

Платонов смисао суштине бивствовања лепог(те)

Апстракт: У овом раду говорићемо о природи и пореклу лепог код Платона са освртом на даљња филозофска промишљања о овом питању све до нашег времена. Запитаћемо се на самом почетку, управо на трагу самог Платона, зашто и како (не) може бити естетика „наука“ о лепом; Фохт критикује многе естетичаре због таквог одређења естетике. Суштина овог рада јесте да се пропита са платоновске позиције о природи и суштини лепога; те како можемо доспети до смисла суштине бивствовања лепоте.

Кључне речи: лепо, природа и порекло лепог, суштина лепог, смисао лепог.

УВОД И ПРОБЛЕМ

О природи и пореклу лепог истраживали су бројни филозофи, а не само естетичари, у својим великим филозофским системима настојећи да у оквиру њих нађу утемељење чему и зашто идеја лепога се јавља у човековој потреби за како самим постављањем тог питања, тако и за само могуће по-траживање одговора могућих на исто. Чему уопште се питати о смислу лепоте (уопште)?! Ово питање постаје итекако актуелно у нашем добу када наука за-узима примат над свеопштим бивствовањем. „Да ли је наука, откривајући цјелину бивствовања, произвела *онострано бивствовање*, да ли је дала самој себи мјесто или не-мјесто које је нужно за њен властити настанак, за одржавање њеног објективног духа? Остаје питање.“¹ На трагу Левинаса и ми се можемо констатовати да *остаје питање – о природи суштине лепог(те)?!* Лепо јесте биће које не зависи од форме, јер фоме се мењају а биће остаје увек исто, оно „...има форми чије биће не зависи од материје, попут разумске душе, док материја дугује своје постојање једино форми.“² Ако на овај начин перципирамо естетско бављење бићем лепог(те), онда морамо прихватити и Фохров став да естетика никако не може бити „наука“ о лепом, како се то често да запазити да је

¹ Левинас, Емануел (2008). *Кад Бог упада у мишљење*. Требиње: НИП Глас Херцеговине, стр. 23.

² Аквински. Тома (2010). *Биће и суштина*. Београд: ДЕРЕТА, стр. 56.

именују и одређују чак штавише и одређени естетичари.³ Сама естетика полазећи од бића лепога(те) улази на саме изворе оног истинског философског мишљења које још одређује Питагора када каже да „је најчистији начин живота човека који се занима промишљањем онога што је лепо, а такав се начин живота назива „философским“... Док је мудрост истинско знање о ономе што је лепо, правично, божанско и чисто, увек непромењиво, чинећи да све што је удаљено, учествује у њему, такође може нити названо лепим. Философија је пак устрајно стремљење ка таквом мишљењу.“⁴ С тога и само промишљање о бићу лепоте задире у оне најдубље „поноре“ философског мишљења. И зато промишљање о лепоти се може сматрати као својеврсна „наука о лепом“, али ту се губи из вида она суштина лепог, а то је само *биће* лепог(те).

Где се заправо налазе те „забуне“ око самог постављања, трагања и могућих одговора на питање – *шта је суштина лепог(те)?!* Иако се може претенциозно учинити, ипак, те прве заблуде налазимо код самих философа још у античком добу. Сам Платон је

³ Погледати код Фохт. Иван (1972). *Увод у естетику*. Сарајево: Завод за уџбенике, стр. 31.

Фохт каже: „Естетика се често, а особито код лаика, схвата као „наука о лијепом“. Она је заиста била код неких естетичара, али то су већином били мање значајни, припадали су оном типу писца који постају популарни захваљујући самом избору теме и умјећу да угодно вежу необавезни разговор, а да уопће не виде проблематику, него ствар поставе непроблематично. Такви аутори се највише читају, па је првенствено њихова заслуга да се и међу нестручњацима рашрио појам о естетици као „науци о лијепом“... Ту се ради о буквалном значењу ријечи „лијепо“, о садржају чија је супротност „ружно“. То „лијепо“ примјењује се на природне појаве, предмете и творевине, на феномене које затичемо исто тако у свакодневном животу као и у умјетности. У оквиру тог појма разликује се, истина, „природно“ и „умјетнички лијепо“, али то разликовање остаје само номинално (не улази у квалитативне разлике) и односи се само на подручје на којему ми налазимо примјену, или можда, у једном критичнијем напору, само на поријекло феномена лијепог: да ли је затечено већ готово у природи стицајем случајних прилика и фактора (или, по неким, природним одабирањем), или је намјерно и стваралачким актом тек створено.“ Овим Фохтовим ставом заиста долазимо до истинског раз-граничења естетике као философске дисциплине која про-питује суштине *биће* лепога и естетике као „науке о лепом“ која као таква поставља „популаристичка“ питања о природи лепога, при томе не улазећи у ону истинску суштину лепога – а то је само *биће* лепог(те). У: Фохт. Иван (1972). *Ибид*, стр.31.

⁴ Јамблих (2012). *Питагорин живот*. Београд: ДЕРЕТА, стр. 36 и 37.

Овде свакако морамо навести шта Питагора каже о човеку уопште да бисмо схватили зашто је по његовом мишљењу „најчистији начин живота човека који се занима промишљањем онога што је лепо, а такав се начин живота назива „философским“. Наиме, Питагора сматра да је сам како он каже „долазак људи на свет сличан гомили за време празника, дошао свако са својим циљем (неко хоће да прода робу и заради, други да покаже снагу тела и стекне славу, али има и оних трећих – као најслободнији род људски – који долазе ради призора, дивних предмета, изврских речи и дела, која се обично изводе за време празника), тако се и у животу различити људи скупљају на једном месту, покретани различитим интересима: неке покреће жеђ за новцем и раскоши, друге привлачи власт, моћ, супарништво и честољубље.“ Јамблих (2012). *Ибид*, стр. 36

написао два дијалога посвећујући их философском истраживању лепога.⁵ Kalon⁶ он схвата као нешто што је у сваком смислу хвале вредно, за чим сви требају тежити и што као такво се добрим делом преклапа са agathonom. У дијалогу *Хипија већи* он расправља о лепоти, а у дијалогу *Федар* Платон износи мишљење да људи по природи нису кадри да сагледају истинску лепоту. На једном месту у дијалогу *Хипија већи*, сам Хипија тврди да се лепота одражава кроз нпр. лепоту девојке, а тиме нам заправо само преноси схватање својих савременика да је код њих лепота која призилази из људског стварања у нижем рангу од природне лепоте.⁷ Али, таквом увреженом ставу својих савременика (софиста) супротставља се Сократ који каже да морамо трагати за лепотом која чини лепим све ствари, тј универзалним „законима“ лепоте, тј. погрешно је по Сократу постављати само питање шта је лепо(та), него се мора поставити и питање шта је суштина лепог(те) сама! У своме разматрању ових питања у поменутоме дијалогу сам Сократ нам нуди и неколико одговора, па каже да је лепо оно што је прикладно⁸, или, да је лепо оно што је корисно⁹, или, да је лепо ofelimon¹⁰ и Сократов став да је лепо(та) само задовољство које добијамо путем чула (слуха и вида), тј лепо(та) нам даје задовољство(а)¹¹. Свакако да нам ни сви ови Сократови одговори не дају истински одговор на питање *шта јесте суштина лепога*, али нам свакако пружају одређене смернице за даљњим трагањима за могућим одговорима, а

⁵ То су Платонов дијалози *Федар* и *Хипија већи*.

⁶ Термин *kalon* се код старих Грка користио да би се исказала лепота мушкараца, жена и деце, али исто тако они користе реч *kalon* када желе да истакну лепоту нпр. неке архитектонске грађевине, лепоту људског карактера, или, пак саму лепоту неког дела уметности, отуда и његова веза са речи *agathon*, који је у неку руку био сам идеал племенитости и доброте човека, и овде управо стари Грци чине по-грешку јер поклапају термине *kalon* и *agathon*.

⁷ Погледати у Платон (1987). *Дијалози*. Београд, стр. 200 и 202.

⁸ Погледати у Платон (1987). *Ибид*, стр. 208 и 210.

Овде Платон користи реч *preros* = прикладно, а што би по Сократовом мишљењу требало значити да оно што је лепо(та) мора бити истински лепа ствар, односно да потрага за истинском лепотом мора да чини ствари уистину лепим, чиме се овде прави радикална разлика између изледа и бивствовања.

⁹ Платон, *Ибид*, стр. 210 и 213..

Овде Сократ каже да је лепо оно што је *chresimon* = корисно, тј. лепо треба да испуни своју сврху да би било лепо.

¹⁰ Платон, *Ибид*, стр. 213 и 214.,

Овде заправо Сократ говори да је лепо(та) оно што ствара добро(ту), али лепо(та) сама по себи не сме се никада поистоветити са добротом, нити доброта са лепотом.

¹¹ Платон, *Ибид*, стр. 213 и 225.

Када говори о лепоти као о нечему што нам даје задовољство(а), Сократ ту не убраја сва задовољства, него само она која нам се дају преко чула слуха и вида.

циљ Сократов овим заправо био је да трага за суштинским одређењем лепог(те), тј. самом констатацијом да је нешто лепо(та), ми заправо се морамо превасходно запитати *зашто* је то нешто лепо(та). Овим Платон заправо уводи разлику између привида и бивствовања лепог(те).¹² Платон је на тај начин ударио темеље онтологије лепог(те) тиме што је устврдио да мора егзистирати апсолутно лепо (нешто као универзални „закон“ лепоте) које као такво јесте мерило за све релативне лепоте (нешто као појединачни „закони“ лепога). Ипак, и Платон је итекако свестан тога да је немогуће дефинисати апсолутно лепо.¹³ Али, оно што можемо приметити, каже Платон јесте да ми душом можемо сагледати (истинску) лепоту, јер природа душе је бесмртна (ово се односи и на божанску и на људску душу), а људска душа сазнаје „према ономе што се зове идеја, а ово призилази из многих појединачних опажања па се умовањем саставља у мислено јединство... сазнавање јесте сећање на оно што је наша душа некада видела... када је, ... презрела оно што ми сада називамо бићем и уздигла се и устинско биће ... Праведност и разборитост и све што је душама драгоцену немају никаква сјаја у земаљским приликама ... прилазећи овим приликама препознаје род онога што је у прилици представљено. А лепота заблистала нам је сада у пуном сјају ... тако је само лепоти пало у дело да је у исти мах и највидљивија и љубави најдостојнија“¹⁴ Према томе, по Платону лепота се једино може сагледати путем душе, али тако да душа има увид у саму себе, а такво сазнање јесте могуће једино путем сећања (преегзистенцију душе), али то сећање душе на лепо не иде тако лако јер душа о овоме свету привида мора да се напреже, да излази изван својих властитих ограничења и да се конектује са оним што је већ у бесмртном свету видела и сазнала о суштини лепог(те).

¹² Ово бисмо код Платона могли схватити на начин да оно што чини лепим ствари јесте оно што их чини заиста лепим, а не само зато што оне тако изгледају.

¹³ Ово се задржало све до нашег времена, јер иако код свакога естетичара, па и философа од Платоновог времена до нашег доба, стално су били присутни покушаји да се дође до универзалног закона лепоте, али никада то никоме није успело. О томе сведочи и Николај Хартман који у своме делу *Естетика*, каже да не постоји универзални закон лепога(те), него да постоје појединачни закони лепоте, те да је наш задатак да из мноштва појединачних закона лепоте дођемо до онога универзалног, али сама уметност нам то онемогућава јер је свако дело уметности творевина за себе, са мноштвом појединачних закона лепоте, али није могуће наћи универзални закон лепоте, који сигурно постоји, као и тзв. *Златни пресек* или *Божанска пропорција*, али човеков дух још увек нема снагу да га схвати и досегне.

¹⁴ Платон (1979). *Ијон, Гозба, Федар*. Београд, стр. 138, 139 и 140.

Настављајући се индиректно на ово Платоново схватање о бесмртности истинског бића лепог(те), Аурелие Августин је написао трактат о лепоме¹⁵, где износи став да лепоту карактерише прецизан међуоднос делова једне целине који од те целине чини Једно, јер делови међусобно морају бити симетрични, а симетрија мора постојати као нужан услов лепо(те) јер нам се она допада; сама по себи буди осећај пријатности. Дидро анализирајући овај став Августина о самој природи лепоте уочава да је овај његов став сличан са оним од Г. Волфа који „каже да има ствари које нам се допадају и других које су нам непријатне, и да је та разлика оно што сачињава *лепо* и *ружно*; другим речима, да се *лепим* назива оно што нам се допада, а да је *ружно* оно што нам се не допада.“¹⁶ Дидро наводећи овај Волфов став се заправо несвесно враћа на самог Платона, и то баш на његов дијалог *Хипија већи* у коме се лепоти приписују две функције – хедонистичка и функционалистичка. А то нам поткрепљује и овим својим речима када каже: „Он (мисли на Волфа-појашњење Н.В.) затим разликује две врсте *лепоте*, праву и привидну: *праву* која произилази из стварног савршенства и *привидну* која произилази из привидног савршенства.“¹⁷ Заправо, пажљивијим посматрањем лако ћемо уочити оно Платоново схватање да постоје две врсте лепог – појам лепог и идеја лепог, а што се да видети из дијалога *Хипија већи* где је реч о појму (појави, испољавању) лепога, и самој идеји лепога који само (бесмртна) душа може досегнути и спознати у наднаравном свету идеја о чему нам Платон говори у дијалогу *Федар*. Истинско сагледавање лепоте код Платона заправо јесте са-гледавање бивствовања бивствујућег, те нам спознаја лепо(те) заправо даје моћ да се узгигнемо изван свакидашњег, тј. привидне егзистенције у оно истинско бивствовање бића. Заправо, бивствовање бивстујућег је могуће и уз помоћ лепо(те), јер лепо(та) има моћ при-влачења бића, које кроз то при-влачење лепоте досеже изван граница привида, тј. улази у само бивствовање, чиме се от-крива истинска суштина лепог(те). Овим се може јасно у-очити код Платона да је сама идеја лепоте у уској вези са онтологијом и да заправо

¹⁵ На жалост, овај Аурелијев трактат о лепом је изгубљен и остали су нам само трагови ових његових промишљања о лепо(ти) у неким другим његовим делима.

¹⁶ Дидро. Дени (1964): *О пореклу и природи лепога*. Београд: Издавачко предузеће „Рад“, стр. 5.

Овде свакако морамо додати још један став Дидроов по коме је за лепоту потребно савршенство, а савршенства нема без симетрије, а чиме се заправо наслућује утицај питагорејства. Дидро каже: „Томе додај да се *лепота* састоји у савршенству, тако да је силом тог савршенства ствар која је њом заодевена способна да на произведе задовољство.“ У: Дидро. Д. (1964): *Ибид*, стр. 5.

¹⁷ Дидро. Д. (1964). *Ибид*, стр. 5.

истинско сагледавање суштине лепога не може бити без по-знавања онтолошко-вредносне позадине, а о чему заправо говори и Н. Хатрман у својој *Естетици* када каже да је Платон устврдио с правом да „лијепо је идеја... лијепе су оне из којих идеја најјасније свијетли“, а што би се могло схватити да заправо Платоново схватање лепога јесте универзалног карактера у којој нека (лепа) ствар дохвата своју истинску (духовну) суштину. Овим би се заправо могло назрети оно Платоново да идеје заправо исијавају оно што заправо јесу, тј идеја лепоте исијава саму идеју лепога, а која присутна у већој или мањој мери у некој појединачној ствари заправо преноси искру светлости истинске лепоте идеја. Идеја лепоте нас заправо тиме уводи у саму истину, а појам лепоте правилно схваћен нам у-казује на само предворје гдје истина као таква бивствује.¹⁸ Начин на који Платон заправо прилази самој идеји лепога би се могао сагледат и кроз погледе Гадамера који сматра да је суштину лепоте да нам пружи увид у неко бивствујуће које мора бити у хармонији са његовим бивствовањем, тј. оно мора бити онаково какво увек мора и бити, односно сама лепота нам заправо омогућава са са-гледамо бивствујуће у његовом бивствовању.¹⁹ Ако не приступимо самој лепоти (уопште) на овај или сличан начин онда ћемо запасти у оно

¹⁸ Овде морамо бити врло обазириви када гворимо о томе како и зашто нам појам лепога у-казује на предворје гдје истина као таква бивствује. Зашто? Разлог је врло једноставан. Нар. ако пажљиво ишчитавамо Платона, односно његова учења о лепоме уопште, морамо схватити шта значи његов став да нас лепо може за-водити од истине, али и да нас лепо може водити ка самој истини бивајућег. Наиме, саму лепоту у овоме свету привида, како га Платон именује, ми можемо само опазити појам лепога који се налази у појединачним стварима. Свака ствар је мање или више лепа, а лепа је по томе што у себи носи појам лепога, који је ближи истини уколико у себи носи више идеје лепога. Али, ако застанемо само на „површини“ појма лепога, ако нас *то* лепо занесе у (једином) хедонистичком и функционалистичком смислу, о чему Платон јасно говори у дијалогу *Хипија већи*, тада заправо лепота нас од-враћа од истине, или боље речено од *сјаја истине* који је већ присутан у самом појму лепог(те), а који се читава кроз саму *идеју лепога*. Ако, пак, имамо снагу да кроз површину оног несумњиво привлачно лепога (тј. неке лепе ствари) назремо од-сјај идеје лепога, тј. истине саме тада ће нас од појма лепога у коме се налази од-сјај идеје лепога, напрегом нашег ума засветлити истина сама.

Сам Левинас нам показује на примеру реторике како нас она може итекако обманути и то баш водећи се Платоновим примерима, па он каже: „Реторике у платоновском смислу, реторике која се додворава слушаоцима, према *Горгији*, и која се „према правосудској вјештини односи као кухарска вјештина према медицинској“ (465ц); али једне реторике која је наслућена у свој ширини њене идеолошке суштине као „утвара једне врсте државничког умијећа“ (463д). И већ, као у *Федру*, реторика као моћ језика да обмањује, независно од сваког додворавања и властите користи ... Реторика, дакле, која се не односи само на говор који настоји да добије неки процес или неко мјесто, него реторика која нагриза саму супстанцију живе ријечи утолико уколико се она налази у стању да „функционише у одсуству сваке истине“. Није ли тиме већ дата могућност да се значења дају редуковати на игру знакова који су лишени означених?“ У: Левинас. Емануел (2008). *Кад Бог упада у мишљење*. Требиње: НИП *Глас Херцеговине*, стр. 23.

¹⁹ Гадамер. Ханс-Георг (1978). *Истина и метода*. Сарајево, стр. 520.

стање о коме нам говори сам Левинас када каже да „збиљски ум ... неће раздерати идеалну линију која више заиста није сусрет неба и земље, него маркира границу Истога. У бесконачности космоса која се нуди његовим кретањима ... – човјек – налази се затворен и без могућности да учини корак према вани.“²⁰ Управо лепо(та) у најширем, али исправно схваћеном начину, код самог Платона нас из-води ка томе „вани“, које се тек може досећи у нутрини духа самога бића човека. Заправо, преко платоносвског схваћања лепоте (уопште) доспевамо до самог разумевања онога разумљивога или како каже Левинас „значања смисла, шта значи ум ... Да смисао има своје „мјесто“ у појављивању, у истини и тиме у сазнању или разумијевању бивствовања, то већ представља одговор на то питање о смислу смисла...“²¹ Лепо(та) (уопште) на свој начин отвара „то питање о смислу смисла“, а тога је итекако био свестан Платон када је у својим дијалозима постављао питања о суштини лепог(те), боље речено о смислу (про-мишљања) лепоте уопште. Наравно, да се овим никако не сме заборавити ни питање чему уопште (потрага) за суштином лепога. Ово питање заправо отвара питање специфичних човекових духовних и душевних моћи, а који се овде односе на стварање лепоте на начин уметности. Стварање лепоте на начин уметности јесте краљевски задатак, тј. само обоготворење човека, али не ствараоца/уметника, него онога који у тој лепоти про-налази тајну бивања. Та тајна је могуће сазнатљива нпр. како Питагора тврди кроз моћ самог деловања музике на душу човекову. Јамблих каже да по мишљењу Питагоре музика „деловањем на људе почиње путем чулности: када видимо лепе ликове и тела, или слушамо лепе ритмове и песме, ми почињемо да се музички образујемо преко мелодија и ритмова, којима се лече људски карактери и страсти и успоставља првобитан склад душевних сила ... Зевса ми, још вредније је помена то што је за своје ученике начинио „тест“ и уредио систем правила, једним ђаволским умећем смисливши спојеве дијатонских, хроматских и енхармонијских сазвучја. Путем њих је лако мењао и доводио у супротно стање страсти душе, ако би се оне неумерено јавиле и нарасле ... Сваку од тих страсти окретао би ка врлини помоћу одговарајућих мелодија ... Но самом себи није био наменио нити сачинио такве поступке путем инструмента и гласа, већ би се служио неком неизрецивом и тешко схватљивом божанском моћи, напрезао слух и усмеравао ум ка вишим сазвучјима космоса. Само би он,

²⁰ Левинас, Емануел (2008). *Кад Бог упада у мишљење*. Требиње: НИП Глас Херцеговине, стр. 22 и 23.

²¹ Левинас, Емануел (2008): *Ибид*, стр. 140.

како је говорио, чуо и поимао свеопшту хармонију и сазвучје сфера ... Мислио је да су само њему на земљи доступни и схватљиви космички звуци, као и да је из тог извора и корена природе он кадар да учи и да учи друге, поредећи се са небеским бићима, по тежњи и способности подражавања, пошто је једино он био тако срећно надарен божанским начелом које га је створило.²² Према томе, права природа музике јесте да је она нешто божанско. Да би била у складу са божанским начелом она у себи мора спајати биће и суштину, а „суштина постоји истински у супстанцијама ... А то је стога, управо, што се биће износи на апсолутан и превасходан начин...“²³ О томе нам је још говорио и Платон када у дијалогу *Теетет* када каже: „...душа једне ствари сама кроз себе разматра, а друге кроз телесне способности ... У коју од ове две способности убрајаш битак (ousia)?“²⁴ А да би наговестио могућност једног тако сложеног одговора Платон нам у *Филебу* каже да превасходно морамо са-знати истину о нарави божанске и људске душе, која је уопште по својој нарави бесмртна.²⁵

ДИСКУСИЈА И ЗАКЉУЧАК

Људска душа може само да прати божанску душу, то јесте да је следи, али на жалост примећује Платон да људске душе „многе нису доспеле на гледање онога што

²² Јамблих (2012). *Питагорин живот*. Београд: Дерета, стр. 42. и 43.

Овде морамо навести и оно што Јамблих наводи у фус нотама када нам појашњава на који начин је Питагора „ђаволским умећем смисливши спојио“ дијатонске, хроматске и енхармонијска сазвучја. „Дијатоника (буквално „идући по тоновима“) је полутонски систем, чији се сви тонови могу да представе по квинтама. Дијатонски тетрахорд изгледа овако: $\frac{1}{2}$ Ф – Т – Т (полу тон и два тона, на пример е – ф – г – а). Код хроматичких промена, трећи се тон тетрахорда смањује за полутон: $\frac{1}{2}$ Ф – $\frac{1}{2}$ Ф (на пример е – ф – фис – а). Енхармонијских промена је било две врсте: оне старије су почивале на изостанку другог тона: $\frac{1}{2}$ Т – Ф (на пример е – г – а). Касније се први полутон дијатонског тетрахорда поделио на две четвртине: $\frac{1}{4}$ Ф – $\frac{1}{4}$ Ф – 2Т.“ Јамблих (2008). *Ибид*, стр. 42.

²³ Аквински. Тома (2010). *Биће и суштина*. Београд: Дерета, стр. 11.

²⁴ Платон (1979). *Теетет и Филеб*. Загреб, стр. 61.

²⁵ Платон (1979). *Ијон, Гозба, Федар*. Загреб, стр. 133.

Платон нам у дијалогу *Федар* метафорички приказује душу која личи на крилату запрегу и онога ко држи узде у својим рукама, тј управља том запрегом. Код божанских душа и коњи, као и онај управљач запреге су племенити и племенитог рода, а код људске душе један коњ је добар и племенит, а други није, те стога људска душа може само да следи божанску душу а она „која бога најбоље сустиже и на њега се угледа, она се са главом возаревом уздигне у онострану област, те се и она шеће унаоколо, али је узнемирују њени коњи и она једва гледа оно што јесте. А друга се час узвије, а час опет спусти;...“. Видети у: Платон (1979). *Ибид*, стр. 134. и 137.

јесте.²⁶ Према томе, суштину истинске лепоте могу сагледати само оне душе „у којих је снага памћења довољно јака“²⁷ Међутим, оне душе које немају ту „моћ“ памћења лако се окрећу ка хедонизму и са-гледавају само површину, али не и суштину бића лепоте.²⁸ Из тог разлога душа човечија мора да зна да са-знање лепога није нешто трајно, него стално и изнова поставља захтев да се истински увид у идеје и оно што заиста јесте, чиме се човек уздиже изнад и изван самога себе, чиме се отвара суштинско питање о односу човека према бивствујућем као таквом, а што је управо нешто најинтимније очување самог бивствовања, „бивствовања коју воде бића, уколико се потврђују као бића, на бивство каобивство, на бивствовање бивства“²⁹.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аквински, Тома (2010). *Биће и суштина*. Београд: Дерета.
- Гадамер, Ханс-Георг (1978). *Истина и метода*. Сарајево.
- Дидро, Дени (1964): *О пореклу и природи лепога*. Београд: Издавачко предузеће „Рад“.
- Фохт, Иван (1972). *Увод у естетику*. Сарајево: Завод за уџбенике.
- Јамблих (2012). *Питагорин живот*. Београд: Дерета.
- Левинас, Емануле (2008). *Кад Бог упада у мишљење*. Требиње: НИП Глас Херцеговине.
- Платон (1979). *Теетет и Филеб*. Загреб.
- Платон (1979). *Ијон, Гозба, Федар*. Загреб.
- Платон (1987). *Дијалози*. Београд.

²⁶ Платон (1979). *Ибид*, стр. 137.

²⁷ Платон (1979). *Ибид*, стр. 139.

²⁸ Платон о овим „слабопамтећим“ људским душама каже: „...а ове, када угледају нешто што личи на негдашњу лепоту, жестоко се узбуђују и нису више при себи, а не знају шта им се дешава, јер довољно не разабарају...“ Погледати у: Платон (1979). *Ибид*, стр. 140.

²⁹ Левинас. Емануле. (2008). *Кад Бог упада у мишљење*. Требиње: НИП Глас Херцеговине, стр. 141.

Nataša Vilić

Plato's sense of the essence of existence of the beauty

***Summary:** In this paper we discuss the nature and origin of the beautiful in Plato, with a view to further philosophical reflection on the issues, until our time. You'll wonder, at the beginning, right onto Plato himself, and why there can be no "science" of the beautiful aesthetics, for just Goodness of such aesthetic criticizes many aestheticians. The essence of this paper is to consider a Platonic position with the nature and essence of beautiful, and finally to penetrate to the very essence of being beauty.*

***Key words:** beauty, nature and origin of beauty, essence of beauty, sense of beauty.*