

Snaga filozofije. Zna li filozofija za milost?

Sažetak:

Razlažući Platonovo razumijevanje dijalektičkog umijeća rad nastoji odgovoriti na pitanja: šta je filozofija kao umijeće mjerjenja, šta je narav prave mjere, šta znači umno spasavanje iz *bezgraničnog* i najzad koja je i kakva je snaga spasa?

Ključne riječi: filozofija, Platon, dijalektika

Dok je bila u blizini iskona, zemlja bijaše „mnogostazna zemlja“ (Hesiod). Svemu dalekom njeni putevi omogućavali su bliskost. Zemlja je bila zemlja samo ako je otvorena nebu. I čovjek na njoj bio je čovjek ukoliko se otvarao bogovima. Naprosto, sve je bilo to što *jeste* samo u sklopu iskona.¹ Bilo je po Redu. I bila je Pravda. A kad je tako, filozofija još nije (jer ne treba). Tek kad se nebo odvoji od zemlje i prepusti je njoj samoj; kad se tama navuče i zapriječi pogled na iskon; kad pravda silazi u ruke i biva iskusiva samo u onom najbližem (puko ljudskom) i ona se razbuđuje.

Okret božanskog otvara joj životni prostor.² Iz situacije potpunog poremećaja

mjere, iz onog što je *a-dikia*, filozofija stasava kao put ka pravdi. Ići pravdi u pohode! Zašto ne i odluka za pravdu! Ali trenutak odluke uvijek je ludost, veli Kjerkegor, jer prkosi vremenu, razdire ustaljene diskurse. Trčati za nečim što nikad nije tu. Ali to što nije tu, izgleda ne može da čeka, ne umije. U stvari, nikad i ne čeka. Pravda je hitnost, reći će Derida. Da li dolazi ili mimoilazi, niko ne zna, ali krenula je... Nadolazi.... Jeste nadolaženje.³ Uvijek je to i bila... Neproračunljiva... Ko bi je mjerio? Ali ipak traži *da se traži.*, kao da nalaže uvijek neki proračun *ovdje i sada*, u onom najbližem, ljudskom. I eto gdje svjetlo tamni, gdje zlo se privlači da potajcem udari u

¹Vidjeti: O. Žunec: *Mimesis*, Zagreb, 1988, str. 83.

²Okretanje svijeta u sunovrat razbuđuje filozofa. Imajući u vidu Platonovo iskustvo *obrata bića*, božanskog prevrata (*μεταβολή*), moglo bi se sa Gajzerom reći: filozofija je moguća samo u drugoj epohi svijeta, u epohi odlazeće harmonije boga. U tom vremenu ona je jedino preostalo što je još uvijek nekako vezano i za prvu epohu. Otud je „međuigra epohâ ključna za razumijevanje početnog karaktera filozofske djelatnosti“ (K. Gaiser; *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschlechtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963, str. 288). „Namjesto jednog jednostavnog prirodno datog poretka života sve više stupa nužnost odluke između *arete* i *kakia*. Odgovarajući temeljnoj zakonitosti istorijskog razvitka po kom se dizanje umnog saznanja i narastujuće rastrojenje praihvornih poredaka zbivaju istovremeno, mora filozofski uvid da bude istorijski zakasnio i da se događa vremenski ujedno sa stanjem daleko uznapredovanog rastrojenja spoljašnjih poredaka života“ (ibid. str. 71).

³Vidjeti: Ž. Derida, *Sila zakona*, Novi Sad, 1995, str. 46-47.

srce: pravda u našoj ruci, dobro u našoj ruci – u računu! Ko je *dobar* za Dobro! Ko ima pravo na pravdu! Kako pravdi u pohode, a da se pogubnim ne učini to htijenje!

Putevi tu nužno zabasaju, na njima se gubi i luta, shodno smrtnim prilikama. No sve dok ima filozofije „mjesto pravde“, iako udaljeno, ipak je jasno, zrači kao *apolonska svjetlost* – pravda stanuje u odnosu prema Drugome, radikalno Drugom.⁴

Ali sâma „pravda“ kao da osjeća „nemirnu savjest“⁵; jer jedino ona zna: pravedna nije ako ne dolazi od *istinske dobrote*. „Tek kroz Dobro pravičnost i sve što s njom stoji u vezi dobija vrijednost i postaje korisno“ (*Država*, 505a). To je *najviša pravda* – sâmo Sunce pravde. Istinsko *ἄναξ* (gospodar) – daleko i odmaknuto, besprekorno čisto. Bog kao otmjeni navjestitelj granice i uzvišenog smisla zasniva poredak, a životu čovjeka, ličnom i zajedničkom, nudi postojan lik. Silnim glasom zapovijeda: *γνώθι σεαυτόν* – spoznaj samog sebe, spoznaj *ko je čovjek*, misli na granice čovječnosti i na svoje vlastite (*Harmid*, 164d). Budi onaj koji jesi, *spoznavajući* (Pindar, *Pitijska*, 2, 72).

Ali, nebo apolonskog sjaja izgleda uvijek se mračiti i pomućuje – pravda je nešto nemoguće. Upravo tad uskoči ono dionisijsko (životodajno) „ublaženje nemogućnosti“ – *ἀμαχανία* (kao ukazivanje na mogućnost nemogućeg, prije ne omogućavanje nemogućeg) – da postane prihvatljiv put filozofije.

U ovom svijetu nešto ne valja, ne ide onako kako bi trebalo da ide...; kao da je sve izgobljeno... Kako to popraviti?

Računati, kao što mi računamo, da će iz Istog stasati nešto drugo što će ga pobijediti i promijeniti, samo je jedna u moru samoobmana.

⁴ Nije to mjesto izračunljive pravde, nije mjesto prava, vršenja pravde, već odnos s Drugim kao jedinstveno ne-ekonomsko i ne-simetrično davanje Drugom. Jedan *odnos bez odnošenje* o kojem govori Levinas.

⁵ „Nemirna savest ne potvrđuje neku nedovršenu misao, vidljivu u svojoj velikodušnoj nenasilnosti, niti nezrelost nekog detinjeg uma. Ona bi značila, van doprinosa sećanja, voljnog promišljanja i nasilne snage – *izuzetnu zvučnost* koja, u svojoj nesvodivosti, nagoveštava eventualnost božje reči“ (E. Levinas; *Među nama*, Novi Sad, 1998, str. 223).

⁶ „Ko danas misli razliku antropološki je nadmoćan (pošto on i izmišlja antropologiju). On ima sva prava pošto je on taj koji ih izumeva. A ko ne misli razliku i ne igra *igru razlika* taj mora biti istrebljen“ (Ž. Bodrijar; *Prozirnost zla*, Novi Sad, 1994, str. 31).

⁷ P. Virilio; *Informatička bomba*; Novi Sad, 2000, str. 35.

Isto proizvodi isto i iste – *svoje* i uvijek *sobom* inficirane, podanike i službenike. Kad osvaja proizvodi ih i u drugom – tako se širi. Koristi ih i potom baca. Uostalom, svako se zlo obnavlja trošenjem. Obožava *razlike*, jer razlikama (pojmom razlike)⁶ ukida svaku drugost (simulira je) i mogućnost razmijene. A gdje je razmjena nemoguća vlada teror. *Terorizam u osnovi* – nije li to naš svijet, naša društvenost? Ono jedino mjesto gdje su se „naučni pogled i zločini, svi zločini, tesno udruživali i zajedno razvijali“? *Napredni svijet...*, klopka koja funkcioniše savršeno. A čovjek u njemu..., đavolska petlja koja se sebi pokazuje anđeoski. Kako iz klopke izaći? Kako ukrotiti dinamiku zvijeri? Možda je najbolje iznutra, ostajući u njoj. Pripitomiti i pobijediti zvijer iz koordinata sistema svijeta kojeg ona proizvodi... Uvijek je to pobijediti, zauzdati, zvijer ozvjerujući sebe (sa nekim đavolom tikve saditi).

Platon je kategoričan: nema popravljivanja ovog svijeta njegovim sredstvima. Treba nešto drugo, drugačije. Drugim vođeno i navođeno. Nešto što je ovdje, ali nije posve od *ovoga*, već zadire i *onamo*, petlja se u onostrano. I samo kao ta i takva petlja i upetljanost ide na neprijatelja. Treba nešto što umije reći *dobar dan svome Dobrom danu* – treba upravo filozofija (istinsko mjerilačko umijeće ili dijalektika).

„Kažu, pak oni mudri, o Kalikle, da i nebo i zemlju i bogove i ljude *zajednica* drži, ljubav i uređenost (*κοσμιότητα*) i razboritost i pravednost, pa cjelinu ovakvu zovu svijet (*κόσμου*), o družje, a ne neuređenost (*ἀκοσμία*) ni nezauzdanost. Ti mi se činiš da se umom ne obazireš na to, iako si toliko mudar, nego ti je skriveno da jednakost geometrična među ljudima i među bogovima može mnogo; tebi se pak čini da se treba truditi oko bezgraničnog, za geometriju ne mariš“ (*Gorgija*, 507e-508a).

Onaj koji za geometriju mari zna: bogovi koji su otišli opet su tu, ovaj put u mišljenju. U nadahnuću i kroz nadahnuće mišljenja uvijek vije božanski dah. U zanosu, nadahnuću, čovjek se okreće i oponaša epohu prisutnih bogova, oponaša mjere te epohe (samo u iskonskom *μίμησις*-u, koje nije estetičko već *ἡ μουσική* – muzičko,⁸ i *μίμησις*-u iskona stanuje spasenje). A to može jer odlazeći su bogovi ostavili mnoge darove – *τέχναι*,⁹ i međ' njima i jednu naročitu vještinu – vještinju mjerenja, dijalektiku, filozofiju (čovjekovu izvanrednu priliku).

Nema valjanog mjerenja i ograničavanja, a da nije i *temeljno*, odnosno da nije u relaciji sa iskonom (posljednjim odnosom).¹⁰ Protiv oklopa mraka ide se kopljem iskona – pravom mjerom, jer samo je ona kadra spraviti račune – izbiti prosječne (ljudske) mjere, zapušiti usta svakoj sofistici, svim „mjenjačima isprevertati stolove“.

Mjeriti nešto s nečim, veli Platon, nije samo stavljati u međusoban odnos, već stalno dovesti u vezu sa posljednjim odnosom, sa iskonom. „Ako on (posljednji odnos) postoji, postoje i umijeća, a ako ona postoje postoji i on, ali ako ne postoji jedno od toga, nijedno od toga dvoga neće nikada postojati“ (*Država*, 284d).

Posljednji odnos, iskon – samo su drugi nazi-

vi za *Jedno*, ali ponekad i za *Dobro*. Kako je to moguće? Je li posrijedi neka zbrka, Platonova nedosljednost? Zaista, da li je Jedno Dobro ili ima i Jednog i Dobra? Može li se govoriti o postojanju „Jednog Dobra“, zašto ne i boga...?

Kad se Dobro i Jedno osmotre *isključivo spram bića* (kako i Platon nalaže) postaje jasnija obostrana pretenzija na mjesto *prvog načela*, a samim tim, razrješava se i pitanje uslova njihove identifikacije. Neupitno je da i Jedno i Dobro transcendiraju biće – Dobro je *s onu stranu* bića, a u odnosu na Jedno svo biće je proizvedeno *kao drugost*. Ako se unutar samog Platonovog učenja osmotri dolazak do tih nadbivstvenosti, vidi se da je riječ o dva različita puta – do Dobra se ide prolaskom kroz biće koje *jeste* (primjerenije je reći: *već jeste*) i njegovim transcendiranjem, dok je put do Jednog čisto formalni, predbivstveni, put.¹¹ Dakle, iz odnosa spram bića proizilaze dvije dimenzije, dva položaja, pa i dvije uloge Dobra i Jednog, koje ne samo da ne smetaju jedna drugoj (ne ometaju povezivanje Jednog i Dobra u *Jedno-Dobro*) nego jedna drugoj pridolaze kao nadopuna i pripomoć u jedinstvenosti. Otud se može reći: *Jedno je sâmo Dobro*. Pod uslovom da se napetom drži budnost prema različitosti dimenzija jedne arheologije Jednog i jedne eidologije Dobra, moglo bi se

8 „Starogrčka *mousikē* već je samom činjenicom prevoda sa imenicom *muzika* izložena opsanosti pogrešnog razumijevanja. Jer grčka riječ *ἡ μουσική* nije pravi supstantiv, nego prilog, kojim se naznačuje samo to da ono njime označeno bitno pripada božanskom okružju Muza. Stoga bi možda primjerenije bilo *ἡ μουσική* prevesti kao *ono muzičko*, čime biva imenovano sve ono što dolazi od Muza i njihovog predvodnika Apolona, te vrijedi kao uzvišeni posjed tih božanskih moći. Takvo je shvaćanje na nenadmašan način do izraza došlo u početnim stihovima Pindarove prve pitijske ode, koje zazivaju svetkovni sklop u kojem su u jednostavno zbivanje sabrani zlatna lira, svetkovni ples, koji se kreće u skladu sa njenim titrajućim strunama, i pjevač, koji isto to titranje pomno osluškuje. Taj trostruki cjeloviti sklop istodobnog titraja i uzajmnog slušanja Pindar naziva zajedničkim dobro odmjerenim, tačnije, pravdom praćenim posjedom – *σύνδικον κτέαρον* – Apolona i Muza ljubičastih kovrča“ (D. Barbarić; *Mousikē i ethos u Grka*, u: Nasljeđe antike, Zagreb, 2013, str. 18).

9 Kad nema bogova rasprostire se ljudska umješnost, ali ona nije iznalazak ljudi. Ljudi bijahu sasvim bespomoćni sve dok nisu dobili darove (*δώρα*) od bogova – a najveći dar, pored prometejske vatre, jeste onaj od Atine i Hefesta – *τέχναι*. Pošto su bogovi opremili i svijet i čovjeka za njihov samostalni opstanak, njihovi darovi ne mogu sami po sebi biti razlogom kvarenja i propadanja. *Τέχναι* su izraz božje brige o čovjeku i u svom iskonskom obliku teže ka božanskom. Ali, kad se svijet „napuni smrtnim i tjelesnim, a ljudska čud prevlada“, sve se to prekriva zaboravom. A filozofija nije drugo nego napor (pamćenja) da se podigne zastor, i „da se putem ljudske *τέχναι* ponovo uspostavi božanski poredak“.

10 Vidjeti: H. Krämer; *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, str. 146-243.

11 Ontologija zahtjeva ne-indiferenciju diferencije načela tj. podrazumijeva aktivnost načela, dok učenje o načelima njih razmatra kao čista načela da bi izložila proisihodjenje slojevitosti cjeline bića, prije sâmog bića. Da bi se razumjelo potrebno je imati u vidu „izvjesni metodički pluralizam“ Platona (koji je konstitutivan za oblikovanje teorije), i razlikovati dva kretanja, ono reduktivno (prema poretku spoznaje) i ono derivativno (prema poretku bitka). To je razlikovanje *ratio cognossendi* i *ratio essendi* (za nas i po sebi ranijega kod Aristotela). U učenju o načelima zauzima se predstvarno, predbičevno stajalište, koje je sasvim različito od ontološkog stajališta po redu i aspektu – sa aspekta načela može se razmatrati samo nužnost mogućnosti jednog svijeta koji tek treba nastati (logika proisihodjenja slojevitosti cjeline bića) dok je ontologija izlaganje stvarnosti koja već jeste.

sumirati: ono što Jedno prije i formalno postavi to Dobro sadržinski ispuni. Jedno je temelj, Dobro smisao bića, uslovno govoreći, da nije Dobra ne bi ono *prije postavljeno* dobilo ispunjenje, i obratno, da nije Jednog na bi se Dobro imalo šta da ispunjava. U tom smislu *Jedno je Dobro i Dobro je Jedno*. Dobro objedinjuje cijelo biće u poredak, skuplja ga, dok ga Jedno nadsvođuje umjeravajući ga. Jedinstvo Jednog natkriljuje poredak Dobra, ali se pri tom Jedno i Dobro ne ometaju već dopunjuju u onom što je, smije li se reći, *jedinstveno* Jedno? To je za Platona *savršena i najtačnija mjera – τέλειον καί ακριβέστατον μέτρον* (a mogla biti i njegova definicija jednosti Jednog).¹² Ili sami bog.¹³

Ovo određenje božanskosti nije, kako se često navodi, prazno i negativno, naprotiv, božansko se manifestuje unutar svijeta, stupa na vidjelo kao norma ili mjerilo sveg bivstvujućeg – neka vrsta Sklopa postojanja. Relacija s njim pružiće i sadržinsku stranu. Upravo ona, kao relacija (što jeste filozofija), čovjeka naoružava hrabrošću da izdrži u *obmanom otetom* svijetu jer omogućuje da se u svojevrsnoj zapalosti logos *ponovo uspravi* (ἐπανορθώσασθαι τόν λόγον) – dajući jedan načelniji uvid koji je kadar i stvarnost otvarati u razlici spram stvarnosti prosječnih odnosa. Biće koje se izvija, izbacuje, ka Drugom, biće koje ljubi, kao da odskače s odskočne daske antiteze, ili prema riječima Diotime, za vrijeme uspona oslanja se na niže stepenice – ἐπαναβασμοί (Gozba, 211c), koje će se u šestoj knjizi *Države* zvati ὑποθέσεις – hipoteze. Potom, od stepenice do stepenice, od hipoteze do hipoteze, do onog božanskog nehipotetičkog načela ili počela svih stvari (ἀρχή

ἀνυπόθετον). Iz tog razloga ključna riječ Platone dijalektike je ὀρμή – zalet. Kretanje uvis kao da podrazumijeva kretanje prema dole, u dubinu, koje omogućuje snažniji i moćniji uzlet poletu ka visini. Ta dva kretanja, bez obzira što su oprečnog smjera, ili baš stoga što su oprečnog smjera, tvore jednu istu amfiboličku radnju (čin) i slažu se u istoj namjeri.

Onda pitanje, da li je polet u stvari, u mišićima, ili se već *vinuo*? Jedno je sigurno: „tijela se drži još samo tankom niti, no uprkos toj tanjušnoj niti, on je čvrsto privezan u imanenciji; svoje korijene pruža do najveće dubine naše prirodnosti, nevidljiv, krije se u središtu stvari koja je njegov nositelj i koja ga tjera“. Polet se u stvari rađa, ali ga ne rađa tvar. Ona ga zadržava i goni, daje mu težinu i sputava ga, i baš time služi mu kao oslonac ili odskočište. „Tijelo je istovremeno i zabrinutost poleta i temelj njegova pouzdanja. Možda će nam biti dopušteno da tu mješavinu zabrinutosti i pouzdanja nazovemo onim *Ozbiljnim*“.¹⁴

Ovaj i ovakav teocentizam filozofije kod Platona ne znači povrat mitotvorstvu, već je rezultat i najdublji izraz iskustvovanja ljudske egzistencije – ni u kojem slučaju i ni pod kakvim okolnostima ne može biti razborito uvjerenje da čovjek auto-nomno određuje svoje mjesto u postojanju, to uvijek čini nešto Drugo, beskrajno drugačije.

Otud se dijalektičko umijeće, kao *umno spasavanje* iz bezgraničnog (zapalosti u mnoštveno, prolazno), nužno istura u razlici spram drugih (uobičajenih) načina mjerenja.¹⁵ Bivajući temeljno mjerenje, ono pokazuje da „svako spajanje, kakvo god da je, ako je bez mjere ili

¹² Mjera je pri tom ključan pojam za razumijevanje funkcionalne polivalencije načela. S jedne strane, kao aspekt vrhovnog Jednog, mjera se nalazi u najvišem redu stvarnosti odmah pored Dobra, i sa druge strane, kao načelo, odnosno sastojak, element prisutan u svim mješavinama čulnog svijeta, gdje uređuje odnos između oblika i čulnog, čime omogućuje postojanje čulne stvarnosti. Kao što su svi pojedinačni odnosi izvedeni iz prvobitnog odnosa jednog i mnoštva, tako se i sve pojedinačne mjere utemeljuju vraćanjem na odnos načelne mjere (H. Krämer; *Über der Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia* 534 b-c, Philologus 110, 1966, str. 35-70; ponovo u: *Das probleme der ungeschriebenen Lehre*, Darmstadt, 1972).

¹³ Mogućnost da se bog stavi u jedninu... to tako značajno, za naš svijet i odlučno, zbililo se i kod Platona i kod Hebrejaca, ma kako bile značajne razlike između ovih dviju posebnosti (Ž-L. Nansi; *Nacistički mit/Dekonstrukcija hrišćanstva*, Beograd, 2017, str. 73).

¹⁴ Vidjeti: V. Jankélévitch; *Paradoks morala*, Zagreb, 2004, str. 124-125.

¹⁵ Platon često pominje „dva načina mjerenja ili dva umijeća mjerenja“ (opisujući ih, u stvari slika „dva soja“ ljudi). Jedan je onaj kada se mjere broj, dužina, dubina, širina i debljina prema njihovim suprotnostima (*Državnik*, 284e), odnosno kad se veliko i malo mjere s obzirom na međusobni odnos (283e), dok je drugi način kada se mjera odnosi na

bez naravi samjerja (*συμμέτρου φύσεως*) nužno uništava ono smiješano, a ponajprije sebe“ (*Fileb*, 64d). Ono što je „bez mjere“ ili ima samo relativnu mjeru, ili uopšte nije. A samo ono pravom mjerom primjereno i premjereno *jeste*.

Kod različitih načina mjerenja u stvari i nije toliko riječ o vještinama koliko o načinima postojanja (postojanje u prividu, u otetosti, postojanje u istini). Dijalektika, budući da mjeri tako da stvara i do postanka dovodi ono *primjereno*, jeste prikaz *istinskog postojanja* (ili onog što bi Grci nazvali *ἦθος*).¹⁶

Protiv pada, protiv vremena, protiv cijele dekadentne tendencije vremena bori se ona *vječnošću* – *pravom mjerom*. U izvjesnom smislu borba je uvijek već izgubljena, ali u drugom nije, i neće nikad biti, budući da se čovjekova situacija razlikuje zavisno od onoga kako se on prema njoj postavi. Filozofsko otkriće vječnosti, zaista je posebna stvar, izvanredna, sa stanovišta modernih nauka nikad shvatljiva. Valjana mjera uvijek je izlazak u *veliko vrijeme bogova* – približavanje duše za odskok prema cijelome. Filozofija

i jeste, veli Platon, *θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* – motrenje cijelog vremena i cijelog bivstva (*Država*, 486a).¹⁷ Duša može poznati cjelinu, jer uvijek je već nekako osjeća, u stanju je da je postavi pred sebe i živi od tog postavljanja – od relacije prema nečemu što je zasigurno besmrtno, zasigurno vječno, van čega ništa ne postoji – u tome ima svoju vječnost.¹⁸ Tačnije, kroz filozofiju djelovanjem Dobra zbiva se „oživljavanje“ onog duši inače pripadajućeg logosa. Oživljavanje je onda unutrašnji zbor, sabor, zbiranje duše (samoprikupljanje), a sve to objavljuje se „kao čista ustitranošću“. U stvari, „čista ustitranošću“ (kao neka vrsta *arhilogosnosti*) prethodi svakom logosu i najelementarnije je iskustvo duše (*Teetet*, 189e–d). To bi bilo ono božansko u nama – ono što je kadro uhvatiti sveopšti ritam Jednog (Dobrog). Struktura „iskonskog živog titraja“ muzička je struktura, pa je otud i filozofija najveća muzika, tj. „najznačajnija muzička umjetnost – ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς“ (*Fedon*, 61a).¹⁹

Oponašanjem iskona obrazuje se onaj *veliki duh* koji „živeći u posmatranju svih vremena

ono primjereno (*τό μέτριον*), na ono dolično (*τό πρόπειον*), na pravi čas (*ὁ καιρός*), ono prikladno (*τό δέον*), te na sve ono što prebiva po sredini krajnosti (284e). Primjereno, kao ono srednje između suprotnosti, Platon još zove i „tačnost sâma“ (*αὐτό τό ἀκριβές*), da bi je razlikovao od „čiste tačnosti“, koju srećemo u brojevima i mjerama (koja odlikuje matematiku). To je „tačno pogađanje“, koja je često nedostupno matematičarima, a prisutno u harmoniji, skladnosti i ljepoti. U njima je i najmanje odstupanje loše. Jedan jedini krivi ton u muzici, kao i u međusobnom ophođenju ljudi, već ometa harmoniju, kao i raspoloženje. Čak se ne može ni reći šta bi zapravo bilo to primjereno, a ipak sa punom izvjesnošću znamo šta je bilo neprimjereno koje je omelo harmoniju. Dobar život ne traži „čistu tačnost“ matematičke vrste, već „razboritu odmjerenošću“ dobro smiješanog životnog napitka. U prvom načinu mjerenja zasniva se relativizam, dok drugi način ili umijeće, pošto se odnosi „na postanak onog primjerenog (*πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν*, 284d)“ otvara mogućnost da bića postaju i budu u skladu sa nekom jasnom i čvrstom normom, koju uspostavlja ono primjereno.

¹⁶ Iako se uobičajilo *ethos* prevoditi kao karakter, možda je primjerenije grčkom shvatanju koristiti neutralniji izraz *stanje duše*. Kao i duša, i *ethos* je nešto bitno nezaključeno, uvijek otvoreno spram onog što dolazi. Ono najdublje i najizvornije u čovjeku nije *sjedilačko sopstvo*, već *nikada mirujućí sklop* mnogostrukih kretanja, gibanja. Ta kretanja dovesti u vezu sa pravom mjerom i na taj način do postojanosti jeste zadaća. Onda *ἦθος* nije duševno stanje koje bi počivalo na sigurnom temelju ispravnog uvida već nešto što zahtijeva cijelog čovjeka, njegov život.

¹⁷ A bivajući to, kadra je uskladiti disonantnost otjelovljenu u čovjeku. Ona je melodija „velikog i malog“, titraj „velikog“ na „žici malog“ (a čovječno jeste ton dobijen iz te ustitranošću). Drugačije za Grke ne bi mogla ni biti. Jer, kada bi bilo suprotno, i filozof bi, poput „mnoštva“, u svom egzistiranju ostajao skučen samo na jednu ravan svijeta (na ontičku) i na jednu ravan života (prirodnu). A filozof jeste jedino stoga što, poput čovjeka iz epohe prisutnih bogova, ima i njeguje „dušu koja uvijek teži za cjelinom i potpunosti, pruža se i za božanskim i za ljudskim“.

¹⁸ J. Patočka, *Izbor iz filozofskih spisa*, Novi Sad, 2013, str. 216–217.

¹⁹ Zašto baš muzika, sjajno će pokazati Barabrić. Naime, za svo vrijeme svog življenja čovjek je izložen moćnom nadiranjima najrazličitijih sila i njihovih kretanja koje se vrtlože oko njega. Da bi se u tom kovitlacu i stalnoj mijeni barem donekle smirio i ustalio, izdvaja on, najčešće bez svjesne namjere, samo neke među njima, kako bi oponašanjem, a to znači ponavljanjem istog gibanja, upravo ta, a ne bilo koja druga, prisvojio i učinio dijelom sebe. Grci to zovu navikavanjem (*ἔθος*). Radi li se pritom o onom vidljivom, dakle, o nepomičnim i ukočenim slikama i likovima kao znakovima životnih gibanja, čovjek odmakom što mu ga te slike omogućuju, ostaje barem donekle zaštićen od inače neizbježive prinude na neposredno oponašanje u njima pohranjenih gibanja. Sila gibanja, koja inače prijete čovjeka zanijeti i ponijeti sobom, u ukočenosti slika i likova, i sama je ukočena i sputana. Moć svojstvena izvornom životnom gibanju, koja čovjeka neposredno sili na oponašanje, u slici je u velikoj mjeri zaustavljena i primirena, takoreći smalaksala. Slike i likovi vidljivog, prodirući

i sveg bivstva“ putuje s onu stranu „plamenih bedema što omeđavaju kosmos“, obilazi neizmjernu cjelinu prostora i može da nazre da je „ljudski život uistinu nešto veliko“, i da za njega ni „smrt nije ništa strašno“ (*Država*, 486a) i da je „rod ljudi bogme nešto sraslo sa svim vremenom, koje ga do kraja prati i pratiće, te je na taj način besmrtno biće“ (*Zakoni*, 721c).

Mogao bi Platon reći kao Hajdeger što kaže: *samo nas neki bog može spasiti*, pri čemu bi *neki bog* kod njega bio mnogo određeniji, kao i smisao spasa: za nas efemerne (*επάμερος*) – već u početku pobijeđene – nema drugog izlaza (spasa) nego da pustimo da nas *još jednom* bog pobijedi! Da nas prava mjera odmjeri, duh naseli. Samo se na taj način, ono siromaštvo koje čovjek jeste, može bogatiti. Insistiranje na *siro-*

maštvu ljudskoga istovremeno je i afirmacija obavezujućeg mišljenja, strogost stroža od svake strogosti (metode), koja od čovjekova bića, od trske koja misli, može učiniti nešto što se *ne opovrgava*, što je određeno i ima čvrst oblik i u tom smislu *jeste* (ne rastaće se u mnoštvo nepostojanih likova). Stoga, samospoznaja kod Platona ima uvijek preciznu zadaću: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* – „postati koliko je moguće sličan bogu“ (*Teetet* 176a).

Uostalom, filozofija kao fundamentalna upitnost nad cjelinom ljudske situacije pita: šta čovjek da čini sa svojom situacijom, šta da radi u velikoj nevolji (*ἐν μεγάλαις ἀπορίαις*, *Državnik*, 274c), onoj najosnovnijoj, koja nije tek nevolja vremena već je povezana sa samom prirodom kosmosa?²⁰ Iz ovog propitivanja uspijeva ona

u unutrašnjost duše, ne dopijevaju do njene najdublje nutrine, nego se zaustavljaju kod svijeta fantazijskih slika, koji je i sam već do neke mjere zaustavljen i primiren, kako bi sa na njemu mogli utemeljiti razum koji sudi i volja koja vrednuje i bira. Sasvim drugačije je kod muzike. Tu nema ničega za vidjeti, čak ni za unutarnje oko fantazije. Ono što nadire ne javlja se kao sklop mirujućih, u granice lika smještenih i u njima postojano prebivajućih slika, nego kao gubljeni sklop stalno mijenjajućih tonova, ritmova, melodija, harmonija. Upravo stoga te elementarne sile sardžane u *mousikē* najsnažnije i najneposrednije prodiru u unutrašnjost duše, ne zadržavaju se na njenoj površini..., nego prodiru sve dublje i dublje dok na kraju ne dopru do samog tekućeg izvora života, iz kojeg struje sav užitak i sva tjeskoba života, da bi se tamo konačno stopile sa sebi srodnom izvornom životnom gublivošću (D. Barbarić; *Mousikē i ethos u Grka*, u: *Naslijeđe antike*, Zagreb, 2013, str. 29). Muzika je način prisutnjenja ranijih epoha božje vladavine, te ljudi njome mogu stalno popravljati svoj odgoj. U skladu sa cijelom grčkom tradicijom, i kod Platona muzika ima važnu obrazovnu ulogu – ona je pravo obrazovanje koje se ogleda „u tačnom upravljanu nasladama i bolovima“ (*Zakoni*, 658e). Pošto harmonija daje dobru harmoničnost, a ritam dobru ritmičnost, onaj odgajani muzikom može upravljati svojim nasladama tako da žudi i uživa umjereno, baš onako kako zahtijeva suština muzike. Ali, nije svaka muzika obrazovno dobro i ne djeluje ljekovito na dušu. Zato Platon razlikuje ritmove za nedostajan život i objijest... i one za tome suprotne čudi (*Država*, 400a). Kao i pitagorejci i Platon „više voli zvuk lire nego aulosa previše nasilnog i neplemenitog; jer dok iz aulosa istovremeno izlazi samo jedan zvuk koji stvara vezu, tj. jedinstvo samo u skladu sa prolaznim poretkom, koji sprečava bilo kakvo autentično iskustvo istine, lira (ili kitar) ujedno stvara i harmoniju i melodiju“ (M. Dona, *Filozofija muzike*, Beograd, 2008, str. 45–46).

²⁰ Tu Platon iznosi ono što će kasnije biti neka vrsta *osnova* ili *uvoda* u filozofije. Filozofija kao refleksija o vlastitoj situaciji pokazuje da „moja situacija“ nije moje vlasništvo. Situaciju „karakterise stvarnost u kojoj sam ja, u kojoj su drugi ljudi i u kojoj su stvari: u isti mah ona je nešto predmetno i ljudsko. To je nešto u čemu su dati elementi, ali najzanimljivije je to da ih mi nismo sami sebi dali, u njih smo postavljani i moramo se sa njima nositi, izmirivati. To nije nešto što stvaramo svojom voljom i prema svojim potrebama. Ali daleko od toga da ne zavisi od nas, jer nije u potpunosti predmetno određena (zato nauke mogu zahvatiti tek ponešto iz situacije, ali situaciju kao takvu nikada). Pošto nije objektivna stvarnost u situaciji se ne nalazi samo ono što se može konstatovati, već i ono što se uopšte ne može konstatovati, najzad, ona jeste *situacija* samo zbog toga što je *nerazlučena* (razlučena situacija i nije situacija). Dakle, čovjekova stvarnost je situaciona, a kad je tako činjenica refleksije igra neprocjenjivo važnu ulogu. Čim je reflektovana, situacija je drugačija, samom činjenicom refleksije (osvještena i naivna situacija nisu iste situacije). Ali to ne znači da je smjesta (ili nužnim načinom) bolja. Iluzorno je misliti da refleksija zahvata samu srž stvari, ali još veća je iluzija očekivati da će se bez refleksije do srži ikada doći – ako se uopšte može doći. (vidjeti: J. Patočka, *Izbor iz filozofskih spisa*, Novi Sad, 2013, str. 206–209). Refleksija to je jedna od najkorišćenijih, istovremeno i najtežih, riječi u bogatom vokabularu mišljenja. Teško je i zamisliti kakav čudan konglomerat bi nastao skupljanjem raznorodnih iskaza o njoj – u moru definicija, razgraničavanja, opisa, sve bi se moglo naći osim neke jednoznačnosti. Slaganje je zagarantovano jedino oko uputstva za upotrebu: „mora se koristiti pažljivo i sa merom poput neke supstance koja zahteva strogo doziranje, jer inače ono što sadrži postaje otrov“ (H. Blumenberg; *Briga ide preko reke*, Beograd, 2004, str. 181). Upečatljivo to pokazuje Platonov *Fedon*. Filozofija se tu razvija stalnim nastojanjima da vlastitu refleksiju razgraniči od refleksije stručnjaka, koja je, logički gledano, razvijenija i koherentnija. No, logički razvijenije nije nužnim načinom misaono valjanije, naprotiv, insistiranje na logičkom po svaku cijenu vodi u nepromišljenost, a nepromišljena refleksija opasnija je od svake naivnosti, jer razara područje svog djelovanja tako što želi ovladati njime. A čovjek nešto stvara samo ako dopušta valjanost nekom području djelovanja. Suština svakog umijeća, pa i onog logosnog, nije u uspjehu nego u proziranju granica vlastitih mogućnosti. .

izvući čitav *životni program*, u kojem se ljudska situacija ne pokazuje samo kao zlo i prokletstvo, već i kao naročita veličina – ponajprije nešto dobro, ponajviše nešto radosno, jer „naša rasa nije zla... i vrijedna je toga da se uzme *nešto ozbiljnije* – *σπουδῆς τινος ἄξιον* (*Zakoni*, 803b-804b).

Vidjeti cjelinu situacije može se samo pod uslovom da se valjano mjeri, da se mjerenjem bog pogađa. A pogađajući boga pogađa čovjek i svoju mjeru, izdržava bitno neznanje i bez uzmicanja živi svoju smrtnost.

Filozofija je onda istinska *θεραπεία*, bolan proces odrješenja od okova ovoga svijeta – *ἀλγειν* koji prati *ἴασις* – ozdravljenje od bolesti (kako pripovijeda Sokrat u *Državi*). Bolest je zapalost duše, njena otrgnutost u zavodjenju obmanom. Iz tog skretanja proističe pouzdanje u zemaljske stvari. Stoga je filozof onaj koji „rado napušta ovaj svijet“, jer *rado se napušta* upravo ono u šta se ne može pouzdati.

Šta znači pouzdati se u zemaljske stvari?

Ništa drugo nego prema njima se odnositi tako kao da bi taj odnos bio ono pouzdano. A upravo je to nepouzdanost. Dakle, nisu nepouzdanost stvari, već to da čovjek može pouzdanost utemeljiti u svom odnosu prema stvarima. Tačnije: strašna, najstrašnija, obmana jeste misao, umišljaj, da *pouzdanost svoj osnov ima u čovjeku!*

Skloni li se blizina iskona, onog cijelog, i svo bivstvujuće biva ugroženo. Onda je i čovjek prinuđen da se povlači u međusvjetove u kojima gradi privid cjeline. U prividu, cjelina je oteta, oblik joj razbijen. A to onda traži totalno razobličavanje, mješanje oblika, kaos značenja. U svako doba tako smrt ulazi na velika vrata, zadaje život, a život više nikad ne izbiva iz nje!

21 Ili još preciznije: ona je „uzdizanje onog u duši najboljeg prema *smotri* najboljeg u onima koji jesu (532e), „ono što oko duše u varvarsko blato ukopano mirno vuče i uzvodi gore“ (534d), od postajućeg kao onom što zapravo jest. Samo u njoj moguće je sve ujedno sagledati (filozof je *συνοπτικός*). Vidjeti cjelo je i sebe ucjeloviti. A biti *cio* nijli to uvijek značilo: biti *zdrav*.

22 V. Jankélévitch; *Paradoks morala*, Zagreb, 2004, str. 73-74.

23 Misleća duša druga dva dijela mješa u jedan lik, baš kao što je i Demijurg u gradnji tijela svijeta smješao sve (vodu, vazduh, zemlju) u jedan lik – *συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν*, stvorivši jedno iz troga – *ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν* (*Timej*, 35a-b).

24 U *Državi* Sokrat kaže da je *παιδεία* (obrazovanje) „umijeća preokretanja (*τεχνη τῆς περιαγωγῆς*), i to cjeline duše“ (*Država*, 521c). U tom smislu, *περιαγωγή* je uslov filozofije; *περιαγωγή* kao „preokret duše iz noćnog nekog dana u istinski“ (*ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν*, *Država*, 521c), za Platona jeste egzistencijalni događaj. Okrenuti, veli on „nije isto što i okrenuti pločicu“, jer riječ je o činu ili događaju preokreta kojim um tek može postati upotrebljiv i koristan. Um ga ne izvodi već njem biva pogođen.

Borba protiv ovog i ovakvog tamničenja (u smrti) filozofija je od iskona. Ona nudi izlaz jer je *τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι* – briga o duši. Njome se čovjek uzvodi u oblik, jer se osposobljuje da „poveže djelove svoje duše tako da u cijelosti postane jedan iz mnogoga“ – *ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα* (*Država*, 443e).²¹ Zbiva se korijenita i potpuna izmjena postojanja. Iz pećine prema svjetlosti se ne okreće pogled zatvorenika, niti samo glava, već cijelo tijelo, i ne tek za nekoliko stepeni, ili pod nekim pravim uglom, poput kakvog privrženika koji malo odstupa od ostalih privrženika, već za stotinu osamdeset stepeni i postavlja se u dijametralno oprečnom smjeru. Potpuni je to preokret, obrat. Zato se govori o *obraćanju istini* – koji je ljubi obraća ga, okreće joj se preobraćanjem (*ἐπιστροφή*), stupanjem u *vita nova*. „Novi život ne dodiruje površno, hitrim i bezbrižnim poljupcem, već ga uzima i grli onako kako se grli supruga. Jer u tome je razlika između ljubitelja kojem se žuri i strasnog zaljubljenika“. Božanskom Dobru ne okreće „malim dijelom svog duha, primjera radi spoznajom, a još manje djelićem tog dijela, kakav je razmišljanje, već cijelom dušom – *ξύν ὅλη τῆ ψυχῆ*, cijelim dosegom svog znanja, svim snagama svoje moći, svom težnjom svoga htijenja. Jednom rječju: cijelom svojom dušom“.²²

Duša se cijelom sagraditi mora! A to čini tako što besmrtni dio duše – *λογιστικόν* (putem filozofije) povlači sve djelove duše, odvraća ih od svijeta postajanja. Kao onaj najfiniji, božanski dio, on je oko(lo) cijele duše, omotava je, i ne može se okrenuti svjetlosti Dobra sam za sebe, a da ne povuče i druga dva dijela. Otima ih od svakodnevnih otimanja. Skuplja u jedan lik.²³ Obrazuje.²⁴ Sa „pogledom na Dobro“, povezuje

(tka, plete) u jedinstvenu cjelinu – *ξύνδη και ποίη μίαν*. Oslobađa. Izbavlja i spašava.

Spašavati i biti spašen – *σώζειν τε και σώζεσθαι* jeste filozofija, ali pod uslovom, kaže Platon, da se s njom „sa iskustvom barata“.²⁵ Stoga, ozbiljno treba uzimati njegove riječi: dijalektika je „dar ljudima od bogova“ – *θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις* (*Fileb*, 16). Predali su nam je „drevni ljudi koji su bili bolji od nas i koji su boravili bliskije sa bogovima – *ἐγγυτέρω θεῶν οἰκούντες*“ (*Fileb*, 7–8 c). Ne liječi filozofija od sebe, kroz nju Drugo liječi. U njoj se zbiva *κάθαρσις*, ali Drugo ga izvodi. Filozofija je samo sredstvo spasa. Ko bi da liječi filozofijom u čistom stanju (sa ljudskog stanovišta) razboljevaće i sebe i druge (Niče tu sasvim pogađa). Ono što je uistinu lijek činiće beskorisnim.²⁶

Pa kad se kaže da je filozofija *θεραπεία*, na umu treba imati višestruko značenje ove grčke riječi – odnosi se ona na ljekarsku njegu, ali i na posluživanje gospodara. Glagol *θεραπεύειν* označava bogoslužjenje, kult koji se, po pravilu, redovno prikazuje božanstvu ili božanskoj moći. Filozofija sebe razumijeva kao naročito bogoslužjenje – blizina božanskom, duhovno prevazilaženje svakidašnjice. Filozof je drug onog labuda koji služi Apolonu i njemu se posvećuje. Za razliku

od današnjih umnih glava, ništa ga ne priječi da svoje najstrože pitanje o istini razumije kao sveti nalog božanstva (onako kao što se svako pravo iskustvo u bilo kojoj oblasti zbilje božanstvom otvara i ka njemu vodi).²⁷

Sredstvo spasa (*σωτηρίας μηχανή*) je um – veli Platon, jer sebe usmjerava na ono od čega spasenje i dolazi (na Dobro, Jedno, Umsko kao takvo) i s njim se odmjerava. Dakle umovanje je nešto što se duši zbiva, što je pogađa, odnosno umovanje je način na koji ono umno (božansko) djeluje na dušu.²⁸ Umovanje je uvijek „trpljenje duše“ (*πάθημα ἐντὴ ψυχῆ*) – pasivnost prije svake aktivnosti. Stoga, najviši čovjekov domet za Platona nije u znanju i spoznavanju, već u osjećanju drugosti, božanskosti – u onom što se zove umno čuvstvu vjere (razborita vjera koja je pokazana u *Fedonu*). To duboko osjećanje drugosti ne može se obrazložiti, ali je itekako možno da obrazlaže, jer ono jeste duh, tačnije duhovnost. Duhovnost u stvari jeste provala Drugog. A najveća je ljudska snaga u mogućnosti da se ta posjeta primi. Najjači je onaj koji pušta da Drugo djela u njemu. Ljubitelj je. Uz sve razlike, Platonova filozofija, kao i hrišćanstvo, svoj vrhunac dostiže u metafizici i pohvali ljubavi.²⁹

²⁵ Ko po bogu ispituje svoju dušu u njoj mora udariti i na „nešto neprosvećeno, nešto na čemu propada i svo prosvjećivanje“... – na jedan višak i ostatak koji nije za znanje. Prosvjećivanje logosom koji uvijek i u svakoj prilici traži razloge kao na sudu naivno je, i nikako ne može biti pouzdanje od kojeg zavisi duša ako hoće da prosvjetli sebe samu. Platonova je filozofija kritika nevičnog prosvjećivanja kroz objavu „neprosvećene izvesnosti duše od koje filozofiranje prima svoju granicu i širinu svog horizonta“ (H. G. Gadamer; *Platon i pesnici*, u: Filozofija i poezija, Beograd, 2002, str. 24).

²⁶ Zato Sokrat uvijek ponavlja: lijek ne treba davati bez „bajanja (*ἐπιωδή*)“ jer ne može da djeluje. Duša koja ga prima mora se najprije pripremiti za razumijevanja sredstava. Bez poduke (*ἀνευ διδασκαλίας*) samo pada u uobražavanje mudrosti. Takav je nauk o Dobru i Zlu. U njemu, veli Sokrat, treba odustati od sebe i na Istinu jedino paziti. Njoj ići, propinjati se (što ne isključuje padanje), kad je nužno i prst na usta staviti – šutjeti (*σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖν*). „Otud za filozofa, pravog filozofa, postoji obaveza koju smatra jednako strogom kao religijsku obavezu zakletve da će svoje vrijednije stvari predati samo ako su ispunjeni spoznajni i etički uslovi za primjeren prihvati“ (T. A. Szlezák; *Čitati Platona*, Zagreb, 2000, str.59).

²⁷ Sokrat svoju filozofiju razumije kao „preciznu zadaću“ koju dobija od boga, neku vrstu „službe božje“. Bog zadaću povjerava – filozof je bogom naređen. Očito je da Platon usmjerava ka shvaćanju „jednosti“ božanskog, mada ne isključuje ni mnogost njegove pojavnosti. Uostalom „među obrazovanim iz njegovoga naroda nije postojalo razlikovanje između *jednog* i *mnogog* kada se radilo o božanskom. Iza mnogosti se naslućivao jedan bog, no ta se jednost mogla ukazati samo u *živog različitosti* množine. Filozofija je samo potvrđivala takav način posmatranja“ (H. Maier; *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Darmstadt, 1985, str. 444).

²⁸ Vidjeti: H. G. Gadamer; *Über des Göttliche im frühen Denken der Griechen*, u: Kleine Schriften III, Tübingen, 1972.

²⁹ Blizina Platona i hrišćanstva za našu temu nešto je dragocjeno, no da li je i legitimno? I o kakvoj legitimnosti je ovdje riječ? Ko bi je utvrđivao? Kome pada na pamet da svojom glavom nadigra muku i bezdan (Liotar) o kojima se radi svaki put kad se približavaju Platon i hrišćanstvo, kad se vezuje ono nevezivo, pameti i nema. Ali muka i bezdan ne govore u vezu ne dovodi! Naprotiv, kroz njih se već pošlo u susret. Zaista, možda je nešto u vezu dovedeno prije svakog našeg dovođenja? Ne bi li se onda mogla zamisliti i jedna legitimnost *van našeg domena*? Često ona nije *legalna* – jer ne odgovara određenom skupu pravila i propisa koji su se vremenom u filozofiji ili teologiji postavili kao neka vrsta zakona. No, zakon takođe može biti u koliziji sa onim što uređuje, reguliše (kako je ono po sebi). U tom smislu, zar između Platona i hrišćanstva ne postoji

Platon ne pozna hrišćanskoga Boga, to je tačno, no da li i dovoljno za brojne diskriminirajuće i diskvalifikatorske teološke opaske spram njege i filozofije uopšte? Ako ne pozna Boga, kaže se, ne pozna ni nesebičnu ljubav, ljubav koja ne traži svoje (ljubav prema nečemu koja je lišena svake koristi, slobodna od svake uslovljenosti), što znači: njegova je filozofija težnja ka božanskom iz čisto sebičnih pobuda! A božansko, to je još samo „projava čovjekove žeđi za osiguranjem smisla postojanja i za svrsishodnim blaženstvom...“, objekt čovjekove racionalne želje za potpuno prirodnom osiguranjem spasenja“ (objekt sazdan od čovjekovih želja na fantastičan način – razlikuje se od čovjeka samo po tome što je njegova svrsishodnost potpuna).³⁰ Nema spasonosnog djelovanja božanskog u svijetu, Jedno je nedjelatno. I tačka. Platon je apsolviran, čini se, i prije nego je pročitano.

No, oslušne li se ono dobro poznato mjesto iz *Gozbe*, čini se kako hoće reći nešto drugo, sasvim drugačije: dodir s božanskim obremenjuje filozofiju. Tek dodiranjem Drugog i drugačijeg (a kako god dodir tumačili on mora biti neka djelatnost, *energeia*) duša počinje da rađa. A kad rađa *nevino* rađa – jer ne rađa „pretpostavke nečega“, nego se „to nešto“ samo u njoj rađa. Bog u njoj rađa i u njoj se rađa. Božansko djela

(pa ima rađanja). I tako isporuči pravac. Duša tek sad gleda, zri – vidi. Šta je to do *blaženo gledanje* – sozercanje... *θεωρία*? I šta je drugo filozofija htjela biti?³¹

Ima tu nešto lijepo, dobro, ali dodaje Diotima iz Mantineje, i „beskrajno radosno“. I pustimo je da kaže sve ono što je Sokratu rekla, možda neko i čuje: „kada dođe u određeno stanje tada žudi da rađa naša priroda. A rađati se ne može u rugobi nego u ljepoti. Kad se lijepom približi ono što želi da rađa, onda se ono razvedrava i od *radosti se razliva*, pa začinje i rađa; naprotiv kada se približi ružnome, onda se zlovoljno i turobno stišće i okreće od njega i povlači se, te ne rađa, nego plod svoj nosi dalje kao težak teret...“. Radost u kojoj se razliva ne nalazi u sebi, već ona uvijek dolazi od drugdje.

Pa kad u istini rađa, i istinu rađa, kad rađa u Dobru i po Dobru, filozofije je uvijek i neko *razlivanje radosti*. Treba li u uzrokovanju Dobra onda iščitavati ples Harita – *Χάριτες* (ljupkih kćeri Zeusa i Eurinome) – ono radosno, *od Dobra dato dobro*, blagodat? Možda i neka snaga i energija milosti (naravno shodno grčkim prilikama)?³²

Hoće li se ikad smoći snage i hrabrosti pa pustiti filozofiju da se pokaže u svom iskonskom rađalačkom svijetlu? Pitanje baš i nije „sretno“, jer najprije izgleda otrcano, preživakano. No „ne-

jedno područje koje je van dosega zakona, jedna od sebe postavljena i prethodeća prisnost, jedan intiman poredak blizine (*lege – intimus*), čak jedno ticanje koje se *nas i našeg zakonodavstva uopšte ne tiče*? I nije li red da se mišljenje njemu odvede, a ne da ovdje uspostavlja svoje redove – i redovnike? Uostalom, platonovski duh „nije samo element dogmatske teologije koji kasnije ulazi u hrišćanski duh, nego je u njemu od samog početka, u veoma praktičnom obliku, neodvojivom od samog života“ (V. Jeger; *Rano hrišćanstvo i grčka paideia*, Beograd, 2007, str. 19).

³⁰ J. Romanidis; *Praroditeljski grijeh*, Novi Sad, 2001, str. 70.

³¹ Teorija za Grke jeste nešto što ne samo da nastaje iz iskustva svetosti nego za njega ostaje neraskidivo vezano. Izraz *teorija* upućuje na božansko i sveto – *θεωρία* od *θεός* jeste gledanje nečeg jedinstvenog, izdvojenog, rijetkog i uzvišenog, gledanje kojim je obuhvaćeno uvijek više nego se posjeduje u vidu. Grčko *θεωρία* u bliskoj je vezi sa *πάθος* o čemu govori Gadamer vezujući oba iskustva sa vjerskim obredima: *θεωρία* nije stav ili samoodređenje subjekta, već (polazimo li od onog što je gledano, motreno) „zbiljsko učestvovanje, nikakav čin, već trpljenje (*πάθος*), kao obuzetost i ushićenost viđenim. Kod *θεωρία* i *πάθος* riječ je o *Dabeisein* kao *Bei-der-Sache-sein*“ (H. G. Gadamer; *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972, str. 130).

³² Da bi sve to približio Platon se obilato koristi metaforom svjetla. Iako je svjetlost kod Platona sveltadajuća, nigdje se precizno ne određuje njena suština niti se ona može iz bilo čega iščitati. Nimalo slučajno, reći će Blumenberg: radi se o upravo tome da kod Platona postoji jedna skroz-obuhvatnost i sve-obuhvatnost svjetlosti koja ne dozvoljava da se svjetlost spozna, bolje rečeno – sveobuhvatnost ujedno jeste ne-shvatljivost za onog koji je uvijek već obuhvaćen (H. Blumenberg; *Svjetlost kao metafora istine*, Podgorica, 1999, str. 13). Ali, u orijentaciji itekako pomaže shvatanje njene funkcije. Svjetlost je *δύναμις* – sila (energija) koja oslobađa i daje moć onom vidljivom da izađe iz „mraka“ nerazlikovanja i neprisutnosti i stupi u odnos sa vidom i gledanjem. S druge strane, oslobađa vid i daje mu moć da iz stanja nekog mrtvila, neaktivnog gledanja i pukog prebivanja u očima (jednom riječi 'zurenja') pređe u aktivno gledanje, u viđenje i zrenje – da se (be) prožme likovima stvari i da njih prožme sobom. Kao što svjetlo spaja ono vidljivo i sam vid i upućuje ih jedno drugom, tako se i ono mislivo i ono što misli (duša i um u njoj) sreću izlivom svjetlosti same istine – Dobra. Izliv svjetlosti istine – milost svjetlosti! (vidjeti: E. Fink; *Metaphysik der Erziehung von Platon und Aristoteles*, Frankfurt a/M, 1970, str. 74).

sreća pitanja“ ipak počiva na drugoj strani: u izvjesnoj zakašnjelosti, u zahtjevu jednog prvotnjeg i samim tim urgentnijeg pitanja: zašto snaga i hrabrost trebaju tamo gdje je nešto očigledno? Šta smeta, koja snaga djeluje, pa se ne želi ili ne smije, uočavati ono što doslovno bude oči? Šta (ili ko) postavlja brane, šta (ili ko) navlači mreže?

I nije li u međuvremenu „nešto mrenasto“ postalo kriterij očiglednosti? Nešto što će poroditi ovo današnje stanje *mahnitog uvjerenja* koje više nije podložno ni najjednostavnijem dokazu, a kamoli kritici. Kao da je neki đavo odavno ubacio svoju „uniformu u oko“?

Da li je Platonova analogija sa rađanjem slučajna? Tačnije: da li je posrijedi samo analogija? Ili putem nje jedinstvena prilika da se filozofija pokaže cjelovitom? Kad je cijela, u punoj je snazi. No da bi se cijelom pokazala, mora ona, kao i ljudska duša, pored spoljne strane pokazati i onu unutrašnju, što podrazumijeva, rečeno sa Levinasom, da se izvrne kao rukavica što se izvrće – na svjetlo dana da iznese vlastitu utrobu. Zašto utrobu pokazivati? I šta bi u tom izvrtanju bilo lijepoga i radosnoga? Pa ne pokazuje se ona zarad sebe same (jer ne bi imala šta pokazati), već zbog onog što u sebi nosi. Ako se ne vidi šta nosi kako znati šta filozofija nudi! Pa onda na ovaj način pokazati utrobu demonstrirati je posebnu snagu filozofije. Utroba kao znak prihvatljivosti za Drugog (Jevreji kažu *rahamim* što pored utoba znači i milosrđe), ujedno jeste znakom vlastite suštine – suštastvene možnosti!

Gozba na to (tu snagu) jasno ukazuje – svo znanje, svo htijenje, okreću se oko *utrobe-svetišta* – duše u kojoj se ima začeti i roditi snagom Drugog! Slično je i u hrišćanstvu. Snaga vjere otjelovljena je u liku djeve Marije: svo duhovno i tjelesno, uključujući i samo tijelo, sabira se oko utrobe – svetišta da othrani Riječ, da bude trudno Riječju, Bogom. Uz sve razlike, nije li na djelu isto *Kraft*?

Snaga onog, što savremena literatura označava imenima *iskonsko žensko*, ženskost kao takva. Uvijek je to „imanentna unutrašnja radnja, stoga i nevidljiva: prima u sebi, nešto se razvija,

a da ona i ne zna. Njezin prostor i vrijeme jeste *prostor-vrijeme nošenja*. Nošenje drugoga u sebi, pustiti da se u njenom krilu odvija skrovit rast³³. Ili „stav ženskosti“ stav je prijemčivosti za milost.

Nije li to, i kod Platona kao i u hrišćanstvu, primarna osobina duše u odnosu na Tvorca?

Izgleda, bez obzira o kojoj duhovnosti je riječ, držanje duše prema Bogu je uvijek istovjetno. U stvari, taj stav duše omogućuje duhovnost.

Platon jasno ističe potrebu da filozofija zemetne kavga s neprijateljem (filozofija je čudesno stražarenje čiji je cilj identifikacija neprijatelja), zna gdje to može i sa čim može činiti: jedino bremenita duša ide u boj, polazi pravdi u pohode! Moći Tiranina, obmanjivača (duha vremena), suprostavlja sasvim drugu i drugačiju moć – moć rađanja iz dodira sa Drugim. Ne slučajno i u hrišćanstvu, neprijateljstvo se zameće isključivo između đavola i žene. Snaga je ista. Da bi je pokazala *Knjiga postanja* ulazi u zaista neviđene obrte. Na početku na đavolje zahtijeva savitljiva, slaba žena, žena kao *intsrumetum diaboli*, odjednom postaje „tačka otpora“... i to jedina. Zaista čudno: na istom mjestu ono što je zgriješilo sad je otpor (tijelo), na mjestu gdje se palo ustaje se. Pošto je nakon sagrešenja Adam saslušao svoju kaznu svojoj ženi (na opšte čuđenje današnje čitalačke publike) daje ime Eva, jer je majka svim živima (*Post*, 3, 20). Po prvi put ovdje se sreće s imenom Eva. Svakako, Eva je bila i ona licemjerka u vrtu, ali ime joj dolazi tek nakon propasti. U trenutku stvaranja Adama je zove samo *iša* – žena, tačnije *išâ* od *iš* što znači čovjek (čime se naglašava da je ona izvedena od njega). Sad dolazi pad i to posredstvom žene. Nije li onda normalnije da je Adam nazove nekim „zaslužnim“ imenom poput *Smrtna*, *Smrtonosna* ili *Zlokobna*, *Prokleta*. Ne ..., on je zove *Hawah* (Eva) – *Živuća*, *Živa*. Time pokazuje da vjeruje u spasenjski, živototvorni značaj neprijateljstva između ženskosti kao takve i đavola.³⁴ Vjeruje u jedinu snagu koja može na đavola: a to je prihvatljivost za milost protiv stvaranja unutar svoje puke naravi.

³³ F. Hadjadj; *Raj na vratima. Ogled o radosti koja uznemiruje*, Zagreb, 2015, str. 78

³⁴ Vidjeti: F. Hadjadj; *Vjera zlih duhova. Ili ateizam koji je premašen*, Zagreb, 2013, str. 236-242.

Čini se da u istu snagu vjeruje i Platon, naravno u okvirima grčkog razumijevanja svijeta i života. Čovjek ako hoće to ime – mora s bogom biti, sa bogom se vjenčati, ali pri tom treba znati: nema „života sa bogom“, koji ujedno ne bi bio i „naji-

stinitija tragedija“ i „najsajnija drama“!

Ko ovu istinu ne zna, kažu Grci, uzalud mu je sve znanje – jer ne zna razliku ljudskoga i božanskoga, ne zna granicu i pravu mjeru.

Bibliografija

Barbarić, D; *Mousikē i ethos u Grka*, u: *Nasljeđe antike*, Zagreb, 2013.

Blumenberg, H; *Briga ide preko reke*, Beograd, 2004.

Blumenberg, H; *Svjetlost kao metafora istine*, Podgorica, 1999.

Bodrijar, Ž; *Prozirnost zla*, Novi Sad, 1994.

Derida, Ž; *Sila zakona*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

Dona, M; *Filozofija muzike*, Beograd, 2008.

Fink, E; *Metaphysik der Erziehung von Platon und Aristoteles*, Frankfurt a/M, 1970

Gadamer, H. G; *Platon i pesnici*, u: *Filozofija i poezija*, Beograd, 2002.

Gadamer; H. G; *Über des Göttliche im frühen Denken der Griechen*, u: *Kleine Schriften III*, Tübingen, 1972.

Gadamer, H. G; *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972.

Hadjadj, F; *Raj na vratima. Ogled o radosti koja uzne-miruje*, Zagreb, 2015.

Hadjadj, F; *Vjera zlih duhova. Ili ateizam koji je pre-mašen*, Zagreb, 2013.

Jankélévitch, V; *Paradoks morala*, Zagreb, 2004.

Jeger; V; *Rano hrišćanstvo i grčka paideia*, Beograd, 2007.

Krämer, H; *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.

Krämer; H; *Über der Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b-c*, u: *Philologus* 110, 1966.

Krämer, H; *Das probleme der ungeschriebenen Lehre*, Darmstadt, 1972.

Levinas, E; *Među nama*, Novi Sad, 1998.

Maier, H; *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Darmstadt, 1985.

Nansi, Ž-L; *Nacistički mit/Dekonstrukcija hrišćanstva*, Beograd, 2017.

Patočka, J; *Izbor iz filozofskih spisa*, Novi Sad, 2013.

Platon; *Država*, Beograd, 1966.

Platon; *Državnik. Sedmo pismo*, Zagreb, 1977.

Platon; *Fedon*, Vrnjačka Banja, 2001.

Platon; *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd, 2000.

Platon; *Menekszen, Fileb, Kritija*, Beograd, 1983.

Platon; *Parmenid*, Zagreb, 2002.

Platon; *Protagora, Gorgija*, Beograd, 1968.

Platon; *Timaj*, Vrnjačka Banja, 1995.

Platon; *Zakoni*, Beograd, 1986.

Platon; *Ijon, Gozba, Fedar*, Beograd, 1979.

Romanidis, J; *Praroditeljski grijeh*, Novi Sad, 2001.

Szlezák, T. A; *Čitati Platona*, Zagreb, 2000.

Virilio, P; *Informatička bomba*; Novi Sad, 2000.

Žunec, O; *Mimesis*, Zagreb, 1988.

Zoran Arsović

Faculty of Philosophy, University of Banja Luka,

Banja Luka

The strength of philosophy. Does philosophy know mercy?

Summary:

Breaking down Plato's understanding of the dialectic skill, this text is an attempt to answer the following questions. What is philosophy as the skill of measuring? What is the nature of the true measure? What does rational salvation from the *unlimited* mean? And, finally, what is the strength of salvation?

Keywords: philosophy, Plato, dialectics
