne dostigavši smotru onoga koje jest, te se otišavši koriste hranom pričina.

Jedva da ima boljega primjera za Platonovo namjerno izbjegavanje svake terminologijske ukočenosti. Tako ovdje za διάνοια - koju je inače, osobito u *Politeii*, učvrstio u smislu „razuma” i proglasio za moć duše nižu od „uma” (νους) - kaže kako se hrani umom i spoznajom, pripisujući je uz to ne samo čovjeku već i bogu samome. Čini se stoga potrebnim ovdje taj izraz prevesti drukčije no obično.

Stallbaum se, ostavši u tome posve osamljen, založio za inače uglavnom odbačeno staro čitanje većine rukopisa ακήρατος στρεφόμενη umjesto άκηράτω τρεφόμενη, prevodeći na osnovi toga: „Utpote igitur dei ratio (Geist) propter mentem et scientiam sese vertens pura et intaminata...”, što Thompson, možda pretjerano, naziva interpretacijom koja bi tek trebala interpretati.

vñv razumijevamo ovdje otprilike kao De Vries: „in practice”, s osnovnom svrhom da se naznači kontrast između onoga viđenog za nadnebeske vožnje i onoga pripadnog svakodnevnoj zemnoj egzistenciji.

A to silno nastojanje da se vidi to polje istine, radi ovoga je<sup>13</sup>: s te tamo livade po naravi je paša prikladna onome najboljemu duše, a i narav krila, kojim duša lakšom postaje, tamo se hrani.

A ovakva je uredba Adresteie<sup>14</sup>: koja god duša postavši prati-ljom boga sagleda nešto od onih istinitih, ta je do druge ophodnje neoštećena, a može li uvijek to činiti, uvijek je van opasnosti. No kad u nemoći da slijedi ne vidi, te, nekom se nesrećom posluživši zaboravom i rđavošću<sup>15</sup> se napunivši, oteža, pa kad otežavši osta-ne bez krila i padne na zemlju, tad je tu zakon da se ona u prvom rađanju ne narodi ni u kakvu narav životinje, nego ona koja je najviše vidjela [narodi se] u lozu muža koji će postati filozofom, ljubiteljem lijepog, nekim prijateljem Muza, ih erotičarem. Ona pak druga u lozu kralja vođenog zakonom, ratnika i vođu, treća u onu političara, nekog gospodarstvenika ili trgovca, četvrta u onu gim-nastičara sklonog naporu, ili onoga koji će se liječenjem tijela ba-viti, peta će imati život proročki, ili neki svećenički, šestoj će pri-stajati pjesnički, ili neki drugi od onih koji se bave oponašanjem, sedmoj obrtnički ili poljodjelski, osmoj onaj sofiste ili narodnoga udvarača, devetoj tiranski. A svatko tko u njima pravedno prove-de život, taj zadobiva bolji usud, tko pak nepravedno, lošiji.

Jer pojedina duša ne stiže kroz deset tisuća godina u ono isto odakle je došla - ne dobiva naime krila prije tolikog vremena, - osim duše onoga tko je filozofirao neprevarno ili prijateljevao s dječacima uz filozofiju. Te duše u trećoj tisućugodišnjoj ophodnji,

Riječi οὐ ἔστιν na kraju rečenice u Burnetovu tekstu teško da mogu dati ikakav smisao. Wilamowitz je bio sklon odstraniti obje riječi kao glosu, no boljim se čini umjerenije Madvigovo rješenje, po kojem treba izbaciti οὐ. De Vries nagađa da je ἔστιν možda jednom bilo dodano od starih ispravljača, budući da su htjeli u rečenici imati glagol, a da je οὐ potom uz njega dodano od drugih ruku. Mi se ovdje držimo Madvigova prijedloga.

Thompson navodi Lobeckov stav da je Ἀδράστεια, s etimologijskim značenjem „Neizbježiva“, jedan od epiteta za Nuždu (Ἀνάγκη) i njeno mističko ime u orfičkoj teologiji, kao i to da je u Eshila (*Prom.* 972) poistovjećena s Nemezis.

De Vries je u pravu kad naglašava da κακία ovdje nema poglavito i prvenstveno moralno značenje, kako bi slijedilo iz Hackforthova prijevoda „wrongdoing“ i osobito Robinsonova „perversion“. No kad sam, slijedeći Verdeniusa, prevodi s „weakness“ tad ipak pretjerano ublažava značenje upotrebijene riječi.

izaberu li tri puta za redom isti život, na taj način okrilaćene u tritisućitoj godini natrag odlaze.

Ostale, pak, kad skončaju prvi život, zadešava suđenje, a kad im se presudi, tad jedne, sišavši u kaznionice pod zemljom, is-paštaju kaznu, dok druge, od strane boginje Pravde na neko mje-sto neba uzdignute, borave tamo onako kako odgovara životu što su ga proživjele u ljudskome liku. U tisućitoj obje [grupe], stigavši na izvlačenje i izabiranje drugog života, izabiru onaj kojeg svaka pojedina hoće. Tu ljudska duša prispijeva i u životinjski život, kao i iz životinje onaj tko jednom bijaše čovjekom ponovo u čovjeka. Ona naime koja nije nikada vidjela istinu, ta i ne ulazi nikada u taj lik. Jer čovjek treba shvaćati prema takozvanom pojmu<sup>16</sup>, tako da polazeći od mnogih osjeta pristigne zaključivanjem u jedno.<sup>17</sup> A to je prisjećanje na ono što je naša duša tada vidjela, u pratnji boga putujući i prezrevši ono za što sad kažemo da jest, te, izro-nivši, pogledavši gore u ono koje doista jest. Stoga je i pravedno da jedino duh filozofa dobiva krila: usmjeren je naime uvijek sje-ćanjem, prema mogućnosti, k onome k čemu je i bog usmjeren, da bi božanskim bio.<sup>18</sup> I takvim se podsjećanjima služeći, bit će

Upotreba riječi εἶδος ovdje ukazuje na njeno razlikovanje od, inače često promisque rabljenog, strogog „tehničkog izraza“ ἰδέα. Neobično je, međutim, da interpreti nisu zapazili značenje očito intendirane eti-mologijsko-semantičke blizine koju Platon uporabom upravo te rije-či postiže s odmah potom slijedećim naukom o prisjećanju: εἶδος > ἅ ποτ' εἶδεν.

Vrlo teška rečenica izuzetne važnosti. Izdavači i tumači ponajviše se razilaze u prihvaćanju odnosno odbijanju rukopisno dobro potvrđenog participa lov. Osobito odlučno zagovara Thompsen raniju Budhamovu korekciju ἰόντ' umjesto iov, obrazlažući to ovako: „Govoriti o εἶδος-u samom kao iov - napredujućem ili pristižućem k 'jednoti', premda ono samo *jest* ta 'jednota' koja je rezultat procesa - jest nehaj lošega pi-sanja za koji je teško povjerovati da bi Platon u njega upao. Niti pak možemo govoriti o εἶδος-u kao ξυναιρούμενον εις εν, što je jednako tautologijski. Očito je da je čovjek, njegov generalizirajući duh, taj za kojega se jedinog može kazati da ἴέναι εις εν λογισμῶ ξυναιρούμενον.“

Već je Hermije mogao izvjestiti o četiri tumačenja ove rečenice: θεός s članom ili bez njega, θεῖός ἐστιν i θεός ἐστιν. Može se prihvatiti De Vriesov stav da je u općenitim postavkama ovakve vrste ispuštanje člana skoro pravilo, kao i njegovo zalaganje za čitanje priloga namjesto ime-nice.

muž posvećen u vazda savršena posvećenja, te će jedini odista savršenim postati.

A kad istupi iz ljudskih poslovanja i postane božanskome usmjeren, prekoravan biva od mnoštva da je pomaknut, dok to da je božanstvom ispunjen mnoštvu skrivenim ostaje.

Neki problemi interpretacije

Malo je koji dijalog Platonov dosad tako malo zadovoljavajuće razjašnjen u svojoj cjelovitosti i jedinstvenosti kao upravo *Fedar*. Čak su naprimjer takvi znalci kao Schleiermacher ili Natorp bili u stanju držati ga početničkom Platonovom skicom i datirati među najranije spise, stav koji je dugo prevladavao interpretacijama Platona. Danas je nedvojbeno i općenito prihvaćeno da taj dijalog valja datirati nakon *Politeie*, čak nakon *Parmenida*, dakle negdje otprilike uz *Theetet*, u predvorje poznoga Platonova filozofiranja.

Razumijevanje jedinstvenosti dijaloga pričinja još uvijek priličnu teškoću. Čime je iznutra objedinjeno ispitivanje naravi i moći Erosa i o „božanskome zanosu“ u prve tri besjede dijaloga, dakle u njegovu prvome dijelu, s razmatranjima o istinskoj, na dijalektici zasnovanoj retorici, u drugome dijelu?

Odgovor, barem početni i najneodređeniji, imao bi očito glasiti: naukom o duši, o njenoj naravi, njenim stanjima i djelima. Ulomak koji je ovdje preveden čini u svakom pogledu, jednako tako kompozicijskom kao i smislono-sadržajnom, središte i izvorište smisla cjelokupnoga spisa. Od ostaloga teksta naglašeno je odijeljen mitskim karakterom, arhaizirajućim izričajem te naglašeno svečanom intonacijom. Pripada zacijelo među najteže razumljive i smislom najdublje odsječke Platonova djela. Teškoće razumijevanja danas su još dodatno potencirane izuzetnom nesigurnošću rukopisne predaje, zbog čega smo bili prinuđeni nešto više no inače u bilješkama raspravljati različite verzije čitanja i tumačenja.

Ovdje možemo samo najkraće upozoriti na nekoliko važnijih značajki filozofijskoga sadržaja ulomka. To dakako ne uključuje ovdje neki pokušaj provedbe prave interpretacije.

§1. Općenito se složenost duše razabire kao ona karakteristika nauka *Fedra*, koja stoji, nakon naznaka već u *Politeii*, u bitnoj suprotnosti s nazorom o njenoj jednostavnosti i jednoobličnosti, kako je taj klasično do izraza bio došao ponajprije u *Fedonu*. Presudna je novost ovdje, čini se, posvemašnje vezivanje duše s kretanjem, koje i inače u zrelijeg Platona sve više dobiva na važnosti i filozofijskoj upitnosti. Nauk o duši kao izvorištu i počelu kretanja, ovdje u *Fedru* takoreći dogmatski ustvrđen, razrađen je kasnije u 10. knjizi posljednjeg Platonova djela, *Zakona*, u jednom od zacijelo najtežih ali i najdalekosežnijih njegovih tekstova uopće.

§2. Mitologijski prikaz onostranoga vječnog života duša, kako božanskih tako onih koje imaju smrtnu kob, mora se u svakoj svojoj pojedinosti pokušati razumjeti ponajprije iz paralelnih izvođenja - dakako i opet „samo“ mitologijskih - o izabiranju života u 10. knjizi *Politeie*. Pri tome je, možda čak više no drugdje u Platona, od presudne važnosti svaka, baš svaka riječ, i svaka, baš svaka nijansa njena značenja. Uzvišena poetska „igra“ Platonova mitologiziranja sve je više od puke igre i fantaziranja u nevolji, kako ju je još Hegel htio ocijeniti.

§3. U mitu o nebeskim ophodnjama duša na jedan je zagonetan način filozofijska psihologija vezana s astronomijskim spoznajama Platonove Akademije. Unatoč poticajnim pokušajima Stenzelovim (v. osobito: *Über zwei Begriffe der Platonischen Mvstik: ΖΩΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ*, u: *Kleine Schriften*, Darmstadt, 1957), još se nije daleko došlo u iznalaženju filozofijskog smisla tih i takvih mitski nagoviještenih odnosa. Poetički mit o naravi duše u *Fedru* valjalo bi jednom misliti i razumijevati zajedno s matematičkim mitom o postanku, točnije o izgradnji svjetske duše, kako je izložen u *Timeju*.

§4. U gore prevedenom tekstu nalazimo svojevrsan nauk o iskonskoj individuaciji, prema svom filozofijskom značenju gotovo jedinstven u povijesti filozofije. Da je svako ljudsko živo biće - doduše u granicama određenoga broja tipova, što ih je tadašnja medicina poznavala i vrstala u svojim teorijama o tipovima karaktera, temperamenta i si. - neprekoračivo određeno vlastitom jedinstvenom i neusporedivom individualnošću, koja je štoviše čak jednim dijelom usljedak njena vlastitog predporodajnog *izbora*: - mogućnost takovog nazora povijesno je ubrzo morala ustupiti mjesto najprije stoičko-kozmpolitskom, a zatim i kršćanskom nauku o bitnoj i temeljnoj jednakosti svakoga čovjeka sa svakim drugim, što ostaje nadalje takoreći jedinom konstantom u mijenama najrazličitijih političkih koncepcija zapadnjačke predaje do danas.

Važniji konzultirani komentari:

*The Phaedrus of Plato*. With English Notes and Dissertations by V.V.H. Thompson. London, 1868. (Reprint Edition New York, 1973.)

*Plato's Phaedrus*. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth. Cambridge, 1985. (1952.)

*A Commentary on the Phaedrus of Plato*. By G.J. De Vries. Amsterdam, 1969.

*Platon: Phaidros*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon: *Werke*. Übersetzung und Kommentar. III 4). Göttingen, 1993.



Iz djela *Sofist* (241d5 - 259b6).

Izvornik: *Platonis opera*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs I. Oχρονῦ 1973 (^IΘOO).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Stranac: Nužno će nam biti, ako ćemo se obraniti, da kušnji podvrgnemo stav oca Parmenida, te da iznudimo da jest u nekom pogledu nebiće, i opet da nekako nije biće.

Teetet: Izgleda to takvo treba u raspravama izboriti.

Stranac: Kako ne bi to, kako se ono kaže, izgledalo i slijepcu? No dok to ne bude osporeno ili potvrđeno teško da će uopće itko moći - govoreći o lažnim stavovima ili mnijenju, o odrazima, slikama, oponašanjima ili njihovim priviđanjima, ili i o onim vještinama koje su s tim vezane - ne biti smiješan, prisiljen sebi samome protusloviti.

Teetet: Posve istinito.

Stranac: Zbog toga se dakle sada treba odvažiti napasti očinski stav, ili treba sasvim odustati, priječi li neka bojazan to raditi.

Teetet: Ali neće nas nikada nikako spriječiti.

Stranac: Zamolit ću te povrh toga ipak za još jednu neku sitnicu.

Teetet: Kaži samo.

Stranac: Maločas govoreći rekoh kako se pri osporavanju toga nalazim vazda neiskusnan, a tako upravo i sada.

Teetet: Rekao si.

Stranac: Bojim se zaista kazanoga, da se ne bih kako zbog toga tebi činio kao da sam mahnit, stalno se amo tamo prevrćući. No tebe radi prihvatit ćemo se toga da osporimo stav, ako ga uopće osporimo.

Teetet: Sto se mene barem tiče, nećeš se nikako činiti kao da griješiš kreneš li na to osporavanje i to dokazivanje, te toga radi budi posve miran.

Stranac: Deder dakle, iz kojeg bi ishodišta netko započeo opasnu raspravu? Meni se pak čini, dijete, da nam je posve nužno ovim se putem zaputiti.

Teetet: Kojim to?

Stranac: Razmotriti najprije ono što nam se sada čini jasnim, da ne bismo bili nekako smeteni oko toga, pa se olako međusobno složili, kao da je to razgovijetno.

Teetet: Reci jasnije što to kazuješ.

Stranac: Čini mi se da nam olako pripovijeda Parmenid, i svaki onaj tko se dao u prosudbu da razluči bića, kakva su i kolika.

Teetet: Kako?

Stranac: Izgleda mi da nam svaki pripovijeda neku priču, kao da smo djeca. Jedan govoreći da su tri bića, no jednom nekako neka od njih međusobno ratuju, a onda opet, prijateljima postajući, svadbe, porod i njegu za potomstvo sebi priređuju. Drugi pak tvrdeći da su dva, vlažno i suho, ili toplo i hladno, te ih skupa nastanjuje i udaje. Kod nas pak elejski narod, počinjući od Ksenofana i još ranije, tako pripovijeda priče da je ono što se naziva svime jedno. Neke pak kasnije jonske i sicilske Muze zaključiše kako je najbolje splesti to oboje i kazati daje biće mnogo a ijedno, mržnjom pak i ljubavlju da se drži zajedno. Razdvajajući se vazda se sjedinjuje, tvrde naime one napetije Muze, dok one blaže odustaje od toga da s tim uvijek tako stoji, pa tvrde da je naizmjenice sad ono sve jedno i sljubljeno po Afroditi, a sad opet mnogo i samo sebi neprijateljsko po nekoj mržnji. A da U je sve to tko od njih istinito kazao ili ne, to je teško, a i pogrešno, kod tako velikih stvari slavnim i drevnim muževima prigovarati. No sa svoje se strane bez zlobe može ovo iznijeti.

Teetet: Što to?

Stranac: Da su nas mnoge isuviše prezirući zanemarili. Jer svaki je pojedini od njih ono svoje do kraja doveo, nimalo ne mareći za to da li ih pratimo dok govore ili zaostajemo

Teetet: Kako to govoriš?

Stranac: Shvaćas li ti Teetete, tako ti bogova, što to oni svaki put govore kad se neko od njih oglasi tvrdeći da jest, ili je nastalo, ili biva, mnogo ili jedno, ili dva, i opet toplo hladnome primješavajući, time nekako razdvajanja i spajanja pretpostavljajući? Jer ja sam bar, dok bijah mlad, smatrao da točno razumijem kad bi tko kazao to o čemu smo sad besputni, nebiće. Sad pak vidiš da smo oko njega na bespuću.

Teetet: Vidim.

Stranac: Možda nas, međutim, isto to stanje zadešava u duši ne manje glede bića, o kojemu inače tvrdimo da smo na dobrome

putu i da razumijemo kad god netko to izrekne, dok o onome drugome ne, premda jednako spram obih stojimo.

Teetet: Možda.

Stranac: I o ostalome od onoga ranije kazanog isto nam je to reći?

Teetet: Dakako.

Stranac: O tome mnogom dakle ispitivat ćemo nakon ovoga, budeš li mnijenja da treba, no sad treba najprije ispitivati ono najveće i načelno.

Teetet: Ali o kojem govoriš? Ili jasno je da tvrdiš kako treba najprije biće pretraživati, što zapravo ti koji o njemu govore smatraju da [ono] očituje.

Stranac: Odmah si shvatio, Teetete. A kažem da nam treba primijeniti taj postupak da ih, kao da su prisutni, propitujemo ovako: „Deder vi koji tvrdite da je sve toplo i hladno, ili neko takvo dvoje, što to zapravo kod obojih oglašavate kazujući da oboje i svako od njih jesu? Kako da shvatimo to vaše 'biti'? Da li kao treće uz ono dvoje, pa da stavimo prema vama ono sve kao troje, a ne više kao dvoje? Jer zacijelo ne kažete da oboje jednako jesu nazivajući jedno od onoga dvojega bićem. Brzo bi naime na oba načina bilo jedno, a ne dvoje.”

Teetet: Istinu kažeš.

Stranac: Nego dakle hoćete oboje nazivati bićem?

Teetet: Možda.

Stranac: „Ali prijatelji”, reći ćemo, „i tako biste dvoje posve očitito nazivali jednim”.

Teetet: Sasvim si ispravno rekao.

Stranac: „Budući pak da smo mi na bespuću, pokažite nam vi to dostatno, što zapravo hoćete označiti kad izgovarate biće. Jer očitito je da vi to odavno znate. Mi smo pak ranije smatrali da znamo, no sad smo na bespuću. Najprije nas dakle to podučite, da nam se ne bi činilo kako razumijemo ono što govorite, dok biva posve suprotno od toga.” To upravo govoreći i zahtijevajući od njih i od ostalih koji tvrde da ono sve jest više nego jedno, hoćemo li što pogriješiti, dijete?

Teetet: Baš ni najmanje.

Stranac: A što? Zar ne treba i one koji tvrde da ono sve jest jedno upitati po mogućnosti što zapravo zovu bićem?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Neka dakle odgovore: „Tvrđite doista da samo jedno jest?” „Ta tvrđimo”, reći će. Ili ne?

Teetet: Da.

Stranac: „A što? Bićem nazivate nešto?”

Teetet: Da.

Stranac: „Da li upravo ono jedno, služeći se za isto dvama imenima, ili kako?”

Teetet: A koji će im onda, strance, nakon toga biti odgovor?

Stranac: Jasno je, Teetete, da onome tko je postavio tu pretpostavku nije od svega najlakše odgovoriti na ovo sad upitano i na bilo koje drugo.

Teetet: Kako?

Stranac: Prihvatiti da jesu dva imena zaista je smiješno za onoga tko stavlja da nema ničega osim jednog.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: I uopće ne bi imalo smisla povlađivati onome tko govori da ime jest nešto.

Teetet: Kako?

Stranac: Stavlajući ime drugim od stvari, kazuje zacijelo dvoje?

Teetet: Da.

Stranac: Ako bi pak ime stavio kao s njom isto, ili će biti prisiljen kazati da je ime ničega, ili će, ako se rekne da je nečega, proizaći daje ime samo ime imena, budući da drugog ničeg nema.

Teetet: Tako je.

Stranac: I da je ono jedno jedno, budući ime jednog i opet imena.<sup>1</sup>

Teetet: Nužno.

Rukopisna predaja ove rečenice je upravo beznadno nesigurna, a smisao pri svakom mogućem čitanju gotovo posve nedokučiv, te nije čudo da naprimjer Cornford smatra najboljim naprosto je izlučiti iz teksta. Schleiermacher, Campbell i Burnet čitaju αὖ τό umjesto αὐτό, kako imaju gotovo svi rukopisi. Campbell zadržava [εἰ] δὲ μόνον većine rukopisa, - za razliku od Burneta, koji prihvaća Apeltovu emendaciju ὄνομα δὲ - te prevodi: „And (it will result) that the One also is only one of the one, and this One that is' again (τοῦτο ... αὖ τό εἰν δὲ) (proves to be the name) of a name”. Slično i Heindorf: „Atque unum, quatenus est unius tantum unum, hoc quoque nominis rursus unum (das Eins eines Namens) esse efficietur.”

Stranac: A što? Tvrde li da je ono cijelo drugo od jednog koje jest, ili s njim isto?

Teetet: Ta kako neće tvrditi, a i tvrde.

Stranac: No ako je ono cijelo, kao što i Parmenid veli,

„odasvud dobro zaokružene kugle

jednako masi, u smjeru sredine

jednako posve; jer niti što veće

niti što manje može biti, ovdje ili ondje”,

tada će biće, budući takvo, imati sredinu i krajeve, a njih imajući posve je nužno da ima dijelove. Ili?

Teetet: Tako.

Stranac: Ali ništa ne priječi da ono što je u dijelovima ima stanje jednog glede svih dijelova zajedno, te da na taj način, budući sve i cijelo, bude jedno.

Teetet: Sto da ne?

Stranac: A zar nije nemoguće da ono s čime se to zbiva samo bude ono jedno samo?

Teetet: Kako?

Stranac: Treba valjda prema pravom smislu reći da je ono istinski jedno posve bez dijelova.

Teetet: Treba zaista.

Stranac: A ono takvo koje je iz mnogih dijelova neće se slagati s tim stavom.

Teetet: Shvaćam.

Stranac: Da li će onda biće koje ima stanje jednoga na taj način biti i jedno i cijelo, ili da uopće ne kažemo da je biće cijelo?

Teetet: Težak si izbor stavio pred mene.

Stranac: Posve istinito veliš, dakako. Jer biće kojemu se zbilo da bude jedno izgleda zaista da nije isto s jednim, te će ono sve biti više od jednog.

Teetet: Da.

Stranac: No ako biće ne bi bilo cijelo zbog toga što mu se zbilo stanje cijelog, dok bi, s druge strane, samo ono cijelo bilo, proizaći će da je biće nedostatno samog sebe.

Teetet: Posve.

Stranac: I po tom će razlogu biće, sebe lišeno, biti nebiće.

Teetet: Tako je.

Stranac: I opet će više od jednog biti ono sve, ako i biće i ono cijelo odvojeno zadrže svako od njih vlastitu narav.

Teetet: Da. ••:

Stranac: A kad uopće ne bi bilo onog cijelog, tad se isto to zbiva biću, a također, uz to da nije, ne bi nikad ni postalo biće.

Teetet: Zašto?

Stranac: Ono postajuće uvijek je postalo cijelo, tako da niti jestvo niti postajanje ne treba označiti kao da jesu, ako se ono jedno ili ono cijelo ne stavi u ona koja jesu.<sup>2</sup>

Teetet: Čini se da s tim u potpunosti tako stoji.

Stranac: No ono necijelo ne smije biti niti neko koliko. Jer ako je neko koliko, pa ma koliko bilo, nužno je da cijelo bude toliko.

Teetet: Dakako.

Stranac: I drugo međutim bezbrojno, svako napose s beskrajnim besputnostima pojavljuje se onome tko kaže da biće jest ili neko dvoje ili samo jedno.

Teetet: Očituje to skoro već i sve ovo što se sad pomalja. Navozuje se naime jedno na drugo, donoseći svaki put veće i teže vrludanje oko onoga ranije kazanog.

Stranac: Sve one koji se potanko izjašnjavaju o biću i o nebiću nismo doduše prešli, ali neka svejedno bude dostatno. Sad pak treba promotriti one koji drugačije govore, da bismo iz svega vidjeli kako reći za biće što zapravo jest nije ništa lakše nego za nebiće.

Teetet: Treba se dakle i k njima zaputiti.

Stranac: No čini se daje među njima kao neka borba giganata jednih protiv drugih, zbog prepirke o jestvu.

Teetet: Kako?

Stranac: Jedni na zemlju sve natežu s neba i onog nevidljivog, stijene i drveće grubo rukama obgrljujući. Svega se naime toga takvog dotičući, ustrajavaju na tome da jest samo ono što dopušta neki zagrljaj i dodir, određujući tijelo i jestvo kao isto, a ako tko od ostalih kaže da jest nešto što nema tijela, preziru posve i ne žele ništa više čuti.

Teetet: Da, strašne muževe spomenu. I sam sam naime već mnoštvo takvih sreo.

Isključujemo, s Campbellom, Burnetom i svim prevodiocima riječi τὸ ἐν ἡ̄ kao glosu ili rezultat nekog poremećaja teksta, premda ih imaju svi rukopisi. Heindorf je namjesto njih konjicirao τὸν τὸ δλον, što Campbell nalazi „probablly right“.

Stranac: Zato oni koji se s njima prepiru vrlo bojažljivo odozgo odnekud iz nevidljivog uzvraćaju, neke mislive i bestjelesne ideje prinuđujući da budu istinskim jestvom, ona pak tijela od onih i to što oni prvi zovu istinom, u raspravama ih usitno razbijajući, označavaju nekim pokretnim bivanjem umjesto jestvom. A u sredini između tih obih neizmjerena neka bitka oko toga, Teetete, vazda traje.

Teetet: Istina.

Stranac: Od obih dakle tih plemena po redu uzmimo obrazloženje o jestvu koje postavljaju.

Teetet: A kako da uzmemo?

Stranac: Od onih koji ga stavljaju u ideje lakše, jer oni su pitomiji. Teže pak od onih koji sve silom natežu u tijelo, a možda čak i gotovo nemoguće. No čini mi se da s njima treba činiti ovako.

Teetet: Kako?

Stranac: Najbolje ih je doduše, ako bi ikako bilo moguće, djelom učiniti boljima. No ako to ne ide, činimo riječju, pretpostavljajući da bi bili voljni odgovarati uljuđenije nego sada. Jer ono što je od boljih prihvaćeno zacijelo je vrednije od onoga što prihvaćete lošiji. Ali mi ne marimo za njih, već istražujemo ono istinito.

Teetet: Posve ispravno.

Stranac: Pozovi onda te boljima postale da ti odgovaraju, te tumači ono što ti bude od njihove strane rečeno.

Teetet: Bit će.

Stranac: Da li dakle, govoreći, kažu da jest neko smrtno živo biće?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: A slažu li se da je to tijelo s dušom u sebi?

Teetet: Svakako.

Stranac: Stavljajući dušu kao neko od bića?

Teetet: Da.

Stranac: A što? Ne kažu li da je jedna duša pravedna a druga nepravedna, jedna razumna a druga nerazumna?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: Ali ne biva li svaka od njih takvom imanjen i prisutnošću pravde, a suprotna suprotnog?

Teetet: Da, i to potvrđuju.

Stranac: Ali svakako će reći da ono što može bivati prisutno nečemu i odsutno jest nešto?

Teetet: Kažu doista.

Stranac: Ako dakle jest pravednost, razumnost i ostale vrline, a i ono suprotno, također i duša u kojoj sve to biva, kažu li da je nešto od toga vidljivo i dodirljivo, ili je sve to nevidljivo?

Teetet: Da gotovo ništa od toga nije vidljivo.

Stranac: A što je sa svim tim takvim? Ne kažu valjda da ima neko tijelo?

Teetet: Na to ne odgovaraju više jednakim načinom, nego da im se, s jedne strane, čini kako duša posjeduje neko tijelo, dok se s druge za razumnost i svako od onih za koja si pitao stide odvažiti na to da ili prihvate kako sve to nije ništa od bića, ili pak, da ustvrde da su sve to tijela.

Stranac: Očito su nam, Teetete, boljima postali ti muževi, budući da se ničeg od toga ne bi stidjeli oni od njih koji su u zemlju zasijani i iz nje nikli, već bi se naprezali uvjeravati kako je sve ono što ne mogu rukama stiskati doista u potpunosti ništa.

Teetet: Kazuješ baš ono što misle.

Stranac: Zapitajmo ih međutim iznova. Jer ako bi i za nešto malešno od bića bili voljni dopustiti da je bestjelesno, dostajat će. Morat će naime kazati što je srodno i tome i ujedno svemu onome što ima tijelo, na što gledajući kažu za oboje od toga da jesu. Možda će pak brzo dospjeti u besputnost, a ako ih nešto takvo zadesi, osmotri da li će, ako im to predložimo, biti voljni prihvatiti i složiti se da je biće ovakvo nekakvo?

Teetet: Kakvo to? Kaži i znat ćemo smjesta.

Stranac: Kažem onda da ono koje posjeduje ikakvu moć usadenu da bilo čini ma što drugome bilo trpi i najmanje, pa i od najmanjega, čak i ako bi to bilo samo jedanput, da sve to doista jest. Postavljam naime odredbu da bića nisu ništa drugo do mogućnost i moć.

Teetet: No prihvaćaju to, budući da već sami u sadašnjem času nemaju za reći nešto od toga bolje.

Stranac: Lijepo. Možda će se kasnije i nama i njima drugo pokazati. S njima dakle neka nam ovdje to ostane uglavljeno.

Teetet: Ostaje.

Stranac: No idemo k onima drugima, ljubiteljima ideja. A ti nam i kod ovih tumači.

Teetet: Bit će tako.

Stranac: Bivanje kažete da je od jestva drugo, nekako rastavlajući, zar ne?

Teetet: Da.

Stranac: I da tijelom imamo zajednicu s bivanjem putem osjeta, a s druge strane dušom putem mišljenja s pravim jestvom, za koje tvrdite da se uvijek na isti način isto drži, dok bivanje svaki put drugačije.

Teetet: Ta kažemo doista.

Stranac: No upravo to zajedništvovanje, o vi najbolji, za što ćemo reći da vi to tako zovete kod ovih obih? Zar ne baš ono što smo mi maločas rekli?

Teetet: Koje?

Stranac: Trpnja ili djelatnost koje bivaju iz neke moći u svih onih koji se jedni s drugima sudaraju. Možda ti, Teetete, njihov odgovor na to nećeš dokučiti, ali ja da, valjda zbog drugovanja s njima.

Teetet: Koji to onda stav iznose?

Stranac: Ne prihvaćaju ono što smo maločas o jestvu rekli onima iz zemlje rođenima.

Teetet: Koje to?

Stranac: Nismo li nekako kao dostatnu odredbu bića stavili to kad je u nečemu ma i najneznatnija moć trpljenja ili činjenja?

Teetet: Da.

Stranac: Na to pak kažu da uz bivanje doduše ide moć trpljenja i činjenja, no s jestvom tvrde da nije u skladu moć ni jednog od toga dvojega.

Teetet: A kazuju li time što?

Stranac: Ono na što treba uzvratiti da s naše strane moramo od njih još jasnije ispitati slažu li se s time da duša spoznaje, a jestvo biva spoznavano?

Teetet: Kažu da s time da.

Stranac: A što? Kažete li da je spoznavati ili bivati spoznavan djelovanje, ili trpnja, ili oboje? Ili daje ono trpnja, a ovo ono drugo? Ili da ni jedno od toga dvojega ne ide skupa ni s jednim od tih?

Teetet: Očito da nijedno s nijednim. Jer protuslovili bismo onom prethodnom.

Stranac: Shvaćam. To naime da će, ako bi spoznavanje bilo neko činjenje, za ono bivati spoznavanim nužno opet proizlazi to da je trpnja. Jestvo će se onda, poznavao od strane spoznaje, koliko bude spoznavano toliko i kretati trpnjom, za koju kažemo da se ne bi mogla zbiti onome što miruje.

Teetet: Ispravno.

Stranac: A što, Zeusa mu? Da li ćemo se lako dati uvjeriti kako uistinu kretanje, život, duša i razumnost nisu u potpunome biću, da ono niti živi niti razumijeva, već uzvišeno i sveto, nema-jući uma, nepokrenuto stoji?

Teetet: Strašan bismo zaista stav dopustili, strance.

Stranac: Nego da kažemo da ima doduše um, ali život ne?

Teetet: A kako?

Stranac: A da kažemo da doduše to oboje jest u njemu, ali nećemo reći da ih ima u duši?

Teetet: A na koji bi ih drugi način imalo?

Stranac: Nego onda da doduše ima um, život i dušu, međutim da ipak, posve s dušom u sebi, nepokretno stoji?

Teetet: Sve se to bar meni čini besmislenim.

Stranac: I ono pokretno onda i kretanje treba prihvatiti kao bića?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Proizlazi dakle Teetete da, ako su nepokretna bića,<sup>3</sup> nema nitko nikako ni o čemu uma.

Teetet: Zacijelo.

Stranac: Ali ako bismo opet prihvatili i to da je sve uzgibano i pokretno, i tim bismo stavom isto to odstranili iz bića.

Teetet: Kako?

Stranac: Čini li ti se da bi ono „na isti način" i „isto tako" i „o istom" ikada bilo bez stajanja?

Teetet: Nikako.

Stranac: A što? Vidiš li da bi um bez toga bio, ili da bi uopće gdje god postao?

Teetet: Ni najmanje.

Stranac: Treba se onda na svaki način boriti protiv onoga koji bi, uklonivši znanost, razumnost ili um, o bilo čemu što tvrdio.

Teetet: Žestoko, zaista.

Stranac: Filozofu je dakle, i onome koji najviše sve to cijeni, zbog toga nužno, kako se čini, niti od onih koji kazuju jedno, ili

<sup>3</sup> Ne uviđamo, poput Cornforda, osobitu potrebu da se, protiv svih lukopisa, prihvatiti Budhamovo hiperkritičko umetanje riječi < πάντων >. Smisao je jednako jasan kaže li se na ovome mjestu „sva bića" ili samo „bića".

pak mnoge ideje, prihvatiti da sve stoji, a niti opet od onih koji biće na svakojaki način pokreću uopće išta slušati, nego, prema onoj djetinjoj molitvi, i o biću i o svemu govoriti oboje, i da su nepokretni i da su pokrenuti.

Teetet: Posve istinito.

Stranac: A što? Zar se ne čini da smo već prilično raspravom obuhvatili biće?

Teetet: Baš posve, doista.

Stranac: Gle! No sada ćemo Teetete tek zaista, kako mi se čini, spoznati besputnost ispitivanja o njemu.

Teetet: Kako pak to? I što si to rekao?

Stranac: Sretnice, ne uviđaš li da smo sad u najvećem neznanju oko njega, dok nam se čini kao da nešto govorimo?

Teetet: Meni se doista čini. No kako nam je to pak prikriveno ostalo da s nama tako stoji, to uopće ne uviđam.

Stranac: Razmotri onda jasnije da li bi, ako se s ovim sad slažemo, mogli s pravom biti priupitani nanovo ono što smo sami tada pitali one koji kazuju da je sve toplo i hladno?

Teetet: Sto to? Podsjeti me.

Stranac: Svakako. I pokušat ću to učiniti ispitujući te kao i one tada, da bismo ujedno i nešto uznapređovali.

Teetet: Ispravno.

Stranac: Neka bude, dakle. Ne zoveš li kretanje i stajanje suprotnošću jedno drugome?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: I ipak tvrdiš da to oboje i svako od njih jednako jest?

Teetet: Ta tvrdim, doista.

Stranac: Kažeš li da se kreću oboje i svako od toga dvojega, kad dopuštaš da jesu?

Teetet: Nipošto.

Stranac: Ili označavaš da stoje, kazujući da to oboje jest?

Teetet: A kako?

Stranac: Dakle kao nešto treće uz ova stavljaš u duši biće, kao da je njime i stajanje i kretanje obuhvaćeno, te, shvaćajući i sagledavajući njihovu zajednicu s jestvom, tako obojima priričeš da jesu?

Teetet: Čini se da uistinu kao nešto treće protumačujemo biće, kad kažemo da kretanje i stajanje jesu.

Stranac: Nisu dakle kretanje i stajanje, oba zajedno, biće, već zaista nešto od njih drugo?

Teetet: Čini se.

Stranac: Prema vlastitoj naravi biće dakle niti stoji niti se kreće.

Teetet: Valjda.

Stranac: Kamo onda treba još da okrene razum onaj tko hoće nešto izvjesno o njemu za sebe ustvrditi?

Teetet: Ta kamo?

Stranac: Držim doista da više nikamo lako. Jer ako se nešto ne kreće, kako neće stajati? Ili kako se opet ne kreće ono koje nikako ne stoji? A biće nam se sad pokazalo izvan tog obojeg. Je li to dakle moguće?

Teetet: Doista je najnemogućnije od svega.

Stranac: Kod toga je međutim opravdano da se sjetimo onoga.

Teetet: Čega?

Stranac: Da smo, kad smo bili pitani na što se odnosi ime nebića, zapali u potpunu besputnost. Sjećaš se?

Teetet: Kako da ne.

Stranac: Da li smo sad u nekoj manjoj besputnosti oko bića?

Teetet: Meni se zaista, strance, ako je to moguće reći, čini u većoj.

Stranac: To neka onda ovdje leži neodlučeno. A budući da i biće i nebiće jednako zapadaju u besputnost, ostaje nam sad nada da će se, ako se jedno od toga pokaže bilo mračnijim bilo jasnijim, i drugo na taj način pokazati. Ne budemo li pak mogli niti jedno od njih dvoje vidjeti, bar ćemo raspravu kako god budemo sposobni najdoličnije dalje voditi ovako o obojemu ujedno.

Teetet: Lijepo.

Stranac: Kažimo onda na koji to način zapravo mnogim imenima svaki put ono isto označavamo.

Teetet: A kao što? Reci primjer.

Stranac: Govorimo naime o čovjeku imenujući neko mnogo, pridajući mu boje, oblike, veličine, mane i vrline, u čemu svemu, i u bezbroj ostaloga, kažemo ne samo da je čovjek, nego i dobar, te beskrajno mnogo drugog. A i sve ostalo tako na isti način: pretstavljajući svako kao jedno, opet govorimo kao o mnogom i pomoću mnogih imena.

Teetet: Istinu veliš.

Stranac: Time smo, smatram, gozbu priredili mladićima, a i onima od starijih koji kasno uče. Odmah je naime svima pri ruci za to se uhvatiti kako je nemoguće da ona mnoga jesu jedno i ono

jedno mnoga, te se stoga uveseljavaju ne dozvoljavajući govoriti o dobrom čovjeku, nego s jedne strane o dobrom dobrom, a s druge o čovjeku čovjeku. Ta srećeš Teetete, kako vjerujem, češće one koji se time bave, ponekad i starije ljude, koji su se zbog oskudice u imetku pameti tome takovom zadivili, pa onda smatraju da su u tome nešto premudro pronašli.

Teetet: Svakako, zaista.

Stranac: Da bi nam dakle govor bio upravljen svima koji su ikada bilo što o jestvu raspravljali, neka bude rečeno i ovima i ostalima, kojima smo se prije obraćali, ono što sad u vidu pitanja kazujemo.

Teetet: A što to?

Stranac: Da li da niti jestvo ne pripajamo kretanju i stajanju, niti nešto drugo nečemu drugome, nego da ih tako u ovim našim raspravama stavimo kao da su nepomješljivi i bez moći da se međusobno združuju? Ili da ih sve u ono isto svedemo, kao moguće zajedništvovali jedni drugima? Ili ova da, a ona ne? Što ćemo od toga, Teetete, reći da bi oni upravo izabrali?

Teetet: Doista ne mogu za njih na to ništa odgovoriti.

Stranac: Zašto onda ne bi, odgovarajući jedno po jedno, kod svakog razmotrio sve ono što proizlazi?

Teetet: Lijepo zboriš.

Stranac: I stavimo da oni kažu, ako hoćeš, prvo da ništa ničim nema nikakvu moć zajednice s nečim. Nije li da onda kretanje i stajanje neće nikako imati udjela u jestvu?

Teetet: Baš nikako, zaista?

Stranac: A što? Da li će koje od njih biti, ne imajući zajednice s jestvom?

Teetet: Neće biti.

Stranac: No tim slaganjem smjesta sve biva poremećeno, kako se čini, kako u onih koji ono sve pokreću tako u onih koji ga kao jedno zaustavljaju, pa i onih koji prema idejama tvrde da bića vazda se na isti način isto držeći jesu uvijek. Jer svi takvi pripajaju bitak, oni govoreći da se bivstveno kreće, a ovi da bivstveno stoji.

Teetet: Svakako.

Stranac: No i oni koji ona sva sad sastavljaju a sad ih razdvajaju, pa bilo da u jedno i iz jednog u bezgranične razdvajaju, bilo u sastojke koji imaju granicu, te iz tih i sastavljaju, svejedno

stavljaju li da to biva naizmjenice ili pak uvijek, pri svemu tome ne bi govorili ništa, ako nema baš nikakvog miješanja.

Teetet: Ispravno.

Stranac: Najsmješnijemu od svega bi se međutim primakao govor onih koji ne bi dopuštali da išta po zajednici sa stanjem drugog bude označeno drugim.

Teetet: Kako?

Stranac: Prinuđeni su se ipak pri svemu služiti onim „biti“ i onim „odvojeno“, i onim „od drugih“, i onim „po sebi“, i bezbrojnim drugima, kojih se nemaju snage riješiti i ne spajati ih u govorima, te stoga i ne trebaju drugih osporavatelja, nego, kako se kaže, u kući imaju neprijatelja i protivnika, te vazda putuju unaokolo ga noseći dok se iznutra oglašuje, poput onog neobičnog Eurikleja.

Teetet: Točno govoriš, a i poredba ti je istinita.

Stranac: No što ako dopustimo da sve ima moć uzajamnog zajedništvovanja?

Teetet: To sam već i ja sposoban odbiti.

Stranac: Kako?

Teetet: Da bi i kretanje samo posve stalo i stajanje se opet samo pokrenulo, ako bi jedno drugome pridolazili.

Stranac: Ali jamačno je to baš najvećim nužnostima nemoguće, kako to da kretanje stane tako i to da se stajanje kreće?

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Onda preostaje samo ono treće.

Teetet: Da.

Stranac: Jer neko jedno od toga je baš nužno: ili se sve hoće zajedno miješati, ili ništa, ili nešto da a nešto ne.

Teetet: Dakako.

Stranac: No ono dvoje otkrilo se kao nemoguće.

Teetet: Da.

Stranac: Svatko dakle tko hoće ispravno odgovoriti postaviti će ono preostalo od troje.

Teetet: Da.

Stranac: A ako jedna hoće to činiti a druga ne, zadešava ih gotovo što i slova. I od njih se naime jedna nikako jedna s drugima ne slažu, dok se druga slažu.

Teetet: Kako da ne.

Stranac: Samoglasnici se pak, izuzetno spram drugih, poput sveze protežu kroz sve, tako da je bez nekog od njih nemoguće da se i od ostalih jedno s drugim složi.

Teetet: I još kako.

Stranac: Zna li dakle svatko koja mogu s kojima biti u zajednici, ili treba umijeća onaj tko bi to htio dovoljno dobro raditi?

Teetet: Umijeća.

Stranac: Kojeg?

Teetet: Gramatičkog.

Stranac: A što? Nije li tako i s visokim i niskim glasovima? Onaj tko ima umijeće da raspozna one koji se zajedno miješaju i one koji ne, taj je muzičar, dok je onaj tko to ne razazna ne muzičar.

Teetet: Tako je.

Stranac: I kod ostalih umijeća i neumijeća naći ćemo druga takva.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: A što? Budući da smo se složili da na isti način i rodovi jedni spram drugih imaju miješanje, zar nije nužno da s nekom znanošću kroz rasprave putuje onaj koji hoće ispravno pokazati koji su od rodova kojima suglasni, a koji se uzajamno ne podnose? I još i to da li kroz sve jesu neki koji ih povezuju, tako da se mogu zajedno miješati, te ponovo u razdvajanjima, jesu li u svemu neki drugi uzrocima razdvajanja?

Teetet: Ta kako ne treba znanosti, i to valjda najveće.

Stranac: No kako ćemo je sad nazvati, Teetete? Ili smo, tako mi Zeusa, neopaženo prispjeli u znanost onih slobodnih i, čini se, tražeći sofista prije njega pronašli filozofa?

Teetet: Kako kažeš?

Stranac: Nećemo li reći da dijalektičkoj znanosti pripada rastavljanje prema rodovima i ne smatrati istu ideju drugom, niti onu koja je druga istom?

Teetet: Da, reći ćemo.

Stranac: Zar neće onaj koji može to činiti dostatno raspoznati jednu ideju, u svakom smjeru protegnutu kroz mnoge, koje su pojedinačno jedne od drugih odvojene, pa mnoge druge od jedne izvane jedne s drugima obuhvaćene, pa opet jednu u jednom sabranu kroz cjelinu mnogih, a i mnoge odvojeno posve razlučene. A to je znati prema rodu razlučivati u kojoj mjeri svako pojedino može biti u zajednici, a u kojoj ne.



Teetet: Svakako, zaista.

Stranac: No zacijelo nećeš tu dijalektičku znanost pridati drugome, kako vjerujem, do onome koji čisto i pravedno filozofira.

Teetet: Ta kako bi tko pridao drugome?

Stranac: Filozofa ćemo dakle na takvom nekom mjestu pronaći, i sada i kasnije, budemo li ga tražili. No dok je i njega dođuše teško jasno vidjeti, sa sofistom je teškoća druge vrste nego s njime.

Teetet: Kako?

Stranac: Onoga pobjeglog u tminu nebića, boravljenjem s njime sljubljenog, teško je razaznati zbog tamnoće mjesta. Ili?

Teetet: Čini se.

Stranac: Filozofa pak, ideji bića vazda prionulog mišljenjem, zbog blještavila područja opet nije nikako lako ugledati. Jer oči duše mnoštva ne mogu istrajati gledajući spram božanskog.

Teetet: I s tim ne manje nego s onim prije po svojoj prilici tako stoji.

Stranac: O njemu ćemo dakle ubrzo razmotriti jasnije, budemo li voljni. No o sofistu je svakako očito da ga se ne smije ispuštiti prije no što ga dovoljno promotrimo.

Teetet: Lijepo si rekao.

Stranac: Budući da smo se dakle složili da neki od rodova hoće jedni s drugima biti u zajednici, a neki ne, te neki s malo a neki s mnogo njih, dok neke pak ništa ne priječi kroz sve sa svima biti u zajednici, dajmo nakon toga napredujmo raspravom na ovaj način: ne razmatrajući o svim idejama, nego izabirući neke od onih koje se nazivaju najvećima, prvo kakva je svaka pojedina, potom kakvu imaju moć međusobnog zajedništva, tako da, ako i ne budemo mogli biće i nebiće dokučiti s potpunom jasnoćom, ipak barem ne budemo oskudni raspravom o njima, koliko to dopušta vrsta sadašnjeg razmatranja, ako nam se uopće pruži prilika da nekako, govoreći da nebiće jest bivstveno nebiće, nekažnjeno umaknemo.

Teetet: Treba dakle.

Stranac: Od rodova koje smo upravo prošli najveći su zacijelo samo biće, te stajanje i kretanje.

Teetet: Kud i kamo.

Stranac: Ali za ovo dvoje tvrdimo da se ne daju jedno s dugim miješati.

Teetet: Nikako.

Stranac: Biće se pak daje miješati s obima. Ta oba nekako jesu.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Tada su to već tri.

Teetet: Što da ne?

Stranac: Dakle je svaki od njih drugo od ostala dva, a sebi samom isto.

Teetet: Tako.

Stranac: Što smo to pak sad tako nazvali onim istim i drugim? Jesu li to neka dva roda, druga od ona tri, no uvijek s njima po nužnosti smiješana, te treba razmatrati kao da ih je pet a ne tri, ili tim istim i drugim izričemo nešto od onih, a da nam to ostaje prikriveno?

Teetet: Možda.

Stranac: Ali kretanje i stajanje jamačno nisu niti drugo niti ono isto.

Teetet: Kako?

Stranac: Što god bismo zajedničko prirekli kretanju i stajanju, to ne može biti niti jedno od njih.

Teetet: A zašto?

Stranac: Kretanje će stati, a stajanje će se pak pokrenuti. Kad bi naime tim obojima pridošlo bilo koje od onoga dvojega, prinudilo bi svako od toga dvojega da se preinači u ono suprotno od svoje naravi, budući da u tom suprotnom ima udjela.

Teetet: Točno.

Stranac: No oba imaju udjela u onom istom i drugom.

Teetet: Da.

Stranac: A ipak ne kažemo da kretanje jest ono isto ili drugo, niti pak stajanje.

Teetet: Ne, zaista.

Stranac: Nego trebamo li misliti biće i ono isto kao neko jedno?

Teetet: Možda.

Stranac: Ali ako biće i ono isto ne označavaju ništa različito, opet ćemo, govoreći za kretanje i stajanje da oba jesu, ta oba tako, kao bića, proglasiti istima.

Teetet: Ali to je svakako nemoguće.

Stranac: Nemoguće je dakle da su ono isto i biće jedno.

Teetet: Skoro.

Stranac: Stavljamo li onda ono isto kao četvrto k trima idejama?

Teetet: Svakako.

Stranac: A što? Da li da kažemo da je ono drugo peto? Ili to i biće treba misliti kao neka dva imena za jedan rod?

Teetet: Možda.

Stranac: Ali držim da dopuštaš jedna od bića nazivati samima po sebi, a druga uvijek u odnosu na druga?

Teetet: Zašto ne?

Stranac: A ono drugo je uvijek u odnosu na drugo. Ili?

Teetet: Tako.

Stranac: Ne bi bilo tako kad se biće i ono drugo ne bi razlikovali više od svega. Nego kad bi drugo imalo udjela u objema idejama, kao što ima biće, bilo bi nekad i među onim drugima neko drugo koje nije u odnosu na drugo. A sad nam je baš po nužnosti proizašlo da, ma koje drugo bilo, upravo to jest bit drugog-

Teetet: Govoriš kako stoji.

Stranac: Treba dakle reći da je narav drugog peta među idejama, onima koje smo probrali.

Teetet: Da.

Stranac: I reći ćemo da je ona protegnuta kroz sve njih. Jer svako pojedino jedno da je drugo od ostalih ne po svojoj naravi, već po tome što ima udjela u ideji drugog.

Teetet: Zaista točno.

Stranac: Ovako pak kazujmo o tih pet, uzimajući opet jedno po jedno.

Teetet: Kako?

Stranac: Prvo dakle da je kretanje u potpunosti drugo od stajanja. Ili kako kažemo?

Teetet: Tako.

Stranac: Nije dakle stajanje?

Teetet: Nikako.

Stranac: No jest, zbog toga što ima udjela u biću?

Teetet: Jest.

Stranac: Nadalje, kretanje je opet drugo od onog istog.

Teetet: Skoro.

Stranac: Nije dakle ono isto?

Teetet: Nije, doista.

Stranac: Ali ipak ono bijaše samom sebi isto, zbog toga što baš sve ima u onome istom udjela.<sup>4</sup>

Teetet: I te kako.

Stranac: Treba se dakle složiti i ne treba se zlovoljiti time što je kretanje isto i neisto. Kad naime za nj kažemo da je ono isto i neisto, nismo govorili na isti način, već, kad da je ono isto, tad govorimo tako u odnosu na njega samog, zbog toga što ima udjela u onom istom, a kad daje neisto, tad pak govorimo zbog zajednice s drugim, zbog koje odvojeno od onog istog biva ne to nego drugo, tako da se opet ispravno zove neistim.

Teetet: Svakako.

Stranac: A kad bi se nekako združilo samo kretanje sa stajanjem, tad ne bi bilo ništa neobično označiti ga postojanim?

Teetet: Posve ispravno, ako već dopuštamo da se jedni od rodova hoće međusobno miješati, a drugi ne.

Stranac: I zaista, do dokaza za to dospjeli smo prije nego do ovih sada, pokazujući da je tako po naravi.

Teetet: Kako da ne?

Stranac: Recimo dakle iznova. Da li je kretanje drugo od drugog, kao što bijaše drugo od istog i od stajanja?

Prihvaćamo, s Cornfordom, Madvigovu korekciju *αὐτὴ ... παν ταύτοῦ* namjesto rukopisnog *αὐτὴ ... πάντ' αὐτοῦ*, jer je time izvrsno izražen očito intendirani smisao.

Na ovome je veoma važnom mjestu Heindorf konstatirao lakunu u tekstu, što se čini vrlo vjerojatnim, budući da Teetetov odgovor nije lako dovesti u sklad s onim što je prethodno rečeno. Sam je pokušao ispuniti je sljedećim hipotetičkim tekstom: „*προσαγορεύειν; < νῦν δὲ οὐ μεταλαμβάνει. ΘΕ. οὐ γὰρ οὖν. ΞΕ. ἀτοπον ἄρα στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. > ΘΕ. ὀρθότατα γε* što bi značilo otprilike: „... postojanim. <No ono se ipak ne združuje. Teetet: Ne, nikako. Stranac: Besmisleno je dakle označavati ga postojanim.> Teetet: Posve ispravno, ako Cornfordov je prijedlog popune teksta još složeniji: < *νῦν δὲ οὐδαμῶς μεταλαμβάνει. ΘΕ. οὐ γὰρ οὖν. ΞΕ. ταύτοῦ δὲ γ\* ἄμα και θατέρου μετέχουσιν ὀρθῶς ἔχει και ταύτόν αὐτὴν και οὐ ταύτόν προσαγορεύειν >*, s čime je u skladu i njegov prijevod: „<But it does not in fact participate in Rest at ali. THE AT. No, it does not. STR. VWhereas it does participate both in Sameness and in Difference, so that it is correct to speak of it as both the same and not the Same.>”

Teetet: Nužno.

Stranac: Nekako je dakle nedruugo i drugo, prema onom stavu od maloprije?

Teetet: Istina.

Stranac: Sto dakle nakon toga? Zar ćemo za nj doduše reći da je drugo od ona tri, no daje od četvrtog nećemo, premda smo se složili da ih je pet o kojima i u koje smo prethodno stavili razmatranje?

Teetet: A kako? Ta nemoguće je dopuštati manji broj od onoga koji se maločas pokazao.

Stranac: Bez straha ćemo dakle boreći se reći da kretanje jest drugo od bića?

Teetet: Bez i najmanjeg straha, doista.

Stranac: Nije li onda jasno da kretanje jest bivstveno nebiće i biće, budući da ima udjela u biću?

Teetet: Baš posve jasno.

Stranac: Po nužnosti je dakle da nebiće jest, i kod kretanja i kod svih rodova. Jer kod svih narav drugog, praveći ih drugima od bića, čini svako pojedino nebićem, te ih baš sve na isti način tako ispravno zovemo nebićima, a opet, budući da imaju udjela u biću, ispravno kažemo da jesu i zovemo ih bićima.

Teetet: Čini se.

Stranac: No ne treba li kazati daje i samo biće drugo od ostalih?

Teetet: Nužno.

Stranac: I biće nam dakle upravo za toliko nije, koliko ima onih ostalih. Budući da naime nije ona, ono s jedne strane jest jedno, a s druge pak ona ostala beskonačna brojem nije.

Teetet: Gotovo da je tako.

Stranac: No niti oko toga se zaista ne treba zlovoljiti, ako već narav rodova sadrži zajednicu jednih s drugima. A ako tko to ne dopušta, neka nas razuvjeri u naše prethodne stavove, pa će nas tako razuvjeriti i u ovo nakon njih.

Teetet: Posve pravedno si kazao.

Stranac: No pogledajmo i ovo.

Teetet: Koje?

Stranac: Kad kazujemo nebiće tad, kako se čini, ne kazujemo nešto suprotno do bića, nego tek drugo.

Teetet: Kako?

Stranac: Kao kad reknemo nešto neveliko, čini li ti se da tada ono maleno više riječju očitujemo no ono jednako?

Teetet: A kako bi?

Stranac: Nećemo dakle dopustiti da odricanje, kad se kazuje, znači suprotno, već samo toliko da ono „ne“, stavljeno pred riječ koja slijedi, ili radije stvar na koju se odnose imena oglašena nakon odricanja, objavljuje nešto od onih ostalih.

Teetet: U svakom pogledu.

Stranac: A ako smo to razumjeli, čini li se i tebi da ćemo i ovo?

Teetet: Koje?

Stranac: Narav drugog izgleda mi raskomadana, kao što je i znanost.

Teetet: Kako?

Stranac: Ta i ona je nekako jedna, no pojedini njen dio, izdvojen prema onome spoznavanom, dobiva ime koje je neko vlastito za taj dio. Stoga i ima mnogo vještina i znanosti i mnogostruko se zovu.

Teetet: Svakako.

Stranac: Zar to isto ne zadešava i dijelove naravi drugog, premda je jedna?

Teetet: Možda. No kako ćemo reći?

Stranac: Postoji li neki dio drugog suprotstavljen onom lijepom?

Teetet: Postoji.

Stranac: Hoćemo li kazati da je to bezimeno, ili da ima neki naziv?

Teetet: Da ima. Ono što svaki put oglašavamo nelijepim, to nije drugo od ničeg drugog do od naravi lijepog.

Stranac: Daj kaži mi sad ovo.

Teetet: Koje?

Stranac: Proizlazi li tako daje ono nelijepo išta drugo do neko od bića izdvojeno iz nekog jednog roda, te opet nekom od bića suprotstavljeno?

Teetet: Tako.

Stranac: Dakle proizlazi, kako se čini, daje ono nelijepo neka suprotstavljena bića biću? <sup>6</sup>

ή ispred ἀντίθεσις, kako ima dio rukopisa, opravdano ispuštaju Stallbaum, F.C. Hermann, Campbell i Burnet. Isto vrijedi i za τὴν nakon εἶναι, premda je sadržano u većini rukopisa. U slučaju njihova zadržavanja, smisao bi bio otprilike ovaj: „Dakle proizlazi ... daje suprotstavljena onome nelijepom nešto između bića i bića.“ Naš je prijevod blizak Campbellovu: „It results then that the notion of 'non-beautiful' is an opposition of being to being.“

Teetet: Sasvim ispravno.

Stranac: A što? Prema tom zboru, da li nam ono lijepo više pripada bićima, a ono nelijepo manje?

Teetet: Nikako.

Stranac: Treba onda kazati da jednako jesu ono neveliko i samo veliko?

Teetet: Jednako.

Stranac: Ne treba li i ono nepravедno staviti kao pravедnom jednako, po tome što jedno ništa više nije od drugog?

Teetet: Sto da ne?

Stranac: I sve ćemo ostalo dakle na isti način kazivati, kad se već narav drugog pokaza bićima pripadnom. Ta ako ona jest, nužno je onda i njene dijelove ništa manje staviti kao bića.

Teetet: Kako da ne.

Stranac: Dakle, kako se čini, suprotnost dijela naravi drugog i one bića, kad su jedno drugom suprotstavljeni, nije ništa manje jestvo od, ako se to smije reći, samog bića, ne označavajući njegovu suprotnost, nego samo toliko da je drugo od njega.

Teetet: Sasvim jasno.

Stranac: Kako da je onda nazovemo?

Teetet: Očito da je to samo ono nebiće, za kojim smo zbog sofista tragali.

Stranac: Zaostaje li onda, kako ti reče, jestvom išta više nego sve ostalo? I treba li već odvažno kazati da nebiće postojano jest imajući svoju narav, te da kao što ono veliko bijaše veliko i ono lijepo bijaše lijepo, i ono neveliko [neveliko]<sup>7</sup> i ono nelijepo [nelijepo]<sup>7</sup>, tako i nebiće na isti način i bijaše i jest nebiće, jedna ideja ubrojena među mnoga bića? Ili imamo još neku nevjericu, Teete, u odnosu na to?

Teetet: Nijednu.

Stranac: Znaš li onda da smo prestupili dalje od Parmenidove zabrane?

Teetet: Kako to?

Uvjetno prihvaćamo Boeckhovu dopunu <μή μέγα> i <μή καλόν >, usprkos protivljenju Cornfordovu. Campbell pak smatra dopunu možda ispravnom, ali ne i nužnom, budući da se smisao lako dopunjuje prenošenjem prethodnog ήν, „which is the emphatic word“.

Stranac: Pokazasmo mu više no što je on zabranio istraživati, tražeći još dalje od toga.

Teetet: Kako?

Stranac: On naime negdje kaže:

„Nećeš doista nikad to iznuditi<sup>8</sup>, da jest nebiće, već od tog puta istraživanja odvрати misao.“

Teetet: Ta govori zaista tako.

Stranac: Mi pak ne samo da smo pokazali za nebića da jesu, nego smo očitovali i ideju koja se slučuje biti nebićem. Dokazujući naime da jest narav drugog i daje raskomadana na sva bića jedna u odnosu na druga, odvažili smo se za svaki njen dio suprotstavljenu biću kazati da to samo jest jestveno nebiće.

Teetet: I baš mi se u svakom pogledu čini, strance, da smo najistinitije rekli.

Stranac: Neka nam dakle ne kaže netko kako se usuđujemo reći da nebiće jest očitujući ga kao suprotnost biću. Jer mi smo se od nečega njemu suprotnog odavno oprostili, pa bilo da jest ili nije, bilo da ima razloga ili je baš sasvim bezrazložno, dok ono za koje smo sad kazali daje nebiće neka nas netko ili razuvjeri, osporivši nam da valjano govorimo, ili, dok god to ne može, treba da i on govori kao što mi govorimo: da se rodovi jedni s drugima mijesaju, zatim da se biće i drugo protežu kroz sve i jedno kroz drugo, te konačno da ono drugo, imajući udjela u biću, po tom imanju udjela jest, ne upravo ono u čemu ima udjela, nego drugo; budući pak da je drugo od bića, po nužnosti je najjasnije da je nebiće. A biće opet, združeno s drugim, bit će drugo od ostalih rodova, a, budući od njih svih drugo, nije niti svako pojedino od njih, niti sva ostala zajedno osim njega, tako da biće neosporno opet bezbroj puta nije ona bezbrojna, dok ona ostala, kako pojedinačno tako i sva zajedno, mnoštvo puta jesu, a mnoštvo puta pak nisu.

Teetet: Istina.

Prihvaćamo s Burnetom Simplikijevo čitanje τούτο δαμή umjesto rukopisnog τούτ' ούδαμή. Campbellov prijedlog τούτο φανή' teško se može prihvatiti.

Neki problemi interpretacije

Tradicionalni naslov ovoga dijaloga, potekao još od aleksandrinskih gramatičara, glasi „Sofist - o nebiću, logički“. I doista se u njemu sadrže poglavito razmatranja u kojima je povijesno zasnovana kako ontologija tako i logika s gramatikom. Izvjesno je, na temelju internih izričitih međusobnih upućivanja, da spis sačinjava srazmjerno kasnu tetralogiju, zajedno s ranijim *Teetetom*, neposredno slijedećim *Državnikom* te nenapisanim *Filozofom*. Metodički i sadržajno bliži se već, u razlici spram ranijih djela, obliku rasprave, s naglaskom na „metodi“. Stilski i jezično upućuje već na svojstva sasvim poznih djela, prije svega obiljem novih riječi ili upotrebom postojećih u novom svojstvenom značenju, izrazitom minucioznošću izričaja, s mnoštvom složenica i izvedenica, te naglašeno sinonimikom.

Ukazujemo na neka od važnijih pitanja tumačenja:

91. Koliko god da jest istina daje bitna tema dijaloga novo shvaćanje naravi onog ništa ili nebića, ne smije se previdjeti da Platon ipak ustrajava na tome da je to novo shvaćanje, i u tome smislu odlučna kritika Parmenida, nužno upravo u svrhu zadobivanja dostatne orijentacije o mogućnosti i pravoj naravi privida, slike, oponašanja i na koncu same personifikacije života koji u svemu tome i iz svega toga crpi mogućnost svog bitka: - sofistike i sofista. Borba protiv svemoćne sofistčke obmane - a upravo je to za Platona jedno od presudnih određenja filozofije - moguća je samo tada kad se uvidi da su laž, obmana i privid jedna *u sebi pozitivna* moć. Bivstveno nebiće ontologijski je uvjet mogućnosti toga.

§2. Kao nebiće koje jest u dijalogu se pokazala narav drugoga, različitoga, odnosno *razlika* sama. Povijesno-filozofijski ostaje to onda ishodištem za sve kasnije odredbe onog ništa i onog negativnog u smislu nedostatka, lišenosti, manjka. Već Aristotelovo shvaćanje „materije“ u smislu iskonske nedostatnosti (στέρησις), kao i kasnija temeljna metafizička određenja, odnosno protumačenja onog ništa u smislu *nihil privativum* i *die bestimmte Negation*, omogućeni su i usmjereni onim što je izborneno ovim Platonovim dijalogom.

§3. Zajedno s pretumačenjem onog ništa ide po nužnosti i bitno novo razumijevanje samog bića. Ono sad biva lišeno svakog preostatka svojevrsne onostranosti, „transcendentnosti“ i odijeljenosti od cjeline bivajućega, kao elejskog nasljeđa koje Platon sam putem kritike transcendentnih ideja u *Parmenidu* stavlja u pitanje. „Potpuno biće“ ovdje je u *Sofistu* određeno kao ono što bivanje i kretanje, te tek time i život, dušu i um, *sadrži i obuhvaća u sebi*.

§4. Time je filozofijski izborneno jedno bitno novo posvemašnje dinamiziranje cjeline svega. Platonovu svijest o toj novosti posvjedočuje emfaza kojom bez ikakve potrebe daljnjeg obrazloženja uvodi odredbu

bića kao pokrenutog, živog, dušom i umom prožetog, jednako kao i naglašeno inzistiranje na konačno iznađenom istinskom određenju one ranije vazda zagonetne uzajamne „zajednice“ i „sudjelovanja“ osjetilnih i mislivih bića - sada u smislu moći i mogućnosti (δύναμις), koju nikako ne valja razumijevati u kasnijem Aristotelovu smislu puke mogućnosti.

§5. Opisano produbljenje temeljne koncepcije praćeno je i neskrivenim terminologijskim mijenama. Sama riječ ἰδέα sve se više povlači iz središnjih formulacija, dok će εἶδος sve više poprimati pretežno dijalektičko-logičko značenje. Na njihovo mjesto - gotovo da se može tako reći, pojednostavljujući donekle - stupa sad izraz γένος, jednako kao i, usporo s tim, izraz φύσις, sve više i više središnji filozofijski termin kasnoga Platona (v. D. Holvverda: *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*. Groningen, 1955.)

§6. Nekoliko je bitnih pitanja u današnjim interpretacijama još uvijek do kraja sporno i otvoreno. Prije svega ono o tome tko su ustvari „prijatelji ideja“ koje Platon u dijalogu blago ali zato ne manje odlučno kritizira. Radi li se tu tek o anonimnim tadašnjim sljedbenicima Pitagore i elejaca? Ili pak o samim Platonovim učenicima, koji su međutim njegov nauk tek površno i nedostatno razumjeli, za što bi govorila vlastita njegova napomena o „drugovanju s njima“? Ih ovdje ipak treba prepoznati Platonovu filozofijsku kritiku vlastitih ranijih nazora, što se nama čini najvjerojatnije?

§7 Teško je dokučiti i pravi smisao naglašeno tehnički i metodički sprovedenih „razdioba“ (*dijareza*), nigdje drugdje toliko prisutnih koliko u ovome djelu i u *Državniku*. Njihovu bitnu različitost od postupka dijalektike, kako ga je Platon bio mjerodavno odredio naprimjer u *Politeii*, *Fedru*, ali i ovdje u *Sofistu* teško je previdjeti. Jednako se tako teško oteti dojmju svojevrsne autoironičnosti pri njihovoj pretjeranoj i cjepidlačkoj provedbi. Ipak, mada im se danas možda više ne može pridavati onakva važnost kao što je to svojedobno htio J. Stenzel (*Studien zur Entwickelung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau, 1917), nemoguće je ignorirati i bjelodanu ozbiljnost kojom sam Platon na njima ustrajava.

§8 Ono što Platon u ovome spisu zove „najvećim-najvažnijim rodovima“, dakle biće, kretanje, stajanje, istota i drugost-razlika, često je u tradiciji bilo uspoređivano s Aristotelovim kategorijama. Već je Plotin, čudeći se uz to silno da im nije pribrojena jednota (*Επη. VII. 2, 9*), krenuo tim putem razumijevanja. No Aristotelove su „kategorije“ nešto u svakom pogledu različito. On naprimjer u svakoj prilici izriječkom niječe svaku mogućnost toga da bi „biće“ ili „jedno“ bili kategorijom, dakle onom najopćenitijom odredbom koja je - i to je presudno - kao takva zadobivena isključivo u obzoru pridavanja, „prediciranja“. Taj obzor nije, međutim, ishodište Platonovih „rodova“.

Štoviše, Platon sam nije nijednom upotrebio riječ „kategorija“. Za njega, kao i za sve Grke prije Aristotela, znači κατηγορία ponajprije „optužbu“, i tek donekle glagol κατηγορεῖν uz ino i „označiti kao...“.

Platonov izraz „rod“ (γένος) ovdje u *Sofistu* nema ništa od kasnije-ga, postaristotelovskog bitno logičkog značenja, u razlici spram „vrste“. Kako smo već rekli, on je ovdje bliži onome što Platon inače naziva εἶδος, u smislu „ideje“. Uz to, Platon izrijeком upozorava da pet „najvećih“ rodova ne smije biti shvaćeno tako kao da ne bi bilo i drugih. U tom smislu valja njegov izraz μέγιστα shvatiti manje naglašeno no što to čine u pravilu svi prevodioci, s izuzetkom Cornforda (Apelt: „die wichtigsten Gattungsbegriffe“, Campbell: „the most important kinds“, Dies: „les plus grandes des genres“).

Važniji konzultirani komentari:

*The Sophistes and Politicus of Plato*. With a Revised Text and English Notes by Lewis Campbell. Oxford, M. DCCC. LXVII. (Reprint Edition New Hampshire, 1988.)

*Plato's Theory of Knowledge*. The *Theaetetus* and *Sophist* of Plato translated with a Running Commentary by Francis Macdonald Cornford. London, 1979 (IΘBδ).

Iz djela *Timej* (27d5 - 31b3; 47e3 - 52d1).

Izvornik: *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV. Oxonii 1972 (1902).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Timej: Treba dakle, prema mome mnijenju, najprije razlučiti ovo: što je ono uvijek jestvujuće, a ne imajuće nastanka, i što ono nastajuće uvijek, a nikad jestvujuće? Prvo je dokučivo mišljenjem putem pojma, jestvujući uvijek na isti način, a drugo opet mišljenjem putem bespojmovnog osjetila mnijenljivo, nastajući i propadajući, a nikad bivstveno ne jestvujući.

A sve ono nastajuće po nužnosti od nekog uzroka nastaje<sup>1</sup>; jer svemu je nemoguće imati bez uzroka nastanak. Kada dakle proizvođač izradi oblik i moć<sup>2</sup> nečega, gledajući prema onome što se uvijek isto drži<sup>3</sup> i tim se uzorom za to služeći, po nužnosti će tako sve lijepim dogotoviti. Kad pak gledajući u ono nastalo i služeći se nastalim uzorom, ne lijepo.

Sve pak ovo nebo - ili svijet,<sup>4</sup> ili i drugo ako bi netko imenujući najviše volio, tako ćemo ga i mi nazivati, - o njemu dakle prvo treba istražiti upravo ono što je uglavljeno da o svemu treba u početku istražiti, naime da li bijaše uvijek, ne imajući nijednog početka nastanka, ili je nastalo, od nekog početka započinjući.

<sup>1</sup> Usp. i *Phil.* 26e.

2

Taylor, možda pomalo pretjerujući, naglašava kako su riječi ἰδέαν και δύναναι ovdje posve netehnički upotrebljene, kao „form and quality“ ili „form and faculty“, i to „in the wide Elisabethan sense of the second word“.

3

Već su se stari komentatori razilazili u prosudbi toga s čime valja vezati ono αἰ. Atticus ga je povezivao s βλέπων, a Porfirije, kojeg slijedi i Proklo, s κατά ταύτα ἔχον. Vjerojatniji je ovaj drugi stav.

4

οὐρανός je stanje ime za cjelinu „svijeta“, dakle izvorno ne znači tek „nebo“, κόσμος se u istome smislu javlja po prvi put u Heraklita.

Nastalo je; jer vidljivo je i dodirljivo i tijelo imajuće, a sve takovo je osjetilno. Sve ono osjetilno pak, mnijenjem s osjetilom dohvatljivo, pokaza se bivajućim i nastalim.

A za ono nastalo opet tvrdimo kako je nužno da od nekog uzroka nastane. Međutim, tvorca i oca ovoga tu svega iznaći težak je posao, a i nađe li ga se, nemoguće svima kazati. No, to treba dakle iznova o tom svemu: prema kojemu od dva uzora ga je graditelj izradio, da li prema onome koji se na isti način i jednako drži ili prema onome nastalom.

No ako je ovaj tu svijet lijep, a i proizvođač dobar, tad je očito da je gledao prema onome vječnom. Ako je pak ono što nije nikome niti slobodno reći, tad prema nastalome. Svima je dakako jasno da prema vječnome; svijet je naime najljepši od svega nastalog, proizvođač pak najbolji od svih uzroka. Tako je dakle, nastao, napravljen prema onome pojmom i razumnošću dokučivom i na isti način se držećem.

A ako je tome tako, opet je sva nužnost daje taj tu svijet slika nečega. Kod svega je pak najvažnije<sup>5</sup> započeti početkom koji je po naravi. Ovako dakle treba razlučivati o slici i njenom uzoru, da bi govori bili i srodni onome svemu čega jesu izlagači: onoga stalnog i postojanog i putem uma dohvatljivog stalni i nepromjenljivi - koliko god su u stanju,<sup>6</sup> i koliko govorima pripada da budu nesporivi i nepobjedivi<sup>7</sup>, ne smiju oni za tim zaostajati -, a onoga

Moguće su dvije konstrukcije ove rečenice i obje su, prema Tavlora, imale u starini svoje zagovornike. Prva je da se μέγιστον δὴ παντός shvati kao cjelina, u smislu: ono glavno u svemu jest započeti početkom prema naravi. Druga je da se μέγιστον δὴ shvati kao „najvažnije je od svega“, a παντός kao zavisno od ἀρξασθαι, u smislu: „osobito je važno započeti svaku stvar u početku koji je po naravi“. Ciceron je očito slijedio drugu konstrukciju, jer prevodi: „difficilimum autem est in omni inquisitione rationis exordium“. Slijedi ga i Proklo. Nama se prvo rješenje čini vjerojatnijim.

Teško se ovdje složiti s Archer-Hindom da su „očito neki poremećaji našli put u ovu rečenicu“. Njemu se čini najjednostavnijim naprosto izbaciti οὐον, koje da je valjda proizašlo iz reduplikacije od ὄσον. Stallbaumovi zahvati još su mnogo složeniji te jedva i najmanje uvjerljivi. Prevodimo prema tekstu u Burneta.

Većina je starijih rukopisa imala ἀκινήτοις namjesto ἀνικήτοις. No, Ciceronov prijevod „neque convinci potest“, kao i Kalcidijevo „inexpugnabilis“, uvjerljiva su potkrepa za drugo čitanje, prihvaćeno i od Burneta i Tavlora.

pak prema tome odslikanoga, budući slikom, prilični, u srazmjeru s time: kako je jestvo spram nastajanja tako je istina spram vjerovanja.

Ako dakle, Sokrate, ne budemo mogli za mnogo toga o mnogome, o bogovima i o nastanku svega, sasvim u svakom pogledu iznijeti razloge koji se sami sa sobom slažu i najpodrobniji su, nemoj se čuditi. Nego pružimo li pače ne manje prilične no netko drugi,<sup>8</sup> treba se veseliti, prisjećajući se toga da i ja koji govorim i vi koji prosuđujete imamo ljudsku narav, tako da se onima koji o tome svemu iznose priličnu priču ništa poviše toga ne pristoji tražiti.

Sokrat: Izvrsno, Timeju. Treba prihvatiti baš sasvim tako kako ti nalažeš. Tvoj uvodni napjev smo dakle s udivljenjem dočekali, no sad nam u slijedu i pjesmu kraju privedi.

Timej: Recimo dakle iz kojeg je uzroka sustavljač sustavio nastanak i ovo sve. Dobar bijaše; a u nijednome dobrom nikada ni o čemu ne pribiva zavist. A budući toga lišen, ushtjedne da sve postane najvećma njemu nalik. Ako bi tko od razboritih muževa prihvatio taj najpoglavitiji početak nastanka i svijeta, posve bi ispravno prihvatio. Jer bog, htijući da sve bude po mogućnosti dobro, a ništa loše, preuzimajući tako dakle sve što bijaše vidljivo, ne mirujuće nego krećuće se u tumananju i nesređeno, uvede to u red iz nereda, držeći ga u potpunosti boljim od onoga.

A onome najboljemu niti bijaše niti jest slobodno išta drugo osim najljepšega činiti. Promišljajući dakle, otkrije da iz onoga po naravi vidljivoga nikad ništa bezumno neće, cijelo od cijeloga, biti boljom stvari od onoga što sadrži um, a um opet da je nemoguće da u nečemu nastane bez duše. Po tom zaključku stavivši um u dušu, dušu pak u tijelo, sve skupa izgradi kako bi bilo najljepše po naravi te izradi najbolje djelo. Tako dakle prema priličnome razlogu treba govoriti da je ovaj tu svijet živo biće s dušom i umom u sebi, te da je uistinu po promisli boga nastao.

Izvjerna nesigurnost vlada oko toga kako treba razumjeti ono μηδενός ἦτρον, c7. Da li je μηδενός srednji ili muški rod? Ciceron je isпустиo upitne riječi, dok je Kalcidije očito shvaćao u smislu muškoga roda, jer prevodi „nihilum minus quam quivis alius“. Archer-Hind i Martin biraju, slijedeći valjda Prokla, drugu alternativu. Nama se, s Tavlora, Kalcidijev izbor čini vjerojatnijim.

Ako pak to jest tako, trebamo opet kazivati ono što tome sli- jedi, naime kojemu od živih bića ga je na priliku sustavljajući susta- vio. Ničemu od onih ustrojenih u vidu dijelova ne smijemo dati prednost - ta ništa stoje slično nesavršenome neće nikada postati lijepim, - nego postavimo da je od svega najbližiji onome čega su ostala živa bića dijelovi, pojedinačno i prema rodovima. Ono naime u sebi obuhvaćajući sadrži sva mislena živa bića, kao što ovaj tu svijet sadrži nas i sva druga vidljiva stvorenja. Bog, htijući da ga najbližijim učini onome najljepšemu od svega mišljenog i po svemu savršenom, usustavi jedno vidljivo živo biće, koje u sebi unutra sadrži sva ona živa bića što su mu po naravi srodna.

Da li smo onda ispravno svijet proglasili jednim, ili bi bilo ispravnije govoriti o mnogima i beskonačnima? Jednim; ako će doista biti prema uzoru izrađen. Jer ono što obuhvaća sva misle- na živa bića ne bi nikada moglo uz drugo biti drugim. Ponovo bi, naime, ukolo njih moralo biti drugo živo biće, čega bi oni bili dijelovima, te bismo tada ispravnije rekli kako je ovo učinjeno sličnim ne više tim dvama, već tome obuhvaćajućem. Da bi dakle ovo tu bilo po jedinstvenosti slično savršenome živom biću, radi toga tvorac ne načini ni dva ni beskonačno svjetova, nego je jedno ovo tu jednorodeno nebo postalo, jest, i još će biti.

[...]

Timej: Sve dosad kazano, osim neznatnog, prikazivalo je ono od uma proizvedeno. No raspravi treba pridodati i sve ono što nastaje iz nužnosti.<sup>9</sup> Jer nastanak ovoga tu svijeta rodio se bogme pomiješan iz složaja nužnosti i uma. A kad je um nadvladao nuž- nost, time što ju je uvjerio neka najveći dio svega vodi k onom najboljemu, time je i na taj način, nužnošću pobijeđenom od ra- zumnog uvjeravanja, tako u početku bilo ovo tu sve sustavljeno.

Ime „Nužnosti“ (Ανάγκη) izgleda kao da upućuje na orfičku i pita- gorejsku predaju, kako je nalazimo naprimjer u drugome dijelu Par- menidova „spjeva“ ili u desetoj knjizi *Politeie*. No, Proklo (*in Remp.* II 206, Kroll) inzistira na tome da je „Nužda“ ovdje tek „pokretač tjelesnoga“, a nikako, kao tamo, „gospodarica i vodilja bogova“, kao što je jednako tako hoće oštro odijeliti i od εμπαμένη iz mita u *Držav- niku* (272e6). Za razliku od Tavlora, ta nam se razlaganja ne čine bezuvjetno prihvatljivima.

Hoće li dakle netko odista kazivati kako tim načinom nasta- de, morat će primiješati i vid lutajućeg uzroka, kako mu je po naravi ustrojen kretati se.<sup>10</sup> Ovako dakle trebamo natrag ići, te, dohvativši njihov tome prikladan drugi početak, smjesta opet, kao što smo o svemu onome tada, tako sada o ovome iznova od po- četka započeti.

Osmotriti valja samu narav vatre, vode, zraka i zemlje prije nastanka neba, te njihova tome prethodeća stanja. Do sada naime nije još nitko pokazao njihov nastanak, već govorimo kao da zna- mo što to zapravo je vatra i svako pojedino od tih, stavljajući da su to počela, sastojine svega, premda im ne pristoji da budu ma i od onoga tko je jedva malo razuman samo i uspoređena s liko- vima slova.<sup>11</sup>

Sada, dakle, neka se ono naše ima na sljedeći način: Počelo svega, ili počela, ili kako god se o tome činilo, ne treba sada kazi- vati, ako ni zbog čega drugog, onda stoga što je prema sadašnje- mu načinu razlaganja teško očitovati ono što se o tome mni. Niti dakle vi nemojte smatrati kako ja trebam to kazivati, a niti sam opet ja sam uvjeren kako sam od sebe sposoban toliki sebi namet- nuti posao na pravi način na sebe uzeti. No čvrsto se držeći one u početku kazane moći vjerojatnih govora, pokušat ću, ne manje, već i više vjerojatno no netko drugi, od početka o svakom pojedni-

Teško razumljive riječi φέρειν πέφυκεν dosad su najrazličitije tu- mačene. Tako npr. Stallbaum: „ea ratione, qua ipsius natura fert“, Archer-Hind: „how it is its nature to set in motion“. Taylor se pri- klanja Stallbaumovu tumačenju, te sa svoje strane pri alternativni da li glagol φέρει ovdje znači „dopušta“ ili pak „teži-stremi“ drži prvo značenje vjerojatnijim. Tako i Martin: „comme la nature des choses le comporte“. Cornford za značenje glagola u tom smislu upućuje na *Epin.* 983b, no dvoji može li se to značenje zadržati i „with no ex- pressed object“.

Najpreciznije objašnjenje ove Platonove igre riječima dao je O. Apelt (*Platons Dialoge Timaios und Kritias*. Übersetzt und erläutert. Zwei- te, durchgesehene Auflage. Leipzig, 1922, str. 168, bilj. 132): „Grčka riječ za element, στοιχείον, prema staroj predaji tek je u Platonovo doba i to upravo putem njega dospjela do svojega fizikalnog značenja. Pravo joj je značenje 'slovo', kao sastojina sloga ili riječi. Odatle se lako razrješava smisao ovoga mjesta. Takozvani elementi, hoće kazati Platon, nisu glede izvornosti čak niti slogovima (tim već iz slova slo- ženim dijelovima riječi) jednaki, a pogotovo pak slovima, tim στοιχεία u pravome smislu.“



nom i o svemu zajedno kazivati. Zazvavši dakle boga, već i onako od samog početka svega kazivanog spasitelja od neumjesnosti i neobičnosti razlaganja, da nas sretno sprovede do nazora o vjerojatnom, započnimo iznova kazivati.

Nadalje, taj početak o onome svemu neka bude u većoj mjeri razlučen no onaj prijašnjeg. Tada smo naime razlučili dva vida; sad pak treba očitovati treći rod, od njih različit. Ona dva naime bijahu dostatna za ranije kazivano, jedan pretpostavljen kao vid uzora, misliv i uvijek na isti način jestvujući, a drugi kao odraz uzora, nastanak imajući i vidljiv. Treći pak nismo tada razlučili, cijeneć kako će ona dva biti dovoljna. No sada se čini da rasprava, prinuđuje poduhvatiti se toga da se pomoću govora težak i taman vid pokaže. Kakvu dakle moć i narav treba naslućivati da ima? Ovakvu nekakvu ponajviše: da je primaljom sveg nastajanja, nešto poput dojlje.

Premda je doduše kazana istina, valja se ipak o tome izraziti razgovjetnije. No to je teško i inače, a i stoga što je toga radi nužno najprije besputiti oko vatre i svih onih s njom u svezi. Jer reći kakovo svako pojedino od tih treba zvati odista vodom radije no vatrom, te kakovo bilo kojim radije no ili svim zajedno ili nekim pojedinačnim, i to tako da se upotrebljava neki pouzdan i postojan govor, teško je. Kako bismo onda bogme o tome govorili, i kojim načinom, i oko čega u vezi s njima s pravom besputeći? Ponajprije, ono što sad nazivamo vodom vidimo kako - učvršćeno - postaje, kako nam se čini, stijenjem i zemljom. Rastvarajući se pak i razilazeći, to isto opet postaje vjetrom i zrakom, a zapaljeni zrak vatrom, pa opet iznova vatra, potuljena i ugašena, ponovo prelazi u izgled zraka, dok zrak opet, zgusnut i zbijen, u oblak i maglu, od kojih pak, stegnu li se još više, otječe voda, a iz vode nanovo zemlja i stijenje, te tako u krugu<sup>12</sup> jedni drugima, kako izgleda, predaju nastajanje.

Kad se tako nijedno od tih nikada ne privida tim samim, kako se ne bi netko sebe samoga stidio otržito tvrdeći da bilo koje od njih jest to a ne drugo? Nemoguće je, nego je daleko najsigurnije o tome ovako pretpostavljajući govoriti: ono što sagledavamo da

S pravom ovdje upućuje Archer-Hind na Heraklitovo  $\alpha\delta\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omicron \kappa\acute{\alpha}\tau\omega \mu\acute{\iota}\alpha$ . Stallbaum je umjesto  $\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\nu$  predložio čitati  $\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omega$ , što daje bolji smisao, unatoč protivljenju Archer-Hinda.

uvijek drugda drugim postaje, kao vatru, svaki put nazivati ne tim, nego takvim, niti vodu tom, nego takvom, a niti ikada išta drugo, kao da bi imalo neku postojanost, koju riječju naznačujući i služeći se onim „ovo" i „to" držimo kako smo nešto očitovali. Jer to bježi, ne čekajući oznaku onog „ovo" i „to"<sup>13</sup>, te svaku onu koja to hoće kao daje postojano prikazati. Nego svako to pojedino ne smije se nazivati „tim", već na taj način, budući da vazda kruži, zvati „takvim", svejedno<sup>14</sup> radi li se o pojedinom ili o svima skupa, te vatru dakle uvijek „takvom", a i sve ono što bi imalo nastajanje.

Ono pak u čemu nastajuće svako pojedino od toga se vazda privida, te potom odatle iščezava, to jedino treba nazivati služeći se imenima „to" i „ovo", dok se bilo koje nekakvo, toplo ili bijelo, ili i bilo koja od suprotnosti, pa i sve ono što je iz njih, opet ne smije zvati nijednim od tih imena.

No valja se potruditi iznova još se jasnije o tome izraziti. Ako netko, oblikujući iz zlata svakovrsne likove, ne bi prestajao preoblikujući svaki pojedini u sve, tad bi onome tko bi, pokazujući neki jedan od njih, pitao što to zapravo jest, bilo s obzirom na istinu daleko najsigurnije reći da je zlato; a trokut pak, i koji god drugi lik da unutra nastane, ne zvati nikad bićima, budući da se istovremeno s postavljanjem preinačuju, već se valja radovati ako uopće nešto od toga htjedne i ono „takvo" sa sigurnošću primiti.

A isti je zbor i o onoj naravi koja prihvaća sva tijela. Nju treba nazivati uvijek onim istim, jer iz svoje moći nikad ne istupa i uvijek sve prima i nije nikad uzela nijedan oblik sličan nekom od onih što ulaze: pod svim po naravi leži kao podloga oblika<sup>10</sup>; pokretana i uobličavana od onih što ulaze pokazuje se zbog toga

S Cornfordom ispuštamo  $\kappa\alpha\acute{\iota} \tau\eta\nu \tau\omega\delta\epsilon$ , kao vjerojatno kasnije dodanu dopunu ili pogrešnu korekciju prethodnih riječi.

S Archer-Hindom slijedimo Stallbaumov prijedlog da se umjesto  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$  čita  $\omicron\mu\omicron\acute{\iota}\omega\varsigma$ , što Tavlora ne nalazi potrebnim prihvatiti.

Za izraz  $\acute{\epsilon}\chi\mu\alpha\gamma\epsilon\iota\omicron\nu$  usp. *Theaet.* 191c8sq., d7sq., kao i *Resp.* 396d7. Tavlora ispravno upućuje na stvarnu analogiju u Descartesovu primjeru analize voštane svijeće u drugoj *Meditaciji*. Primjer voska mogao je Descartes, prema Robinu, preuzeti iz Kalcidijeva komentara *Tirneja* (*Platonis Tiinaeus interprete Chalcidio cutn eiusdem commentario*, Ed. J. VVrobel, Lipsiae MDCCCLXXVI, str. 337): „Ut cera quae transfigurata in multas diversasque formas non ipsa vertitur...".

svaki put drugačijom. Ona pak ulazeća i izlazeća odrazi su uvijek jestvujućih, utisnuti od njih na neki neizreciv i čudesan način, na koji ćemo kasnije doći.

No u sadašnjem času treba razumjeti tri roda: ono nastajuće, ono u čemu nastaje, te ono od čega odražavano niče ono nastajuće. A zacijelo i pristaje ono primajuće uspoređivati s majkom, ono od čega s ocem, a onu narav između njih s potomkom, te umom shvatiti da za ono što će biti šareno oslikano otiscima svakojakog šarenila za gledanje, to samo u čemu će to oslikano nastati neće biti drukčije valjano pripravljeno osim tako da bude bezoblično, bez svih onih likova koje bi ikada htjelo primiti. Jer kad bi bilo slično nekome od onih što ulaze, tad bi primajući i one suprotne i one sasvim različite naravi, kad god pridođu, loše odražavalo, i svoj vlastiti izgled uzgredno pokazujući. Stoga ono koje će u sebe preuzimati sve rodove treba biti izvan svih likova, kao što je i kod umijećem pripremljenih mirisnih masti najprije to isto slučaj, da naime bezmirisnima čine one tekućine koje će primiti mirise. Tako i oni koji se poduhvaćaju toga da u nečemu mekanome otisnu likove ne dopuštaju da postoji uopće ikakav jasan lik, te to, prethodno izravnavajući, izrađuju što glatkijim. Isto se dakle i onome koje hoće cijelim sobim i mnogokratno valjano primiti odraze svih onih uvijek<sup>16</sup> jestvujućih pristoji da bude po naravi izvan svih vidova ustrojeno.

Zato onda majku i primalju onog nastalog vidljivog i uopće osjetivog nemojmo zvati ni zemljom, ni zrakom, ni vatrom ni vo-

Riječi των πάντων αἰ τε ὄντων izazivaju teškoće i mnogostruko su dosad tumačene i preinačavane. Stallbaum je ispuštao τε. Umjesto των πάντων predlagalo se čitanje νοητών. Archer-Hind brani postojeći tekst, ipak uz dodatak da „bismo možda mogli čitati αἰ”. Rječcu τε razumije on u nekom restringirajućem smislu, tako da bi riječi značile: „sva bića, to jest sva ona koja su vječna”. Takvo značenje od τε, međutim, Tavor ne nalazi mogućim, upozoravajući sa svoje strane da bi u normalnom grčkom idiomu riječi τὰ πάντα αἰ δντα značila prije „sve ono što u svakome momentu jest”, nego „ono sve što je vječno”, budući da αἰ znači prvotno što i εἰς, dakle od „vremena na vrijeme”, a tek izvedeno „uvijek” i „vječno”. Sam je Tavor sklon čitati νοητών namjesto πάντων, ispravka koju već Burnet u svom aparatu navodi kao „anonimnu”. Cornford predlaže τῶ <τὰ πάν>τα τῶν νοητῶν αἰ τε ὄντων te prevodi "all the likenesses of the intelligible and eternal things". Prevodimo najbliže postojećem tekstu i s najmanje kompliciranja.

dom, niti onim iz čega su oni postali, nego nazovemo li to nekim nevidljivim i bezobličnim vidom, sveprimajućim, nekako pak najbesputnije združenim s onim mislivim, te najneulovljivijim, tad nećemo slagati. Koliko se pak iz onog ranije rečenog može nađati o naravi toga, ovako bi netko najispravnije rekao: vatrom se u svakom pojedinom slučaju pričinja ovatreni dio toga, ovlašeni pak vodom, a zemljom i zrakom prema tome koliko primi njihovih odraza.

No još dalje to takvo razlučujući, valja o njima razmotriti ovo: da li jest vatra sama po sebi, i sve ono o čemu vazda govorimo tako da jesu svaka pojedina sama po sebi, ili su pak ona što ih gledamo i inače tijelom opažamo jedina koja imaju takvu istinu, a mimo njih druga nikada nigdje, nego utaman u svakom pojedinom slučaju tvrdimo da jest neko mislivi vid svakog, dok to zapravo ne bi bilo ništa osim govora? Niti je, međutim, dolično, pustivši to sada prisutno neprosuđeno i neraspravljeno, potvrditi da s tim tako stoji, niti pak treba opširnosti rasprave pridodavati drugu uzgrednu opširnost. No ako bi se kratkim govorom omeđena na vidjelo iznijela neka velika odredba, to bi bilo najprikladnije.

Ovako dakle sam prilazem vlastiti glas pri glasovanju: Ako um i istinito mnijenje jesu dva roda, tad u potpunosti jesu ona „po sebi”, vidovi, za nas neopazivi, već jedino mislivi. A ako se, kako to nekima izgleda, istinito mnijenje ništa ne razlikuje od uma, tad treba staviti da je sasvim postojano ono što putem tijela opažamo. Njih međutim treba nazvati dvama, budući da su odvojeno nastali i neslično se drže. Jedno od toga naime nastaje u nama poučavanjem, a drugo uvjeravanjem; jedno je uvijek s istinitim razlogom, a drugo bezrazložno; ono se nagovorom ne da pokrenuti, a ovo je prevrtljivo; u ovome treba tvrditi da svi ljudi imaju udjela, a u onome bogovi, od roda ljudi pak tek neznatan dio.

A ako s time tako stoji, treba se složiti da je jedno vid koji se na isti način drži, nenastao i nepropadljiv, niti u sebe drugo od drugdje prihvaćajući niti sam negdje u drugo idući, nevidljiv i uopće neopaziv, ono što je mišljenju pripalo razmatrati. Drugo je pak ono tome istoimeno i slično, opazivo, rodljivo, uvijek pokretano i u nekom mjestu nastajuće, te opet odatle iščezavajuće, mnijenjem uz osjet dohvatljivo.

Treći je rod ono prostora vazda, koji ne dopušta propast, a pruža stanište svemu onome što ima nastanak, samo dodirljivo uz nesvjesnost nekim izrođenim zaključivanjem<sup>17</sup>, jedva za povjerovati,<sup>18</sup> spram čega i gledajući sanjamo, te tvrdimo kako je nužno da svako biće nekako jest u nekome mjestu i da zauzima neki prostor, a ono što nije niti na zemlji niti gdje na nebu, to da je ništa. Budući da to dakle postoji, a i drugo tome srodno, kako o sanjarijama tako i o istinskoj naravi, zbog te sanjarije ne bivamo sposobni, kad se probudimo, razlučujući reći ono istinito, naime to da slici, budući da samo ono po čemu nastade nije njeno, a kao nečem drugom pripadna biva prikaza uvijek kretana, zbog toga priliči u nečemu drugome nastajati, na nekakav se način ipak držeći jestva, ili pak biti u potpunosti ništa. Onom pak bivstvenom biću saveznik je govor - zbog točnosti istinit - da dok god ovo jest drugo a ono pak drugo, nijedno od tog dvojeg ni u jednojme od tog dvojega neće nikad, jedno bivajući ujedno ono isto i dvoje, nastati.<sup>19</sup>

Neki problemi interpretacije

*Timej* pripada drugoj od jedinih dviju serija spisa, koje je Platon poduzeo napisati. Zamišljen je u nizu s *Politeiom*, *Kritijom* i *Hermokratom*. Posljednje djelo nije napisano, a od pretposljednjeg tek manje značajan fragment, već u najstarijim izdanjima Platonova djela priključen tekstu *Timeja*.

Držimo upitnim može li se λογισμός νόθος, poput Apelta (*nav. dj.*, str. 171, bilj. 146) naprosto prevesti s „unechte Einsicht“ i protumačiti to tek kao „puku apstrakciju“.

Instruktivno pojašnjenje u Archer-Hinda: „πίσις je riječ upotrebljena u šestoj knjizi *Republike* da bi označila mentalnu πάθημα koja se bavi osjetilnim objektima. Prostor je onda μύγς πιστόν zato jer, premda jest način na koji se osjetilne stvari percipiraju, sam nije objektom osjeta: on je neka dvosmisljena i dvojbena forma, teška za dokučiti i teška za vjerovati.“

Apeltovo objašnjenje ovih očito svjesno i namjerno u zagonetnoj dvoznačnosti držanih iskaza čini se ipak možda nešto odviše jednostavno (*isto*, bilj. 152): „Istinsko biće (ideja) može biti samo jedno, naime ono samo. Svakom osjetilnom biću pripada, tome nasuprot, tek neka sablasna opstojnost, budući da ono ima udjela na mnogome: ono je ujedno jedno i dva.“

Kao i u mnogima od ostalih poznih spisa tako i ovdje nije Sokrat voda razgovora i glavni izlagatelj sadržaja. Štoviše, dijalog jedva da se smije doista tako nazvati, budući da živo zbivanje tragajućeg razgovora, baš kao i u posljednjem Platonovu djelu *Zakonima*, jedinom pisanom još nakon *Timeja*, sve više ustupa mjesto nekoj vrsti rasprave i gotovo dogmatskog izlaganja već dostignutih i osiguranih uvida.

To svojevrsno iščeznuće živosti slobodnog razgovaranja praćeno je onda i odgovarajućim opadanjem poetske snage i čari izričaja. Entuzijazam izlaganja nije dakako nestao, samo je sad dublji i smireniji, te se svjesno povezuje s izvjesnom askezom sabranosti isključivo na središnju temu o kojoj je svaki put riječ, bez onih inače uobičajenih naglih proplamsaja slobodne uobrazilje, koja neobuzdano goni k često tako živo plodonosnim zastranjenjima. Poetičnost izraza biva sve bližom nekoj vrsti uzvišene učene retorike, koju kasni Platon i inače više ne drži nedostojnom filozofije.

Sam jezik postaje međutim sve neuobičajeniji i samosvojniji. Neobičnost sklopova i obrata, namjerno arhaiziranje, upotreba riječi u vazda novim i nenaviknutim značenjima, pojave su koje pričinjaju ne malu dodatnu teškoću razumijevanju teksta. Campbell je samo u *Timeju*, s pripadajućim mu fragmentom *Kritije*, izbrojio na 91 stranici Stephanusova izdanja ništa manje od 427 riječi koje se inače ne susreću u ostalom Platonovu djelu. Prema uvjerljivom sudu tog tako zaslužnog znalca, „muzika jezika [...] čini se da je za Platona posjedovala rastuću fascinaciju, te nesuspregnuto odzvanja u njegovim zadnjim djelima. U *Tuneju* i *Zakonima* te tragičke i 'ditiramske' kadence nisu više tek prigodne, već neprestane, a govornik sad više ne 'pokriva lice' sokratovskom ironijom dok se njima služi. Pojavljuje se rastuća sklonost balansiranoj frazi i riječima 'iz punih ustiju'. Ritam je pak, premda doradeniji, manje raznolik i manje instinktivan gibanjem i životom.“ (*isto*, str. xl) Naznačene karakteristike stila i jezika opravdavaju, vjerujemo, i osebnosti našega prijevoda i potrebu mnoštva objašnjavajućih bilješki uz njega.

Povijesno-filozofijski i općenito duhovno-kulturni utjecaj *Timeja* na potonju povijest jedva da se daje odmjeriti. Tisućljetni najrazličitiji pokušaji izlaganja središnje kršćanske dogme o stvaranju svijeta iz ničega od strane svemoćnoga osobnog Boga morali su vlastitu misao i izraz uvijek iznova preispitivati i osnaživati putem suočenja s tekstem *Timeja*. Jednako se tako metafizička osnova novovjekog revolucioniranja kozmologije te ujedno cjelokupne filozofije prirode može u svim njenim nijnasama ponajbolje pratiti i razumjeti u neprestanom odmjeravanju spram nauka iz tog spisa. Ovdje možemo u najkraćim crtama tek naznačiti svu važnost i ujedno upitnost nekoliko središnjih njegovih tema:

SI. Cjelina svega u spisu izloženog shvaćena je od samoga Platona tek kao neki mit, ili drugim riječima kao puko vjerojatni, istini samo naličan zbor i govor. Svom ishodišnom uvjerenju da je pravo, izvjesno i pouzdano znanje o onome osjetilnom, gibljivom, nastajućem i propadajućem, *iz osnove i u načelu nemogućno*, ostao je on zauvijek vjeran. *Zna-*

nosti „fizike“ u cjelini, ili određenije kozmologije s astronomijom, pa zatim i biologije, kemije, medicine i mehanike, u obzoru Platonova filozofiranja naprosto nema mjesta, - u nepremostivoj razlici već spram prvog mu velikog učenika Aristotela, a osobito onda spram potonje novovjekovne filozofije prirode kao znanosti, nastale upravo putem navodne obnove platonizma.

§2. Božanski „rukotvorac“, „obrtnik“ iz *Timeja* ne može se nikako dovesti u unutrašnju smislenu svezu, ili čak istovjetnost, s pojmom osobnoga svemogućnog Boga. Ono na što se on ugleda pri izradi „svijeta“, uzor prema kojem sve izrađuje, bitno je i načelno *neovisan od njega*, kao što - na neki taman i zagonetan način doduše - „jest“ *neovisno od njega* i ono u čemu sve izrađuje, naime ono predzatečeno neuređeno *predsvjet-sko gibanje*. Jedno i drugo od toga, svako na svoj način, čini neprekoračivu granicu njegove moći i slobode djelovanja.

Kako onda valja shvatiti Platonova boga-obrtnika? Najčešće ga se pokušava tumačiti kao svojevrсну mitsku metaforu ideje dobra iz *Politeie*, ili pak kao dinamičku prisposobu za um-duh svjetske duše, nagoviješten u nekoj takvoj ulozi već u *Filebu* te osobito kasnije u *Zakonima*. Oba su shvaćanja, međutim, vezana s jedva savladivim teškoćama.

§3. Pri pokušajima da se nauk iz *Timeja* pod svaku cijenu dovede u što veću blizinu s osnovama kršćanstva, već se zarana pokušavala ukloniti ona gore spomenuta smetnja očite i nedvojbene predegzistentne neovisnosti uzora na koji se bog ugleda pri tvorenju, proglašujući je tek dijelom neobvezne igrarije mitske mašte. Tako je već Filon taj uzor bio protumačio kao splet ideja koje nisu drugo do misli Boga samog, nauk prihvaćen potom od Augustina, postavši na koncu službenim stavom teologije. No takvo je shvaćanje posve neplatoničko. „Ideje“ u Platonovu smislu naprosto nisu i ne mogu biti neke i nečije misli, već su one isključivo *ono što biva mišljeno*. Za ispitivanje i ujedno odbacivanje mogućnosti da bi se „ideje“ shvatile u nekom takvom subjektivno-psihologijskom smislu, dovoljno je samo usporediti tome posvećeno mjesto, unikatno u čitavu Platonovu djelu: *Farm.* 132b.

Štoviše, u *Timeju* spominjani vječni uzor božanskoga tvorenja uopće nije izrijeком nazvan „idejom“ ili „idejama“, već „onim živim samim“. O čemu je tu uopće onda riječ, to bi se dalo interpretativno dokučiti tek iz poredbe s gore već prevedenim mjestom iz *Sofista* o „potpunome biću“, bit kojega je tamo prepoznata kao *život*, dakako u emfatičkom, dubokom i obuhvatnom smislu kasnog Platonova filozofiranja.

§4. „Treći rod“, ona kako od boga tako i od samog uzora neovisno iskonski postojeća takozvana Platonova materija, može se ponajprije - uz nauk o konstituciji svjetske duše - označiti najsvojstvenijom temom cjelokupnog dijaloga. Pokušaji njena tumačenja jednako su vazda dvojbeni i sporni danas kao i tijekom čitave povijesti izlaganja *Timeja*. Ovdje se može naznačiti samo to da je (a) svođenje tog „kaosa“ i „prostora“

na pasivnost puke ekstenzije (npr. Archer-Hind, Tavlор), - uostalom u posve očitom osloncu na zasade Descartesove filozofije - naprosto pogrešno, te da se (b) mora ustrajati na uvidu u iskonsku dinamičnost, to znači *silnosnost i mogućnost*, svojevrсну „aktivnost“ te „materije“ (Cornford), što sve onda pravim problemom ispostavlja (c) zagonetku njena odnosa spram „duše svijeta“ i filozofijskog problema zla (Plutarh). (Usp. o svemu tome izvrsne priloge G. E. L. Owena, H. F. Chernissa, G. Vlastosa, G. R. Morowa i R. Hackfortha, sabrane naknadno u zborniku *Studies in Plato's Metaphysics*. Edited by R. E. Allen. London, 1965.)

Važniji konzultirani komentari:

*The Timaeus of Plato*. Edited with Introduction and Notes by R.D. Archer-Hind, London, 1888. (Reprint Edition New Hampshire, 1988.)

*A Commentary on Plato's Timaeus* By A.E. Taylor. Oxford, 1962. ('1928.)

*Plato's Cosmology*. The Timaeus of Plato translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford. London, 1977.

*Rječnik važnijih termina*

αἴσθησις	osjetilo, opažaj
αρχή	početak, počelo
γένος	rod
(τό) γιγνόμενον	nastajuće, postajuće, bivajuće
γνώσις	spoznaja, spoznanje
διάνοια	razum, razmišljanje
δοκεῖν	činiti se, izgledati da
δόξα	mnijenje
δύναμις	moć
εἶδος	vid, pojam
εἶδωλον	prilika, odraz
εἰκῶν	slika
ἐπιστήμη	znanost, znanje
θέσις	postavka, stav
λόγος	pojam, razlog, govor, rasprava, zbor
μάθημα	nauk, naučavanje
μύθος	priča, kaza
νοῦς	um, duh
ὄν	jestvujuće, biće
ὄντως	bivstveno, jestveno
οὐσία	jestvo, bivstvo
πάθος	trpnja, doživljaj, stanje, strast
παρουσία	prisustvo
πίστις	vjera, uvjerenje, pouzdanje

ποιεῖν	činiti, tvoriti
ποίησις	tvorba, činidba, stvaranje
σχῆμα	lik
σοφία	mudrost
ὑπόθεσις	pretpostavka, podstavka
φύσις	narav

*Damir Barbarić*

## Aristotel

„Od svih jestava, koja su po naravi sustavljena, jedna su nepostala i nepropadljiva za svu vječnost, a drugima se steklo da imaju udjela na postajanju i propadanju. O onima [prvim], uzvišenim i božanskim, zapalo nas je da imamo slabije motrenje, jer tu ima tek neznatno onoga iz čega bi netko mogao polaziti pri istraživanju, a i o tome o čemu čeznemo znati posve je malo toga otvoreno i pruženo osjetilima. No oko onih propadljivih, jednako biljaka kao i životinja, više smo za spoznaju opremljeni, zbog obitavanja, s njima zajedno; mnogo će naime toga o svakome od tu približujućih rodova dokučiti onaj tko se samo ushtjedne dovoljno napregnuti.

Oba ta istraživanja sadrže zadovoljstvo. Jer od onih prvih ako i tek nešto malo dohvatimo, ipak nam je to, zbog uzvišenosti te spoznaje, slađe od svega onoga što je okolo nas, baš kao što nam je ugledati bilo koji slučajan i neznatan dio onih koje ljubimo slađe no vidjeti mnoštvo drugoga, pa bilo to i još kako podrobno. No ipak ona druga, zato što ih i ima više i većma se dadu spoznati, u pogledu znanosti stječu prednost. A uz to, jer su nam bliža i

našoj naravi svojstvenija, pružaju nešto u naknadu u odnosu na onu filozofiju o božanskima.

Budući da smo o njima razložili, kazujući ono što nam se čini, preostaje još reći o životinjskoj naravi, koliko je to moguće ne ispuštajući ništa, niti od onoga bezvrijednog niti pak od onoga uzvišenijeg. Jer i kod onih od njih koja nisu privlačna u pogledu osjeta, ipak, što se tiče motrenja, narav koja ih je satvorila neizmjerenu ugodu pruža onima koji mogu spoznati uzroke i koji su po naravi filozofi. A i bilo bi, naime, protiv svakoga smisla i apsurdno ako bismo, promatrajući njihove slike, osjećali zadovoljstvo jer time ujedno promatramo i umijeće koje ih je satvorilo, recimo slikarsko, ili kiparsko, a ne bismo još više od toga uživali u motrenju samih onih koja su po naravi sustavljena, premda smo tu zacijelo u mogućnosti razmotriti i same uzroke. Stoga se ne treba djetinjasto ustručavati pri istraživanju i bezvrijednih životinja - jer u svemu što je naravno jest nešto divljenja vrijedno." (*De part. an.* 644b23-645a17)

Vjerojatno ni u jednom od svojih tekstova kao upravo u ovome ulomku iz kasnoga spisa *O dijelovima životinja* nije Aristotel tako sažeto, jasno i iskreno, gotovo kao u nekoj filozofijskoj ispovijesti, do riječi i do izraza doveo najdublji *credo* cjelokupnog svog življenja i filozofiranja. Motriti (θεωρεῖν) ono što se pojavljuje i pokazuje sva je njegova strast i jedini posao dostojan filozofa te vrijedan svakog truda i napora. Već je u ranom *Nagovoru na filozofiju* filozofa bio shvatio i odredio kao „motritelja“, kao onoga koji Jedinu živi gledajući spram naravi i onoga božanskog te, poput nekog dobrog kormilara, načela života vezuje uz ona vječna i postojana, tamo se usidruje i živi po sebi samome". (B50: *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring, Frankfurt am Main 1969, str. 54)

Aristotel je prvi koji je cjelinu svega mogućeg znanja prema načelima raščlanio i odijelio u *motriteljsku* (teorijsko), *proizvodno* (poietičko) i *čimbeno* (praktičko). No valja uvidjeti da ne samo unutar potom još dalje raščlanjenih motriteljskih znanja (znanost naravi, znanost onog matematičkog, te, kao najviša, prva filozofija odnosno teologija), nego jednako tako i za cjelinu proizvodnih i čimbenih znanja određujućim i vladajućim biva i ostaje upravo sveobuhvatni i jedinstveni *motriteljski* karakter.

Aristotelov vijek pada u doba rasula i propasti klasičnih duhovnih i političkih životnih oblika i očitovanja grčkoga polisa. Od

sjajnog Periklova razdoblja prošlo je više od pola stoljeća i spomeni na nj dostupni su Aristotelu jedino posredstvom opsežne i intenzivne lektire, što mu i je za cijeloga života ostalo neutuljivom strašću. Pred njegovim se očima zbio poraz Grka kod Heroneje, sam je odrastao na dvoru onih koji su tom bitkom u osnovi ovladali Grčkom, obrazovao Aleksandra Makedonskog i, izgleda ne bez nelagode i intimnog neslaganja, bio svjedokom začetka jednog kozmopolitski usmjerenog helenističkog imperija, otvorenog sve snažnijoj orijentalizaciji. Neposrednost grčkoga života ostala mu je uskraćena kako vremenom rođenja tako i činjenicom porijekla: kao stranac nije niti imao osobite prilike za izbor o kojemu jednom govori u *Politici* (1324a14-17), naime za izbor između života vođenog u zajednici polisa i onoga „više tuđinačkog i izdvojenog“ iz te iste zajednice.

### Život

Rođen je 384. prije Krista u Stagiri, gradiću na sjevernoj grčkoj obali, kao sin makedonskoga dvorskog liječnika. Godine 367. dolazi u Atenu te započinje studij u Platonovoj Akademiji, gdje ostaje 20 godina. O odnosu između samog učitelja i mladoga učenika, koji je zacijelo već zarana očitovao bar dio svojih sposobnosti, ne zna se ništa pouzdano. Povremena u literaturi iskrsavajuća nagađanja o tome npr. da Platon u tom i tom dijalogu ustvari odgovara na kritike mladića izrečene u krugu Akademije bez ikakva su ozbiljnijeg uporišta. Sigurno je, međutim, da je Aristotel već rano u Akademiji započeo s predavanjima, prvenstveno iz retorike, te da je sastavio niz tada uobičajenih protreptičkih dijaloga, pisanih po uzoru na Platona i pretežno oslonjenih na njegov nauku.

Nakon Platonove smrti godine 347. napušta Aristotel Atenu, zajedno s Teofrastom i nekolicinom drugih, te odlazi najprije na Assos, zatim u Mitilenu na Lezbosu. Godine 343. prihvaća ponudu Filipa Makedonskog da preuzme odgajanje i obrazovanje njegova trinaestogodišnjeg sina Aleksandra. Kad ovaj, godine 335, započinje pripreme za svoj azijski pohod, Aristotel se vraća u Atenu. Tada je već na čelu Akademije Speusipa naslijedio Ksenokrat, o čijim filozofijskim postavkama, a valjda i sposobnostima, Aristotel nije nikada krio svoj jednoznačno nepovoljan sud. Ari-

stotel okuplja oko sebe kolege i studente u prostorima Likeja, nazivanog i Peripatos, osniva knjižnicu i nešto poput muzeja prirodoslovlja, drži predavanja te neumorno organizira mnogostruka istraživanja.

Nakon smrti Aleksandrove napušta Atenu, predmnijevajući valjda opasnost zbog svog prijateljavanja s Makedonijom, navodno uz riječi kako nije sklon dopustiti da se Atenjani još jednom ogriješe o filozofiju. Povlači se u Halkis na Eubeji, rodno mjesto svoje majke, te uskoro umire, godine 322, u svojoj šezdeset i drugoj godini.

### Djela

Svi dijalozi i ostali „egzoterički” spisi Aristotelovi izgubljeni su, a ono što nam je ostalo sačuvano u pravilu nisu dovršena, redigirana i za objavljivanje pripremljena djela, već pripremni zapisi, koji su služili kao osnova ili ponekad tek podsjetnik predavanjima. Izuzetak su od toga neka očito za javnost oblikovana djela, npr. *Nikomahova etika*, *Topika*, najveći dio *Politike*, kao i mnogi stilski i izražajno očito dovršeni i dotjerani dijelovi unutar postojećih spisa. U cjelini gledano, očito je da u gotovo svima od njih postoje slojevi zabilješki rađenih u različita vremena, popravci, umeci i dodaci, najčešće od strane Aristotela samog, ponekad možda i od nekog od njegovih bližih učenika. Stil je i inače općenito strahovito zbijen i sažet, prepun neizrečenih primisli i pretpostavki, smislenih sveza koje valja sam u čitanju pridodavati, tako da su neki dijelovi zbog toga gotovo nerazumljivi, ili pak ostavljaju mnoštvo jednako izglednih mogućnosti razumijevanja. Uz to, Aristotel se u ovakvim spisima služio vrlo samosvojnim jezikom, s velikim brojem tehničko-terminoloških izraza, naslijeđenih djelomično iz diskusija u Akademiji, a većim dijelom i skovanih u njegovim vlastitim pokušajima da riječju i izrazom izade na kraj s misaonim teškoćama s kojima se bez prestanka filozofirajući sretao. Sve to, dakako uz osnovni problem težine samoga onog mišljenog, čini studij Aristotela, pa već i samo čitanje, izuzetno zahtjevnim pothvatom, što će se vjerojatno vidjeti i iz naših priloženih prijevoda. Dakako, stoljetni naponi filologa, njihova rada na obradi i usklađivanju brojnih verzija i varijanti rukopisa, potpomognutog strpljivim konzultiranjem dragocjenih antičkih komen-

tatora, pretpostavkom su naših današnjih koliko-toliko pročišćenih i usuglašenih tekstova originala.

Ipak ne treba, izgleda, pretjerano žaliti što nam nisu sačuvani i egzoterički spisi, ma koliko naprimjer zaneseno Ciceron (*Acad. II*, 19) hvalio „zlatni tok njihova govora” (*flumen orationis aureum*). Ako je povijest već birala što spasiti, svakako je načinila bolji izbor.

Poredak spisa, kao i naslovi mnogih od njih, ne potječu od Aristotela. Prvo kompletno izdanje cjelokupne ostavštine - mjerodavno za ono što do danas poznamo kao *Corpus Aristotelicum* - priredio je u Rimu skoro tri stoljeća nakon njegove smrti, u prvom stoljeću prije Krista, jedanaesti voditelj „peripatetičke” škole Andronik s Rodosa. Vođen kasno-helenističkom idejom sustava i enciklopedije cjelokupnoga mogućeg znanja, on je na početak svog izdanja stavio „logičke” i „znanstveno-teorijske” spise (takozvani „Organon”), zatim prirodoslovne, uključujući tu i „psihološke”, nakon njih u neprilici niz rasprava o onome što je Aristotel sam bio zvao „prvom filozofijom” (odatle i njihovo skupno ime „metafizika”, dakle „ono što je nakon fizike, za njom”), te na koncu spise iz etike, politike, retorike i poetike. Dva najznačajnija Aristotelova „djela”, *Metafizika* i *Fizika*, nisu dakle uopće nikakva djela, već naknadno, pri tom izdavanju, u cjelinu složene zasebne rasprave i grupe rasprava, nastale u različitim vremenima i često pisane iz različitoga filozofijskog vidokruga.

Kronologija pojedinih spisa predmetom je dugotrajne i intenzivne rasprave među znalcima i teško se može reći kako je postignuto suglasje u svim pojedinostima. Ipak se mogu s određenom sigurnošću utvrditi barem osnovne crte redoslijeda njihova nastajanja. Prenosimo ovdje danas mjerodavnom prihvaćenu kronologiju iz monumentalne Daringove monografije (I. Diiring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, str. 49 i d.):

#### 1. Vrijeme u Akademiji:

A) Od 360. do 355: *Kategorije*, *O tumačenju*, *Topika* II-VII, VIII, I, IX, obje *Analitike*, (izgubljeni) dijalog *O filozofiji*, (izgubljeni) referat Platonova predavanja *O Dobru*, knjiga Lambda tzv. *Metafizike*, prva verzija *Poetike*, *Retorika* I-II (bez II, 23-24), prva verzija *Velike etike* (*Magna moralia*).



B) Od 355. do Platonove smrti: *Fizika* I i II, VII, III-VI, *O nebu*, *O postojanju i propadanju*, *Meteorologika* IV, knjige My 9, 1086b21 - Ny, Alpha, Jota, My 1-9, Beta tzv. *Metafizike*, prerađena *Retorika* I-II, *Retorika* III, *Eudemova etika*, dijalog *Eudemos* (izgubljen), *Nagovor na filozofiju* (djelomično izgubljen).

2. Vrijeme putovanja, Assos, Lezbos, Makedonija (347. - 334.):

*Povijest životinja (Historia animalium)* I-IV, VIII, *O dijelovima životinja (De partibus animalium)* II-IV, *O hodu životinja (De incessu animalium)*, *Meteorologika* III, *Politika* I i VII-VIII.

3. Drugi boravak u Ateni do smrti u Halkisu:

*Retorika* II 23-24, *Retorika* I-II i III prerađene, *Politika* II, V-VI, III-IV, knjige Gamma, Epsilon, Zeta-Eta-Theta tzv. *Metafizike*, *Fizika* VIII, *O dijelovima životinja* I, *O rađanju životinja*, *O kretanju životinja (De motu animalium)*, *O duši (De anima)*, *Mali prirodoslovni spisi (Parva naturalia)*, *Nikomahova etika*.

### „Logičko” ishodište

Najsvojstveniji polazišni stav Aristotelov, obrat kojim već kao mladi pripadnik Akademije samosvjesno nastupa, ne skrivajući osjećaj vlastite originalnosti, u kritici kako uobičajene sofistike tako samog Platona i njegova elejskog prethodnika Parmenida (*Phvs.* I) glasi: „zbori se višestruko”, „na više se načina izriče”, „znači više toga” (πολλαχῶς λέγεται). „Biće, bitak, zbori se mnogostruko” - tom svojom središnjom postavkom relativizira Aristotel - kako to sam razumije - svojevrsnu zakočenost i apstraktnu zaustavljenost elejaca te dopušta i otvara mišljenju slobodan pogled na cjelinu bivanja i gibanja, na polje naravi i svega po naravi bivajućeg.

S druge strane, upravo istim tim konačnim svođenjem na prčinjenicu logosa, zbiranja, mišljenja, govorenja i označavanja, uspjeva izboriti očiglednost (u Gamma tzv. *Metafizike*) nužnosti nekog prvog postojanog, najpouzdanijeg i najjačeg počela, kasnije nazvanog početom neproturječenja (*principium contradictionis*), protiv radikalnog heraklitizma i sofistčkog nauka o sverelativno-

sti stalnoga tijeka, što će sve tamo naći oličeno prije svega u Protagorinu naučavanju.

Teško je dostatno istaknuti svu važnost ovoga Aristotelova ishodišta, u kojem se gotovo može prepoznati svojevrsni refleksivni obrat od stvari samih k horizontu njihove moguće odredljivosti, nagovorivosti i označivosti. Već u svojim najranijim pokušajima, o kojima imamo samo sporadična izvješća iz druge i treće ruke, inzistirao je on uporno uvijek oko jednoga te istog, naime oko pitanja: „što znači (nešto)?”, „kako nazivamo (nešto)?”, „kako se zbori (nešto)?”. U ranim Aristotelovim spisima, „klasifikacijama” i „razdiobama” iz najranijega vremena u Akademiji, pitanje „što kazujemo o stvarima?” stupilo je na mjesto Platonova „što jesu stvari?” - ustvrđuje i Düring (*nav. dj.*, str. 81), a istu stvar konstatiraju i uglavnom svi relevantni suvremeni istraživači. Tako naprimjer H. Flashar (poglavlje „Aristotel” u trećem svesku „Filozofije antike” najnovijega izdanja Ueberwegova „Nacrta povijesti filozofije”: *Altere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel/Stuttgart, 1983, str. 324): „Pitanje o bitku pojavljuje se daleko [tj. Aristotelu] u horizontu logosa; filozofijska problematika biva otključena putem refleksije na jezik.” Ili O. Hoffe (poglavlje „Aristotel” u *Klassiker der Philosophie*, Bd. 1 /Hrsg. O. Hoffe/, München, 1994, str. 81): „Aristotel vidi biće unaprijed u odnosu na logos, koji znači jednako um, njegovu artikulaciju, jezik, i njegov smisao.”

Onome tko poznaje stanje istraživanja Aristotelove filozofije posljednjih desetljeća neće biti teško u svim ovim konstatacijama prepoznati odjeke osnovne teze jedne od najoriginalnijih novijih interpretacija Aristotela, naime knjige Wolfganga Wielanda *Aristotelova fizika* iz god. 1962. Središnja teza knjige, ona o „uzajamnosti izraza 'biti' (είναι) i 'biti govoren, zborni' (λέγεσθαι u Aristotela” (str. 155), nije još ni izdaleka iscrpljena u svim mogućnostima koje Otvara jednom radikalno novom razumijevanju i tumačenju cjeline tog filozofiranja.

Ishodište u „logičkome” ne smije dakako biti shvaćeno u smislu onoga što danas poznajemo i prakticiramo kao „logiku”. Od spisa takozvanog „Organona” samo dvije *Analitike* sadrže logičku problematiku u strogome smislu riječi, prije svega nauk o tzv. silogizmu. *Topika* je rana filozofijska refleksija na metode dijalektičke diskusije, dok se i *Kategorije* i *O tumačenju* kreću u je-

dinstvenom horizontu „logike“, „ontologije“ i „filozofije jezika“ ujedno.

U prvom od tih dvaju posljednjih spisa otvara Aristotel horizont priricanja i pridatljivosti kao onaj u kojem se uopće može smisleno o nečemu govoriti i to označavati nečim određenim. Bitna formula tog horizonta je „nešto (se pririče) nečemu“ i sve što unutar njega uopće može biti udvaja se u ono čemu biva priricano, s jedne, te ono što se pririče, s druge strane. Sve određivo unutar tog horizonta naziva Aristotel imenom κατηγορία, poteklim iz pravnog i sudbenog govora, gdje je izvorno značilo „optužbu“, tj. „prokazivanje nekoga kao baš toga i takvoga“.

Ono čemu sve drugo biva priricano, a što se samo ne da više ničemu priricati, nazvat će jestvom (ουσία), određivši time jednom zauvijek pravi i takoreći jedini „predmet“ cjelokupnog svog filozofiranja. To Jestvo" valja razlikovati od svakog „bića naprosto" ili „bića samog po sebi", za kakvim je recimo tragao Platon: - Jestvo" je „biće", ali isključivo ukoliko već jest unutar prethodjećega horizonta pridatljivosti i priricanja. Neko „biće naprosto" ostavlja Aristotel naglašeno slavodobitno po strani, označujući ga „golim", „praznim" i, kako bismo danas rekli, puko apstraktnim, pripuštajući ga potom u splet cjeline „kategorija" tek kao drugotno, to znači izvedeno i nepravo jestvo, kao puki općeniti vid ili rod. Ova će brza odluka postupno sve snažnije zahtijevati preispitivanje i produbljeniju odredbu, koje će se Aristotel prihvatiti kasnije u jednom od najtežih i najznačajnijih svojih tekstova, u knjizi Zeta tzv. *Metafizike*.

U drugom tematiziranom spisu, *O tumačenju*, izlučuje Aristotel iz cjeline mogućih vidova zborenja, govorenja i mišljenja samo jedan, koji će odsada držati presudnim i filozofijski jedino relevantnim, naime „apofantički logos", bitno određen time što jedino njime možemo jednoznačno razlikovati ono istinito od onoga lažnog. Svaki drugi vid govorenja, i uopće odnošenja spram stvari i bića, npr. pitanje, molba, želja, ostaju tako na rubu pravoga filozofijskog interesa, prepušteni retorici, pjesništvu, svakodnevnome mnijenju itd., - jedan povijesno odsudni stav.

Na osnovi takvog, strogo omeđenog logosa gradi se onda cjelina „dokazne" tj. „razotkrivne" znanosti, što čini predmet i sadržaj dviju *Analitika*. Kao što je bit horizonta pridatljivosti bila očitovana formulom „nešto nečemu", tako će sad i cjelina te mogućee znanstveno dokazive istine biti sažeta u stavu „sav dokaz otkriva

i razotkriva nešto prema nečemu" (τι κατά τινός). No Aristotel će se, osobito u *Drugoj analitici*, suočiti s granicom tako određenoga horizonta i sve više bivati prisiljen tematizirati i ono što unutar njega više ne može biti dohvaćeno, a ipak se pokazuje filozofijski odlučujućom i presudnom temom. Naime, dokazna istina „nečega prema nečemu" kreće se uvijek u okrugu onoga sastavljivog i razdvojitog, u procesu razumskog odricanja i priricanja. No samo ono nerazdjeljivo i nesastavljivo, u čemu Aristotel iznalazi upravo ono prvo, najdublje, načela sama, ostaje izvan dohvata razuma, svakog sastavljanja te svakog priricanja i odricanja. Tome je svojstvenajedna izvornija istina od one znanstveno dokazne: ona nesastavljiva - veli Aristotel u kasnoj knjizi Theta tzv. *Metafizike* - mogu se samo ili umom dotaći te u tom doticaju ujedno naprosto izreći ili pak uopće ne spoznati, ne dotaknuvši ih. U okrugu njih nema uopće nikakve laži, kao niti puko razumske istine, već jedino ili mišljenje-oprisutnjenje ili pak uopće ne. Um, za razliku od razuma, nije „nešto po nečemu" (*De anima*, 430b27). Ili, kako je rečeno u izuzetno značajnom 19. poglavlju druge knjige *Druge analitike*: počelo dokaza nije dokaz, kao niti znanosti znanost (*Anal. post.* 100b13).

### *Svrhoviti poredak naravi*

Uz logos, druga ključna riječ, pojam i stvar Aristotelove filozofije svakako je narav, priroda, iznicanje (φύσις). Već u ranom *Nagovoru na filozofiju*, bolje rečeno u onim fragmentima koji su nam od tog spisa sačuvani, riječ je upotrebljena ne manje od 53 puta. U očitom protustavu spram Platona, koji je dušu bio odredio izvorištem i počelom cjelokupnog i svakog kretanja, označuje Aristotel (*Phys.* II) narav onim što u sebi samome ima počelo gibanja i stajanja. Bitno pak njeno svojstvo u tome je što je sama u sebi sređena i smisleno uređena. Štoviše, Aristotel će je i samu često poistovjećivati s redom i poretkom, rasporedom (τάξις). Sve što jest po naravi, od prvih i osnovnih jednostavnih tijela pa do čovjeka kao krune i vrhunca naravnog postojanja, ima u sebi urođen neuklonjivi poriv za ozbiljenjem vlastitoga „djela", za postignućem vlastitoga naravnog cilja i svrhe. Nije pretjeran stav Dii-ringov (*nav. dj.*, str. 434) da „na mjesto [Platonove] ideje Dobra u njega stupa physis", niti pretjeruje drugi jedan znalac (D. J.

Allan, djelo navedeno niže u popisu, str. 46), ustvrđujući da „u povijesti znanosti nije bilo nijednoga gorljivijeg zagovornika 'svršnih uzroka' od njega". „Narav ne čini ništa uzalud", - to je stalni tenor svih njegovih obuhvatnih zooloških ispitivanja. Štoviše, u nastojanju da što jače naglasi samostalnost i samostojnost naravi nazvat će je jednom (*Phys.* 247b9) „putom u sebe samu".

Nauk o naravnome gibanju i vlastitome naravnom mjestu elemenata i svih ostalih naravnih bića čini osnovu njegove kozmologije. Iz ravnog i kružnog gibanja s jedne, te onoga „gore", kao naravnog mjesta vatre, i onoga „dolje", kao naravnog mjesta zemlje, izgradit će u ranom spisu *O nebu* - neobičnom kombinacijom deduktivnih konstrukcija, fantastičnih sinteza i oslanjanja na tradicijom predane nazore - danas gotovo apsurdnom izgledajuću zgradu kozmologije, sa strogom podjelom na supralunarnu sferu etera kao „petoga tijela", božanskih zvijezda u vječnome kruženju i ostalih božanskih bića s jedne, te sublunarnu, s neprestanim procesom rađanja i umiranja, nastajanja, rasta, opadanja i iščezavanja u mnogostruko ispresijecanim putanjama smrtnih bića, s druge strane. Ovu drugu, donju sferu opisuje sažeto na jednom lijepom i značajnom mjestu rasprave *O postojanju i propadanju*:

„A uz to, budući daje pokazano daje [kružno] gibanje prema premještanju vječno, nužno je da, kad je to tako, i bivanje bude neprekidno. Premještanje će naime činiti bivanje stalnim primicanjem i odmicanjem onoga rađajućeg [tj. sunca]. A ujedno je jasno daje i ono prije dobro rečeno, daje naime prva od promjena prenošenje, a ne bivanje-postajanje. Jer mnogo je razlošnije da je biće uzrokom bivanja nebiću, nego nebiće bitku bića. Ono dakle [kružno] premještanje jest, a ono bivajuće nije; a zato je i premještanje ranije-prvotnije od bivanja-postajanja.

Budući pak da je pretpostavljeno i pokazano da je neprekidno i postajanje i propadanje stvari, a tvrdimo da je premještanje uzrok bivanja, to, kako premještanje jest jedno, ne mogu bivati oboje, jer su protivni. Naime sve što je isto i što se na isti način drži, to po naravi uvijek tvori isto. Tako da bi bilo ili postajanje uvijek, ili pak propadanje. Mora dakle biti više gibanja, ili prenošenjem ili pak odstupanjem od toga; jer suprotnoga su suprotni uzroci.

Stoga i nije prvo [kružno] prenošenje uzrok postajanja i propadanja, nego prenošenje prema enklitici sunca. U tome je naime

kako ono neprekidno tako i to da se biva gibano dvama gibanjima. Jer nužno je, ako će doista uvijek biti neprekidni i postajanje i propadanje, da se nešto uvijek giba, kako im ne bi izostale promjene, a i da budu dva gibanja, kako se ne bi steklo samo jedno od toga dvoga. Neprekidnosti je dakle zacijelo uzrok [kružno] premještanje svega, dok je enklitika [uzrok] prilaženja i odilaženja. Jer zbiva se da biva sad daleko, a sad opet blizu. A budući da je nejednako rastojanje, gibanje će biti nepravilno, tako da ako nadolaženjem i blizinom rađa, onda isto to odlaženjem i udaljavanjem upropaštava, te ako učestalim približavanjem rađa, onda i učestalim udaljavanjem upropaštava. Jer suprotnoga su suprotni uzroci.

A i u istome su vremenu prema naravi i postajanje i propadanje. Stoga i vremena i životna doba svakog pojedinog imaju broj i njime se određuju. Svega je naime poredak i sav se život i vrijeme mjere periodom, ali ne istim za sve, već za neke većim, a za neke manjim. Jer nekima je mjera period godine, nekima veći, a nekima pak i manji." (*De gen. et corr.* 336a33-b16)

Ovoj sublunarnoj sferi bivanja živih bića, u njihovoj gotovo nepreglednoj različnosti, bogatstvu vrsta i oblika, posvećena su neopravdano malo studirana biološka djela Aristotelova. Fenomenološki blizinom i podrobnošću opisivanja, sintetičkom i komparativnom metodom istraživanja, te ne naposljetku filozofijskom snagom sinopse te načelnoga vrstanja, raščlambe i karakteriziranja, otvaraju nam ona pogled na jedan drukčiji pristup životu no što nam ga je priredila i namrla novovjekovna znanost, oslonjena na mehaniku i dinamiku matematičke rizike, te potom kemije, - jedan pristup donekle blizak naprimjer Goetheovoj morfologiji bilja. Posvjedočimo to navodom jednoga mjesta s početka druge knjige spisa *O rađanju životinja*:

„Jedna od bića vječna su i božanska, a druga takva da mogu i biti i ne biti, a ono lijepo i božansko uvijek je prema svojoj naravi uzrok onoga boljeg u onima koja su za to sposobna, dok je ono što nije vječno moguće < i biti i ne biti i > mijenjati se na lošije i na bolje. Bolja je pak duša od tijela, a ono uduševljeno od onog neuduševljenog zbog duše, te ono biti od onoga ne biti, i ono živjeti od onoga ne živjeti: - zbog tih uzroka jest živima rađanje. Kako je naime narav tog roda nemogućna biti vječnom, to je ono postajuće vječno na onaj način na koji to može. Brojem mu je to dakle nemoguće - jestvo je naime [tih] bića u onome pojedinac -

nom, a kad bi bilo takvo [tj. isto brojem], bilo bi vječno, - ali vrstom može. Stoga jest vječno rod ljudi i životinja i bilja." (*De gen. an.* 731b24-732a1)

Veže li se sve ovo ovdje rečeno s istom tvrdnjom izrečenom u spisu *O duši*, te zatim opet sve to zajedno s čuvenim izvodima o uzroku erotičke pomame u svemu živome iz Platonova *Simpozija*, tad cjelina Aristotelove „ljestvice prirode“ stupnjevano korak po korak u smjeru vječnosti neće više u njenoj danas ponešto iritirajućoj bezuvjetnoj teleologiji izgledati tako apstraktnom i usiljenom, kao što će i njegova čuvena izreka iz „teološke“ Lambda knjige *Metafizike*, koju ovdje prevodimo, naime izreka da bog - kao „nepokretni pokretač“ i kao „počelo o kojem visi cjelina svega“ - sve što jest i biva pokreće „kao ono erotički žuđeno“ dobiti na punini unutrašnjeg smisla i sadržaja.

Cjelini bivajuće, dakle sublunarne, naravi posvećeni su gotovo svi Aristotelovi naravoslovni spisi. O višoj, nebeskoj sferi onoga vječnog nalazimo u cjelini opusa tek nešto škrtih te za Aristotela neuobičajeno snažno metaforički i gotovo mitski izraženih opisa u ranom spisu *O nebu*. Očita je nevoljkost filozofova da se riječima običnoga ljudskog izričaja obraća u oblast onog nadljudskog i božanskog, onog - kako sam kaže u početno navedenom stavu iz kasnoga spisa o dijelovima životinja - o čemu je tek neznatno malo toga otvoreno i pruženo osjetilima.

Rasprave sabrane u izdavačku kompilaciju pod naslovom *Fizika* zapravo se ne bave samim naravnim bićima u bivanju, već takoreći ontologijskim uvjetima same naravnosti naravi, te stoga strogo rečeno i ne spadaju u fiziku, u bilo kako usko ili široko shvaćenom uobičajenom smislu riječi, već prije u nešto što bismo mogli nazvati *filozofijom bivanja*. Duboke i razumijevanju ponegdje jedva dostupne analize samoga gibanja, zatim mjesta, vremena, beskonačnog i osobito onog neprekidnog ("kontinuum") - sadržane u *Phys.* III-VI, te još u odlomcima u *Phys.* VII-VIII - moraju se, a uopće tek i mogu, shvaćati jedino paralelnim tematiziranjem cjeline „prve filozofije“ i relevantnih dijelova treće knjige spisa *O duši*.

## Prva filozofija

Knjiga *Metafizika*, u kojoj su skupljene zasebne rasprave i grupe rasprava iz onoga što Aristotel sam naziva „prvom filozofijom“, bila je i ostaje jedna od jedva nekoliko osnovnih knjiga cjelokupne predaje filozofiranja, dakle jedna od onih čijom se samo i pažljivo i temeljitom promišljanju lektiranjem rijetki mogu pohvaliti. Nije stoga nimalo čudno što naprimjer poglavlja o samoj toj „prvoj filozofiji“ u gore spominjanim danas relevantnim i standardnim prikazima Aristotela (During, Flashar, Hoffe) jedva da po opsegu, temeljitosti i razini, čine i djelić onoga što inače biva iscrpno i suvereno izlagano o ostalim aspektima Aristotelove filozofije, npr. o biologiji (During), o retorici i poetici (Flashar), o teoriji znanosti i politici (Hoffe).

Svakako je ne samo nemoguće nego i neumjesno htjeti u kratkim potezima dati ma i naznaku tako složenih, teških i obuhvatnih misaonih zahvata kakvi leže u podlozi npr. Aristotelova nauka o razlici *moćnosti* i *djelatnosti* (ἐνέργεια). Tom bi zahvatu trebalo prethoditi - navedimo to ovdje samo kao primjer - istumačenje Aristotelova nauka o razlici gibanja i djelatnosti. Pretpostavka toga pak imalo bi biti dostatno razumijevanje biti samoga gibanja. No, kako je njegova razlika spram djelatnosti očito u Aristotela zasnovana na njihovu različitom odnošenju spram vremena i prisutnosti u onome „sad“, to valja osigurati i razumijevanje onoga što je u četvrtoj knjizi *Fizike* kazano o vremenu i njegovoj osnovnoj odredbi. Ova pak uključuje aporije beskonačnog i kontinuuma itd. itd. Ovim rečenim dakako ne želimo postići to da se obeshrabri svatko tko bi se htio dati na studij najtežih pitanja Aristotelove *Metafizike*, već samo i jedino to da se unaprijed shvati kako je u knjigama poput te, više no igdje drugdje, po starom hermenutičkom naputku, samo iz *cjeline* moguć kakav-takav uvid u bit pojedinog problema i njegovo eventualno razrješnje.

Problemi nastaju tako već pri prostom pokušaju neke bliže odredbe toga što to zapravo Aristotel naziva „prvom filozofijom“. Sam je jednom naziva tek „traženom znanošću“, drugi put pak „mudrošću“, pa opet ponekad „znanošću o biću ukoliko je biće“. Ova je pak posljednja odredba krajnje nejasna. Naime, „biće kao biće“ jednom se u njega samog razumije u smislu bića „naprosto“ i „uopće“, premda inače već od samih svojih početaka - kako smo

gore bili vidjeli - „biće samo po sebi“ smatra, zbog njegove općenitosti i apstraktnosti, nečim što uistinu i ne pripada pravoj filozofiji. Drugi put opet biva ono shvaćeno u smislu „prvog i najvišeg“ bića, te utoliko poistovjećeno s bogom i onim božanskim. „Prva filozofija“ bi tako u prvom slučaju imala biti nešto poput one na tom tragu kasnije - tek u 17. stoljeću - tim imenom nazvane „ontologije“, u drugome pak bila bi „teologijom“, koju riječ Aristotel sam inače u pravilu rabi jedino kad govori o starim mitozima poput Hesioda ili Orfika. Interpreti su, dakako, u nevolji potražili izlaz u tumačenju da „biće kao biće“ znači *ujedno* i „najviše biće“ (npr. Merlan, Mansion, Moser, Wagner, Owens...), govoreći tada - jednako kao npr. i Heidegger i njegovi sljedbenici, premda iz posve drugog horizonta interpretacije, - o *onto-teologiji* zapadnjačke metafizike, zasnovanoj u bitnome upravo u Aristotelu.

No „biće kao biće“ može se shvatiti i kao ono što Aristotel naziva *Jestvom* (ουσία). Prvu filozofiju on štoviše sam izričito vezuje uz istraživanje upravo tog „jestva“. Što je pak samo to *Jestvo*? U jednom svom aspektu može ono biti već i „tvar“ kao „podloga“, premda je inače stalno Aristotelovo uvjerenje da je tvar po sebi nespoznatljiva. No, svojstvenije i većma je *Jestvo* oblik, vid i „bit“ nečega složenog, što će Aristotel u pravilu nazivati „onim što bijaše (nečemu) biti“ - izraz koji već i sam po sebi do danas izaziva nedoumice oko pravoga značenja i doživljava mnoštvo uvijek novih i drukčijih tumačenja.

Dok je u svojoj ranijoj fazi Aristotel inzistirao na tome da je npr. svaka od „kategorija“ - jednako tako *jestvo* kao i odnos, „gdje“, „kada“ itd. - u sebi individuirana i da nema ničega izvan i „mimo“ kategorija, što bi ih vezivalo i nekako objedinjavalo, ili na što bi bile svedive, postupno će biti doveden tome da ipak sve ostale osim *jestva* razumije kao nešto što jest „spram jednoga“ i na neki način „analogno“ u odnosu na jedno, naime na samo *jestvo*. Odatle je onda kasnije u skolastičkim interpretacijama Aristotela izrastao nauk o takozvanoj *analogiji bića*, utemeljenost kojega u samom njegovu djelu ostaje u znatnoj mjeri upitnom.

## „Filozofija o onom ljudskom“

Etiku i politiku Aristotel vidi i razumije kao jedinstvenu cjelinu onoga što naziva „filozofiranjem o ljudskim stvarima“. Do neke mjere, štoviše, moguće ustvrditi da ta tako shvaćena etika svoje povijesno mjerodavno zasnivanje i izgradnju upravo u njega i zadobiva, pri čemu je od osobitog značenja uočiti činjenicu da to zasnivanje pada ujedno s određenjem biti čovjeka te njenih granica i dosega.

Sva tri svoja etička spisa započinje on odrješitim kritičkim distanciranjem od onog središnjeg i najdubljeg u Platonovu filozofiranju, naime od ideje Dobra. Bit je argumentacije pritom ova: ideja Dobra, kao odvojena, nije i ne može biti dostupna čovječjoj djelatnosti i čimbenosti. Etika, međutim, treba biti upravo neka ljudska moć i neko znanje čovjekovo o tome kako da ustanovi, vodi i upravlja vlastiti život. Stoga predmet njena interesa ni na koji način nije i ne može biti nekakvo Dobro naprosto, čak ako i ima nečega takvog, već jedino i isključivo *čovječe* dobro i *čovječa* sreća.

Kao što je, prema Aristotelu, bit svake moći općenito i svakoga znanja posebno u nekoj postojanosti, stalnosti i sabranosti, tako je i ono navlastito etičko, naime „*vrlina*“ (αρετή) upravo jedna sabranost, stalnost i postojanost, kojom onaj tko etički djeluje biva otet iz vlasti bitno i načelno nestalnih i vazda promjenljivih strasti.

Etička se trezvenost i stalnost postiže prije svega onim što Aristotel naziva „*odabirom*“ (προαίρεσις) i u čemu bez sumnje valja vidjeti sam osnov cjelokupne njegove etike. Trezvenost je odabira u tome da on - u razlici spram mahnitosti i neobuzdanosti običnih, etički nepročišćenih prohtjeva i želja - sebe usmjerava jedino spram onoga za što već unaprijed nekako zna da je „u našoj moći“, da pripada onome stoje „za nas“ moguće, onome „čega čovjek jest počelo i gospodar“, kako kaže u *Eudemovoj etici*, na jednome od mnoštva sličnih mjesta u djelu.

Zadržavanje unutar oblasti onoga za nas mogućeg osigurano je pri svakom odabiru osobito time da se on ustvari nikada i ne bavi ničim drugim do iznalaženjem puteva i sredstava za neki već unaprijed postavljeni cilj. Odabir je bitno odabir sredstava, ne svrha samih. No, odakle te svrhe i ciljevi, tko ih i kako postavlja, i nije li onda samo to postavljanje nešto što se nužno odvija i zbiva

izvan oblasti onog etičkog, prethodeći mu vazda? Čini se da je upravo to pitanje bilo najtežim i najvećim problemom cjelokupnog Aristotelova „filozofiranja o onome ljudskom“ i upravo je na njega uvijek iznova pokušavao dati neki zadovoljavajući odgovor, nastojeći - da bi osigurao izvornu nakanu same svoje etike, naime gospodstvo čovjeka nad onim što mu se zbiva - uporno još i sam izbor svrha i ciljeva nekako podvesti u oblast etike. Pri tome je, i protiv svoje najdublje nakane i volje, bio na koncu prisiljen vratiti se starom, arhajskom i „aristokratskom“ iskustvu vrsnoće i vrsnosti čovjeka, prema kojem je čovjek izvrstan ne prvenstveno po svojoj volji, odluci i izboru, nego izvornije, već rođenjem i pri rođenju mu božanskim usudom udijeljenom naravi.

Dakako da ovakav nazor ne stoji u suglasju s nakanom zasnivanja etike kao oblasti u kojoj vlastitom voljom i odlukom djelujemo, pronalazeći najprikladnija sredstva za ozbiljenje ciljeva za koje unaprijed znademo da spadaju unutar onoga za nas mogućeg, te se utoliko u temelju Aristotelove etike može pronaći stanovito odstupanje od izvorne nakane i svojevršno sustajanje. No upravo je - kako smo kazali u jednoj ranijoj vlastitoj studiji (v. *Preludiji*, Zagreb, 1988, str. 43 i d.) - to obraćanje na iskonsku niklost i naravnost dalo Aristotelu onu prodornu snagu ocrtavanja pojedinačnih vrlina, pri kojem ocrtavanju mu „kao kanon i mjera“, kako sam kaže, pred očima neprestano lebdi lik onoga kojeg naziva „ozbiljnim“ i „izvrsnim“. Taj i takovi dobit će pak svoju punu karakterizaciju u trećem poglavlju četvrte knjige *Nikomahove etike*, gdje biva, svakako i iz vlastitoga unutaršnjeg iskustva i doživljaja, opisan onaj veličajni, veledušni (ὁ μεγαλόψυχος), u čemu nam valja, vjerujemo, prepoznati jedan od najuzvišenijih i na istinski uzvišen život najpoticajnih orisa mogućega vida „čovjekovanja“ u cjelokupnoj pisanoj predaji.

I upravo je na iskustvu beskonačne unutrašnje samostojnosti i slobode veledušja mogao Aristotel zadobiti pravo mjerilo kojim onda u *Politici* pristupa različitim vrstama moći, gospodstva i državnog ustroja uopće, procjenjujući ih ne prema snazi, obilju i nadmoći nad drugima, već po mjeri u kojoj su u stanju proizvoditi, njegovati i unapređivati vrlinu:

„Ne podrazumijevaju ispravno niti o vladavini koja bi se zakonodavcu imala činiti časnom. Jer vladavina nad slobodnima ljepša je od despotske vladavine i više je praćena vrlinom. Osim toga, ne treba neki polis cijeliti sretnim i hvaliti zakonodavca zbog to-

ga što je građane uvježbao da vladaju susjedima, jer to upravo sadrži veliku pogibelj. Jasno je naime da će i od samih građana onaj koji to može nastojati da isto to pokuša, ne bi li, ako može, kućom ili gradom zavladao. [...] Nego od takvih nazora i zakona niti je što političko niti doista korisno niti istinito. Isto je naime ono najbolje i pojedincu i zajednici, i to treba da zakonodavac usaduje u duše ljudi: da ratnička uvježbavanja treba provoditi ne zato da bi se pokoravali oni nevrijedni, nego prije svega da ne bi sami bili drugima podvrgnuti [...]. A da zakonodavac treba više nastojati oko toga kako bi zakone o ratništvu i ostale uredbe usmjeravao radi življenja u slobodi (συχολάζειν) i mira, o tome svjedoči i ono što se zbiva. Naime najveći broj takovih polisa ratom se doduše spašava, no propada nakon što stekne vlast. Zahrdaju od dosade poput željeza, našavši se u miru. A krivac je zakonodavac, koji ih nije odgojio za življenje u slobodi.“ (*Polit.* 1333b26-1334a10)

Svu dubinu jaza koji današnje ljudstvo dijeli i odvaja od cjeline grčkog, pa tako i Aristotelova temeljnog iskustva bitka, življenja, te na koncu mjesta čovjekova u bitnoj izloženosti i otvorenosti silama jednog i drugog, može se možda ponajbolje odmjeriti na činjenici da smo u ovome važnom odlomku tu na svaki način središnju riječ *συχολή* bili prisiljeni prevoditi tek pomoću izvanjskoga opisa „življenje u slobodi“. Izrazi koje nam u svrhu približenja smislu te riječi pruža vlastiti jezik, kao „dokolica“, „počinak“, „odmor“, sve su odreda oznake tek negativne i privativne strane iskustva toga što riječju izvorno biva imenovano. I nije to nikako neprilika i nevolja tek recimo hrvatskoga jezika, već je on dijeli i sa svim ostalim slavenskim, ali jednako i sa baš svim bitnim jezicima današnjice. Temeljni „aktivizam“, bolje i ispravnije rečeno dinamizam - u najstrožem aristotelovskom smislu -, kojim je već stoljećima i stoljećima prožet i upravljani sav čovjekov pristup kako svemu oko sebe tako i svemu u sebi, pa i samom onome po čemu jest i on i cjelina svega, ne dopušta mjerodavno *pozitivno iskustvo* toga što bi se kao „slobodno vrijeme“ i „vrijeme slobode“ imalo skrivati u toj navodnoj „dokolici“ i „praznovanju“.

No *συχολή* je bitna riječ i stvar cjelokupne Aristotelove filozofije o onome ljudskom. Samo onaj tko je za nju sposoban jest građanin u pravome smislu riječi, kao što i samo onaj polis koji svoje građane za nju odgaja i na nju usmjerava zavređuje doista ime

polisa, kao *otvorenog mjesta povijesnog zajedništvovanja* ljudi, bogova i svega što jest.

Iz svega kazanog valja onda razumijevati središnji Aristotelov politički izričaj: „život je praksa, ne proizvođenje“ (*Polit.* 1254a7). Ostavimo po strani nezgodu što niti drugu ključnu Aristotelovu riječ vezanu uz filozofiju onog ljudskog, naime upravo tu ovdje rečenu „praksu“ (πράξις) nismo u stanju valjano smislom preneti izrazima našega jezika i pokušajmo ipak u najkraćem naznačiti do čega je tu Aristotelu stalo.

Ona ishodišna i sveodređujuća načelna razdioba svih mogućih vidova odnošenja spram cjeline svega, naime razdioba u motrenje (teoriju), proizvodnju i praksu pruža i ovdje osnovu razumijevanja. Teorija je bitno obilježena time da nije nikakvo gibanje, već je kao neka zaustavljenost i stanje, u kojem se međutim tek oslobađa i razvija prava i istinska djelatnost. Za razliku od nje, i praksa i proizvodnja bitno su određene gibanjem i jesu ustvari dva osnovna načelno različita vida gibanja. No dok je u proizvodnji cilj i svrha gibanja položena negdje izvan dotičnoga gibanja samog, naime u proizvodu shvaćenom u najširem smislu riječi, dotle je praksa takvo gibanje koje svrhu sadrži već u samome sebi. Na taj je način praksa uistinu već stanovit iskorak iz oblasti gibanja, vazda iz sebe izlazećeg i na svaki put drugo usmjerenog: - njoj je svojstvena određena „reflektiranost“, odnosno kao neko „okretanje unatrag“ k sebi samome.

Filozofijsko razumijevanje toga što Aristotel vidi kao samu bit istinskoga ljudskog življenja, dakle kao to gibanje koje uvijek već unaprijed vlastitu svrhu nosi i sadrži upravo u sebi kao tom i takvom gibanju, može se, po našem sudu, zadobiti jedino promišljajućim zadubljanjem u teške izvode *razlikovanja gibanja i djelatnosti* (ἐνέργεια), sadržane ponajprije u raspravama iz „prve filozofije“. To razlikovanje nije samo, kako to smatra npr. Allan (*nav. dj.*, str. 114), „najtrajniji prilog što ga je Aristotel prinio teologiji“, već ujedno neophodna osnova za svako eventualno razumijevanje i doraslo prisvajanje njegovih bitnih „političkih“ naučavanja. „Rehabilitirati“ Aristotelovu političku filozofiju, prištedjevši si pritom napor upuštanja u najteža i najzapletenija pitanja same njegove „prve filozofije“, filozofijski je polovičan posao, koji može tek imponirati neupućenima.

## Um - ono božansko u nama

Odavno je već uočeno kako Aristotel - premda bez prestanka naglašavajući samosvojnost i zasebnost političke razboritosti, kao ispravnoga smisla za iznalaženje mjere i sredine među krajnostima u svakoputnoj konkretnoj situaciji - ipak pušta etiku kulminirati u nesuzdržanoj apologiji čisto teorijskog, samo motriteljskog života. Upravo se time prije svega ostalog, recimo usput, svojedobno Zeller našao prinuđen ustvrditi kako se Aristotelu čovjek udvaja u dva dijela, onaj etičko-politički i samo ljudski s jedne, te „dijanoetički“, teorijski i uzvišeniji od svakog puko ljudskog s druge strane, te da se među njima ne pokazuje nikakva živa sveza.

Za potvrdu te teze bit će dovoljno, smatramo, samo jedno pažljivo iščitavanje desete knjige *Nikomahove etike*. Tamo zatičemo uz ino ovakvu jednoznačnu i nekolebljivu tvrdnju: „Čovjeku jamačno pripada život oslonjen na um, ako je već upravo to u najvećoj mjeri čovjek; a na taj je način doista i najsretniji“. (*Eth. Nic.* 1178a6-8) Isto je Aristotel bio rekao i godinama ranije, pri samom početku svog zrelog filozofiranja, navodeći pri završetku *Nagovora na filozofiju* - očito kao stav kojem se i sam priklanja - Euripidove riječi da „smrtni vijek ima i sam u sebi neki dio boga“ i daje „um doista za nas bog“.

Slobodno je ustvrditi daje to duboko i ničim pokolebano uvjerenje o tome daje čovjeku u njegovu umu, i kao taj um, prisutan bog sam upravo najdublje Aristotelovo filozofijsko ishodište i sredotočje svih njegovih tako nevjerojatno obuhvatnih i ujedno bezdano dubokih nastojanja oko „motrenja svega onog što se pokazuje“. U *Eudemovoj etici* reći će tako: „Sto je počelo gibanja u duši? Očito je zaista: kao što je to u cjelini svega, tako i ovdje sve pokreće Bog. Jer na neki način sve biva gibano onim božanskim u nama. Logosa pak počelo nije logos, već nešto vrhovnije. Sto bi dakle bilo, ako ne Bog, vrhovnije od znanja i od uma?“ (*Eth. Eud.* 1248a25-29) A prema izvješću Simplikijevu, u njegovu komentaru uz spis *O nebu*, mora da je Aristotel pri koncu svoje izgubljene knjige *O molitvi* bio Jasno, kako to naglašava Simplikije, ustvrdio „da Bog jest ili um ili nešto s onu stranu uma“. (*Aristotelis fragmenta selecta*. Recognovit brevis adnotatione instruxit W. D. Ross. Οχονῆ 1970 Λ1955/, str. 57, /= Rose<sup>3</sup> fr. 49/)

O razlikovanju ljudskoga i božanskog uma ostavio je Aristotel u cijelom svom nama sačuvanom djelu tek nekoliko škrtih naznaka, koje se međutim ubrajaju u najvrednije, ali ujedno i najdublje i najteže dijelove cjelokupnoga opusa. Svodeći inače, u naglašenju kritičkoj opreci spram Platona i spram svih pitagoreizirajućih tendencija prethodnih mislilaca, dušu i cjelinu svega duševnog u potpunosti u okružje naravi i proglašujući istraživanje o duši dijelom naravoslovlja - događaj od izuzetnoga povijesnog značenja za cjelokupnu zapadnu tradiciju - pazio je ipak na to da svakom zgodom upozori kako to ne vrijedi i za um sam i za onaj dio ili onu moć duše kojom ona misli i motri. Štoviše, u spisu *O rađanju životinja* izrijeком će ustvrditi da upravo um pri začecu u začetke onoga iz čega se" vremenom razvija srasla cjelina duše i tijela u liku određenoga čovječjeg živog bića „ulazi izvana", te da je on „ono jedino božansko" (De gen. an. 736b28).

Stoljećima ne prestajuća i bitna zbivanja filozofiranja prije svega u Srednjemu vijeku presudno određujuća sporenja o pravom smislu razlikovanja uma što ga Aristotel u izuzetno teškoj trećoj knjizi spisa *O duši* naziva „trpnim" od onoga što ga tamo tek u naznakama uz njega spominje kao onoga „koji sve tvori" (u latinskoj skolastičkoj tradiciji „intellectus possibilis" i „intellectus agens"), nisu ni do danas dospjele do zadovoljavajućih rješavanja, ako se time neće nazvati često i gotovo pravilom postalo prešućenje i suptilno zaobilaženje cjelokupne problematike. Isto to naravski vrijedi i za rečeno pitanje o porijeklu i mjestu razlikovanja božanskog i čovječjeg uma, pitanje koje je očito sa spomenutim najtješnje vezano, a djelomično valjda i s njim istovjetno.

Prema našem mišljenju, neophodni uvjet svakog pokušaja da se u ta tako filozofijski odlučujuća pitanja unese nešto pojašnjujućega svjetla imalo bi možda biti ponajprije jedno radikalno interpretativno sučeljenje s kratkim ali ponegdje upravo nevjerovatno značajnim spisima iz okružja Aristotelova istraživanja o duši, poznatim pod imenom „malih naravoslovnih spisa" (*Parva naturalia*). Tim je uvjerenjem dakako motiviran i izbor ovdje prevedenih i u ovoj prigodi tek početno komentiranih Aristotelovih tekstova.

Što je bilo rečeno o Platonu, vrijedi u jednakoj mjeri i za Aristotela: povijest utjecaja njegove filozofije poklapa se s poviješću filozofije uopće. Ako ne prije, a ono svakako od recimo trinaestoga pa sve do prelaska sedamnaestog u osamnaesto stoljeće i filozofija i znanost u užem smislu riječi sastojale su se - a tako su sebe i razumijevale - u najvećoj mjeri iz recepcije, daljnjeg razvijanja, kasnije pak sve više i kritike, Aristotelove filozofije.

U odnos Aristotelov prema Platonu ovdje nećemo ulaziti, nadajući se ipak da je plitko i otrcano uvjerenje o tobožnjem „realizmu" prvoga, kojim on kritički ustaje nasuprot „idealizmu" svog učitelja te na mjesto njegovih „apstraktnih" i „transcendentnih" ideja uvodi svoje „forme", vazda „imanentne" konkretnoj tjelesnoj stvari, već i u nas stvar prošlosti. Odnos ovih dvaju „učitelja ljudskoga duha" neizmjereno je dublji, složeniji i filozofijski zapleteniji no što je to prosječnom razumu historičara filozofije ugodno prihvatiti.

Sve do 12. stoljeća Aristotelovo je djelo ipak srazmjerno malo poznato u kršćanskoj Europi. Teško je do kraja odmjeriti svu usudnost toga da je od svih njegovih djela upravo spis *O kategorijama* (manjim dijelom i *O tumačenju*), ponajprije posredstvom Boetija i njegovih komentara Porfirijevih *Isagoga*, najutjecajniji i najviše diskutiran spis cjelokupnoga grčkog, latinskog i arapskog kasnog Starog vijeka i potom srednjovjekovlja. Stanovita apstraktnost formalno-logičke metode tog mišljenja, kao i jednostrana redukcija punine ontologijske problematike na osiromašenu i u apstraktno alternativnoj formulaciji neplodnu problematiku takozvanih *univerzalija*, svakako su najvećim dijelom usljedak upravo te i takve povijesti predaje Aristotelova djela. Sukladno tome, ostali dijelovi tzv. „Organona", prevedeni na latinski znatno kasnije od spomenutih dvaju spisa, sa svoje su strane, kao *ars nova* ili *logica nova*, dalje pospjehili utvrđivanje svojevrsnog formalizma skolastičke metode i tijekom stoljeća postupno pripremali ono što poznamo kao novovjekovnu revoluciju znanstvene metodologije, koja naoko paradoksalno svoj odlučujući povijesni nastup najavljuje upravo radikalnom kritikom navodne „sterilnosti" Aristotelova silogizma.

Tek u dvanaestom i osobito trinaestom stoljeću upoznaje Zapad ostale Aristotelove spise, osobito one naravoslovne (a 1204.



prilikom osvajanja Konstantinopolisa i po prvi put jedan rukopis tzv. *Metafizike*), sve to posredstvom ranijih prijevoda na arapski i samih arapskih komentara tih spisa. Utjecaj navlastito arapskih interpretacija, osobito one Averroesove, osjećao se stoljećima u nekim strujanjima aristotelizma na Zapadu, tako ponajprije u crkveno višekratno osuđivanim naučavanjima Sigera od Brabanta i znatno kasnije u takozvanom padovanskom averoizmu. Daka-ko da je aristotelizam Srednjega vijeka nerazlučivo kontaminiran kršćanskom dogmatikom i jakim primjesama neoplatonizma, koje u znatnoj i filozofijski značajnoj mjeri sadrži čak i monumentalna suma „srednjovjekovnog Aristotela“ kakvu nalazimo recimo u Tome Akvinskog.

Premda nastupajuća filozofija Novoga vijeka sebe bez iznimke razumije kao nepomirljivu opreku Aristotelu, to samorazumijevanje mora se ipak uzeti s velikom mjerom suzdržanosti, budući da je taj tako žučljivo napadani i osporavani „Aristotel“ bio uistinu mnogo više utvara jednog formaliziranog i apstraktnim postalog aristotelizma no što bi bio *grčki Aristotel* sam. Znakovitim je primjerom toga recimo i činjenica da se presudni filozofijski nauk novovjekovlja, mehanička teorija neba i sveopćega gibanja, izgradio u snažnom protustavu spram, nazovimo ih tako, „sporednijih“ Aristotelovih naravoslovnih spisa, naime *O nebu*, *O postojanju i propadanju*, *Meteorologika*, dok su naprimjer bezdano duboke analize beskonačnog ili kontinuuma sadržane u *Fizici* ostale u osnovi posve netematiziranim, sudbina koja ih uostalom prati takoreći do danas.

Izuzme li se onaj na svoj način veleban pokušaj Leibnizov da osnovnu Aristotelovu misao o djelatnosti i usvršnosti (*εντελέχεια*) ugradi u sam temelj vlastitog pandinamičkog naučavanja, može se kazati da Aristotelova filozofija od sedamnaestog stoljeća do danas mjesto svog prisustva ima više no igdje drugdje u najrazličitijim strujanjima neoskolastike, kao naprimjer u isusovačkim školama, s izuzetno suptilnim i složenim aristotelizmom Suarezovim, ili pak u onima dominikanske provenijencije, s vrhuncem ponajprije u radovima Kajetanovim.

Na vrhuncu takozvanog njemačkog idealizma, Hegel je bio taj koji je smatrao nužnim studirati Aristotela na tekstovima grčkog originala i teško da bi bilo pretjerano reći kako je do određene mjere sebe sam osjećao i shvaćao aristotelovcem. Kasni pak Schellingovi pokušaji da vlastitu „pozitivnu“ filozofiju izgradi

upravo kroz obnovljeno radikalno sučeljenje s Aristotelom prije svih, opet putem obnovljenog studija i interpretacije originalnoga teksta, još su i danas nedostatno istraženi i valorizirani.

Na tumačenju i daljnjoj „kritičkoj dogradnji“ Aristotela - barem prema vlastitome samorazumijevanju - izgradio je u drugoj polovini 19. stoljeća svoje obuhvatno djelo Franz Brentano, osobito svoj nauk o „psihologiji s empirijskog stajališta“ te povijesno plodotvornu postavku o „intencionalitetu svijesti“, kojom je položen svojevrсни temelj kasnijoj izgradnji fenomenologijske filozofije E. Husserla. S druge je strane isti Brentano svojim djelom o Aristotelovu stavku „biće-bitak se zbori mnogostruko“ presudno, po njegovu vlastitom priznanju, utjecao na ranoga Heideggera i na njegove višegodišnje pokušaje oko iznalaženja i produktivnog tumačenja „autentičnog“ Aristotela.

Iz teksta Heideggerovih predavanja o Aristotelu, prvenstveno u razdoblju oko ranih dvadesetih godina ovoga stoljeća, koja su objavljena tijekom posljednjih godina, biva očitim u kojoj i kolikoj mjeri i neoaristotelovski pokret za „rehabilitaciju praktičke filozofije“ (H.-G. Gadamer, J. Ritter, L. Strauss, E. Voegelin, M. Riedel, G. Bien) zahvaljuje svoj odlučujući filozofijski poticaj upravo tim ranim Heideggerovim izlaganjima Aristotela.

Donekle iznenađujuće snažna renesansa intenzivnog istraživanja Aristotela zbila se posljednjih desetljeća u okružju anglo-američke, prvenstveno „analitički“ orijentirane filozofije. Pritom su - u razlici spram tradicionalnih, poglavito na uže filologijske napore oko Aristotela ograničenih radnji, kojima je prvenstveno engleska i škotska škola aristotelizma u prošlosti stekla neporecivo velike zasluge, ova nastojanja uglavnom stvarno, sustavno i problematski orijentirana te u novije vrijeme usmjerena - ponovo u razlici prema tradicionalnim pretežno praktičkoj filozofiji okrenutim interpretacijama - ponajprije na spise iz oblasti psihologije, sve u sklopu rasprava i istraživanja u oblasti tzv. „filozofije duha (mind)“, pri čemu je u posljednje vrijeme polučeno niz zacijelo vrijednih i inspirativnih rasprava i oštroomnih analiza (usp. naprimjer *Essays on Aristotle's De anima*. Edited by M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Oxford, 1992. te *Aristotle on mind and the senses*. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum. Edited by G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen, Cambridge, 1978).

U Hrvatskoj je navlastiti rad na studiju i tumačenju Aristotela oduvijek znatno intenzivniji od onoga posvećenog Platonu,

što dakako s obzirom na povijesno uvjetovanu dugotrajnu uklopljenost službenih filozofskih bavljenja u sklop teologijskih istraživanja nije ni najmanje začudno. Iz tog okružja valja ponajprije uputiti na brojne radove Fr. Šanca, a među njima posebno *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in elementis terrestribus considerata*, Zagreb, 1928, i *Utrum admitenda sit distinctio inter materiam et formam physicam et metaphysicam* („Acta II. Congressus Thomistici Romae habiti”, str. 297-309), Taurini, 1937.

Izričito tematski usmjereno filozofijsko istraživanje Aristotela, izvan uobičajenih udžbeničkih prikaza u okvirima standardnih „povijesti filozofije”, snažan je poticaj dobilo prijevodima *Metafizike*, *Fizike*, *Nikomahove etike* i *Politike*, što ih je sačinio Tomislav Ladan osamdesetih godina. Zacijelo nije pretjerano reći da upravo u tim prijevodima valja sagledati jedan od najznačajnijih pothvata hrvatske filozofije ne samo unutar područja rada na Aristotelovoj, ili i općenitije grčkoj filozofiji, nego na polju filozofije naprosto. Pridruži li se ovom golemom pothvatu velikoga jezičnog znalca (preporučljivo je uz prijevod pročitati i vrlo instruktivan „Pogovor prevoditelja” uz *Metafiziku*) jednako tako nedavno objavljene i bilješkama popraćene prijevode spisa *O tumačenju* J. Talange (Zagreb, 1989) i *Kategorije* F. Grgića (Zagreb, 1992, usp. i knjigu istoga autora *Aristotel o istinitosti i lažnosti*, Zagreb, 1993), može se možda reći da su se sretno i obvezujuće stekli uvjeti potrebni za snaženje i produbljenje *vlastitih napora tumačećeg prisvajanja Aristotela* u Hrvatskoj, premda se to npr. iz skromnosti ambicija nekoliko dosadašnjih zajedničkih pokušaja (usp. npr. tematski blok „Problemi Aristotelove Metafizike” u *Filozofska istraživanja* 16 /1986/, str. 161-201) ne bi još dalo s izvjesnošću očekivati.

## I. Izdanja

Kritičko izdanje grčkoga teksta:

*Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*. Sv. I-V. Berlin, 1831-1870. (Sv. I-II: grčki tekst u redakciji Immanuela Bekkera, sv. III: latinski renesansni prijevod, sv. IV: skolije, sv. V: fragmenti i *Index Aristotelicus* H. Bonitza /zasebni pretisak *Indexa*: Graz, 1955/).

Zasebna izdanja pojedinih djela s danas standardnim kritičkim redakcijama teksta u nizu „Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis” (Oxford, Clarendon, 1894 i d.) s Bekkerovom paginacijom.

Grčki tekst s engleskim prijevodom:

Gotovo sva djela objavljena su zasebno u „The Loeb Classical Library”, London.

Grčki tekst s njemačkim prijevodom:

Dio spisa objavljen je zasebno u „Philosophische Bibliothek Mainer”, Hamburg.

## II. Literatura

1. Važniji zbornici:

*Autour d'Aristote*. Recueil d'etudes de philosophie ancienne et medievale offert a Mgr. A. Mansion. Louvain, 1955.

*Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Goteborg. Herausgegeben von Ingemar Düring. Heidelberg, 1969.

*Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Herausgegeben von Fritz-Peter Hager. Darmstadt, 1979. (Wege der Forschung, Bd. CCVI)

*Ethik und Politik des Aristoteles*. Herausgegeben von Fritz-Peter Hager. Darmstadt, 1972. (Wege der Forschung, Bd. CCVIII)

*Fruhschriften des Aristoteles*. Herausgegeben von P. Moraux. Darmstadt, 1975.

*Articles on Aristotle*. Vol. 3: *Metaphysics*. Edited by J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji. London, 1979.

2. Monografije:

Ackrill, J. L.: *Aristotle - The Philosopher*. Oxford, 1981 (Prijevod na njemački: *Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren*. Berlin/New York, 1985).

- Allan, D. F.: *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, 1952 (Prijevod na njemački: *Die Philosophie des Aristoteles*. Hamburg, 1955. /Naši navodi su iz njemačkog prijevoda/).
- Aubenque, P.: *Le probleme de l'etre chez Aristote. Essai sur la problematique aristotelicienne*. Paris, 1962.
- Aubenque, P.: *La Prudence chez Aristote*. Paris, 1963.
- Bernays, J.: *Die Dialoge des Aristoteles*. Berlin, 1863.
- Berti, E.: *L'unita del sapere in Aristotele*. Padova, 1965.
- Bien, G.: *Die Grundlagen der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg i. Br./Munchen, 1973 (<sup>2</sup>1980, <sup>3</sup>1985)
- Brentano, F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg i. Br., 1862. (Pretisak: Darmstadt, 1970)
- Brentano, F.: *Die Psychologie des Aristoteles. Insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*. Mainz, 1867. (Pretisak: Darmstadt, 1967)
- Calogero G.: */fondamenti della logica aristotelica*. Firenze, 1927.
- Chung-Hwan Chen: *Sophia. The science Aristotle sought*. Hildesheim, 1976.
- Diiring, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966.
- Jaeger, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923 (<sup>2</sup>1955).
- Happ, H.: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin, 1971.
- Heidegger, M.: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Frankfurt am Main, 1981. (GA 33)
- M. Heidegger.: *Phanomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phanomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, 1985. (GA 61)
- Lugarini, L.: *Aristotele e Videa de la filosofia*. Firenze, 1961.
- Maier, H.: *Die Syllogistik des Aristoteles, I-III*. Tiibingen, 1896-1900. (Pretisak: Hildesheim, 1969-1970)
- Mansion, A.: *Introduction a la Physique aristotelicienne*. Louvain, <sup>2</sup>1946.
- Marx, W.: *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Freiburg i. Br., 1972.
- Moreau, J.: *Aristote et son ecole*. Paris, 1962.
- Nuvens, F.: *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*. Nijmegen-Utrecht, 1939. (Prijevod na francuski: *L'evolution de la psvchologie d'Aristote*. Louvain, 1948.)
- Owens, J.: *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. 2nd ed., revised. Toronto, 1963.
- Randall, J. H., Jr.: *Aristotle*. New York and London, 1960.
- Ross, W. D.: *Aristotle*, 4th edition, revised. London, 1945.
- Solmsen, F.: *Aristotle's system of the physical world. A comparison with his predecessors*. Ithaca, 1960.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia*. Meisenheim a. Glan, 1959.
- Tugendhat, E.: *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg i. Br., 1958 (<sup>1</sup>1988).
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen iiber die Grundlagen der Naturwissenschaft und der sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Gottingen, 1962 (<sup>1</sup>1992).
- Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. II, 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Leipzig, <sup>3</sup>1879 (Pretisak: 1921).

# AEISTOTEL

Izbor iz djela

Iz djela *Metafizika*. (Knjiga Lambda.)

Izvornik: *Aristotelis Metaphysica* (Λ). *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. Jaeger. Ochoňü, 1969 ('1957).

Prijevod, bilješke i kraći komentar: Damir Barbarić

Razmatranje je o jestvu. Jer jestava se traže počela i uzroci. Akio, naime, ono sve jest kao neka cjelina, jestvo je prvotni dio. Ako [je] pak prema slijedu, tada će također jestvo biti prvo, a zatim ono kakvo, pa ono koliko. A uz to, ta [ostala] i nisu bića naprosto, tako reći, nego<sup>1</sup> [su] kakvoće i kretanja, kao naprimjer<sup>2</sup> ono ne-bijelo i ono neravno: i za njih doduše kažemo da jesu, kao Jest nebijelo".

Zatim, ništa od svega [tog] ostalog nije odvojivo<sup>3</sup>.

I oni prvašnji posvjedočuju to djelom. Tražili su naime počela, sastojke i uzroke jestva. Ovi sadašnji pak postavljaju kao jestva radije ono općenito. (Jer općeniti su rodovi, za koje kažu da su većma počela i jestva, zbog toga što istražuju logičkim načinom.) Oni drevni, međutim, [postavljali su kao

Rukopisi imaju ovdje *ἀλλά*. Pseudo-Aleksandar, Bonitz, Jaeger i Elders čitaju *οίον*, no Christ i Ross zadržavaju lekciju rukopisa, što nam se čini vjerojatnijim. Teško je prihvatiti Eldersovu argumentaciju da između *ποιόν* i *ποσόν* s jedne te *ποιότητες* i *κινήσεις* s druge strane u rečenici ne postoji potpuna podudarnost.

Elders, uz poziv na Kiihner-Gertha II, 297, 4, razumije *ή* kao ekvivalentno s *εί δέ μή*, te prevodi taj „teški redak“ ovako: „'or else (alioquin) even the not-white and the not-straight' would be being“, objašnjavajući zatim da „Aristotel očito hoće reći da ako netko postavi da su *ποιότητες* i *κινήσεις* bića (umjesto ne-bića), bit će prisiljen kazati i to da su bića čak i niječni termini kao ne-bijelo i ne-ravno“. Naše čitanje, razumijevanje i prijevod drže se uobičajenog značenja od *ή*. Tako npr. i Bonitz: „wie auch“.

*χωριστός*, taj možda i ponajvažniji od temeljnih ontologijskih izraza Aristotelove filozofije, znači ujedno „odvojjiv“ i „odvojen“, ali i „samo-stojan“, „po sebi i za sebe postojeći“ (lat. „subsistens“). Filozofijska razrada pojma nalazi se u *Metaph. Z*.

jestvo] ona pojedinačna, kao vatru i zemlju, ali ne ono općenito, tijelo<sup>4</sup>.

Jestva su pak tri. Jedno je osjetilno; od kojega je opet jedno vječno, a drugo propadljivo, oko kojeg se svi i slažu<sup>5</sup>, kao bilje i životinje, i za koje je nužno prihvatiti sastojke<sup>6</sup>, bilo jedan bilo mnoge.

Drugo je nepokretno, i za to neki tvrde da je odvojeno, jedni od njih u dvoje razdvajajući, drugi pak u jednu narav stavljajući ideje i ono matematičko; dok neki opet [stavljaju] samo ono matematičko od toga obojeg.

Ona su jestva pripadna naravoznanstvu (jer vezana su uz kretnje); ovo pak drugoj [znanosti], ukoliko im nije nikakvo zajedničko počelo.

2.<sup>7</sup> Osjetilno je jestvo promjenljivo. A ako promjena jest iz onih suprotstavljenih ili onih između, no ne svih suprotstavljenih (naime, ne-bijel [je] i<sup>8</sup> zvuk), nego [samo] iz protivnosti, nužno je da jest ispod neko koje se mijenja u protivnost. Nadalje, nešto svakako ustrajava, dok protivnost ne ustrajava. Jest dakle nešto treće pored protivnosti: - tvar.

S Rossom stavljamo zarez iza κοινόν, budući da za Aristotela nema nečega takvog kao „općenito tijelo“ (usp. *De gen. et corr.* 320b23).

Pseudo-Aleksandar premjestio je ovu umetnutu rečenicu iz riječi Jedno je osjetilno“, smatrajući očito da svi moraju prihvatiti egzistenciju ne samo ispodnebeskih, propadljivih tijela, već i onih nebeskih. Slično postupa i Temistije, prevodeći: „substantiae autem universae sunt, quarum duas omnes homines fatentur“, te potkrepljujući svoj stav tvrdnjom da je to zbog toga što su obje te vrste osjetilnih jestava vidljive. Smatramo, kao i Ross, a nasuprot Eldersu, da se umetak odnosi samo na propadljiva osjetilna jestva.

Smatramo da je u pravu Temistije kad drži da se prihvaćanje sastojaka odnosi samo na propadljiva osjetilna jestva, a ne i na vječna. Inače, većina starih tumača odnosi stav i na vječna, nebeska jestva. Tako Aleksandar (apud Averroem, *In Metaph. XII*, edit. Venetii, 1562, 292 I), dok sam Averroes i Toma Akvinski odnose riječi isključivo na nebeska tijela.

Slijedimo Eldersa započinjući ovdje drugi odjeljak knjige, u razlici spram važećih izdanja.

Slijedimo Pseudo-Aleksandra, Essena, Christa, Jaegera i Eldersa umećući καί. Ross zadržava čitanje većine rukopisa, no time je značenje umetka u velikoj mjeri neutralizirano.

Ako su pak promjene četiri - ili prema onome što, ili prema onome kakvo, ili koliko, ili gdje, - a nastajanje naprosto i propadanje [je] prema ovome-tu, rasteње i opadanje prema koliko, preinaka prema svojstvu, premještaj prema mjestu, - tad će promjene biti u te pojedinačne protivnosti.

A nužno je da se mijenja tvar mogućna za oboje. Ako je pak biće dvostruko, sve se mijenja iz bića mogućnošću u biće djelatnošću (kao iz bijelog mogućnošću u djelatnošću bijelo, a jednako i kod rasteња i opadanja), tako da neće biti moguće samo to da sve po uzgrednosti nastaje iz nebića, nego će nastajati i iz bića, ali iz bića mogućnošću, a iz djelatnošću nebića.

To je pak ono Anaksagorino „jedno“. Bolje naime nego „sve ujedno“ - i Empedoklova mješavina, i Anaksimandrova, i kako veli Demokrit - je „bijaše sve mogućnošću, a djelatnošću ne“. <sup>9</sup> Tako da su se morali približiti stvari. Jer sve što se mijenja ima tvar, ali drukčiju. [Čak] i ona od vječnih koja nisu rodljiva, no jesu premještajem pokretljiva. No [ta imaju tvar] ne rodljivu, već [onu] odakle kamo.

No mogao bi netko besputiti oko toga iz kojeg je nebića nastajanje. Jer trostruko je nebiće.

Ako doista je nešto mogućnošću, ipak svejedno ne bilo čega slučajnog, već [je] različito iz različitoga: - ne zadovoljava da su ujedno sve stvari. Razlikuju li se pak po stvari, ako su već zbog nečega postala bezgranična, a ne jedno? Um je naime jedan, tako da, ako bi i tvar bila jedna, on bi [tek] postao djelatnošću ono što je tvar bila mogućnošću.

Tri su dakle uzroka i tri počela. Dva su protivnosti, a od njih jedno je zbor i oblik, a drugo lišenost, dok je ono treće tvar.

3. Nakon toga [valja napomenuti i to] da ne nastaje ni tvar ni oblik, a mislim [pritom] na one krajnje.<sup>10</sup> Naime sve se mijenja

Prevodimo prema redakciji Bonitza, Rossa i Jaegera, gdje se βέλτιον odnosi na ono što u tekstu dalje slijedi, a ne na prethodeće Sv. Elders pokušava tekst razumjeti na ovaj drugi način, te naposljetku biva prinuđen na neuvjerljivu pretpostavku o dva retka koja da su ispala iz tradiranoga teksta. Slično Eldersu već Christ, te Bonitz u svom prijevodu. Kersten, i za njim Lutze, predlagali su čak da se riječi „bolje [je to] nego 'sve ujedno'“ izbace iz teksta.

Kako ovdje shvatiti riječi τὰ ἔσχατα? Prema Rossu, Pseudo-Aleksandar je smatrao da Aristotel ovdje misli na zadnju materiju, onu koja

nešto, i od nečega, i u nešto. To *od čega* [je] od prvog pokrećućeg, to što [je] prva tvar, to *u što* [je] oblik. Ići će se dakle u bezgranično, ako ne nastaje samo zaobljena mjed, nego i ono zaobljeno, ili mjed. Ali nužno je stati.

Potom, da svako jestvo nastaje iz istoimenog (naime, kako naravna jestva, tako i ona ostala). Jer nastaje ili umijećem, ili po naravi, ili slučajem, ili samoniklošću. A umijeće [ima] počelo u drugom, narav pak počelo u sebi (čovjek naime rađa čovjeka), dok su ostali uzroci [samo] lišenost tih.

A tri su jestva. Jedno [je] tvar, koja je priviđanjem ovo-nešto<sup>11</sup> (jer sve ono što jest dodirom, a ne sraslošću, to je [puka] tvar i

je najudaljenija od individualnog postajućeg te na najbližu formu, na ono što je tom individualnome najbliže, dakle na „prvu materiju“ i na „konkretnu formu“. Schveglar i Bonitz slijede Pseudo-Aleksandra. Sam Ross, međutim, drži nemogućim da ista riječ ima dva upravo suprotna značenja u istoj rečenici, te oba puta razumijeva u smislu „bliži“ (“proximate”), dakle kao konkretnu materiju (*materia secunda*) i konkretnu, a ne supstancijalnu formu. Elders prihvaća Rossov stav, upućujući za daljnje razumijevanje na *Metaph. Z 8*.

Jedna od najspornijih i najviše raspravljenih rečenica u knjizi. Bonitz u svom komentaru ističe kako stav da je materija neko τόδε τι, dakle „definitum quidpiam“ jasno protuslovi (“aperte repugnat”) drugim mjestima u korpusu, navodeći za potvrdu *Metaph. H 1. 1042a27, Z 3. 1029a20, 27, De au. II, 412a7*. Ipak nije spreman slijediti Schveglara, koji je u neprilici predložio da se ispred riječi τόδε τι umetne negacija μή, upozoravajući na značenje toga da je materija ovdje nazvana „ovim-nešto“ tek uvjetno i s važnom ogradom, naime onim τω φαίνεσθαι, što Bonitz tumači tako da materija „non re vera, sed imaginationi tantum“ jest ovo-nešto. Aleksandar (apud Averroem, *isto*, str. 300) je mišljenja da je Aristotel htio kazati: materija je jestvo (substantia) ukoliko može biti opažena pomoću forme. Pseudo-Aleksandar razumije ono τω φαίνεσθαι kao „maštom, uobraziljom“ (κατά φαντασίαν). Sam Averroes, slično Aleksandru, smatra da bitak materije jest biće („esse materiae est ens“) zbog toga što može biti opažena pomoću osjetila. Toma Akvinski misli da se tekst odnosi na *materia secunda* te objašnjava: „Materia, quantum ad id quod apparet, videtur esse substantia.“ Goebel je predlagao da se umjesto φαίνεσθαι čita φύεσθαι. Ross u osnovi slijedi Aleksandra, tumačeći da „gleda vanjske pojave materijalni dijelovi cjeline kako leže jedan uz drugoga izgledaju poput individualne stvari, ali ako nema organske jednote ta je pojava varava“. Slično During (*Aristoteles*, Heidelberg, 1966, str. 190): „... erstens der Stoff, der nur scheinbar ein Das ist (denn was nur durch Berührung, aber nicht [in sich] ein organisches Ganzes ist, ist nur scheinbar ein Das).“ Elders pretjerano komplicira predlažući da

podlog). Drugo, narav, [je] ovo-nešto i neki ustroj u koji [to biva] postaje.<sup>12</sup> Nadalje, treće je ono iz toga obojeg pojedinačno, na primjer Sokrat ili Kalija.

Kod nekih od njih pače ono ovo-nešto nije mimo složeno-ga jestva, kao naprimjer oblik kuće, osim ako to nije [samo] umijeće (niti ima nastanka i propadanja tih, nego na drugi način i jesu i nisu kuća - ona bez tvari - i zdravlje, i sve ono po umijeću), već ako uopće, onda u onih po naravi. Stoga doista nije Platon loše rekao da jesu ideje onih koja su po naravi, ako [uopće] jesu ideje, ali ne<sup>13</sup> tih kao što su vatra, meso, glava. Sve je to naime tvar, i [stoga] posljednje<sup>14</sup> od onoga što je najvećma jestvo.

Pokrećući uzroci jesu kao prethodno postali, dok oni koji su kao zbor [jesu] istovremeno. Kad naime ozdravljuje čovjek, tad jest i zdravlje, a lik mjedene kugle istovremeno [je kad] i mjedena kugla. (Da li pak i poslije nešto preostaje, to valja ispitati. U nekih naime ništa [to] ne priječi, kao ako je na-

še ispred riječi τω φαίνεσθαι čita hipotetičko <τῷ γίγνεσθαι, a iza njih <δέ>, što bi dakle značilo: Tvar je neko ovo-nešto postajanjem [tim], dok je priviđanjem tvar i podlog ona koja je dodirom a ne sraslošću“.

Rukopisi imaju tekst ἡδέ [καί (Ab)] τόδε τι εἰς ἣν καὶ ἕξις τις. Prevodimo prema transpoziciji teksta u kojoj su suglasni svi izdavači i interpreti. S Rossom uz εἰς ἣν valja primišljati ἢ γένεσις ἐστιν. Elders upozorava na sadržajnu teškoću sličnu onoj gore. Naime, kao i kod tvari, tako se i tvrdnja da je forma - kao narav i ustroj (ἕξις) - ukoliko jest ono spram čega i u što postajanje biva, i sama neko ovo-nešto, čini protuslovnom drugim Aristotelovim iskazima, u kojima nazivak „ovo-nešto“ (τόδε τι) označava uvijek ono pojedinačno konkretno, sastavljeno od forme i materije. Ipak smatra on da to protuslovlje može biti razriješeno „ako se prisjetimo da je za Aristotela forma savršenstvo stvari, središte i osnova njena jedinstva i bića“ te da se „u tom smislu može reći da ima supstancijalnost čak i prije no konkretno cijelo“.

Prihvaćamo, s Chernissom, Jaegerom, Gaiserom i Eldersom, Christovu emendaciju ἀλλ' οὐ τούτων namjesto ἀλλὰ τούτων, kako ima većina rukopisa, te Bekker i Ross. Tako i Bonitz u svom prijevodu: „... aber nicht von den Dingen, wie Feuer, Fleisch, Kopf...“.

Elders uvjerljivo objašnjava da τελευταία ovdje „znači 'posljednja' u smislu 'partikularizirane materije', kao supstrata supstancijalne forme“, dok „ἡ μάλιστα οὐσία označava ono individualno“.

primjer duša takva; ne sva, već um, jer je valjda nemoguće da sva.)<sup>15</sup>

Očito je zaista da zbog toga baš ni najmanje ne treba da budu ideje. Ta čovjek rađa čovjeka, onaj pojedinačni ovoga nekog. Jednako je pače i kod umijeća: liječničko umijeće jest zbor zdravlja.

4. Uzroci i počela različitih na neki su način različiti, a na neki su način opet, ako bi tko općenito zborio i prema analogiji, za sve isti. Mogao bi tko besputiti i oko toga da li su različita ili ista počela i sastojci jestava i onih odnošajnih, te jednako prema pojedinim prirocima. Ali besmisleno je da su svemu ista. Tad će naime iz istih biti ona odnošajna i jestvo. Sto bi to dakle bilo? Ta pored jestva i ostalih priroka nema ničega zajedničkog, a sastojak je prvotniji od onoga čega je sastojak. Nego niti je jestvo sastojak onih odnošajnih, niti je išta od tih [sastojak] jestva.

Dalje, kako bi i mogli svemu biti isti sastojci? Ta ništa od sastojaka ne može biti isto onome od sastojaka složenome, kao naprimjer onome BA ono B ili A. (Niti je uopće sastojak nešto od onih mislivih,<sup>16</sup> kao naprimjer biće, ili jedno; ti se naime pririču<sup>17</sup> i svakome od onih složenih.) Nijedno od njih neće dakle biti ni jestvo ni odnošajno. Ali to je nužno. Nisu, prema tome, isti sastojci svega.

Ili, kako kažemo, na neki način jesu, a na neki nisu, kao naprimjer možda u osjetilnih tijela kao oblik [jest to] toplina, a na drugi način hladnoća i lišenost, dok tvar jest mogućnošću to [oboje] prvotno po sebi. Jer jestva su ta, ali i ona iz njih, kojih su počela, ili bilo koje neko jedno koje bi iz toploga i hladnoga nastalo, kao meso, ili kosti. Jer nužno je da to nastalo bude različito od onih.

Jaeger je za rečenice u zagradi smatrao da su tekstu dodane kasnije. Elders to smatra vjerojatnim, argumentirajući da „nisu zahtijevane kontekstom, bave se pitanjem nousa, koje se inače u odjeljku uopće ne dotiče, a stil im je različit od suhih činjeničnih tvrdnji ostatka odjeljka”.

S Rossom razumijevamo των νοητών u rijetkome smislu partitivnoga genitiva, kao = των νοητών τι.

Glagol υπάρχει shvaćamo ovdje, slijedeći Rossa, u smislu prediciranja, priricanja. Bonitz općenitije: „zukommen”.

Tima su dakle isti sastojci i počela (drugima pak drugi), no za sve nije moguće tako kazati, analogijom međutim [ipak] je, kao kad bi netko kazao da počela jesu tri: oblik, lišenost i tvar. Ali svako je od tih različito shodno svakome pojedinom rodu, kao kod boja bijelo, crno i površina, [pa] svjetlo, tama i zrak; a iz tih opet dan i noć.

No ako nisu samo unutra pribivajući uzroci, nego i oni izvan, kao naprimjer ono pokrećuće, jasno je da su drugo počelo i sastojak, a oboje jesu uzroci (i u to se dijeli počelo<sup>18</sup>), a ono kao pokrećuće i zaustavljajuće jest neko počelo, tako da su sastojci po analogiji tri, a uzroci i počela četiri. No različito je u različitome, te je prvi uzrok, kao pokrećući, različitome različit. Zdravlje, bolest, tijelo: - ono pokrećuće [je] liječništvo. Oblik, nered (naime, ovaj neki), opeke: - ono pokrećuće je graditeljstvo.

Budući da je ono pokrećuće u onima naravnim jednovrsno, kao naprimjer čovjekom [postaje] čovjek,<sup>19</sup> dok je u onima po razumu<sup>20</sup> [to] oblik ili ono protivno, to će na neki način biti tri uzroka, a ovako opet četiri. Ta zdravlje je na neki način liječništvo, a oblik kuće graditeljstvo, i čovjek rađa čovjeka.

Pored tih jest još ono što je kao pokrećuće za sve.

5. Budući da su jedna [bića] odvojena, a druga neodvojena, jestva su ta prva. I zbog toga jesu isti<sup>21</sup> uzroci za sve, jer, bez jestva nema ni zbivanja ni kretanja.

Rečenica u zagradi u nekim se rukopisima ponavlja i nešto kasnije, u retku 29. Christ je stoga ovdje uklanja, no Ross opravdano ustvrđuje da ona ovdje ima znatno više smisla no tamo, objašnjavajući uz to - uz oslon na *Metaph.* Δ. 1013a4, 7 - da se hoće kazati kako se počelo dijeli u ono unutra pribivajuće, tj. sastojak, i ono izvanjsko, tj. uzrok. Elders umetnutu rečenicu drži glosom, što nismo skloni vjerovati.

Prihvaćamo, zajedno s Rossom, Jaegerom i Eldersom, Zellerovu emendaciju άνθρωπω άνθρωπος namjesto άνθρωπος, kako imaju rukopisi i Christ. Također prihvaćamo Jaegerov prijedlog da se ispred tih riječi čita hipotetičko <τό ομοειδές οἶον>.

Ispravna je napomena Eldersova da „διάνοια ovdje ne znači teorijsko, nego 'proizvodno' mišljenje”.

S Rossom i Jaegerom prihvaćamo Christovo čitanje ταῦτα umjesto tradicionalnog ταῦτα.



Dalje, ti će biti možda duša i tijelo, ili um, poriv i tijelo.

No još su na drugi način analogijom počela ista, kao djelatnost i mogućnost. Ali i ta su različitim različita, i na različitim način. Jer kod nekih ono isto jest jednom djelatnošću a drugi put mogućnošću, kao naprimjer vino, ili meso, ili čovjek. (Zacijelo i sve to spada pod rečene uzroke; djelatnošću je naime oblik, ako bi bio odvojiv, i ono iz obojeg, lišenost je pak<sup>22</sup> poput tame ili iznemoglosti, dok je mogućnošću tvar: to je naime ono što može postati oboje.)

Drukčije se djelatnošću i mogućnošću razlikuju ona kojima nije ista tvar, kojima nije [čak ni] isti oblik, nego drugi, kao što čovjeku uzrok jesu i sastojci, vatra i zemlja kao tvar, i vlastiti oblik, i dalje drugo nešto izvana, kao otac, te uz njih još sunce i njegova ekliptika, koji nisu ni oblik ni lišenost ni istovrsnost, već ono pokrećuće.

Treba još vidjeti da se ove može nazvati općenitima, a one ne. Svemu su prva počela ono djelatnošću prvo ovo-tu te, drugo, ono koje je mogućnošću. No ta jamačno nisu općenita, jer počelo onih pojedinačnih je pojedinačno. Čovjek je naime općenito [počelo] čovjeka, ali takav [tj. općenit] nije nijedan, već [je] Pelej Ahila, tebe pak otac, i ovo tu B toga tu BA, uopće pak ono B onoga BA naprosto.

Nadalje, ako su već<sup>23</sup> različiti uzroci i sastojci različitim jestvima, kako je rečeno, onima koja nisu u istome rodu (bojama, zvukovima, jestvima, kolikoći) osim po analogiji, tad su različiti i oni-

Zadržavamo tradicionalno čitanje rukopisa δέ iza στέρησις, ne prihvaćajući Rossovu emendaciju τε. Christ je u neprilici htio izbaciti cijelu rečenicu. Elders, smatramo pogrešno, predlaže da se iza τό ἐξ ἀμφοῖν ne stavlja zarez te da se izbací δέ kao suvišno. Tako bi se dobio smisao: „ono iz obojeg jest lišenost“, smisao za koji on potvrdu nalazi u latinskoj verziji drugog prijevoda kojim se služio Averroes: „et quod ex utroque est privatio, ut obscuritas aut infirmus“.

Izuzetno teška i među interpretima posve neusuglašena rečenica. Tekst rukopisa ἐπειτα εἶδη τα των ουσιών zahtijeva da se, s Christom, umeće τὰ ispred εἶδη, kao i da se, s Bonitzom, primišlja ὁράν δεῖ iz retka 17, što nije osobito uvjerljivo. Druga je mogućnost da se, s Rollesom, čita εἰ δὴ umjesto εἶδη, što međutim opet zahtijeva da se podrazumijeva jedno αντία ἔστι, kako je to činio već Aleksandar. Stoga nam se daleko najboljim rješenjem čini ono Jaegerovo, koji se vraća na Van Moerbekovo čitanje ἤδη, kako već imaju neki od rukopisa.

ma u istoj vrsti, ne oblikom, već jer su za one pojedinačne drukčiji: tvoja tvar i oblik i ono pokrećuće od onog mojega, - dok su po općenitome zboru isti.

Traži li se koja su počela ili sastojci jestava [s jedne] te onih odnošnjih i kakovih [s druge strane], da li su isti ili drugi, jasno je da, zборе li se mnogostruko, jesu [isti] za svako pojedino, a ako se razlučuju, tad nisu isti, nego različiti, osim [ipak] na ovaj način: - ovako naime jesu za sve isti, analogijom, kao tvar, oblik, lišenost, ono pokrećuće, a ovako pak jer uzroci jestava jesu uzroci svega, budući da se [sve] ukida, ukinu li se ona. Uz to, [oni su] ono prvo usvršenošću.

Na ovaj su pak način različna ona prva: [naime ona] kojima se protivnosti ne zборе niti kao rodovi niti mnogostruko. A uz to i tvari [su različite različitim stvarima].<sup>24</sup>

Koja su dakle i kolika počela osjetilnih, te kako su ista, a kako različita, kazano je.

6. Budući da bijahu tri jestva, dva naravna a jedno nepokretno, valja kazivati o tome da nužno jest neko vječno jestvo nepokretno. Jestva su naime prva od bića, te ako su sva propadljiva, sve će biti propadljivo. Ali nemoguće je da kretanje bilo postane bilo propadne (ta bijaše uvijek), niti vrijeme. Jer ne može biti onoga prije i poslije, ako nema vremena. A i kretanje je zacijelo tako neprekidno kao i vrijeme. Jer [vrijeme je] ili s kretanjem ili pak neko stanje kretanja. No kretanje nije neprekidno, osim onoga prema mjestu, a i od tog [kretanja samo] ono kružno.

Ali doista ako i ima kretljivog ili čimbenog, ali ne i nekog djelujućeg, neće biti kretanja. Jer ono što posjeduje mogućnost, to može i ne djelovati. Nikakve koristi dakle ni ako bismo učinili vječna jestva, kao [što su] oni [učinili] ideje, ako ne bi u njima bilo neko počelo [koje] može mijenjati. Niti je, štoviše, i to samo dostatno, niti drugo jestvo pored ideja: jer ne bude li djelovalo, neće biti kretanja. Pače niti ako bude djelovalo, ali jestvo njegovo bude mogućnost. Tad naime neće biti vječnoga kretanja, jer ono što jest mogućnošću, to može ne biti.

Rečenica prevedena prema objašnjenju Rossovu: „and further the matters are different for different things.“

Treba dakle da jest takvo počelo kojega jestvo je djelatnost. Štoviše, ta jestva trebaju biti bez tvari. Jer treba da su vječna, ako uopće treba biti ičega vječnog. Djelatnost dakle.

Tu ipak ima besputnost. Čini se, naime, da ono koje djeluje sve uzmaže, dok ono moguće ne djeluje sve, tako da bi mogućnost bila prva. Ali bogme ako je tako, neće biti nikakva bića. Jer ono moguće biti može uopće ne biti. Pače ako [je] kako kazuju bogoznanci, koji iz noći [sve] rađaju, ili [ako su], kako tvrde narvoslovci, „sve stvari ujedno”, ista je nemogućnost. Kako će naime biti pokrenuto, ako ne bude nekog djelatnoga uzroka? Jer tvar neće pokrenuti samu sebe, već [je pokreće] graditeljstvo, niti mješernica, niti zemlja, već sjemenje i sperma.<sup>25</sup>

Stoga neki čine da je djelatnost uvijek, kao Leukip i Platon; tvrde naime da kretanje jest uvijek. Ali zbog čega, i koje, to ne navode, niti pak uzrok ovakvom ili onakvom. Ništa se naime ne kreće kako se naprosto sluči, nego uvijek treba pribivati neko [kretanje]<sup>26</sup>, kao što [se kreće] jednom po naravi ovako, a [drugi put] silom, ili umom, ili drugim onako.

Zatim, kakvo je prvo [kretanje]? To se naime neizmjenno razlikuje. Ali ni Platon ne bijaše sposoban kazati što je to što katkad drži početlom, ono koje sebe samo pokreće. Jer duša je pontnja, i s nebom istovremena, kako [sam] kaže.

Cijeniti mogućnost prvotnijom od djelatnosti jest dakle na neki način valjano, a na neki ne, i rečeno je kako. A da je djelatnost prvotna, svjedoči Anaksagora - um je naime [u njega] djelatnost - i Empedoklo [koji postavlja] ljubav i prijepor, i oni koji tvrde da je kretanje uvijek, kao Leukip. Tako da ne bijaše bezgranično vrijeme<sup>27</sup> kaos ili noć, već ista [bića jesu] uvijek, bilo periodički bilo drukčije, ako već je djelatnost prvotna mogućnosti.

Elders, pozivajući se na mjesto *De gen. an.* 716a15-17, instruktivno pojašnjava: „u Aristotelovoj terminologiji ή γωνή je *liquor seminis*, što je za njega protivnost menstrualne krvi”.

Prihvaćamo Eldersovu emendaciju τιν' umjesto τι, uz njegovo uvjerljivo objašnjenje da υπάρχειν treba povezati s prethodećim κίνησης, kao „dominatnom idejom u prethodnome retku”.

Ne može se prihvatiti prijedlog Eldersa da se, protiv svih rukopisa te Rossa i Jaegera, umjesto άπειρον χρόνον čita χρόνος, dijeleći potom obje riječi zarezom, nakon čega bi značenje teksta imalo biti; „tako da ne bijaše ono bezgranično, ni vrijeme, ni kaos ili noć”.

A ako ono isto jest uvijek periodički, tad mora nešto uvijek ostajati, na jednaki način djelujući. Ako će pak biti nastajanja i propadanja, tad mora biti drugo, koje uvijek drukčije i drukčije djeluje. Nužno je dakle da ovako djeluje po sebi, a ovako opet po drugom. Dakle, ili po drugom, ili po onom prvom. No nužno je da prema tome [prvom]. To je naime opet uzrokom i sebi<sup>28</sup> i onome. Dakle je ono prvo bolje. Jer to bijaše i uzrokom za ono „uvijek na jednaki način”, dok je onoga „drukčije” [uzrok] drugo, a oba pak [zajedno] očituju ono „uvijek drukčije”. Zar nisu kretanja ustrojena upravo tako? Zašto onda treba tražiti druga počela?

7. A ako je moguće tako, i ako bi, kad ne bi bilo tako, bilo [sve] iz noći i „svega ujedno” i iz nebića, onda se to razrješuje, te jest neko uvijek pokretano nesustajuće kretanje, i ono je kružno (a to je očito ne samo misljuje nego i zbiljom), tako da bi vječno bilo prvo nebo. Jest štoviše i neko koje [ga] pokreće. Budući pak da ono pokretano i [ujedno] pokrećuće jest ono posredno, to jest jamačno neko koje pokreće, a da [samo] nije pokretano, budući vječno jestvo i djelatnost.

Na taj pak način pokreće ono žuđeno i mišljeno: pokreću ne [budući] pokrenutima. Ona njihova prva ista su. Žuđeno je ono što se *pokazuje* lijepim, a htijeto je ponajprije ono što *jest* lijepo. Jer većma žudimo zbog toga što nam se [nešto] čini, nego što bi nam se [nešto] činilo zbog toga jer [to] žudimo. Počelo je naime mišljenje.

A um biva pokretan onim mišljenim; mislivo pak jest jedan od dvaju nizova<sup>29</sup> po sebi. Ono prvo u njemu je jestvo, od njega

Od Brandisa naovamo izdavači (Christ) i tumači (Bonitz) čitaju αὐτὸ rukopisa i razumijevaju rečenicu u tom smislu da sfera zvijezda stajačica uzrokuje i svoje vlastito kretanje i ono pretpostavljeno drugo. Ross međutim - iz razloga što za Aristotela, prema njegovu sudu, kretanje sfere zvijezda stajačica nije samouzrokovano, nego uzrokovano od Boga - predlaže da se s Pseudo-Aleksandrom čita αὐτὸ podrazumijevajući pritom sunce. Tako i Jaeger. Nama prva solucija izgleda vjerojatnijom.

Riječ je tu o pitagorejskim nizovima suprotnosti, o kojima Aristotel referira u *Metaph.* A. 986a23sq, K. 1066a15, *Phys.* 201b25. No i Aristotel sam, kako dobro napominje Ross, prihvaća jedan takav pozitivan niz, u kojemu su npr. biće, jednota, jestvo, te jedan negativni, sadržan od nebića, mnoštva, nejestva. (Usp. *Metaph.* Γ. 1004b27, *De gen. et corr.* 319a15, *De sensu* 447b30, 448a16, *De part. an.* 670b21.)

pak ono jednostavno [jestvo] i prema djelatnosti. (A nisu isto ono jedno i jednostavno: jedno naime označuje mjeru, dok ono jednostavno [označuje] kako je neko ustrojeno.)

Nego su pače u istome nizu i ono lijepo i ono zbog sama sebe izaberivo; no najbolje je ono prvo, bilo uvijek, bilo analogijom. A da je ono „radi čega” među nepokretnima, to očituje razdioba. *Nekome* je naime ono „radi čega”, i *nečega*, - od čega pak jedno jest [među nepokretnima], a drugo nije.<sup>30</sup>

Pokreće pak kao ljubljeno, a ostala pokreće [tim] pokrenutim.<sup>31</sup> Ako se dakle nešto kreće, može se drukčije držati, tako da se prvi premještaj, ako je i djelatnost, ukoliko se kreće, može drukčije držati, - prema mjestu, ako i ne prema jestvu. A ako jest nešto što pokreće, samo budući nepokretno, budući djelatnošću, to se nikako ne može drukčije držati. Premještaj je naime prva od promjena; u njemu je pak [prvo] kruženje. A to pokreće baš to [kruženje].

Iz nužnosti je dakle biće. A kao nužno, lijepo [je ustrojeno]<sup>32</sup>, te tako počelo. Jer ono nužno je tolikostruko: ono silom (jer je protiv poriva), ono bez čega nema dobra, [te] ono koje ne može drukčije do jednostavno.

O takvom dakle počelu vise nebo i narav. A življenje mu je ono najbolje koje [je] nama tek za kratko vrijeme.<sup>33</sup> Tako je naime njemu uvijek (namaje pak zacijelo nemoguće), budući daje i ugođa njegova djelatnost (i zato su budnost, osjećanje i mišljenje najugodniji, dok su nadanja i sjećanja [ugodna] zbog njih). Mišljenje

Smisao je ove koncizno iskazane rečenice u ovome: svrha, ono „radi čega” (τό ου ένεκα) može se promatrati iz dva aspekta, jednom kao „subjektivna” nečija svrha (tivi), a drugi put ona je „objektivna” svrha sama po sebi, naprosto nekog dobra radi (τινός). U ovom drugom slučaju može se za nju reći da pripada u oblast onog nepokretnog, (έστι valja s Rossom razumijevati kao = έστιν έν τοις άκινήτοις.)

Ne može se prihvatiti Rossovo mišljenje da je rukopisno κινουμένω, koje zadržavaju sve arapske verzije, Christ i Jaeger, „hardly possible Greek”. Bonitz predlaže lekciju τό δέ κινούμενον, što daleko odstupa od postojećega teksta.

Razumijemo s Eldersom καλώς kao = έχει καλώς.

Usp. s Rossom *Metaph.* Θ. 1050b24, *Eth. Nic.* 1175a3, *De somno* 454b8.

pak, ono po sebi,<sup>34</sup> pripada onome po sebi najboljemu, i to ono najveće onome najvećma. A um sebe misli shvaćanjem mislivoga; naime misliv biva dodirujući i misleći, tako da je isto um i ono mislivo. Jer ono koje može prihvatiti mislivo i jestvo je [doduše] um, ali [tek] posjedujući [ih] djeluje<sup>35</sup>, tako da taj [djelujući um], više no onaj [koji može prihvatiti], jest to od božanskoga što se pokazuje da um ima u sebi,<sup>36</sup> te je tako motrenje ono najugodnije i najbolje.

Ako je dakle bog uvijek tako dobro ustrojen kao mi katkada, čudesno je. Ako pak više, još čudesnije. A ustrojen je tako.

A zacijelo mu i život pribiva Ta život jest djelatnost uma, a on je djelatnost. Njegova pak djelatnost, ona po sebi, život je, najbolji i vječan. Tvrđimo zaista da je bog život, vječni, najbolji, tako da život i neprekidan vijek bogu pribivaju. To naime *jest* bog.

Oni pak koji pretpostavljaju, kao pitagorejci i Speusip, da ono najbolje i najljepše nije u početku, zbog toga što su u biljaka i životinja početak uzroci, a ono lijepo i savršeno [tek] u onima iz njih, ti ne smatraju ispravno. Jer sjeme je iz drugih prvotnijih savršenih, i ono prvo nije sjeme, nego ono savršeno, kao kad bi

Ross, slijedeći dijelom Pseudo-Aleksandra, razumije to kao „mišljenje u sebi, kao razlikovano od ljudskoga mišljenja, koje ovisi o osjetilima i imaginaciji”.

Što ustvari znači ovo έχων? Bonitz je s pravom odbacio Krischeovo tumačenje u smislu „imajući mogućnost mišljenja”, budući daje participom karakterizirana upravo djelatnost uma, u razlici spram njegove puke potencijalnosti. Bonitz sam tumači to έχων kao „quoniam ipse in se continet atque ipse est τό νοητόν”, što je već, usprkos rezervi Rossovoj, znatno uvjerljivije, έχειν je ovdje zacijelo upotrebljeno emfatički, u smislu ujedno „imati”, „držati” i „neprestano uz to biti”, što je dobro jednom pogodio Jackson (apud Ross), prevodeći ενεργεί δέ έχων s „and it energizes continually”.

Druga mogućnost razumijevanja, koju smatramo pogrešnom, bila bi ona Pseudo-Aleksandrova, kojoj je sklon djelimice i Ross. Prema njoj, komparativ je postavljen između čistog, apsolutnog, božanskog mišljenja s jedne te ljudskog s druge strane, pri čemu onda θεωρία ne znači općenito mišljenje i kontemplaciju, nego isključivo čistu božju kontemplaciju. No rješenju koje je u našem prijevodu priklonio se i Ross u vlastitom oksfordskom prijevodu, kao i Bonitz, Tricot, Elders. Slično nalazimo - unatoč naglašenoj neodređenosti - i u jednom latinskom prijevodu koji, prema Eldersu, navodi Averroes: „quare istud magis quam illud est id divinum quod intellectus videtur habere”.

tko tvrdio da je čovjek prvotniji od sjemena, ne onaj koji iz toga nastaje, nego drugi, iz kojega je sjeme.

Da dakle jest neko jestvo vječno i nepokretno i odvojeno od onih osjetilnih, bjelodano je iz kazanoga. Pokazano je i da to jestvo ne može imati nikakve veličine, već je bezdijelno i nerazdjeljivo (jer pokreće bezgranično vrijeme, a ništa ograničeno nema bezgraničnu moć; budući pak da je sva veličina ili bezgranična ili ograničena, ograničenu veličinu ne bi imalo zbog toga, a bezgraničnu zato jer uopće nema nikakve bezgranične veličine). Nego zacijelo i to da je netrpno i nepreinačivo. Jer sva su ostala kretanja potonja onome prema mjestu. Jasno je dakle zbog čega je to ustrojeno na taj način.

8. No da li treba postaviti da je to jestvo jedno ili više njih, i koliko, to ne smije ostati prikriveno, već se valja spomenuti i tvrdnji drugih, [a i toga] da o množini nisu rekli ništa što bi bilo jasno. Jer ona pretpostavka o idejama doista nema takvoga navlastitog istraživanja (naime, oni koji ustvrđuju ideje kazuju da su ideje brojevi, dok o brojevima zборе jednom kao o bezgraničnima, a drugi put kao omeđenima desetakom; a zbog kojeg je uzroka [baš] tolika množina brojeva, to ne govore s dokaznom ozbiljnošću). No nama valja kazivati iz onoga [već] podloženog i razlučenog.

Počelo, naime, i ono prvo od bića nepokretno je, i po sebi i prema uzgrednosti, no [ujedno je] pokrećuće [za] ono prvo vječno i jedno kretanje. Budući da se ono pokrenuto nužno od nečega pokreće, i da je ono prvo pokrećuće nepokretno po sebi, te da se vječno kretanje pokreće od vječnoga, i jedno od jednoga, a vidimo pored premještaja svega i onaj jednostavni [premještaj], za koji tvrdimo da ga pokreće prvo i nepokretno jestvo, dok su drugi premještaji oni vječni planeta (jer vječno je i nezaustavljivo kružno tijelo; o tome je pokazano u [našim] naravoznanstvenim raspravama), - to je nužno i da se svaki pojedinu od tih premještaja pokreće jestvom nepokretnim po sebi i vječnim. Jer i narav zvijezda je neko vječno jestvo, i ono pokrećuće vječno je i prvotnije od pokretanoga, i ono što je prvotnije od jestva nužno je da je jestvo. Bjelodano je dakle da jest toliko jestava, naravi vječne i nepokretne po sebi, i bez veličine, iz razloga rečenog ranije.

Očigledno je dakle da jesu jestva, i među njima neko prvo i [neko] drugotno, prema samome poretku premještaja zvijezda. Množinu pak premještaja valja istraživati iz filozofiji najrodnijeg

među matematičkim znanstvima, iz zvjezdokoznanstva. Ono naime razmatra o jestvu doduše osjetilnom ali vječnom, dok druga ni o kojem jestvu, kao ono o brojevima i geometrija. Da dakle jamačno ima više premještaja nego onog premješanog, bjelodano je i onima umjereno upućenima, budući da se svaka planeta kreće više nego jednim. No kolika se stječu biti, kažimo sad ono što zборе neki od matematičara, radi shvaćanja, da bismo nekako razumom prihvatili neku određenu množinu. A ostalo valja da dijelom sami istražujemo, a dijelom da se raspitujemo u onih koji istražuju, te ako se u onih koji se time bave pokaže nešto protivno ovome sad kazanom poštivati valja oboje, no uvjeriti se dati od onih podrobnijih.

[... r

A bjelodano je da je nebo jedno. Jer ako je više nebesa, kao što je ljudi, počelo svakog pojedinog bit će oblikom jedno, a brojem pače mnoga. No ona što su brojem mnoga, ta imaju tvar (jedan je naime i isti zbor za mnoga, kao za čovjeka naprimjer, no Sokrat je jedan); dok ono što bijaše da bude prvotno nema tvar, jer usvršenost je. Jedno je dakle i zborom i brojem ono koje pokreće [samo] budući nepokretno, a i ono pokretano je dakle uvijek i neprekidno. Samo je jedno dakle nebo.

Predavano je, međutim, od strane onih prvašnjih i posve drevnih u liku priče i ostavljeno onima potonjima jednako tako to da bogovi jesu ti i takvi<sup>38</sup> kao i to da ono božansko obuhvaća čitavu narav. Ono ostalo pak pridodano je već na način bajke u svrhu nagovaranja mnoštva, te u svrhu koristi za zakone i za ono opće probitačno. Pričaju naime da su oni čovjekoliki i nalični nekima od ostalih živih bića, te drugo tome srodno i slično rečeno-me, od čega ako netko to odvojivši uzme samo ono prvo, da su [naime] prvašnji smatrali kako su bogovi jestva, cijenit će da je

Ne prevodimo dio teksta 1073b17 - 1074a31.

Pokazno οὐτοί prevodimo naglašeno. Među tumačima postoji dvojba o tome na što se riječ odnosi. Schwegler, Jaeger i Ross su mišljenja da se njome smjera na nebeska tijela prije no na njihove pokretače. Guthrie pak vjeruje da je njome mišljeno 55 pokretača nebeskih tijela. Ispravnim držimo stav Eldersa da je zamjenica namjerno ostavljena u otvorenom i neodređenome značenju.

to božanstveno rečeno, te daje sva vjerojatnost kako je svako pojedino i od umijeća i od filozofije višekratno prema mogućnosti bilo iznađeno, pa opet propalo, te da su se njihovi nazori očuvali poput razvalina sve do sada. Jedino nam je utoliko dakle jasan očinski nazor, onaj od prijašnjih.

9. Ono o umu pak sadrži neke besputnosti. Čini se da je [on] najbožanstvenija među pojavama,<sup>39</sup> no kako ustrojen bi on takvim bio, to sadrži neke poteškoće. Ako naime ne misli ništa, što bi tad bilo to uzvišeno? Ta držao bi se kao kad bi netko spavao. Ako pak misli, no od njega ima nešto drugo znatnije ([ako] mišljenje naime nije to stoje njemu odista jestvo, već [tek] mogućnost), [tad] neće biti najboljim jestvom. Jer ono časno pribiva mu zbog mišljenja.

Nadalje, bilo da je um njegovo jestvo, bilo da je [to] mišljenje, što misli? Naime, ili sebe samog, ili nešto drugo. A ako nešto drugo, ili uvijek isto, ili [svaki put] drugo. Razlikuje li se dakle što, ili ništa, misliti ono lijepo ili pak bilo što slučajno? Ili je štoviše razmišljanje o ponečemu i besmisleno? Jasno je dakle da misli ono najbožanstvenije i najčasnije, te da se ne mijenja. Jer nešto takvo je već promjena na lošije, i neko kretanje.

Ponajprije dakle, ako nije mišljenje, nego mogućnost, razložito je da mu je naporna neprekidnost mišljenja. Zatim, jasno je da bi bilo nešto drugo časnije od uma, [naime] ono mišljeno. Jer i mišljenje i umovanje pribivat će i onome tko misli ono najlošije, tako da treba to izbjeći (ta ponešto je bolje i ne vidjeti nego vidjeti), [jer tada] ne bi mišljenje bilo ono najbolje. Sebe dakle misli, ako već jest ono najmoćnije, i jest mišljenje mišljenje mišljenja.<sup>40</sup>

Ovaj neobičan izraz izaziva neprestanu zabunu među interpretima. Tako već Bonitz u svom komentaru kaže: „Mirum videri debet quod dicit: τῶν φαينوμένων, etenim φαινόμενα dicuntur ea quae apparent ac sensibus percipiuntur, ideoque saepissime opponuntur rationationi [...]; intellectus vero summus non in iis est rebus, quae sensibus percipiuntur, sed et esse eum et qualis sit ratiocinando tantum assequimur.” Ross ipak dobro upozorava na to da φαίνεσθαι može značiti i sve „ono što je otkriveno pomoću razuma”. Još je precizniji prijevod Eldersa: „of ali things vvhich are evident to us (or: of vvhich we are aware)”.

καί ἐστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Smisao ove čuvene i zacijelo namjerno višesmislene formule dakako nije lako shvatiti. Elders je miš-

No čini se da su znanje i osjećanje i mnijenje i razmišljanje uvijek [nečega] drugog, a sebe [tek] usputno. Dalje, ako je drugo misliti i biti mišljen, po kojemu od tog dvojeg njemu pribiva ono izvrsno? Nije naime ono isto *ono biti* mišljenju i mišljenome. Ili je kod ponekih znanje [isto što i] stvar? Kod proizvodnih [znanja] bez tvari [stvar je] jestvo i ono što bijaše da bude, dok je kod motriteljskih stvar zbor i mišljenje. Budući da dakle nije drugo ono mišljeno i um, [kod onih] koja nemaju tvari bit će isto, te mišljenje jedno s mišljenim.

Još preostaje besputnost: da lije sastavljeno ono mišljeno. Jer mijenjalo bi se u dijelovima cjeline. Ili je sve ono što nema tvari nedjeljivo, te - kao što je čovječji um, ili<sup>41</sup> i koji god od onih sastavljenih, ustrojen u nekom vremenu,<sup>42</sup> - ono izvrsno nema u ovome sad ili onome sad, već u nekome cijelom ono najbolje,

ljenja da određeni član ἢ ispred νόησις ima značenje pokazne zamjenice „to mišljenje”, ili pak da ima ulogu indicirati mišljenje u njegovome čistom obliku. Raznoliki su i pokušaji razumijevanja genitiva. Bilo je mnijenja da on ima ustvari ulogu superlativa, kao npr. u frazi κακά κακῶν (“najveća od svih zala”), tako da bi značio naprosto „najveće od svih mišljenja”. Značenje genitiva ponajprije se, međutim, shvaća određujući ga s Eldersom kao „genitiv sadržaja” ili pak tzv. objektivnog genitiva, dakle u smislu „koje se sastoji od mišljenja” ili „koje se tiče mišljenja”. Dakako da time nije još učinjen odlučujući korak u filozofijskom razumijevanju ove dubokosmislene „formule”.

Ne može se prihvatiti Bonitzov prijedlog da se, kao već ranije Ravaisson, izbací ἢ u retku 8 te prevede: „premda su njegovi predmeti ona sastavljena”. Ross i Elders ispravno zadržavaju ἢ.

Ne može se prihvatiti ni Rossovo inzistiranje na -neutraliziranju značenja vremena u ovome koliko važnom toliko i jedva dokučivom odjeljku teksta. Iz činjenice da ἐν τινι χρόνῳ ne znači „za neko vrijeme” ili „u neko vrijeme”, nego „u nekom vremenu”, misli on da može zaključiti kako se Aristotelove riječi ne odnose na „uživanje nekog *summum bonum* u trenucima iluminacije, već na njegovo progresivno dostizanje ἐν βίῳ τελείῳ (*E. N.* 1098a18)”. Također je za Rossa „dvojbena” da li s onim dvostrukim τῶδι valja razumijeti χρόνῳ, što je za nas izvan sumnje, pri čemu držimo ispravnim i njegov hipotetički prijevod: „for it does not possess the good in this particular time or in that, but it possesses the *summum bonum* in a certain whole period”. Drukčije prevodi Elders, ne uvažavajući vremenski aspekt: „The most excellent being, being something different (from man), does not possess its good in this or that particular object, but in the knowledge of an object which is adequate to its being.”

budući da je nešto drugo, tako mišljenje sebe samo ima za cjelokupnu vječnost?

10. Ispitati valja i to na koji od dva načina narav svega sadrži ono dobro i ono najbolje: da li kao nešto odvojeno i samo po sebi, ili kao poredak. Ili na oba načina, poput vojske? Jer i u poretku jest ono izvrsno, a i vojskovođa [jest to], i to on još više. Nije on naime po poretku, već je ovaj po njemu.

Sve je na neki način zajedno uređeno - ali ne na jednak način: ribe, ptice, biljke -, te ne stoji tako kao da jedno nema ništa s drugim, već jest neki [odnos]. Spram jednog je naime sve uređeno, ali kao stoje u kućanstvu onima slobodnima ponajmanje dopušteno činiti što se kome sluči, već je sve, ili pak ponajviše od svega, sređeno, dok je robiju i živadi neznatan udio u zajednici, a golemo [im je] ono što se sluči, - tako je počelo svakoga pojedinog njegova narav. A kazujem kako je svima nužno dospjeti do toga da budu razlučeni,<sup>43</sup> a i druga su na taj način, kojima sve zajedništvuje u [smjeru] cjeline.

Valja da ne ostane prikriveno koje sve nemogućnosti ili besmisllice pridolaze onima koji drukčije govore, i kakvo je ono u onih koji promišljenije zборе, i u kojih su ponajmanje besputnosti. Svi naime čine sve iz protivnosti. No niti je ispravno da sve, niti pak da iz protivnosti, niti uopće kazuju kako će biti iz protivnosti ona u kojima protivnosti pribivaju: - jer protivnosti su netrpne jedna od druge. Nama se pak to razložito razrješuje time da jest nešto treće.

Jedni opet tvar nekad čine jednom od protivnosti, poput onih koji [suprotstavljaju] ono neisto istome, ili pak [ona] mnoga onome jednom. No i to se razrješuje na isti način. Za nas naime tvar nije ničemu protivnost.

Uz to, sve bi imalo udjela u rđavome, osim onoga jednog. Zlo samo je naime jedan od dvaju sastojaka. Drugi pak dobro i zlo i

Ponešto preslobodnima mogu se činiti Rossovo prijevod i objašnjenje: „sve stvari, čak i ako ne daju nikakav drugi prilog cjelini, moraju naposljetku dospjeti do toga da budu razložene”, tj. tako da bolje stvari mogu biti učinjene iz njihovih elemenata.” Slično i Elders drži kako je malo sumnje da upotrebljeni glagol διακριθήναι ovdje znači „biti rastvoren i raspršen u druge dijelove svemira”. Čini nam se primjerenijim oprez Bonitzov, za kojega je „dvojbena što [tj. ta riječ] ovdje znači”.

[ne čine] počelima, premda je u svemu počelom ponajvećma ono dobro. Drugi opet ispravno [vele] daje to počelo, ali *kako* je dobro počelom, to ne kazuju: da li kao cilj, ili kao ono što pokreće, ili kao oblik.

A besmisleno je i Empedoklovo. Jer ljubav čini onim dobrim, no ona je počelo i kao ono što pokreće (jer sabire) i kao tvar, budući da je dijelom mješavine. Ako bi čak istome i pridošlo da bude počelom i kao stvari i kao onom pokrećućem, ipak [im] *ono biti* nije isto. Prema čemu od toga dvojega je dakle ljubav [počelo]? Besmisleno je i da je prijevor nepropadljiv. Jer on je za njega narav zla.

Anaksagori je ono dobro počelom kao ono pokrećuće. Jer um pokreće. Ali pokreće *radi nečega*, tako daje drugo [ono najbolje], osim ako [je onako] kako mi tvrdimo. Liječništvo je naime [već] na neki način zdravlje.

Besmisleno je opet i dobru i umu ne učiniti protivnost. No svi koji ustvrđuju protivnosti ne služe se protivnostima, ukoliko ih ne bi tko doveo u sklad. I zbog čega [su] jedna propadljiva, a druga nepropadljiva, to ne kazuje nitko: svi naime čine bića iz istih počela. Uz to, jedni čine bića iz nebića, dok drugi, da ne bi bili na to prinuđeni, sve čine jednim.

Nadalje, nitko ne kazuje zbog čega će uvijek biti postajanja i što je uzrok postajanja. A onima koji čine dva počela nužno će još neko<sup>44</sup> drugo biti nadmoćnijim. I onima koji [postavljaju] ideje [pridolazi to] da im je [neko] drugo počelo nadmoćnije: naime ono po čemu je učestvovalo [ono osjetilno u idejama], ili učestvuje.

Također je za druge zacijelo nužnost da jest neka protivnost mudrosti i najuzvišenijoj znanosti, ali za nas ne. Jer onome prvom nema nikakve protivnosti. Ta sve protivnosti imaju tvar, i [ona] jest te [protivnosti] mogućnošću.<sup>45</sup> Protivnost [mudrosti], neznanje, [bilo bi] usmjereno na<sup>46</sup> protivnost, ali onome prvom ništa nije protivnost.

Prihvaćamo, kao i Ross, Bonitzovu emendaciju ἐτι namjesto δι.

Protiv većine rukopisa, ali s Rossom i Jaegerom, čitamo ταῦτα namjesto ταῦτα.

S Rossom razumijemo εἰς otprilike u smislu „leads the mind to”. Rečenica je općenito teško razumljiva. Bonitz priznaje: quomodo vel explicem vel emendam non habeo. Eldersov je prijedlog riskantan i

Nadalje, ako pored onih osjetilnih ne bude i drugih, neće biti počela i poretka i nastajanja i svih onih nebeskih, već uvijek [samo] početak početka, kao u svih bogoznanaca i naravoznanaca. Ako pak jesu ideje i brojevi, [oni] neće biti uzroci ničega, a ako [toga] nema, tad niti kretanja.

Uz to, kako će iz neveličina biti veličina i neprekidnost? Jer broj neće činiti neprekidnost, niti kao ono pokrećuće niti kao oblik.

Nego pače baš ništa od protivnosti neće biti odista čimbeno i pokretačko? Jer moglo bi i ne biti, ili [bi] barem činjenje [bilo] potonje [spram] mogućnosti, te dakle bića ne bi bila vječna? Ali jesu. Dakle treba ukinuti jedno od toga. A rečeno je kako.

Dalje, čime su brojevi jedno, ili duša i tijelo, i uopće ideja i stvar, nitko ne govori ništa. A i ne može reći, osim ako ne kaže, kao mi, da ono pokrećuće čini [jednim].

Oni pak koji zборе da je matematički broj ono prvo, te tako [zборе] svaki put drugo jestvo, i za svako pojedino druga počela, ti jestvo svega čine nepovezanim (ništa naime jedno drugome ne doprinosi, pa bilo [to] ili ne), a i počela [čine] mnogima. No bića neće da budu loše upravljana. „Nije dobro mnogovlade: jedan [je]<sup>47</sup> vladar”.

teško prihvatljiv. On hoće postaviti zarez iza  $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$ , te čitati  $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  umjesto  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha$ , tako da bi dobio otprilike ovakav smisao: „protivnost je nedostatak racionalne svrhe, koji vodi prema protivnosti spram prvog počela”.

U ovome završnom navodu iz Homerove *Ilijade* nedostaje, prema verziji glavnih rukopisa, imperativ „neka bude” ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\omega$ ). Zadržavamo tu lekciju sa Susemihlom, premda Ross tvrdi kako je riječ zahtijevana ritmom rečenice. Apelativ i imperativ teško da mogu odgovarati ovome samopouzdanom i uzvišenom završetku nadasve teškog razmatranja. Aristotel završava jednostavnim uvidom i iskazom toga što jest, a ne toga što bi tek „trebalo” biti.

## Neki problemi interpretacije

Izuzetna je važnost knjige *Lambda* kako unutar cjeline Aristotelova djela tako osobito za cjelokupnu potonju povijest filozofije i teologije. „Medu knjigama Metafizike strši dvanaesta knjiga posebno time što ona sadržajno donosi okrunjenje aristotelovske filozofije: nauk o najvišem biću, o Bogu. O tom skrajnjem i cjelinu zaključujućem predmetu nemamo inače nikakva izjašnjenja Aristotelova”. Ove Gadamerove (*Aristoteles: Metaphysik XIII*. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer. Zweite, ergänzte Auflage. Frankfurt am Main, 1970, str. 7) riječi nisu nikako tek neki osamljeni pojedinačni sud znalca. Kao i Werner Jaeger (*Aristoteles*. Berlin, 1923, str. 228), tako je i Ingemar Düring (*Aristoteles*. Heidelberg, 1966, str. 193) „uvjeren u to daje Aristotel u knjizi *Lambda* htio dati u sažetoj formi jedan pregled osnove svoje teorijske filozofije”. Stoga i može isti zaslužni poznavalac i tumač drugdje kazati da je „*spis Lambda Metafizike* jedno potpuno samostalno predavanje o filozofiji prvih stvari” (*isto*, str. 189). Slično sudi i Hans Joachim Kramer (*Der Ursprung der Geistesmetaphysik*. Amsterdam, 1964, str. 191): „Poput nekog zagonetnog meteorita strši  $\Lambda$  'Metafizike' u vrijeme”.

Sudeći prema ponegdje upravo nevjerojatnoj zbijenosti i lapidarnosti izričaja, stilskoj neujednačenosti i čestoj sadržajnoj nepovezanosti odlomaka, u knjizi *Lambda* imamo ustvari skup bilješki, skica i zapisa, koje vjerojatno nisu bile namijenjene objavljivanju, već samo vlastitoj uporabi, ili su pak služile u najboljem slučaju kao pisana podloga predavanjima, u kojima su te suhe i često poludorečene natuknice morale biti dopunjene i oživljene neposrednim zrenjem, izvođenjem i živom riječju.

O vremenu nastanka knjige mnogo se raspravljalo. U svojem značajnom pokušaju rekonstrukcije nastanka cjelokupne Aristotelove *Metafizike* Jaeger je knjigu *A*, zajedno s *A*, *B*, prvim dijelom *K*, te čitavom *N*, datirao rano, otprilike u vrijeme Aristotelova boravka na Assosu. Düring je pak upozorio na sadržajnu blizinu s prvim dvama knjigama *Fizike*, te ju je zajedno s njima i izgubljenim dijalogom *De philosophia* svrstao u ranu grupu rasprava o prvim počelima.

Općenito su mišljenja o vremenu nastanka knjige i njenu mjestu u cjelini Aristotelova djela u znatnoj mjeri podijeljena. Pored Düringova ranog datiranja, postoji, pretežno u osloncu na Jaegerova istraživanja, stav da knjiga doduše jest srazmjerno rana, ali ipak kasnija od npr. *De caelo*, *De philosophia*, *Metaph. N*. Treća pak grupa istraživača upozorava na sadržajna slaganja npr. nauka o prvom pokretaču s posljednjom knjigom *Fizike*, nauka o mogućnosti i djelatnosti sa zrelim knjigama *Metafizike*, naime *ZH $\Theta$* , nauka o umu s *De anima*, zaključujući iz toga na ipak barem djelomičnu kasnu dataciju spisa.

Najvjerojatnije je pak da na neki način svi imaju pravo. Knjiga *Lambda* ne može se naime držati cjelovitim djelom, niti sve u njoj objedinjene tekstove nastalima istodobno. Unutar knjige osnovnu podjelu valja, čini se, učiniti između prvih pet odjeljaka, koji izlažu svojevrstnu filozofiju postajućeg osjetilnog bitka, te ostalih, koji se bave pretežno ili

vječnim osjetilnim bićima ili pak onim posve nadosjetilnim, pri čemu su očito prva razmatranja shvaćena kao nužan uvjet i predstupanj za druga.

Poseban problem predstavlja interpretima sadržaj osmog odjeljka i tamo izloženi nauk o zasebnim pokretačima nebeskih tijela. Već je Jaeger odlučno zastupao tezu da osmi odjeljak odnosno poglavlje knjige *Lambda* nije organski sastavni dio knjige, argumentirajući prvenstveno time da je pisan stilom posve dogotovljene i zaokružene rasprave, u posvemašnjoj razlici spram ostalih poglavlja, kao i time da tamo izloženi prvi pokretači ne pokreću tek budući ono žudeno i ljubljeno, kako je pokretačka narav prvog pokretača bila određena u sedmome poglavlju. Beskrajna diskusija koja je uslijedila i traje u osnovi još i danas kreće se zatim poglavito u raspravljanju alternative monizam-pluralizam, odnosno teizam-politeizam u Aristotela. Ne vjerujemo da je mnoštvo često nevjerovatno minucioznih filoloških i astronomijskih analiza osmog poglavlja uopće zavrijedilo - filozofijski gledano - toliki napor i trud. Prije bismo se složili sTJuringom (*isto*, str. 219), koji u tom kontekstu, - sam ustvrđujući da je „beskonačno diskutirano pitanje da li je shvaćanje Boga, koje Aristotel iznosi u Lambda 8 monoteističko ili politeističko zapravo neispravno postavljeno" - navodi potom Merlanov citat Eduarda Mevera: „U Grčkoj igra pitanje glede jednog ili više bogova jedva neku ulogu. Da li je božanska moć mišljena kao jednota ili mnoštvo, to je sporedno u odnosu spram pitanja da li ona uopće egzistira, te kako mora biti razumljena njena narav i odnošenje prema svijetu."

Štoviše, čini se da ima dobrih razloga složiti se s Eldersom (djelo niže navedeno, str. 56-68), koji, nakon temeljite i detaljne analize sadržaja 8. poglavlja, ustvrđuje da njegov najveći dio „u sadašnjem obliku nije bio napisan od Aristotela samog, već od strane nekog učenika (ili učenika), koji se slobodno služio materijalom iz ostalih spisa". Stoga ni mi nismo u prijevodu preuzeli veći dio tog poglavlja, kao što je to isto uostalom učinio i Gadamer u svom inače rijetko lijepom i pouzdanom, gore navedenom prijevodu.

Ovdje dakako nije moguće ni potrebno pokušavati neku filozofijsku interpretaciju, ili i samo komentar sadržaja prevedene knjige. Kako je, međutim, neosporno da upravo u njoj sadržani nauk o Bogu čini njeno pravo središte i najtežu zadaću promišljanja, zadovoljit ćemo se ovdje s dvije kratke uz to vezane napomene.

U sažetom uvodu svojega prijevoda i kratkog komentara veli Gadamer: „Iskazi, koje Aristotel daje o božanskome bitku postali su za povijest zapadnjačkog mišljenja od nesagledive važnosti. Ovdje dane odredbe životnosti i duhovnosti tog božanskoga bitka, ali također pojmovi upotrebljeni za taj bitak, postali su vodećima za teologijsko mišljenje kršćanskoga srednjovjekovlja, poglavito onaj *energeie, actus purus*. Premda je kršćanska religija bila hranjena iz bitno drugih snaga no iz onih klasičnoga grštva, ipak je misleni rad toga klasičnog doba priredio sredstva i putove (a i stranputice) za samorazumijevanje kršćanstva. Da kršćanska predodžba osobnoga Boga i njegova odnosa spram čovjeka u Aristotela leži posve daleko, to će svatko smjesta zamijetiti. Isto to vrijedi o misli stvaranja, koja je s umjetničkim duhom Grka u osnovi ne manje

nespojiva no s njihovom najdubljom duhovnom koncepcijom, s mišlju o *physis*, o naravi, o sebe k sebi samome otvarajućem poretku bića. [ ... ] Napetost između grčke misli svijeta i kršćanskoga svijeta duše, koja je time dospjela u zapadnjačko mišljenje, pripada onim sudbinskim i stvaralačkim napetostima koje sve do u današnji dan prožimaju zapadnjačko ljudstvo."

Iz ovoga poduzeg navoda razvidan je, smatramo, svojstveni i osobit karakter Aristotelove filozofijske misli o Bogu, kao i - mimo pretjeranosti npr. Waltera Brockera (*Aristoteles*, Frankfurt am Main, 1974, str. 221): „Ali niti je Aristotel bio kršćanin, niti uopće religija ima ikakva mjesta u njegovoj filozofiji. Ako bi riječ 'Bog' trebala biti uzeta u religijskom smislu, tad je Aristotelova filozofija ateizam" - sva plodonosnost njene ujedne blizine i daljine kako povijesno predanom tako i današnjem našem filozofijskom i teologijskom iskustvu.

Zacijelo najveći i najteži problem cjelokupne knjige jest dostatno razumijevanje onoga u čemu Aristotel sagledava samu bit božanskoga bića, naime pravoga smisla izraza „mišljenje mišljenja". Zadržimo se ovdje samo na jednoj tako reći usputnoj primjedbi. S pravom je naprimjer Horst Seidel u svojem nedavnom komentaru Aristotelovoj *Metafizici*, priloženom ponovo izdanome Christovu grčkom tekstu i Bonitzovu prijevodu (*Aristoteles' Metaphysik II*. Hamburg, 1980, str. 579) - koji se ipak, po našem sudu, zbog pretjerane i pretenciozne kratkoće te općenito nezadovoljavajuće razine uvida, teško i može tako nazvati - inzistirao na tome da Aristotelovo „mišljenje mišljenja" valja razumijevati u strogoj opreci kako spram svake samorefleksije čovječe spoznaje (po njemu slučaj njemačkog idealizma) tako i spram svakog diskurzivnog puko razumskog mišljenja: „Mišljenje' je neko diskurzivno izvršenje spoznaje, a 'mišljenje mišljenja' snažno asocira na refleksiju čovječe samospoznaje (kao u njemačkih idealista), dok je *νόησις* intuitivan čin, neko umsko zrenje (u suprotnosti spram *διάνοια* i dr., dakle spram diskurzivnih izvršenja). Uz to, *νόησις*, kao supstantiv djelatnosti, izražava 'djelatnost uma' te time i ontologijski aspekt 'zbiljnosti uma', koja je, kao i svaka zbiljnost, također ono inteligibilno, objekt za um. Izraz *νοήσεως νόησις* znači dakle da je božansko biće uma, kao čista, dovršena zbiljnost, ujedno djelatnost spoznavanja i najviši objekt spoznavanja."

Odlučujuće je pitanje, međutim, ako se ovako oštro poput Seidla odbije svaka blizina „mišljenja mišljenja" bilo kojoj vrsti sebespoznaje i sebemišljenja, kako onda uopće izbjeći to da nam se ono pokaže tek kao puka prazna, posve bezobjektna misao. Već je Zeller, u značajnoj polemici s teističkom interpretacijom Brentanovom, ovu najvišu točku Aristotelove filozofije bio protumačio kao puku praznu, u sebi kružeću sebesvijest, a slično je shvaćao i npr. Ross, nazvavši je čak štoviše na jednom mjestu „nemogućim i jalovim idealom".

Seidel se pak sa svoje strane jednako odlučno suprotstavlja i Zellerovu stavu, tvrdeći (*isto*, str. 582) da „božja sebespoznaja obuhvaća sve biće, koje je nama inače dano kao sastavljeno", te da „u sebespoznaji božanski um spoznaje ujedno sebe sama kao uzroka svega bića". Ovime se Seidel priključuje staroj i utjecajnoj matici takozvanog teističkog tu-



mačenja Aristotelove odredbe Boga. Generacije i generacije komentatora radile su na takvu protumačenju. Već je Aleksandar pokušavao u Aristotela naći stanovito prihvaćanje misli o Božjoj providnosti, a Averroes je, premda niječući bilo kakvu stvaralačku djelatnost i bilo kakvu slobodu volje u Aristotelova Boga, ipak bio sklon pripisati mu znanje o općenitim zakonima univerzuma, u čemu ga u osnovi, i uz sav oprez, slijede npr. i Duns Skot i Toma Akvinski.

Cini se ipak - i u tome se valja složiti s Rossom - da takvo tumačenje ne odgovara *slovu* samog Aristotelova teksta. Kako se približiti smislu „mišljenja mišljenja“, izbjegavajući pritom kako sve već poznate zamke apsolutne samosvijesti klasičnoga idealizma tako i njegova neoplatoničko-kršćanskog pretumačenja u smislu ujednog spoznavanja i stvaranja svijeta - ostaje pitanjem i zadaćom.

Važniji konzultirani komentari:

Hermann Bonitz, *Aristotelis Metaphysica. Volumen II: Commentarius*. Bonn, 1849. (Pretisak: Hildesheim, 1960.)

*Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Volume II. London, 1958. (1924.)

*Aristotle's Theology*. A Commentary on Book A of the Metaphysics by Leo Elders. Assen, 1972.

Iz djela *O duši* (knjiga B, 1-6, 412a - 418a25).

Izvornik: *Aristotelis De anima*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Οχοηϋ 1963 (1956).

Prijevod i bilješke: Damir Barbarić

1. Predaje onih prvašnjih o duši neka su [time] rečene, pa se ponovo kao iz početka vratimo, pokušavajući odrediti što jest duša i koji bi bio njen najzajedničkiji zbor. Zovemo svakako neki jedan rod bića jestvom, a od njega opet jedno [zborimo] kao tvar, koja po sebi nije ovo-nešto, drugo pak [kao] oblik i vid, po kojem se već zbori ovo-nešto, te, treće, ono iz tih. Tvar je pak mogućnost, dok je vid usvršenost<sup>1</sup>, i to dvojako, ili poput znanosti, ili poput motrenja.

Smisao i značenje riječi εντελέχεια, kao i njoj bliske druge temeljne riječi Aristotelove filozofije, naime ενέργεια, ponajbolje se razabire iz *Metaph.* Θ. 1050a22: τό γάρ έργον τέλος, ή δέ ενέργεια τό έργον, διό και τούνομα ενέργεια λέγεται κατά τό έργον και συντείνει προς την έντελέχειαν: „Djelo jest svrha, a djelatnost djelo; stoga se i ime djelatnosti zbori prema djelu i upravljeno je prema usvršenosti“. Ross, koji i sam upućuje na tu rečenicu (u njegovu komentaru za *De anima*, str. 166, pogrešno umjesto ενέργεια stoji εντελέχεια), dobro zaključuje da je njihova osnovna razlika u tome da, premda ih Aristotel često rabi sinonimno, ενέργεια znači „activity or actualization“, a εντελέχεια znači „resulting actuality or perfection“. Doista su „actus“ i „perfectio“ za cijelu latinsku tradiciju prevođenja i tumačenja Aristotela dva jednakopravna načina za prevođenje onog εντελέχεια, kao što je to uostalom i u današnjim engleskim prijevodima: Usp. izuzetno instruktivnu raspravu tih osnovnih Aristotelovih pojmova u Trendelenburgovu komentaru, str. 242-262, s vrijednom uputom (str. 260): „Alii έντελέχειαν actum, alii perfectionem interpretantur. Quorum utrumque verum est, ita tamen, ut non alterum ab altero excludatur, sed inter se coniungatur.“

Theiler je odvažniji sa svojim prijevodom „Erfüllung“. Naš pokušaj sa „usvršenost“ ide za tim da ujedno obuhvati sva tri osnovna smisljena sastojka te temeljne Aristotelove kovanice: έν, τέλος i έχειν, što zajedno znači jednako tako „u sebi imati (vlastitu) svrhu“ kao i „biti, nalažiti se, držati se u svrsi“. Slično već i Franjo Marković: „usavršetak“ (usp. D. Barbarić, Početni naponi oko izgradnje hrvatskog filozofijskog nazivlja, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 39-40 /1994/, str. 480).

Tijela se ponajvećma čine jestvima, te od njih ona naravna. Jer ona su počela ostalih. Od naravnih jedna imaju život, a druga nemaju. Životom pak zborimo hranjenje kroz sebe te rasteње i opadanje. Tako da bi svako naravno tijelo koje ima udjela u životu bilo jestvom, no jestvom na taj način kao sastavljenim.

A budući da je [ne samo] tijelo, nego i takvo tijelo,<sup>2</sup> naime [takvo da] ima život, neće dušom<sup>3</sup> biti tijelo. Jer tijelo nije od onih po podlogu, nego je ponajvećma kao podlog i tvar. Nužno je dakle da je duša jestvo kao vid naravnoga tijela koje mogućnošću ima život.

Jestvo je pak usvršenost. [Nekog] takvog dakle tijela je [ona] usvršenost. Ova se pak zbori dvostruko, jednom kao znanje, drugi put kao motrenje. Očito dakle da kao znanje. Jer u pripadnosti duši su i san i budnost, a budnost srazmjerno odgovara motrenju, dok san posjedovanju i nedjelatnosti. Prvotno pak postankom kod onoga istog<sup>4</sup> je znanje. Stoga je duša prvotna usvršenost naravnoga tijela koje mogućnošću ima život. A takvo je ono koje bi bilo organima opremljeno. Organi su pak i dijelovi biljaka, no posve jednostavni, kao što je list zaštita ovojnice ploda, a ovojnica je zaštita [samoga] ploda. Korijenje pak srazmjerno odgovara ustima. Oboje naime vuče hranu.

Ako dakle treba zboriti nešto zajedničko za svu dušu, bila bi prvotna usvršenost naravnoga organima opremljenog tijela. Tako i ne treba tražiti da li su duša i tijelo jedno, kao niti vosak i lik, niti uopće tvar pojedinačnoga i ono čega je tvar. Naime ono jedno i bitak, ako se zборе mnogostruko, u najpunijemu smislu jesu usvršenost.

Čitamo s Rossom dva puta και u 412a16-17: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ και σῶμα και τοιόνδε*. Manje je vjerojatno rješenje Hicksovo, koji hoće u prvome και očitati emfatičko značenje, u smislu „u stvari, uistinu, zapravo” (“in fact”), premda mu tumačenje i prijevod na koncu ostaju posve bliski našem i Rossovu.

Beskonačne su bile rasprave već antičkih tumača treba li u ovoj posljednjoj zaključnoj rečenici dušu smatrati subjektom, a tijelo predikatom, ili pak obratno, Prvo je tumačenje - koje smo prihvatili - nužno ako se prihvati član ή ispred ψυχή, kako ima jedan dio rukopisa, što potvrđuju i Aleksandar od Afrodizijade i Filopon, a prihvaćaju Zeller, Hicks i Ross.

S Hicksom razumijemo ἐπί του αὐτοῦ kao „in the same person”.

Općenito je dakle kazano što je duša, naime jestvo prema zboru. A to je ono što bijaše biti ovome ovakvome tijelu, kao na primjer ako bi naravno tijelo bio neki od organa, poput sjekire. Biti sjekirom bilo bi naime njegovo jestvo, a i duša to [isto]. Odvojeno od toga ne bi više bilo sjekirom, osim [tek] jednakoimeno, a ovako sad jest sjekirom. Nije naime duša takvoga [= neživog] tijela ono što bijaše biti i zbor, nego naravnoga, takvog koje ima počelo kretanja i stajanja u sebi.

To kazano valja promotriti i na dijelovima [tijela]. Ako bi naime ono živo bilo oko, njegova bi duša bilo gledanje. To je naime jestvo oka prema zboru. Oko je pak tvar gledanja, koje [gledanje] ako izostane, [to] više nije oko, osim jednakoimeno, kao što je i ono kameno i ono nacrtano.

To što se odnosi na dijelove treba pače uzeti za cijelo naravno tijelo; jer kao dio spram dijela tako je srazmjerno odgovarajuće ustrojeno [i] cjelokupno osjetilo spram cijeloga osjetilnog tijela, ukoliko [ono] jest takvo. Ono koje mogućnošću jest kao živo nije ono kojemu nedostaje duša, nego ono koje [je] ima, a sjeme i plod jesu mogućnošću takvo tijelo. Kao i siječenje i gledanje, tako je i budnost usvršenost, a kao sposobnost vida i moć organa, duša. Tijelo je ono koje mogućnošću jest, ali kao što oko jest zjenica i vid, tako su i ovdje duša i tijelo ono živo.

Da dakle duša nije odvojiva od tijela, ili neki njeni dijelovi, ako se slučila djeljivom, to nije nejasno. Za neke je naime od njih usvršenost dijelova [tijela] njihova usvršenost. Ali ne priječi ništa da neki ipak jesu [odvojivi], zato što nisu usvršenost nikakva tijela.

Još je nejasno da li je duša usvršenost tijela na takav način kao brodar brodu.

U tom orisu dakle neka bude razmeđeno i ocrtano o duši.

2. Budući da iz onih nejasnih, ali bjelodanijskih, nastaje ono jasno i ono prema zboru poznatije, valja pokušati iznova ovako razložiti o njoj. Naime, odredbeni zbor ne mora samo pojasniti ono *da*, kao što zbori najveći broj odredbi, nego [treba] sadržavati i očitovati još i uzrok. Sad su pak odredbeni zborovi poput zaključaka. Naprimjer: „Sto je kvadriranje? Jednakost nejednakostranog četverokuta s jednakostranim pravokutnikom.” Takva je odredba zbor zaključka; uzrok pak stvari zbori onaj koji kazuje da je kvadriranje iznalaženje srednje proporcionalne.

Kažemo dakle, započinjući ispitivanje, da se ono uduševljeno od neuduševljenoga razmeđuje življenjem. A kako se život zbori mnogostruko, velimo da nešto živi i onda ako mu samo i nešto od ovih pribiva: um, osjet, kretanje i stajanje po mjestu, dalje kretanje s obzirom na hranu, te opadanje i rasteenje<sup>5</sup>. Zato se i sve bilje čini da živi. Izgleda naime da u sebi ima takvu moć i počelo kojim stječe rasteenje i opadanje u smjeru suprotnih mjesta. Jer ne rastu nagore, a nadolje ne, već jednako u oba smjera i posvuda<sup>6</sup> ona koja se vazda hrane i žive do skončanja, sve dok uzmažu uzimati hranu.

To može biti odvojeno od ostalih, dok ostala od toga ne mogu, u onih smrtnih. A očito je [to] kod onih što niču; njima naime ne , pribiva nijedna druga moć duše. Živjeti dakle pribiva živima po tome počelu, dok je ono živo [= „životinja“] to najprvo po osjetu. Jer i ona koja se ne kreću niti zamjenjuju mjesto, ali imaju osjet, zborimo živima, a ne samo da žive.

Od osjeta pak najprije svima pribiva opip. I kao što ono hranidbeno može biti odvojeno od opipa i od svega osjeta, tako i opip od ostalih osjeta. Hranidbenim zborimo takav dio duše u kojemu i ona ničuća imaju udjela. Sva pak živa izgleda da imaju opipni osjet. Zbog kojeg se pak uzroka svako od toga njima steklo, kasnije ćemo reći.

Sad pak neka bude rečeno samo toliko da je duša počelo tih rečenih i da se njima određuje: hranidbenim, osjetnim, rasudnim, kretanjem. Da li svako pojedino od toga jest duša ili dio duše, te, ako dio, da li tako da je odvojiv samo zborom ili i mjestom, za neke od tih nije teško vidjeti, no neka sadrže besputnost.

Kao što se naime kod biljaka neke pokazuju da žive i razdvojene, [i njihovi dijelovi] odvojeni jedni od drugih<sup>7</sup>, kao da nji-

Čitanje većine rukopisa bilo je και φθίσιν τε και αύξησιν, što bi dakle značilo da se te riječi vezuju uz κίνησις τε znače „kretanje s obzirom na opadanje i rasteenje“. Trendelenburg se hoće vratiti tom čitanju. Ipak, vjerojatnije nam je, kao i Rossu i Theileru, Bekkerovo και φθίσις τε και αύξησις.

Prihvaćamo čitanje πάντη, δσα s Hicksom i Rossom. Trendelenburg se zalaže za Bekkerovo πάντοσε. S Theilerom razumijemo πάντη kao „nach allen Seiten“.

Kako napominje Hicks, u ovoj je rečenici očito da je Aristotel, započinjući je, mislio na jednu biljku, koju se tek rasijeca u djelove, dok u nastavku subjektom postaju već ti dijelovi sami, što uzrokuje gramatičku nezgrapnost.

hova duša usvršenošću doduše jest jedna u svakoj biljci, no mogućnošću više njih, tako gledamo da se steklo i glede ostalih svojstava<sup>8</sup> duše kod izvjesnih kukaca, rasijee li ih se: svaki od dijelova ima naime i osjet i kretanje prema mjestu; a ako osjet, [onda] i uobrazilju i poriv. Jer tamo gdje je osjet, [tamo su] i bol i užitak, a gdje su ti, [tamo je] iz nužnosti i požuda.

No o umu i motriteljskoj moći nekako ništa nije bjelodano, već se čini da je to neki drugi rod duše te da se to jedino može odvojiti, kao ono vječno od propadljivoga. Ostali pak dijelovi duše očito je iz toga da nisu odvojivi, kako neki tvrde. Zborom pak da jesu drugi, to je očito: ta osjetljivim biti i mnijenljivim drugo je, ako je već [drugo] osjećati i mnijeti, a jednako i svako pojedino od drugih rečenih. Uz to, nekima od živih pribivaju sva ta, nekima neka od tih, a drugima opet samo jedno; a to i čini razlike živih. Zbog kojeg pak uzroka, to treba ispitati kasnije. Slično se steklo i uokruhu osjetila: jedna [živa] imaju sva, druga [imaju] neka, dok neka [samo] jedno najnužnije, opip.

Budući da se ono čime živimo i osjećamo zbori dvostruko, kao i ono čime znademo (zborimo [to] jedanput znanošću, a drugi put dušom; svako naime od toga velimo da znade), a jednako i ono čime smo zdravi [zborimo] jedanput zdravljem a drugi put nekim dijelom tijela, ih pak čitavim, te [budući] da od tih znanost i zdravlje jesu oblik, neki vid, zbor i kao djelatnost onoga primljivog (tamo onoga znatljivog, ovdje onoga zdravljivog) - izgleda naime da djelatnost činećih pribiva u onome trpećem i u stanje dovedenom -, i [budući da] je duša to čime prvo<sup>9</sup> živimo i osjećamo i razmišljamo, to bi [ona]<sup>10</sup> bila neki zbor i vid, ali ne tvar i podlog.

Jer ako se trostruko zbori jestvo, kao što tvrdimo, od čega je jedno vid, drugo tvar, a treće ono iz obojih, a od tih je pak tvar

Razumijemo ovdje διαφοράς s Hicksom u smislu „characteristics“.

Prilog πρώτους treba ovdje, kako upozorava Hicks, oslanjajući se na Bonitza, razumjeti u smislu „u prvotnom i načelnom smislu“.

Dijelimo stav Bonitza i Rossa da je Aristotel u ovoj dugoj i neobično složenoj rečenici, prepunoj umetnutih misli, očito propustio primijetiti da su sve umetnute rečenice sve do samoga kraja podređene odnosno zavisne te da glavne uopće nema, te da je zbog tog propusta i posljednji umetak započeo s relativnim ώστε, premda ga očigledno treba shvaćati kao konačni početak glavne rečenice.

mogućnost, vid usvršenost, tad nije - budući da je ono iz obojih ono uduševljeno - tijelo usvršenost duše, nego ona [je usvršenost] nekoga tijela.

I zato dobro nagađaju oni kojima se čini da duša nije niti bez tijela [a] niti neko tijelo. Tijelo naime nije, već nešto pripadno tijelu, te stoga pribiva u tijelu, i to u tome takvome tijelu, a ne kao što su je oni prvašnji uklapali u tijelo ne određujući pritom u koje i kakvo, premda se pokazuje da ništa slučajnoga ne prihvaća [nešto] slučajno. A tako biva i prema zboru: naime, za svako se pojedino usvršenost slučuje nastajati u onome mogućnošću pribivajućem i u svojstvenoj tvari. Da dakle [duša] jest neka usvršenost i zbor onoga koje ima mogućnost biti takvim, očito je iz toga.

3. Od rečenih moći duše neke pribivaju svima, kako smo rekli, a neke nekima od njih, dok nekima samo jedna. A moćima zovemo hranidbenu, osjetnu, porivnu, kretnu po mjestu, rasudbenu. Biljkama pak pribiva jedino ono hranidbenu, drugima pak i to i ono osjetno. A ako ono osjetno, [tad] i porivno. Poriv je naime požuda, stremljenje, htijenje, a sva živa imaju barem jedno od osjetila, opip. Čemu pribiva osjet, tome i užitak i bol, te i ono ugodno i bolno. Kojima pak [pribivaju] ta, [tima] i požuda, jer ona je poriv za ugodnim.

Uz to imaju i osjet hrane (opip je naime osjet hrane; jer sva se živa hrane suhim i vlažnim te toplim i hladnim, a opip je osjet toga), dok je [osjet] ostalih osjetnih [samo] uzgredno [osjet hrane]<sup>11</sup>. Ne pridonose naime hrani ni zvuk ni boja ni miris, sočnost je pak neko jedno od onih opipljivih. Glad i žeđ su požude, i to glad za onim suhim i toplim, žeđ za vlažnim i hladnim, a sočnost je opet kao neki začim toga. Razjasniti o njima valja kasnije. Za sada neka bude rečeno toliko da onima od živih koja imaju opip pribiva i poriv. O uobrazilji je nejasno, no treba kasnije ispitati. Nekima pak uz to pribiva ono kretljivo po mjestu, a drugima opet

Gotovo je nemoguće odlučiti se na što se zapravo odnosi posljednja umetnuta misao u rečenici. Moguće je, pored našega tumačenja i prijevoda, razumjeti i tako kako je, prema Filoponu, shvaćao Aleksandar - a što kao najvjerojatnije prihvaća i Ross - da opip sve ostale osjetive kakvoće osim pobrojanih osjeća samo uzgredno, ili pak - poput Simplikija - da opip, osjećajući hranu neposredno, sve ostale osjetive kakvoće osjeća uzgredno.

i ono rasudbeno i um, kao ljudima, te ako ima što drugo takvo [kao čovjek], ili izvrsnije.

Jasno je dakle da bi zbor duše bio na isti način jedan kao i [geometrijski] lik. Jer niti tamo ima lika mimo trokuta i onih što mu slijede, niti ovdje duše mimo ovih rečenih. A mogao bi i kod likova biti zajednički zbor, s kojim su u skladu svi, ali neće nijednom liku biti vlastit. Jednako i kod ovih rečenih duša. Zato je smiješno tražiti zajednički zbor, i kod tih i kod drugih, koji neće ni jednome od bića biti vlastitim zborom, niti prema svojstvenoj i nerazdjeljivoj vrsti, zanemarujući taj takvi [vlastiti zbor]<sup>12</sup>. (A slično onome u okružju likova drže se i ona glede duše: jer u slijedu ono prvotno uvijek pribiva mogućnošću, kako kod likova tako i kod onih uduševljenih, kao naprimjer u četverokutu trokut, a u onome osjetnom ono hranidbenu.)

Tako da treba ispitivati prema pojedinačnome, koja je duša pojedinačnoga, kao naprimjer koja [je] biljke, i koja čovjeka, ili životinje.

Iz kojeg uzroka su pak tako slijedom ustrojena, to treba ispitati. Bez onog hranidbenog naime nema osjetnoga. Od osjetnoga je pak odvojeno ono hranidbenu u biljkama. A opet, bez onog opipnog ne pribiva nijedan od ostalih osjeta, dok opip pribiva bez ostalih; ta mnoga od živih nemaju ni vid ni sluh ni osjet mirisa. A i od onih osjetljivih jedna imaju ono kretljivo po mjestu, a druga nemaju. Kao posljednje, i najmanje njih, [ima] razbor i rasudbu. Jer kojima od propadljivih pribiva razbor, tima i sva ostala; kojima pak svako pojedino od onih, ne svima razbor, nego nekima čak niti uobrazilja, dok druga njome jedinom žive. O motriteljskom umu je, međutim, drugi zbor.

Da je dakle onaj zbor koji se bavi tim svakim pojedinačnim [jednako] tako i o duši najprikladniji, jasno je.

4. A onome koji hoće o tome provoditi istraživanje nužno je dokučiti što jest svako od tih, te zatim istraživati o onima što

Prihvaćamo Rossovo razumijevanje ovih inače prilično različito tumačenih posljednjih riječi ἀφέντας τον τοιούτον kao „ignoring the definition which does correspond to the *infima species*“. Hicks nepotrebno pripisuje participiju „a conditional force“, razumijevajući onda ovako: „ako bismo (čineći tako) zapostavili definiciju pojedinačne vrste“.

slijede, pa o ostalima. A ako treba kazati što jest svako pojedino od tih, kao naprimjer što jest ono umovno, ili osjetno, ili hranidbeno, još prije valja kazati što je to umovati i što osjećati. Jer prvotnije od mogućnosti su djelatnosti i djelovanja prema zboru<sup>13</sup>. A ako je tako, još prije od njih valja da budu promotrena ona nasuprot ležeća<sup>14</sup>. O njima bi valjalo prvo razmeđiti zbog istoga uzroka, naime<sup>15</sup> o hrani i osjetivome i umljivome.

Tako da valja najprije zboriti o hrani i rađanju; jer hranidbena duša pribiva i ostalima te je prva i najzajedničkija moć duše, po kojoj svima pribiva ono živjeti. Njena su djela rađati i služiti se hranom. Jer najnaravnije je među djelima onih živih koja su dovršena i nisu osakaćena, ili pak [takva da] imaju samoniklo porađanje, tvorenje drugoga poput sebe samoga, onoga živog živoga, biljke [druge] biljke, tako da bi, koliko mogu, imali udjela na onome uvijek i na božanskom. Sve naime teži tome, i toga radi čini sve što čini prema naravi.<sup>16</sup> Budući da dakle ne uzmaže zajedništvo onome uvijek i onome božanskom neprekidnošću, jer ništa od onih smrtnih ne može ustrajati isto i jedno brojem, to svako pojedino zajedništvo tome u mjeri u kojoj može uzimati

Što uistinu ovdje znače riječi κατά τόν λόγον neprestani je predmet rasprave interpretata. Ross možda nešto preležerno razrješuje pitanje, tvrdeći: „it seems plain that it means 'in logical order'“, kao da bi bilo odnekud već jasno što je to uopće „logički poredak“.

Riječi τά αντιείμενα dobro tumači Trendelenburg: „Ea res, quae facultatem vel movent vel ab iis moventur, quae sensibus obiecta sunt.“ Nerazumljivo je odakle u Sironićevu hrvatskom prijevodu ovdje „suptrotnosti“ kao prijevod za τά αντιείμενα.

S Hicksom razumijemo ovdje οίον u razmjerno rijetkom značenju „namely“.

Ovdje u nekim izdanjima teksta slijedi rečenica: Ono „radi čega“ je pak dvostruko: jednom ono čega, a drugi put ono kome. Kako se iste riječi, uz neznatnu izmjenu, ponavljaju malo niže u tekstu, a ovdje se znatno manje nego tamo uklapaju u kontekst, izostavljamo ih, slijedeći Trendelenburga i Hicksa, koji smatraju da je rečenica „probably either here or there [...] out of place“. Drukčije Ross, koji inzistira na tome da svi rukopisi i svi antički komentatori imaju rečenicu na oba mjesta, te da je ona na oba mjesta „perfectly appropriate“. Gohlke pak u bilješci uz svoj prijevod (Aristoteles, *Über die Seele*, Paderborn, 1986, str. 136) tvrdi da „su obje opaske o dvostrukome značenju svrhe zacijelo rubni zapisci“.

udjela, jedno više a drugo manje, te ustrajava ne isto nego kao isto, brojem doduše ne jedno, no vrstom jedno.

Duša je pak uzrok i počelo živućeg tijela. Ti se pak zборе trostruko, a duša je jednako tako uzrokom na tri razmeđena načina. Ona<sup>17</sup> je naime uzrok i odakle kretanje, i čega radi, i kao jestvo uduševljenoga tijela.

Da zaista kao jestvo, to je jasno. Jer uzrok bitka svemu je jestvo; življenje je pak onim živima bitak, a uzrok i počelo toga<sup>18</sup> je duša. Uz to, [ona je] zbor ili<sup>19</sup> usvršenost onoga koje je mogućnošću.

A očito je da je duša uzrok i kao ono radi čega. Kao što naime um čini radi nečega, na isti način i narav, i to je njezina svrha. A u onima živima ta je po naravi duša. Sva su naime naravna tijela organi duše, te kako ona živih tako i ona biljaka jesu radi duše. Dvostruko je pak ono „radi nečega“: sjedne strane ono „nečega“, a s druge ono „nekome“.

Ali zacijelo je duša i ono odakle ponajprije kretanje po mjestu. (No moć toga ne pribiva svim živućima.) Štoviše, i preinaka i rast su po duši. Osjet se naime čini da je neka preinaka, a ne osjeća ništa što nema udjela u duši. Jednako stoji i oko raste i opadanja: ništa naime ne opada niti raste na naravan način ako nije hranjeno, a ništa se ne hrani što ne zajedništvoje životu.

Empedoklo pak nije dobro kazao pridodavši to da se raste steklo biljkama ukorjenjivanjem nadolje zato jer se zemlja [u njima] tako kreće po naravi, a prema gore zato jer se vatra [kreće] na taj način. Niti uopće valjano shvaća ono „gore“ i „dolje“; nije naime svima ono gore i dolje isto što i cjelini svega, već što je glava živima to je korijenje biljkama, ako treba organe po djelima

Riječ αυτή, 415b10, Ross u svom komentaru nalazi besmislenom te predlaže ispuštanje, dok u redakciji teksta našeg izvornika predlaže čitanje αυτή. Kalan s Hamlynom prihvaća αυτή većine rukopisa i vezuje riječ uz κίνησις, čime dobiva prijevod: „Kajti duša je prav tako vzrok gibalec, od koder se samo gibanje začne.“ Theiler pak čita ή αυτή i tumači u rijetkom i zahtjevnom smislu „ujednosti“, „istovremenosti“ („= gleichzeitig“).

Ne dijelimo Theilerov stav da bi τούτων trebalo pretpostaviti onome τούτου, kao navodno bolje potvrđeno predajom. Trendelenburgov, Hicksov i Rossov *apparatus criticus* ne pružaju za to potvrdu.

Prihvaćamo Theilerovu emendaciju ή namjesto ή, 415b14.

zboriti drugima i istima. K tome, što je ono što povezuje vatru i zemlju, kretane u suprotnim smjerovima? Rastavile bi se, ako ne bi bilo nečega što [to] spriječava. Ako bi pak bilo, to je duša, te uzrok rasteinja i hranjenja.

Nekima se pak čini da je narav vatre naprosto uzrokom hranjenja i rasta. Jer to je jedino od tijela (ili sastojaka)<sup>20</sup> koje se čini kao da se hrani i raste, te bi zato netko pretpostavio da je ona to što i u biljkama i u živima to proizvodi. Nu suuzrok doduše jest, ali zacijelo ne baš uzrok naprosto, već [je to] prije duša. Rast vatre je naime u bezgranično, sve dok ima onoga gorivog, dok za sve naravljju sustavljeno jest granica i omjer kako veličine tako rasta. To pak pripada duši, a ne vatri, i zboru većma no tvari.

Budući da je ista moć duše hranidbena i rodljiva, najprije je nužno razmeđiti o hrani, jer spram ostalih se moći odlikuje tim djelom. Čini se da je hrana suprotno suprotnome, ne sve svemu, nego one od suprotnosti koje jedna iz druge imaju ne samo postajanje nego i rasteinje. Postaju naime mnoge jedna iz druge, ali nisu sve kolikoće, kao naprimjer zdravo iz bolujućega.

A izgleda da te i nisu na isti način hrana jedna drugoj, nego je voda hrana vatri, ali vatra ne hrani vodu. Zaista se među jednostavnim tijelima ponajvećma čini da je to tako: jedno [da je] hrana, a drugo ono čime se hrani. No postoji besputnost. Jedni naime tvrde da se jednako hrani jednakim, a tako i da raste, dok se drugima, kako smo rekli, naprotiv čini da suprotno suprotnim, kao da bi jednako bilo netrpno od jednakoga, a hrana da se preinačuje i vari. Promjena pak svih je u nasuprot ležeće ili u ono posredno. Dalje, hrana nešto trpi od onoga koji se hrani, ali ne on od hrane, kao što niti drvodjelac [ne trpi] od drvne građe<sup>21</sup>, već ona od njega. Drvodjelac se mijenja jedino iz nedjelatnosti u djelatnost.

Svi rukopisi imaju ovdje των σωμάτων ή των στοιχείων. Prema Rossu, Temistije i Simplikije imaju naprosto των στοιχείων, Filopon των απλών σωμάτων, a Sofonije των σωμάτων και των στοιχείων. Ross sam je mišljenja da je malo vjerojatno kako je Aristotel upotrebio obje fraze i priklanja se stavu Torstrika da ή των στοιχείων potječe od nekog ranoga izdavača, koji je των σωμάτων smatrao preširokom odredbom.

Na ovome mjestu očituje Aristotel naravno jezično podrijetlo svog ključnog tehničkog izraza za „materiju" i „tvar": ὕλη znači u običnome govoru, kao i ovdje, prvotno upravo „drvnu građu".

Ima razlika i u tome da li je hrana ono što [živome] pridolazi naposljetku, ili ono početno. A ako oboje, ali ova neprovarena a ona provarena, mogla bi se hrana zboriti na oba načina. Ukoliko je naime neprovarena, hrani se suprotnost suprotnošću, ukoliko pak provarena, ono jednako jednakim. Tako daje očigledno da na neki način oboje govore i ispravno i neispravno. A budući da se ništa ne hrani nemajući udjela u životu, uduševljeno tijelo će biti ono koje se hrani, ukoliko je uduševljeno, kao što i hrana jest u odnosu spram uduševljenoga, i to ne uzgredno.

A drugo je biti hranom i onim što potiče rast. Ukoliko je ono uduševljeno neka kolikoća, [ona je] ono što potiče rast, ukoliko je [ono] pak ovo-nešto i jestvo, hrana. Jer očuvava jestvo, i [ono] jest sve dotle dok se hrani; i jest ono koje tvori rađanje<sup>22</sup>, ne onoga koje se hrani, nego poput tog hranećega. Već jest naime njegovo jestvo, a ništa ne rađa sebe samo, već očuvava. Tako da počelo takve duše jest moć koja očuvava ono koje je posjeduje, kao takvo. Hrana pak priskrbjljuje djelovanje. Zato lišeno hrane ne može biti.

A ako jest troje: ono koje biva hranjeno, čime se hrani, te koje hrani, - tad ono koje hrani jest prva duša, ono koje biva hranjeno jest tijelo koje je ima, a čime se hrani jest hrana. Budući pak da je pravo sve označavati od svrhe naovamo, a svrha je rađanje [onog] poput sebe, bit će prva duša ono koje može rađati [ono] poput sebe.

Ono pak čime se hrani dvostruko je, kao što je i ono čime se upravlja, [naime] i ruka i upravljač: jedno i pokrećuće i kretano, a drugo samo kretano. A nužno je da se sva hrana može provariti; ono toplo pak proizvodi vrenje. Stoga sve uduševljeno ima toplinu.

U orisu je dakle rečeno što jest hrana, a potanje razjasniti u njoj valja kasnije u navlastitim raspravama.

5. Nakon što je to razmeđeno, kazujmo općenito o svim osjetima. Osjet se stekao u kretanju i u trpnji, kako je bilo rečeno.

Jedan dio rukopisa i nekoliko antičkih komentara imaju ovdje γενέσεως; dakle „ono koje tvori postanak, nastajanje", što prihvaća i Ross. Nama se, međutim, druga, jednako dobro potvrđena lekcija, γεννήσεως, čini vjerojatnijom.

Izgleda naime daje [on] neka preinaka. A neki tvrde i da jednako trpi od jednakoga. Kako je to moguće ili nemoguće, rekli smo u općenitim raspravama o činjenju i trpljenju. Ima pak besputnost zašto ne biva osjet samih osjetila, i zašto [ona] ne tvore osjet bez onoga izvana, budući da je već u njima i vatra i zemlja, a i ostali sastojci kojih jest osjet po njima samima ili po njihovim uzgrednostima. Jasno je međutim da osjetilo nije djelatnošću, već jedino mogućnošću, pa zato ne osjeća, kao što i ono zapaljivo ne gori samo po sebi bez onog zapaljivog. Izgorjelo bi naime u sebi, te ne bi trebalo ničega što jest usvršenošću vatra.

A budući da osjećanje zborimo dvostruko - jer jednako ono koje mogućnošću čuje i gleda kažemo da čuje i gleda, pa i ako se slučuje spavajućim, kao i ono koje već djeluje -, dvostruko će se zboriti i osjetilo, jednom kao mogućnošću, drugi put pak kao djelatnošću. A jednako i ono osjetivo<sup>23</sup>: s jedne strane ono koje je mogućnošću, a s druge ono koje djelatnošću. Najprije ćemo zboriti kao da su trpljenje, pokrenutost i djelovanje ono isto. I jest naime kretanje neka djelatnost, međutim nesvršena, kao stoje u drugim [raspravama] rečeno. A sve trpi i biva kretano od onoga što jest čimbeno i djelatnošću. Stoga je nekako kao da trpi od jednakoga, no opet je i kao da od nejednakoga, kao što rekosmo. Jer trpi ono nejednako, no nakon što pretrpi jednako je.

Valja razlučiti i o mogućnosti i usvršenosti; jer dosad smo o njima govorili naprosto. Jest naime na taj način neko znajuće kao kad bismo „znajući čovjek” rekli jer je čovjek neko od znajućih i posjedujućih znanost. No jest i tako da znajućim zovemo onoga tko već posjeduje gramatičko umijeće. Svaki od toga dvojega nije na isti način mogućan, već onaj jer je tog roda i stvari, dok ovaj jer ako hoće može motriti, ako ga ne bi priječilo nešto od onih izvana. A [treći je] onaj već motreći, koji jest djelatnošću i pravi je znalac ovoga tu *A*. Oba dakle ona prva, budući da su po mogućnosti znajući, postaju djelatnošću znajućima, ali onaj preinačen učenjem i više puta se mijenjajući iz suprotnoga stanja, dok

U svim rukopisima te u Temistija, Filopona i Simplikija, stoji ovdje τὸ αἰσθάνεσθαι, dok jedini Aleksandar (*Quest.* 83, 6) ima τὸ αἰσθητον, što prihvaćaju Torstrik i Ross kao ispravnu lekciju. Theiler pak smatra teško vjerojatnim takav poremećaj teksta te sam predlaže čitanje: και <δι' 6> τὸ αἰσθάνεσθαι.

ovaj iz posjedovanja aritmetike<sup>24</sup> ili gramatike, ali ne djelovanja, u djelovanje, na drugi način.<sup>25</sup>

A niti trpnja nije naprosto, nego je jednom neka propast od suprotnoga, a drugi put prije očuvanje onoga što jest mogućnošću, utjecajem onoga što jest usvršenošću, te jednako onome kako se mogućnost drži prema usvršenosti. Onaj naime koji posjeduje znanje postaje motrećim, što ili uopće nije biti preinačen - u sebe<sup>26</sup> je [to] naime preinaka i u usvršenost - ili je pak drugi rod preinake. Zato nije dobro zboriti da se onaj tko razmišlja kad razmišlja preinačuje, kao što niti graditelj kad gradi. Dovođenje u usvršenost dakle iz mogućnošću umujućeg ili razbirajućeg<sup>27</sup> ne bi bilo pravo nazivati podukom, nego nekim drugim nazivkom. Učenje i dohvaćanje znanja iz toga da se [to] jest mogućnošću, a pod utjecajem onoga koji to jest usvršenošću i podučavatelja, ili ne treba zvati trpnjom, kako je rečeno, ili jesu dvije vrste preinake: jedna promjena k stanjima lišenosti, druga k ustroju i naravi.

Prva promjena onoga koje može osjećati nastaje od strane rađajućeg, a kad bude rođeno posjeduje već, kao i znanje, tako i osjećanje. Ono pak [= osjećanje] po djelatnosti zbori se slično motrenju. Razlikuje se pak u tome da ovome [= osjećanju] ona koja proizvode djelatnost jesu izvan, [naime] ono vidljivo i ono čujno, a jednako tako i ostala od osjetivih. Uzrok je taj što je osjet po djelatnosti [usmjeren na] ona pojedinačna, dok je znanost na ona općenita, a ta jesu na neki način u samoj duši. Stoga [je moguće] misliti za sebe, kad se god hoće, a osjećati za sebe nije: - nužno je da pribiva ono osjetivo. Jednako je i sa znanostima onih osjetivih, i to iz istog uzroka, jer osjetiva pripadaju onima pojedinačnima i onima izvan.

Prihvaćamo s Rossom Temistijev tekst τὴν ἀριθμητικὴν namjesto nerazjašnjivog τὴν αἰσθησιν, kako imaju svi rukopisi i svi drugi antički komentatori.

Ove posljednje riječi treba, s Hicksom, vezati uz μεταβολών, a ne uz ἐνέργειν.

S Trendelenburgom i Rossom čitamo εἰς αὐτό, a ne εἰς αὐτό.

Rukopisi imaju u 417b10-11 ἄγον [...] κατὰ τὸ νοῦν και φρονούν. Aleksandar (*Quest.* 81, 15) ima κατὰ τὸ νοεῖν και φρονεῖν. Torstrik pak predlaže ἀγειν [...] τὸ νοῦν και φρονούν, s čime se slažu i Ross i Kalan. To rješenje prihvaćamo u prijevodu.

No o tome dalje razjasniti bit će zgođe i poslije. Sada neka bude razmeđeno toliko da kao što ono zboreno mogućnošću nije jednostavno, nego je jedno kao kad bismo rekli da dijete može voditi vojsku, a drugo kao [kad bismo rekli da to može] onaj koji jest u [takvoj] dobi, tako stoji i s osjetljivim. Kako je pak njihova razlika bezimena, a razloženo je o njima da su drugo i kako drugo, nužno je služiti se onim „trpjeti” i „biti preinačen” kao važećim<sup>28</sup> imenima. Ono pak osjetljivo mogućnošću jest takvo kao što je ono osjetivo već djelatnošću, kako je rečeno. Trpi dakle, budući da nije jednako; no pretrpjevši izjednačuje se, i jest kao ono.

6. A valja pri pojedinačnim osjetilima prvo zboriti o onima osjetivima. Zbore se pak ona osjetiva trostruko, dvoje od kojih velimo da se osjeća po sebi, dok jedno prema uzgrednome. A od tih dvoje jedno je vlastito pojedinome osjetilu, a drugo zajedničko svima. A zovem vlastitim ono koje ne može biti osjećano drugim osjetilom, i o kojemu se ne može biti obmanut, kao što je vid boje, sluh zvuka, a okus sočnosti, dok osjetilo opipa ima više razlika. Ali svako pojedino sudi upravo o tima, i ne vara se da [je to] boja ili da je zvuk, nego *što* je ono obojeno, ili *gdje* je, ili što je ono oglašeno, ili gdje.

Ta se dakle takva nazivaju vlastitima za svako pojedino, a zajednička su kretanje, mirovanje, broj, lik, veličina. Ta takva naime nisu nijednome vlastita, već zajednička svima. Jer neko je kretanje osjetivo i opipom i vidom. Uzgredno se pak naziva osjetivim, kao naprimjer ako bi ono bijelo bio Dijarov sin. Uzgredno se naime osjeća to da se to steklo bijelome, koje je osjećano<sup>29</sup>. Stoga i ne trpi ništa, ukoliko je takvo, od onoga osjetivog.

A od onih po sebi osjetivih, ona vlastita su u pravome smislu osjetiva, i [ona] u odnosu na koja je po niknuću ustrojeno jestvo svakog pojedinog osjetila.

Značenje pridjeva prema Trendelenburgu: „Ita hic κύρια ονόματα, quatenus eorum auctoritas valet.”

Slijedimo Rossa, koji stavlja zarez ispred ου αισθάνεται, za razliku od Rodiera i Hicksa, koji dakle razumijevaju ovako: „To naime što se osjeća uzgredno je bijelome.”

Važniji konzultirani komentari:

*Aristotelis de crnima libri tres.* Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit Frider. Adolph. Trendelenburg. Editio altera emendata et aucta Berlin, 1877. (Pretisak: Graz, 1957.)

*Ἀρίστωτος Περὶ τῆς ψυχῆς.* With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, 1907. (Pretisak: Hildesheim/Zurich/New York, 1990.)

Aristotle, *De anima.* Edited, with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford, 1961.

*Aristotle's De anima. Books II and III (With certain Passages from Book I).* Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn. Oxford, 1974 (10ββ).

Aristoteles, *Über die Seele.* Übersetzt von Willy Theiler (= Aristoteles, *Ἔπι τῆς ψυχῆς* in deutscher Übersetzung Band 13). Darmstadt, 1975 (Berhn, 1969).

Aristotel *O duši.* Prevedel, napisal uvod in komentar ter dodal opombe in glosarij grških terminov Valentin Kalan. Ljubljana, 1990.



*O pamćenju i prisjećanju*

Izvornik: ΠΕΠΙ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΣ. U: Aristotle in twenty-three Volumes, Vol. VIII: *On the Soul, Parva naturalia, On Breath*. With an English Translation by W. S. Hett (The Loeb Classical Library 288). London, MCMLXXV i<sup>1</sup>1936).

Prijevod i bilješke: Damir Barbarić

I. O pamćenju i sjećanju treba kazati što jesu, i zbog kojeg uzroka nastaju, i kojem se dijelu duše zbiva taj doživljaj, i prisjećanje. Jer nisu isti oni koji lako pamte i oni koji se lako prisjećaju, nego su većinom oni sporiji ti koji bolje pamte, a oni brži i lakoučniji lakše se prisjećaju.

Ponajprije dakle treba prihvatiti kao ishodište kakva su ona koja se pamte; to naime često puta vara. Ne može se, naime, pamtiti niti ono buduće, već je [to] ono što se mni ili što se očekuje (a moglo bi biti i da ima nekakve znanosti očekivanja, kakvom neki nazivaju proroštvo), niti onog sadašnjeg, već [je toga] opažaj; njime naime ne spoznajemo ni buduće ni prošlo, nego jedino ono sadašnje.

Pamćenje je pak onoga prošlog: nitko neće reći da pamti ono sadašnje dok<sup>1</sup> je prisutno, naprimjer dok gleda ovo neko bijelo, niti ono motreno, dok se slučuje to upravo motrećim i pomišljajućim, već će ono nazivati jedino opažanjem, a ovo znanjem. Ali kad bez djelatnosti<sup>2</sup> ima znanje i opažaj, tako pamti ([naprimjer] da su trokutu kutovi jednaki dvama jednakima)<sup>3</sup>; u jednom slu-

Biehl ovdje umjesto  $\delta\tau\epsilon$ , prihvaćenog od svih izdavača, hoće čitati  $\delta\tau\iota$ : „da je prisutno“.

Temistije i Mihael Efeški čitaju ovdje  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu$  namjesto  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ , odstupajući time od svih rukopisa i ostalih komentatora. No i zadrži li se „bez djelatnosti“, nije neposredno jasno što tu znači riječ  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , naime da li aktualnu, zbiljsku djelatnost vanjskih stvari ili pak aktualno imanje znanja i opažaja. G. R. T. Ross se bez mnogo dvoumljenja odlučuje za prvu alternativu, premda se njegova argumentacija za to teško može ocijeniti posve zadovoljavajućom. Tako i W. D. Ross: „without the corresponding objects“.

Biehl i Freudenthal smatraju da riječi u zagradi treba isključiti, budući da sugeriraju kako se znanje „pitagorejskog poučka“ može steći

čaju da je bio naučio ili sagledao, a u drugome da je bio čuo ili vidio, ili nešto takvoga. Jer svaki put kad je u djelatnosti u pogledu pamćenja, tako u duši zbori da je to ranije čuo, ili opazio, ili uvidio.

Pamćenje dakle nije ni opažaj ni prosudba, već stanje ili doživljaj nečega od tih, kad biva vrijeme. A pamćenja onoga sad nema u onome sad, kao što je bilo i ranije rečeno, nego je onoga sadašnjeg opažaj, onoga budućeg očekivanje, a onoga prošlog pamćenje. Zato je sve pamćenje zajedno s vremenom. Tako da ona od živih koja opažaju vrijeme, tajedina pamte, i to time čime opažaju [vrijeme]<sup>4</sup>.

Kako je o uobrazilji bilo rečeno ranije u [raspravi] o duši, misliti nije [moguće] bez predodžbi. Stječe se naime isti doživljaj kod mišljenja kao i kod crtanja. Jer i tamo, premda se uopće ne služimo time da je trokut neka određena kolikoća, svedjedno ga crtamo određenim u pogledu kolikoće. I onaj tko misli na isti način: ako bi mislio i ono što nije kolikoća, stavlja kolikoću pred oči, ali je ne misli kao kolikoću. A ako bi [mišljena] narav i bila pripadna kolikoćama, no neodređenim, stavlja doduše određenu kolikoću, ali je misli samo kao kolikoću. Zbog kojeg pak dakle uzroka nije moguće ništa misliti bez neprekidnosti<sup>5</sup>, niti bez vremena ona koja nisu u vremenu, drugi je zbor. Veličini pak i gibanje nužno je spoznavati onime čime i vrijeme, tako da je očito da je njihova spoznaja djelo onog prvog osjetljivoga. I pamćenja onih mislivih također nema bez predodžbe. A i predodžba je podražaj zajedničkoga osjetila.<sup>6</sup> Tako da bi moći

i učenjem i opažanjem, dok je ovo drugo prema Aristotelu na svaki način nemoguće. I G. R. T. Ross je djelomično sklon tom stavu.

Riječ je o srcu, ili još određenije o „urođenoj toplini“ sadržanoj u njemu, u čemu se nalazi sjedište onoga što Aristotel naziva „zajedničkim osjetilom“.

Tako smo ovdje u nevolji preveli τὸ συνεχές ("ono koje se skupa drži, dotiče", u latinskoj tradiciji *continuum*, W. D. Ross: „extent“), jedan od zacijelo središnjih pojmova ne samo Aristotelove fizike nego i cjelokupne filozofije, istovjetan s onim što Aristotel zove „mislivom tvari“ (ἔλη νοητή, npr. *Metaph. Z.* 1037a4, 1036a9 sqq). Usp. Filoponov stav u komentaru uz *De anima* (531, 15): „Tvar je, kao što kažu [tj. peripatetičari], neprekidnost (geometrijskih) likova.“

Kao i W. D. Ross, slijedimo Freudenthala u premještanju ove rečenice iz 540a10 dva retka niže, iza sponinjanja „predodžbe“ u 540a13. Ona tek tamo ima smisla, a na inače prihvaćenome mjestu remeti kontekst.

mišljenja<sup>7</sup> bilo pripadno uzgredno, a po sebi pak onome prvom osjetljivom. Zato pribiva i nekim drugima od živih, a ne jedino ljudima i onima koja imaju mnijenje ili razboritost. A da je neki dio moći kojima se misli, tad ne bi pribivala mnogima od ostalih živih, a možda i nijednom od smrtnih<sup>8</sup>, ako već niti sada mnogima [ne pribiva], zato što nemaju sva opažaj vremena. Svaki put naime kad djeluje pamćenjem - kao što smo i ranije rekli - da je vidjela nešto, ili čula, ili naučila, tad uz to ujedno opazi da [je to vidjela, čula, naučila] ranije, a ono ranije i kasnije jesu u vremenu.

Očito je dakle da tome od onih pripadnih duši čemu pripada pamćenje, baš tome pripada i uobrazilja. A upamtiva po sebi su ona koja su predočiva, uzgredno pak ona koja nisu bez predodžbe.

A netko bi mogao besputiti o tome kako se zapravo pamti ono što nije prisutno, kad je prisutan doživljaj a stvar odsutna. Jasno je naime da taj doživljaj<sup>9</sup> treba misliti kao ono što je opažajem nastalo u duši, i to onim dijelom tijela koji ga<sup>10</sup> ima poput nekog

U svim tekstovima stoji νοουμένου, što, prema G. R. T. Rossu, može biti pogrešno pisanje od νοητικού, kako se nama čini, ili - kako tvrdi Bywater, a prihvaća Hett - od διανουμένου.

Θνητών je lekcija svih rukopisa, no Rassow je predlagao čitati θηρίων, što prihvaća i Biehl, budući da jednako tako stari komentatori kao i noviji u pravilu tekst razumiju tako da je tu riječ o takozvanim nižim životinjama (Temistije čak umjesto θνητών piše ἄλογων). G. R. T. Ross međutim opravdano upozorava na to da se riječi „ako već niti sada mnogima“ ne mora vezivati sa „smrtnim“, već naprosto općenito sa „živim bićima uopće“, što bi tada značilo da se tu govori o onim živim bićima čiji je život stalna djelatnost uma, poput Boga, nebeskih tijela, njihovih pokretača i si. Ta i takva vječna živa bića niti su u vremenu niti dakle mogu imati neki opažaj vremena. Usp. i napomenu Sorabjia: „Govor o smrtnim živim bićima implicira ukaz na Aristotelov nauk da je Bog besmrtno živo biće (*Top.* 128b19, 132b10, *Metaph.* 1023b32, 1072b28, 1088a10).“

Prihvaćamo Freudenthalov prijedlog da se τὸ πάθος, 450a30, premjesti unatrag i čita nakon τοιούτων, a27. G. R. T. Ross: „Certainly the words seem out of place.“ W. D. Ross smatra daje τὸ πάθος „almost certainly an intruder“.

Smatramo da se zamjenica αὐτήν, 450a29, odnosi na αἴσθησις iz retka prije, a ne na dušu, kako tumače interpreti i prevoditelji. Time je uklonjena i teškoća na koju je bio upozorio F. Nuvens (*L'Evolution de la Psychologie d'Aristote.* Louvain, 1948), da je naime Aristotel

crteža, čega imanje<sup>11</sup> zovemo pamćenjem. Naime, gibanje koje nastaje obilježji kao neki otisak osjetbe, poput onih koji udaraju pečate pečatnim prstenjem.

Stoga također onima koji su u mnogome gibanju, zbog strasti ili zbog dobi, ne nastaje pamćenje, kao u tekućoj vodi da su se izgubili gibanje i pečatni prsten, dok drugima zbog sasušenosti, kao u starih zdanja,<sup>12</sup> i zbog otvrdlosti onoga što prihvaća podražaj, ne nastaje unutra otisak. Upravo zato oni jako mladi i starci teško pamte; jer u tijeku su, jedni zbog rastenja, a drugi zbog opadanja. Jednako se pokazuje da ni oni jako brzi ni jako spori ne pamte lako: oni prvi su vlažniji no što treba, a drugi suhlji; prvima se predodžba ne zadržava u duši, dok se u drugih i ne prihvaća.

Ali ako je takvo ono što se stječe oko pamćenja, da li to pamti taj doživljaj, ili ono od čega je on nastao? Ako naime prvo, ne bismo pamtili ništa od onih odsutnih; ako pak drugo, kako, opažajući, pamtimo ono što ne opažamo, ono odsutno? Ako jest nalik otisku ili slici u nama, zašto bi opažaj toga istog bio pamćenjem drugog, a ne toga samog? Kako dakle pamti ono odsutno? Jer moglo bi biti i gledanja onoga odsutnog, i slušanja.

Ili je tako da se i to može dogoditi? Jer baš kao što ono na crtačoj ploči nacrtano jest i slika i prilika nečega, te ono isto i

neku lokaciju duše u tijelu naučavao samo u svojoj srednjoj fazi. dok u kasnoj, kojoj zacijelo pripadaju i *De anima* i *Parva naturalia*, takvih postavki više ne susrećemo. Jednako je i W. D. Ross i u komentaru uz *De anima* (str. 10) i u onome za *Parva naturalia* (str. 16) upozoravao kako je govor o nekome dijelu tijela koji bi sadržavao dušu iz temelja nespojiv s zreloom flozofijom duše u tim poznim spisima. Našim je tumačenjem takvo protuslovlje dokinuto.

Slijedimo W. D. Rossa ("the having") razumijevajući i prevodeći ovdje riječ ἔστις ne kao gore naprosto sa „stanje”, „dispozicija”, nego izvornije prema osnovnom značenju glagola iz kojega je izvedena. Vrlo je vjerojatno da je i sam Aristotel htio upravo na to upozoriti da je svako „stanje” tek usljedak stanovitog „imanja” i „držanja” (usp. *Metaph. Δ.* 1022b4-14). Jednako smatra i Sorabji, uz 449b25 i 451a15-16.

W. D. Ross navodi uvjerljivo objašnjenje Bearea da se prisposoba odnosi na sušenje slojeva podloge na površini starih zidova, koje ju čini nepodesnom za oslikavanje freskom.

jedno je oboje od toga, ali ipak ono biti nije obojima isto, te se može motriti i kao slika i kao prilika nečega, tako treba smatrati i da je ona predodžba u nama jednako tako sama po sebi neka motridba<sup>13</sup> kao i opet predodžba drugog.

Dakle kao po sebi, ona je motridba ili predodžba, a kao drugog, poput prilike je i sjećanja. Tako da i kad je u djelatnosti gibanje toga drugog<sup>14</sup>, ako duša njime to opaža ukoliko jest po sebi, čini se da pridolazi nešto poput misli ili predodžbe. Ako pak ukoliko je drugog, tad se motri kao prilika u crtežu, te se, ne vidjevši Koriska, [motri] kao prilika Koriskova, paje odatle različit doživljaj motrenja nje nego kad se motri kao nacrtana slika, te u duši to drugo nastaje jedino kao misao, a prvo, kao ono tamo, kao da je tek prilika, prisjećaj.

I zbog toga ponekad ne znamo kad nam u duši nastanu takva gibanja od prijašnjega opažanja, da li se to događa po tome da smo bili opažali, te dvojimo da li je to pamćenje ili ne, jer nekad se događa da pomislimo i prisjetimo se da smo nešto prije čuli ili vidjeli. To se pak dešava kad onaj tko motri kao samo promijeni, te motri kao [nečega] drugog.

A događa se i suprotno, kao što se zbililo Antiferonu Orejcu i drugim ekstaticima: naime o predodžbama zборе kao da su se dogodile i kao da ih se sjećaju. A to se događa kad netko ono što nije prilika nečega motri kao priliku. Vježbanja međutim očuvavaju pamćenje ponavljanim prisjećanjem, a to nije ništa drugo do višekratno motriti kao priliku nečega, a ne kao po sebi.

Rečeno je dakle što je pamćenje i sjećanje: da je imanje predodžbe kao prilike onoga čega je predodžba; kao što je rečeno i to kojem dijelu od onih u nama pripada: da prvome osjetljivom, odnosno onome čime opažamo vrijeme.

Biehl stavlja riječ θεώρημα u zgrade, dok Freudenthal izbacuje iz teksta i nju i slijedeću φάντασμα, u čemu se može osloniti na dio rukopisa, na Temistija i na stari latinski prijevod. Isto to prihvaća bez dvoumljenja i W. D. Ross. G. R. T. Ross pak predlaže da se θεώρημα zadrži te je tumači kao „the direct, immediate object of consciousness, something that is present as if to the senses”. Slično i W. D. Ross: „an object of contemplation”.

ή κίνησις αὐτοῦ razumijemo sa Sorabjiem: „The change connected with the other thing”.

II. Ostaje još reći o prisjećanju. Ponajprije pritom treba postaviti kao važeće ono istinito što je kazano u raspravama posvećenim posebnim problemima<sup>15</sup>. Jer prisjećanje nije ni ponovno stjecanje ni stjecanje pamćenja. Kad netko naime po prvi put ili uči ili doživljava, tad ne stječe ponovo nikakvo pamćenje (jer nikakvo nije prije toga prošlo), niti ga ispočetka stječe. Kad unutra nastane stanje<sup>16</sup> i doživljaj, [tek] tad jest pamćenje. Tako da ne nastaje unutra zajedno s unutra nastajućim doživljajem.

Dalje, čim je po prvi put unutra nastalo onome nerazdjeljivom i krajnjem<sup>17</sup>, tad, s jedne strane, onome tko doživljava odmah već unutra pribivaju doživljaj i znanje, ako treba znanjem nazivati stanje ili doživljaj (a ništa ne priječi uzgredno se i prisjećati nekih od onih koja znamo), dok, s druge strane, pamćenje po sebi ne pribiva prije no što bude ovremenjeno; jer pamti se sad ono što se vidjelo ili doživjelo prije, a ne pamti se sada ono što se sad doživljava.

Nadalje je očito da se ne pamti ona kojih se sad prisjeća, nego ono u početku opažano ili doživljavano. Ali kad se ponovo stekne znanje ili opažaj, ili ono čega imanje smo tad nazvali pamćenjem, koje se je prije imalo, to je i tada je neko prisjećanje na ta rečena. A prisjećanju<sup>18</sup> se stječe to da ga prati i pamćenje.<sup>19</sup>

Niti su pak ta naprosto, tako da ona ranije pribivajuća ponovo unutra nastaju, već na neki način jest, a na neki nije. Dva puta naime može onaj isti isto naučiti i pronaći. Prisjećanje se dakle

Za značenje riječi *επιχειρηματικούς λόγους* oslanjamo se na Temistija (*Paraphrases Aristotelis*, ed. Spengel, II, 241. 7), koji pridjev smatra istoznačnim s *προβληματικοίς*.

Prevodimo ovdje *ἔξις* s G. R. T. Rossom: „a disposition to remember“.

Ove riječi shvaćaju svi komentatori kao da označuju trenutak vremena. Neuhauser, G. R. T. Ross i W. D. Ross pak smatraju daje tu riječ o organu u kojemu je sjedište primarne osjetilnosti, pozivajući se na *De sensu*, 7 i na *De anima*, III, 426b16, 431a19.

Slijedimo Gesnera razumijevajući *μνημονεύειν* kao *ἀναμνησκέσθαι*.

Vrlo teško razumljiva rečenica. Mihael Efeški čitao je *τῷ δὲ μνημονεύειν συμβαίνει καὶ μνήμην ἀκολοῦθαι*, što uzimamo za osnovu prijevoda, usprkos Freudenthalovu neslaganju. Temistije parafrazira tekst naprosto ovako: „Pamćenje je po nužnosti praćeno prisjećanjem“, objašnjavajući dalje da je to „zbog toga što da bi se prisjetio moraš se sjetiti nečega povezanog sa stvari koje se hoćeš prisjetiti“.

mora od toga razlikovati, te prisjećanje biva iz jačeg unutrašnjeg počela no što je ono iz kojega se uči.

Prisjećanja se zbivaju kad se po naravi sluči da jedno gibanje nastane već nakon ovoga tu drugog. A ako iz nužnosti, jasno da kad god se bude gibano onim, bit će se i ovim gibano. Ako pak ne iz nužnosti, nego navikom, bit će se giban onako kako to najčešće biva. No događa se da smo više naviknuti onim gibanjem kojim se jedanput gibamo, nego drugim kojim češće. Stoga i nešto, videći to jednom, bolje pamtimo no drugo koje češće viđamo.

Kad god se dakle prisjećamo, gibamo se nekim prijašnjim gibanjima, sve dok ne budemo gibani onim koje je obično dolazilo nakon onoga [koje tražimo]. Zato i pratimo slijed misleći od onoga sad, ili od nečega drugog, te od sličnog, ili suprotnog, ili srodnog. Prisjećanje nastaje zbog toga jer su neka gibanja ista [s onima koja tražimo], a neka su ujedno s njima, ili sadrže dio njih, tako da je maleno to što preostaje da bi bilo gibano nakon onoga.

Na taj se dakle način traži, a i ne tražeći na taj način<sup>20</sup> prisjeća se, kad god nakon drugog gibanja uslijedi i ono. Najčešće pak nakon što uslijede mnoga druga gibanja koja smo spominjali, tad nastaje i ono gibanje. A ne treba tražiti kako bismo se prisjetili<sup>21</sup> onih udaljenih, već samo onih blizih. Jasno je naime da je za to isti način, mislim na praćenje slijeda, bez prethodnoga traženja ili prisjećanja.

Navikom naime slijede gibanja jedna druga, ovo poslije onoga. I kad se dakle tko hoće prisjetiti, tad će činiti ovo: tražit će dohvaćanje početka gibanja, nakon kojega će biti ono. Zato prisjećanja najbrže i najbolje nastaju iz početka; jer kako se odnose stvari jedne spram drugih, tako i gibanja.

Dobro se pamte ona koja sadrže neki poredak, kao naprimjer matematički poučci; ona pak slabo uređena<sup>22</sup> pamte se teško.

Riječi *δ' οὐτος* Freudenthal, kao i već Bekker čita kao *δ' ἄμμος*, no promjena je nepotrebna ako se s Temistijem i G. R. T. Rossom *οὐτος* veže s *ζητοῦντες*.

Očito zabunom samog Aristotela, kako primjećuje G. R. T. Ross, ovdje je napisano *μνημῆμα* gdje je trebalo stajati *ἀναμνησκόμεθα*.

Većina rukopisa ima *φάυλα*, dok Temistije i Mihael Efeški čitaju *φάυλωσ καὶ χαλεπῶσ*. G. R. T. Ross za značenje *φάυλος* u smislu „inexact“ upućuje na Tukidida, VI. 18.

I prisjećanje se od ponovnoga učenja razlikuje time što na neki način može od sebe samog biti gibanost k onome što slijedi za početkom. A kad ne može, već pomoću drugoga, tad više ne pamti.

Cesto se pak netko upravo sad ne može prisjetiti, no tražeći može, te pronalazi. To se pak dešava onima koji započinju mnogo toga, dok ne pokrenu takvo gibanje kojim je praćena stvar. Jer pamćenje je to da je ono gibajuće mogućnošću<sup>23</sup> unutra, a to je da se bude pokrenuto od sebe i od gibanja koja ima, kako je rečeno. A treba dohvatiti početak. Stoga se ponekad čini da se prisjeća polazeći od općih mjesta<sup>24</sup>. Uzrok je da se brzo napreduje od jednoga k drugome, kao od mlijeka k bijelom, a od bijeloga k zraku, te od njega k vlažnosti, od čega se prisjeti na jesen, ako tragamo za tim dobom.

Izgleda doista uopće<sup>25</sup> da je početak u svemu ono srednje; jer ako ne prije, sjetit će se kad do toga dođe, ili neće uopće nikako niotkuda. Tako naprimjer ako bi tko mislio ona kojih su [oznake] ABCDEFGH. Ako se ne bi kod onoga A sjetio, sjetit će se kod onog E, a odatle se može kretati k obima, i k onom D i k onom F. A ako ne traži neko od tih, sjetit će se došavši k onom F, traži li ono G ili H. Ako pak ne, ići će k onom D. I na taj način uvijek.

A uzrok toga da se, polazeći od istoga ponekad sjećamo, a ponekad ne, u tome je da se polazeći od istoga početka može biti gibanost k više njih, naprimjer od C k onom F ili k onom D.

Dio rukopisa i Temistije imaju δύναμιν namjesto δυνάμει, stoje manje vjerojatna lekcija. W. D. Ross navodi Havduckovu primjedbu da je nemoguće reći daje pamćenje postojanje mogućnosti, već prije da jest po mogućnosti, čime on opravdava svoju emendaciju τῷ ἐνεῖναι namjesto τὸ ἐνεῖναι. No tekst daje takav smisao i bez promjene. Vlastiti prijevod W. D. Rossa ovoga spornog mjesta glasi: „For to remember is to have the power that sets the moving going.”

ἀπό τοπῶν u smislu *loci communes*, kako su određena naprimjer u Aristotelovoj *Retorici* I, 1358a12.

Temistije i Mihael Efeški razumijevaju ovdje τὸ καθόλου kao u osnovi istoznačno s onim ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, što se izgleda može prihvatiti, premda, kako ispravno napominje G. R. T. Ross, slijedeći Siebecka, na taj način značenje onoga τὸ ostaje potpuno neutralizirano.

Ako se dakle ne giba na taj upravo rečeni način,<sup>26</sup> gibat će se k onome naviknutijem; jer navika je doista poput naravi. Stoga se brzo prisjećamo onoga na što višekratno<sup>27</sup> pomišljamo. Kao što je po naravi ovo neko zajedno s ovim nekim, tako je to i djelatnošću<sup>28</sup>; ono višekratno pak tvori narav.

A budući da u onima po naravi biva i ono protiv naravi i po slučaju, još više je tako u onima po navici, kojima narav dakako ne pribiva na jednak način. Tako da se biva katkad kretano i tamo i drukčije, a osobito kad se nekako biva od tamo na sebe odvrćen<sup>29</sup>. Zato i kad se treba sjetiti imena, sjećamo se doduše sličnoga, ali samo ono pogrešno izgovaramo. Prisjećanje dakle biva na taj način.

A najvažnije je da treba spoznati vrijeme, ili mjerom ili neodređeno. A neka bude nešto<sup>30</sup> čime luči ono više i manje [kod vremena]; tad je razložno da ih luči kao i veličine. Jer ona velika i udaljena ne misli time da tamo pruža razum, kao što neki kažu za vid - jer može misliti čak i nebića -, nego razmjerno

Prihvaćamo tekst G. R. T. Rossa: εἰάν οὖν δι' ἅ παλαιά οὐ κινήθῃ. Hett i svi izdavači osim Biehla imaju tu, slijedeći većinu rukopisa, εἰάν οὖν μὴ διὰ παλαιού κινήται. Freudenthal prihvaća takav tekst, no ispuštajući μὴ. G. R. T. Ross se za tumačenje riječi παλαιά u smislu „lately” poziva na Bonitzov *Index*, 559a19. W. D. Ross smatra najboljim pretpostaviti da je παλαιού zapravo predajom iskvareno originalno πολλοῦ, te čita εἰάν οὖν διὰ πολλοῦ κινήθῃ i prevodi u smislu „ako se gibanje događa dugo nakon početnog doživljaja”.

Čitamo s Hettom i svim izdavačima osim Biehla i G. R. T. Rossa, koji umjesto ἅ πολλάκις čitaju πολλάκις ἅ.

Cook Wilson je namjesto ἐνεργεῖς ovdje konjicirao συνήθεια, čime bi, međutim, samo bila nepotrebno ponovljena upravo iskazana misao. W. D. Ross smatra Wilsonov prijedlog „atraktivnom emendacijom”, no ipak mu se čini da je prihvaćeni tekst u redu.

Prihvaćamo prijedlog Christov da se namjesto ἀφελκί] čita ἀφέλκηται, što bi i prema G. R. T. Rossu učinilo smisao „glatkijim”. W. D. Ross pristaje uz Beareovu konjeksiju τῇ namjesto τε, dajući zatim rečenici ovakav smisao: „when something attracts the mind from that direction towards self”.

Ovim neodređenim τῇ naznačuje Aristotel u pravilu „zajedničko osjetilo” ili pak njegovo tjelesno sjedište.

odgovarajućim gibanjem. Naime u njemu<sup>31</sup> jesu slični likovi i gibanja.

Čime će dakle razlikovati, kad misli ona veća, da li misli njih ili ona manja? Naime sva ona unutra manja su, kao što su<sup>32</sup> srazmjerno odgovarajuća onima izvan. A možda treba smatrati da kao što u njemu<sup>33</sup> ima i nešto drugo srazmjerno odgovarajuće vidovima<sup>34</sup>, tako da ima i rastojanjima. Naprimjer, ako giba AB BE, tvori CD; jer srazmjerno su odgovarajući AC i CD. Zašto dakle tvori radije CD nego FG? Ili je to zato jer kao što se AC odnosi prema AB, tako se odnosi H prema I? Ta dakle ujedno giba. A ako hoće misliti FG, jednako misli BE, no umjesto HI misli KL. Ta se naime odnose kao FA prema BA.

Kada dakle kretanje stvari nastaje ujedno kad i kretanje vremena, tada je sjećanjem u djelatnosti. A ako to umišlja, a ne čini, tad umišlja da se sjeća. Naime ništa ne priječi da netko bude obmanut i da mu se čini da se sjeća, premda se ne sjeća. No kad je u djelatnosti sjećanjem, tad ne umišlja, nego nije moguće da mu ostane prikriveno da se sjeća. To naime bijaše samo sjećanje. Ali

Malo je vjerojatan stav G. R. T. Rossa da se riječ *ἐνάυττ*) odnosi na *διάνοια*, 452a10. Slažemo se s prirodnijim rješenjem W. D. Rossa, koji je vezuje uz „gibanje“ u istoj rečenici.

Ne vidimo razloga uklanjati *ὡσπερ* ispred *ἀνάλογον*, 452a15, poput G. R. T. Rossa, koji smatra da ono „obscures the sense“. W. D. Ross zadržava namjesto *ὡσπερ* čitanje *καί*, koje imaju neki od rukopisa i Mihael Efeški, te stavlja u zagrade riječi *καί τὰ ἔκτος*, ne videći načina kako da se te riječi zadovoljavajuće protumače.

U grčkome muški ih srednji rod: *αὐτό*; dakle ne može ponovo, kako bi izgledalo prema hrvatskome prijevodu, značiti gibanje. Sto onda? Odgovor se ne da jednoznačno izlučiti iz teksta, niti to koji od tumača pokušava. Najvjerojatnije je ipak da Aristotel i tu misli na „prvo i zajedničko osjetilo“ odnosno njegov organ.

Kako treba ovdje razumjeti εἶδη? Da li samo u smislu geometrijskih likova, kako smatraju neki interpreti, ili pak u općenitom i strogo ontologijskom Aristotelovu smislu unutrašnjih vidova, prema kojima se neka konkretna stvar uopće može zboriti nekim određenim tim? Vjerojatnijim držimo ovo drugo, premda bi „rastojanja“ u kontekstu mogla sugerirati i prvu soluciju. Prilično lako rješava problem W. D. Ross: za njega su one naprosto „objects of perception“. Sorabji je znatno određeniji: „Forme u pitanju jesu takozvane osjetilne forme, npr. boja, oblik i veličina opažanih objekata. Iskaz se ne odnosi na inteligibilne forme koje um izlučuje iz senzibilnih.“

ako kretanje stvari nastane odijeljeno od kretanja vremena, ili ono bez ovoga, tad se ne sjeća.

A pamćenje vremena je dvostruko: jednom ga se naime ne pamti mjerom, kao naprimjer da se pred tri dana to i to učinilo, a drugi put i mjerom. Ali pamti ga se i ako to nije mjerom. Uobičajeno je pak govoriti da se doduše pamti, ali da se ne zna kada, kad se kolikoća onoga kad ne spozna mjerom.

Da nisu isti oni koji lako pamte i oni koji se lako prisjećaju, rečeno je u onome predašnjem. A prisjećanje se od pamćenja razlikuje ne samo glede vremena, već i time da u pamćenju imaju udjela i mnoga od ostalih živih, dok u prisjećanju nijedno tako reći od spoznavajućih živih, osim čovjeka. Uzrok je to da je prisjećanje kao neki zaključak. Naime, onaj tko se prisjeća, taj zaključuje da je prije vidio, ili čuo, ili doživio nešto takvoga, i to je poput nekog traženja. A to pribiva onima kojima i ono procjenjuje; jer i procjenjivanje je neki zaključak.

Da je doživljaj nešto tjelesno,<sup>35</sup> te da je prisjećanje traženje predodžbe u takovome, znak toga je uznemirenost kod nekih kad se ne mogu prisjetiti, čak i ako silno naprežu razum, dok se ništa manje prisjećaju i onda kad to više ne pokušavaju, što biva najviše kod melanholika. Njih naime predodžbe ponajviše pokreću. A uzrok da prisjećanje nije u njihovoj vlasti<sup>36</sup> je taj da, kao što onima koji bacaju koplje nije više u vlasti zaustaviti ga, tako i onaj koji se prisjeća i traga uzgibava nešto tjelesno, u čemu jest doživljaj.

A najuznemireniji su oni kojima se slučuje da im vlažnost pribiva oko sjedišta osjetilnosti. Naime ne zaustavlja se lako kad je uzgibana, sve dok ponovo ne dođe<sup>37</sup> ono traženo i ne smiri gibanje. Stoga se i strasti i strahovi, kad se jednom pokrenu, ne

Većina rukopisa, stari komentatori te svi raniji izdavači i u novije vrijeme W. D. Ross čitah su ovdje *σωματικών τι πάθος*, dakle „neki tjelesni doživljaj“, Biehl i G. R. T. Ross *σωματικόν τό πάθος*, „doživljaj je ono tjelesno“, a Hett *σωματικόν τι τό πάθος*, prema čemu prevodimo.

Smisao s G. R. T. Rossom: „completely under control“.

Mihael Efeški, Temistije te skoro svi izdavači uključivši Hetta čitaju ovdje *ἐπέλθη*, no G. R. T. Ross opravdano traži povratak na čitanje rukopisa *ἐπανάληθη*, budući da smisao po svemu sudeći zahtijeva „sense of returning“.

zaustavljaju niti kad su ponovo protivno gibani, već se tome suprotstavljaju, krećući se istim smjerom. I nalik je to stanje onim imenima, pjesmama i govorima, kad se nešto od toga pretjerano nalazi na ustima. Naime i onima koji su prestali, i koji to neće, ipak nadolazi opet pjevati ili govoriti.

A oni koji imaju velik gornji dio tijela i patuljci teže se prisjećaju nego oni tome suprotni, jer imaju velik teret na onome osjetilnom, i ne mogu u početku zadržati kretanja, već se rastresaju i ne napreduju smireno u prisjećanju. Oni pak posve mladi i jako stari teško se sjećaju zbog gibanja. Ovi drugi su naime u snažnom opadanju, a oni prvi u rastezanju. A uz to, djeca su patuljasta dok ne uznapreduju u dobi.

O pamćenju dakle i sjećanju, koja im je narav i kojima od onih duše pamte ona živa, te o prisjećanju, što jest i kako nastaje i zbog kojeg uzroka, rečeno je.

Važniji korišteni komentari:

Aristotle, *De sensu and De memoria*. Text and Translation with Introduction and Commentary by G. R. T. Ross. Cambridge, 1906 (Pretisak: New York, 1973).

Aristotle, *Parva naturalia*. A Revised Text with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford, 1955.

Sorabji, Richard, *Aristotle, on Memory*. London, 1972.

### *O snovima*

Izvornik: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ. U: Aristotle in twenty-three Volumes, Vol. VIII: *On the Soul. Parva Naturalia. On breath*. With an English Translation by W. S. Heet (The Loeb Classical Library 288). London, MCMLXXV

Prijevod i bilješke: Damir Barbarić

I. Nakon toga valja istražiti o snu, i to najprije kojemu od onih duše se pojavljuje, te da li taj doživljaj pripada [dijelu, odnosno moći duše] kojom se može misliti ili onoj kojom se može osjećati. Jer od svega onoga u nama jedino njima spoznajemo nešto.

A ako je upotreba vida gledanje<sup>1</sup>, sluha slušanje, i uopće osjetila opažanje, a zajednički su osjeti poput lika, veličine i gibanja, te ostalih takvih, dok su zasebni [osjeti] poput boje, zvuka, okusa, sve pak što ima zatvorene oči i spava nije u mogućnosti gledati, a jednako tako i kod ostaloga: - to je jasno<sup>2</sup> da ne opažamo ništa<sup>3</sup> u spavanjima; jer san jamačno ne opažamo osjetilom.

Ali zacijelo niti mnijenjem. Jer ne kažemo samo da je ono što se približava čovjek ili konj, nego i da je bijelo, ili lijepo, a ništa od toga ne može mnijenje ustvrditi bez osjeta, ni istinito ni lažno. U snovima se pak duši događa da to čini. Izgleda nam naime da ono što se približava gledamo jednako kao čovjeka i kao bijelo.

Osим toga, uz san još i nešto drugo pomišljamo, baš kao kad u budnome stanju nešto opažamo: naime o onome što opažamo često nešto i razmišljamo. Tako i u snovima pored onoga što se pojavljuje ponekad pomišljamo [nešto] drugo. A to će se nekome pokazati upravi li pozornost i pokuša se sjetiti čim ustane.

Većina rukopisa ima na početku rečenice εἰ δὴ, neki rukopisi ἢ δέ, W. D. Ross (dalje: Ross) konjicira εἰ δ' ἢ, što slijedi Gallop. Čitamo s Biehlom, Mugnierom i Hettom εἰ δέ.

Ne čitamo ὡστε, 458b8, s Hettom, Sivvekom i Biehlom, budući da nedostaje u gotovo svim rukopisima. Slijedimo Gallopa i van der Eijka započinjući apodozu s δῆλον.

Svi izdavači prihvaćaju Sivvekovu čitanje οὐδὲν namjesto οὐδ' ἐν, kako ima većina rukopisa.

Doista su neki i vidjeli takve<sup>4</sup> snove, poput onih koji mniju da prema uputama umijeća pamćenja postavljaju zadatke<sup>5</sup>. Naime često im se događa da namjesto prikaze pred oči postavljaju nešto drugo uz san.<sup>6</sup> Tako da je jasno da mje san sve ono što se pojavljuje u spavanju, te da ono što pomišljamo mnimo mnijenjem.

A jasno je o svemu tome barem toliko, da onim istim čime se i budni u bolestima varamo, da isto to i u snu tvori to stanje. A i zdravima, i onima koji znaju kako je s time, svejedno se sunce čini stopu velikim. Ali bila [moć] duše koja može uobrazavati ono isto s onom [moći] koja može osjećati ili pak od nje različita, ništa manje se to ne zbiva bez toga da se nešto gleda i opaža. Jer pogrešno viđenje i pogrešno čujenje [događa se] onome tko nešto stvarno gleda i sluša, ne međutim to što smatra [da gleda i sluša]. A kao ishodište je postavljeno to da u snu ništa ne gleda, niti sluša, niti uopće opaža.

Da li je dakle istina doduše da ništa ne gleda, ali nije istina da osjetilo ništa ne doživljava, već može i vid nešto doživljavati i ostala osjetila, a svaki od tih [doživljaja] da doduše nekako kao kod onoga budnog podražuje osjetilo, no [ipak] ne tako kao što [podražuje] budnoga? I da jednom mnijenje ustvrđuje da je ono gledano<sup>7</sup> lažno, kao što je to kod onih budnih, a drugi se put pak suzdržava, te slijedi pojavu?

Pri interpretaciji je sporno da li se zamjenica *τοιούτα* odnosi na ono prethodno rečeno, kako smo mi preveli s većinom prevoditelja, ili pak neposredno na rečenicu koja slijedi i počinje s „poput“, što bi dakle u našem prijevodu zahtijevalo uklanjanje zareza.

Riječi *τά παραβαλλόμενα* tumače se dvojako: ili kao prikaze u snu naprosto, ili, što je znatno uvjerljivije, kao „suggested subjects“ (Hett) odnosno „a given list of subjects“ (Beare). Prevodimo potencirajući smisao ovog drugog shvaćanja.

Vrlo teška i različito tumačena rečenica. Jedna je mogućnost da se, usprkos neobičnosti takva poretka riječi, *φάντασμα* poveže s *ἄλλο τι*, kako čini van der Eijk. No vjerojatnijim nam izgleda rješenje Gallo-povo, koji obje te riječi zajedno, bez obzira na njihovu udaljenost u rečenici, uzima kao jedinstveni objekt od *τίθεσθαι*. Riječi *εἰς τὸν τόπον* prevodimo u rijetkome značenju „namjesto“, mogućnost čega naznačuje i van der Eijk.

Prihvataćemo *τό ὄρωμενον*, koje u svojim izdanjima imaju Siwek i Drossaart Lulofs, premda nedostaje u većini rukopisa.

Bjelodano je dakle da ono što nazivamo sanjanjem nije stanje one [moći] koja može mnjeti, niti pak one koja promišlja. Ali niti moći opažanja naprosto. Jer tad bi to [sanjanje] bilo<sup>8</sup> gledanje i slušanje naprosto. Ali kako onda, i na koji način, to valja istražiti.

Neka bude kao ishodište postavljeno ono što i inače jest očito, da je stanje moći koja može osjećati, ako je i spavanje to. Jer nije tako da spavanje pribiva nekom od živih, a drugom sanjanje, nego istome. A budući da smo u raspravama o duši govorili o uobrazilji, i jest, s jedne strane, ono koje može uobrazavati isto s onim koje može osjećati, ali je, s druge strane, ono biti uobrazljivome i osjetljivome različito, uobrazilja je pak gibanje koje nastaje uslijed osjeta koji je prema djelatnosti, a san je izgleda neka prikaza - prikazu u snu naime zovemo snom, bilo da nastaje naprosto bilo na neki poseban način -, to je očito da je sanjanje stvar moći koja osjeća, ali nje ukoliko je uobrazljiva.

II. Sto je san i kako nastaje, mogli bismo ponajbolje razmotriti iz onoga što se zbiva kod spavanja. Jer ona osjetiva shodna svakome pojedinom osjetilu tvore u nama osjet, a podražaj nastao od njih ne pribiva osjetilima samo dok su osjeti djelatni, nego i kad prođu.

Čini se naime daje slično zbivanje kod tih kao i kod onih koja se kreću premještanjem. Jer i kod premještajućih gibanje je i onda kad ih onaj koji je pokrenuo više ne dotiče. Pokretač je naime uzgibao neki dio zraka, a ovaj opet, pokrenut, drugi. I na taj se način zacijelo, sve dok ne stanu,<sup>9</sup> tvori gibanje, kako u zraku tako i u tekućinama. A jednako valja to pretpostaviti kod preinaka. Naime ono što biva zagrijavano od onoga toplog grije ono što mu je blizu i to onda predaju dalje sve do početka<sup>10</sup>, tako da je nužno

Razumijemo kao subjekt uz *ἴν*, s Gallopom i van der Eijkom, ranije spomenuto stanje spavanja. Drukčije Beare, koji *ἴν* shvaća potencijalno, u smislu „bilo bi moguće“: „for then it would be possible [when asleep] to hear and to see in the simple sense“.

Van der Eijk: „bis zum Moment, in dem sie halten“. Siwek: „usque ad locum, in quo quiescunt“.

Teško je razumljivo što znači ovdje riječ *αρχή*, gdje je prije bilo za očekivati neku oznaku za konac i završetak. Postoji više pokušaja razjašnjenja. Tako se (1) *αρχή* shvaća kao ishodišna točka kretanja, pri čemu je onda implicirano da Aristotel ovdje misli na kružno, cirku-



da se to događa i u onome čime je osjećanje, budući da je i osjet prema djelatnosti neka preinaka. Stoga doživljaj jest ne samo u onim osjetilima koja [upravo] osjećaju, nego i u onima koja su prestala, i u dubini i na površini.<sup>11</sup>

A očito je [to] kad god neprekidno nešto osjećamo. Jer i onda kad prenesemo osjet [na nešto drugo] slijedi [onaj isti] doživljaj, kao naprimjer sa sunca u mrak: događa se da ništa ne vidimo, zato jer u očima još traje gibanje uzrokovano svjetlom. A i ako dugo vremena gledamo jednu boju, bila to bijela ili zelena, sve na što zatim prebacimo pogled čini se takvim. I ako, nakon što smo gledali sunce, ili nešto drugo blistavo, zatvorimo oči, onima koji obrate pozornost<sup>12</sup> pojavit će se u onome pravcu u kojem se dešava da vid gleda najprije ta boja, zatim se preinačuje u grimiznu, pa zatim opet u purpurnu, dok ne dospije u crnu boju te nestane. A i onima koji prebacuju [pogled] s onih koja se gibaju, naprimjer s rijeka - a ponajviše s onih što najbrže teku - ona što miruju čine im se uzgibana.<sup>13</sup> A postaju i gluhi od silnih zvukova, i od

larno kretanje. Ili ga se (2) poistovjećuje s početkom, počelom, izvorištem osjeta i osjećanja, lociranim u srce, kako je riječ inače isključivo upotrebljavana u ovoj maloj raspravi. Na koncu, nalazi se u njoj (3) oznaka za ishodište i princip kruženja topline uslijed uzimanja hrane, dakle u funkciji o kojoj je razloženo i u ovome spisu i u njemu prethodećem, *De somno* (457b2, 458a27). Ovo posljednje shvaćanje, zastupano ponajprije od van der Eijka, ima tu relativnu prednost što povezuje elemente obih ostalih, te se može uvjetno prihvatiti kao djelomično razjašnjenje.

Ove su se posljednje riječi dosad tumačile na osnovna dva načina. Ili (1) u tome smislu da „dubina“ znači srce, a „površina“ pojedine osjetne organe (npr. Siwek: „i.e. tum in corde tum in organo periferico“, Ross: „i.e. both in the central organ of sense, the heart, and in the end-organ“), ili se pak oboje zajedno odnosilo na pojedinačni organ osjeta (npr. Beare: „in the sensorv organs, both in their deeper and in their more superficial parts“).

παρατηρεῖν znači ovdje što i u *Rhet.* 1384b7, 1405b33. Dilema je u interpretaciji odnosi li se ta riječ na vrijeme prije ili poslije zatvaranja očiju. Slijedimo Beare u odluci za drugu soluciju: „then, if we watch carefully, it appears...“. Tako i Tricot, Siwek, Gallop.

Rečenica oko čijeg teksta i tumačenja vlada veliko razilaženje. Izgleda da je najbolje s van der Eijkom ispustiti cd na početku rečenice, premda ga ima većina rukopisa, i γάρ na njenom kraju, 459b20, premda ga imaju svi rukopisi osim jednoga. Zadrži li se γάρ, tad je

snažnih mirisa lišeni tog osjeta, i tome slično. To se sve zasigurno događa baš na taj način.

A da osjetila brzo osjećaju i male razlike, znak je toga ono što biva kod ogledala; o čemu bi se i [radi] znanja samog po sebi moglo ispitivati i besputiti.<sup>14</sup> A ujedno je iz toga očito da vid kao što nešto podnosi tako i čini.

Naime u jako čistim ogledalima, kad žene koje su dobile mjesečnicu gledaju u ogledalo, nastaje po površini ogledala kao krvava maglica te, ako je ogledalo novo, takvu mrlju nije lako očistiti, a ako je staro, onda je lakše. Uzrok je pak, kako smo rekli, taj da vid ne samo da nešto podnosi od zraka, nego i čini nešto i giba, kao što to čine i ona blistava. Jer i vid<sup>15</sup> pripada onima koja su blistava i koja imaju boju. Razložno je dakle da su oči, kad je mjesečnica, u istome stanju kao bilo koji drugi dio, a i po naravi

uz dativ μεταβάλλουσιν potrebno primišljati nešto poput „prati ih takvo stanje“, ili „zbiva im se takav doživljaj“. U tom smislu prevodi Bussemaker u *Editio Doditiana*: „Quin etiam si qui obtutus ab hisce quae moventur, ut ab omnibus, praesertim ocissime labentibus. alio transferant, sensus perstant.“ Hett zadržava i αἰ i γάρ, te prevodi: „The same persistence of vision occurs when we turn our gaze from moving objects - e. g., rivers, especially when they flow very rapidly; for then objects really at rest appear to be moving.“ Gallop stavlja γάρ u nedoumici u zagradi.

Najvjerojatnije je da se oū, 459b26, odnosi na neposredno ranije rečena „zbivanja“. Ostatak rečenice teško je iz grčkoga teksta razumjeti tako da dade besprijekoran smisao. Dvojbena je prije svega treba li u istom retku čitati και αὐτοῦ ili pak και καθ' αὐτό(ν), što je oboje rukopisno predano. Van der Eijk, koji daje prednost prvoj lekciji, parafrazira cjelinu ovako: „Aristotel ovdje dakle kaže da bi bilo zamislivo i jedno zasebno istraživanje fenomena koji se ovdje obrađuje te da bi se pri tome moglo naići na mnoge probleme.“ No i drugu varijantu teksta ne smatra on neprihvatljivom, dajući sljedeći hipotetički prijevod: „Ein Ereignis, bezuglich dessen man, auch wenn man ihm als solchem eine konzentrierte Untersuchung vvidmete, wirklich Probleme haben konnte.“ Sami prevodimo prema drugoj spomenutoj verziji originalnog teksta, kao i Hett, čiji prijevod ovoga teškog mjesta smatramo osobito uspjelim: „... a subject which, even considered by itself, would give scope for careful study and investigation.“

Van der Eijk je mišljenja da je Aristotel ovdje previdom napisao „vid“ (ὄψις), misleći ustvari na oko, jer se opis očito odnosi na tjelesni organ. Tome bi u prilog govorila i činjenica da je u nastavku ovog pasusa riječ isključivo o očima.

se slučuju biti prepune žilica. Stoga kad nastane mjesečnica, zbog krvne pomutnje i upale, nama je razlika u očima nevidljiva, ali tu je (naime ista je narav sjemenja i mjesečnice).<sup>16</sup> Zrak se pak giba pod utjecajem očiju, te zrak na ogledalu, budući da je neprekidan, čini nekim takvim, i to onakvim kako mu se samome zbiva, a ovaj pak [čini takvom] površinu ogledala.

Kao što se od odjeće najbrže zaprlja ona najčistija - jer će ono čisto najtočnije očitovati ono što prihvati -, tako će i ono najčistije [očitovati] i najsitnija gibanja. A [zrcalni] metal, zbog toga jer je gladak, najosjetljiviji je na bilo koji dodir - dodir zraka pak treba shvatiti poput trenja te kao neko otiranje i brisanje -, dok zbog čistoće očituje svaki [dodir], ma koliki bio.

Uzrok toga pak da [mrlja] ne nestaje brzo s novih ogledala je taj da su ona čista i glatka. Ona naime zbog tih [tj. čistoće i glatkosti] prodiere i u dubinu i na sve strane; zbog čistoće u dubinu, a zbog glatkoće na sve strane. A u starima se ne zadržava, jer mrlja ne utonjuje jednako, nego više ostaje na površini.

Iz toga je dakle očito da gibanje nastaje i od sitnih razlika te da je osjet brz, a osim toga da osjetilo boja ne samo da podnosi nego i uzvraća činjenje. A to posvjedočuje i sve ono što se zbiva oko vina i pripreme pomada. Naime, preparirano ulje brzo preuzima mirise onoga najbližeg, a i vinima se to isto dešava. Jer ona preuzimaju miris ne samo onoga što je u njih stavljeno, ili im je primiješano, nego i onoga stavljenog ili izraslog u blizini posuda.

S obzirom na istraživanje koje od početka vodimo, neka bude jedno postavljeno za ishodište, kao što je to očito i iz rečenoga, [naime] da i nakon što prođu ona vanjska osjetiva preostaju osjetbe takve da se mogu osjetiti, a uz to da se oko osjeta lako varamo kad smo u strastima, različiti u različitima, kao naprimjer plašljivac u strahu, onaj ljubavno nastrojenu u ljubavi, tako da se od neznatne sličnosti onome čini da vidi neprijatelja, a ovome da ljubljenoga; te koliko su ti više strašću obuzeti toliko im se kod sitnije sličnosti to pričinja. A na isti način i u izljevima gnjeva i u svim požudama svi postaju lako obmanjivi, i to više koliko su

Ove od strane Aristotela ovdje tek najkraće naznačene postavke osnivaju se na njegovim takozvanim biologijskim raspravama, ponajprije na *De generatione animalium*, i njihovo daljnje razjašnjavanje ovdje dakako nije moguće.

više u tim strastima. Zato se i onima koji su u vrućici ponekad pričinjaju životinje na zidovima, budući da već na osnovi sitnih sličnosti sastavljaju obrise u jedno.<sup>17</sup> I to ponekad uslijed strasti tako ojača, da im, ako nisu jako oboljeli, ne biva ipak još prikriveno da je to laž, no ako je strast snažnija, tad bivaju i prema njima pokrenuti.<sup>18</sup>

Uzrok da se to događa je taj da ono vrhovno<sup>19</sup> ne sudi putem iste one moći kojom nastaju prikaze.<sup>20</sup> Znak je toga i to da se

των γραμμῶν συντιθεμέν tumačimo i prevodimo otprilike u smislu kao i Bussemaker: „dum exigua similitudine permoti lineamenta componunt” i Rolfes: „indem die Linien, die sie da sehen, auf Grund einer kleinen Ähnlichkeit zu den entsprechenden Bildern zusammensetzen”.

Više je mogućnosti razumijevanja riječi και κινεῖσθαι προς αυτά, pod pretpostavkom da je izvjesno da se αυτά odnosi na uobrazene likove na zidu. Ili se „kretanje” shvaća (1) u smislu prostornoga kretanja, što opet pruža dvije mogućnosti, naime (a) da se ljudi u vrućici i si. doista kreću u smjeru tih likova, ili (b) da se sami počinju kretati u skladu s tako uobrazenim likovima (npr. Ross: „move by reference to them”). Ili se pak „kretanje” razumije (2) tako da dotičnim ljudima unutrašnja gibanja strasti i doživljavanja bivaju upravljana tim likovima. U prijevodu ostavljamo smisao neodlučen, budući da nijedno od rješenja nema ozbiljniji razlog za prednost pred ostalima.

Izuzetno je teško razumjeti, te dakle potom i prevesti τό κύριον, koje - to je posve izvjesno - ima kako u ovome spisu tako i u cjelini Aristotelova nauka o duši i spoznaji osobito istaknuto mjesto. Većina interpreteta sklona ga je poistovjetiti s „općim”, odnosno „zajedničkim” osjetilom, kao sjedištem i organom „zajedničkoga osjeta”, koji je u Aristotela lociran u srce. Međutim, neki (Tricot, Siwek; ranije već Michael Efeški i Sofonije) nalaze razloge poistovjetiti ga s umom, razumom, ili barem mnijenjem, što bi svakako zahtijevalo teško i ozbiljno interpretativno utemeljenje. Glede cjelokupne te teškoće čini nam se osobito vrijedno upozorenje van der Eijka da „Aristotel ono na što se τό κύριον zapravo odnosi ostavlja namjerno nespecificiranim, jer (kako pokazuju sljedeći primjeri) uloga Onoga odlučujućeg biva u različitim situacijama igrana od strane različitih faktora”. Kao i van der Eijk dakle shvaćamo τό κύριον kao „ono što u nekom određenom slučaju određuje o ispravnosti neke predodžbe”. Odatle i apstraktnost našeg prijevoda.

Prihvaćamo Bekkerovu, Siwekovu i Gallopuvu lekciju τό τε κύριον και φτά φαντάσματα γίνεται, 460b17-18, kako ima najveći broj rukopisa. Hett izostavlja τε. Biehl, Mugnier i van der Eijk slijede jedan rukopis koji ima τό κύριον και τά φαντάσματα γίνεσθαι, van der Eijk prevodi: „Der Grund, daB diese Dinge geschehen, ist, daB das Vermögen, kraft

sunce prikazuje stopu velikim, ali da nešto drugo višekratno protuslovi toj prikazi. I ukrštanjem prstiju jedno se prikazuje kao dva, ali ipak ne kažemo da je dva; jer vrhovniji od opipa jest vid. Kad bi pak opip bio jedini, tad bismo i prosudili da je jedno dva. Uzrok pak obmanutosti<sup>21</sup> je taj da nam se neko, bilo što, prikazuje ne samo kad se giba ono osjetivo nego i kad osjet giba sebe samoga, samo ako se jednakim načinom giba kao i pod utjecajem osjetivoga. A mislim kao naprimjer što se zemlja onima koji plove čini da se giba, jer je vid uzgiban od drugog.

III. Iz toga svega je zacijelo očito da ne samo onima budnima pribivaju gibanja nastala od opazbi<sup>22</sup> - kako onih izvana tako i onih iz tijela -, nego i onda kad nastane to stanje koje nazivamo snom, te da se čak tad većma pojavljuju.<sup>23</sup> Za dana su, naime,

dessen das Entscheidende urteilt, nicht dasselbe ist wie das Vermögen, kraft dessen die Erscheinungen entstehen." Takvim se dakle čitanjem izričito razdvajaju dvije zasebne moći, ona uobražavanja i ona prosuđivanja, dok u prvoj lekciji, koju smo prihvatili, nije *pozitivno* izrečeno da „ono prosuđujuće” jest neka zasebna moć, ili da uopće ima neku takvu. To nam se čini više u skladu s posvemašnjom i namjernom neodređenošću kojom Aristotel, kako je rečeno u prethodnoj bilješci, u pravilu govori o τὸ κύριον.

Ostupamo od Hettova čitanja διεψεῦσθαι, kako ima većina rukopisa, te slijedimo van der Eijka u lekciji διαψεύδεσθαι manjeg dijela rukopisa i Sofonija, prihvaćajući njegovu argumentaciju da bi forma perfekta διεψεῦσθαι sugerirala kako je riječ o lažnoj prosudbi prikaza (tako npr. Beare: „The ground of such false judgements is...”), dok je zapravo riječ o lažnosti samih prikaza po sebi.

Većina rukopisa ima αἰσθημάτων, što preuzimaju i gotovo svi izdavači. Sofonije i manji broj rukopisa imaju αἰσθήσεων.

I tekst i pravo značenje rečenice u cjelini sporni su i vrlo različito tumačeni, osobito još stoga što se u gornjoj bilješci navedenom razilaženju rukopisne predaje pridružuje još jedno. Naime, postoje tri čitanja iste riječi u 460b30: (1) ἐνυπαρχουσών, (2) ὑπαρχουσών te (3) ἐνυπάρχουσιν. Gallop, slijedeći Bywatera i Rossa, čita ἐνυπάρχουσιν i αἰσθήσεων te prevodi: „Iz toga je očito da se gibanja osnovana na osjetima, bilo da su oni izvedeni iz vanjskih objekata ili pak od uzroka unutar tijela, pojavljuju (['present themselves'], φαίνονται) ne samo kad su osobe budne, nego također kad ta afekcija koja se naziva snom padne na njih, i to još izrazitije u to vrijeme.” Mi se, za razliku od ovakvog čitanja, držimo Hetta, koji u skladu s većinom rukopisa i nemalog broja izdavača zadržava i ἐνυπαρχουσών i αἰσθημάτων.

potisnuta, time što djeluju osjetila i razum, te bivaju nevidljiva, kao što je to malena vatra pokraj velike, te sitni bolovi i užici pokraj velikih, no nakon što ti prestanu, isplivavaju i ti sitni. Noću pak, zbog nedjelovanja pojedinačnih osjetila i [njihove] nemogućnosti djelatnosti, jer nastaje tijekom topline unatrag od onih vani prema unutra, spuštaju se k izvoru osjeta<sup>24</sup> te postaju vidljiva kad se zaustavi nemir<sup>25</sup>.

A treba pretpostaviti da, poput malenih virova koji nastaju<sup>26</sup> u rijekama, tako svako pojedino gibanje nastaje neprekidno, često puta doduše jednako<sup>27</sup>, no često se puta i rastvara-jući u druge likove zbog otpora. Stoga i nakon hranjenja i kod

Što zapravo znače riječi „nego i onih iz tijela”? Jedan mogući odgovor na to filozofijski izuzetno važno pitanje daje npr. Mihael Efeški, smatrajući *[In Aristotelis Parva Naturalia commentarium*. Ed. P. Wendland. Berlin, 1903 /Commentaria in Aristotelem Graeca XXII 1/ 68, 10-13) da se radi o „unutrašnjim gibanjima poput bolova, strahova, naslada i drugog takvog”.

Prevesti ovdje ή αρχή naprosto kao „počelo”, „načelo”, „princip” čini se neprimjerenim specifičnosti tematike i osobitom fiziologijskom vidokrugom u kojem se ova konkretna razmatranja kreću. Van der Eijk prevodi s „Prinzip der Wahrnehmung”, ali naznačuje i druge mogućnosti: „Ursprung” ili „Zentrum” (Rolfes ima na svim mjestima „Zentralsinn”). Hett: „the starting-point of sensation”; Gallop: „the starting-point of perception”.

Što ovdje uopće znači ή ταραχή? Siwek prevodi s „perturbatio” i objašnjava to kao „propria status vigiliae”, kako su već stvar tumačili u osnovi i Beare i Tricot, smatrajući očigledno da Aristotel dnevnu izloženost vanjskim osjetima i doživljajima ovdje označava nekakvim svakodnevnim nemirrom, neredom i zbrkom, što je više nego teško prihvatiti. Van der Eijk drži vjerojatnim, pozivajući se na daljnja razmatranja u samome spisu, da je tu riječ o „smutnji i nemiru koji se stvaraju na početku spavanja uslijed tjelesnog rasprostiranja hrane”.

Rukopisi imaju ovdje dvije verzije: i φερομένης i γινόμενας. Prihvaćamo drugu lekciju s Hettom i Gallopom, premda npr. van der Eijk smatra da prva „iz sadržajnih razloga zaslužuje prednost”. Općenito je, međutim, rečenica teška za razumijevanje i nije dosad ni približno suglasno protumačena.

Čitamo s Hettom ομοίως, a ne ὁμοίως, kako prihvaća van der Eijk. Smisao, međutim, u oba slučaja ostaje u osnovi isti, budući da sam van der Eijk prevodi ὁμοίως kao „gleichartig” i razjašnjava kao „sebi samome slično”, odnosno kao „ono koje zadržava istu formu”.

onih baš posve mladih, kao kod djece, ne nastaju snovi; jer je snažno gibanje zbog topline stvorene hranom. Tako da kao što se u tekućini, ako je tko jako uzgiba, jednom uopće ne pojavljuje nikakva prilika, a drugi se put doduše pojavljuje, no posve izobličena, tako da se čini drukčijom od onoga čega je prilika, dok je, smiri li se tekućina, čista i jasna, tako i u spavanju prikaze i preostala gibanja koja se stječu od osjetbi jednom postaju posve nevidljivi uslijed toga što je rečeno gibanje veće, a drugi put se opet prikazuju i čudovišni prizori<sup>28</sup> i nezdravi<sup>29</sup> snovi, kao naprimjer melanholicima, onima u vrućici, ili opijenima vinom, jer sve to takovo, budući da je plinovito<sup>30</sup>, tvori silno gibanje i nemir.

Kad se pak zaustavi i pročisti krv u živima koja imaju krv, sačuvano gibanje osjetbi od svakog pojedinog od osjetila čini i snove zdravijima i to da se nešto pokazuje i da se mni kako se jedno gleda uslijed onih koja se spuštaju od vida, a drugo čuje uslijed onih koja [se spuštaju] od sluha. A na jednaki način i od ostalih osjetila. Jer i onome budnom se čini da gleda, sluša i osjeća, time da gibanje od tamo pristiže k izvorištu, te zbog toga što se vid ponekad čini kao da je giban, premda nije giban, tvrdimo da gledamo, i zbog toga što opip dojavljuje dva gibanja jedno se čini<sup>31</sup> daje dva. Jer općenito, izvorište potvrđuje ono [što pristiže] od svakog pojedinog osjetila, ako tome ne protuslovi drugo vrhovnije. Prikazuje se dakle zaista baš sve, no ne mni se [da doista

Prihvaćamo stav van der Eijka da ὄψεις ovdje može značiti jedino utvare i prikaze koje se vide u snu, a nikako vid sam.

Pridjev ἐρρωμένα shvaćamo s Beareom, Hettom i van der Eijkom u uobičajenijem smislu „krepka“, „zdrava“, a ne poput Rossa, Drossaart Lulofsa i Gallopa u ponešto usiljenom značenju (s pozivom na *Rhet.* 1409a24-34) „koherentna“.

Teško je reći što ovdje znači riječ πνευματώδης i kako je prevesti. Van der Eijk pretpostavlja - na osnovi ostalih upotreba u *Parva naturalia* - da riječ može značiti „zrakolik“, „sadržavajući zrak“, „sa zrakom zajedno napredujući“ ili „zrak proizvedeći“. Hett: „spirituous“; Gallop: „gaseous“.

Čitamo δοκεῖ s gotovo svim izdavačima, a ne, kao Bussemaker i Hett, δοκεῖν, koje je bi onda bilo nužno smislom povezati s φαμέν te prevesti „tvrdimo [...] daje jedno čini dva“.

stvarno je] baš sve ono koje se prikazuje, osim ako ono prosuđujuće<sup>32</sup> biva zadržano<sup>33</sup> ili se ne giba svojim vlastitim gibanjem<sup>34</sup>.

A kao što smo rekli da je jedan lako prevarivi ovim a drugi onim podražajem, tako i onaj koji spava [je prevariv] snom te time da mu bivaju gibana osjetila i ostalo što se još oko osjeta stječe, tako da mu se i ono što ima tek sitnu sličnost [s nečim] pričinja da je to. Jer kad zaspi, zajedno s većinom krvi koja se slije k izvorištu slijevaju se i gibanja koja su u njoj, jedna mogućnošću a druga djelatnošću.<sup>35</sup> A tako su ustrojena da se u tome gibanju<sup>36</sup> jedno gibanje iz njega gore podiže, a kad to propadne onda drugo. I jedna se spram drugih odnose tako kao umjetne žabe<sup>37</sup> koje se gore podižu čim se otopi sol. Na taj način jesu unutra mogućnošću, no, kad oslabi ono što ih sprečava, tad djeluju; i kad su

Za ovdje upotrebljen izraz τὸ ἐπικρίνον vrijedi sve ono isto što je u bilješci 20 bilo rečeno o τὸ κύριον.

Da li glagolski lik κατέχηται treba razumjeti refleksivno kao „zadržava se“, „suzdržava se“, ili pak pasivno, kako smo mi preveli, nije lako odlučiti.

Čini se da na ovome mjestu nema druge do prihvatiti rezigniranu konstataciju van der Eijka: „Što je mišljeno s tim gibanjem, to je posve nejasno.“

Nije lako jednoznačno protumačiti što je ovdje uistinu mišljeno s razlikovanjem „potencijalnih“ i „zbiljskih“ gibanja. Beare je sklon kriterij razlike naći u mjeri njihove prisutnosti u svijesti: „Aktualna“ su ona koja jesu u svijesti (consciousness) u vrijeme kad netko pada u san; potencijalna ona koja je imao prije no što su potisnuta u latentiju.“ No treba se složiti s van der Eijkom kad tome nasuprot ustvrđuje da ovdje svaki govor o „svijesti“ vodi u zabludu. „Ono“, ističe on, „što mi nazivamo 'svjesnim' ni na koji se način ne poklapa s Aristotelovim terminom εφεργεία; za to bi prije δοκεῖν bio prikladnim terminom.“

Riječi „u tom gibanju“ odnose se najvjerojatnije na gore rečeno slijevanje krvi k izvorištu (dakle, vjerojatno srcu). Stoga lekciju jednog od rukopisa, koji ima εὖν τι κίνηση τὸ αἷμα namjesto ἐν τη κινήσει τηδι, kako stoji u svim ostalima, treba shvatiti kao objašnjavajuću glosu koja je kasnije ušla u sam tekst te istisnula originalne riječi, koje više nisu pored novounesenih bile shvaćene u vlastitom značenju.

Najvjerojatnije je s van der Eijkom misliti pod ovim na neku u Aristotelovo vrijeme običnu i svima poznatu igračku.

oslobođena<sup>38</sup>, gibaju se u ono malo preostale krvi, sadržavajući sličnosti<sup>39</sup>, poput onih u oblaka, koji se čine nalični ljudima i kentaurima, brzo se preinačujući.

Svako pojedino od njih je, kako je rečeno, preostatak osjetbe koja bijaše u djelatnosti, te jest unutra i onda kad prođe ta istinska osjetba<sup>40</sup>, te je istinito reći daje to [naprimjer] poput Koriska, ali ne Korisko. A kad se opažalo, ono vrhovno i prosuđujuće nije ustvrdilo daje to Korisko, nego putem toga [je ustvrdilo] da onaj istinski jest Korisko. Upravo to koje i kad se opaža to ustvrđuje, ako nije u potpunosti zadržano uslijed krvi, biva pod utjecajem gibanja sadržanih u osjetilima gibano kao da opaža, te se od onoga sličnog čini daje istinsko to, a moć je sna tolika da čini da to ostane prikriveno.<sup>41</sup>

Izgleda sigurno da - kako prihvaćaju uglavnom svi izdavači - ovdje treba čitati λυόμενοι, premda veći dio rukopisa ima λυουμένου. Problem je, međutim, u tome kako shvatiti značenje tog participa na ovom mjestu. Van der Eijk pledira za razumijevanje u smislu „razriješujući se” tj. „gubeći svoju određenost”, pozivajući se na tekst koji neposredno slijedi. No čini se vjerojatnijim da je ispravnije tumačenje koje imamo u prijevodu. Tako i Hett („as they are freed”) i Gallop („upon being released”).

Nepriključno je ovdje u tome što u tekstu nije ni na koji način naznačeno čega su to „sličnosti” (ομοιώματα) i na što se odnose. Van der Eijk se stoga odlučuje na svoju ruku pridodati u tekstu prijevoda „u odnosu spram zbiljskih objekata” (“zu wirklichen Objekten”), no za to nema u tekstu baš nikakav oslonac.

Većina rukopisa ima lekciju τοῦ ἀληθοῦς, a samo jedan τοῦ ἀληθοῦς, αἰσθήματος. Gallop i van der Eijk inzistiraju na prvoj, bolje potvrđenoj verziji, te prevode u smislu „kad prođe zbiljski objekt osjeta”. Ipak slijedimo Hetta u čitanju prema drugoj lekciji i prijevodu: „though the real impression has gone”. Tako i Siwek, premda se u ediciji teksta drži prve lekcije: „et postquam vera [sensatio] recessit”.

Van der Eijk: „Strahovito teška rečenica.” Već je prva riječ čitana u tri verzije. Znatan dio rukopisa ima ου (prihvaćeno i od Hetta), drugi ne manji dio ima φ, dok Ross konjicira δ, što prihvaća npr. Gallop (njegov je prijevod: „The part that says this while it is actually perceiving (unless it is completely held in check by the blood) is moved by the movements in the sense-organs, as if it were perceiving”), kao i mi u prijevodu. Također umjesto αἰσθανόμενον, 461b26, neki rukopisi imaju αἰσθανόμενος, dakle „onaj tko osjeća, opaža”.

Prihvati li se na početku (1) ου, dobiva se otprilike ovaj smisao cijele rečenice: „Ono o čemu se, i onda kad se to opaža, kaže daje to, upravo

Kao što dakle ako je nekome prikriveno da mu je pritisnut prst na oko, ne samo da će mu se pokazivati, nego će i mnijeti da je dva ono jedno, dok će mu se, ako mu ne bude prikriveno, doduše pokazivati, ali on to neće mnijeti, - tako i u snovima: ako opaža da spava<sup>42</sup> i [ako opaža] sanjajuće stanje u kojemu [nastaje] osjet,<sup>43</sup> pokazuje mu se doista, ali nešto u njemu govori da se to doduše pričinja Korisko, ali da nije Korisko; - često naime spavajućemu govori nešto u duši da je ono što se pokazuje san. Ako je pak prikriveno da spava, tad ništa neće protusloviti prikazi.

A da istinito kazujemo i da uobrazbena gibanja jesu u osjetilima, jasno je ako se tko, sabravši se, pokuša sjetiti što doživljavamo jednako tako padajući u san kao i budeći se. Nekada se naime prilike koje se prikazuju spavajućemu otkrivaju, tek što se probudi, da su gibanja u osjetilima. A nekima se od mlađih, i kad su posve otvorenih očiju, ako je mrak, prikazuju mnoge prilike koje se gibaju, tako da često u strahu pokrivaju glavu.

Iz svega toga zacijelo treba zaključiti da je san upravo neka prikaza, i to u snu. Jer ove upravo spominjane prilike nisu snovi, niti drugo nešto što bi se pokazivalo kad su oslobođena osjetila; a niti sve prikaze u spavanju. Jer, najprije, nekima se događa i to da na neki način opažaju i zvukove i svjetlo i okus i dodir, međutim slabo i kao iz daljine; doista naime neki koji u spavanju nisu oka otvorili probudivši se potom smjesta spoznahu da ono svjetlo svjetiljke koje, su kako su smatrali, oslabljeno vidjeli u spa-

to isto biva (u snu), kao da se opaža, uzgibano (= reaktivirano, ponovo se pokazuje) gibanjima u osjetilima, - pod pretpostavkom da ne bude posve od strane krvi od toga zadržano.” Polazi li se pak (2) od ω, smisao je ovaj: „Ona (moć) kojom se i kod nekog osjeta (nekog objekta) kaže da to jest to, ta (moć) biva (u snu), ako nije od strane krvi posve od toga zadržana, uzgibana kao da osjeća, uslijed gibanja...” - U posljednjoj pak, Rossovoj verziji, naime ako se započne (3) s δ, mora se prevesti otprilike onako kako smo to gore učinili.

Uz umetnutu rečenicu „ako (kad) opaža (osjeća) da spava” dobro primjećuje van der Eijk: „Jedva se može zamisliti neki paradoksalniji izraz od ovoga, jer je inače san označen upravo kao neka nemogućnost upotrebe osjetila (Somu. 455b8).

τοῦ ὑπνοτικοῦ se ovdje može shvatiti ili (1) kao *gen. subi.* (dakle: „stanje u kojem se nalazi osjet spavajućega”), ili pak (2) kao *gen. obi.* („stanje u kojem se zbiva taj osjet spavanja”).

vanju, potječe od prave svjetiljke, a oni koji su tiho čuli glasanje pijetlova i pasa, probudivši se jasno ih razaberu kao takve.

Neki pak i odgovaraju ako su pitani; jer moguće je kod budnosti i spavanja da kad je jedno od toga naprosto prisutno bude i drugo prisutno na neki način. Od toga svega ništa ne treba nazivati snom. A svakako niti one istinite pomisli koje nastaju u snu pored prikaza. Nego ona prikaza uslijed gibanja osjetbi, kad se jest u spavanju, ukoliko se spava, - to je san.

A već se nekima dogodilo da za života nisu vidjeli nikakav san. Rijetko je doista to takovo, no svejedno se događa. I nekima to traje skroz do konca, dok nekima [sni] dođu kad su već prošli neku dob, a da prije nisu vidjeli nikakvog sna. A uzrok toga da ne dolaze valja misliti da je neki sličan onome zbog kojeg se ne sanja ni nakon hranjenja niti djeci dolaze sni. Jer kojima je na taj način sustavljena narav da prema onoj oblasti gore nadire veliko isparavanje, koje kad se ponovo spušta tvori mnoštvo gibanja, razložno je da se tima ne pojavljuje nikava prikaza. A kad odmakne životna dob, nije nimalo neobično da im se pokaže san. Budući da je naime nastala neka promjena ili u pogledu dobi ili shodno nekom doživljaju, nužno se zbiva ta suprotnost.

Važniji konzultirani komentari:

Siwek, P, Aristoteles, *Parva Naturalia graece et latine*. Rom, 1963.

Gallop, David, *Aristotle on Sleep and Dreams*. A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary. Peterborough - Lewiston, 1990.

Aristoteles, *De insomniis, De Divinatione per somnium*. Übersetzt und erläutert von Philip J. van der Eijk. Berlin, 1994. (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Band 14, Teil III.)

Rječnik važnijih termina

αἴδιος	vječan
αἴσθησις	osjet, opažaj, zamjedba
αιών	vijek
ἀλλοίωσις	preinaka
ἀρχή	počelo, načelo
απορία	besputnost, besputica
γένεσις	postajanje, nastajanje, bivanje
γένος	rod
διάνοια	razum, razmišljanje
δόξα	mnijenje, nazor
δύναμις	moć, mogućnost
εἶδος	vid, lik
εναντίον	protivnost
ενέργεια	djelatnost
εντελέχεια	usvršnost
ἐξις	stanje, imanje, držanje, ustroj
επιστήμη	znanost, znanje
εχειν	sadržavati, držati, imati
ἡδονή	ugoda, naslada, užitak
θεωρία	motrenje
ιδέα	ideja, vid
(τό) καθόλου	opće
κίνησις	kretanje, gibanje
λέγειν	zboriti, kazivati, govoriti
λόγος	zbor, pojam, razlog
μεταβολή	promjena

μνήμη	sjećanje, pamćenje
μορφή	oblik, lik
νόησις νους	mišljnje, umovanje um, duh
ουσία δρεξις	jestvo poriv
πάθος πάσχειν ποιεῖν (τό) πρός τι	trpnja, stanje, doživljaj pretrpjeti, podnijeti, doživjeti činiti, tvoriti odnošajno
στέρησις στοιχείον συμβαίνειν (τό) συνεχές	lišenost sastojak, sastojina dogoditi se, stječi se, zbiti se, pridoći neprekidno, neprekidnost
τέλος τέχνη τόδε τι τύχη	cilj, svrha, konac umijeće, vještina, znanost ovo-nešto, ovo-tu slučaj, zgoda
ἔλη ὑπάρχειν ὑποκείμενον	tvar, tvorivo pribivati, pripadati, biti u podlog, podloga
φαίνεσθαι φορά φύσις	pokazivati se, pojavljivati se, činiti se pričinjati se premještaj, premještanje narav, nicanje, niknuće, priroda

Josip Talanga

## Plotin

### Život

Glavni izvor za poznavanje Plotinova života je životopis *{Vita Plotini}* koji je sastavio njegov učenik, Porfirne. Pisao gaje tridesetak godina poslije Plotinove smrti kao uvodnu raspravu uz izdanje djela svojega učitelja koji mu je povjerio izdavanje svojih rasprava. Prema procjeni Plotinova liječnika Eustohija Plotinu je pri smrti god, 217, bilo 66godinj.. Porfirije tada više nije bio u Rimu, već je te godine kasnije saznao. Na temelju toga računa se da je Plotin rođen 204. ili 205. Porfirije ne spominje mjesto rođenja, ali o tome je postojala neovisna tradicija. Eunapije *{Vitae soph. 3.1}* spominje Λυκώ, zapravo Lycopolis (danas Assiut) u Gornjem Egiptu, vjerojatno potječe iz grčke ili grecizirane obitelji. Znamo da je rođen u kršćanskoj obitelji, ali se kasnije, baveći se filozofijom, više okrenuo poganskoj religiji. Filozofiju je počeo studirati tek u 28. godini u Aleksandriji. Učitelj mu je bio Amonije Saka, a kod njega je studirao 11 godina. Prema Porfirijevu kazivanju došao je u 40. godini u Rim gdje je živio od podučavanja. Još prije dolaska u Rim Plotin je imao dobre veze s nekim tadašnjim senatorskim obiteljima. Ako nije već prije znao, u Rimu je sigurno naučio latinski, a bile su mu povjeravane i neke administrativne

dužnosti. Njegova su predavanja bila otvorena za javnost. Sastojala su se u čitanju i raspravljanju tekstova. Zanimljive su okolnosti u kojima je počeo pisati, tek desetak godina nakon što se smjestio u Rimu. Poput Sokrata i Karneada, Amonije Saka nije htio ništa pisati. Tri njpognv« ^čpnik«, F.rpnije, Origen i Plgtn, dogovorili su se da od učiteljeva učenja neće ništa objelodaniti (*Vita Plot.* 3.25). Erenije je prvi prekršio dogovor. Njegova je knjiga, čiji naslov i ne znamo, ostala bez odjeka. Potom je Origen prekršio dogovor i objavio svoje djelo o daimonima. Na koncu je i Plotin počeo pisati. Međutim, nigdje u svojem djelu ne kaže što je to Amonijevo učenje, niti ga igdje spominje poimence. Zanimljiva je zgoda koju nam priča Porfirije (*ib.* 14.20-25). U Plotinovoј školi iznenada se pojavio Origen. Na to je Plotin pocrvenio i htio ustati. Origen ga je zamolio da dalje govori. No on je odgovorio da nema volje govoriti pred nekim tko već zna. Ne znamo što je to tako zbunilo Plotina, ali ga je vjerojatno bilo strah da će Origen čuti kako on svojata Amonijev nauk. Ako pred očima imamo velebn sustav Plotinove filozofije, nevjerojatno je da bi taj sustav mogao biti istovjetan s Amonijevim učenjem, napose ako nije bio zapisan. Od Amonija je možda preuzeo neke ključne misli, no cjelokupni sustav zasigurno je Plotinova originalnost.

### Djela

Plotinov se *opus* sastoji od 54 pojedinačne rasprave. Iako u njima često prelazi s jedne na drugu temu, što očito ukazuje na to da su rasprave nastale u svezi s njegovim načinom rada u školi, ipak je svaka od njih zasebna *πραγματεία*, posvećena nekom određenom problemu. Porfirije je sve te rasprave, koliko je to bilo moguće, tematski svrstao u šest skupina po 9 rasprava (*έννάδες*) odnosno jtesfc, ^"ggia. Prve su tri~skupine pošvftcepe **etičkim**, fizikalnim i kozmološkim pitanjima, četvrta i peta se ba^--duŠQin-4 umom, a posljednja, ie posvećena problemima bira i **jerl**""^, .Porfirije tvrču~Eako je redosljed vremenskoga nastanka posve drukčiji, navodi ga za sve rasprave, ali ne znamo u kojoj je mjeri ta tvrdnja pouzdana. Kada je Porfirije 263. došao u Rim i počeo studirati u Plotinovoј školi, već je bila napisana 21 rasprava. Za vrijeme njegova boravka u Rimu do 268. napisao je Plotin još 24, a

preostale poslije njegova odlaska. Porfirijevo izdanje vjerojatno je bilo namijenjeno uskome krugu učenika.

### Izvori

Plotinova filozofija pretpostavlja cjelokupnu filozofijsku tradiciju od njezinih samih početaka. Popis filozofa koji su utjecali na njega ili su bili od bitne važnosti za njegov razvoj vrlo je dugačak, iako mnoge ne možemo identificirati poimence. Međutim, pc^kajf.,,dva glavna izvora njegove filozofije, a to su Platonoyjjhjalozj\_jj;radicija medioplatonizma.

Plotin kao interpret Platonove filozofije. Plotin svoju filozofiju smatra pukim tumačenjem Platonova sistema. Međutim, bilo bi pogrešno tražiti "podudarnost s umm **ŠLO** nani-je. poznato iz Platonovih djela. Plotinu nije stalo do ispravna tumačenja u smislu kako mi to danas shvaćamo. Čak ga ne brine ni točnost citiranja. Velik broj citata navodi napamet. Zanimaju ga isključivo Platonova rješenja odnosno samo takve tvrdnje koje se mogu koristiti kao rješenja. Ponajviše citira kasne dijaloga i *Timej* Sve te razbacane i nepovezane misli Platonove, za koje mi danas znamo da ili pripadaju različnim razvojnim fazama u Platona ili se ne daju tako jednostavno shvatiti izvan danoga konteksta, služe u Plotina jednoj jedinoj svrsi, a to je da pokaže Pl^atonovu filozofiju kao zatvoren filozofijski sustav. No jednostavnopr^šiićujET sve što 'H&~~~^odgovara **IOJ** ideji delinltivnoga sistema ili pak nije u skladu s njegovim vlastitim sistemom. Tako primjerice ne spominje izraz „ideja dobra" (*ή τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, *Rep.* 508e2-3). To naime ne bi bilo u skladu s njegovim vlastitim shvaćanjima da dobro i ideje pripadaju različitim hipostazama. Plotin svoje učenje često uspoređuje s misterijima (*Eneade* 1.6.7.6; 3.6.19.26; 5.1.6.12). Suvremena su istraživanja pokazala da ovdje nipošto nije riječ o nekom orijentalnom utjecaju, pače je i utjecaj grčke mistike pretjeran. Plotin prije svega misli način postignuća jednoga jedinog misterija, a to je jedno. Označavanje učenja o jednome kao misterij nastalo je pod izravnim utjecajem Platona, usp. primjerice poznato mjesto u *Fedru* (250b-c).

JTradici) <a medioplatonizma. Riječ ie o plgtonizmu između god. 80. prTKr. dp god."~220. po. Kr. U to su vrijeme platonici



razvULj3^fijgoU]\_čito^^ . fcekgtā Određene  
 mislLiz Timeja (27a-52h^ldjučni--sfaAa}yi\_^^ i  
 Fedona, prispodoba o Suncu te najvažniji stavovi iz 2, 6. i 7. pi-  
 sma, sve je to složeno u jedan kanon koji je bio polazna točka za  
 srednjoplatonske rasprave. Glavni je interes bio prožet teologi-  
 •^jakm, terntma^No vrlo je važno da su medioplalonlci ne Hamo  
 poznavali neka ključna učenja iz Aristotelove *Metafizike*, nego su  
 ih i rabili za ugustavljenje Platonove^Tjjj'^f''^"^^ " je nastala  
 siptp?« Arifitfilplpvp i PI^ηογρ flnmfija Upravo iz te tradici-  
 je Plotin nesvjesno preuzima mnoga Aristotelova shvaćanja iako  
 na drugoj strani svjesno razlikuje i kritizira neka druga njego-  
 va shvaćanja, primjerice nauk o kategorijama. Porfirije potvrđuje  
 da se u Plotinovo školi čitala Aristotelova *Metafizika* (*Vita Plot.*  
 14.6). Isto tako nalazimo u srednjemu platonizmu mnoštvo stoič-  
 kih elemenata koje je zbog nedostataka izvora, ali i zato što Plotin  
 stoike nikada ne spominje poimence, gotovo nemoguće identifi-  
 cirati. Jedan određeni broj Plotinovih učenja podudaran je onim  
 što se posredno može pripisati utjecajnom srednjostoičkom filozofu  
 Posidoniju. No svi pokušaji rekonstruiranja njegove filozofije  
 vrlo su prijeporni, pa se o njegovu utjecaju na Plotina ne može  
 tvrditi ništa definitivno. Čak i ključni pojam Posidonijeve filozofi-  
 je συμπάθεια mogao je u srednjem platonizmu nastati pod utje-  
 cajem Platonova *Timeja* (30b-d, 32b). Osim toga na posredan su  
 način neopitagorejska učenja također znatno utjecala na medio-  
 platonizam i na Plotina. Srednji platonici inače čine vrlo šaro-  
 lik pravac: Eudor, Filon, Plutarh, Nikostrat, Atik, Albino, Apulej,  
 Numenije i Amonije Saka. Nije se nametnuo neki autoritet koji  
 bi objedinio sva ta stremljenja.

#### Opće obilježje

Iako se s pravom tvrdi kako Ploti»ev^Lj^lozofija čini osmišljen filo-  
 22pJ^p^i~e^ai\_9v 11 k ^ TM " j^ Pjflki pojedini dio povezan s cjelinom i  
 usredotočen prema vrhovnome načelu, Plotinov *pnkazji^neada-*  
*ma* nije aiistavan, a nije ni u logičkome ni u jezičnome smislu  
 besprijekoran?~5tlK mu je nedorečen i jezgrovit^jia jp, t.fizLza č-  
 t-TTjn ad Pht^np T~AP^tela. No unatoč\_takvirp t,ešknćama, po  
 miojrfff^j cnaTr^fr^a-filo^nfije može g^ubrOijtjUaftjveće llibJOCe  
 u^p^vij^eetiJik)zofije. Jedna od osnovni" pretpostavki Plotinove fi-

lozofije jest razlikovanje dvaju mogućih gibanja u odnosu na  
 Vrhovno načelo: silaženje odnosno kozmičko gibanje od jedinstva  
 prema rastućem mnoštvu i penjanje odnosno gibanje spiritualno-  
 <ga života odnosno mišljenja od mnoštva prema sve većem jedin-  
 stvu. I jedan i drugi pristup karakteriziraju dvije bitne značajke  
 "Plotinove filozofije. Na jednoj strani njegovo je mišljenje prožeto  
 mistično-spekulativnim duhom. Kada god govori o vrhovnome načelu  
 svega njegove su misli ispunjene strahopoštovanjem, religioz-  
 nim žarom, kao da je riječ o vrhovnome božanstvu, ili pak jedi-  
 nome Bogu. Na drugoj strani njegovi izvodi temeljnih pojmova i  
 njihovo obrazloženje sadrže jednu racionalnu jezgru, pa se mje-  
 stimice doimaju kao čisto logičke rasprave. Neki kritici smatraju  
 to neuspjelom sintezom aristotelovskoga racionalizma i pitagorej-  
 skoga misticizma. Međutim, takvim se tvrdnjama ipak još nije  
 uspjela dokazati neuspješnost sinteze. Nepobitna je činjenica da  
 Plotin sva svoja ključna učenja iznosi i obrazlaže kako na misti-  
rJTir.-rpQVnJnT) ►► t n F, lofTipKO-racionalan način. Osebuju je  
 i Plotinovo shvaćanje dijalektike. Prema tomu shvaćanju uvijek  
 postoje dva puta: jedan vodi od osjetilnoga prema nadosjetilnomu,  
 a drugi, u granicama nadosjetilnoga, prema vrhovnome načelu.  
 Za Plotina dijalektika nije metoda ili sredstvo istraživanja, nego  
 misaoni proces koji neposredno zahvaća stvarnost. Ona je time  
 ujedno uzdizanje na višu, vredniju razinu (usp. o tome također  
*Eneade* 1.3: O dijalektici). U Plotinovu razlikovanju dijelova fi-  
lozofije dijalektika dobiva ključno mjesto. Ona je glavna i najvred-  
 nija filozofijska rligrifllina jer se bavi Rpr>7.ngJQrp ngHnpjptilnnp-«  
 TJobiva dakle ulogu prve filozofije. No valja napomenuti kako je  
 Plotinovo shvaćanje dijalektike ne samo duboko prožeto meta-  
 fizikom kao u Platona, nego je njegova cujajektika-z« razliku od  
 Platonove potpuno srasla s metafizikom, pa ih se više ne može  
 ni razlikovati. Druge su dvije discipline, fizika i etika, ovisne, o  
 njoj. No fizika ga ne zanima pod vidom istraživanja prirode.  
 Ošjetilni ga svijet zanima samo pod vidom proizlaženjjLJz apso-  
 lutnogja. Jednako tako nema^nijstika neku svoju autonomiju jer  
 samo opisuje način kako se sve što je ovisno o jednome ponovo  
vraća svgiemii isj^omi. Taj kružni obrazac bitan je za~Plotinov  
 cjelokupni sistemDalJnja je pretpostavka njegove filozofije da sve  
 što je na ontološki višoj razini odnosno bliže vrhovnome načelu  
 jest jednostavnije i vrednije. Posljedica je toga da se i uzročna  
 sveza određuje s obzirom na tu pretpostavku. Tako je uzrok uvi-

jek bliži višim načelima odnosno ontološki je vredniji, a učinak je na nižoj ontološkoj razini. Plotinova se filozofija temelji na sljedećim uporištima: 1. Striktno razlikovanje i razdvajanje osjetilnoga i umskoga, tjelesnoga i bestjelesnoga. 2. Određenje nadosjetilnoga prema tročlanom obrascu odnosno trima hipostazama jednoga, uma i duše. 3. Međusobni odnos triju hipostaza kao hijerarhi- je prvoga, drugoga i trećega: viša hipostaza proizvodi nižu bez ikakva umanjnja svoje moći; to je učenje poznato kao emanacija. 4. Glede nastanka osjetilnoga svijeta presudan je izraz „proizla- ženja“: Budući da osjetilni svijet nema u sebi načela koje ga ob- država, on proizlazi iz posljednje hipostaze. 5. Plotinova pretpo- stavka o sveobuhvatnom jedinstvu svega postojećeg u grčkoj je tradiciji usporediva samo sa stoičkim učenjem. 6. Pored toga što sve proistječe iz jednoga vrhovnog načela, Plotin također drži, i to je nešto sasvim novo u grčkoj tradiciji, da se sve može vratiti i ponovno u potpunosti ujediniti s vrhovnim načelom.

### Jedno

Na **POČetk**-u Plotinova sistema nalagi-<sup>^^</sup>rvojaiačelo koje je tran- scendentalnu odnosu na sve ostal<sup>p</sup>~a-koje on zoyejedno (τό εν) i!ijiflbiX!~(TO αγαθόν). Ono je apsolutno jednostavno, nadilazi sva- Tu složenost i svaku množnost. Jedno se ne može opisati riječima kojima se opisuje istina (ἀρρητον rfj αλήθεια 5.3.13.1), nijedno mu ime ne može biti primjereno, pa ni sam nazivak Jedno" ili „dobro" (5.3.11.24; 5.5.6.34; 6.9.6.55). Striktno gledano jedno nadilazi i dobro pa se može označiti kao υπεράγαθον (6.9.6.40). Nadilazi i TjItakTibivstvo (δν, είναι, ούσια) u ontološkome smislu potječu od jednoga, on pogrešno tvrdi kako se i etimološki izvode iz grčke riječi εν („jedno" 5.5.5). Jedno je izdvojeno iz svega drugoga, ali sva je drugost u drugome, ne u jednome jer u jednome nema dru- gosti (5.5.6.9; 6.9.3.51). Prema tomu, ispravno je reći kako nije jedno drukčije od drugoga, nego je drugo drukčije od jednoga. Drugost je u drugome, ne u jednome. Ono je nebiće, ali ne time gfafe nejoičj^negotime stoje drukčije od bića. Jednome ne pripa- da ništa osim njega samoga (ουδέν είναι αυτω ή αυτό 3.8.11.10). Beskonačno je u sebi i svojoj moći. Samo jedno postoji na besko- načan način, sve drugo postoji na konačan način. Kao što nadilazi

biće, jedno je isto tako iznad uma (ἐπέκεινα νοῦ 5.3.11.29), pre- seže dakle svako mišljenje. O njemu nema ni zamjejjfcai-srjoznaje, \_pačak ni samospoznaje (6.7.41.9; 5.3.13.35). Zato se o njemu ne može ništa prediciirati jePse time uvodi pored jednoga i mnoštvo. Ono je također iznad ideja, odvojeno je od inteligibilnoga jer ako je um sve inteligibilno, onda jedno ne može biti sve (6.9.2.44). Jedno je samo što jest, ali je pritom suvišno ono Jest" (6.7.38.1). Kao što se očituje u ovim izvodima, o jednome se može govoriti samo *via negationis*. No Plotin ne može izbjeći i pozitivne iskaze o jednome. Zanimljivo je kako dosta takvih pozitivnih određenja jednoga nalazimo u jednoj raspravi, *Eneada* 6.8, u kojoj je govor o slobodnoj volji i samoodređenju jednoga. I u drugim raspravama nalazimo pozitivne odredbe jednoga, napose kada se govori o to- me kako je jedno izvor i uzrok svega.

### Mnoštvo

Postavlja se pitanje kakojejnogj^ejm<sup>n^^</sup> od- nosno akdjlTjlidno uzrok svegaV zašt^njjeostjđo^ samo, nego" je stvorllo^~SvTrcu\*ugb. Na~dfugej strani, jedno ne skrbi oko množno- ga i uopće ga ne treba. No u tome se svemu krije još puno ozbilj- niji problem: kako može jedno stvoriti drugo ako samo nema ni- kakve drugosti u sebi odnosno kako može stvarati nešto što samo nema u sebi (πώς οὖν ποιεί ά μή έχει 5.3.15.35). Plotinovo rješenje toga pitanja polazi od rješenja koje Platon daje u *Timeju* (29e). Ukazuje na dobrotu najvišega dobra koje ne dopušta nikakvu zav- vist. Snaga jednoga tako je velika pa se ne može zaustaviti (6.7.8.13). Tako ono što ie naisavršeniije ne može ostati nedjelat- no, nego mora stvarati novo, a rda priřanxjie gubi ništa od svoje •BnageHšaoJJfmg<sup>\*\*\*\*TM\*</sup>. tvori svjetlo, a vatra toplinu (5.1.6.28sq). **JpTmTTip! nepresušni izvor svega**. No Plotinova se filozofija ne mo- že označiti isključivo kao sistem emanacije jer sam Plotin to izri- jekom odbacuje (6.5.3.5 i 21). Jedno se radije može prikazati kao središte kruga o kojemu ovise svi dijelovi kruga (1.7.1.24). Naj- češća je usporedba sa Suncem. Nastanak mnoštva iz jednoga mo- že se objasniti samo slikovitim primjerima, usporedbama i analo- gijama. S razine jednoga nastajanje množnoga nije shvatljivo. No na razini uma **to** je već pojmljivije jer um misli i time pretpostav- lja drugost i množnost. Tek kada je ispunjen jednim um je um

(6.7.16.31). Time stoje bio nemoćan jedno zadržati kao jedno, um je postao množan. Kako se obraća jednomu, biva ograničen. Um nastaje upravo tim obraćanjem jednomu (5.1.7.5sq). Biće se samo malo udaljilo od jednoga. Svojim obraćanjem jednomu biće postaje ουσία (5.5.5.18).

### Spoznaja

Mogućnost spoznaje jednoga posve je isključena. Zato i um ne može jedno shvatiti na misaon način, nego na nekakav drukčiji. Um neinože jedno spo<sup>nati</sup>^jnpže ga<sup>ame</sup>--nekakyixn nemisaonim élnomobtaknuti (τράπεσθαί 5.6.6.35). I duša se može uzdići fati jednoga, ali samo preko uma. Kada odbaci sve umsko, može motriti jedno (θεάσεται 5.5.6.20). To bi značilo da duša mora nadići um i mišljenje ako hoće doseći jedno. Da bi duša dosegla jedno, mora se s njim poistovjetiti, mora postati jedno. Time ona ne dopijeva u nešto drugo, nego u sebe samu (εις εαυτήν 6.9.11.38). To znači da je jedno odnosno vrhovno dobro sadržano u ljudskoj duši (3.8.6.9). Jedan drugi razlog zašto duša može doseći jedno leži u tome što hipostaze, tj. jedno, um i duša, nisu striktno odvojene jedna od druge (6.5.4.20-24). Tako se svaki čovjek može uronućem u sebe sama uzdići do najviše razine jednoga.

### Um

<sup>P1<sup>o</sup>i<sup>n</sup></sup> ppiefem'jgćuje um (νοῦς) i bitak (τό εἶναι), a pritom se poziva na poznatu Parmenidovu tvrdnju o istosti mišljenja i bića (3.8.8.8). U samoga Platona nema poistovjećivanja uma i bitka. Već u tradiciji jr<sup>di</sup>oplatonizma to sepoistovjećenje pokušavalo jia \_\_posredan na&a<sup>BpSa</sup>^atTPlato<sup>^</sup> Poznato se mjesto iz Države (507b), na kojemu Platon kaže kako su stari filozofi izjednačavali ideje i bivstva (οὐσίαι), povezivalo s jednim drugim mjestom iz Timeja (39e), gdje se um povezuje s idejama. Presudan utjecaj u poistovjećivanju uma, ideja i bitka imao je izgleda Aristotel, bez obzira što svi platonici pokušavaju to ključno učenje dokazati uz pomoć Platonova teksta. U svojemu doku-  
zu da jedno ne može biti istovjetno s umom Plotin pretpostavlja

Aristotelov poučak da svako mišljenje, pa tako i um kada misli, pretpostavlja predmet odnosno drugost mišljenja (*Metaph. A 9, 1074b15sq*). Ako bijedno bilo istovjetno s umom, nastavlja Plotin, onda bi ono pretpostavljalo drugost, pa bi time prvotnost jednoga bila okrnjena. Um koji misli sam sebe doduše je jrtjms<sup>^^</sup> višemu smisltt~T>a>puiK voe'tv v<sup>^</sup>tr<sup>^</sup>A<sup>^</sup>),~A<sup>^</sup>Ia<sup>^</sup>o<sup>^</sup>J<sup>^</sup>JhóξB biti istovjetanjsjionlm. U tome se Plotin posve razlikuje od Aristotela "zaltojega je mišljenje mišljenja najviše načelo, a sam Plotin naglašuje odudaranje svojega shvaćanja od Aristotelova (5.1.8.7sq). Prema kasnijoj kritici u Prokla (*Theol. Plat. 2.4.89*) izgleda da je Plotinov *condiscipulus* Origen, ali izgleda i njihov učitelj Amonije, postavljao um, a ne jedno, kao vrhovno načelo. Za Plotina dakle um ne može biti prvi princip ier mišljenjem predmeta mišljenjapostaje drugostsebp sam"fr« tñ time množnost. "Zadaća je "uma da promišljaTdej^Tahi sebe sama, što je zapravo jedna te ista djelatnost. Naime sve je pomislivo (νοητά) sadržano u umu. Bit uma sastoji se upravo u onome š±a jp njafllov, predmet, stoje poln<sup>il</sup>vo<sup>r</sup>O"?), pa je mišljenje pomislivoga uvijek mišljenje sebe samoga7" Budući<sup>da</sup>\_jrxn\_nf\_samo\_s<sup>r</sup>f<sup>i</sup>^<sup>^</sup>bisve ideje i sve pomisly<sup>y</sup>.nego je istovjetan sasvim idejama, i., sa svjmjito~je V<sup>o</sup>-miMiw[\_<sup>^</sup>ftaje jedan o<sup>^</sup>Jjjmjjroblern za..PJgltina:~iz toga naime proizlazOj]^<sup>^</sup> svakorn\_jdejoro.odnosno t<sup>j</sup>g<sup>j</sup>^svaka ideja<sup>^</sup>itod<sup>^</sup>na-<sup>^</sup>cii<sup>^</sup>imajjiom, a cijeli um sa svakom pojedinom idejom. Rješenje nalazi u preuzimanju Aristotelova nauka o djelatnome (ενεργεία) i mogućem (δυνάμει). Um je djelatnošću istovjetan sa svim pojedinačnim mišljenjima zajedno, a mogućnošću sa svakim pojedinačnim mišljenjem. Svako je pojedinačno mišljenje djelatnošću istovjetno sa samim sobom, a mogućnošću s umom uopće (6.2.20.1-29). Plotin umu i svemu umnome, dakle idejama koje su u umu, pripisuje vječnost (3.7.2.9). Umjfiir u vremenLu-aitiai prostoru, dakle njegova množnost nije rii vremenska ni prostorna. On je osim toga prva djelatnost (πρώτη ενέργεια 5.3.5.36), a to znači da u njemu nema ničega što je samo moguće. U njemuig\_sy.e\_.vječnn, 7&djnojjljejatno. Zanimljivo je da Plotin um označuje kao savršen život (ζωή τελεία 6.7.8.27). Time ukazuje na treću hipostazu ili dušu. Um je dakle uzor (παράδειγμα) ne samo za osjetilni svijet nego i za samu dušu.

Među najzaju<sup>a</sup>J<sup>r</sup>go-raspcaMe- u *Enaadamu<sup>hi</sup>^\_3g<sup>u</sup>.oTa&k.oie* su posvećene<sup>B</sup>.itan«aa rodova bića (6.1-3: περί των γένων τοῦ δντος). U njima Plotin raspravlja o problemu kategorija. Pojedinačnim amaH<sup>zaj</sup>n\_a\_pobija\_Aj<sup>^</sup> mo- gućnost njihoveprimjene na područje nadosj etilnoga. Valja podsjetiti na važnost Plotinova razlikovanja osjetilnoga i umskoga (odnosno nadosjetilnoga, misaonoga, noetičkoga, intelektualnoga, inteligibilnoga). Međutim, nije riječ o pukome razlikovanju, nego o striktnoj odvojenosti tih dvaju svjetova. Ti su svjetovi ontološki posve različni i međusobno se isključuju. Nadosjetilno je uzrok i temelj osjetilnoga. Plotin nadosJRtilno rlijpli na-Jj<sup>^</sup>-k<sup>a</sup>fa<sup>P</sup> jedno<sup>u</sup>^\*<sup>-d</sup>««<sup>r</sup>ariedu kojima također postoji striktna hijerarhija. Razumljivo je da uz takve pn<sup>^</sup>posjLavke šaren<sup>i</sup>Q<sup>^</sup>cistote]vib kategorijajiejnož<sup>^^</sup> glede rodova bića. Isto tako odbacuje stoički nauk o kategorijama~jer se u njima miješa osjetilno i nadosjetilno, štoviše kategoriji tvarnosti (ὑποκειμενον) pripisuje se ključna uloga. Plotin se radije poziva na Platonovorazdvaianjeonoga što jest i onog« št» nastaje, ključuje<sup>k</sup>^k<sup>a</sup>Ta<sup>^^</sup>^učja,lie\_jn<sup>£</sup>gjiJii<sup>t</sup>T7>biibYii<sup>Č</sup>Pnazajfimi- čknn<sup>J</sup>zategorijainft. Nadalje polazi od toga da se iskjučivo\_bieć prože dijeliti na rodove, a jedno je iznad svega toga kao vrhovno načeloTTPlotinjT prvTTioji poznatu skupinu pojmova, takozvane „najveće rodove" (μέγιστα γένη), o kojima Platon diskutira u *Sofistu* (254csq), prikazuje kao kategorije i suprotstavlja ih Aristotelovim kategorijama. U srednjem je platonizmu postojala tradicija osporavanja Aristotelovih kategorija. No to se osporavanje sastojalo u tome što se pokušavalo dokazati kako se svih deset Aristotelovih kategorija može naći u Platona (primjerice Albino, *Didask.* 6). Iako Platon takozvane najveće rodove u *Sofistu* navodi samo kao moguće primjere (άρτα), Plotin ih shvaća vrlo ozbiljno i pripisuje ih umu kao temeljne kategorije nadosjetilnoga svijeta, a to su sljedeći pojmovi: bivstvo (ουσία), gibanje (κίνησις), mirovanje (στάσις), istost (ταυτόν) i drugost (θάπερον). Dokazuje kako je taj broj konačan i potpun. Međutim, zanimljivo je da Plotin dalje ne tematizira svaku pojedinačnu kategoriju, pa nije sasvim jasno kako se kategorije uma odnose spram drugih odredbi uma, napose prema nižoj hipostazi odnosno duši. Po svemu sudeći, taj je nauk o kategorijama ponajvećma nastao kao potreba

da se poznatom Aristotelovu učenju o kategorijama suprotstavi neko autentično Platonovo učenje. No ni sam Plotin svoj nauk o kategorijama nije dostatno osmislio u okvirima vlastitoga sistema. Neki njegovi nastavljači, posebice Proklo, uglavnome prihvaćaju te kategorije, ali i oni ih nisu uspjeh osmisliti, barem ne na onakvoj metaontološkoj razini kako je to učinio Aristotel u svojim *Kategorijama*.

### Duša

Osim uzgrednih iskaza o duši koje nalazimo u svim pojedinim raspravama, a takav je asocijativni i nesustavni stil svojstven Plotinu, devet je rasprava sabranih u četvrtoj *Eneadi* svojim najvećim dijelom posvećeno pitanjima duše. Kao što je već spomenuto, duša čini treću hipostazu nadosjetilnoga svijeta. Jedna ocf ključ- nm<sup>^</sup>stavgrpiotinove filozofijgJeiESajgduša (<sup>ux</sup>jjfiJteelesna (ασώματος). Ona je božanske naravi i besmrtna. Poput uma i duša je noetičkoga (nadosjetilnoga) obilježja. Iskrsava problem po čemu jir<sup>r</sup>linn onHn\_razljiraje od uma. U svijetu nadosjetilnoga nema razlike među njima. Ali, za razllEu od uma, duša mora skrbiti o neduše<sup>v</sup>nome. Ta je postavka ključna u PToimovoj filozofiji, a<sup>on</sup> za njunalazi potvrde i u Platona {*Fedro* 246b6-7). Dakle duja daruje tjelesnomu, odnosno onomu što nema dušu, život (4.3.10.36-38). Tako ona zapravoH<sup>št</sup>^arajiv<sup>-^^</sup> ma hipos<sup>a</sup>zama. Činom podarivanja života sve dobiva dušu. To r<sup>e</sup>^Ijedno čin stvaranja svijeta koji se nalazi ispod triju hipostaza odnosno osjetilnoga svijeta. Duša dakle sve čini duševnim (5.1.2.31). Na taj način sve što postoji ima dušu, pa i ono što nije organsko. Sve živo dakle ima dušu. Ali Plotin i cijelomu kozmosu pripisuje dušu. U tome se nazire jak stoički utjecaj iako se Plotin za većinu tih tvrdnji radije poziva na Platonov *Timej*. Međutim, nepobitan je stoički utjecaj kada za dušu svijeta rabi izraz λόγος. Isto tako kada govori o tome kako svaki dio kozmosa suosjeća sa svakim drugim dijelom, to nedvojbeno podsjeća, ne samo terminološki, na stoičko načelo συμπάθεια. Vrhovna duša svijeta ostaje u nadosjetilnome svijetu (4.3.4.21). Tomu nasuprot, pojedinačne duše silaze (κατελθεῖν) u tjelesni odnosno osjetilni svijet. Osim već spomenuta razloga da je osnovna briga svake duše da skrbi o onome što o sebi nema dušu, Plotin navodi mnoštvo drugih

razloga koji umnogome podsjećaju na taj osnovni razlog. Na temelju pretpostavke silaženja duše u osjetilni svijet nastaje i potreba njezina povratka u nadosjetilni svijet. Povratak je njezin glavni cilj. Na taj način duša je jedina sposobna povezati svijet osjetilnoga i svijet nadosjetilnoga. Povezivanje tih svjetova događa se u mišljenju. Duša se na razini biljke očituje kao puko razmnožavanje, na razini životinje kao osjetilna zamjedba, na razini čovjeka kao razumno shvaćanje. Iznad toga duša je umska i čisto mišljenje te istovjetna s umom.

### Osjetilnost

Kako Plotin pretpostavlja da je duša dio nadosjetilnoga svijeta te je time netrpna (ἀπάθεια) odnosno neosjetljiva za bilo kakve podražaje iz osjetilnoga svijeta, nastaje problem kako duša recimo utječe na nastanak osjetilne zamjedbe koja je zapravo funkcija duše na nižoj ontološkoj razini. Duša po svojoj naravi ne može biti nositeljica osjetilnosti. No to ne može biti ni tijelo jer bi onda tjelesnost odlučivala o nečemu što tijelo uzdiže iznad tjelesnoga jer osjetilna zamjedba jest oblik spoznaje odnosno primitivniji oblik mišljenja. Plotin nalazi riješnje u tome da je zajedništvo (συναμώτερον 4.4.18.21) tijela ijduše ono što~mnl7gTre<jie-osjetilnu zamjedbu. No on ide još talje~u pokuš^u~3a~ošloT)oaT^usu od tjelesnoga dodira: dušašalje „mešto poput zrakejsvjetla” dolggjire-^raa-JJielu: zajedn ofn^rjeTmr^ i trpjete (1.1.7.1-24). — — —————”—————;

### Osjetilni svijet

Kao (pelina osjetilni svijet nejaa rdjioet4ra-<u konca u vremenu^samo cu njegovi dijelovi prolazni^Ko^mička duša^vertejiije love objedinjuje u ig^njuiaglinu i održ^vjuefia temeljjijjačela suosjećanja (συνπάθεια). Kao što je poznato/ausaJe dobila ključnu zadaću posredovanja između osjetilnoga i nadosjetilnoga. Na izvjestan način ona je i u jednome i u drugome svijetu. Njezino je istinsko mjesto u nadosjetilnome. No svojim silaskom na nižu ontološku razinu, pojedinačna je duša postala nešto loše. Sve dok je okrenuta prema osjetilnome, duša gubi svoje dostojanstvo. Mo-

ff^ae. dakle vratiti svojomu iskonu. To se događa na više načina. Već pukim krjeposnim žiMotom fhl?^a τηηA\λην\ svoju ovisnost o nižim vrednotama. U tome joj napose pomaže ona vrlina koja smjera što većem odvajanju tijela i duše. Još veći stupanj neovisnosti postiže se teorijskim, dianoetičkim vrlinama. Krajnji cilj sjedinjenja s vrhovnim načelom odnosno sjednim nije moguć putem uma jerjedno se nalazi iznad uma; to je moguće samo u ekstazi u kojoj nestaje s^aka..misaona množnost^a duša, postavši jedno sa samom sobom, dolazi u dodir s onostranim jednim.

### Tvar

Pojam tvari (ὄλη) igra važim^uloguj^lotinovu^sjs^mu. U drugoJ7~tTozmičk"bj žBirci eneada cijela je četvrta rasprava posvećena toj temi. Sam se izraz ὄλη ne pojavljuje u Platonovim spisima, ali na nekim se mjestima u *Timeju* (49a, 51a, 52a, 52c) spominje drugim riječima problem tvari iako se terminološki ne fiksira. Plotin se naravno poziva na ta mjesta, ali pojmovnu odredbu tvari *de facto* preuzima iz aristotelovske tradicije, napose da je tvar „podmet” (ὕποκειμενον 2.4.1.1) tijelima i da postoji samo qua mrj^ricnOst (δυνάμει 2.5.4.3). No fla^upT-oiTstocima, koji za razlikuTod Aristotela tvar shvaćaju materijalistički, Plotin naglašava da je tvar netielesna, nepomijejana, bez svojslavA^etrjDna itd. (2.4.93; 4.V3.«r4.4."TU7l; 3.6.7^4l itdT~Svešto^vljeno je od tvari i oblika (6.1.26.12). Samo u odnosu na oblik UToogfHvar ima pozitivnu odredbu. Uzeta sama „za **sobo ona** je pujio-eefeiee- (μή δν 2.5.4.11). Kao takva ona je prvo zlo odnosno zlo o sebi (1.8.5.8). No Plotinov govor o tvari prožet je negativnim odredbama, poput govora o jednome.

### Utjecaj

U razdobljiiJ^iie4u\_Aris.totPla \ Tome^Akvinškoga Plotinova se filozofija uzdiže iznad-sveget-ostaluga. Plutifi-nesumnjivo spada u klasike filozofijske tradicije. Iako nije imao nikakva dara za organiziranje, svojim je misaonim autoritetom ρΗΗρηῖη nasfamku vrlo ii.tJRcajne\_škole koja je danas pernata k-ao ncoptatorrizam. Plotin doduše za života nije uspio stvoriti homogenu skupinu učenika,

ali je posredno neoplatoničkoj školi dao čvrste temelje. Njegov najpoznatiji neposredni učenik, Porfirije, nije samo uredio i izdao Plotinova djela, nego je i svojim vlastitim djelima utjecao na kasniju filozofiju, a prije svega na srednjovjekovnu. Nije sve prihvaćao od svojega učitelja, napose je odbacivao njegovu kritiku Aristotelovih kategorija, pa je prije svega svojim radovima o tome presudno utjecao na srednjovjekovnu filozofiju. Već za Plotinova života njegov je učenik Amelije objavio djelo u sto knjiga posvećeno Plotinovoj filozofiji. Njegovi neposredni učenici nisu nam, osim nekolicine, poznati poimence, ali izgleda nisu u filozofiji djelovali na način koji bi bio usporediv s njihovim učiteljem. Tek kasnija generacija neoplatonika obnavlja i neposredno nastavlja Plotinovo djelo. Prvi je među njima Jamblih koji, iako Plotina nikada ne spominje imenom, izravno nastavlja njegove ključne misli. No on neoplatonizmu daje i jednu novu dimenziju. Naime radikalno produbljuje i obogaćuje mistične zasade u Plotinovu sistemu. Jamblihov učenik Deksip uspostavlja unutarškolski dijalog s Plotinovom filozofijom. Cijela plejada neoplatonika (Sirijan, Marino, Proklo, Hermija, Damaskije, Simplikije, Amonije Hermijin, Ivan Filopon, Asklepije, Olimpiodor, Elija, David, Salustije) danas je neshvatljiva bez njegova utjecaja. Među njima se svakako ističe Proklo. ali ne samo zato što je osmislio Jitterriejjo^konacan sistem neo^pl^tonake^jjlozofije, nego i zato, što jg^napisao, danas izjgbJjBlie^kTim i

filozofi rado crBf^JTTPTotinova shvaćanja, bilo u pozitivnom, bilo u negativnom kontekstu, primjerice Euzebije, Ciril iz Aleksandrije, Teodoret, Enija iz Gaze ili Bazilej. I latinski se autori bave Plotinovom filozofijom. Proučavao ga je svakako Makrobije. Na latinski je Plotinova djela, u izboru ili u cjelini, preveo Marije Viktorin. Taj je prijevod čitao Augustin, ali je Plotina izgleda kasnije studirao i u izvorniku. U srednjem vijeku znanje se o Plotinovoj filozofiji svodi na ono što se nalazi u Augustina i Makrobija. Zanimljivo je kako je upravo Plotinova podjela vrlina (*Eneade* 1.2: O vrlinama), kako ju je prenio Makrobije, bila vrlo utjecajna u skolastičkoj filozofiji. Plotinov utjecaj odnosno obnova njegove filozofije vrhuni u pojavi Marsilija Ficina koji je godine 1492. objavio svoj komentirani prijevod *Eneada* na latinski. Njegov platonizam puno je srodniji sistemima Plotina i Prokla, nego samoga Platona.

Suvremeno istraživanje Plotinove filozofije počinje u prvoj polovini 19. stoljeća. Za to je zaslužan Georg Friedrich Creuzer koji je godine 1835, dakle prvi put nakon *editio princeps* 1580, pripremio kritičko izdanje grčkoga teksta. Prvi sustavniji prikaz njegove filozofije nalazimo u *Geschichte der Philosophie* W. G. Tennemanna godine 1807, odakle je Hegel uglavnome preuzeo svoj poznati prikaz. Uz standardne prikaze u povijestima filozofije, Plotinova se filozofija sve do polovice 20. stoljeća proučava pod dvama motrištima koja nisu u cijelosti primjerena njegovoj filozofiji. U Njemačkoj prevladava takozvana *Quellenforschung*: Plotinova se filozofija istražuje pod vidom mogućih utjecaja drugih škola, Porfirijeva se kronologija često uzima kao metodološki temelj ozbiljnoga proučavanja, pa se tako dolazi do vrlo smjelih i prijepornih tvrdnji. Isto se tako, nešto više u Francuskoj, ozbiljno istražuju mistični elementi i utjecaji, što često rezultira u neobražloženim hipotezama o mogućim orijentalnim utjecajima. Oko sredine ovoga stoljeća, uz besprijekorni filologijski rad na tekstu, koji nam je podario možda najbolje izdanje jednoga antičkog filozofa, Plotinova se filozofija proučava vrlo kritički. Tako u posljednjih tridesetak godina imamo niz cjelovitih prikaza, ali isto tako pojedinačnih studija, koji su prilično uravnoteženi, jer uporište za sve svoje tvrdnje isključivo traže u Plotinovu tekstu ili drugim potvrđenim tekstovima. U odnosu na stariju fazu izučavanja interes za mistične elemente sveden je na razumnu granicu. Suvremeni proučavatelji najveću pozornost posvećuju imanentnoj strukturi Plotinove argumentacije iako njegov filozofijski sistem nije zapostavljen kao cjelina. Ne može se govoriti o nekom neposrednom utjecaju Plotina na suvremenu filozofiju, nipošto ne u onakvoj mjeri kako se to dogodilo u renesansno doba (Marsilio Ficino), možda o nekoj sličnosti ili srodnosti kao u slučaju Jaspersa.

## I. Izdanja i prijevodi

Plotinov se tekst navodi prema mjerodavnom kritičkom izdanju (*editio maior*) koje su priredili Paul Henry S.I. i Hans-Rudolf Schwyzer u tri sveska (Paris-Bruxelles, 1951, 1959, 1973). Izdanje sadrži grčki tekst i četverostruki kritički aparat ispod teksta (*apparatus testium, fontium, marginalium et lectionum*). To je izdanje učinilo suvišnim sva prethodna izdanja. Tekst sa skraćenim kritičkim aparatom (*editio minor*) dostupan je i u poznatoj ediciji *Bibliotheca Oxoniensis* (3 sveska, Oxford, 1964, 1977, 1982). Način navođenja Plotinova teksta u znanstvenoj literaturi vrlo je egzaktna, primjerice 4.8.2.30: prvi se broj odnosi na jednu od šest skupina eneada, drugi na raspravu u određenoj skupini, treći na poglavlje unutar dotične rasprave, a četvrti na redak u tome poglavlju. Od prijevoda na suvremene jezike valja spomenuti sljedeće: francuski prijevod Emila Brehiera (6 svezaka, Pariš, 1924-1938, *Collection Bude*), s vrlo korisnim bilješkama; njemački prijevod Richarda Hardera koji su preradili Rudolf Beutler i Willi Theiler (6 svezaka, Hamburg, 1956-1971, *Philosophische Bibliothek*), s kratkim komentarom; engleski prijevod A. H. Armstronga (3 sveska [od šest planiranih], Cambridge [Mass.]-London, 1966-67, *Loeb Classical Library*). Svi spomenuti prijevodi sadrže i grčki tekst.

## II. Sekundarna literatura

- Heinemann, F: *Plotin*, Leipzig, 1921; Repr. Aalen, 1973.  
 Arnou, R: *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Pariš, 1921; Roma, <sup>2</sup>1967.  
 Brehier, E: *Plotin*, Pariš, 1928; <sup>2</sup>1961.  
 Becker, O: *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin, 1940.  
 Armstrong, A. H: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940; Repr. Amsterdam, 1967.  
 Volkmann Schluck, K. H: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt am Main, 1941; <sup>2</sup>1957; <sup>3</sup>1966.  
 Hadot, P: *Plotin ou la simplicité du regard*, Pariš, 1963; <sup>2</sup>1973.

- Kramer, H. J: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.  
 Rist, J. M: *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, <sup>2</sup>1977.  
 Moreau, J: *Plotin ou la gloire de la philosophie antiaue*, Pariš, 1970.  
 Friichtel, E: *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt am Main, 1970.  
 Graeser, A: *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972.  
 Cilento, V: *Saggi su Plotino*, Milano, 1973.  
 Schwyzer, H.-R: Plotinos, *Realencyclopädie d. classi. Altertums*. *Bd 21:1*, Sonderausgabe Munchen, 1978.  
 Szlezak, T. A: *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979.  
 Marie-Elise Zovko, *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, s njemačkoga preveo Dražen Karaman, Zagreb, 1991.

# PLOTIN

Izbor iz djela



## 0 trima prvobitnim hipostazama (*Eneada V 1*)

*Prijevod Filip Grgić*

Napomena prevoditelja:

Tekst je preveden s grčkoga prema izdanju M. Atkinsona (Plotinus, *Ennead V. 1. On the Three Principal Hypostases. A Commentary With Translation* by M. Atkinson, Oxford, 1983; knjiga se sastoji od sljedećih poglavlja: Preface, v; References and Abbreviations, viii; Introduction, ix; Ennead V 1: Text, xxxi; Translation, li; Commentary, 1; Bibliography, 251; Index, 269). To se izdanje na 28 mjesta razlikuje od standardne *editio maior* P. Henrya i H.-R. Schwyzera (Plotini *Opera* ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, sv. II (*Enneades IV-V, Plotiniana Arabica*), Paris-Bruxelles, 1951). U prijevodu sam, uglavnom prešutno, preuzimao Atkinsonovu emendaciju, a različne varijante čitanja bilježio sam samo ondje gdje sam smatrao da je potrebno, naime gdje je posrijedi znatnija razlika u smislu teksta. Raspored odjeljaka unutar pojedinih poglavlja preuzeo sam od Atkinsona.

Plotinov je stil inače iznimno težak, sintaksa mu je mjestimice posve nerazumljiva i svakome prevoditelju zadaje dosta muke. Kako napominje Atkinson (v), Plotina danas češće u prijevodu čitaju i oni koji inače mogu čitati izvornik. Zbog toga sam u prijevodu, osim na točnost, posebnu pozornost nastojao obratiti i na jasnoću.

U bilješke sam unosio samo ono najnužnije i nisam ulazio ni u kakvu interpretaciju. Nastojao sam prije svega iz samoga teksta rekon-

struirati tradiciju na koju se Plotin oslanja, te tu i tamo uputiti na pokojnu jezičnu odnosno prijevodnu poteškoću. Navode antičkih autora uglavnom preuzimam iz postojećih hrvatskih prijevoda, dok navode iz djela koja još nisu prevedena prevodim sam.

Ova je rasprava inače deseta u kronološkomu redu Plotinovih spisa, što znači da je napisana između 253. i 263. Naslov joj je, po svemu sudeći, nadjenuo Porfirije. Što se tiče riječi ὑπόστασις u naslovu (naslov izvornika glasi Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν υποστάσεων), smatrao sam da je najbolje ostaviti je neprevedenu, odnosno riječ „hipostaza“ zadržati isključivo za Jedno, um i dušu (svaki od ta tri pojma Plotin često nazivlje i „narav“, φύσις). S druge strane, kada nije izričito riječ o bitnoj odredbi tih triju pojmova, tada rabim riječi „opstojnost“ (mogli bi se rabiti i izrazi „supstancija“, „zbiljnost“, „neovisna opstojnost“ i si.; ὑπόστασις je u mnogim vidovima istoznačna s ουσία). Inače, čini se da riječ ὑπόστασις kao *terminus technicus* u filozofiju uvodi Porfirije, a ranije je najčešće nalazimo u raznim medicinskim značenjima (usp. o tome H. Dorrie, „Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte“, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, 1955, 35-92).

## I.

Štojejiakle ono što je učipilojda duše zaborave svojega oca boga i da, iako potječu odande<sup>1</sup> i u cijelosti pnplidaju "onomu svijetu, ne poznaju ni sebe ni njega?

ParVln pjihnp „pfl™gti joct gmini-inct rođenje, prva drugotnost i htijenje da pripadaju sebi samima.<sup>2</sup> Kad su se pojavile, uživale su u svojoj samovolji i mnogo se koristile svojim samokretanjem; ptrčale su na suprotnu stranu vrlo se udaljile od boga te nisu *zS^S~^^^Y^EIS3^oamiae*. PopTuTajece koja odmah bijahu otrgnuta od svojih otaca ikoja su puno vremena odrastala daleko, one ne poznaju ni sebe ni svoje oce. Dakle, budući da više ne gledaju ni Jedno ni sebe, zbog nepoznavanja svojega podrijetla one ne štiju sebe; štiju druge stvari i svemu se dive više nego sebi. Budući time zbunjene, zadivljene i o tome ovisne, otrgle su se koliko su mogle ne štijući ono što su odbacile. Tako proizlazi da je uzrok posvemašnjega nepoznavanja Jednoga štovanje ovih stvari i neštovanje njih samih. Istodobno se naime stremi prema drugomu i čudi, a ono što se čudi i stremi priznaje da je slabije. Ako se postavi kao slabije od stvari koje nastaju i propadaju, ako sebe shvati kao ono što je najmanje vrijedno štovanja i što je najusrtljivije od svega što štije, ono ne bi moglo nikada „u srce vrgnuti“<sup>3</sup> ni narav božju ni njegovu moć.

Stoga je ljudima koji su u ovom stanju potrebno iznijeti dvostruki dokaz, ako ih itko doista može okrenuti prema suprotnoj strani, prema prvinama, te ih uzdići do najvišega, Jednoga i

εκεῖθεν. Izrazom ἐκεῖ Plotin označuje „tamošnji“, „inteligibilni“ svijet. Tako i pokazna zamjenica ἐκεῖνος u njega dobiva značenje Jednoga, „onoga koji je u onomu svijetu“.

„Smionost“ (τόλμα), „rođenje“ (γένεσις) i „prva drugotnost“ (πρώτη ἐτερότης) tri su različna novopitagorovska naziva za „Dvojstvo“ (δύαξ). τόλμα kao izraz za δύαξ rabi možda već Ferekid (o njemu usp. b. 45), no točnost toga podatka nije sigurna (riječ je o fr. B 14 u Diels-Kranzovu (DK) izdanju predsokratovskih fragmenata, a taj je fragment tamo označen kao „nepravi“). γένεσις u ovome kontekstu Plotin rabi možda inspiriran Platonovim *Timejom* 41e3. (Za širu raspravu o τόλμα, γένεσις i πρώτη ἐτερότης usp. Atkinson, 4-7.)

Sličnu frazu nalazimo na nekoliko mjesta u *Ilijadi* (10.447, 15.566, 20.195-196 itd.), pa slijedim Mareticevo „vrgnuti“ za βάλλω.

prvotnoga. Koji su dakle ti dokazi? Jedan pokazuje neštovanje onih stvari koje duša sada štije, a to ćemo pokazati na drugim mjestima.<sup>4</sup> U ruj^je^naj^^ te-je podsjeća takorjgci^rj^ua^^ Taj je prvotniji od onoga kad se razjasni objasniti će se i onaj. O njemu sada valja govoriti, jer bliži je onomu što istražujemo te je koristan i za onaj dokaz. Naime, ono što istražuje jest duša i ona mora spoznati što je to što traži, da bi prvo upoznala sebe, ima li moć istraživanja takvih stvari, ima li takvo oko da bi vidjela i pristoji li joj istraživati. Jer ako su joj predmeti istraživanja tuđi, čemu onda to? No ako su joj srodni, pristoji joj istraživati i moguće joj je otkrivati.

## 2.

Neka dakle svaka duša prvo razmisli o tome da je ona sama ta koja je stvorila svijet i koja je sama stvorila život. To je učinila za ono što hrani zemlja i more, za ono što je u zraku, za božanske zvijezde na nebu; duša je sama stvorila Sunce i ovo veliko nebo; ona ga je sama uredila i sama ga kružeći dovodi u red. Duša je narav drukčija od onoga što uređuje, što pokreće i što oživotvoruje. I nužno je više vrijedna štovanja ori tih stvari, jer pne nastaju kadJLb-dušsuopjskr^^

dočrfp^sama duiiavejvecna jer sebe ne napušta.<sup>5</sup>

A koji je način opš^rbljivanjaživotom, kako u čitavu svijetu tako i u pojedinačnostima, neka o tome duša razmisli ovako: neka veliku dušu ispita druga duša, koja nije malo vrijedna za ispitivanje jer se mirnoćom svojega stanja oslobodila prijevare i onoga što opčinjava druge duše. Neka joj mirni budu ne samo tijelo što je okružuje i vrea tijela, nego i čitavo okružje; neka budu mirni zemlja, more, zrak i samo nebo, koje je bolje. Neka shvati kako

Henry i Schwyzer upućuju na II 4 i III 4. No možda je, kako primjećuje Atkinson (18), riječ o nekome usmenome priopćenju.

Navod je iz Platonova *Fedra* 245c8. Usp. kontekst, 245c7-9: „Samo ono što samo pokreće [sc. duša], jer sebe ne napušta, nikada se ne prestaje pokretati, nego je ono i drugim stvarima koje se kreću početak i izvor kretanja”.

duša odasvud takoreći utječe u postojano nebo izvana te se uvrće i odasvud prodire u nj te ga osvjetljuje. Kao što sunčane zrake kada osvjetle taman oblak rasvjetljuju ga i daju mu žutozlati lik, tako je i duša, prispijevši **UJ4Jfilo** neba, dala mu život, dala mu besmrtnost te ga probudila neživoga.<sup>6</sup> PokrenTfcb vječnim kretanjem pod razboritim vodstvom duše nebo postade blagotnim živim bićem. Kad se duša u nj naselila, nebo je dobilo vrijednost, a prije duše bilo je mrtvo frijrln, romljn i vorln, **žttadža tmino** stvari, **rpht^Tčp** „ono od čega zaziru bozi”, kap\_što-kaže~pjesnik.<sup>7</sup>

Njezina moć i narav postala bi još očitijom i jasnijom kad bi se na ovom mjestu razmotriIS"Teako duša obuhvaća i vodi nebo svojim vi asti ti m h ptnjarga. Ona je naime sebe dala čitavoj toj ve-Kčmt; kolika jest, a produševljen je i svaki razmak, veliki i mali, iako su različna tijela različno smještena, jer jedno je ovdje, a drugo ondje, jedna se tijela nalaze na suprotnim stranama, a druga su međusobno odvojena na drugi način. No duša nije tako: ona nije razdijeljena u dijelove pa da dijelom sebe svakoi pojedinoj stvari daje život, nego sve ZjfvTc^ekžlfl.dugom, ρ opfl «va .posvn-Ha^jTHgnfrng ^^pašaju^1 nra-lenjj ju je stvorio, i po tome što je Jeano i po tome što je posvuda. A nebo, iako je množno i posve raznoliko, njezinom je moći jedno te je zbognje ovaisviip.t bog. I Sunce je bog jer je produševljeno, i druge zvijezde,^a-i-\*ni, ako smo štogodJao?a.nsk(a,J3jož&ns\_ka3mQ zbog toga. „Lešine bi valjalo drlbaciti prije nego gnoj.”<sup>8</sup>

Uzrok zbog kojega su bogovi bogovi mora biti bog znatniji od njih. Jednake je vrste i naša duša, i kad je istražiš bez dataka te je uzmeš pročišćenu, naći ćeš isto ono vrijedno štovanja što nazvasmo dušom i što je vrednije štovanja od svega što je tjelesno. Jer „zemljaje sve”.<sup>9</sup> Pa i daje vatra, što bi bilo ono što

„Neživ” ovdje prevodim κείμενος, κείμαι naime može značiti i „ležati mrtav”, a iz konteksta je očito kako Plotin govori o načinu na koji duša oživotvoruje.

Usp. *Ilijadu* 20.65, prema Maretićevu prijevodu.

Ovo je u DK Heraklitov 96. fragment. Navodim malo modificiran Majnarićev prijevod. Nije posve jasan smisao koji Plotin ovdje pripisuje ovom fragmentu odnosno zašto ga uopće navodi.

Ovo je navod iz Aristotelove *Metafizike* A 8, 989a10, u Ladanovu prijevodu.

je pali? Isto je i što se tiče stvari koje su iz toga dvojega spojene, bilo da im dodaš vodu, bilo zrak. A ako će produševljeno biti ono za čim se teži, zašto bi zanemario sebe i težio za nečim drugim? Ako se diviš duši u nečemu drugomu, diviš se sebi samome.

### 3.

Budući da je duša tako štovanja vrijedna i božanska stvar, već sasvim uvjeren da će takva stvar prići bogu, s pomoću takva uzroka uspni se prema njemu. Naravno, nećeš gađati iz daljine, a neće biti ni puno onoga što je između.

Uzmi dakle ono što je božanskije od ovoga božanstva, dušino gornje susjedstvo,<sup>10</sup> ono što joj je prvotno i što joj je izvor. Jer iako je ona onakva stvar kakvom ju je pokazala naša rasprava, ona je nekakva slikp<sup>irna</sup>. Kao što je izrečena misao slika misli u duši,<sup>11</sup> tako je i sama duša izraz uma i čitava djelatnogjLte. život. šia.ga umjšajje^u opstojnost nečega drugoga, kao što u vatri jedna toplina ostaje u^njjo^^raruguTširi. No tujjjelafcaost-^aaae ne treba shvatiti^ kao\_jie^t^šJto~ie^ee^vjiego kao nešto\_Jto.,^s jedne stTTaBeT-ostaje-u- Jednomu\*, dok, s druge strane, daje opstojnost drugomu.

Budućj^da-duša^potječe od uma^ona je umna; um joj je u razmijh^anju, a i savršej^^ je poput oca podiže jer nije ju, u usporedbi sa sobom, rodio savršenu. Stoga njezino opstojanje potječe od uma, a pojam joj je djelatatan kad gleda um. Jer-4cad~crgleda~um, onošto umuje i udjelovljuje jest iznutra i svojstveno joj je. Djelatnošću duše valja zvati samo ono što ona udjelovljuje umno i sama iz sebe. Niže djelatnosti potječu s drugoga mjesta i trpnosti su takve duše.

Henry i Schwyzer uz riječ „susjedstvo” (γειτόνημα) upućuju na Platonove *Zakone* IV, 705a4. No kontekst u kojemu Platon rabi tu riječ posve je drukčiji, pa Atkinson (49) s pravom sumnja u moguću povezanost toga mjesta s ovim Plotinovim.

οίον λόγος ό έν προφορά λόγου του έν ψυχή. Nauk je prije Aristotelov (usp. *De interpretatione* 1, 16a3-4) doli Platonov (usporedi li se prijerice sa *Sofistom* 263e3-8), a terminologija je stoička.

Um dakle dušu čini božanskijom, kako time što joj je otac, tako i timesto'Je U njoj prTsutan. Između njih nema ničega doli njihove različnosti - duša kao po redu svakako sljedeća i kao ono što prima, um kao oblik. No i tvar uma jest lijepa budući umu slična i jednostavna. Kakav je um, jasno, je i iz toga što je bolji jddjuiej koja je takva^KaKvu smo je opisali.

### 4.

To bi se moglo vidjeti i iz sljedećega. Ako se tkogodjiudi ovo-iTmsjetilnoirjli svijetu gjejjajući nje^ovu^vjlic^b^pc^u i red vjeCfioga\_kretanja te bogove što su u njemu, jedne vidljive, druge paknevidljive, teTduhove, živa bića i sve biljke, neka ide gore do svojega prauzora i onoga što je istinskije i neka tamo vidi sve misaone stvari koje su same po sebi vječne, u njima svojstvenu shvaćanju i životu; neka gleda „nepomiješan”<sup>12</sup> um koji je njihov poglarar, neizmjernu mudrost, istinski život za vrijeme Krona, boga čije ime značT^rbs'(„čist”) i^TT^TT^unT’).<sup>13</sup> Naime, on u seb^buhvgja^sa^ p m, g^akoga, bagBHSTgJnnMBu, %trduci^vječno u miro"vianju3ra zašto da traži preinaku kad je sretan? Kamo da ide kad je sve u njemu? Isto tako, on, budući da je najsavršeniji, ne traži rast. Stoga i sve ono što je u njemu jest savršeno, da bi on mogao biti potpuno savršen, nemajući u sebi ništa što nije savršeno, nemajući u sebi ništa što ne misli. On ne misli tražeći ono što misli, nego posjedujući to.<sup>14</sup> Njegova blaženost nije stečena, nego on jest sve u vječnosti. To je zbiljska vječnost koju oponaša vrijeme vrteći se oko duše, jedne stvari na-

Usp. Platonov *Kratil* 396b6-7, kao i sljedeću bilj.

Polazeći vjerojatno od Hesiodova opisa Kronove vladavine (Op. 110 i d.) te od konteksta vlastite rasprave Plotin ovdje iznosi platoničku etimologiju riječi Κρόνος. Njezino je podrijetlo Platonov *Kratil* 369b6-7, gdje Platon kaže kako riječ Κρόνος dolazi od κρός i vovς, a κρός određuje kao „čistoću i nepomiješanost uma”. (Tako se ta riječ uglavnom i rabi u novoplatonizmu, usp. Proklo, *Theol. Plat.* 5.3.) No izvornije značenje riječi jest „sitost” (usp. II. 13.636 ili 19.221, Heraklit fr. 65 DK, pa i Platonov *Fedar* 240c2), a izgleda da Plotin kasnije (usp. b. 27) i to uzima u obzir.

Usp. slično u Aristotelovoj *Metafizici* Λ 7, 1072b22-23: „[Um] djeluje posjedujući mišljeno” (prijevod T. Ladana).

puštajući, a prema drugima se krećući. Naime, s dušom su povezane sad jedne, a sad druge stvari - sad Sokrat, sad konj, uvijek neko jedno od bića. No-um jp\_gva\_bića. Stogajjm u\_sebi ima sve stvari koje miruju\_u yj^oj|aJ^P-<sub><</sub>samo\_SSS7' ajtojgggt" je vjerno, dok budućnost ne postoji - jer i ono tada Jest" -\*a ne pSsEojTjii prošlost - jer tamo ništa nije prošlo - nego su sve stvari vječno prisutne^ jer su istovjetne i jer takoreći uživaju što su takve kakve su.

Svaka od njih jest um i biće, a cjelina je sav um i sve biće - um jer mišljenjem uspostavlja biće, a biće, time što je mišljeno, umu daje mišljenje i bitak. Uzrok mišljenja nešto je drugo, a to/ je i uzrok bića; obojemu je dakle uzrok nešto drugo, oboje su naime zajedno i supostoje te ne napuštaju jedno drugo, nego, iako su dvoje, to je jedinstvo isto tako um kao i biće, ono što misli i ono što je mišljeno - um zato što misli, a biće zato što je ono što je mišljeno. Naime, ne bi bilo mišljenja da nema drugotnosti, a ni istovjetnosti. Um dakle postaje prvinama: biće, drugotnost i istovjetnost, a valja dodati i kretanje i mirovanje<sup>16</sup> - kretanje ako um misli, a mirovanje da bi ono što je mišljeno bilo istovjetno; drugotnost da bi bilo onoga što misli i onoga što je mišljeno. Kad bi otklonio drugotnost, proizašlo bi Jedno i šutnja. No i pomišljene stvari trebaju međusobno biti različne. Budući daje um jedno sa sobom samim i budući da svemu postoji nešto zajedničko, mora

Usp. Platonov *Timej* 37e5-38a2: „Naime, kažemo 'bijaše', 'jest' i 'bit će', a njemu [sc. onomu što je vječno] kao istinski izričaj pristaje samo 'jest', dok 'bijaše' i 'bit će' pristoji kazati za nastanak u vremenu”.

„Biće”, „kretanje”, „mirovanje”, „drugotnost” i „istovjetnost” predstavljaju Platonovih pet najviših rodova (μέγιστα γένη), usp. *Sofist* 254d4-5 i 254e5-255a1. Inače, o problematici kategorija (naime, μέγιστα γένη predstavljaju kategorije inteligibilnoga svijeta) Plotin govori u VI 1-3: u VI 1, 1-24 odbacuje Aristotelov nauk o kategorijama, a u 25-30 stoički; u VI 2 govori o μέγιστα γένη, a u VI 3 o kategorijama sjetilnoga svijeta (usp. o tome posebno O. Hoppe, *Die Gene in Plotins Enn. VI 2*, diss., Göttingen, 1965 i u novije vrijeme Ch. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden/New York/Köbenhavn/Köln, 1988, pos. 93-188). Sto se tiče veze između Plotinova nauka ovdje i Platonova u *Sofistu*, sporno je je li Plotin uopće poznavao tekst toga dijaloga; primjerice, K. Barthlein smatra da se na temelju ovoga našega odjeljka dade pokazati da nije, nego da je pred očima imao neki drugi predložak (usp. K. Barthlein, „Proučavanje kategorija u antici”, *Filozofska istraživanja* 37 (1990), 1079-1104, ovdje 1098-1101).

biti istovjetnosti. A razlika je drugotnost. Prvine svojom množve-nošću čine broj i kolikoću, a kakvoća je svojstvenost svake od njih. Iz njih, kao iz uzroka, potječe sve ostalo.

## 5.

Dakle, taj bog ponad duše jest množan, dočim je duši svojstveno da je u tim stvarima i da je s njima združena, osim ako se ne htjedne odmetnuti.<sup>17</sup> Približivši se umu i takoreći postavši s njim jedno, ona pita<sup>18</sup> tko je onajsojj.^aje-sfevorio. To je onaj koji je jednostavan, koji je'plnje takva mnoštva, Jkpije uzro.k.kako bitka uma,

χ<sup>α</sup>ϕ<sup>α</sup>g<sup>α</sup>~~~~~y<sup>v</sup>~<sup>α</sup>chroia.  
 """"Rume, bj~QJ^aija.praota.ru-Jj^ a-Dvoj-  
 stvo jgjdjragotoo i\_nastavši iz Jednog od njega dobiva određenje, dok je samo "pcTsebi neodređeno. Kad postane određeno, već je broj, broj u smislu bivstva.<sup>19</sup> A i duša je broj.<sup>20</sup> Prvine naime nisu

Henry i Schwyzer uz ovo upućuju na Platonov *Parmenid* 144b2 („Bivstvo je dakle razdijeljeno među sve mnoštvo bića te se ne odmeće ni od kojega od njih”), no Atkinson (104) opet upućuje na različnost konteksta.

Čitam ζητεί, a ne ζη αεί, kako je u Henrva i Schwyzera.

Teško je točno odrediti na koga se Plotin ovdje oslanja. Kad bismo ovaj odjeljak usporedili s izvješćem što nam ga o pitagorovcima daje npr. Aleksandar Polihistor (Diogen Laertije 8.24 = fr. B la DK: „Počelo svega jest jedinica [μὴνός, a ne εν]. Iz jedinice nastaje neodređeno dvojestvo koje jedinici, koja je uzrok, služi kao tvar. Iz jedinice i neodređenoga dvojestva nastaju brojevi”), činilo bi se da Plotin jednostavno preuzimlje pitagorovski nauk. No to nije posve točno. Doduše, iz pitagorovske tablice opreka (Arist. *Metaph.* A 5, 986a24-27), a i iz mnogih drugih izvora, koje ovdje nije moguće navoditi, jasno proizlazi da je „jedno” određujući moment. No sam Aristotel (koji je raniji i vjerodostojniji izvor od Aleksandra) pitagorovcima pripisuje tvrdnju da Jedno *nastaje* (*Metaph.* N 3, 1091a13-18), odnosno da ono postoji iz parnoga i neparnoga, određenoga i neodređenoga (*Metaph.* A 5, 986a17-21). Tvrdnju o nastajanju iz Jednoga” (odnosno, bolje, iz Jednoga) Aristotel više veže uz Platona i platonovce sklone „pitagoriziranju”. No ovdje je nemoguće temeljitije ući u problem. U svakom slučaju, Plotina valja povezati s puno kasnijom tradicijom negoli je izvorna pitagorovska.

Tvrdnja da je duša broj isto tako pripada platoničkoj tradiciji, a proizlazi iz određenoga tumačenja Platonova *Timeja* 35b1-3, gdje je riječ

ni mase ni veličine, jer te teške stvari, za koje zamjećivanje misli da su postojeće, jesu drugotne. Niti u sjemenu ono što je vlažno nije ono vrijedno štovanja, nego je to ono što je nevidljivo. A to su broj i pojam. Dakle, broj, za koji-afJsaža-kakQ.Jej3ndie, te Dvojtvo, jesu,-pejmavijL.U£0\*..No Dvojtvo je neodređeno uzme li se primjerice u smislu podmeta, dočim svaki broj iz Dvojtva i Jednog jest oblik; um je takorečij^hli.ČCT..i^~ebtika-^oji^ nastali u njernur-Orr se na jedan način ujabličuje-putejn ^ a na drugi **n ^ ^ a t m u ^ e ^ M ^ ' ^** kao što je primjerice slučaj s udjelovljenim vidom. MišlienifitLiutimft areni«? koje zrffe, a to dvojejmt, jpfinp.

## 6.

Kako dakle *mnijaje* i što zrije i kako je uopće stekao opstojnost i ρ ^ í " η i? .T^Hηηρ^ H<sub>λ</sub> hi mogao zreji? Naime, duša sada posjeduje nužnost da postoje te stvari i žudi za odgovorom na pitanje o kojemu su stari mudraci mnogo raspravljali: kako je iz Jednoga, koje je onakvo Jedno kakvoJcaj^jQH!\_\_d^^ epsYojno^k3jilo^I^^ i&Jacoj? Zašto ono nije ostalo u sebi, nego je iz njega proisteklo toliko mnoštvo kakvo se vidi među bićima i za koje zahtijevamo da se svede na nj?

Neka se dakle kaže ovako, pošto smo dozvali samoga boga, ne izgovorenom riječju, nego tako što se dušom ispružujemo u molitvi upućenoj njemu, jer na taj se način možemo moliti mi sami njemu samome: neka dakle onaj koji promatra boga, budući u samome sebi kao u nutarnjemu hramu, ostajući miran, s onu stranu svega, neka taj gleda mirujuće slike<sup>21</sup> koje su već izvanj-

O nastanku duše. Tamo stoji: „Pomiješavši ih s bivstvom i od ta tri sastojka [sc. djeljivoga, nedjeljivoga i njihove mješavine] načinivši jedno, ponovno je tu cjelinu podijelio na odgovarajući broj dijelova te je svaki od njih pomiješan od 'istoga', 'različnoga' i bivstva". Iz ovoga je Ksenokrat (čelnik Platonove Akademije od 335. do 314) izveo zaključak da je duša broj koji sam pokreće smatrajući da se u ovomu Platonovu odlomku zapravo opisuje nastanak niza prirodnih brojeva iz nedjeljivoga (εν) i djeljivoga (mnoštva, πλήθος, koje povezuje s neodređenim Dvojtvom). Iz prvoga miješanja toga dvoga nastaje broj; budući da je duša broj koji pokreće, tomu je potrebno dodati i „isto” 1 „različno”.

αγάλατα. Riječ ἀγάλαμα znači i „kip”, „svetište”, „mjesto uživanja”, „dragocjenost” i česta je u platonizmu. Platon u *Timeju* 37c6-7 govori

ske, ili, štoviše, sliku koja se najprije pojavila, a pokazuje se na sljedeći način.

Za sve što se kreće potrebno je da postoji nešto prema čemu se kreće. Budući da za J^d^»^>po^tojieišt\$**Ltakvo**, neka ne tvrdimo da se. ono krećfljztego. ako nešto nastane nakon njega, onda je nužno^daje to nastalo zato što še vje^o\*^reHe^SEOediaoga. Stavimo nastranu nastanak u vremenu, jer govorimo o vječnim bićima. Pripisavši im u raspravi nastajanje pridat ćemo im neki dio od reda uzroka.<sup>22</sup> Dakle, za ono što odande nastaje treba kazati kako je nastalo ne pokrenuvši se. Jer kad bi štogod nastalo, a da se ono pokrenulo, tada bi ono stoje nastalo nastalo kao treće od njega, nakon kretanja, a ne kao drugo. Budući dakle da je Jedno nepokretno, ako štogod drugo nastane nakon njega, ono mora steći opstojnost ne tako što je sklono nečemu, niti tako što za nečim teži, a niti uopće kao pokrenuto.

Kako onda treba shvatiti ono što miruje oko jedeeega”i što valja njemu misiitI?ValjaHi^ njega izlazi, no kojTTZTazTabk ono miruje, poputrsjaja Sunca jLOJUE-Jkoinjega

A<sub>avf</sub>. bića, obkle g"oa miruju, iz svojega bivstva, iz moći koja je u njima prisutna rjrouzročujii opstoiaost.. koja je oko njih, uz njihov izvanjski dio i koja o njima ovisi, jer je slika takoreći prauzora iz kojih je postala. Vatra proizvodi toplinu koja potječe iz nje, dočim snijeg ne zadržava svoju hladnoću samo unutar sebe. O tome ponajviše svjedoče mirišljave stvari. Naime, dokle god postoje, ispuštaju iz sebe u okolinu nešto u čemu onaj tko je blizu uživa kao u opstojnostima. Isto tako, sve ono što je već savršeno to i rađa. A ono što je vječno savršeno rađa vječno, i to ono što je vječno. Rađa i ono što je niže od njega. Što dakle valja kazati o

ο των αίδίων θεων ἀγάλαμα, „slici vječnih bogova” (iako nije posve sigurno da je tu riječ upravo o slici), dok se u kasnijoj tradiciji (npr. u Prokla) bog nazivlje ἀγαλαματόποιος.

U Atkinsonovu izdanju stoji: τω δέ λόγω τήν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας και, τάξεως αὐτοῖς ἀπωδόσειν. Stanovite probleme stvara αιτίας, jer može biti i gen. sing. i ak. pl. Atkinson predlaže da se čita kao genitiv, „posebno zato što pojam γένεσις uključuje pojam uzrokovanja te stoga, na novoplatoničkim načelima, pojam τάξις” (141). Stoga iza και ubacuje τι (kao objekt od ἀπωδόσειν), a ja slijedim takvu sugestiju (iako mislim da και onda nije ni potrebno).

onome što je aajsvršenije? Iz njega ne **Dotječe** ništa doli one stvari koje su naiveće nakon njega. A ono najveće nakon njega i drugotno jest ym./

Naime. urn gleda Jedno i potrebuje samo Jedno. dok-Jedno ne potrebuje um. A i treba da ono što je nastalo iz nečega što je jace~oc?Trnla"Trilde um, dočim je um jači od svega ostaloga, jer sve je nakon njega. Primjerice, duša je pojam uma i nekakva djelatnost. kao što je um pojar" **Jadnoga** No pojam je duše nejasan - jer duša je slika uma - te stoga ona treba gledati i prema umu. Na isti način i um, da bi bio um, treba gledati, prema Jednomu. Ne gleda ga odvojen od njega, nego zato što je naka»~nj,ega, a izmeđuijema **Tteega**. kao-što nema ničega ni između duše-jjuiaa. Sve čezne za stvoriteljem i voli ga, a ponajviše kad su stvoritelj i stvoreno sami. A kad je stvoritelj i ono najbolje, tada je ono stvoreno nužnošću s njime zajedno, tako da je od njega razdvojeno samo drugotnošću.

## 7.

**Kažpmp kaWp jp nm** sliU»i-»fcMir)np-fl No valja govoriti jasnije, prvo zato jer ono što je nastalo na neki način mora biti Jedno te mora sačuvati mnogo njegovih obilježja i biti mu nalično, kao što je svjetlost nalična Suncu. No Jedno nije um. Kako onda ono stvar um? Zato što je okretanjem prema samome sebi um gledao, a to zrenje jest um.<sup>23</sup> Ono pak što zamjećuje nešto drugo jest ili sjetilno zamjećivanje ili um.<sup>24</sup> **Siptilno ip. zamipčivanje** pnpnt crte. um poput kruga, a jerjjin p " p " f Tedišta kruga.<sup>25</sup> No krug je takav da se daje podijeliti, dok ovdje nije takav slučaj. Da, i ovdje je

ή ότι  $\zeta$  επιστροφή πρὸς αὐτό ἑώρα, ή δέ δρασις αὐτῆς νοῦς. I ova rečenica stvara probleme u prevođenju, jer iz nje nije posve jasno kako je određen um, kao *njegovo* okretanje prema samome sebi, ili kao okretanje *Jednoga*, što je iznimno važno pitanje. Ponovno slijedim Atkinsonov prijedlog (157-160).

„Ono što zamjećuje” = τό καταλαμβάνον.

Onako kako stoji u grčkome, rečenica je besmislena (αἰσθησὶν γραμμὴν καὶ τὰ ἄλλα), pa je rekonstruiram onako kako to čini većina tumača i prevoditelja.

jedinstvo, no jedinstvo je mogućnost svega. Dakle, mišljenje pro-matra ono čega je to mogućnost te to takoreći odvađa od mogućnosti - naime, inače ne bi bilo um - jer ono u sebi već ima takoreći svijest mogućnosti da bude bivstvo. Ono zacijelo sobom samim sebi određuje bitak s pomoću moći što potječe od Jednoga i zato što mu je bivstvo takoreći jedan dio od onoga što pripada Jednomu, od Jednoga potječe te se putem njega jača i putem njega i iz njega usavršuje u bivstvo. Samo odande zrije, kao nešto djeljivo iz nedjeljivoga, život, mišljenje i Sve, jer ono nije dio Svega. Sve naime potječe iz njega, jer ono nije zauzdano nekim obličjem. Ono je naime samo Jedno. Kad bi bilo Sve, bilo bi među bićima. Zbog toga nije među stvarima koje su u umu, nego sve potječe iz njega. Stoga su te stvari bivstva; jer svaka je već određena i ima takoreći obličje. Biće pak ne treba takoreći lebdjeti u neodređenosti, nego treba biti granicom i mirovanjem učvršćeno. Mirovanje je misaonim stvarima odredba i obličje, čime dobivaju i opstojnost.

Ovaj je um „od roda toga”,<sup>26</sup> u najčišćemu smislu dostojan imena „um”, ne postaje iz nekoga drugoga izvora doli iz prvotnoga počela; kad nastane, s njim odmah nastaju i sva bića, sva ljepota ideja i svi umni bogovi. Budući pun onoga što je stvorio te gotovo ponovno progutavši to zato što to zadržava u sebi, to se niti izljuje u tvar niti odrasta kod Reje. (Kao što tajne i priče o bogovima navješćuju kako Kron, najmudriji bog, koji se rodio prije Zeusa, ono što rodi opet u sebi zadržava, zbog čega je pun te um u sitosti. Nakon toga, kažu, kad je već sit, stvara Zeusa.<sup>27</sup>)

Usp. *Ilijadu* 6.211, prema Maretićevu prijevodu.

O Kronu usp. gore, b. 13. Atkinson na oba mjesta κρόος prevodi sa „satiety”, no mislim da to značenje Plotin ima na pameti samo ovdje. Sintagmom „niti se izljuje u tvar niti odrasta kod Reje” naznačuje se nekoliko stvari. Kao prvo, valja obratiti pozornost na činjenicu da Platon u *Kratilu* (402a4-c3) tvrdi da ime Τέα (Reja je inače kći Urana i Geje, Kronova žena) dolazi od glagola ρέω („teći”) te daje onaj koji je skovao to ime (u ovome kontekstu misli na Homera, II. 15.187) bio mudar kao i Heraklit, koji je govorio da sve teče poput rijeke (usp. A 1 te B 12 i B 91 DK). (I stoik Krizip /SVF 2.318/ kaže kako Τέα dolazi od ρέω, jer da rijeke teku iz zemlje /Geje./) Stoga „kontrast u našem sadanjemu odlomku jest između stabilnosti uma i nepostojanosti fizičkoga svijeta” (Atkinson, 179). No, s druge strane, zanimljivo je i to da pitagorovac Filolaj Reju nazivlje dvojstvom (fr. 20a DK), a kasnije Ksenokrat (fr. 15 Heinze) dvojstvo nazivlje „majkom bogova”.

Um naime rađa dušu, jer um je savijen. Naime, budući savršen, trebao je stvoriti - takva moć ne može biti neplodna. No ni ovdje ono što je stvoreno ne može biti jače, nego, budući da je slabije, njegova je slika, na isti način neodređena; određuje ga i takoreći uobličuje ono što ga je stvorilo. Stvorenje uma jest nekakav pojam iopstojnost, ono što razmišlja. Tada je otac ofcoj.ima, svjetlo uma, biljeg što o njemu ovisi ono što je, s jedne strane, sraslo s njim pa je time isijunjeno, užjva, sudjeluje- u njemu i misli, dok s druge strane/dokučuje ono što je nakon njega, što više samo stvara, i to ono što je nužnošću slabije od duše. O tomu valja govoriti kasnije.<sup>28</sup> Do toga su područjabožanske stvari.

8.



To je i razlog Platonovim trima načelima: „Sve je o kralju svega” (misli na prvotne stvari), „drugo je o drugotnim stvarima, a treće o onima trećima po redu”.<sup>29</sup> Kaže i kako postoji „otac uzroka”<sup>30</sup> pod uzrokom misleći na um, jer um je njegov tvorac. Kaže „Itako on stvara dušu u onomu vrču”.<sup>31</sup> Budući da je otac uzrok uma, za nj kaže kako je dobro i kako je s onu stranu uma i „s onu stranu bivstva”.<sup>32</sup> Na mnogim mjestima biće i um nazivlje idejom. Tako je Platon znao da iz dobra nastaje um, a iz uma duša. Stoga

Prema Atkinsonu te Henrvu i Schwyzeru riječ je o II 4.

Navod je iz Platonova *II. pisma* (312e1-4), koje se danas smatra neautentičnim. Zbog očite tendencije nauku o stupnjevanju ovaj je Platonov odlomak bio utjecajan u tradiciji platonizma, iako, kako pokazuje H. Dorrie („Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt”, *Revue internationale de philosophie* 24 (1970), 217-235), tek u Plotina dobiva središnju važnost: „Za dokaz što ga brani Plotin [...] da postoje tri stupnja bitka (hipostaza), ništa više i ništa manje, ovo mjesto 312E trebalo je predstavljati upravo kanonski dokaz” (Dorrie, 225).

Plotin vjerojatno upućuje na *VI. pismo*, 323d4.

Usp. *Timej* 34b i 41d.

Usp. *Državu* VI, 509b8-9: „Dobro nije bivstvo, nego se starošću i moći još i izdiže s onu stranu bivstva”. U novoplatonizmu se I. hipoteza u *Parmeuidu* (137c-142a) poistovjećuje s bogom odnosno idejom dobra, za koju se kaže kako je „s onu stranu bivstva”.

ove naše tvrdnje niti su nove niti su sada pronađene, nego su odavno izrečene, ali ne razvito. Sadanje rasprave tumače ih svjedočanstvom spisa Platona samoga potvrđujući da su ova naša mnijenja drevna.

Takvu se mnijenju ranije priključio i Parmenid ukoliko je sje-dinio biće i um te biće nije postavio među sjetnine kažući „Isto se može misliti i može biti”.<sup>33</sup> A za biće kaže i kako je „nepokretno”<sup>34</sup> - iako mu pridodaje mišljenje - izuzimljući od njega sve tjelesno kretanje, da bi ostalo onakvo kakvo jest, i uspoređujući ga s „olinom kruglje”<sup>35</sup> jer sve ima u sebi obuhvaćeno i jer mu mišljenje nije izvanje, nego je u njemu. Iako u svojim spisima<sup>36</sup> tvrdi daje biće Jedno, dao je povoda tomu da se to Jedno razotkrije kao mnoštvo.

Platonov *Parmenid*, točnije govoreći, razlikuje prvotno Jedno, koje je u poglavitijemu smislu Jedno, drugotno Jedno, koje nazivlje Jedno-mnogo”, te na trećemu mjestu Jedno i mnogo”. Tako je i on suglasan s naukom o trima naravima.<sup>37</sup>

τό γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν ἕτε καὶ εἶναι. To je Parmenidov 3. fragment. Prevodim ga tako što τό αυτό uzimam kao subjekt, a ἐστίν s infinitivima razumijem u potencijalnome značenju, što nalazimo i u nekim drugim Parmenidovim fragmentima (2.2, 2.3, 8.34). Takvo je rješenje predložio još Zeller (usp. E. Zeller/W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 1, Abt. 1.2: Allgemeine Einleitung - Vorsokratische Philosophie, Darmstadt, 1963, 687 b. 1).

Usp. *Parmenid*, fr. 8.26.

Usp. *Parmenid*, fr. 8.43. Zanimljivo je da Plotin, kako vidimo, *Parmenidov* fr. 3 povezuje s fr. 8, a ne s, recimo, fr. 2. Moguće je dakle da je poredak *Parmenidovih* fragmenata u predlošku po kojemu ih navodi Plotin ipak znatno drukčiji od poretka u DK. No, s druge strane, valja napomenuti da Plotin prethodnike navodi uglavnom tako što povezuje *smisao* njihovih tekstova (usp. gore, b. 29-32).

Zanimljiv je plural „u spisima”; naime, Diogen Laertije (1.16 = A 13 DK) izričito tvrdi, a tako je općenito i prihvaćeno, da je Parmenid napisao samo jedan spis. No usp. Platonov *Parmenid* 128a8: ἐν τοῖς ποιήμασιν.

„Prvotno Jedno” odgovaralo bi I. hipotezi Platonova *Parmenida* (137c-142a), „drugotno Jedno” II. hipotezi (142b-155e), a „jedno i mnogo” III. hipotezi (odn. Ha, 155e-156b). Klasična studija o izvorima novoplatoničkoga tumačenja *Parmenida* jest E. R. Dodds, „The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic One”, *Classical Quarterly* 22 (1928), 129-142. On pokazuje kako korijeni takva tumačenja sežu do novopitagorovca Moderatusa, a možda i ranije, do Eudora i Speusipa.



## 9.

Anaksagora pak, nazivljući um čistim i nepomiješanim,<sup>38</sup> ono prvotno postavlja kao nešto jednostavno, a Jedno kao odvojeno. No zbog svoje je drevnosti zanemario točnost. I Heraklit znade da je Jedno vječno i umno, jer tjelesa uvijek nastaju i „u tijeku” su.<sup>39</sup> Za Empedokla „svađa” razdvaja, a „ljubav” je Jedno - jer i on znade da je to netjelesno - a počela služe kao tvar.<sup>40</sup>

Aristotel kasnije kaže kako je ono prvotno „odvojeno”<sup>41</sup> i „umno”,<sup>42</sup> no kažući kako ono „misli sebe samoga”<sup>43</sup> on ga, s druge strane, ne čini onim prvotnim. Postavljajući i mnoge druge misaone stvari - toliko koliko na nebu ima kruglja, da bi svaka mogla pokretati jednu kruglju - o misaonim stvarima govori drukčije nego Platon, postavljajući ono što je razložno, jer ne posjeduje nužnosti.<sup>44</sup> No netko bi se mogao čuditi je li to i razložno. Bilo bi razlošnije da sve kruglje, budući da pridonose jednomu ustroju, gledaju prema Jednomu i prvotnomu. Netko bi mogao pitati da li mnoštvo misaonih stvari potječe iz Jednoga, prvotnoga, ili su počela u području misaonih stvari mnoga. Ako potječe iz Jednoga, očito je da će imati razmjeran odnos s krugljama u sjetilnomu

<sup>38</sup> Fr. 12.

<sup>39</sup> Usp. Diogen Laertije, 9.18 (= A 1 DK) te B 12 i 91.

<sup>40</sup> Usp. fr. 26.5-6.

<sup>41</sup> Plotin vjerojatno misli na Aristotelov  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός: „Ovaj je um odvojen, netrpan i nepomiješan, a bivstvom je djelatnost” (*De anima* Γ 5, 430a17-18).

<sup>42</sup> Henry i Schwyzer upućuju na *Metaph.* Λ 7, 1072a26, no teško je točno odrediti mjesto.

<sup>43</sup> Usp. *Metaph.* Λ 7, 1072b19-20: „Um samoga sebe 'umuje' prema dioništvu u mišljenome” (pr. T. Ladana).

<sup>44</sup> Usp. *Metaph.* Λ 8, 1074a14-17: „Dakle, množina kruglji nek je tolika, tako te je razložno pretpostaviti da je isto toliko bivstava i nepokretnih počela”. Navodim malo modificiran Ladanov prijevod, bez riječi  $\kappa\alpha\iota$  τός αισθητός u a16. Naime, broj kruglji odgovara broju pokretača (55, 47 ili 49), koji nikako ne mogu biti sjetilni. Činjenica da Plotin pred sobom ima upravo ovo mjesto jasna je i iz njegove tvrdnje da Aristotel postavlja „ono stoje razložno”; isto naime smatra i Aristotel - točan broj trebaju odrediti matematičari.

svijetu, koje jedna drugu okružuju, a jedna izvanjska vlada. Tako bi i tamo ono prvotno okruživalo te će postojati misaoni svijet. A kao što ovdje kruglje nisu prazne, nego je prva kruglja puna zvijezda, a i ostale sadrže zvijezde, tako će i ondje pokretači u sebi sadržavati mnogo toga te će tamo biti istinskiji svijet. Ako je pak svaki pokretač počelo, počela će biti u skladu sa slučajem. I zašto će se ujediniti i raditi zajedno u svrhu jednoga djela, sklada čitavoga neba? Kako to da su sjetilne stvari na nebu brojem iste kao i misaone stvari i pokretači? Kako može biti tako mnoštveno, iako je netjelesno, bez tvari koja dijeli?

Stoga su od starih oni koji su se najviše ponovno priklonili Pitagori i njegovim sljedbenicima te Ferekidu ti koji su se bavili tom naravi.<sup>45</sup> No dok su jedni to obrađivali u svojim spisima, drugi nisu u spisima, nego u nezapisanim razgovorima, ili su pak to posve zanemarili.

## 10.

Već je dokazano da valja smatrati stvari stojekako: da postoji nešto što je s onu stranu bićajjedno - kako je htjelo dokazati naše izlaganje, ukoliko se o takvim švarnna nešt može dokazivati - da u j i o t m n j } ^ narav duše.

Kao što u naravi postoje te tri navedene stvari, tako valja smatrati kako su one i u nama. Ne mislim pod time da su u sjetilnim stvarima - jer one su odvojene - nego da su ponad sjetilnih stvari, izvan njih, i to u istom smislu „izvan” kao što su izvan čitavoga neba. Isto mislim za područje što pripada čovjeku, za ono što Platon nazivlje „nutarnji čovjek”.<sup>46</sup> Dakle, i našaje kigajaešto bjožajiskoi druge je naravi, onakva kakva je i, čitava narav duše.

Ferekid je bio Anaksimandrov mlađi suvremenik, djelatnik negdje sredinom 6. st. pr. Kr. Zanimljiv je zbog nekih problema kozmogonije te etimologije. Nije jasno zašto ga Plotin spominje u ovome kontekstu. No usp. b. 2 te Aristotelovu tvrdnju u *Metaph.* N 4, 1091b9-10, gdje on kaže kako je Ferekid ono „prvotno radajuće” (τό γέννησαν πρῶτον) poistovjetio s onim „najboljim”.

Usp. *Državu* IX, 589a7.

SavrštenajejmjiJtoajD^  
 a drugi je onaj koji udjeljuje razmišljanje. Taj razmj\$[ajuci dio duše, koji za razmišljanje ne potfšbtij^nikafcvd^fflesno oruđe, nego, da bi mogao razmišljati čisto, svoju djelatnost posjeduje u čistoći, jest\*odvojerii n^g^omiješan sj^elom; ne bi se prevario onaj kojrtJTga posiaviou prvotno umno. Ne trebamo tražiti mjesto gdje ćemo ga smjestiti, nego ga moramo staviti izvan svakoga mjesta. Naime, izrazi „po sebi“, „izvan“ i „netvarno“ pripadaju mu samo kad je sam i kad ne posjeduje ništa od tjelesne naravi. Zbog toga Platon kaže kako je u slučaju Svega dušu „još i izvana“ postavljao uokolo upućujući na onaj dio duše koji ostaje u umnomu svijetu.<sup>47</sup> U slučaju nas, skrivajući značenje, govorio je kako je duša „na vrhu glave“.<sup>48</sup> A pozivanje da se odvoji nije mišljeno mjesno - jer ono<sup>49</sup> je naravljju odvojeno - nego se misli na odvajanje nenaginjanjem, predodžbama i tuđošću u odnosu na tijelo, da bi se na neki način i preostala vrsta duše mogla odvesti i prenijeti gore, kao i njezin dio koji je smješten ovdje, a koji je samo tvorac i izrađivač i koji se bavi tijelom.

## 11.

Budući dakle da postojjjh^ša^k^ia;^^^!^^^! pr^edftim\_i\_hjepim stvarima, a njezino razmišljanje istražuje je li ovo pravedno odnosno je li ovo lijepo, nužno postoji i neko mirujuće pravedno, iz čega nastaje i razmišljanje u duši. Kako bi inače ona mogla razmišljati? A ako duš^s^draz\_mišlja-0-«vwn stvariiga^a^sad ne, onda u nama treb^jDOjSlajati-ttm.^oji\_ne\_j^zjoiš^e--TTego--vječno posjeduje ono pravedjjiQ^a\_jn^3r-a-4H^tojatLj\_ppjčele,-uzfok i bog

Usp. *Timej* 34b3. Platon tamo govori o tome kako je duša, postavljena u sredinu tjelesnoga, raširena kroza nj, pa ga još i izvana prekriva; taj vanjski dio jest onaj koji, prema Plotinovim riječima, ostaje u umnomu svijetu.

Usp. *Timej* 90a5-7. Platon tamo govori o tome kako je „poglaviti“ dio naše duše na vrhu tijela pa nas tako „diže sa zemlje“, jer „nismo zemaljsko nego nebesko bilje“.

τοῦτο. Na što Platon misli? Vjerojatno na onaj dio duše koji „ostaje u umnomu svijetu“ (Atkinson, 224).

urna, koji nije djeljiv, nego je postojan; iako nije postojan na mjestuTipak se motffu mrloštvu ooTkojega je svako pojedino sposobtžo^cl^gaprimi kao nešto dru^ti ud oiloga~što oriJ^stTupravo kao štojeHšre^ijSEFtaniž^ i svaki sastojak kružnicejma točku nA\_rjifi»W-a~-p~Qjrn^^ Nečim takvim^štoJe--u»a^iKTmTsmo Jedndgm^pddru^erii, sjajime spojeni i o njemu ovisimo. TaKo" ffiflmamo svoje središte, ako mu se prlmaEremo.

## 12.

Kako to **dajjak&u** sebi imamo silne stvari, ne zahvaćamo ih, nego s takvim djelatnostima uglavnom ništa n^^inimo7~TNEki od nas s njima uopće ništa ne rade.)

Te su stvari uvijek u svojim vlastitim djelatnostima, um i ono što je prije uma uvijek je u sebi, a i duša - „ono što se uvijek kreće“<sup>50</sup> - isto tako. No nije sve ono što je u duši već zamjetljivo, nego dolazi do nas kada dođe do zamjećivanja. Kad je nešto djelatno, a ne sudjeluje u mogućnosti zamjećivanja, tada ono još nije prošlo kroz cijelu dušu. Mi dakle još ne spoznajejn^jjej.se-jo'gr-nalazimo u zamjećivanju, a nismo dio duše, nego smo cijela-duša. Nadalje, svakTod Injeluvasduse úγ||3?-ξηα i uvijek djeluje sam-po sebi. Znanje'-pQsfSjt^ad.nastane sudjelovanje ržaKvaćanje.

Stoga je, da\_JDi\_bilo zahvać^nja.stvari-^k^^u' tako prisutne, potrfbjiftjia..se-4}nrJli^^ okrene^arfutra Ltamo pobudi pozornost. Kao što netkTj7^ekajući~da"cuje zvuk koji želi čuti, udaljivsi se od ostalih zvukova, napreže uho prema onomu zvuku koji je bolji, dok on ne dođe, tako i ovdje treba otkloniti zamjetljive zvukove, osim ukoliko nisu nužni, te moć duše za zahvaćanje čuvati čistom i spremnom za slušanje glasova odozgo.

<sup>50</sup> Usp. Platonov *Fedar* 245c5.

## 0 vječnosti i vremenu (*Eneada III 7*)

*Prijevod Filip Grgić*

Napomena prevoditelja:

Tekst je preveden s grčkoga prema: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt am Main, 1967 (knjiga se sastoji od sljedećih poglavlja: Einleitung, 7; Text und Übersetzung, 89; Kommentar, 141; Abkiirzungen, 296; Texte, 297; Literatur, 300; Index I (griechische Termini), 309; Index II (Sachen und Namen), 313). Beierwaltes je izvornik preuzeo iz tzv. *editio minor* (Plotini *Opera* ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, sv. I (Porph. *Vita Plotini, Enneades I-III*), Oxford, 1964) i samo neznatnije odstupa od toga izdanja. Naslov izvornika glasi Περὶ αἰώνος καὶ χρόνου.

Načela kojima sam se rukovodio u prevođenju i sastavljanju bilježaka ista su kao i u slučaju V 1. Raspored odjeljaka unutar pojedinih poglavlja preuzeo sam od Beierwaltesa. Inače, ova je rasprava 45. u kronološkomu redu Plotinovih spisa i posljednja je što ju je Plotin sastavio za vrijeme Porfirijeva boravka u njegovoj školi (263-268).

Kažemo *vaVr* > *su* vječnost i *ia^aae-Baaduoban* *fa^iinni* i *kaVr*. *vjftCTTnstjiripaH* « *tr^i^OJ* "3TAYĪ. *fi*, *Vri.j*<sup>prnp n n</sup> p me gto nastaje jLovo-me~T5vemu. Odatle vjerujemo da poput vrlo čestih primjena mišljenja<sup>i</sup> u svojim dušama imamo neku jasnu predodžbu o vječnosti i vremenu, jer o njima uvijek govorimo i u svakome ih slučaju spominjemo. Kad pokušavamo doći do razumijevanja vječnosti i vremena i, takoreći, približiti im se, tada nam je uvijek iznova misao u dvoumlju - svatko od nas uzimlje druge tvrdnje starih o vječnosti i vremenu, a možda i iste uzimlje na različit način; potom pri njima zastanemo i smatramo da je dostatno ako bismo mogli, upitani, kazati mnijenje o njima; nakon toga zadovoljni odustajemo od daljnega istraživanja vječnosti i vremena. Svaka-ko, treba vjerovati da su neki od starih i blaženih filozofa pronašli ono što je istinito. No pristoji ispitati koji su trkoji su to najvećma postigli te kako bismo i mi mogli doći do uvida u vječnost i vrijeme. Prvo valja istražiti vječnost. Sto smatraju da je ona oni koji je prikazuju kao nešto različito od vremena? Ako se naime spozna ono što stoji kao prauzor, možda bi moglo postati jasno i ono što pripada njegovoj slici, koju nazivlju vremenom.<sup>2</sup> A kad bi tkogod predočio što jest vrijeme prije nego što je promotrio vječnost, i on bi, došavši na osnovi prisjećanja odavde tamo, mogao motriti ono čemu vrijeme uistinu nalikuje, ako vrijeme ima nalike s vječnošću.

ὄπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς. Teško prevodiva sintagma, prije svega zbog zanimljive terminologije, ἐπιβολή razumijem ovdje u epikurovskome smislu, kao „primjenu“ razuma na stvari (ἐπιβολή τῆς διανοίας, Epikur, Ep. I, p. 5.12 Usener; Diogen Laertije (10.31) kaže kako su za neke kasnije epikurovce φανταστικοί ἐπιβολαί τῆς διανοίας bile četvrti kriterij istine). Voden takvim značenjem riječi ἐπιβολή, odlučio sam komparativ ἀθροώτερα prevesti drukčije nego što Plotin inače u ovome spisu (a i drugdje) rabi ἀθρός („skupljen“). I ἐννοια je čest pojam u ovome spisu. Ovisno o kontekstu, prevodim ga „poimanje“ ili „mišljenje“, a kad uz njega stoji genitiv, onda rabim „pojam (nečega)“.

Usp. Platonov *Timej* 37d5-6: „Stoga je otac naumio stvoriti neku pokretnu sliku vječnosti te uređujući nebo ujedno stvara sliku vječnosti koja miruje u Jednomu“.

Što dakle treba reći da vječnost jest? Je li ona samo umno bivstvo, kao kad "bi tkogod kazao kako je vrijeme cjelokupno nebo i svijet? Jer, kažu, i to su mnijenje o vremenu neki imali.<sup>3</sup> Naime, budući da sebi predočujemo i mislimo kako je vječnost nešto, najuzvišene-nije, a najuzvišeneje<sup>e</sup>\*nest""o'pd!mršabrie."haravi.Lbudući..da se ne rniiz^rTeći'Tčbje"je"od""toga dvojega uzvišeneje - a onome onostranome ni to" ne treba priricati - na taj bj\_ib^ačj\_n^j^ejkp\_mogao **jsyj3sti**\_najedno. Jer misaoni svijet i vječnost oboje su obuhvaćajući i obuhvaćaju iste stvari. No kad kažemo kako se jedno nalazi u drugome - u vječnosti - i kad im priručimo vječnost - naime, Platon kaže: „Narav prauzora bila je vječna“<sup>4</sup> - tada ponovno o vječnosti govorimo kao o nečemu drugome, no ipak kažemo kako se tiče misaonoga svijeta ili kako je u njemu odnosno u njemu prisutna. No to.što su oboje uzvišeni ne pokazuje i njihovu istovjetnost; moguće je naime da bi jedno od njih moglo postati uzvišeno putem drugoga. Obuhvaćanje će se za misaono bivstvo sastojati u obuhvaćanju dijelova, dok će za vječnost obuhvaćanje biti i u smislu cjeline, ali ne kao dio, nego zato što sve što je tako da je vječno jest na osnovi vječnosti.

No treba li za vječnost kazati kako tamo postoji u smislu mirovanja, kao što vrijeme ovdje postoji u smislu kretanja? S pravom bi netko mogao istraživati tvrde li kako je vječnost istovjetna mirovanju ili kako nije bezuvjetno istovjetna mirovanju, nego mirovanju u bivstvu. Jer ako je istovjet^najnirOVanju, onda, prvo, ne bismo mogli reći kako je mirovanje vječno kao što ne bismo mogli reći ni kako je vječnost vječna. Naime, *vječnojsjma^ta* sudjeluje *vmječnosti*. Nadalje, kako bi kretanje moglo biti vječno? Naime, na taj bi način ono bilo i ono što miruje. Potom, kako pojam mirovanja u sebi ima ono „uvijek“? Ne mislim na „uvijek“ u vre-

3

Usp. Aristotel, *Fizika* Δ 10, 217a33-218b1: „Jer jedni kažu kako je ono [sc. vrijeme] kretanje cjeline, a drugi kako je sama kruglja“. Po svemu sudeći, Aristotel misli na neke pitagorovce, no nemoguće je točno odrediti na koga.

4

Nije navod, nego parafraza Platonova teksta u *Timeju* 37d2-4: „Dakle, narav toga živoga bića [sc. prauzora] bila je vječna, i nije ju bilo moguće posve uskladiti s onim stvorenim“.

menu, nego na ono što mislimo kada govorimo o trajnome. Ako bi vječnost bila istovjetna mirovanju bivstva, onda bismo druge rodove ponovno izdvojili iz vječnosti. Dalje, vječnostne\_treba\_pomišljati\_saniOj^mtt'e^njju, nsgtrnrJ^aTTOME. Zatim, treba da je Pjm]djuja|Bo-T^T^ojie^ bi bila istovjetna vrerrtenu. A mirovanje^cao'mirovanje u.sebi-nema,jpxyain nitjJJjaonoga niti neprotejmoj^ „mirovanje u Jednom e'^ Vječnost bi daMe^nogkr-srrch^rhT^ no ne bi mogla biti rnlrovlu)je~po.sebi.<sup>6</sup>

### 3.

Sto bi dakle bilo ono na temelju čega kažemo kako je sav tamošnji svijet vječan i trajan, i što je trajnost, bilo da je ona istovjetna vječnosti, bilo da vječnost jest na temelju nje?<sup>7</sup> Treba li je shvatiti kao neku misao - koja jest u smislu nečega jedinstvenoga, ali je sastavljena iz mnogo dijelova - ili kao narav, koja ili slijedi tamošnje stvari, ili je zajedno s njima, ili se u njima prepoznaje? Je li ona sve to - narav koja je jedna, ali koja može biti mnogo i jest mnogo? Onaj tko spazi tu mnogostruku moć taj je u smislu „ovoga”, takoreći podmeta, nazivlje bivstvom; potom kretanjem, ukoliko je vidi kao život; zatim mirovanjem, ako jest posve takva kakva jest; te „različnim” i „istovjetnim”, ukoliko sve to zajedno jest neko jedinstvo.<sup>8</sup> Tako sastavivši ponovno sve to u jedno, tako da je to zajedno jedini život, u tome potisnuvši drugotnost te vidjevši nezaustavljivost djelatnosti, ono istovjetno i nikada drugo te mišljenje odnosno život koji ne idu iz jednoga u drugo, nego su uvijek takvi kakvi su i uvijek postoje neprotežno - sve to vidjevši, on *Υ<sup>ρι</sup> vjifinns\* Ifin firnt l uji miniju n i iliimi .jrrjnrj'prhvjn Svr*

<sup>5</sup> Usp. b. 2.

<sup>Q</sup> αὐτόστασις. Riječi nema prije Plotina i teško je zaključiti što točno pod njom misli.

<sup>7</sup> Kako pokazuje Beierwaltes (156), između „trajnosti” (αἰδιότης) i „vječnosti” (αἰών) u Plotina nema načelne značenjske razlike, kao u stalom ni u Platona.

<sup>g</sup>

Riječ je o μέγιστα γένη. Usp. b. 16 uz V 1.

kao uvijek prisutno, a neiaje sada ovo, a potom drugo, nego sve istodobno, i ne sad jedno, a potom drugi, nego je nedjeljivo savršp\_Qstvn\_k^p što je litočki ^ve-^zajedke4.,Jiikajda~ne- napreduje u tijek,<sup>9</sup> takq\_vječnost miruje u istome, u sebi, i ne preinačuje se, nego je uvijek^u sadanjosti, jer od nje ništajaye^rQŠ]\_ojiti će nastati, nego jest irpravo to što jest. Stoga vječnost nije podmet, neg^Tono^šToTž samoga podmeta takoreći prosijava u skladu s istovjetnošću koja se navješćuje ne tek za ono što bi moglo biti nego za već postojeće: da jest tako, a ne drukčije. Jer što bi mu se kasnije moglo zbiti, a što sada nije? A ni kasnije neće biti nečega što već sada nije, jer ne postoji ono iz čega bi to moglo dospjeti u „sada”. Ono <sup>na</sup>mjp r^hj mogfo hiti ništa^jj^doli to što ^jegt^Niti bi, nužnošću, u budućnosti mogTo\*Taiti nešto štosaria ne posjeduje. A neće imati ni „bijaše” po sebi, jer što je to što za nj bijaše i što je za nj prošlo? Neće imati ni „bit će”, jer što bi za nj moglo biti buduće? Preostaje dakle da u bitku bude ono što upravo jest. Dakle, ono što niti bijaše niti će biti, nego samo jest,<sup>10</sup> onpjštojjiisjfidujeibiti^

u „bit će”, a niti se preiriačilo, to jejn^čjiogt. Dakle, ž^vot^koji pripačla^ pun i posve neprotežan, to je ono što tražimo,“vj^Cnostr

### 4.

No ne treba smatrati da ona narav vječnosti pridolazi izvana, nego ona narav jest vječnost, potječe iz nje i jest s njom. Ona se naime zrije prisutna u njoj, jer i za sve drugo za što kažemo kako je tamo, kada ga spazimo prisutnoga, kažemo kako čitavo potječe iz bivstva i kako jest s bivstvom. Naime, ono što prvotno postoji treba postojati zajedno s prvinama i biti u prvinama. Jer i ono lijepo je u njima i iz njih potječe, a i istina je u njima. Jedno kao

„U tijek” (εις ρύσιν) zapravo znači „u crtu”. Usp. Jamblih, *In Nicomachi arithmetica introductionem*, 57 Pistelli: „Geometrici tijek (ρύσις) točke nazivlju crtom”.

Usp. b. 15 uz V 1. „Upravo u tvrdnji da vječnost samo jest Plotinova se refleksija pokazuje kao konsekvantno izlaganje osnovne Platonove misli o vječnosti: da ona, slobodna od bivanja, Jesi” (Beierwaltes, 172).

da je u dijelu svega bića, dok je drugo u svemu biću, kao što ni ovo istinski Sve nije skupljeno iz dijelova, nego je samo stvorilo dijelove, da bi i time bilo poput istinski Svega. A ni istina tamo nije suglasje s drugim, nego upravo s onim čega je istina.

Potrebno je da ovo istinsko Sve, da bi uistinu bilo Sve, bude ne samo Sve u smislu svih bića nego i da ima sve, tako da mu ništa ne nedostaje. Ako je tako, onda nema ničega što će mu pridoći. Jer kad bi bilo, tad bi mu to nedostajalo, pa ne bi bilo Sve. A što bi mu se moglo zbiti mimo naravi? Naime, ono ništa ne trpi. Ako mu se dakle ništa ne može zbiti, onda ono niti bi išta moglo u budućnosti biti, niti će biti, a niti mu se išta zbililo.<sup>11</sup> Što se pak tiče stvorenih stvari, kad bi im oduzeo ono „bit će“, odmah bi im pripao nebitak, jer one uvijek primaju „bit će“. A što se tiče onih stvari koje nisu takve, kad bi im dodao „bit će“, otišle bi iz sjedišta bitka. Bjelodano je naime da njima bitak ne bijaše nešto što je s njima sraslo, ako im on biva u tome da bi mogle biti, da nastaju i da će kasnije biti. Čini se naime da je stvorenim stvarima bivstvo u tome što one potječu iz izvora nastajanja, sve dok ne dođu do konca svojega vremena, gdje više ne postoje. To je ono Jest", a kad bi im tkogod to oduzeo, život bi im postao kraći, pa tako i bitak. A to je potrebno i za Sve, sve dok će biti tako. Zato i žuri prema onomu što bi moglo biti te ne želi stajati, nego sebi privlači bitak time što stvara ono uvijek drugo te se kružno kreće u nekakvoj težnji za bivstvom. Tako smo mi pronašli i uzrok kretanja koje na taj način, s pomoću onoga što bi moglo biti, žuri prema vječnosti. Sto se pak tiče prvotnih i blaženih stvari, one nemaju težnju prema onome što bi moglo biti. Naime, one već jesu cjelina i upravo onaj život koji takoreći zaslužuju imaju cijeli. Zato ništa ne traže, jer ne postoji ništa što bi mogle biti te stoga ni ono u čemu to što bi mogle biti jest.

Dakle, potpuno i cijelo bivstvo bića, ne ono koje je samo u dijelovima, nego i ono koje jest tako da mu ništa više ne može nedostajati i kojemu ništa što ne postoji ne može prići (jer ne

οὐδέ μέλλει οὐδέ ἐσται οὐδ' ἐγένετο. U Beierwaltesovu prijevodu: „So steht es nicht erst bevor und wird nicht sein und war auch nicht gewesen“. Prvim dvama glagolima Plotin želi istaknuti da ono što je potpuno tako da mu ništa ne nedostaje u budućnosti niti bi moglo biti nešto drugo, a niti će biti.

samo da sva bića trebaju biti prisutna u Svemu i cjelini nego ne treba biti prisutno ništa što jednom ne postoji) - ta ustrojba njegova i narav bili bi vječnost. Naime, riječ αἰών („vječnost“) dolazi od riječi αἰεὶ ὄν („uvijek postojeći“).<sup>12</sup>

## 5.

Kada to mogu kazati o nečemu čemu sam se dušom upravio, što-više kada mogu vidjeti da je to takvo da u njemu uopće ništa nije postalo (jer ako jest, onda ono nije uvijek postojeće, odnosno nije uvijek postojeće kao neka cjelina), je li to onda već trajno, ili bi mu mogla pripasti i takva narav da se o njemu posjeduje pouzdanje kako postoji tako, a ne drukčije i da kad bi mu se opet upravio da bi iznašao da je takvo? A što ako se tkogod ne bi odvratio od prizora vječnosti, nego bi združen s tom naravi bio zadivljen te svojom neizmjernom naravi sposoban to činiti? Ili će i on sam juriti prema vječnosti i nigdje neće skrenuti, da bi bio naličan i vječan, onim vječnim u sebi motreći vječnost i ono što je vječno?

Ako je dakle *to* što postojima-t^j.načixujgečno i uvijek postojeće, ono što nipošto ne skreće u drugu narav, što ima život kao već cijeli, a da ga nije prihvatilo niti ga prihvaća ili će ga prihvatiti, onda bi ono što postoji na taj način bilo trajno, a trajnost je takvo stanje podmeta koje potječe iz njega i jest u njemu, dok bi vječnost bila podmet s takvim pokazujućim se stanjem. Stoga je vječnost nešto uzvišeno, a mišljenje tvrdi da je istovjetna bogu, i to OVOME bogu. I S pravom **hi sp TriogTfTTvrđiTi rla**"jp **vje^nrT^tTI^ng-** koji se pokazuje i sebe objavljuje kakavjest: bitak kao netreman, istovjetan, postojeći na taj način, te siguran u životu.

No ne treba se čuditi ako kažemo kako se onj^ajit^Liz-mnoštva. Naime, svako pojedino od tamošnjih bića jest mnoštvo na temelju neograničene moći, jer ono neograničeno znači „ne moći

Etimologija je Aristotelova. Usp. *De caelo* A 9, 279a25-28: „Prema istoj analogiji [sc. prema činjenici da se vrijeme koje obuhvaća život svega što postoji nazivlje αἰών] ispunjenje (τέλος) cijeloga neba, koje obuhvaća sve vrijeme i neograničenost jest vječnost (αἰών) - to je ime koje je uzeto od 'uvijek biti' (αἰεὶ εἶναι) - besmrtna i božanska“.

nedostajati", a to je na poglavit način zato što ništa od sebe ne troši. A kad bi tkogod govorio o vječnosti tako kao da je ona već neograničeni život time što je on već sav te što od sebe ništa ne troši jer u njemu ništa nije prošlo niti bi moglo biti - naime, tada još ne bi bio sav - tad bi bio blizu odredbi. (Naime, ono što slijedi - „zato što je sav i ništa ne troši” - bilo bi tumačenje onoga „već je neograničen“.)<sup>13</sup>

## 6.

Budući da takva narav, tako prekrasna i lijepa, koja je oko Jednoga, potječe od Jednoga i jest prema njemu, nikada ne izlazi iz njega, nego uvijek ostaje oko njega i u njemu te živi sukladno njemu, i budući daje to, kako mislim, u Platona kazano prikladno i s dubinom uvida - naime, to da „vječnost miruje u Jednomu”<sup>14</sup> - i ne s drugom namjerom nego da bi se pokazalo kako vječnost ne samo da vodi prema Jednome sebe u odnosu na sebe samu nego je i život bića oko Jednoga koji postoji takav kakav jest, to je ono što tražimo. (A ono što tako miruje jest vječnost.) Naime, to i tako mirujuće, i ono što miruje samo, koje je djelatnost života što pri sebi mirujući jest j^rerna Jednomu i u Jednomu te što niti bftaif^ft..život jne. može imati. na-lažan način - tp je vječnost. Naime, istinski biti znači uvijek biti<sup>15</sup> odnosno nikada ne biti drukčye7~&E8~^ZTiaei biti nepromjenljiv odnosno biti bez razlike. Ono dakle ne posjeduje sad ovo, a sad ono, a niti ga možeš rastaviti, niti razviti, niti produžiti, niti rastegnuti; ne možeš dakle ni shvatiti niti ono što je od njega ranije niti nešto što je od njega kasnije. Ako dakle nema ničega što je od njega ranije ili kasnije i ako je Jest” ono najistinitije što mu pripada - i ono samo - i to zato što ono jest bivstvom odnosno životom, onda nam ponovno pridolazi ono o čemu govorimo - vječnost.

Ova bi rečenica vjerojatno trebala predstavljati objašnjenje stavova što ih nalazimo na koncu ovoga odlomka.

Usp. b. 2.

Zapravo stoji ουδέποτε μή είναι „nikada ne biti”. No budući da u hrvatskome to znači isto što i „nikada biti”, preveo sam smisao.

A kada govorimo o onome „uvijek”, trebamo smatrati da tada, poradi jasnoće, mislimo na ono što nije tako da sad jest, a sad nije; jer ono „uvijek” možda bi se moglo - kad se ne bi izreklo na poglavit način, nego bi se upotrijebilo za objašnjenje onoga nepropadljivoga<sup>16</sup> - zavesti dušu u produživanje onoga što je više i onoga što nikada neće nedostajati. No možda bi bilo bolje govoriti samo o „postojećemu”. Ali kako je imenica „biće” dostatna za bivstvo, a budući da su i nastajanje smatrali bivstvom, za shvaćanje vječnosti bio je potreban dodatak „uvijek”. Naime, nije „postojeće” jedno, a „vječno postojeće” drugo, kao što nije jedno „filozof, a drugo „istinski filozof, nego zato što je postojalo nešto što se skrivalo pod imenom filozofije nastao je dodatak „istinski”. Tako se i riječi „biće” pridodaje ono „uvijek”, a i riječi „postojeći” pridodaje se ono „uvijek”, pa se kaže „uvijek postojeći”. Stoga ono „uvijek” valja shvatiti kao da se kaže „istinski postojeći” i valja ga pridružiti neprotežnoj moći, koja ne potrebuje uopće ništa osim onoga što već posjeduje. A posjeduje sve.

Takva je narav dakle sve, biće, i uopće joj ništa ne nedostaje, i nije s jedne strane puna, a s druge manjkava. Naime, ono što je u vremenu, pa i ako se čini savršenim - kao što je savršeno neko tijelo koje je primjereno duši - potrebuje ono „zatim”, jer mu nedostaje vrijeme što ga potrebuje; kad bi bilo zajedno s njim, kad bi bilo u njemu prisutno i trčalo s njim, bilo bi nesavršeno. Budući takvo, homonimno bi se nazivalo savršenim.<sup>17</sup> No ono čemu je svojstveno to da niti potrebuje ono „zatim” niti je izmjereno u nekome drugome vremenu, niti je u neograničenome vremenu, tj. u neograničeno budućemu, nego posjeduje upravo ono što treba biti, to je ono na što smjera mišljenje i čiji bitak ne proizlazi iz toga što je „toliko dugo”, nego je ono prije odredbe „toliko dugo”. Jer priliči mu, budući da ono nije „toliko dugo”, da uopće ne dodiruje nešto što je „toliko dugo”, da njegov život ne bi, podijelivši se, dokinuo čistoću njegove nedjeljivosti, nego da bi i životom i bivstvom bio nedjeljiv. Ono „bijaše dobar”

Ovo je možda aluzija na Aristotela; usp. *De caelo* A 12, 281b25: „Dakle, sve što uvijek postoji u bezuvjetnome je smislu nepropadljivo”.

Dakle, mogli bismo ga nazivati savršenim, no ono ne bi bilo savršeno u onome smislu u kojemu je savršeno ono čemu to svojstvo pripada nužnošću (za homonimnost usp. Aristotelove *Kategorije* 1, 1a1-6).

Platon<sup>18</sup> prenosi na pojam Svega, a odredbom „s onu stranu Svega” označuje ono što ne počinje od nekoga vremena. Stoga ni svijet nije dobio neki vremenski početak, jer mu ono „ranije” udjeljuje uzrok bitka. No iako je to kazao poradi objašnjenja, Platon kasnije i toj riječi predbacuje da nije posve točno o njemu izrečena, naime da nije posve točno izrečena za one stvari koje pripadaju onome što se nazivlje i misli pod vječnošću.<sup>19</sup>

## 7.

Kada dakle o tome govorimo, dajemo li svjedočanstvo nečemu drugome i raspravljamo li o nečemu tuđemu? No kako bi to moglo biti? Naime, kako bi moglo doći do ikakva shvaćanja ako nismo u<sup>d</sup>dirjujbonim o čemu raspravljamo<sup>T</sup>\*A~ kako bismo mogli biti u dodhu<sup>T</sup>mn<sup>m</sup> sto *IIHih* Je LuJe<sup>t</sup> Potreb<sup>n</sup>^je^aJždje^da^jmi sudjelujemo u vječnosti. No kako nam jeTonipgućeJcad smo u vreme<sup>rerrr</sup>? A l^jg^g^fe^ogu^ u vječnosti moglrrbij3ej3p\_oznati\_a^ Valja nam dakle<sup>š</sup>Tci iz vječnosj^ijujstrazjvanje^vremena i u vrijeme. Tamo je naime' pur'vodio prema gore, dočim o<sup>d</sup>'sacia raspravljamo ne posve sišavši, nego onoliko koliko je išlo vrijeme.

Da stari i blaženi muževi nisu ništa kazali o vremenu, trebali bismo, otpočevši ono što slijedi s vječnošću, izložiti mnijenja o njemu pokušavajući pojam vremena što ga posjedujemo uskladiti s mnijenjem što ga o njemu izlažemo. No sada je nužno prvo shvatiti tvrdnje najviše vrijedne spomena i ispitati hoće li naš vlastiti nauk biti u skladu s kojom od njih. Kao prvo, možda stavove izrečene o vremenu y<sup>^</sup>J<sup>^</sup>MXil<sup>^</sup>SJ<sup>^</sup>i<sup>^</sup> - Naime, ili

kreće, ili je vrijemej<sup>ne</sup>š<sup>i</sup>na^retanju^A budući da vrijeme nikada **mjIHstonuio** bi posve daleko od njegova pojma kada bi se kazalo kako je ono mirovanje ili ono što miruje ili nešto na mirovanju. Od onih koji kažu kako je vrijeme kretanje jedni bi mogli tvrditi kako je ono svako kretanje, a drugi kako je kretanje Svega. Oni

Usp. Platonov *Timej* 29e1. Riječ je o tvorcu, sjedinitelju (ὁ συνιστάς).

Misli na riječ „bijaše”. Usp. bilj. 15 uz V 1.

pak koji kažu kako je vrijeme ono što se kreće mogli bi misliti na kruglju Svega. Dočim oni koji kažu kako je vrijeme nešto na kretanju mogli bi misliti ili na razmak kretanja ili na mjeru kretanja ili na ono što uopće slijedi kretanje, bilo svako, bilo ono uređeno.<sup>20</sup>

## 8.

Vrijeme ne može biti kretanje, niti ako se<sup>z</sup>^n<sup>i</sup>.sm krpanja te se takorefi<sup>z</sup>^vih<sup>n</sup>jui nacmi jedno, niti ako se uzme\_uređeno kretanje. Naime, obje navedene vrste kretanja jesu u vremenu. ATER<sup>l</sup>koja ne bi bila u vremenu, još bi se više udaljila od toga da je vrijeme, jer ono u čemu kretanje jest različno je od onoga što samo kretanje jest. A iako se protiv toga mogu navesti - a i bile su navedene - druge tvrdnje, dostatna bi bila i ova: krećajyeubi moglo stati i prekinuti se, a vrijeme ne. A kad bi tkogod kazao kako se kretanje Svega ne može prekinuti, ipak bi i ono, kad bi taj mislio na okretanje neba, bilo u vremenu - i ono bi se okretalo do iste točke, ali ne u onome vremenu u kojemu je prešlo polovicu, tako da bi jedno vrijeme bilo „pola”, a drugo „dvostruko”; a i jedno i drugo bilo bi kretanje Svega, jedno koje ide od istoga do istoga, a drugo koje je dospjelo do polovice. Kad se pak kaže kako je kretanje vanjske kruglje najjače i najbrže, to potvrđuje tvrdnju kako su kretanje kruglje i vrijeme različni. Ono je naime najbrže od svih očito zato što u najmanje vrijeme prijede veći odnosno najveći razmak. Druga su kretanja sporija zato što bi u duljenu vremenu prešla samo dio razmaka.

Ako dakle vrijeme nije ni kretanje kruglje, teško da bi ono moglo biti sama kruglja, o kojoj se, uslijed toga što se kreće, nagađalo kako je vrijeme.<sup>21</sup> Je li onda vrijemejtogod na kretanju?

Tvrdnja da je vrijeme kretanje odnosi se na Aristotela. Tvrdnja da je vrijeme ono što se kreće izgleda da se odnosi na pitagorovce (usp. gore, b. 3), dok se tvrdnja da je vrijeme nešto na kretanju odnosi dijelom na Aristotela, dijelom na stoike, a dijelom na epikurovce. „Cijeloj je kritici zajednička namjera da se dokine relacijskost vremena. Relacijsko razmatranje vremena nikada ne kaže što je vrijeme u sebi i sa stajališta sebe samoga, nego samo što je ono sa stajališta nečega drugoga, npr. kretanja ili onoga što se kreće” (Beierwaltes, 216).

Usp. gore, b. 3.



Ako je vrijeme razmak,<sup>22</sup> onda, kao prvo, vrijedi: razmak nije istovjetan za svako kretanje, pa ni za istovrsno, jer kretanje, pa i ono mjesno, jest brže i sporije.<sup>23</sup> A oba bi se razmaka mjerili jednim različnim razmakom, za koji bi netko s više prava mogao reći kako je vrijeme. Koji pak od tih razmaka, štoviše razmak kojega kretanja - kojih je neograničeno mnogo - jest vrijeme? Ako je vrijeme razmak uređenoga kretanja, onda nije ni svakoga uređenoga, a ni na određeni način uređenoga, jer tih je puno, pa će i vremena biti puno.

TVTeautim, ako je vrijeme razmak kretanja Svega, ako je razmak u samome kretanju, što bi ono moglo biti drugo doli kretanje? No ipak je „toliko i koliko”. No to će „toliko i koliko” biti izmjereno mjestom, jer mjesto što gaje prešlo jest „toliko i koliko” i to će biti razmak. No to nije vrijeme, nego mjesto. Ili će samo kretanje, svojom neprekinutošću, i time što ne prestaje odmah, nego uvijek napreduje, imati razmak. No to bi bila množnost kretanja. A ako tkogod, gledajući u kretanje, pokaže na mnoštvo kretanja - kao kad bi tkogod govorio o mnogo topline - ni ovdje se ne bi pojavilo ni izašlo na vidjelo vrijeme, nego uvijek iznovice kretanje, kao što se uvijek iznovice pojavljuje voda koja teče te razmak koji se na njoj motri. A to „uvijek iznovice” bit će broj, poput dvojstva ili trojstva, a razmak će pripadati masi. Tako, dakle, i količina kretanja jest primjerice desetica, odnosno razmak koji se pojavljuje takoreći na masi kretanja, koja ne sadrži pojam vremena, nego će biti „toliko i koliko” koje je nastalo u vremenu, odnosno vrijeme neće biti posvuda, nego u kretanju, koje je podmet. Iz toga ponovno proizlazi tvrdnja kako je vrijeme kretanje. Naime, razmaknije izvankretanja, nego je iie-iznenadno kretanje. A ono ne-iznenadno, u usj^r^bjj5\_gmrn^ u vremenu. Cime će se ono što Jf\_ji£.iznenadna.r^izlikoyati od iznenadnoga? Time\_sto je\_u\_vremenu, tako da kretanje duž nekoga

Tvrdnja da je vrijeme razmak (διάστημα) odnosi se na stoike. Naime, Zenon tvrdi kako je ono razmak kretanja (SVF 1.193), a Krizip kako je razmak kretanja svijeta (SVF 2.509).

Usp. Aristotelovu *Fiziku* E 4, 228b26-27: „Jer [kretanje] se katkada određuje brzinom i sporošću; naime, ono kojemu je ista brzina to je jednoliko, a ono kojemu nije to je nejednoliko” (malo modificiran Ladanov prijevod). Jednolikost odnosno ujednačenost kretanja Plotinu će kasnije predstavljati vrlo važan moment u argumentaciji.

razmaka i sam razmak msj^vnjejme, nego su u vremenu. Kad bi tkogod kazao^kakoje vrijeme razmak kretanja, ne bi mislio na razmak samoga kretanja, nego na ono duž čega bjjsejarno^kretanje protezalo kada takoreći s njjuntrči. No ne kaže se što je to. Naime, bjelodano "je kako jejtovrijemj^,,^ tanje. A TČfje ono što naš naum otpočetka traži - što je vrijeme. JeTto biva slično i isto kao kad bi tkogod, upitan što je vrijeme, kazao kako je ono razmak kretanja u vremenu. Sto je dakle taj razmak što ga zoveš vremenom postavljajući osobiti razmak kretanja izvana?

Naime, s druge strane, onaj koji razmak postavlja u samo kretanje bit će u nedoumici gdje da postavi razmak mirovanja. Koliko se naime nešto kreće, koliko bi dugo nešto drugo moglo mirovati te bi se moglo kazati kako je vrijeme i za jedno i za drugo istovjetno, iako je ono očito od obojega različno. Stojte dakle i koju narav ima taj razmak? On ne može biti mjestan, jer i ono mjesno izvan je razmaka.

## 9.

Valja istjitati na koji je način vrijeme hroj kretanja ili mjera (ovo pos^ečnije je bolje, jer kretanje je neprekinuto).<sup>24</sup> Prvo dakle i ovdje, kao i u slučaju razmaka kretanja, valja dvojiti vrijedi li to na isti način za svako kretanje, ako je kazano kako postoji neki broj ili mjera za svako kretanje. Jer kako bi netko mogao brojiti neuređeno i neujednačeno kretanje? Kakav bi broj tu mogao postojati, kakva mjera, mjera u odnosu na što? Ako se istom mjerom mjere obje vrste kretanja, i uopće sve kretanje, brzo ili sporo, broj i mjera bit će takvi kao kad bi se brojem deset mjerili i konji i bikovi ili kao kad bi ista mjera bila i za vlažne i za suhe stvari.<sup>25</sup>

Usp. Aristotelovu *Fiziku* Δ 11, 219b1-2: „Vrijeme je naime ovo: broj kretanja s obzirom na 'ranije' i 'kasnije'"; Δ 12, 220b32-221a2: „Budući da je vrijeme mjera kretanja, ono mjeri kretanje time što određuje neko kretanje koje će izmjeriti cjelinu"; Δ 11, 219a12-14: „Zbog toga što je veličina neprekinuta i kretanje je neprekinuto; a jer je takvo kretanje, onda je i vrijeme” (malo modificirani prijevod T. Ladana).

Aluzija se vjerojatno odnosi na Aristotelovu *Fiziku* A 12, 220b10-12: „Broj je pak jedan te isti, i u stotinu konja i u stotinu ljudi, ali su različite [stvari] kojih je broj: konji i ljudi” (pr. T. Ladana). Ni u Ari-

Nadalje, zašto pridodavanjem broja, bilo u smislu onoga što je izmjereno bilo u smislu onoga što mjeri - moguće je naime da isti broj bude i ono što mjeri i ono što je izmjereno - zašto bi dakle vrijeme bilo kad biva broj, a ne kad postoji kretanje, kojemu na svaki način pripada „ranije” i „kasnije”? To je kao kad bi tkogod kazao kako veličina nije tolika kolika jest ako nitko ne bi shvatio kolika je.

Budući da je vrijeme neograničeno i budući da se tvrdi kako je takvo, kako bi za nj mogao postojati broj? Ne bi mogao osim ako tkogod ne bi izlučio koji njegov dio te ga mjerio; no vrijeme mu je pripadalo i prije negoli je bio izmjeren.

Zašto vrijeme, ne bi bilo i prije duše koja mjeri? Bilo bi osim ako tkogod ne bi kazao kako nastanak vremena nastaje iz duše. No zbog mjerenja to nipošto nije nužno. Jer vremenu je svojstveno da je „toliko” i kad ga nitko ne mjeri. Mogao bi pak tkogod kazati kako je duša ono što potrebuje veličinu za mjerenje. No kakve bi to veze imalo s pojmom vremena?

## 10.

Tvrđnja da je vrijeme ono što slijedi kretanje<sup>27</sup> ne podučava što je vrijeme niti govori išta prije negoli se kaže što je ono što slijedi. Ono bi naime možda moglo biti vrijeme. Valja ispitati je li ono što slijedi kasnije, istodobno ili ranije, ako postoji nešto takvo što „slijedi ranije”. Naime, kako god da se o tome govori, govori se

„Ono što slijedi” (παρακολούθημα) mogli bismo odrediti kao „ono što se pojavljuje kad se pojavljuje nešto drugo”, kao stoje primjerice sjena παρακολούθημα tijela. Tvrđnja da je vrijeme ono što slijedi kretanje odnosi se na Epikura, iako terminologija nije posve Epikurova, nego je preuzeta iz drugih izvora. Epikur naime vrijeme razmatra u kontekstu συμπτώματα („događaja”, „zgoda”, ali i „svojstava”). Budući da se o vremenu ne može govoriti kao o ostalim svojstvima nečega (*Epistula ad Herodotum*, 72), nije nam potreban dokaz (ἀπόδειξις), nego zdrav razum (ἐπιλογισμός /indukcija?/), da uočimo kako je vrijeme neko specifično svojstvo (ἴδιον τι σύμπτωμα) koje povezujemo s danima, noćima, trpnostima, netrpnostima, kretanjima i mirovanjima (Ep. ad Her., 73). Demetrije Lakonski to je protumačio tako kao da je vrijeme σύμπτωμα συμπτωμάτων (fr. 294 Usener).

kao da je u vremenu. Ako je tako, vrijeme će biti ono što slijedi kretanje u vremenu.

No budući da ne istražujemo što vrijeme nije nego što jest te budući da su mnogi prije nas mnogo toga kazali o svakoj pojedinoj postavci (što bi, kad bi to tkogod razložio, prije činilo povijest problema) te ukoliko smo ukratko ponešto kazali o svakoj postavci, i onome koji tvrdi kako je vrijeme mjera kretanja Svega može se protusloviti iz onoga stoje već kazano i drugim stoje sada kazano o mjeri kretanja - naime, osim razloga nepravilnosti pristajati će svi drugi koji su protiv njih navedeni - preostalo bi kazati što treba smatrati da vrijeme jest.

## 11.

Potrebrije se ponovno jz dignemo do onoga položaja za koji smo rekli kako je pri vječnosti, do onoga netremnoga, ujedno cijeloga i već neograničenoga života, posve čvrstoga te. koji miruje u JeTJriomu i prema Jednomu.

Vremena još ne bijaše, odnosno barem za tamošnje stvari još ne bijaše; vrijeme ćemo stvoriti pojmom i naravljju onoga „kasnije”. A budući da su tamošnje stvari mirovale u sebi, kako je prvo ispallo vrijeme? Muze još nisu postojale i po svoj ih prilici nitko ne bi mogao zazvati da to kažu.<sup>28</sup> No možda bi, baš i ako su Muze tada postojale, tkogod mogao zazvati samo nastalo vrijeme, kako se pojavilo i nastalo. Ono bi o sebi moglo govoriti ovako: ranije, prije nego stoje stvorilo to „ranije” i postalo potrebujuće onoga „kasnijV^ajedjip^j^Tjjm^g^^ nego je i ono samo u njemu mirovalo. No budući da je tamo postojala radoznala narav koja želi vladati sobom i biti svoja i koja je odabrala da traži više od onoga što je prisutno, pokrenula se i time se pokrenulo vrijeme te krećući se prema onome što jguvijek „potom”, prema onome kasnijemu, onome što nije istovjetno, negoje uvijek drugo^ jnj.^jm)^n^ičjmvsi^ež u duljinu guta jDroizveli, vrijeme kao slikj^vj^nosti.<sup>29</sup> Naime, duša, budući da joj je pripadala neka ne-

Usp. *Ilijadu* 16.112-113.

Usp. gore, b. 2.

mirna moć i da je ono što je tamo vidjela uvijek htjela prenijeti na drugo, nije htjela da u njoj bude prisutno sve skupljeno. Kao što pojam iz mirnoga sjemena, razvijajući ga, stvara, kako se vjeruje, put u množinu,<sup>30</sup> a razdiobom prikriva množinu, i umjesto da posjeduje Jedno u sebi on troši to Jedno izvan sebe i napreduje u neznatniju duljinu, isto tako i duša, oponašanjem-onoga svijeta stvorivši sjetilni svijet koji se pokreće kretanjem...koje, nije tamešnjeTliegji^ TISiiiióce biti slika onoga, prvo .ie\_jwromcmila^sebg,-umiesto vječnosti stvorivši vrijeme. Potom je i stvorenomu dala da robuje vremenu učinivši da ono bude **CTJČfan VfreiHim i πvA ΠU|IWM |Jll.mwr?fl5fllvativSi U."mfuF B u-** dući naime da se ono u njoj kreće - jer za nj, za ovo Sve, nema drugoga mjesta doli duše - kreće se i u njezinu vremenu. Naime, duša je, pokazujući svoju djelatnost jednu za drugom, a zatim redom ponovno neku različnu, stvorila, uza svoju djelatnost, uzastopnost, te s drugim razumijećem ide prema onome što prije nije postojalo, jer niti razumijeće bijaše djelatno, a niti je sadanji život naličan onome prije.

Ujedno je dakle život različan, a to „različan” sadržavalo je različno vrijeme. Dakle, protežnost života u sebi sadrži vrijeme i uvijek dalje napredovanje života u sebi uvijek sadrži vrijeme, a prošli život u sebi sadrži prošlo vrijeme. Kad bi dakle tkogod kazao kako je vrijeme život duše u kretanju koje se preinačuje iz jednoga načina života u drugi,<sup>31</sup> bi li izgledalo da taj govori nešto istinito? Jer ako je vječnost život u mirovanju i istovjetnosti, ako je ona uvijek takva kakva jest i već neograničena i ako vrijeme treba da bude slika vječnosti, kao što se ovo Sve odnosi prema onome,

Sličan su nauk zastupali stoici. Primjerice, Zenon govori o λόγος σπερματικός kao o djelatnoj moći (SVF 2.258). „Kao što je Platon to jednom učinio s parmenidovskim bitkom, tako je Zenon razdijelio Heraklitov logos u mnoštvo te govorio o nebrojenim 'spermatikoi logoi', koji vode oblikovanju pojedinih stvari” (M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*,<sup>5</sup>1978, 78). Na posve je istome tragu i Plotin, no Beierwaltes (257) upozorava na razliku: „Plotinovi λόγοι γεννητικοί, λόγοι ἐν σπέρμασι, οἱ λόγοι οἱ ποιοῦντες razlikuju se od stoičkoga λόγος σπερματικός prije svega u tome što ih valja misliti kao nematerijalne (V 1,5,11-13. V 3,8,4-7) i što nemaju funkciju općenitoga principa (IV 4,39,5 sqq.)”.

S „način života” ovdje prevodim βίος. Tu riječ Platon u *Timeju* (44c2) rabi ipak u drukčijemu smislu, u smislu „životnoga vijeka”.

onda treba kazati: umjesto tamošnjega života postoji drugi život koji je takoreći homoniman ovdašnjoj moći duše, umjesto umnoga kretanja - kretanje nekoga dijela duše, umjesto istovjetnosti i nepromjenljivosti te onoga što miruje - ono što ne miruje u istome, nego proizvodi uvijek drugo, umjesto neprotežnoga i Jednoga - slika Jednoga, ono što je u neprekinutosti jedno, umjesto već neograničenoga i cijeloga - ono što je uvijek u slijedu prema neograničenome, umjesto skupljene cjeline - ono što će djelomice i uvijek postajati cijelo. Na taj će naime način oponašati ono što je već cijelo, skupljeno i što je već neograničeno ako, uvijek u prikupljanju, hoće biti u bitku. Jer na taj će način oponašati bitak Jednoga.

Potrebno je dakle da se vrijeme shvati ne kao da je izvan duše, kao što se ni vječnost tamo ne smije shvatiti izvan bića, a ni vrijeme ne treba shvatiti kao uzastopnost ili ono „kasnije” (kao ni vječnost tamo), nego kao nešto što se u duši zrije, što je u njoj Ls njom, kao što je i vječnost tamo.

## 12.

S ovoga mjesta valja shvatiti kako je vrijeme ta narav, duljina takva načina života koji napreduje u jednolikim i jednovrsnim preinakama koje nečujno prolaze i koja posjeduje neprekinutu djelatnost. Kad bismo, nadalje, u misli učinili da se ta moć ponovno vrati i kad bismo zaustavili taj način života što ga ona sada ima kao nezaustavljivoga i nikada ne zastajućega - jer on je djelatnost neke vječno postojeće duše, i to ne prema sebi, a ni u sebi, nego u stvaranju i rađanju - kad bismo dakle pretpostavili da ona više nije djelatna, nego da je zaustavila tu djelatnost te da se i taj dio duše okrenuo prema tamošnjemu svijetu, prema vječnosti, te da ostaje u mirnoći, čega bi još bilo mimo vječnosti? Sto bi bilo ono što je uvijek drukčije kad bi sve mirovalo u Jednomu? Sto bi, uz to, bilo ono što je ranije? A što bi bilo ono što je kasnije ili ono što bi moglo biti? Uz to, kamo bi duša mogla krenuti doli u ono u čemu jest? Štoviše, ne bi mogla ni u to, jer prvo bi se, da bi mogla krenuti, morala pomaknuti. Uostalom, ne bi bilo ni same kruglje, koja ne postoji prvobitno. I ona naime jest u vremenu i u njemu se kreće; a i da stane, budući da je duša djelatna, mogli bismo izmjeriti koliko je njezino mirovanje, onoliko dugo koliko je duša izvan vječnosti. Ako se dakle, dok se ona otpustila i uje-

dinila, vrijeme dokinulo, jasno je da početak toga kretanja prema ovdašnjim stvarima i ovaj način života rađaju vrijeme. Stoga je i kazano kako je vrijeme nastalo zajedno s ovim Svim, jer duša ga je rodila zajedno s ovim Svim. Naime, i ovo Sve rođeno je u takvoj djelatnosti - ona je vrijeme, a ovo Sve je u vremenu.

Kad bi tkogod kazao kako Platon i pomicanje zvijezda nazivlje vremenima, neka se taj prisjeti da on kaže kako su one nastale radi razjašnjenja i razlikovanja vremena i zato da bi bilo jasne mjere.<sup>32</sup> Naime, budući da nije bilo moguće da se samo vrijeme odredi dušom, a niti su ljudi mogli sami od sebe izmjeriti svaki od njegovih dijelova - jer ono je nevidljivo i neshvatljivo, ponajviše za njih, koji nisu znali brojiti - tvorac stvara dan i noć, s pomoću kojih drugotnošću bijaše moguće shvatiti dvojstvo, a odatle, kaže, dolazi pojam broja.<sup>33</sup> Potom, kad su ljudi shvatili koliki je razmak od jednoga do drugoga izlaska,<sup>34</sup> mogli smo naći koliki je vremenski razmak, jer je on jednolik vrsti kretanja na koju se oslanjamo; i mogli smo se nečim takvim služiti takoreći kao mjerom, kao mjerom vremena. Naime, samo vrijeme nije mjera. Jer kako bi ono mjerilo i što bi ono mjereći kazalo, „nešto je toliko koliko sam ja”? A što je to „ja”? Je li to ono na temelju čega jest mjerenje? Budući da ono jest da bi mjerilo, nije li mjera? Dakle, kretanje Svega bit će mjereno prema vremenu, a vrijeme neće biti mjera kretanja prema štostvu, nego slučajno; budući da je prije bilo nešto drugo, objasniti će koliko je kretanje. A jedinstveno kretanje, zahvaćeno u „toliko i toliko” vremena i koje se često broji, dovest će do poimanja veličine prošloga vremena. Stoga, kad bi tkogod kazao kako kretanje i kruženje na neki način mjere vrijeme - koliko je to moguće, jer u svojem „toliko” očituju „toliko” vremena, koje se ne može shvatiti ni razumjeti drukčije - to objašnjenje ne bi bilo nemoguće. Dakle, ono što se mjeri na osnovi kruženja - to je ono što se u njemu očituje - bit će vrijeme, ne nastalo, nego očitovano na osnovi kruženja. Tako je mjera kretanja ono što je

Usp. *Timej* 38c2-6: „Dakle, zbog toga razloga i takva božjega nauma o nastanku vremena, da bi vrijeme nastalo stvoreni su Sunce, Mjesec i pet drugih zvijezda, planeti lualice, za razlikovanje i čuvanje vremenskih brojeva”.

Usp. prethodnu bilj.

Misli na izlazak bilo kojega nebeskoga tijela.

izmjereno na osnovi određenoga kretanja, a ono što se na osnovi njega mjeri od njega je različno. Jer i da mjeri, bilo bi različno, a različno je kao i ono što se mjeri, dok ono što se mjeri jest samo slučajno. To bi bilo isto kao kad bi tkogod kazao kako ono što se mjeri na osnovi lakta jest veličina ne kažući što ona jest, iako je određuje; ili kao kad bi tkogod za samo kretanje, budući da ga nije sposoban objasniti jer je neodređeno, kazao kako je ono to što se mjeri na osnovi mjesta, a ako postavi nekakvo mjesto što ga je kretanje prešlo, mogao bi kazati kako je ono onoliko koliko je mjesto.

### 13.

Dakle, kruženje očituje vrijeme, u kojemu samo kruženje jest. No samo vrijeme više ne treba posjedovati ono u čemu jest, nego ono prvo treba biti to što jest, ono u čemu se druge stvari kreću i miruju jednoliko i uređeno. A na osnovi nečega uređenoga ono se može pojaviti i pokazati u mišljenju, ali ipak ne i nastati, bilo da ono uređeno miruje, bilo da se kreće; no ipak više na osnovi onoga koje se kreće. Naime, kretanje, prije negoli mirovanje, pokreće prema spoznanju i prijelazu na vrijeme, a i lakše je spoznati koliko se nešto kretalo doli koliko je mirovalo. Stoga su oni<sup>30</sup> dovedeni do tvrdnje kako je vrijeme mjera kretanja umjesto da kažu što<sup>e</sup>-to<sup>ose</sup>-rrrjefT<sup>^</sup>Fetanjem, a ne dagovore o onome što slučajno nastaje u nečemu njegovome, i to na obrnut način. No možda oni to ne čine na obrnut način, možda ih samo mi ne shvaćamo, nego, iako jasno kažu kako je vrijeme mjera u smislu onoga što se mjeri, nismo pogodili njihovu namjeru. Uzrok našega neshvaćanja jest taj što oni u svojim spisima nisu objasnili stoje vrijeme, ono što mjeri ili ono što se mjeri, jer pišu za poznavaoce i za one koji su ih slušali.<sup>36</sup> No Platon za bivstvo vremena nije kazao niti da je ono što mjeri, a niti da je ono što se na osnovi nečega mjeri.

Aristotelici.

Prigovor se odnosi na Aristotela, a opravdava se činjenicom što Aristotelova rasprava o vremenu spada u tzv. *αχροαματικού διδασκαλίας*, dakle u njegov ezoterički nauk, prenošen usmeno.

nego je za očitovanje vremena kruženje dobilo neki najmanji dje-  
lič, koji odgovara najmanjemu dijelu vremena, te je odavde mo-  
guće spoznati kakvo je i koliko je vrijeme.<sup>37</sup> Ipak, hoteći objasniti  
njegovo bivstvo kaže kako je ono nastalo zajedno s nebom prema  
prauzoru vječnosti te kako je pokretna slika, jer vrijeme ne mi-  
ruje, kao što ne miruje ni život s kojim trči i hita.<sup>38</sup> Kaže kako je  
nastalo zajedno s nebom zato što takav život stvara i nebo, a je-  
dan život proizvodi nebo i vrijeme. Ako bi se dakle taj život, kad  
bi mogao, vratio u Jedno, ujedno bi stalo vrijeme, jer je u tomu  
životu, te nebo, jer ne posjeduje taj život.

No kad bi tkogod uzeo „ranije” i „kasnije” ovdašnjega kre-  
tanja i kazao kako je to vrijeme - jer ono jest nešto - te za istin-  
skije kretanje, koje posjeduje „ranije” i „kasnije”, ne bi kazao ka-  
ko jest nešto, bio bi u najvišem smislu bezuman, jer on time  
neproduševljenome kretanju dopušta da ima „ranije” i „kasnije”  
te vrijeme po sebi samome, dočim onomu kretanju prema koje-  
mu je i ono prvo kretanje nastalo to ne dopušta, iako je od njega  
prvotno postalo i „ranije” i „kasnije”, jer ono je samo proizvođač  
kretanje - kao što stvara svaku pojedinu od svojih djelatnosti, ta-  
ko stvara i uzastopnost, a zajedno sa stvaranjem i njihovo prela-  
ženje jedno u drugo.

Zašto onda to kretanje Svega vraćamo u ono što ga obuhva-  
ća te kažemo kako je ono u vremenu, a ne kretanje duše koje  
je u njoj u trajnomu putu? Zato što ono prije nje jest vječnost,  
koja niti zajedno s njom trči niti se s njom proteže. Duša je dakle  
prva dospjela u vrijeme<sup>tv^rikdj^rijejneJ;e.^a-pasjeduje\_iajedno</sup>  
sa' švojluh djelatnošću. A kako onda vrijeme može biti-possaida?  
Jer, ni c]^sa\_nrJ^pdvQ^na ni od kojega dijela svijeta, kao što ni  
duša u nama nije odvojena ni od kojega nasega~3ijela. Kad bi tko-  
god kazao kako vrijeme nije u opstojnosti odnosno kako ne po-  
stoji, valja tvrditi kako je očito da griješi kad bi kazao „bijaše” ili

Kako napominje Beierwaltes (284), Plotin, u namjeri da iz odredbe  
vremena posve eliminira pojam broja, u navodima iz Platona ispušta  
Platonovu tvrdnju da vrijeme protječe u skladu s brojem {*Timej* 37d6)  
odnosno da su nebeska tijela, osim radi razlikovanja vremena, nastala  
i za čuvanje vremenskih brojeva (38c6).

Usp. *Timej* 38b6-7: „Vrijeme je dakle nastalo s nebom da bi oni, isto-  
dobno nastavši, istodobno i nestali, ako bi ikada došlo do kakva njio-  
va nestanka”.

„bit će”.<sup>39</sup> Vrijeme će naime biti ili bijaše tako kako će on sam  
biti u onome što kaže. No protiv takvih je tvrdnji potreban drugi  
način dokazivanja.

S obzirom na sve što je kazano, potrebno je uzeti u obzir i to  
da kad netko shvati koliko je prešao čovjek koji se kreće, tada  
shvaća koliko je kretanje; kada takoreći shvati kretanje nogu, ne-  
ka promotri da prije toga kretanja pokret u čovjeku bijaše tolik,  
ako je do tolikoga vremena zadržao kretanje tijela. Tijelo koje se  
kreće toliko vremena odvest će do tolikoga kretanja - ono je nai-  
me uzrok - i do njegova vremena, a ono do kretanja duše, koje  
se protezalo istim razmakom. A u što vodi kretanje duše? Naime,  
ono u što će nas htjeti voditi već je bez razmaka. To je dakle ono  
što prvobitno postoji i u čemu su druge stvari. Ono više nije u  
nečemu, jer nema u čemu biti. Isto je i s dušom Svega.

Je li dakle vrijeme i u nama? Ono je u svakoj takvoj^duši^ u  
svakoj postojiTstovrsno, a sve duše jesu jedna. Stoga vrijeme neće  
biH'rastrgano^jerJo u|β ru vječnostTkoja na drugi način postoji  
ú svim istovrsnim stvarima. \*\*\*

U 13,50 čitam καταθετέον, prema Beierwaltesu, a ne και τό θεόν ili  
καί θετέον. U prijevodu isto tako slijedim njegov prijedlog („behaup-  
ten”, „erklaren”)

## Rječnik najvažnijih termina

ἀδιάστατος	neprotežan
ἀιδιότης	trajnost
ἀίδιος	trajan, vječan
αἴσθησις	zamjećivanje
αἴτια	uzrok
αιών	vječnost
αιώνιος	vječan
αρχή	počelo, početak
αρχέτυπος	prauzor
αριθμός	broj
βίος	život, način života
γένεσις	rođenje, stvaranje
διάστημα	razmak
δύναμις	moć, mogućnost
εἶδος	oblik
εἰκῶν	slika
εἰμί	biti; τό εἶναι - bitak; τό ον - biće; ὢν - postojeći; οὐσία - bivstvo
έν	Jedno
ενέργεια	djelatnost
έννοια	poimanje, mišljenje, pojam
ζωή	život _.
θεός	bog
κίνησις	kretanje
κόσμος	svijet
λόγος	dokaz, rasprava, misao, izraz, pojam
μένω	mirovati, ostajati
μέτρον	mjera

νοέω	shvaćati, misliti, umovati
νόησις	mišljenje
νοῦς	um
όρασις	zrenje
όράω	gledati, zreti
ουρανός	nebo
πρότερον	ranije
ύφιστημι	davati opstojnosti, uspostavljati, steći opstojnost
ύποκείμενον	podmet
ύπόστασις	hipostaza, opstojnost
ύστερον	kasnije
φύσις	narav
χρόνος	vrijeme
ψυχή	duša

## Bilješka o autorima

*Damir Barbarić* rođen je u Zagrebu 1952. Gimnaziju pohađao i završio u Zagrebu. 1975. diplomirao filozofiju i sociologiju na Filozofskom fakultetu te politologiju teorijskog smjera na Fakultetu političkih znanosti. Studirao i jednopredmetnu klasičnu filologiju na Filozofskom fakultetu.

Doktorirao 1980. na Fakultetu političkih znanosti s tezom *Platonovi „Zakoni“ kao filozofijsko utemeljenje filozofije*.

Od 1979. uposlen na Institutu za filozofiju u Zagrebu; od 1989. u zvanju znanstvenog savjetnika.

Od 1989. do 1991. predstojnik Instituta za filozofiju. Od 1992. do 1994. utemeljitelj te pročelnik Odjela za filozofiju Matice hrvatske.

Od 1981. član redakcije časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*. Od 1983. urednik časopisa *Godišnjak za povijest filozofije*. Od 1989. do 1993. član redakcije časopisa *Filozofska istraživanja*. 1991. glavni urednik časopisa *Studiae historiae philosophiae croaticae*. Od 1993. član međunarodnog Znanstvenog savjeta časopisa *Phainomena*, glasila Fenomenološkoga društva u Ljubljani.

Priredio zbornik *Filozofija i teologija*, Zagreb, 1993.

Kraći istraživački boravci u Oxfordu (1980), Padovi (1982), Bologni (1987), Beču (1991). Gostujući profesor filozofije na sveučilištu u Beču (1992-93), gostujući istraživač na sveučilištu u Tubingenu (1994). Jednokratna predavanja na sveučilištima u Ljubljani, Beču, Pragu, Braunschveigu, Tubingenu, Leipzigu.

Uz članke i studije u domaćoj i međunarodnoj periodici objavio *Vježbe u filozofiji* (Zagreb, 1980), *Politika Platonovih „Zakona“*. *Uvod u studij Platona* (Zagreb, 1986), *Filozofija Andrije Dorotića* (Zagreb, 1987), *Pre-ludiji. Povijesno-filozofijske studije* (Zagreb, 1988), *Platonova Politeia. Knjiga šesta i sedma. Uvod, prijevod i komentar* (Zagreb, 1991), *Varia philosophica* (Zagreb, 1992), *Ideja dobra* (Zagreb, 1995).

*Josip Talanga* rođen je 1953. u Županji. Završio gimnaziju u Zagrebu te studij filozofije i klasične filologije u Bonnu, Oxfordu i Louvainu. Doktorirao je na Sveučilištu u Bonnu 1985. na temu determinizma u antičkoj filozofiji. Specijalizirao je srednjovjekovnu filozofiju u Louvainu (1986-87).

Kao Feodor Lynen stipendist Humboldtove zaklade usavršavao je antičku filozofiju u Sjedinjenim Američkim Državama (1987-89). Bio je gostujući profesor na sveučilištima Augsburg (1993) i Rutgers, SAD (1993-94) te sudionik domaćih i međunarodnih simpozija. Član je međunarodne organizacije *Project Theophrastus* i udruženja *American Society for Ancient Greek Philosophy*.

Od god. 1989. radi u Institutu za filozofiju u Zagrebu. Bavi se grčkom i srednjovjekovnom filozofijom, Kantom i kantovskom tradicijom, teorijom spoznaje i etikom te hrvatskom filozofskom baštinom, s posebnim naglaskom na objavljivanju hrvatske filozofije pisane latinskim jezikom.

Osim članaka u hrvatskim i međunarodnim časopisima objavio je također *Zukunftsurteile und Fatum* (Bonn, 1986), *Aristotel, O tumačenju* (Zagreb, 1989), *Ruder Josip Bošković, De continuitatis lege* (Zagreb, 1995) te, zajedno s Filipom Grgićem, *Matija Vlačić Ilirik, Paralipomena dialectices* (Zagreb, 1994).

