

Uz estetiku ideje

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Umjetnost i ljepota, 2019, 9 - 19**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:764299>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-27**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Uz estetiku ideje

(Petar Šegedin, Institut za filozofiju, Zagreb)

Nastojeći u dijalogu *Fedar* oko pozitivnih određenja mahnitosti (maniva, *Phdr.* 244a8-9 i d.)¹ kao najbolju i ljudima najkorisniju mahnitost Sokrat određuje onu koja dolazi od Erosa i Afrodite, i to zato jer joj pripada anamnestičko pružanje duše k istini. Uloga ljepote pritom je središnja: jer počelo je te epagogičke pomame u pogledu na ono lijepo, pri kojemu se duša sjeti istinske ljepote te opernati i hoće gore nad ono tjelesno k istinskoj ljepoti. Naime samo je ljepoti, kako glase poznate riječi, „palo u udio da bude ono najočevidnije u pojavnom i ujedno ono što se najviše ljubi.“ (250d6-e1)

Tim riječima mjesto i uloga ljepote određuje se u kontekstu klasične Platonove diobe na ono pojavno bivajuće i ono koje istinski i po sebi jest te u kontekstu teze o učenju i znanju kao prisjećanju koja pripada toj podjeli. Znakovito je pritom da je ljepota određena kao svojevrsna spona, tj. kao neko povezujuće „između“, budući da joj, kao ideji – onom koje jest po sebi –, pripada opaziva pojava u onom osjetilnom. Pitanje je dakle kako pojmiti ljepotu kao točku sveze bivanja i bitka, opažanja i poimanja; kako razumjeti to da hijat pojave i biti u korijenu tzv. problema sudjelovanja čini samu ideju lijepog, i to tako da je u njoj na neki način prevladan i ukinut?

To pitanje postaje tim teže i problematičnije ukoliko Platon izrijeком ustvrđuje da ljepota zapravo nije ništa pojavno. To je jasno ne samo iz opisa erotičkog uspona k ljepoti u *Simpoziju*, nego, još eksplicitnije, iz dijaloga *Hipija Veći*, koji je u potpunosti posvećen odbacivanju i pobijanju svega onoga što ljepota nije.² Tako se pogrešnima pokazuju odredbe ljepote u smislu pojave lijepo djevojke (*Hipp. Mai.* 287e4 i d.), u smislu, primjerice, zlata, koje svojom prikladnošću uzrokuje lijep izgled (290d5-6 i d., 293e4-5 i d., 294a3-5, e4-6), u smislu

¹ Navodi Platonova teksta prema izdanju: *Platonis opera*, recognovit breviqve adnotatione critica instruxit I. Burnet, I–V, Oxford 1900-1907. Svi prijevodi su autorovi.

² Premda u antici bezupitno smatran Platonovim, o čemu svjedoči i uvrštenje u Trasilov kanon, od početka 19. stoljeća mišljenja o autentičnosti dijaloga *Hipija Veći* su podijeljena. Većina prigovora zasniva se na navodnom paradoksu da dijalog stilski i metodički spada u tzv. Platonove mladenačke, sokratičke ili aporetske dijaloge, premda sadržajno (s obzirom na razvijenu tezu o idejama) donosi uvide koji su mjerodavno izgrađeni tek u tzv. srednjim ili zrelim dijalozima. Neovisno o tom filologijsko-historiografskom prijeporu, u filozofijskom je smislu nesporno da dijalog i metodički i sadržajno spada u horizont Platonova mišljenja.

materijalnog (bogatstvo), tjelesnog (zdravlje) ili običajnog (pokop od strane potomaka) dobra (291d9-e2 i d.) ili u smislu ugone koju pruža osjetilno opažanje (297e6-7 i d.). „Neprikladnost“ (292c7-8) i „iznimna glupavost i naivnost“ (293d8) tih odredbi je u njihovu „velikom duhovnom odmaku“ od onoga što se pita (292c7-8). One naime ostaju na ravni promjenjive ljepote, tj. takve koja se može pokazati i ružnoćom – i najljepša djevojka je ružna u usporedbi s bogom, i zlatna kuhača je loša i beskorisna u usporedbi s drvenom, lijep može biti i pokop koji nije od potomaka, sluh i vid se ne mogu poistovjetiti u ugodi, jednako kao što nije svako slušanje i gledanje ujedno i ugodno.

Neprijerenost čitava razmatranja u tomu je dakle da se ljepota uzima u vidu, izgledu ili pojavi onoga u čemu je prisutna, dok zapravo treba tražiti ljepotu koja ne čini izgled nego upravo ono biti onoga u čemu prisustvuje (292c9-d3, 294c). Protivno razumijevanju ljepote u vidu čisto pojavnog, opazivog sjajenja, gdje je ljepota izmjenjiva, bivajuća, veličina i, premda prisutna, tako reći odvojena od same sebe (303c-d), tj. od vlastitoga biti, traži se ljepota koja se nikad, nigdje i nikom neće pokazati ružnom (291d1-3) – ljepota sama (286d1-2, d8-e1, 287d11-e1) kao svojevrsna u sebi ostajuća i nepromjenjiva, nerazdjeljiva cjelina, po kojoj (δι᾽ ἧς, 288a10), tj. čijom prisutnošću (prosgevnhtai) sve što je lijepo uistinu jest, a ne tek izgleda, lijepo (287c1-d3, 288a9-10, 289d2-5, d7-8, 292c9-d3, 293e2-4, 294a8-b6, c3-4). Zaoštrenije, traži se ljepota po kojoj ono lijepo uistinu jest lijepo, bez obzira pokazuje li se takvim ili ne (293e11-294c2). Ono isto, to je ovdje središnja misao, ne može ujedno činiti da nešto i izgleda, tj. pokazuje se i pojavljuje, i bude (294c5-e4).

Prema tome, kao ni većina ranih Platonovih dijaloga, ni dijalog *Hipija Veći* ne daje odgovor na pitanje što je ljepota, nego je određuje negativno, i to tako da ljepotu izlučuje iz onoga u čemu se pokazuje i u čemu je na djelu – fenomen i ono njemu prikladno, red običajnosna života, ugoda opažanja fenomena. Uzmu li se u cjelini, ta odbacivanja tiču se ljepote koja je određena promjenjivošću odnosa i sveze u četverostrukom smislu: odnos spram onoga onoga koji opaža i kojemu se ono lijepo pokazuje kao takvo; odnos spram drugih pojava slične vrste; sveza s materijalnim, tjelesnim ili političkim dobrom; naposljetku odnos u kojem bi ljepota bila svezana ugodom čistog osjetilnog opažanja. Nasuprot tomu, nastoji se oko ljepote koja to što jest nije u odnosu, nego po sebi. U tom smislu ljepota se tematizira i u *Simpoziju*: ona je nepromjenjivo

biće po sebi, u kojemu dioništvuje sve drugo lijepo, koje, premda bivajuće, u njemu ima svoje biti, tj. jest neko lijepo (*Symp.* 210e2-211b5, d8-e4).

Dotični niz pobijanja ljepotu tako smješta u ono koje nepromjenjivo i cjelovito jest iz sama sebe, u ono po sebi ili ideju. Time se međutim dovodi u pitanje upravo ono za što se ustvrdilo da ljepoti bitno pripada, to naime da je ona ideja koja je kao takva očevidna u pojavnom. Pobijanjem fenomenalne ljepote sudjelovanje koje ima činiti samu narav ljepote otvara se kao problem i poteškoća.

Pa ipak, pitanje je što zapravo znači dotično pobijanje fenomenalne ljepote. Jer ni u *Hippij Većem* ni u *Simpoziju* razmatranje ne pokazuje da neko lijepo – lijepa djevojka ili mladić, dobra uporaba, zlato, dobar zakon i običaj, točno opažanje itd. – nije lijepo (*Hipp. Ma.* 287e4 i d; *Symp.* 210a6-b5, *Hipp. Ma.* 291d9-e2, 297e6-7 i d.), već da nije ljepota sama, ono koje je lijepo po sebi. Čak i kad se pokazuje da je i najljepša djevojka ružna u usporedbi s bogovima, to ne znači da ona uopće nije lijepa.

To naposljetku proizlazi i iz naravi ljepote kao onoga po sebi: kao ideja, ljepota je ono isto/zajedničko u različitom i pojedinačnom (*Hipp. Ma.* 300a9-b2, 302b6-4, 303c2-6). Utoliko će, u skladu s razmatranjem u petoj knjizi *Politeje*, Sokrat ustvrditi da je ljepota bićevnost (oujsiva) svakog pojedinačno lijepog u smislu neprekidne (dianekh', 301b6, e3) cjeline, takve naime koja je nepromjenjiva i istovjetna prisutna kao potpunost i cjelovitost svakog pojedinog (ta; o{la tw'n pragmavtwn, 301b2-3). Ljepota lijepe djevojke, kao njezin potpun i cjelovit bitak, je ono lijepo samo, koje je ono zajedničko i cjelovito svih lijepih bića u kojima je, kao u svojim „dijelovima“, uzrokujuće prisutno. Kontinuiranost ideje ljepote kao cjeline bićevnosti pojedinačno lijepog je dakle u tome da ona prisutvujući kao bitak pojedinog bivajućeg ostaje, njime tako reći neukaljana, sebi nepromjenjivo primjerena i istovjetna u svom čistom po sebi.

Ima li se u vidu ta kontinuirana cjelovitost ljepote u fenomenu, a hoće li se ujedno poštivati odbacivanje njezine potpune fundiranosti i zatvorenosti u njemu, nužno je taj, da se tako kaže, izljevući i sjajeći potez u fenomenalno uzeti kao neposredni izraz, štoviše, bitni vid samog cjelovitog ostajanja u sebi onoga što po sebi jest to što jest. Samom biću ljepote, drugim riječima, pripadala bi fenomenalna prisutnost u liku (ei\do~) koji se opaža, koji se običajno poštiva i slijedi i u kojem se uživa.

Unatoč prevladavajućem aporetičkom karakteru dijaloga *Hipija Veći*, ipak se čini da se u njemu mogu naći dva momenta koja idu u prilog tom dinamiziranju onoga po sebi u ideji lijepog. To su prikladnost/primjerenost (ὁ ἀπὸ τῆς ἀπορίας/ ἡ ἀπορία, 290d5, 293e i d.) i služna korisnost u smislu moći izvršenja (τοῦ ἀπορίας, 295e6, τοῦ ἀπορίας, 290d5, 293e i d.) i služna korisnost u smislu moći izvršenja (τοῦ ἀπορίας, 295e6, τοῦ ἀπορίας, 290d5, 293e i d.).

Odredbu ljepote kao prikladnosti Sokrat pobija dvaput, i to oba puta tako da pobija to da je ono lijepo prikladno u izvanjskom smislu onoga što priliči izgledu ili pojavi: ono što je prikladno, primjerice zlato, lijepo je jer urešuje (κοσμεῖται) ono čemu pridolazi (προσγενηται) i pokazuje ga lijepim (καλῶς φαίνεται, 289d2-e6; καλῶς φαίνεται, 290d2). No, valja uvidjeti kako dotično pobijanje zapravo nije u proturječju s neprekinutom prisutnošću ljepote u vidu cjelovita bitka svakog pojedinog lijepog. Jer prikladnost o kojoj je tu riječ nije izvanjska fenomenalna primjerenost i red u izgledu, nego svojevrsna unutrašnja pripadnost i primjerenost biti i izgleda, onoga biti kao istine bivanja.

Upravo u tom smislu može se uočiti da pobijanje ljepote kao prikladnosti Sokrat izvodi ukazujući na svojevrsni produbljeniji pojam primjerenosti, naime onaj koji počiva na vrijednosti uporabe. Tako uporabljivost ili podesnost a ne tvar od koje je sačinjena (primjerice zlato) određenu stvar (primjerice kuhaču) čini lijepom (290e4-291c9). Prikladnost se time tako reći izvlači iz puke pojavnosti i određuje u smislu služne primjerenosti onome što biće jest i za što je ustrojeno, a koje je na djelu, tj. pokazuje se, u uporabi. Ljepota neke stvari je prema tome njezina bitna potpunost kao primjerenost sebi u izvršenju, svojevrsna bitna „očevidnost“ bića u činu.

Ovo dinamiziranje onoga po sebi – koje počiva na sraslosti dviju odredbi ljepote: kao nepromjenjivo bitno biti, ljepota jest, potvrđuje se, pojavom u činu – pokazuje da ideja ljepote ili ono lijepo samo nije tek ideja među idejama. Jer cjelovito ostajanje pri sebi čistog i vječnog bića ljepote (*Symp.* 211a1, b1-2, d3-4) u vidu njegova fenomenalnog prisustva i izvršenja upravo je bitno određenje uzrokujuće prisutnosti ideje same. U ideji ljepote tako je zapravo na djelu kauzalna dinamika onoga po sebi, i to kao sklop naravi i izgleda, gdje međutim izgled nije ništa za sebe, nego ono izvanjsko u smislu izvršenja. Cjeloviti sklad pojave i biti, koji pripada ljepoti, nije cjelina i sklad dvojega, nego je to jedinstvena cjelovitost bićevnosti kao neprekidnog bića ljepote. Ljepota je, drugim riječima, u svojevrsnom nenametljivu puštanju da ono pojedinačno u svojoj pojavi i izgledu bude posve cjelovito zaokruženo u vlastiti lik i tako reći postavljeno na

sebe, tj. na svoju vlastitu bićevnost, na ideju. I upravo je ta ni na što izvan sebe upravljena, neusiljena i utoliko se može reći slobodna i laka postavljenost na sebe to što izlazi na vidjelo kao lijepo. Ono lijepo – to je pojavljujuće iz-stajanje iz sebe, sebedužanje u drugo, koje je međutim – i to upravo kao takvo – ujedno i distinktno i distancirano ostajanje, uviranje i sustegnuće u sebe. Na djelu je već spomenuta ukinutost jaza pojave i biti, što implicira to da ljepote zapravo nema drukčije do kao pojavljivanja, pokazivanja, pružanja i sjajenja, takvog međutim koje nije ni za koga, nego se vraća na sebe samo i ostaje u sebi.

No, čini se da se tu može ići i korak dalje. Jer time da pružanje onoga koje jest ili biti u bivanju pada u ideji ljepote u jedno s tom biti samom kao da se ne ukida tek razlika pojave i biti, nego i razlika samoga pojavljivanja-pokazivanja i osjetilnog opažanja, tj. onoga kojemu se ono lijepo pokazuje kao takvo. Jer, krene li se od toga da je, kako stoji u *Teetetu* (usp. *Theait.* 155e3 i d.) to što mi nazivamo opažanjem ne drugo do jedno kompleksno postajanje opažaja, onog opažajućeg i opaženog u njihovu susretu i srazu, opažanje je zapravo, kao djelatnost, potvrda i omogućenje toga da se nešto pokaže i biva kao ono opaženo, tj. kao trpno. Utoliko je međutim ono uvijek već već i samo pounutreno u vraćanje biti na sebe samu u fenomenalnom pružanju. Tako se čini da u *Teetetu* naunačeno, a u *Sofistu*, i samo tamo, izrijeком postavljeno, svagda začudno određenje bića u smislu moći da se djeluje i trpi (*Soph.* 247d8-e4) biva na neki način do svojega vrhunca dovedeno upravo pojmom ljepote, ukoliko je naime razlika djelovanja i trpnje, tj. opažanja lijepog i opaženog lijepog samog ukinuta u kontinuiranoj cjelini samoizvršenja biti u svojoj pojavi.

Međutim, pojam ljepote koji se zasniva za pounutrenju onoga fenomenalnog u bitnom izvršenju je u jednom vrlo određenom i važnom smislu predmet Platonove kritike. Postavljajući da je lijepo ono što nam služi i korisno je (o) a[n crhvsimon h/\, *Hipp. Mai.* 295c3), Sokrat kaže da su lijepe one oči koje mogu gledati i koje su korisne za gledanje. To vrijedi za sve – kako za već više puta spomenutu kuhaču, tako za tijelo, životinje, opremu, brodove, običaje i zakone i dr.: svako od toga se u svom postanju, izvršenju i postavljenosti prosuđuje kao lijepo s obzirom na to koristi li ili ne za ono za što je korisno (c8-e3). Uvidjevši dakle da je korist u moći izvršenja, Sokrat zaključuje: ono lijepo je moć, a nemoć je ružnoća (e5-10).³ Međutim pokazuje se da ljepota ne može biti naprosto moć izvršenja i koristi jer onda i zlo može biti lijepo (296d).

³ Za lijepo kao korisno u smislu ugodnog usp.: *Gorg.* 474d i d., *Prot.* 358b.

A propada čak i odredba lijepog kao moći za činjenje dobra (296c5-e6, 297d), budući da bi lijepo, kao uzrok dobra, moralo biti od njega različito, što je za Platona „ponajmanje ugodna tvrdnja” (297a2-c8).

Platonovo pobijanje ljepote kao služne korisnosti cilja dakle na to da bi vrijednost proizlazila samo iz (tehničke) izvrsnosti i bila lišena ikakve kvalitativne pozitivnosti. A upravo je ta kvalitativna pozitivnost, naime dobro, to što neko bitno izvršenje, kako se čini, određuje kao lijepo.⁴ Kako to dakle proizlazi s jedne strane iz ukinutosti jaza pojave i biti u ljepoti, a s druge iz klasične Platonove teze da je tek ispravna uporaba prava stečevina nečega i da stoga posjedovanje i stečevina dobra i blaženstva jest samo u ispravnoj uporabi (*Euthyd.* 280d1-e2), ljepota i dobro padaju u jedno, naime u bitno izvršenje onoga što jest, ali, i to je bitno, ne u bilo kakvo i bilo koje izvršenje biti.

Dotična posve specifična pripadnost dobra i ljepote u zreлом Platonovu filozofiranju ogleda se u pojmu vrline/krepости/izvrštine (ajrethv), koja se, primjerice krajem prve knjige *Politeje*, određuje kao najbolje i potpuno činjenje svojeg posla (e[rgon]) i utoliko postignuće vlastita dobra i ljepote (usp.: *Resp.* 352d7 i d.). U skladu s dosad rečenim, to „činjenje svojega” nije u tome da se čini bilo što što je nekom biću moguće, nego u tome da se čini to što ono jest, tako da je činidba cjelovita zbilja naravi ili biti bića: oko najbolje i najljepše čini svoje (gleda), tj. potpuno jest to što jest, u vidu kao svojoj vrlini (usp.: 353b14-c7). Svoju cjelovitost – to da je zbilja vlastite biti, da je po vlastitoj naravi i u tom smislu dobro i lijepo – biće tako ima u svojoj vrlini.⁵

Hoće li se dakle ideja ljepote odrediti iz svoje posredničko-povezujuće dinamičke naravi u smislu svojevrсна samodopuštanja biti, onda je tako nešto moguće samo pod pretpostavkom da dotično slobodno pružanje i izvršenje sebe pripada naravi dobra. Svagda začudan ishod potrage za dobrom u kasnom dijalogu *Fileb*, taj da je „moć dobra pobjegla u narav lijepog” (*Phil.* 64e5-6), ide, kako se čini, upravo u tom smjeru.

Sveza dobra i ljepote predstavlja jednu od središnjih, ali ujedno najtežih i najzagonetnijih tema Platonova filozofiranja i ovdje se ne može poduzeti čak niti približno primjereno upuštanje u nju. Umjesto toga moguće je tek naznačiti sljedeće.

⁴ Za svezu dobra i ljepote usp. *Resp.* 506a, 517c, 505d; *Symp.* 201c, 204e; *Lys.* 215d; *Phil.* 64e5 i d.

⁵ Usp. *Lach.* 190a, 192c8-9; *Men.* 87d2-e3; *Charm.* 160e13; *Leg.* 745d3; *Critias* 110e3; *Prot.* 322d7-8.

Pun smisao otklona od neutralnog tehnicističkog razumijevanje vrline kao dobra i ljepote bilo kojega bića⁶ pokazuje se u tomu da je središnje određenje vrline u *Politeji* ipak u tomu da je ona „zdravlje, ljepota i dobro stanje duše“ (uJgiveia [...] kai; kavllō kai; eujexiva yuch`~, *Resp.* 444d13-e1; usp.: 591b-c, 609b i d.). Da je pritom u vrlini duše na djelu pružanje u pojavu, koje je ujedno i ostajanje u sebi, odnosno dosezanje sebe, pokazuje se u tomu da erotičko nasljedovanje onoga istinski pristalog, lijepog i dobrog duše kao takve (usp.: 401c4-402a4 i d.), kao cilj odgoja, ne podrazumijeva napuštanje tijela i tjelesnosti. Sokrat naime određuje ljepotu kao „sklad i red“ (kovsmō) u smislu „dobre oblikovanosti“ ili „pristalosti“ (euschmosuvnh) naravi u primjerenu tjelesnom liku. U ljepoti se tako gubi razlika između „unutrašnjeg“ i „vanjskog“ te je „ono najljepše“ (to; [...] kavlliston), koje se najviše ljubi (ejrasmiwvtaton), upravo „padanje u jedno“ (a]n sumpivphó) i „sudjelovanje u jednom i istom“ (tou` a]jtou` metevconta tuvpu) onoga unutrašnjeg duše, njezinih „lijepih značajeva“ (e[n [...] th`ó yuch`ó kala; h[qh ejnovnta), s „onim što je s njima suglasno u izgledu“ (ejn tw`ó ei[dei o]mologou`nta ejkeivnoi~ kai; sumfwnou`nta, 402d1-7).

Ljubavnim nasljedovanjem ljepote i dobrote duše njezina istina se utjelovljuje i izvršava dakle kao sklad i suglasje s tijelom. To usuglašavanje pritom nije takve naravi da bi duša ovladavala tijelom kao nečim supstancijalno drugim. Usuglašavanje je način na koji se duša pruža kao bit tijela, koje time i samo postaje istinski, po vlastitoj pripadnosti duši: meni se ne čini, kaže Sokrat, da valjano tijelo svojom vrlinom čini dušu dobrom, već da, protivno tome, dobra duša vlastitom vrlinom „pušta“ (parevcein) tijelu da se pojavi najbolje koliko je moguće (usp.: 403d2-4).

Prema tome, harmoniziranje duše i tijela, kao stvar muzičkog odgoja, nije svezivanje nekog komplementarnog dvojeg. Riječ je kretanju kojim se snagom srčanosti ono tjelesno podvrgava razumu i time uspostavlja u mjeri – „prijateljstvu i skladu“ (442c10) – duše kao cjeline, pri čemu se i sama duša uspostavlja istinski i potpuno, naime kao sklad i harmonija sveze.

Posve u tom smislu pripadnost ljepote i dobra u istini duše pokazuje se i u *Sympoziju*, gdje navlastiti vid uzrokujućeg prisustva ljepote Platon određuje kao ono lijepo u duši (to; ejn tai`~ yucaí~ kavllō~, *Symp.* 210b6-7) – ljepota običaja i zakona (to; ejn toi`~ ejpitedeuvmasi kai; toi`~

⁶ Usp. *Legg.* 745d3, *Critias* 110e3, *Prot.* 322d7-8, *Gorg.* 506d5-6.

novmoi~ kalovn, 210c3-4, 211c5) te ljepota znanja ili nauka (ta;~ ejpisthvma~, 210c6; ta; kala; maqhvmeta, 211c6) –, do kojeg se dolazi svojevrsnim prijelazom od tjelesne ljepote. Zanimljivo je međutim da narav ljepote običaja, zakona i znanja u tekstu *Simpozija* ostaje gotovo netematizirana, tako da se, prije nego iz tih specifičnih vidova, smisao prijelaza od tijela k duši razjašnjava iz razlike između ništavnosti i malenosti (katafronhvsanta kai; smikro;n hJghsavmenon; 210b5-6, smikrovn ti, c5) ljepote tijela i veličine (polu; [...] to; kalovn), čak ogromne pučine (to; polu; pevlogo~ [...] tou` kalou`, d4), lijepoga u duši. Tu se pokazuje da se malenost pojavne ljepote, čemu odgovaraju ništavnost i sitničavost (d3) onoga koji se njome zanosi, korijeni u sluganskom (w{sper oijkevth~, d1) robovanju (douleuvwn, d3) pojedinačno lijepom ([to; kalovn...] to; parÆ eJniv, d1). Robovanje je dakle mišljeno kao opažajna prikovanost uz podrugotvorenje bića ljepote u svagda specifičnoj pojavnj ljepoti lika. To znači da ljepota tijela, mnogostruko rascijepljena u mnoštvu pojava, nikad ne očituje ono do čega je Platonu stalo – biće ljepote kao cjelovitost jednote mnoštva. Upravo stoga je uzlazak nad ono tjelesno određen uvidom u to da je ljepota svih tijela jedna i ista (210b2-5). Taj uvid prevladava pojedinačnost pojavne ljepote i uspinje se k ljepoti koja, premda jedno, zapravo uključuje istinsko mnoštvo i obilje, naime svojevrsno izljevajuće preobilje rađanja lijepih i veličajnih misli i logosa u filozofiji u dodiru s vječno nepromjenjivim sama sa sobom jednoizglednim bićem ljepote, po kojemu je lijepo sve što je lijepo (210e3 i d., 211d8 i d.).

Pogleda li se pažljivije, uvidjet će se da prijelaz od ljepote tijela k ljepoti duše u *Simpoziju* nije prijelaz od mnoštva k jednoti u nekom formalističkom smislu, nego, dapače, prijelaz od opazive i apstraktne ljepote pojedinačnog, pojavnog i tjelesnog k ljepoti kao bitnoj, kako je rečeno, kontinuiranoj cjelini upravo tog mnoštva pojedinog. Ljepota duše nije suprotstavljena ljepoti tijela – one se ne razlikuju kao uzrok i uzrokovano –, već je ljepota duše, ono vrednije (timiwwteron, 210b7), uzrok tjelesne ljepote kao njezino cjelovito biće. Uvidom u obilje uzrokujuće prisutnosti ljepote ono pojavno se zapravo otkriva, dopušta i pruža u punoj cjelovitosti i istini, naime kao imanentni moment ljepote duše. Put uspona nije dakle prijelaz s „onu stranu“, nego put na kojemu se, sagledavanjem svega lijepog pod vidom onog lijepog po

sebi u ljepoti duše, ono tjelesno i fenomenalno povezuje s dušom kao vlastitim cjelovitim bićem i iz toga bića dopušta i pruža u vlastitoj istini kao nešto njegovo.⁷

Dotična, krajnje uprošćena razmatranja idu u tom smjeru da se slobodno i neusiljeno, u sebi zatvoreno i cjelovito puštanje i pružanje biti u fenomenu pokuša pojmiti i odrediti kao harmoniziranje duše i tijela, gdje dopuštanjem tijela iz duše kao njegove naravi i sama duša postaje primjereno samoj sebi, dakle kao sklop i cjelina kretanja koje pokreće i postavlja samo sebe.

Ljepota nije stvar niti subjekta niti objekta tzv. estetičkog iskustva. Ona je stvar njihova nerazlikovanja. Jer, ne samo da je opažanje svojevrsno jedinstvo primanja i davanja, tj. trpnje i djelovanja, nego je to i samo poimajuće mišljenje-spoznavanje, ukoliko je i tu riječ o postajanju umske spoznaje i istine, tj. onoga što jest u njihovu dodiru. Kako pokazuje tzv. poredba s crtom u *Politeji*, djelatnosti opažanja i mišljenja zapravo su trpnje u duši (παρημματα εἰν τῆς ψυχῆς, *Resp.* 511d7). No, kako bi mogla pokazati jedna iscrpnija interpretacija *Politeje*, ta dva jedinstva pružanja i primanja i sama čine cjelinu duše kao mimetičko jedinstvo pružanja biti u onom tjelesnom kao vidu primljenosti i postavljenosti te biti same. Ne drugo do duša sama, počelo života, cjeloviti je i istinski vid pružanja-rađanja ideje u ljepoti.

Ljepota ne pripada ničemu pojedinačnom. Ona je cjelina svega što jest pojmljena u svojem istinskom karakteru, život koji sam sebe uvijek iznova slobodno rađa kao kozmičku cjelinu. Mi ne opažamo ono lijepo, nego smo uzeti u njegovu zbivanju kao slobodnog počela života.

⁷ Otuda ni prezir i omalovažavanje tijela nemaju karakter posvemašnjeg raskida s njim. Dapače, promatranje lijepih tijela upravo je nužan početak i neizdvojiv dio uređena i ispravna (εἰς τὴν καὶ οὐρανὸν, *Symp.* 210e3) uspona k lijepom samom (211b7-d1). Hipovito sagledavanje (εἰς αἰὲν καὶ κἀποκαταστασὶν, e4-5) začudne naravi lijepog po sebi Platon stoga određuje kao postiguće svrhe (προσῆκον, 210e3-4; τὸν τελευτῶν, 211b6; teleuth`sai, c7; teleutw`n, c8) poradi koje (οὐδὲν ἐκ τούτων, 210e5-6; εἰς αἰὲν καὶ κἀποκαταστασὶν, 211c2) je čitav put uspona.