

Ciprina interpretacija Parmenida

U *Metamorfozama metafizike* Cipra poima istinu kao iskon (ἀρχή) i svrhu filozofije. Ukoliko je mudrost (σοφία) isto što i cjelina istine, primjereni prijevod grčkoga φιλοσοφία jest prisnost istine. Pritom se ta prisnost (φιλία) bitno razlikuje od jednakosti, jer se nalazi u sredini između dviju krajnosti: puke izjednačenosti s istinom i beskonačne, nikad utažive čežnje za njom. Filozofija kao prisnost istine stoga bitno prethodi filozofiji kao istraživanju istine. U prisnosti istraživačka čežnja za istinom koja se odvaja od vlastite cjeline nalazi svoje ispunjenje te se ujedno sama istina zacjeljuje. Biti pri-san je zato biti pri istini, biti istini rođan, istinovati.¹

Cjelinu istine Cipra poblizhe određuje kao istinu cjeline bivstva (ὄλη οὐσία) ili bivstvenu istinu. Riječ »bivstvo«² Ciprin je prijevod grčke riječi οὐσία, pri čemu Cipra, uviđajući pojmovnu mnogostrukost koja se tom riječju izriče, razlikuje izvorni od

¹ Određujući filozofiju kao prisnost istine Cipra ukazuje na etimologijsku svezu između riječi »istina« i riječi koje se tvore od korijena *es-/s-*, a to su prije svega oblici glagola »biti«, kao npr. »jest«, a onda i riječ »prisnost« (19-20, bilješka 4).

² Cipra upozorava na to da riječ »bivstvo« uzima kao onu koja se izvodi od glagola »bivati«, a ne od glagola »biti«, no budući da je riječ οὐσία, koja se njome prevodi, po svom postanku i po smislu u svezi s glagolom εἶναι – »biti«, jasno je da »bivstvo« upotrebljava u svezi s glagolom »biti« i istovremeno u razlici prema – od njega izvedenim – riječima »bistvo« ili »bitstvo«. Takva je upotreba etimologijski opravdana stoga što glagol »bivati« i nije drugo nego iterativ od glagola »biti«. Filozofijsko opravdanje međutim treba tražiti u tome da iterativ izražava učestalost, uzastopnost, opetovanje, te stoga naglašava nesvršenost, trajnost »glagolske radnje«. Takva filozofijska upotreba glagola »bivati« uključuje i odluku da se grčki glagol γίγνεσθαι ne prevodi na hrvatski s »bivati«, nego s »radati se« ili »postajati« (vidi 17, bilješka 2).

izvedenog pojma bivstva. Po svom izvornom pojmu bivstvo je cjelina bivstva, bivstvo u cjelini ili bivstvena cjelina, a po svom izvedenom pojmu bivstvo se svodi na neko određeno bivstvo, te na bivstvo nekog bića, a potom na štovstvo bića ili bit, što su prijevodi za latinske pojmove *quidditas* i *essentia*.³

Kao bivstvena cjelina istina se razlikuje od svake moguće pojedinačne ili ograničene istine, i to tako da su pojedinačne istine obuhvaćene i ujedno omogućene cjelinom istine, te su k tome i utemeljene u cjelini istine, koja im uvijek već prethodi i nadilazi ih. Filozofija kao istraživanje istine je zapravo vraćanje iz posebnosti i pojedinačnosti istine u njenu cjelovitost, i u tom smislu zacjeljivanje pojedinačne istine. Budući da filozofija u istini ima svoje vlastito porijeklo i svrhu, već i kao istraživanje istine filozofija pripada istini samoj, pa Cipra zato može reći da istina sama kroz filozofijsko istraživanje traži sebe samu. To samoistraživanje istine same je onda isto što i njeno samozacjeljivanje kroz filozofiju, koje je izazvano samoodvajanjem istine od njene cjeline.

Filozofiji kao istraživanju istine bitno pripada povijest. Spomenuto samoodvajanje i samozacjeljivanje istine bivstvene cjeline Cipra dakle nalazi kako u svakoj pojedinoj filozofiji kao konačnom samoodređenju istine, tako i u povijesti filozofije u cjelini. Gledano povijesnofilozofijski, pojedini likovi filozofije nisu drugo nego posebna konačna određenja istine, uvjetovana bivstvenom istinom kao cjelinom. Pojedini povijesni likovi filozofije su likovi povijesti istine same. Cijela je filozofija, kaže Cipra, neprekidna metamorfoza jedne te iste bivstvene istine. Na osnovi različitih počela koji upravljaju metamorfozama filozofije jedna te ista istina javlja se u uvijek drukčijim oblicima.

³ Da Cipra svoj središnji pojam bivstva i bivstvene cjeline zadobiva prije svega iz filozofirajućeg dijaloga s Platonom, vidljivo je i iz toga što na početku poglavlja o Parmenidu (36), govoreći o odnosu istine i privida kao o počelu filozofije kao takve, navodi mjesto iz Platonova *Sedmoga pisma* na kojemu se pojavljuje izraz τὸ ἀληθὲς τῆς ὄλης οὐσίας i prevodi ga s »istina bivstvene cjeline« (vidi Platon, *Ep. VII* 344b2).

U tom povijesnom smislu istina cjeline bivstva prolazi dvostruki razvoj. Iskonska se istost istine tijekom mijene pojedinačnih povijesnih likova filozofije skriva kao ono zaboravljeno i ujedno se otkriva kao ono traženo i žuđeno. Odvajajući se od sebe same, istina bivstva svodi se na istinu kao jednakost mišljenja i bitka, odnosno misli i bića, a ujedno napreduje u svom zacjeljivanju jer razvija ona počela koja su joj isprva skrivena ali su nužna za postignuće svrhe. Filozofija se u tom samoodvajanju istine od iskonskog znanja istine svodi na znanost istine. Cipra utvrđuje da u povijesti filozofije, nakon početnoga jedinstva istine, to samoodvajanje istine, a s time ujedno i odvajanje filozofije od istine, odlučno otpočinje s Aristotelom kod kojega se filozofija prvi put u povijesti svodi na najvišu znanost (ἐπιστήμη), a dovršava se s Hegelom kod kojega filozofija postaje apsolutna znanost (*die absolute Wissenschaft*). U skladu s time, poslijehegelovska filozofija prema Cipri ima zadaću da ukaže na istinu cjeline bivstva onkraj aristotelovsko-hegelovskog određenja istine kao jednakosti, tj. da ukaže na sam temelj znanstvenofilozofijskog određenja istine, ne bi li se povijesno samoodvajanje istine dovelo do potpunoga zacjeljenja. Svaka pojedina posebna filozofija tijekom povijesti filozofije nužno pretpostavlja istinu samu, budući je ona njeno počelo, ali joj njen vlastiti odnos spram istine i ona kao takva ostaje skrivena. U tom pogledu zadaća filozofije, kako je vidi Cipra, sastoji se u tome da se razotkrije unutrašnji odnos cjeline istine i svakoga pojedinog lika filozofije, te da se kroz to filozofija kao istraživanje istine prvrati u prisnost istine, to jest u znanje samog iskona.

Parmenidova filozofija je prema Cipri sam početak povijesti filozofije. To znači da je istina kao istina cjeline bivstva prvi put došla do riječi upravo s Parmenidom. No, još važnije od toga jest da u Parmenida još ne dolazi do samoodvajanja istine od sebe same, te da je u Parmenida istina kao iskon još iskonski, dakle u svom prvobitnom vidu prisutna u znanju. Ujedno s time u Parmenidovoj filozofiji još nije došlo ni do odvajanja filozofije od istine kao istine cjeline bivstva. Cipra već u *Uvodu Metamorfoza metafizike*, dakle prije posebnoga poglavlja koje je Parmenidu posvećeno u sklopu dijaloga s grčkim filozofima, izlaže Parmenidovu filozo-

fiju kao takvu iskonsku filozofiju, a polazeći od Parmenida uspostavlja i osnovne pojmove vlastita filozofiranja. Iz toga se također dade nazreti da Parmenidova filozofija kao prvi povijesni lik filozofije ima iznimno mjesto u samoj povijesti filozofije, a samim time i za ispunjenje zadaće filozofije pred kojom Cipra vidi sebe postavljenog.

Cijela Parmenidova filozofija, prema Cipri, sažima se u odnosu istine i privida, točnije u pitanju mogućnosti nastanka privida iz istine. No, taj uzajamni odnos istine i privida jest osnovno počelo filozofije uopće. U skladu s time glavnina Ciprine interpretacije Parmenida odnosi se na taj odnos. Cijeli dijalog s Parmenidom nosi k tomu primjereni naslov *Bitak i privid*.⁴ Cipra kaže: »Parmenidov spjev je s tog stajališta (naime da je odnos istine i privida osnovno počelo filozofije uopće, *op. a.*) temeljan tekst u povijesti filozofije, jer stojeći na osnovini iz koje se filozofija tek pomalja iz bivstvene cjeline uspijeva nekako još izraziti *obje* strane filozofirajućeg iskustva: još nezakrivenu i nezaboravljenu bivstvenu cjelinu samu – *aletheia* – i mnijenja smrtnika – *doxa*« (18). Stoga Cipra interpretira Parmenida tako da ga ne ostavlja u njegovoj nedvojbenosti, nego ga otkriva u njegovoj dvojbenosti u pogledu njegove mogućnosti da razotkrije »tajnu istine«. On Parmenida proviđa s obzirom na njegov ne-dostatak samoosvještenja o iskonu koji omogućuje i njegovo stajalište, a taj iskon je istina bivstvene cjeline.

Da bi takva interpretacija bila interpretacija upravo Parmenida, Cipra je shvaća kao upotpunjenje Parmenida s obzirom na ono od sama Parmenida nemišljeno i neizrečeno te njemu skriveno, ali nužno za samo njegovo vlastito stajalište pretpostavljeno. Cipra dakle upotpunjuje parmenidovsko stajalište samo, tj. promišlja kako se istina bivstvene cjeline pojavljuje u Parmenidovoj filozofiji kao jednom od bitnih povijesnih oblika njenog pojavljivanja. Ili drukčije rečeno, Cipra promišlja ono što od bivstvene cjeline dolazi do riječi u Parmenida, i to »u obzoru Parmenidova uvida i

⁴ »Privid« je zapravo Ciprin prijevod za Parmenidovo τὰ δοκῶντα. O tome vidi dolje bilješku 18.

izrijeka« (39). U tom smislu Cipra određuje našu filozofijsku zadaću: »valja nam misliti dalje i dublje od Parmenida kako bismo u interesu (njegove vlastite) istine zaokružili cjelinu (njegovog) učenja« (40). U svakom slučaju cjelovito razumijevanje Ciprine interpretacije Parmenida, kao uostalom i svakog drugog filozofa o kojemu je riječ u *Metamorfozama metafizike*, nije moguće bez uvida u cjelinu Ciprina djela i bez uvažavanja njegovih osnovnih načela pristupa svakoj pojedinoj filozofiji na osnovi pretpostavljenog pojma filozofije i pojma povijesti filozofije.

S obzirom da je Cipra do pojma bivstva došao preko Platonova pojma οὐσία, postavlja se pitanje kakav je onda točno odnos između bivstva i bitka u okviru Ciprina izlaganja Parmenida. Kao prvo, bivstvo i bitak tu nisu jedno te isto, dakle nisu tek dva naziva za Parmenidovo εἶναι i ἐόν.⁵ Bivstvo je zapravo istota Parmenidova bitka (εἶναι) i znanja (νοεῖν)⁶, i ta istota je onda ona istina

⁵ Cipra ne razlikuje strogo između grčkoga εἶναι i ἐόν u Parmenida, pa nekad ἐόν prevodi s »biće«, u razlici prema εἶναι, što onda prevodi s »bitak« i »biti«, ali nekad i jednu i drugu grčku riječ prevodi naprosto s »bitak«. Time Cipra na svoj način, iako neizričito, ukazuje na to da u Parmenida još nema tzv. ontološke diferencije između bitka i bića. Ipak, Cipra uvida da se i kod sama Parmenida particip glagola biti pojavljuje u množini, kao primjerice u prvom stihu sedmoga fragmenta: μὴ ἐόντα, pa shodno tome ponekad razlikuje τὸ ἐόν u jednini, koji onda naziva bitkom, i τὰ ὄντα, koja naziva bićima, te pod njima misli množveni privid bitka (64, bilješka 17).

⁶ Cipra Parmenidovo νοεῖν prevodi riječima »znanje« i »znati« te ga dakle odbija prevoditi kao »mišljenje« ili »umovanje«, odnosno »misliti« ili »umovati«, te sukladno tome νοῦς kao »misao« ili »um«, smatrajući da se takvim prevođenjem ostaje pri razdvajanju i opreci bitka i privida. Daljnje objašnjenje takva prevođenja koje Cipra navodi jest da se razlika između bitka i privida ne smije shvatiti kao razlika između νοῦς i αἰσθησις. Od riječi »duh«, koja bi po njegovu sudu bila najprikladnija, Cipra odustaje zbog razloga koji su sagledivi tek iz cjeline *Metamorfoza metafizike*, ostavljajući tu riječ za ono što razumije kao vlastitu zadaću filozofiranja, naime preokret filozofije kojim se preokreće sama istina iz svojega povijesnog samoodvajanja u svoje samozacjeljenje. Ciprino upozorenje na nedostatnost prijevoda »mišljenje« štititi tako od olakog izjednačavanja Parmenidova νοεῖν s dijalektičkim, teoretskim, logičkim, apstraktnim, pojmovnim, racionalnim ili nekako drukčije shvaćenim mišljenjem. Međutim, prijevod »znanje« je problematičan, između ostalog i zato što ne pristaje na onim mjestima gdje se riječi νοῦς i νοεῖν

koja ostaje samom Parmenidu skriveni iskon njegove vlastite filozofije. Naime, kod Parmenida je bitak jedino počelo, pa njemu stoga ostaje skriveno bivstveno jedinstvo bitka, bivanja i uma. A ta ograničenost tjera Parmenida u unutrašnje protuslovlje koje iziskuje daljnju povijesnu preobrazbu filozofije. Stoga bivstvo kao istina, tj. bivstvena istina prethodi kako bitku tako i znanju, ali ne na taj način da im je nadređeno kao nešto posve drugo od njih. Bivstvo je bitak u istoti sa znanjem, u razlici spram bitka koji je razdvojen od znanja.

Do tog prvobitnog određenja istine kao istote znanja i bitka Cipra dopijeva u sklopu interpretacije trećega Parmenidova fragmenta:⁷ »jer ono isto je znati i biti«,⁸ te također 34. stiha osmoga fragmenta: »Isto je znanje i ono o čemu je znanje.«⁹ Ono isto (τὸ αὐτό, ταῦτόν) znanja i bitka na oba mjesta Cipra shvaća kao poblize određenje istine te to potkrepljuje i etimologijskom srodnošću riječi »isto« i »istina« u hrvatskome jeziku. Tako mišljenu istost,

pojavljuju kao ono što imaju i oni koji ne idu putem istine i nemaju znanje istine (πλακτὸν νόον, VI. 6; usp. i XVI. 1-2).

⁷ Cipra prihvaća prvotnu Dielsovu konkordaciju fragmenata, koju je zatim Kranz promijenio, međusobno zamijenivši II. i IV., te III. i V. fragment. U ovom tekstu dalje fragmenti se navode po Kranzu. Svi navedeni prevodi Parmenidova teksta su Ciprini. Neki od njih imaju prema Ciprinom priznanju za osnovicu prevod Vladimira Vratovića i Milana Stahuljaka, objavljen u: Branko Bošnjak, *Grčka filozofija od prvih početaka do Aristotela*, Filozofska hrestomatija, sv. I, Zagreb 1956. No Cipra uglavnom znatno preinačuje taj prijevod, a često njegov prevod potpuno odudara od spomenute osnovice.

⁸ τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Prevodeći grčki član τὸ zamjenicom »ono« Cipra shvaća τὸ αὐτό kao imenicu, koju onda prenosi u hrvatskom i s »istota« (19). Shodno tome τὸ αὐτό nije zajedno s ἐστίν dio imenskog predikata kojega bi subjekti bili νοεῖν τε καὶ εἶναι, nego je obratno τὸ αὐτό subjekt, a νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι je predikat. To Cipri omogućuje spajanje pojma istote i pojma istine.

⁹ ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖνεκεν ἔστι νόημα. Pišući riječ »isto« kurzivno Cipra opet ističe da se radi o subjektu rečenice. Pod οὖνεκεν ἔστι νόημα Cipra shvaća upravo ἐόν. Od svih mogućih čitanja Cipra se odlučuje za ono koje iskazuje istost znanja i bitka. Stoga riječ νόημα prevodi jednako kao νοεῖν, a οὖνεκεν ne shvaća ni finalno ni kauzalno, nego u smislu »ono čega je«.

međutim, Cipra strogo luči od jednakosti, što je prijevod latinskog *adaequatio*, pa shodno tome istina kao istost, istovjetnost ili istota znanja i bitka prethodi istini kao jednakosti mišljenja (uma) i bitka. Ukoliko istost bitka i znanja nije drugo nego istina, time se pretpostavlja i mogućnost neistosti ili razdvojenosti bitka i znanja, što je neistina ili privid.

Filozofija, tako gledano, jest put izbavljenja iz razdvojenosti mišljenja od bitka i potraga za njihovom prvobitnom istotom i prisnošću. Moment vraćanja kao zacjeljivanja u filozofiji, tj. ponovnoga dosezanja bivstvene cjeline istine Cipra u Parmenida pronalazi u petome fragmentu, prevodeći grčke riječi *πάλιν ἕξομαι* s »natrag vratiti« (V. 2). Ali i čitav prvi fragment odslikava putovanje k istini kao svojevrsni povratak domu.

Ostaje, međutim, upitno koliko je sam pojam bivstva, ovako zadobiven preko grčkoga pojma *οὐσία*, ma koliko se ovaj produbljeno shvatio, još pogodan da podnese ono na što Cipra pri interpretaciji Parmenida smjera, a to je da misli ono što prethodi još i samom bitku kao njegova istina. Sam Platon, na kojeg se Cipra poziva razvijajući pojam bivstva, ukoliko pod *οὐσία* misli prvenstveno ideje, uviđa da ono prvotno, bespretpostavni iskon nadilazi svekoliko bivstvo i onkraj njega prethodeći mu iz sebe ga omogućuje.

Na temelju sveze između istine i bitka kod Parmenida, što se za Cipru očituje i u tome da se istina naziva »potpuno zaokruženom« (I. 29: *ἀληθείης εὐκυκλέος*) i da se *εἶόν* uspoređuje s »potpuno zaokruženom kuglom« (VIII. 43: *εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*), čime se istini i bitku pridijeva isti pridjev,¹⁰ Cipra pretumačuje Parmenidovu kuglu (*σφαῖρα*) kao onaj oblik u kojem se istina bivstvene cjeline pojavljuje u Parmenidovoj filozofiji te je onda i naziva naprosto sfairom. Upravo je Parmenidov pojam kugle za Cipru povijesnofilozofijski gledano najbliži onome što on naziva samom istinom bivstvene cjeline. Kao istina bivstvene

¹⁰ Time se Cipra odlučuje za Simplikijevo *εὐκυκλέος*, a ne za Sextovo *εὐπειθέος*, niti za Proklovo *εὐφεργέος*.

cjeline, sfera onda za Cipru nije tek primjerena slika bitka, nego istota znanja i bitka. Već spomenuta razlika između bivstva i bitka, prema kojoj bivstvo na neki način prethodi još i samom bitku, budući da je istota znanja i bitka, te u sebi objedinjuje i znanje i bitak, sada izlazi na vidjelo kao razlika između sfaiere i bitka. Dakle, promišljajući Parmenidovu sfairu Cipra svjesno »prekoračuje obzor samog Parmenidova mišljenja« (68) jer takav se pojam sfaiere više ne poklapa s onim što je mišljeno u samom Parmenida, nego bi da bude ono u mišljenom ne-mišljeno, postajući osnovni filozofijski pojam koji se provlači na čitavu putu Ciprina povijesnog osvještavanja filozofije. Na temelju toga pojma sfaiere, zado-bivenog u dijalogu s Parmenidom, proviđa se onda Parmenidova filozofija u odnosu na istinu samu kao njoj skriveni temelj. To pak da je bivstvena istina sveobuhvaćajuća, uvijek već pretpostavljena, prethodeća, nadmašujuća i omogućujuća u odnosu na pojedinačnu istinu Parmenidove filozofije, Cipra nalazi u Parmenida iskonski kazano u pridjevima istine: ἀτρεμές (nepokolebljivo, nenarušivo) i εὔκυκλος (potpuno zaokružen, zaobljen).

Razlikovanjem sfaiere i bitka, te poistovjećivanjem istine sa sfairom, a onda i sfaiere s bitku prethodećim bivstvom, Cipra čini presudni pretumačujući zahvat u dijalogu s Parmenidom. Da bismo poblizhe sagledali u čemu se sastoji taj zahvat, potrebno je prethodno uočiti razliku između onog mišljenog i iskazanog u Parmenida te onog u njega nemišljenog i neiskazanog, koje je u mišljenom skriveno prisutno i koje Cipra nastoji iznijeti na vidjelo. U onome kod samoga Parmenida mišljenom, naime, τὸ ἔόν, a samim time i istina, nije ni odijeljeno od kugle ni poistovjećeno s njom, nego je s njom samo prispodobljeno. Ono samo nije poput kugle prostorno, protežno, osjetilima zahvatljivo, pa je stoga samo nalik kugli, a ona je njegova primjerena slika, njegov prvi i temeljni prividni lik, a ne oblik njega samog.¹¹ Cipra pak poistovjećuje

¹¹ Prigovor Parmenidu da ne izmiče prostorno-tvornom određivanju onoga ἔόν potječe od Aristotela koji smatra da za Parmenida nema drugih do li osjetivih bitstava, a ono nepostalo i posve nepokretivo moralo bi biti i neosjetivo (*De caelo*, 298b). Kod Platona se nalazi misao da se prispodobom s kuglom τὸ ἔόν nužno predstavlja kao nešto djeljivo pa prema tome ne kao istinski jedno

kuglu s istinom bivstvene cjeline, ali tako da pritom kuglu misli potpuno neprostorno.¹² Vjerojatno je i to razlog zbog kojeg Cipra grčku riječ *σφαῖρα* samo rijetko prevodi s »kugla«, i uglavnom ostavlja neprevedenu, očito smatrajući da taj prijevod zavodi na to da se sfaira misli nekako prostorno.

Nije sasvim jasno, međutim, kako se s neprostornošću sfaire miri učestala Ciprina tvrdnja da je sfaira sazdana od »eteričke supstancije« (44-45). Čini se da Cipra u eteru nastoji pronaći ono zajedničko istine i privida, kojim onda pokušava objasniti to da su ona prividna samo mnogostruka preoblikovanja jednog jedinstvenoga bivstva, tj. da bivstvo proizvodi iz sebe privid prisustvujući u njemu kao u svojim mnogostrukim preoblikovanjima, pritom stalno ostajući sebi samom isto. Ali, budući da je eter (*αἰθήρ*) neki oblik tvari, takvim se shvaćanjem unosi tvarnost, a time i prostornost u ono *ἕόν*, tim više što se tvrdi da su ono *ἕόν* i vidljivi kosmos izgrađeni od istog etera, i to uslijed izlučivanja i razlijevanja etera »po praznini prostora unutar sfaire« (45). Sva mjesta, međutim, gdje se u Parmenidovu spjevu spominje eter opiru se takvu pretumačenju. U 13. stihu prvoga fragmenta dveri dana i noći nazivaju se eterskima (*πύλαι αἰθέριαι*), ali to je još prilični govor o putu istine prije objave istine same. U 1. stihu desetog i u 2. stihu jedanaestoga fragmenta, eter se, pak, spominje u sklopu govora o tome kako je rođen i sazdan kosmos kao privid onoga jednog jesućeg. Iz toga što se u petom fragmentu pojavljuje isti pridjev »zajednički«, koji je i u jedanaestom fragmentu pridijenut eteru,

(*Soph.* 244e). No kugla je slika onoga biti utoliko što je po svojim stereometrijskim svojstvima najsvršenije moguće tijelo. To je vidljivo već i iz toga što se τὸ *ἕόν* ne uspoređuje sa samom kuglom, nego s njenim obujmom. Cijelo tumačenje umnogome ovisi i o tome kako se shvati grčki pridjev *ἕναλίγκως*, koji ipak znači prije »nalik, sličan«, nego »istovjetan« (usp. *Hom. Od. I*, 371; *II. V*, 4-5). Već je Simplikij ispravno otklonio izjednačavanje s kuglom rekavši: »ako kaže da je ono jedno jesuće 'nalik obujmu dobro zaokružene kugle', nemoj se čuditi; kroz poeziju dohvaća se i nekog mitskog obličja.« (*Phys.* 146, 29sq; DK A 20)

¹² U tome je Cipra u osnovi suglasan s Juliusom Stenzelom, koji je Parmenidovu kuglu shvatio ne kao prostorno ograničenu nego kao »idealnu kuglu« (usp. J. Stenzel: *Kleine Schriften*, Darmstadt 1956., 139).

ne slijedi još da je i sama istina od etera. Naposljetku, Cipra u nastojanju da objasni kako privid nastaje iz istine poistovjećuje τὸ ἕὸν i »eteričku prasnjetlost«, premda svjetlo kao i njemu suprotna noć, prema slovu Parmenidova spjeva, pripada prividu kao njegovo osnovno počelo (usp. VIII. 55-59). Stoga ostaje upitno i izjednačavanje »praznine prostora u unutrašnjosti sfaiire« s noći (41). Svjetlo pak u prvome fragmentu, koje je svrha putovanja, odgovarajuća je slika istine, a ne istina sama.

Poistovjećujući bivstvo sa sfairom Cipra produbljuje Parmenidovo određenje onoga ἕὸν kao nepokretivog (ἀκίνητον) tako što misli neko kretanje koje je svojstveno samoj bivstvenoj cjelini. To iskonsko kretanje sfaiire, koja se misli kao potpuno neprostorna, mora i samo biti neprostorno. No, da bi pojasnio o kakvom se kretanju radi, Cipra prispodobljuje sfairu s tjelesnom kuglom, a kretanje sfaiire s kretanjem tjelesne kugle. To je okretanje same kugle oko svoga središta koje ostaje nepokretno, uz istodobno savršeno kružno kretanje periferije kugle. Periferija kugle tu je slika periferije sfaiire ili privida, a središte kugle je slika središta sfaiire ili istine. Takvo neprostorno kretanje sfaiire je onda uvjet mogućnosti prividnoga, prostornoga kretanja: kretanja u mjestu i vremenu, povećavanja i smanjivanja, promjene, nastajanja i nestajanja. To prividno kretanje nastaje tek kad se kretanje sfaiire i njene periferije međusobno odvaja i suprotstavlja. Kada se pak to ne čini, tj. kada se vidi da izvan i pored sfaiire nema ničega, pokazuje se da je sfaira zapravo nepomična jer svoje kruženje ni spram čega ne može ustanoviti kao kretanje. Znanje otkriva da je prividno kretanje zapravo privid kružnoga kretanja periferije sfaiire i nepomičnoga kruženja sfaiire same.

U liku Parmenidove filozofije, kao što je već rečeno, filozofija iskonski spoznaje i još nezakrivenu i nezaboravljenu istinu samu i na njoj utemeljeni privid. Ova obostranost Parmenidove filozofije u samom se spjevu očituje kao njegovo bitno jedinstvo, odnosno jedinstvo i unutrašnja veza njegovih dvaju dijelova, prvoga dijela, koji Cipra naziva aletheia-dio, i drugoga dijela koji naziva

doxa-dio.¹³ Drugi dio spjeva za Cipru nije ni manje ili više »kri-
tička doksografija«, koja izlaže i ujedno opovrgava različita uče-
nja ranijih grčkih mislilaca, osobito Pythagorovaca i Herakleita
(Diels, Burnet, Kirk, Raven), niti je »hipotetičko objašnjenje pri-
vida« (Wilamowitz, Überweg-Prächter, Coxon), nego je sastav-
ni dio jedinstvene Parmenidove filozofije.¹⁴ Poradi isticanja te
obostranosti Parmenidove filozofije posebnu će pozornost Cipra
posvetiti interpretaciji triju mjesta u Parmenidovu spjevu, naime
stihovima 31-32. u prvome fragmentu: »nego ćeš svakako sazna-
ti i to kako je privid / trebao doći do viđenosti i običi sve kroz
sve«;¹⁵ zatim stihovima 50-52. u osmome fragmentu: »Ovdje ti
završavam pouzdani govor i spoznaju / iz okružja istine – odavle
pa dalje smrtnikā mnijenja / iskušavaj slušajući varavi poredak

¹³ U takvoj interpretaciji Parmenida Cipra je načelno suglasan s Karlom Rein-
hardtom, koji je, kako i sam Cipra priznaje, prvi upozorio na to jedinstvo u
svom djelu *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* iz
1916. Taj smjer interpretacije slijedili su potom Francis Macdonald Comford,
Kurt Riezler, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Eugen Fink, Hans
Schwabl, Walter Bröcker i drugi.

¹⁴ Spomenuta dva smjera interpretacije zapravo su dvije varijante u osnovi iste
interpretacije koja svojeg začetnika ima u Eduardu Zelleru, a svodi se na to
da su prvi i drugi dio spjeva međusobno suprotstavljeni, tj. da drugi dio sadr-
ži mnijenja o prividu koja stoje u opreci prema istini sadržanoj u prvome di-
jelu.

¹⁵ ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκιμῶς
εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Cipra ne prihvaća Dielsovo čitanje tih
dvaju stihova, koje slijede Vratović i Stahuljak, prema kojem se umjesto ri-
ječi δοκιμῶς pojavljuje riječ δοκιμῶσ', što je elidirano δοκιμῶσαι, dakle
infinitiv aorista od glagola δοκιμῶμι, odnosno δοκιμῶω. Međutim, za razli-
ku od Dielsa koji taj glagol uzima u smislu »prihvatiti«, pa prevodi: »kako bi
se pri svestranom istraživanju moralo prihvatiti da s prividom stoji«, Vrato-
vić i Stahuljak taj glagol uzimaju u smislu δοκιμάσαι, od glagola δοκιμάζω,
što znači »ispitivati«. Riječ περῶντα pak ne shvaćaju kao *coniunctum* uz τὰ
δοκοῦντα, nego na tragu Dielsa kao akuzativ muškoga roda koji zajedno s
δοκιμῶσαι čini konstrukciju akuzativa s infinitom, te prevode: »ali ćeš ipak
saznati i to, kako se, istražujući sve sa svih strana, mora ispitivati istinitost
onoga, što se (ljudima) pričinja«. Glavni razlog zbog kojeg Cipra odbacuje
takvo čitanje jest što ono, raskidajući svezu riječi χρῆν i εἶναι, ne uvažava
presudno značenje riječi χρῆν, pa umjesto da ukazuje na nužnost privida unu-
tar istine govori tek o nužnosti njegovog ispitivanja.

mojih riječi«¹⁶ i stihovima 60-61. također u osmome fragmentu: »ovaj poredak u njegovoj prividnosti ti ja potpunoma iskazujem / kako te nijedno od smrtnih mnijenja ne bi moglo svojom obmanom zavesti«. ¹⁷ Iz tih stihova slijedi da se znanje, osim u spoznaji istine, sastoji u spoznaji potrebe, štoviše nužnosti nastanka privida unutar istine. Drugim riječima, osim same istine filozofija ima spoznati i privid istine, to jest »kako je privid trebao doći do viđenosti i običi sve kroz sve«. ¹⁸

¹⁶ ἐν τῷ σοι παύω πιστόν λόγον ἤδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Ovdje posebno valja zapaziti prijevod glagola *μανθάνω* s »iskusavati«, čime se ističe nužnost temeljitog prolaženja kroz privid, štoviše ispitivanja i okušavanja spoznaje istine na prividu.

¹⁷ τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει/. Parmenidov izriječ *διάκοσμος εἰκῶς* Cipra tumači u svezi s Platonovim pojmom slike (*εἰκῶν*) i nalikovanja, kako je on razvijen prije svega u *Sophistu*, ističući da privid i kod Parmenida ima karakter slike, to jest da nastanak privida valja misliti kao odslikavanje same istine, ali ne utvrđuje u čemu se sastoji razlika između Parmenidova i Platonova poimanja slike. Prevodeći *διάκοσμος εἰκῶς* s »poredak u njegovoj prividnosti« Cipra naglašava da je privid, ukoliko se promatra odvojeno od istine, i sam prividan.

¹⁸ Cipra grčku riječ *χρῆν* ne shvaća u irealnom smislu, jer bi to značilo da se privid ne može uvažiti. On, nadalje, naglašava da ju je shvatio kao imperfekt, a ne kao prezent, te ju je shodno tome preveo s »trebao«, ukazujući time na nužnost privida. Privid je s jedne strane nužno već bio stoga što je vremenski prethodio spoznaji istine, koja nadilazi mnijenje, a s druge strane stoga što se on nikada ne da u potpunosti otkloniti ukoliko jest nešto što nužno pripada smrtnicima. S obzirom na to da privid zapravo nije, Cipra ne pripisuje bitak prividu, štoviše ne prevodi doslovno glagol *εἶναι*, nego ga uzima kao dio imenskog predikata, pa *δοκίμως εἶναι* prevodi opisno s »doći do viđenosti«. Time je *δοκίμως* shvaćeno u svojoj dvoznačnosti, kao viđeno s jedne strane u smislu ugleda i uvaženosti, a s druge strane u smislu uvida i spoznatosti. *τὰ δοκοῦντα* Cipra prevodi s »privid« i shvaća u suprotnosti prema istini (*ἀλήθεια*). Privid dakle nije isto što i mnijenje (*δόξα*) nego je upravo sadržaj mnijenja, te je u sebi također dvoznačno: s jedne strane on je u mnijenju, stvoren je od mnijenja, a s druge je strane ono što se mnije, koje ima svoje, kako Cipra kaže, »objektivno postojanje« (43, bilješka 13).

Interpretirajući Parmenida Cipra prije svega pita: kako je uopće privid moguć s obzirom na jednotu i nedjeljivost bivstvene cjeline? Kako privid uopće nastaje i kako se pojavljuje u istini? Iako se, strogo govoreći, ne može reći da privid jest, to da privida neka-ko ima nije upitno ni samome Parmenidu. O tome svjedoči cjelokupni drugi dio spjeva, koji je k tome dio poduke koju objavljuje sama boginja, nakon što je završila s objavom istine same. Granica Parmenidove filozofije, smatra Cipra, i jest u tome da njoj samoj ostaje skrivena pozadina toga da ona ne dopušta bitak privida, a istodobno bi morala moći misliti mogućnost nastanka privida iz bitka s obzirom na neporecivo »postojanje« privida (37-38).

Sam Parmenid malo kaže o tome zašto i kako je privid nastao i mogao nastati u istini cjeline bivstva, te kako točno on u njoj bivstvuje. Cipra prosljeđuje parmenidovsko stajalište na taj način da osim bitka misli i mogućnost privida kao onoga drugog od bitka, i to takva drugog koje nije nešto posve drugo, naime nebitak, nego je drugo njega samoga. Kako privid ne može biti nešto pored istine, on mora biti u njoj samoj, i to tako da se na istini temelji, tj. tako da ga istina iz sebe same omogućuje, da on iz istine nastaje. To je po Cipri moguće samo pod pretpostavkom takve drugosti od bitka, koja se pričinja kao oprečnost bitku, a uistinu je istost s bitkom.

Upotpunjenje Parmenidove filozofije sastoji se najprije u tome da se jednota i jedinstvenost bitka u Parmenida nipošto ne shvati kao jednoličnost. Parmenidova filozofija, kaže Cipra, nije apstraktni monizam. Pretumačujući Parmenidov bitak u smjeru bivstvene cjeline Cipra ističe da se ona neprestano po zakonu pravde *održava* kao cjelina, održava se u svojoj cjelovitosti. To održavanje je držanje u zajedništvu i istoti znanja i bitka. No odnos znanja i bitka već pretpostavlja prvotnu unutrašnju razliku u bivstvu samom, koje se kod Parmenida misli još uvijek u njegovoj istosti i nasuprot prividu, koji nastaje u njegovoj razdvojenosti, kada se bitak svodi na prirodu, a znanje na mišljenje, odnosno mnijenje. Ono što se održava u istoti – znanje i bitak – Cipra stoga shvaća prije svega kao dvije bivstvene moći ili kao »odnosne moći bivstva«, koje same po sebi teže razdvajanju i prevladavanju jedne

nad drugom. Istost dakle nije izjednačenost, jednakost znanja i bitka, nego istost u razlici, potpuna ravnoteža onog različitog.

Za Ciprinu interpretaciju Parmenida od presudne je važnosti razlikovanje dvaju vidova istine: istina u istosti znanja i bitka ili istina sama i po sebi, te istina u drugosti, neistosti znanja i bitka ili istina po drugome. Ovaj drugi vid istine je isto što i privid, promatran upravo kao ono drugo istine same. Budući da se mogućnost nastanka privida iz istine temelji po Cipri na tome da je istina istota u razlici, a ne puka jednakost bitka i znanja, već je i samo znanje, prije drugosti privida, nešto drugo od bitka, i nije s njim naprosto izjednačeno. Znanja ne bi moglo biti kad bi istina bila nerazlučeno jedno, kad ne bi bilo bitka kao onog znatljivog, a bitak sam za sebe bez moći znanja ne bi bio ono znatljivo. Odatle se privid kao istina u drugosti u poglavlju o Parmenidu pobliže određuje kao *razdvajanje* istosti znanja i bitka. Prema tome, svodeći privid na vid istine, tj. na istinu u svojoj vlastitoj drugosti, Cipra izriče ono što kao takvo nije izrečeno u Parmenida, koji uvijek samo međusobno suprotstavlja ἀλήθεια i τὰ δοκῶντα.

Razdvajanje istosti bitka i znanja, uslijed kojega se razdvajanja sama istina više ne nalazi u istoti nego u drugosti znanja i bitka, opet je dvostruko: razdvajanje bitka i znanja u kojemu znanje prevladava nad bitkom i razdvajanje bitka i znanja u kojemu bitak prevladava nad znanjem. Cipra najprije razmatra prevladavanje znanja nad bitkom. Tu se pokazuje da ono drugo po kojemu istina u drugosti jest mnijenje. Iz toga Cipra zaključuje da je ta istina zapravo tek istina *za* mnijenje. Čini se da Cipra ovdje, kao i kod poimanja privida kao slike, upomoć doziva Platona, kada razlikuje dvije razine istine: istinitu istinu kojoj pripada znanje i neistinitu istinu kojoj pripada mnijenje, čemu onda odgovara razlika između istine kao istosti (neskrivenosti) i istine kao jednakosti (ispravnosti). No i ovaj drugi vid istine, privid kao istina u drugosti, utoliko ukoliko je istina, zapravo je moguć samo na stajalištu istine same. To onda nije drugo nego istina privida, koja, utemeljena na istini samoj, u drugome dijelu spjeva omogućuje znanju da provida privid kao privid istine.

Ukoliko se privid promatra polazeći od znanja, tj. kao prevladavanje znanja nad bitkom, pokazuje se subjektivna strana privida. Razdvajajući znanje od bitka mnijenje ih tada stavlja jedno nasuprot drugome i jedno gleda izvan drugoga. Time nastaje privid subjekta i objekta, kao da je subjekt u svom mišljenju nešto izvan i nasuprot bitka kao objekta, a bitak nešto nasuprot i izvan njega kao subjekta.

Nakon razmatranja razdvajanja istosti znanja i bitka polazeći od znanja slijedi razmatranje istoga, ali sada polazeći od bitka. Tada se privid promatra kao prevladavanje bitka nad znanjem, te pritom izlazi na vidjelo objektivna strana privida. Privid se tada pokazuje kao nešto što nije puko subjektivno, nego je cjelokupni vidljivi kosmos. Privid bitka dakle nije niti istinsko bivstvo, ali niti subjektivna utvara mnijenja, već »ontologijska činjenica« koja ima »realno, objektivno postojanje« (43, bilješka 13).

Razmatranje objektivne strane privida vodi Cipru k daljnjem razlikovanju koje objašnjava odnos istine i privida. Naime, kao što je ranije razlikovao dva vida istine: istinu po sebi i istinu po drugome ili privid, tako sada razlikuje dva vida samoogledanja istine: samoogledanje istine u sebi samoj i na njemu utemeljeno samoogledanje istine u drugome sebe same, naime u prividu. Dok mu je pri prvom razlikovanju bilo stalo do toga da objasni subjektivnu stranu privida, tj. kako mnijenje proizvodi privid, dotle pri ovome drugom razlikovanju objašnjava objektivnu stranu privida, tj. kako privid proizvodi sama istina.

Da bi istina mogla biti znanje bitka, nužno je da ona sebe ogleda i tako dolazi do sebespoznaje. Istina je iskonsko sebe-samoogledanje, u kojem je ona i ono samoogledajuće i samoogledano. To nije ogledanje u nečem drugom, nego u sebi samom. Unutar savršenog samoogledanja istine nema privida, u njoj vlada istinsko znanje. Ta moć samoogledavanja istine same kroz znanje je porijeklo moći samoustegnuća istine, a to samoustegnuće istine u sebi je porijeklo otvaranja prostora unutar kojeg se može pojaviti privid, u kojem onda istina sebe ogleda kao u drugome sebe same. Stalno se ustežeći u samu sebe istina sama proizvodi privid unutar

sebe. Pod tim samoogledanjem istine u drugome Cipra misli prije svega proizvođenje privida kao kosmosa.¹⁹

Tako Cipra s govora o razdvajanju istote bitka i znanja prelazi na govor o razdvajanju istote istine i privida. O istosti i razdvajanju istine i privida prema Cipri najviše kazuje četvrti Parmenidov fragment, pa budući da je taj odnos ono središnje cjelokupne Parmenidove filozofije, onda je i taj fragment po Cipri »najdublji od sviju« (39), a u Ciprinu prevodu glasi: »Gledaj kako i ono što je odsutno, iako je odsutno, stalno je duhu prisutno. / Jer duh neće odrezati biće, da se ne bi držalo bića, / niti će ga skroz posvuda po svemiru raspršiti, / niti natrag sakupljati«. ²⁰ Interpretirajući ovaj fragment Cipra uvodi značajno razlikovanje između razdvajanja i odvajanja. Privid se razdvaja od istine, ali se on nikad ne može posve odvojiti, nego ga istina drži pri sebi, i to kao svoje vlastito drugo. Odatle bi se na Ciprinu tragu dvoznačnost samoga privida mogla utvrditi i na sljedeći način: privid koji je mnijet od mnijenja je *puki privid* za koji se ne zna da je u svojoj biti vid istine, nego se uzima neovisno o istini, a privid koji je spoznat od znanja je privid za koji se zna da je utemeljen u istini samoj.

Četvrti fragment prema Cipri govori nadalje o tome da je privid odsutan u istini, ali tako da ga istina drži u sebi prisutnim. Odsutnost privida sastoji se u tome da je on odsutan kao puki privid, ali ne i naprosto odsutan, već je ujedno prisutan kao privid istine, tj. kao vid istine. Ili drukčije rečeno: privid je iz istine odsutan utoliko što mnijenje koje ga mnije ne zna istinu niti za njegovu svezu s istinom, a prisutan je utoliko što znanje koje ga znade zna i istinu

¹⁹ Kada Cipra kaže da neprostorna sfera samousteгнуćem otvara i daje prostor i mjesto (χωρέω) u sebi samoj u kojem se može pojaviti privid i stvoriti ono tvarno, čini se da to nastajanje prostora misli kao ono što povijesnofilozofijski prethodi Platonovoj χώρα. Pritom dakako ne pomišlja na neko drugo počelo pored jedne jednodne sfaira, već to samousteгнуće pripada njoj samoj kao njeno unutrašnje zbivanje (41).

²⁰ λεύσσει δ' ὁμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχυσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον. Pod ἀπεόντα i παρεόντα s Cipra razumije upravo privid kao istinu u svojoj vlastitoj drugosti.

kao njegov temelj. Ono što je ovdje označeno kao razlika između pukoga privida i privida istine Cipra naziva razlikom između privida kao privida i privida kao »bića istine«, ili pak već spomenutom razlikom između privida za sebe i privida po drugome, naime po istini. Ova prividnost samog privida, naime to da privid uistinu uopće nije privid, po Cipri je ono »najteže shvatljivo i najteže izrecivo kod Parmenida« (63).

Dok se razdvajanje istosti znanja i bitka, o kojem je ranije bilo riječi, odnosilo prvenstveno na samo nastajanje privida iz istine, dotle se razdvajanje privida od istine javlja u odnosu spram privida kao nečeg uvijek već i nužno opstojećeg, naime spram kosmosa kao uređena sklopa svega prividnoga. Privid u ovom smislu nastaje tako što ga mnijenje mnije razdvojeno od istine, ne znajući za njihovu neodvojivost. Mnijenje ne zna da je istina zajedno sa svojim prividom jedno te isto, nego je vezano uz privid te ga u njegovoj izvanjskosti i nasuprotnosti luči od istine i štoviše mnije da je privid ono jedino istinito. Za razliku od privida koji je spoznat kao privid i koji se stoga ne razdvaja od istine, radi se o prividu koji je nespoznat i razdvaja se od istine. Prvi, spoznati privid onda Cipra određuje kao istiniti privid, a drugi, nespoznati kao lažni privid (48). Ne radi se dakle o tome da se privid znanjem iskorijeni i poništi, nego da se na temelju uvida u jedinstvo istine i privida, privid spozna u svojoj prividnosti, u tome da jest upravo privid a ne istina, i ujedno u tome da je privid privid istine ili spoznati privid. Ipak, Parmenid, kako uviđa Cipra, samo naznačuje tu razliku između istinitog i lažnog privida, ali ne ispituje izričito njeno porijeklo.

Ciprina interpretacija Parmenida, nastojeći da objasni mogućnost nastanka privida iz istine, a da pritom ne porekne njenu jednotu i nedjeljivost, dolazi pred zadatak da pomiri dva međusobno suprotna vida privida: privid po sebi i privid po drugome, tj. po istini. Kad bi privid bio samo po sebi, bio bi samo za mišljenje i mnijenje koje ga proizvodi, puka utvara bez ikakva »objektivnoga postojanja«. Kad bi pak privid bio samo po istini, tada bi razdvojio istinu i ona više ne bi bila jednostavno jedno. Stoga Cipra nužno ta dva vida privida misli zajedno tako što prethodno razlikuje dva

vida istine: istinu po sebi i istinu po drugome ili privid, pa spomenuta dva vida privida svodi na istinu po drugome. Ta istina nastaje razdvajanjem istine i privida, što je onda temelj razdvajanja istote bitka i znanja unutar istine koje se naposljetku očituje kao razdvajanje prirode i mišljenja. Priroda naime nije drugo nego od znanja razdvojeni bitak, a mišljenje je od bitka razdvojeno znanje. Usljed razdvajanja bitka i znanja, znanje se svodi na mišljenje, a potom na mnijenje, koje se ne odnosi više ni spram bitka, nego samo još spram privida bitka.

Cipra tako na koncu suprotstavlja prividnost prirode prividnosti mišljenja. Prividnost prirode nije tek nešto subjektivno, nije puko gnoseologijski problem, nego je, kako kaže Cipra, ontologijska činjenica koja se naziva kosmosom ili prirodom (44, bilješka 13). U tome smislu privid nije niti istinsko bivstvo niti subjektivna utvara, nego realno, objektivno postojanje koje nastaje ukoliko se vidi odvojeno od istine, kao da je izvan i neovisno od nje. Kosmologijski vid privida stoga uključuje i pitanje nastanka kosmosa iz prvobitne istote bivstva kao i propasti i povratka natrag u nju. No, iako Cipra uviđa da razdvajanje istine i privida nije nešto što se zbiva samo na strani mišljenja i mnijenja, nego i na strani same bivstvene cjeline, ona ipak unatoč tome za Cipru ostaje vječna i nepromjenljiva. Stoga samousteгнуće istine Cipra misli prvenstveno kao porijeklo nastanka prividnosti prirode, dok u objašnjenju nastanka prividnosti mišljenja težište stavlja na ograničenost mnijenja. Prividnost mišljenja nastaje po razdvajajućem mnijenju i kroz njega, pa je shodno tome samo za mnijenje. Za istinu, zaključuje Cipra, nema privida, a mišljenje uzrokuje samo to da istina nije više samo sebi sama ista, nego je ista i »povrh toga« u odnosu spram od nje razdvojenoga privida.

Međutim, na tragu Ciprine misli o samousteгнуću istine valja također i prividnost mišljenja misliti ne samo kao proizvedenu od razdvajajućeg mnijenja, nego i kao omogućenu od same istine. Time se pokazuje da je razdvajanje istine koje potječe od mnijenja istovremeno sa samousteгнуćem istine u sebi. K tome, jasno se raščlanjuje unutrašnja dvostruka dvoznačnost pojma privida: privid je ono što je od mnijenja odvojenog od znanja samo mnijeto

kao i ono što je od znanja spoznato te od mnijenja vođenog znanjem mnijeto, ali privid je također sadržaj mnijenja ili uobrazilja kao i cjelokupni vidljivi kosmos.

Na taj se način jasno pokazuje ono što uviđa i Cipra, da je put znanja, koji se razlikuje od potpuno neprohodnog puta neznanja, u sebi samom dvojan. U sredini između znanja istine same i mnijenja privida moguće je znanje privida. Sam privid je spoznatljiv, ali upravo ne na putu privida, nego na putu istine. Naime, drugi dio spjeva nastavak je puta istine koji se nakon što je prošao onim koje jest upućuje kroz privid. Budući da privid nije nigdje izvan istine, da je neodvojiv od istine, jer iako nastaje iz nje, ostaje u njoj, onda je i o prividu moguća istina, koja doduše nije istina u istosti, ali je istina u drugosti. Iz same se istine vidi istina privida, koja se sastoji u tome da je privid privid istine same. Odatle je moguće da Parmenid u drugome dijelu govori o prividu, a da taj govor još uvijek pripada jedinstvenoj Parmenidovoj mudrosti.

Već je *Uvodu* Cipra navijestio da se potreba i nužnost nastanka privida unutar istine može shvatiti »tek cjelokupnim izlaganjem razvitka filozofije« koji završava poglavljem *Metamorfoza metafizike* naslovljenim *Vrijeme filozofije*. Budući da je filozofija od svojih prvih početaka bila nošena temeljnim praodnosom istine i privida, onda se i dovršenje povijesnoga razvoja filozofije zbiva u vidu odluke o ovom odnosu. Kao što je kod Parmenida privid trebao doći do viđenosti da bi se istinski znala istina, jednako tako privid mora doći do viđenosti i kroz povijest filozofije u cjelini da bi se postigla svrha – samozacjeljenje istine.

Put mišljenja se tako kreće prema iskonskoj istini u kojoj nalazi svoje ispunjenje. Filozofija postiže svoju istinu samo tako što nadvladava uvjet mogućnosti vlastita povijesnoga razvoja – samoodvajanje istine u drugome sebe same. To je povratak filozofije u istotu znanja i bitka, koja je za razliku od istote znanja i istine, kakva se nalazi u Parmenida, ozbiljena povijesnim posredovanjem, tj. posredstvom povijesnoga razdvajanja privida od istine. Tako se za Cipru pokazuje sveza između samog početka filozofije u Parmenida i njene zadaće danas s obzirom na spoznaju istine

cjeline bivstva. Tu izlazi na vidjelo iznimno mjesto Parmenida u cjelini povijesti filozofije, ali i u nastojanju oko samozacjeljenja istine. Povratak Parmenidu kao onoj filozofiji u kojoj je istina bila iskonski prisutna neophodan je korak na putu povratka filozofije u cjelinu istine kao svoj vlastiti iskon.