Platonov Simpozij

Podrug, Berislav

Doctoral thesis / Disertacija

2012

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:545965

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu
Hrvatski studiji
Poslijediplomski studij filozofije
Doktorski rad

Platonov *Simpozij*

Demonska narav filozofije

Mentor: prof. dr. Damir Barbarić

Student: Berislav Podrug

Zagreb, veljača 2012.

Platonov *Simpozij*

Demonska narav filozofije

Sadržaj

UVODNA RAZMATRANJA

1. Zadaća i ograničenje teme.....5
2. Religijsko-mitologijski vidokrug Erosa: Eros kao božanska moć.....13
3. Platonov raskorak s mitom i pjesništvom. „Kritika“ poezije i umjetnosti.....40
4. Platon i mit.....46

INTERPRETACIJA *SIMPOZIJA*

I. Pojavni vid Erosa. Zbor „predsokratovaca“

1. Simpozij kao svetkovina. Okvirni govor i posebnosti dijaloga.....54
2. Govor Fedra: Eros kao najstariji bog, izvor najvećih dobara, vrline i sreće.....78
3. Govor Pausanije: zemaljski i nebeski; duševni i tjelesni Eros.....83
4. Govor Eriksimaha: Eros i cjelina svega. Odnos božanskog i ljudskog.....89
5. Govor Aristofana: Eros kao težnja za iskonskom cjelovitom naravi.....97
6. Govor Agatona: najljepši i vječno mladi bog Eros.....106

II. Istina o Erosu. Filozofijsko iskustvo i pojam erotičke moći

1. Sokratovo pobijanje Agatona.....112
2. Nauk Diotime.....124
   a) Bit Erosa: veliki demon kao ono između smrtnoga i besmrtnoga.....130
   b) Djelo i moć Erosa: demon s moći posredovanja i svezivanja.....136
   c) Mit o postanku Erosa.....144
   d) Cilj i svrha žudne ljubavi. Sreća.....153
   e) Put Erosa: stvaranje i porod u lijepom.....164
   f) Uzrok ljubavi: žudnja za besmrtnošću. Problem vremena.....169
   g) Težnja za besmrtnošću i slava…….....187
   h) Posvećenje u filozofijsku erotiku: – stupnjevi erotičkog uspona k ljepoti.191

a) Ljepota u sferi tjelesnog.....192
b) Ljepota duše, djelovanja i zakona.....208
g) Ljepota znanosti.....216
d) Vrhovna ljepota.....224
i) Spoznaja i iznenadnost onog lijepog.....254
j) Duševno rađanje i stvaranje…….283
k) Pitanje besmrtnosti i vječne slave.....300

III. Dionizijsko-satirska igra. Zagonetka tragedije i komedije

1. Upad Alkibijada.....320
2. Svršetak simpozija.....329

ZAKLJUČAK.....335

LITERATURA.....345

UVODNA RAZMATRANJA

1. Zadaća i ograničenje teme

Ukoliko ima uopće nekog smisla pojedinim više formalnim razlozima unaprijed i tako reći izvanjski ustvrditi i potkrijepiti sasvim izniman značaj i vrijednost Platonova *Simpozija*, kao i njegovo jednako iznimno značenje unutar duhovno-filozofijske tradicije uopće, te ukoliko se time ne ispostavlja upravo suprotan učinak, onda bi se u prilog tome moglo navesti sljedeće. Taj Platonov spis oduvijek vrijedi kao jedan od doista neizostavnih i najvažnijih, ali i najzahvalnijih njegovih djela. Rijetko je koji dijalog bio tako često prozivan nadasve primjerenim i odličnim djelom „posvećenja" u Platonovo filozofiranje.[1] Svojim navlastitim smislom i sadržajem, on je osim toga neposredno povezan u prvom redu s ionako središnjim i presudnim Platonovim dijalozima, prije svega s *Fedonom*, *Politejom* i *Fedrom*, iz čega svakako proizlazi dodatna važnost izučavanja i promišljanja izabranog Platonova djela, hoće li se njime primjereno i svrsishodno pokušati posredovati i misliti njegovu filozofiju u cjelini.

Također, kao jedan od posebnih vidova ne samo ljudskog zajedništva, simpozij je u antičkih Grka bio uvelike raširen i od davnina uobičajen. Od mnogih je zapisan te na taj način očuvan spomen toga: taj oblik uzajamno prožete zajednice ljudi i bogova nalazimo upriličen već u epu, pa kod ranogrčkih lirika, zatim kod Ksenofonta, Aristotela, Epikura i mnogih drugih, iako nam sami ti spisi nisu uvijek ostali predajom sačuvani.[2] No Platonov je *Simpozij* u svakom pogledu poseban: u njemu se nalazi filozofija isprepletena dramskom radnjom, dubokoumni mit izložen umjetničkom virtuoznošću, uopće poezija srasla s pojmom. Unutar filozofije i općenito pisane riječi, to Platonovo djelo predstavlja krunu sraslosti filozofije i pjesništva, i to na samom vrhuncu njihova stvaralaštva.[3] Po svom povijesnom utjecaju, u

---

[1] Tako se u njemu vidi primjerice posrećena objedinjenost velebne oblikovne moći sa svojstvenošću njegova filozofijskog motrišta (usp. Platon, *Gastmahl*. O. Apelt. Leipzig, 1926., v.), ili, drugim riječima za isto, najzorniji i najljepši pristup središtu njegove filozofije (usp. Platon, O. Gigon/R. Rufener. Zürich, 1974., lix.), da navedemo samo dva od mnoštva sličnih stavova.

[2] U postojećoj literaturi simpozij se jednako tako pojavljuje u skolijama, epigramima i elegijama, te gotovo u cjelokupnoj poeziji i prozi toga vremena, počevši još od Homera (usp. npr. *Ilijada* 1, 467 i d.; *Odiseja*, 1, 150 i d.). U opticaju je također bila narodna pripovijetka o simpozijalnom susretu sedmorice mudraca, što je već u ondašnje doba našlo svoju pjesničku primjenu, a možda i proznu fiksaciju. Usp. također Ksenofana, Iona i zbirku pjesama nazvanu po Anakreontu (u: K. Rac, *Antologija stare lirike grčke*. Zagreb, 1916. (reprint: Split, 1981.), 100 i d.; 281; 349; 351; 367 i d.; 374.). Usp. i Ksenofont, *Gozba*. Zagreb, 2009. U tom kraćem djelu također nalazimo ocrtan Sokratov lik pri druženju za jedne od gozbi. Mogle bi se navesti brojne sličnosti ali i naglašene razlike između tih *Simpozija*. O međusobnom odnosu tih spisa do sada se raspredalo mnogo, no ovdje nema posebne potrebe za daljnjim tematiziranjem toga.

[3] U novije vrijeme taj sud zastupa M. Erler, *Platon*. München, 2006., 11, 44. Ovdje još ostavljamo po strani ono što će tokom rada biti obzirnije i obimnije tematizirano, naime točniji karakter tog s Platonom i posebice ovim

filozofijskom ali i opće literarnom pogledu, to je bez ikakve dvojbe temeljni tekst europske duhovne tradicije.[4] Već je iz ovih par uprošćenih i najopćenitijih, možda i suvišnih napomena razvidna sva prijeka potreba i vrijednost promišljajućeg boravljenja upravo uz to Platonovo djelo.

Sukladno jednom mogućem pristupu Platonovu tekstu i njegovoj filozofiji uopće, u ovom se radu sabire interpretacija jednog zasebnog i cjelovitog djela, od samog Platona omeđenog i zaokruženog, domišljenog i dovršenog „svijeta za sebe“ – *Simpozija*.[5]

---

djelom često povezivanog odnosa filozofije i pjesništva, kao i tome prethodno poimanje i predstavljanje jednoga i drugoga.

Platonov *Simpozij* je unutar „erotičkog *logosa*“ tako reći vrh svekolike srodne oblikovnosti pisane riječi a ujedno i njegova prekretnica. Jer nakon njega ta visina više se niti doseže a kamoli nadmašuje, što onda, usporedi li ih se međusobno, vrijedi vrlo vjerojatno naprosto za sve njegove prethodnike ili nasljednike. Za Platona sama tema i literaturni oblik simpozija, međutim, nije uopće presudan. Jer to na koncu konca ipak nije bila neka njegova posebna nakana ili želja da u svoju intimnu svrhu uporabi baš i jedino taj oblik tada uobičajenog druženja; u pravilu istu ulogu u sklopu njegove filozofije igra recimo scena i okrug zatvora u *Fedonu*. Inače je scenski okvir Platonovih spisa uvijek primjeren samoj temi i stvari ukupne situacije zajednice i razgovora, pri čemu su sadržaj i oblik u unutrašnjoj harmoniji.

[4] Za višestruku povijest njegova utjecaja, u čemu ga se uvijek posvjedočeno može sagledavati poput nekog temeljnog duhovnog elementa Zapada, a koji seže sve od njegova vlastita doba nastanka, preko Plotina i helenizma, talijanske i francuske renesanse, Platonizma iz Cambridgea pa sve do Njemačkog idealizma, pa i moderne usp. npr.: S. Matuschek, *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht: Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg, 2002.; J. Schmidt, *Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie und Literatur* (u: Platon, *Das Trinkgelage oder über den Eros*. Übertragung, Nachwort und Erläuterungen von U. Schmidt-Berger. Frankfurt a. M., 2004., 160-187.); A. Wurm, *Platonicus amor: Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin, 2008; M.-C. Leitgeb (Hrsg.), *Platon, Plotin und Marsilio Ficino: Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus – Internationales Symposium in Wien*. Wien, 2009.; V. Kayling, *Die Rezeption und Modifikation des platonischen Erosbegriffs in der französischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiken und italienischen Tradition*. Bonn, 2010. Jedino bi se *Fedon* i *Timej* mogli mjeriti s njime na istom planu unutar povijesti platonizma i opće recepcije njegove misli.

[5] Interpretacija će se pri svom hodu držati, dakako, prvenstveno grčkog izvornika. Radi se o poznatom Burnetovom izdanju cjelokupna Platonova opusa: *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I-V*, Oxford, 1900-1907. Što se tiče tekstualne predaje i stanja izvornog teksta, a prema sudu uvaženih poznavatelja i izdavača Platonova dijaloga, nije on uslijed različitih uspostavljanja i zahvata toliko korumpiran i u sebi višeznačan koliko su to neki drugi Platonovi spisi (iako je to nerijetko slučaj s u tradiciji mnogo i često čitanim i komentiranim spisima Platonovim, među koje zasigurno spada i ovaj naš). Ipak, u njemu se nalaze poneke interpolacije i bez ikakve dvojbe jednako tako i glose (usp. *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge, 1973., lxx; usp. tu i C. Brockmann, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*. Berlin, 1992.).

Uz izvorni grčki tekst, konzultirani su svi na kraju rada navedeni prijevodi i komentari djela. Na hrvatskom jeziku to su njih četiri. Prvi prijevod *Simpozija* u nas objavio je O. Pucić u Trstu 1857. g. pod naslovom *Platonov pir ili razgovor o ljubavi*. To izdanje donosi prilagođenu i prilično skraćenu verziju teksta (za potrebe obiteljske prigode vjenčanja, kako nam prevoditelj obznanjuje već na naslovnici). Drugi prijevod je onaj F. Petračića, objavljen također prije više od stoljeća, a sadrži i predgovor i mnogobrojne bilješke uz tekst. Recentnije treće postojeće bilingualno izdanje djela potječe od Z. Dukata te sadrži kraći uvod i učestale usputne bilješke. Središnji govor Sokrata i Diotime u prijevodu nalazi se i u: D. Barbarić, *Grčka filozofija. Hrestomatija filozofije*, sv. I. Zagreb, 1995., s popratnim filološkim komentarom i ukratko iznesenim karakteristikama i temeljnim problemima njegove interpretacije. U čitanju komentiranog djela na našem jeziku uglavnom slijedimo i navodimo, bilo parafrazom ili izravno, posljednja dva navedena prijevoda, za Diotimin govor prije svega ovaj potonji, uz tek poneke manje odstupajuće varijante čitanja i prevođenja, što će sve tokom izlaganja biti pravovremeno pripomenuto. To međutim vrijedi isključivo za središnji govor *Simpozija*, onaj Sokrata i Diotime, u čemu se, recimo to unaprijed, opravdano vidi onaj govor koji pronosi spis u cijelosti. Drugi govori i druga mjesta unutar spisa, ukoliko u svojim mogućim varijantama uopće sadrže dalekosežnija variranja uslijed

Pojedini problem ili neka posebna tema pak, bilo kojom vrstom i načinom posredovanja zadani te na temelju toga izdvojeni, iz određenog dijaloga ili čak ukupne Platonove filozofije naknadno preuzeti, u svom bitnom vidokrugu nužnošću pretpostavljaju uglavnom u potpunosti primjereno dohvaćenu i obuhvaćenu *jedinstvenu cjelovitost* njegove filozofije, što je u svakom slučaju već po sebi prilično dalekosežno, preuzetno te u samoj svojoj osnovi ne u potpunosti lišeno daljnje potrebitosti promišljanja.

Nije stoga posve izlišno i neumjesno već uvodno načeti nakratko pitanje unutrašnje naravi Platonova filozofiranja, koja se mjerodavno ogleda već u vidu njegove pismeno uobličene forme i prezentacije. Početno bi se na tom planu dalo ustvrditi kako već zbog same činjenice što postojeći Platonovi dijalozi predstavljaju od njega samog konačno zgotovljene i u sebi zaokružene cjeline, oni ne bi smijeli biti tretirani kao slučajni, polovični ili bilo kako nedovršeni nacrti i zamisli. Time stoje oni u naglašenoj razlici spram tekstualne pa i općenite situacije svih drugih filozofa tako zvanog arhajskog i klasičnog razdoblja. Odavno je naime poznato s kojim se sve izrazitim ograničenjima i nepouzdanostima pismene predaje susreće

---

različitih kritičkih intervencija u odnosu na navedene prijevode Platonova teksta, ipak ni iz daleka ne igraju jednako važnu a ponekad možda i presudnu ulogu pri misaonom dohvaćanju i izlaganju istog.

U sklopu tumačenja tematiziranog djela u obzir je uzeta također i velika većina postojeće tako zvane sekundarne literature i relevantno stanje istraživanja (obim čega je doista golem i nepregledan, slučaj koji i inače vrijedi za Platona, a onda još osobito za dijalog poput *Simpozija*). Naš će se vidokrug interpretiranja dobrim svojim dijelom osvrtati na nj i uvažavati gotovo sva mnogobrojna i raznolika pitanja dosadašnje literature i istraživanja dijaloga, kao i njegove osobite probleme te nerijetko različite smjerove i načine razumijevanja. Kao svojevrsni (premda ne jedini) moto sljedećeg tumačenja, općenito je neprestance vrijedilo, s jedne strane, čuvati se, u mjeri u kojoj je to pri jednoj takvoj nakani moguće, svih postojećih naslaga i balasta nataloženih na tekstu originala u vidu pretumačenja, a koji su tokom povijesti recepcije nanošene na Platonovu izvornu riječ i misao ne samo od strane netom navedenih razdoblja i njima zastupljenih autora (što je također opće poznato temeljno načelo i danas mjerodavnog načina i metode interpretiranja Platona). S druge se strane nastojalo očuvati i obrazovati izvornost i čistoću misaonog horizonta iz kojeg nam ovaj Platonov dijalog iskonski govori, ne zapadujući pritom, po intenciji barem, u ona nerijetka zastranjenja, stranputice ali i očito srozavanje njemu svojstvene razine, što sve svjedoči nemali broj postojećih komentara. Samo kao dva primjera toga: tvrdi se kako zapravo nema nekih posebnih problema i poteškoća u smislenom pojašnjavanju Platonova filozofijskog djela o Erosu. U njemu ne treba slijediti zastupljenu argumentaciju, već jedino sam niz govora o ljubavi (usp. E. Hamilton/H. Cairus, *The collected dialogues of Plato including the letters*. New Jersey, 2005., 526.), ili pak jedan drugi slučaj: *Simpozij* kao umjetničko djelo može, navodno, biti uživano i od strane onih kojima su filozofijska razmatranja strana. Govor koji se nalazi unutar njega nalikuje provodu jednoga društva poput onog filistara naših dana, dok lijepe misli kruže oko pijenja vina, mamurluka i ljubavi (usp. C. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. München, 1910., 526). Spomenimo ovom prilikom onda još i to da postoji također prerada ovog „dijaloga o ljubavi“ za kazališnu izvedbu: Platon, *Das Gastmahl*. Ins Deutsche übertragen und szenisch bearbeitet von F. Kobler u. E. Müller. Wien, 1932. Doista se vrlo lako može potpasti pod dojam kako je osobito ovo Platonovo djelo podobno za takve i slične smjerove shvaćanja i izlaganja: njegova središnja riječ i glavna tema kao da se obraća naprosto svima – jer, što je ljudima svojstvenije i zajedničkije od tog „prafenomena ljubavi“? (O ljubavi u cjelokupnoj tradiciji, osobito umjetnosti, kao i u njenom svakodnevnom okružju da se pritom i ne govori.) Zbog svih takvih i sličnih usput nabrojanih načina sagledavanja i tretiranja *Simpozija* unutar iste literature, pretežna, ali ipak ne i sasvim isključiva prednost i učestalost obaziranja na nj uglavnom će biti pridana osobito sadržajno srodnom načinu i svrsi komentiranja ovog Platonova teksta. To se čini u nakani očuvanja njemu primjerenog duhovnog mjesta, njegove osebujne naravi i smisla, i to u vidu obzirnog probiranja samo onoga zaista primjerenog i dostojnog, neovisno o tome predstavlja li to u pogledu zamišljenog tumačećeg sučeljenja ono „afirmativno“ i „pozitivno“ ili pak „kritičko“ i „negativno“. (Pritom će se spisi sekundarne literature, svi u cijelosti navedeni u popisu literature, navoditi ili potpunim naslovom, ili katkada, radi jednostavnosti i preglednosti, samo autorom, godinom objavljivanja i pripadnim brojem stranice.)

kod svih tako zvanih predsokratovaca, već u pogledu samog predstavljajućeg izbora njihovih tekstova ili tek njegovih fragmenata s vazda nesigurnom autentičnošću, a onda dakako i u pogledu čitanja i razumijevanja različitih jezično-misaonih mogućnosti, kao i njihovih odstupanja i pretumačenja, te na koncu konca nerijetko i beznadnom korjenitom upitnošću svakog pokušaja rekonstrukcije filozofije njihova ukupnog djela. Ta situacija predaje nije znatno izvjesnija i pouzdanija još ni u Platonova nasljednika Aristotela. Jer i kod njega se nerijetko nalazimo "tek" unutar skica i napomena, zbijenih i hermetičkih, dvoznačnih ili posve nedokučivih nabačaja misli, izričajnih nakupina i duhovnih skeleta u "pustinji nagađanja". Uz tek pokoju iznimku, ni to u pravilu nisu dovršena, redigirana i za objavljivanje pripremljena djela, već prvenstveno okvirni zapisi, različiti slojevi zabilješki, naknadni i opetovani popravci i umetci koji su služili kao osnova ili ponekad tek kao podsjetnik predavanjima tog filozofiranja.

Utoliko više valja inzistirati na "slučaju Platona": kao prva jedinstvena organska cjelina unutar grčke filozofijske tekstualne predaje, ta djela nalikuju samom od Platona mišljenom kozmosu: budući savršeno uređenim i dorađenim, do kraja izvedenim i u tom smislu u potpunosti dovršenim *cjelinama*, njima ništa ne nedostaje, te su oni u tom pogledu lišeni svake potrebe za bilo čime *izvan* sebe. (v. Tim. 32c5 i d.) U svojoj vlastitoj unutrašnjoj građi i strukturi – budući da prema Platonovu zahtjevu iz *Fedra* svaki *logos* mora biti u sebi ususlavljen kao živi organizam – tekstovi dijaloga su u pravilu organski nerazdjeljivi. Stoga se njihova unutrašnje zacijeljena jednota u konačnici ne bi trebala, bez daljnjeg opreznog reflektiranja i posebnog obzira spram toga, bilo kako izvanjski nasilno preinačavati, tako reći prvotno izolirati i odijeljivati a potom i zasebno sastavljati, proizvoljno prenoseći samo njima pripadnu građu i misao na bilo koje "drugo mjesto" i u koji god drugi njima strani misaoni sklop. Jer u tim su djelima svi međusobno supripadni dijelovi najneposrednije ususlavljeni i stopljeni u jednu sveobuhvatnu, samostalnu i jedinstvenu cjelinu, i to ne samo u vidu njihova puta spoznaje, već i u cjelokupnoj sraslosti mišljenja i zbivanja njima neposredno pripadne ukupne situacije.

To se u osnovi ipak još uvijek poklapa s uvaženim tumačenjem prema kojem je Platonovo filozofijsko djelo i filozofiranje nešto bitno živo te kao takvo upravo poput kozmosa koji se iz svog središta postepeno širi prema obodu, a s čime u skladu svaki pojedini dijalog uvijek zadržava ujedno i određenu samostalnost unutar pripadne cjeline, cjeline koja je pak u samoj svojoj jezgri dodatno produbljena jednim jednako važnim unutrašnjim razgovorom svakog od dijaloga sa svakim drugim. Očitovanje tog načelno beskonačnog hoda mišljenja u sebi samome predstavlja svagda pojedini put prolaženja kroz *logos*; od svake

druge "konstelacije" bitno različitim postavom određeni i zasebno sklopljeni dijalog, kao jedinstveno ogledavanje cjeline na njemu svojstven način. Uz odlučujuće značenje središnjeg sveobuhvatnog uvida toliko važne i istaknute sinoptike, koja ukupnu odnošajnost dijalogâ vidi u bitnome smislu ujedno objedinjenom i raščljanjenom, sa svime nerazrješivo povezanom i istovremeno u sebi samoj samostalnom, u tome se onda može prepoznati i svojevrsni organski razvitak Platonove filozofije.

Uzimajući u obzir netom dotaknute naznake koje se pojavljuju u ovom složenom i zagonetnom okrugu dijalektičke isprepletenosti organskog jedinstva mnoštva, moglo bi se doći do zaključka da je zapravo svaki pojedini dijalog, kao jedno zasebno djelo u ukupnom sklopu Platonove filozofije, ujedno dio *i* cjelina: on u sebi doduše uvijek „ima" cjelinu, koja je u njegovu vlastitu vidokrugu nužnim načinom uvijek nekako prisutna, ali ju sâm u biti ipak nikada ne doseže konačno i u potpunosti, te je kao takvu nigdje niti ne iznosi u cijelosti.[6] I premda sistem unutar pojedine filozofije nikada nije ono puko formalno i apstraktno, u Platonovu cjelokupnom djelu se vjerojatno ni u kom slučaju ne može pronaći navlastitih i izričitih pokušaja toga da se ono središnje tog filozofiranja izvede u obliku nekog otvorenog ili zatvorenog sustava. Pa ipak, poput svake filozofije, i ona Platonova uvijek ima uperen pogled na cjelinu svega – zbog čega je u jednom bitnom pogledu i ona sâma jedan izgrađeni sistem, jedna zaokružena cjelina u kojoj ono sve ujedinjeno nalikuje jednome organizmu ili univerzumu.

Budući da Platonovo filozofiranje koje nalazimo u njegovim dijalozima nije izgradnja sistema u prethodno naznačenom smislu te riječi, bilo koja više ili manje uspješna „sustavna" rekonstrukcija njegove filozofije čini se u osnovi teško izvedivom, možda čak i nemogućom. Svaki je dijalog doista jedan svijet za sebe i svakom pokušaju zahvaćanja osebujne cjeline Platonove filozofije nužno prijeti bitni otklon od nje same – u vidu falsificiranja i umrtvljenja one neuhvatljive organske živosti rađanja i rasta misli u dijalogu i uopće takvog neusporedivog izraza filozofiranja. Jednim svojim dijelom s time u unutrašnjoj svezi, dodatno otežavajuća okolnost pritom je učestalo isticana, zaista nezanemariva Platonova skepsa u pogledu pismenog fiksiranja onog najvišeg, ali jednako tako i notorna činjenica da oko tumačenja te filozofije još uvijek, ili zapravo tek danas nema neke općenitije suglasnosti.[7] Te se osnovne jedinstvene karakteristike njegova filozofiranja u znatnoj mjeri odražavaju jednako u narednom dijalogu i njegovu interpretiranju. Tako živi Platon u neiscrpivim

[6] Tome slično kazuje već H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*. Amsterdam, 1971., 10. i d.

[7] Stav koji, naravno, ne bi opet s druge strane trebao voditi u smjeru neopozivog ustanovljavanja bilo kako nedorečenog, necjelovitog i raspršeno lebdećeg smisla i naučavanja te filozofije.

načinima tumačenja, koji tek na jedan posredan način odražavaju njegovu ni sa čim usporedivu tajnovitu narav. Sve se to posebice zaoštrava u dijalogu kojem je u središtu razmatranja Eros, i koji svagda zagonetno zbori na granici mita i *logosa*.

Osnovna svrha ovoga rada teži utoliko što je moguće obzirnijem istraživanju jednog Platonova djela-dijaloga, *Simpozija*, i to u vidu jedne navlastito *filozofijske* interpretacije, koja osobito značenje želi pridati ujedno i odnosu tog središnjeg Platonova djela spram drugih njegovih dijaloga, njihovoj navlastitoj svezi, uzajamnom nadopunjavanju i jedinstvenom objedinjujućem smislu. Pojedinačni dijalog najprije u svakoj njegovoj vlastitoj riječi, točci i zarezu[8] uzeti u razmatranje što je moguće izvornije i istovjetnije, temeljitije i pomnije, kao jedno u sebi omeđeno, jedinstveno i cjelovito filozofijsko djelo, a tek ga potom na temelju toga dodatno tumačeći odnositi u prvoj liniji na druge njemu srodne dijaloge: – time se zadobiva prikladan odnos spram Platonova filozofiranja. No, s obzirom na to da je već na prvi pogled očito u kojoj mjeri Platon u dijalogu o Erosu svojim mišljenjem obitava unutar misaonih koordinata koje su bile zacrtane i određene njemu prethodećom ne samo filozofijskom nego i poetičkom tradicijom, morati će se u sklopu istoga razmatranja ujedno uzeti u obzir, makar u najšturijim crtama i tek orijentirno, također još i ta duhovna baština. Ranogrčka filozofija koja prethodi Sokratu, jednako i mitska, lirska i dramska tradicija povratno se mjerodavno osvjetljuju izučavanjem poglavito ovog Platonova djela, ali i obratno, te će shodno tome ujedno biti sprovedeno i usporedno tematiziranje u tu svrhu nezaobilazne ranogrčke predaje.[9]

Kao jedno cjelovito izvedeno i do kraja promišljeno filozofijsko djelo, naprosto savršene kompozicije, upravo sam Platonov *Simpozij* predstavlja samim sobom najbolji i najprimjereniji put, način i strukturu (samo)izlaganja ovdje razmatrane stvari: – *biti i naravi*

---

[8] Iako izvorni grčki tekst te filozofije, kao što je opće poznato, u sebi još ne sadrži interpunkciju.

[9] Po pitanju praćenja i potpunijeg razumijevanja pojedinih mjesta teksta *Simpozija*, a u vidu raznoraznih navoda, upućivanja i uspoređivanja izvornika s drugim postojećim djelima, kako s obzirom na cjelokupni opus samog Platona, tako i na sveopću antičku tradicije koja seže još od Homera i uslijeđuje onim povijesno potonjim, dostatno je instruktivna većina izdavača, koji uz to Platonovo djelo obično pridodavaju brojna i razna uputna objašnjenja, bilješke i napomene. Naša je pak nakana iz ukupnog tog razastrtog korpusa (što bi za sebe predstavljalo jednu zasebnu komentarsku knjigu), uz česte nadopune ili pojašnjenja različite naravi, preuzeti samo ono što je doista nezaobilazno i relevantno poglavito za primjerenu istaknutu filozofijsku interpretaciju tog Platonova dijaloga. Dakle, cilj ovdje zamišljene sprovedbe tumačenja nije niti može biti taj da se za ama baš svako mjesto unutar razmatranog djela ponudi pripadno obješnjenje odnosno pojašnjenje, obično više općehistorijske naravi, već je on uglavnom posvećen nastojanju dohvaćanja prvenstveno filozofijskog smisla koji je u njemu položen. Također, nemamo namjeru ukazivati baš na svaku, nego tek na onu za naš cilj važnu, ovom dijalogu inače karakterističnu podudarnost jezičnog izraza i misli, riječi i stvari, tvrdnje i očitovanja. Njima obiluje osobito ovaj Platonov dijalog, koji bi po tom pitanju tražio već jedan drugi i drugačiji pristup, pa i zaseban rad.

filozofije u vidu Erosa. I tek je ta njegova središnja tema navlastiti sadržajni i bitni razlog te sasvim dovoljno opravdanje ovog interpretativnog pokušaja.

Kao i inače, sama forma i sadržaj ovog Platonova dijaloga zrcale na sebi svojstven i posve istovjetan način jedinstveni okvir njegova cjelovitog vidokruga, kao i njegovo temeljno ustrojstvo i unutarnju raščlambu. Iz tog je razloga interpretiranju naložen naslov koji mu je primjeren u cjelini i koji ga takvim nastoji obuhvatiti i posredovati. Ovaj se dijalog već i zbog svog posve neiscrpnog smisla, čini se, ne da reducirajući podvesti pod bilo koju pojedinačnu, posebnu temu ili problem – u dosadašnjim interpretacijama postoji čak i nesuglasje oko glavne njegove teme –, jer bi se time ipak na neki način zaklonilo i ukinulo bogatstvo njegova smisla i značenja, te negiralo njegovu zaključenu zaokruženost i dovršenu cjelovitost. To dakako ne znači da će u radu o višeslojno obuhvatnom djelu na bilo koji način izostati točnije određeni stav, specifično tumačenje ili prepoznatljiva teza, a onda niti to da je navedeni naslov po sebi preopćenit ili neodređen.

Naravno, jedna od prvih okolnosti koja se pri nakani razmatranja biti i naravi Platonova filozofiranja putem ovoga dijaloga neizbježno uvijek iznova nameće jest onaj najopćenitiji i najučestaliji sumnjičavi prigovor: otkuda uopće, nakon svih već postojećih, nerijetko i odlično pogađajućih tematiziranja i interpretacija istoga djela, još uvijek dovoljno opravdana potreba za „trošenjem riječi“ na taj vjerojatno već i dostatno izložen, dovoljno shvaćen Platonov *Simpozij*? Ipak, onaj tko svojski zastupa stajalište prema kojem je to djelo po svom unutrašnjem smislu i značenju doista neiscrpivo, tim pitanjem već samome sebi uskače u usta te ga najodlučnije niječe. Osim toga, on si također prešutno priznaje da je sve ono u tom dijalogu prisutno već ionako dohvaćeno, u cijelosti i na sasvim prikladan način, te stoji već negdje ponuđeno svakom idućem ogledavanju i promišljanju. Ali valjalo bi tako reći na djelu i u djelu, izravno i plastično pokazati da ovo filozofijsko djelo doista jest neiscrpivo, i da to pače zauvijek i ostaje, u nepomućenom suglasju sa svojom vlastitom riječju i naukom.[10] I ako je istina da se u Platonovu *Simpoziju* nalazi više toga no što je ijedan njegov komentator ikada sanjao[11], onda je jednako istinito to da je do sada izmišljeno mnogo toga što se u njemu uopće ne nalazi.

---

[10] U tom pogledu, prvotna intencija sljedećih razmatranja nije bilo kakvo konačno i „zaključno“ protumačenje smisla tumačenog dijaloga, već prije jedna, kako se u tom slučaju kaže, propedeutička i pedagogijska funkcija komentara klasičnog teksta: vrijedi poduzeti pokušaj pripomoći samostalnom studiju, promišljanju i razumijevajućem prisvajanju dotične filozofije – uspije li „samo“ to, već dostaje. Možda je upravo zagonetna neodlučenost, smislena višeznačnost i plodonosna otvorenost koju prepoznaje i čuva komentar filozofijskog djela jedan od mogućih odgovora na pitanje „čemu uopće još jednom o Platonovu *Simpoziju*“?

[11] Usp. Plato, *Lysis or friendship, The Symposium, Phaedrus*. Translated with introductory analyses by B. Jowett. Norwalk, 1979., 47.

Druga ne manja važna pojedinost koja nas na istom putu interpretiranja opominjući zatječe tiče se pitanja iskonskog i pravog odnosa spram filozofije i njene vlastite povijesti. Jer nije nimalo slučajno da pravo izučavanje Platonove filozofije u navedenom smislu započinje tek odnedavno, unazad jedva dva stoljeća. Vrijeme koje je tome prethodilo stajalo je Platonu još uvijek preblizu i na neki poseban način nerazlučeno da bi ga sebi samome moglo predstaviti kao „predmet“. Tada se još uvijek nije imalo ni poticaja ni posebne osposobljenosti da se promisli i odvagne sve one povijesne mijene koje su doživljavali pojedini problemi Platonova mišljenja, pa tako ni to da se istražuje isključivo izvorni, autentični lik i duh Platonove filozofije. Naše moderno istraživanje se upravo u tom pogledu nalazi u jednoj vjerojatno nezahvalnijoj poziciji: upravo unutrašnji odmak od te tradicije čini mu ujedno teškim da one stvari zbog kojih se nekoć živilo i umiralo pojmi još u njihovu iskonskom vidokrugu, u njihovu izvornom i punom smislu i značenju. Činjenica da je istraživanje Platona polučilo tako mnogo filološko-historijskog, a tako malo stvarno-filozofijskog razumijevanja nije uopće začuđujuća promisli li se njegovu vlastitu povijesnu poziciju koja je bitno određena oštrim prekidom s tradicijom.[12]

Platona se u dosluhu s time ima interpretirati na način na koji i sve druge klasične filozofe: naime, prije svega s obzirom na stvar do koje nam je jedino stalo. Ta stvar jest ujedno i stvar samog mišljenja, i to ne samo onog našeg i osobnog. Promišljanje koje se sprovodi i pitanje koje se postavlja stoga nije samo ono historijsko, ono koje svojim ogledanjem želi određeno stanje stvari tek upoznati i *o* njemu se informirati, već u svojoj izvornoj nakani barem ono sumisleće, koje ima primjerenu namjeru i želju samu tu stvar duhovno iskusiti i eventulano misaono prožeti i usvojiti. Tako se ni interpretator ne smije spram stvari mišljenja nikada odnositi kao spram ma koliko interesantnog predmeta, nego mora uvijek pokušati biti *u* njoj. Dakle, tu nije presudna neka deskriptivna i historijski orijentirna interpretacija, nego mišljenje koje po mogućnosti prodire tako reći još ispod površine onoga rečenog, te barem na jedan čas nastoji boraviti oko istog izvora iz kojeg je poteklo i sámo filozofijsko djelo. Ne radi se toliko o zgoljnom ponavljanju velikih, okrepljujućih i uzvišenih misli duhovne predaje, nego o oprisutnjenju i oživljavanju filozofijske tradicije pod vidom opetovanog prolaženja misaonog puta te poticanjem jednako izvornog, jednako radikalnog pitanja. Imperativ pritom nije neki „novi Platon“, ali niti suhoparno očuvanje onoga drevnog, već upravo ponovno misaono rađanje i proizvođenje navodno starog i prošlog.

---

[12] Na što s osobitim naglaskom podsjeća G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt a. M., 1973., xi i d.

U skladu sa samom naravi i naukom Platonova *Simpozija*, o čemu riječ tek treba uslijediti, ovo se moguće misaono prosljeđivanje i obrazovanje istoga mora stoga nužnim načinom, pa makar samo „prethodno“ ili „usput“, pitati također i o pravom *životu mišljenja* odnosno o njegovu opadanju i zakržljalosti ili pak priječenju i negiranju, što nužnošću uvijek i sâmo na neki od mogućih načina prenosi i pronosi. Jer zadatak koji nam je interpretiranjem Platonova *Simpozija* postavljen sve je prije nego lako izvediv. Pa i dalje od toga, postavlja se pitanje nije li njegova izvedba možda neko uporno neuvažavanje onoga u životu duha uistinu jednokratnog, jedinstvenog i neponovljivog? Zanosi li se i uživljava misleća duša filozofijskim oduševljenjem kojeg samom sobom rađa uvijek i posve neposredno, ili samo posredstvom umjetne, zgoljne nakane i htijenja, pa bilo to u vidu filozofijske interpretacije jednog njenog klasičnog djela? Temeljno pitanje nas kao istraživača filozofije, pa tako i one Platonove, u osnovi glasi: je li to istraživanje odista pravi, iskonski i živi odnos spram Platona, uopće njegova teksta, mišljenja i filozofiranja? Obitavamo li u doista primjerenom horizontu čitajući i proživljavajući dijalog na taj način; jesmo li već samim tim u njegovu izvorno nezamjenjivom okružju? Ili možda samim izučavanjem i istraživanjem prikrivamo, a time ujedno i očitujemo svoju vlastitu usmrćenost usred velebnog pismeno posredovanog života?

2. Religijsko-mitologijski vidokrug Erosa: Eros kao božanska moć

Kao prvo, Eros stoji u bitnoj svezi s filozofijom. U samom su njenom imenu ta riječ i taj pojam oduvijek već na neki način prisutni. Kao drugo, onome tko samu filozofiju hoće pojmiti na način i po vodilji Platona, prva od zadaća na tom putu poimanja zacijelo će biti ona koja se izravno tiče nikoga i ničeg drugog do Erosa, toliko često isticanog i „utjelovljivanog“ od strane Platonova filozofa *par excellence*, Sokrata. Naravno da je i inače u povijesti filozofije bilo mnogo i obimno filozofirano, pa tako i o samoj filozofiji. Međutim, pitanje o naravi same one moći i poriva koji uopće uspostavljaju, vode i pronose svo filozofiranje pritom je u pravilu bilo izravno netematizirano i rijetko kad dublje i dalekosežnije problematizirano. Filozofija je time ostala lišena posebnog obzira spram onog svog filiva – e[rw~ biva načelno ispušten iz vida.[13] Unatoč toj upadljivoj okolnosti općenitog stanja stvari, iz te zakinutosti posebnog samorazlaganja navlastite biti same filozofije u najmanju ruku još uvijek proizlazi nepokoleban uvid da Eros ipak nije tek jedna od mnogih mogućih ili

[13] Tek jedan komentator koji ističe takvo znakovito stanje stvari je S. Graefe, *Der gespaltene Eros – Platons Trieb zur „Weisheit“*. Frankfurt a. M., 1989., 11.

sporednih tema filozofiranja. Jer već je u najranijih ljubitelja mudrosti filozofiranje po svom imenu bilo upravo s Erosom najtješnje unutrašnje povezano: odnos spram mudrosti sagledavao se i izvršavao, kako bi se dalo zaključiti po samom predloženom imenu 'mudroljublja', upravo u vidu te moćne ljubavi. Ono pritom odlučujuće jest činjenica da upravo tu bitnu unutrašnju srodnost Erosa odnosno ljubavi i mudrosti – svojim filozofiranjem u osnovi na njoj svagda počivajući – preuzima i nadalje obrazuje osobito još i sam Platon. Dakako, potrebno je samo naznačiti kako to i zašto, što je i osnovni cilj ovog rada u cijelosti. Naposljetku i kao treće, Eros odnosno ono što se obično prevodi kao 'ljubav' središnja je riječ i stvar, zapravo jedina tema Platonova dijaloga *Simpozij*. On zacijelo predstavlja samu njegovu jezgru i okosnicu. Iz navedenog biva razvidno prvenstvo pitanja o Erosu kod Platona.

* *

*

Na jezičnom planu, za grčku riječ e[rw~ u prijevodu se najčešće nudi: ljubav i ljubavno čeznuće, osobito spolna ljubav, ali i slast, uživanje, ili pak uopće težnja, čeznuće, želja i žudnja za nekim ili nečim. Kao drugo, u njenu personificiranom obliku, to je oJ [Erw~, bog ljubavi[14], sin Afroditin, kasnije nazivan Amor, a prikazivan kao dječak s lukom i tulcem, koji je smatran podjednako za posrednika svake ljepote u životu, umjetnosti i znanosti, kao i za druge više težnje.[15]

[14] Budući da će u daljnjem tekstu svako malo biti govora upravo o „bogu ljubavi“, nazivu koji se rabi promiscue s Erosom, valja ovdje ukratko dotaknuti pitanje tog i takvog „prijevoda“, odnosno njegovo primjereno razumijevanje. Zapravo, sve antičkogrčke bogove u tradiciji se uvriježilo nazivati *bogovima nečega*, pa tako primjerice Helija bogom sunca, Aresa bogom rata, Dioniza bogom vina itd., itd. No pritom treba to oštro razlikovati od svake predodžbe međusobne njihove razdvojenosti od onoga što sobom i svojim likom-imenom predstavljaju, jer sami Grci za bogove nikada ne rabe izraz oJ qeo;~ tou` hJlivou i tome slično, iako bi se takva jezična formulacija u dotičnom slučaju mogla pojaviti. Nije naime s jedne strane sadržaj, – bilo onaj vječnog nebeskog tijela-prirodnog elementa, božansko-ljudske pojave, ili prirodnog-božanskog ploda –, a s druge strane njegova forma i naziv-ime, ili pak pojedino božanstvo koje istim ovladava, nego tu ime i stvar pada u jedno te isto. Za prvonavedeni primjer znači to: Helije nije tek „bog sunca“, nego sunce kao bog i bog kao sunce. Usp. na tu temu osob. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* II. *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Frankfurt a. M., 1999., 69 i d.

[15] Tako S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*. Zagreb, 1910. (reprint 1988.), 355., jednako kao i O. Gorski/N. Majnarić, *Grčko-hrvatski rječnik*. Zagreb, 1989., 165. Slično i H. G. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996., 695., gdje se (pod 2.) još dodaje i značenje samog predmeta ljubavi i žudnje. Budući da grčki tekst ne razlikuje veliko i malo slovo, to uvijek dotični kontekst pokazuje u kojem se smislu rabi sama riječ 'eros': – da li kao bog odnosno demon ili općenito kao afekt ljubavi. Inače se Eros prema slavenskoj mitologiji naziva Lero ili Leljo: usp. O. Pucić, nav. dj., 5.

Druga njoj donekle bliska i srodna riječ, koja svoje mjesto nalazi u čuvenoj kovanici filosofiva – filiva –, također se može prevesti kao 'ljubav'.[16] No ona je po svom vlastitom smislu ipak nešto obuhvatnija od e[rw~-a, budući da svojim značenjskim spektrom obuhvaća svaki pozitivni odnos između ljudi, bilo onaj gostinjstva, srodnika ili prijatelja, te može sezati sve do filantropije, do voljenja i ljubavi spram čovjeka uopće. e[rw~ je međutim uvijek *strast* i *strastveni odnos*, *silovita čežnja* i *žudnja*, seksualna jednako kao i ona sublimirana, koja se osim toga tiče naprosto svega kozmičkog, dok filiva svojim značenjem ostaje prije u okviru onoga ćudorednog i opće ljudsko-društvenog. e[rw~ tako ne može stajati za ljubav između recimo roditelja i djeteta, brata i sestre i sl., jer to zauzima uvijek domena filiva-e, dok je strastvenija, pa i požudna obojenost ona ajfrodisiavzw i ejpiqumiva. Izvorno značenje božanskog Erosa je znatno bliže povezano s onim seksualnim uopće[17], iako za Platona sve što kruži oko samog ljubavnog čina biva najčešće označeno afrodizijskim imenom.[18] ejravw se od filevw dakle razlikuje u najmanje tri stvari: ono predstavlja jednu u biti intenzivniju ljubav, koja ne ostaje jedino unutar granica naklonosti i općenito voljenja i predanosti, poštovanja i privrženosti. Jer o prijateljstvu (filiva) govorimo tamo gdje se nađe neko dvoje koji su povezani zajedničkom težnjom, a razvije li se taj odnos u određeni vid intenziviranja i strastvenosti, tada se on naziva ljubavlju (e[rw~), – potvrđuje nam još i sam Platon (Legg. 837a6-9). Nadalje, erotička ljubav je po mogućnosti prožeta jednom u osnovi višom težnjom i strastvenošću od one opće želje svojstvene elementarnijim vidovima prijateljstva i uopće ljubavnog nagnuća. Na koncu, Eros stoji uglavnom za silovitu, moćnu ljubavnu žudnju, koja se u ranih Grka u konačnici ipak ne svodi isključivo na razinu i u okrug bilo kako shvaćenog ljudskog osjećaja i afekta, jer se izvorno tiče i bogova, kao i svega živog i prirodnog što jest i biva unutar kozmosa.

Prihvaćajući stanovitu blizinu smisla i značenja onoga filiva i e[rw~, Platonu te riječi ponekad označavaju gotovo jedno te isto. Prijateljstvo i ljubav u govorima Platonovih simpozijasta na primjer nisu uvijek dosljedno i strogo razlikovani: filiva tu ponekad poprima izrazito erotske konotacije te podrazumijeva neku vrst strastvenijeg međuljudskog odnosa, kao i strašću prožetu sklonost prema nekom drugom biću ili stvari. Otuda se filo-sofiva i može prevesti kao 'mudroljublje', a filozofiranje kao 'ljubomudrovanje'.[19] Tako i prema Platonovu poimanju filozofija u sebi ima nešto bitno erotsko: ona je čovjekova ljubav i žudnja za

[16] Usp. S. Senc, nav. dj., 980.
[17] O posljednjem v. G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton, 1981., 4.
[18] U što uvjerava T. Gould, *Platonic love*. New York, 1963., 25.
[19] Prijevod kakvim ga iznosi O. Pucić, nav. dj., 29.

mudrošću, strast i težnja spram znanja i spoznaje istine bića, u golemoj i drastičnoj razlici spram same mudrosti, koja je u jednom bitno drugačijem vidu i odnosu dopala jedino besmrtne bogove.

Treće grčko ime za ljubav, ajgavph, Platon gotovo nikada ne rabi. Ta će riječ ući u jezik kršćanstva prilikom prevođenja Biblije na grčki jezik u poslanicama apostola Pavla. Kršćanstvo ljudsku ljubav razumijeva poglavito kao oponašanje i nasljedovanje božanske ljubavi, a uzornu i nepatvorenu ljubav kao atribut ili predikat boga. Ljubav se obično omeđuje kao posebno, u pravilu ljudski ograničeno područje osjećaja, a ti se osjećaji nadalje razlikuju po svojim vrstama i složenosti. Takvo viđenje ljubavi u sebi više ne uključuje nikakav općekozmički smisao. Nasuprot tome, Grci u pravilu govore o nebeskom i zemaljskom Erosu, vjeruju da je ljubav univerzalna, da je omniprezentna kako u božansko-kozmičkom okrugu i njegovu poretku, tako i u mnogim ljudskim težnjama i djelatnostima. Njihov kozmos nije samo ljudski, nego je nastanjen mnogobrojnim bogovima i demonima, među kojima svoje ravnopravno mjesto nalazi i Eros.

Iako je točno da Platonov pojam Erosa u sebi uključuje i visoko vrednovanje neosjetilnog oblika ljubavi, ne smije se izgubiti iz vida da je ona naširoko poznata predodžba „platoničke ljubavi“ u svojoj osnovi rezultat određene kršćanske preinake Platonova iskustva istog božanstva. U tom kršćanskom pretumačenju i prilagođavanju Platonova poimanja, posredstvom izvorno drugačijeg i bitno nehelenskog pogleda na ljubav, ono erotsko postaje uglavnom zanemareno i izostavljano. e[rw~ biva preobraćen u ajgavph. Shodno tome, u kršćanskom viđenju ljubavi te u njezinu rasponu nazivlja jednostavno se više nije nalazilo mjesta za žudnju, strast, pomamu, ukratko: za sve ono što sačinjava bitni sadržaj erotskog, za sve ono što Eros kao „siloviti demon“ i „tiranin“ unosi u dušu živog, tjelesnog i osjetilnog bića. Isto tako u znatnoj mjeri iščezava viđenje ljubavi kao „misterij rađanja u ljepoti“, kao rađanje koje se zbiva i dušom i tijelom. Tako zvana platonička ljubav, u kojoj nema erotskog sadržaja, pokazuje se u svojoj blaženoj čistoći sterilnom i beživotnom; ona prihvaća začeće, ali bez ljubavi; ona prihvaća ljubav, ali bez strastvenosti i ljubavnog čina. U tom pogledu je ono što se naziva platoničkom ljubavi u velikoj mjeri svojevrsno zastranjenje i iskrivljenje izvornog Platonova shvaćanja ljubavi.[20] Moglo bi se reći da osobito pojavom kršćanske koncepcije ljubavi nastaje posebna potreba za govorom o različitim vrstama ljubavi, za razlikovanjem erotske od drugih vrsta ljubavi. No, jedno je sigurno: ajgavph će zadržati značenje riječi koja imenuje izvjesnu međusobnu prisnost i blaženstvo, ali uvijek ostaje u

[20] Usp. tu osob. Platon, *Gozba*. (Preveo M. N. Đurić; predgovor B. Pavlović). Beograd, 1983., 21 i d.

potpunosti lišeno one božanske moći i demonske obuzetosti na koju cilja Platonov govor o Erosu i onom erotičkom.

Već prvi pogled na Platonov pojam ljubavi vrlo jasno očituje kako se on svojim vlastitim shvaćanjem Erosa po mnogočemu nalazi unutar smislenih koordinata koje su bile zadane njemu prethodećom tradicijom, itekako bogatom i plodonosnom kad je taj prafenomen svijeta u pitanju. Zbog toga ni sam Platonov Eros nije u svojoj izvornosti i punini vlastitog smisla razumljiv bez iskonskog iskustva božanstva i kozmosa kojim započinje grčki duh.[21] Cjelina Platonova *Simpozija* doista je razumljiva tek unutar grčkog religijsko-mitologijskog obzora, kao što je, usput rečeno, i kršćanski, renesansno-trubadurski i romantički pojam ljubavi povijesno nastajao iz svaki put bitno novog i drukčijeg tumačećeg sučeljenja s podastrijetim naukom iz *Simpozija*. S „temom ljubavi“ započinje još i Homerova *Ilijada*: uloga Erosa bila je naprosto neprocjenjiva još u grčkome epu, uloga koja se uopće ne umanjuje time što unutar njega izostaju prikazi njenih strasti, ispunjenja i svega tome sličnoga. Eros se dakle u biti tiče i mita i epa, kao što se tiče i Hesiodove kaze o postanku bogova, ali jednako tako i ranogrčke lirike, tragedije i komedije, kao i „predsokratovaca“, Parmenida i Empedokla prije svih ostalih. Naravno, on se isto tako tiče i Sokrata – koji za sebe ionako ustrajno tvrdi kako nije umješan ni oko čega drugoga do li erotike –, te na koncu i sâmog Platona, kome je osobito u dijalozima *Simpozij* i *Fedar* očito stalo prvenstveno i gotovo jedino do toga. Ta se središnja stvar i tema kod ranih i klasičnih Grka dakle posvuda provlači. Stoga se u svrhu potpunijeg i obzirnijeg sagledavanja izvorno mišljenog Erosa pred očima mora imati osobito ranogrčko njegovo iskustvo, koje obuhvaća sve one predstavnike grčke duhovnosti koji prethode Sokratu i Platonu.

Iz navedenih razloga, prije no što se prijeđe na samu interpretaciju Platonova dijaloga o Erosu, čini se potrebitim i svrsishodnim ukratko i samo orijentirno navesti najvažnije postaje na putu njegova ranogrčkog iskustva i poimanja, zadržavajući vidokrug razmatranja prvenstveno u onome što se uglavnom izravno tiče ovdje razmatranog Platonova djela. Da bi se tom najranijem grčkom iskustvu pramoći ljubavi barem donekle približilo, potrebno je prije svega pokušati upoznati tu tradiciju uvijek kod njenih autentičnih izvora i predstavnika. Ipak,

[21] Ako se kod Jacoba Burkhardta već govori, mnogočime utemeljeno i posvjedočeno, da je starim Grcima mitologija bila „idejni temelj“ njihova cjelokupna postojanja, samog njegovog iskustva i smisla, onda navedeno vrijedi tim više. Općenito je Eros i erotika ključ za razumijevanje uopće grčke kulture, erotika koja je u cjelokupnoj toj kulturi itekako ukorijenjena i koja se nije svodila samo na pojedinca i njegov „privatni“ život, već u sebi sadrži bitan odnos spram onog estetskog, spram umjetnosti, literature i teatra, polisa i njegovih ustanova, sakralnih svetkovina, pa i same grčke religioznosti. Grci su utoliko u svakom pogledu „umjetnici življenja na području erotike“. Za više o tim općenitijim kulturološkim aspektima grčke mitologije i općenito Erosa i erotike usp.: H. Licht, *Povijest grčkih običaja*. Zagreb, 2009., ovdje 2 (*Proslov izdavača* H. Lewandowskog), 16 i d., 371.

primarna zadaća ovdje nije niti može biti povijest grčkog poimanja Erosa do Platona, jer bi to zahtijevalo svoju vlastitu koncepciju i obimniji prostor, ali i dublju upućenost i umješnost. Tim orijentirnim ogledanjem povijesno najranijeg shvaćanja boga ljubavi zadobit će se izvorniji horizont i plodnije tlo, koji mogu poslužiti primjerenijem razumijevanju i tumačenju ovdje tematiziranog dijaloga, pa tako i samog Erosa. Zajedno s glavnom nakanom ovoga rada, zajedno s interpretacijom Platonova *Simpozija*, razmatra se dakle ranogrčko iskustvo božanstvene moći „ljubavi". Na tom se temelju osnovna i središnja tema ujedno razrađuje i zaokružuje uokvirenjem dijaloga o Erosu u cjelinu Platonova filozofiranja, ukazujući na nerijetke plodonosne dodirne točke i unutrašnje smislene sveze između *Simpozija* i njemu srodnih, bilo prethodećih ili kasnijih dijaloga.

Na putu upoznavanja okvirno određenog ranogrčkog iskustva Erosa i njegova mjerodavnog pojma, prvi mislioc koji nas zatječe jest Hesiod. Njegova je *Teogonija* povijesno najranije i ujedno najprimjerenije djelo na kojem se može utemeljiti ovo sažeto ogledno izlaganje.

Kao što je poznato, Hesiodova kaza o nastanku bogova u cijelosti je iznesena u obliku tkzv. poučnog spjeva. Cijeli taj spjev, ili, točnije rečeno, cijeli taj mit, Hesiodu su – unatoč tome što je u tradiciji vrlo vjerojatno baš on prvi grčki autor koji uopće spominje i ističe svoje vlastito ime – prozborile i prenijele Muze. Kako i same kazuju svojim proslovom, one umiju zboriti laži istini slične, ali su jednako spremne objaviti prigodno i samu *istinu*. Isto čine na način da pjesniku udjeljuju božansku pjesmu, kojom se, posredstvom tog i takvog oglašavanja i izricanja, u prvom redu slave blaženi vječni bogovi. Tim ispjevavanjem pjesme božanskog glasa Muze usrećuju Zeusa i utjelovljuju njegov sveuređujući duh; njihov pjev na odgovarajući način odražava sveukupno uređenje svijeta. (22 i d.)[22] Iz rečenog se već nadaju dvije istaknute karakterne crte Muza: one su dakako prvenstveno boginje, ali ne bilo koje i kakve priče ili određenog događaja, odnosno osobnog doživljaja ili dojma. One su prije svega boginje *istine* i njene vlastite objave, njenoga neposredno odgovarajućeg, u sebi uređenog zborenja. Drugo i jednako važno, tako reći s druge strane istoga sklopa, pjesnici su prema istome izvoru njihove sluge, pratioci ili pak proroci. To pak znači da oni sâmi još ni u kom slučaju nisu u punom smislu riječi izvorni stvaraoci, nego tek i samo pratitelji i slušatelji Muza, od kojih zapravo potječe sva pjesma, a time ujedno i sva riječ istine. Pjevač je Muzama sluga i njihov slušatelj, ističe Hesiod u uvodnom proslovu spjeva; one su te koje ljudima daruju sveti dar: i samom Hesiodu Muze su na taj način prenijele svoju božansku pjesmu.

[22] Svi navodi Hesioda preuzeti su iz: Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova. Homerove himne* (preveo B. Glavičić). Zagreb, 2005.

(*Teogonija* 100; 93; 31 i d.)[23] Da su pjesnici time što pjevaju svagda uz pomoć Harita i Muza, kazujući pritom mnogo istine, doista u nekoj mjeri božanski, potvrđuje izričito još i „Atenjanin“ u Platonovim *Zakonima* (682a3-5).

Preduvjet svake pjesme i svakog pjevanja kako Hesioda tako još i Homera su dakle Muze, koje svojim oglašavanjem prenose i objavljuju samu istinu u njenoj cjelini. Tim zborom istinosnog objavljivanja, Muze izbavljuju čovjeka iz njegova svakodnevnog, najčešće prilično ograničenog i skučenog okružja. Obuzetošću i ponesenošću od strane božanskih Muza, Hesiod biva odlučno i iznenadno uznesen sve do one najviše i najobuhvatnije sfere božanskog, i to upravo usred svoje svakodnevno vršene ispaše blaga na obroncima svete planine Helikon (*Teogonija* 22-3). Tek time ima on kao čovjek udjela u životu cjeline i u njenoj istini. U tom osnovnom povezivanju i prikladnom odnošenju smrtnika i besmrtnika, u tom sklopu jedne u sebi razlikovane ali međusobno povezane i zaokružene cjeline, Muze dakle vrše ulogu presudnog posredovanja i svezivanja bogova i ljudi.

Sâmo njihovo podrijetlo i iskon je pak onaj vrhovnog boga Zeusa. Naime, devetero se boginja prema Hesiodovoj *Teogoniji* nalaze i sabiru, pjevaju i plešu uvijek oko izvora i oltara Zeusova (3 i d.). Svojim pjevom one potječu i napajaju se upravo na tom najvišem izvoru. To znači da je i sama istina bogova i cjelokupnog kozmosa prva, vrhovna i jedina istina. Druga značajna srodnost Muza i Kronova sina u tome je što su one rođene u ljubavi oca s boginjom sjećanja Mnemosinom (*Teogonija* 53 i d.). To izuzetno važno srodstvo Zeusa i Mnemosine uvjerljivo ukazuje na to da ispjevana božanska riječ mita, kojeg nam posreduje i prenosi slušatelj Muza Hesiod, izvorno potječe od vrhovnog boga Zeusa, a u sebi sadrži vrhunaravnu i trajnu vrijednost prisjećanja na ono jedino bitno i istinito.

Što kazuje ta najvažnija od svih postojećih priča, što predstavlja njen navlastiti vidokrug i njenu središnju temu koja se tiče prije svega same istine? Boginje objave istine, odnosno posredstvom njih njihov podanik i slušatelj, pjevajući slave svu „budućnost i prošlost“. Te istaknute riječi ovoga spjeva međutim ne nastoje obznaniti bilo koji pojedinačan, stvarni ili izmišljeni događaj, nego zapravo stoje poglavito u službi obuhvaćanja sveukupnog vremena, jednako kao i onoga što se unutar njega odista svagda i događa. U tom obaziranju i sabiranju onoga jedino vrijednog i dostojnog unutar kozmosa i općenitog posredovanja smrtnika i besmrtnika, božanske Muze prenose središnju, vrhunaravnu riječ.

[23] U Platonovom dijalogu kojem se katkada osporavala autentičnost kaže slično s time u vezi Sokrat: lijepe pjesme nisu od ljudi već od bogova, a pjesnici su njihovi posrednici, hermeneutici, koji su pri pjevanju posve obuzeti onim božanskim (Ion, 534c7-e5). Zajedno s Hesiodom u osnovi isto kazuje još i Homer: „Jerbo ste boginje vi [Muze], te svuda ste, sve vam je znano, a mi čujemo samo govorenje, ništa ne znamo.“ (*Ilijada*, 2, 485-6.) Svi navodi Homera potječu od prijevoda T. Maretića: Homer, *Ilijada*. Zagreb, 1987.

Božanskim glasom one – kako pjevaju s time u skladu – prvo odiskona slave blaženi rod besmrtnih bogova:

Zdravo, Zeusova djeco, podar'te mi zanosnu pjesmu!
Slavite sveti rod bogova što vječiti jesu,
Koje zvjezdano Nebo i Zemlja rodili bjehu
I Noć mračna, i one što slano ih othrani More!
Recite kako se ono porodiše bozi i zemlja,
Nadalje rijeke i more bez kraja, što hučeć nabuja,
A i blistave zvijezde i prostrano nebo nad nama;
Koji su bogovi od njih – davači dobra – potekli,
Kako podijeliše blago i kako razdijeliše časti,
Kako su gudurasti zaposjeli Olimp onomad.
O tom mi pjevajte, Muze, stanarice olimpskih dvora,
Sve od početka i kaž'te tko od njih prvi se rodi.

Dakle, Kaos bî na samom početku, a zatim
Zemlja širokih prsi – dom vječit i siguran svima
[Bogovima što žive na vrhu Olimpa snježnog,
Također mračni Tartar na dnu širokostazne zemlje,]
A i najljepši bog med besmrtnim bozima – Eros,
Od kog nam udovi klonu, jer bozima svima i ljud'ma
On nadjačava srce u grud'ma i razumnu volju. (104 i d.)

Ranogrčki mit, koji se odvažuje pitati o iskonu cjeline svega, običava isto u pravilu imenovati božanskim. Ali još i arhajska grčka filozofija, pa i sam Platon svojim mišljenjem svjedoče neprevidivu svezu s mitskom slikom svijeta, tako velebno iznesenu prije svega od strane Homera i Hesioda. Slike i predodžbe, te općenito iskustveno-misaone postavke mita tvore na taj način izvornu osnovu i pozadinu iz koje proizlaze i na koju se svojom filozofijom nadovezuju ranogrčki mislioci. To dakako ne znači da je tkzv. predsokratovska filozofija samo puko nasljedovanje pjesničke forme i muzičkog načina izričaja, koje se može još dovoljno jasno prepoznati kod pojedinih filozofa. Vokabular mita kojeg nastupajuća filozofija preuzima prvenstveno iz mitskog zborenja o božanskom ne pruža bilo kakvo iskazanje o bogu ili bogovima, već o božanskom bitku odnosno cjelini svega. Gotovo iste riječi rabe i mit i filozofija, iako tome uglavnom pridaju u osnovi znatno različita značenja. Ono mitsko sa svojim govorom o božanskom bitku dobiva tako svoj novi život u filozofiji. Uzimajući u obzir tu najtješnju povezanost mita i filozofije i njihov zajednički izvor, vrijedi ukazati

ukratko na sam karakter i misao izvornog mitskog iskustva, napose onoga koji se tiče ovdje razmatranog Erosa.

U sklopu toga ne bi trebao ostati nespomenut ni horizont i temeljno značenje koje su u besmrtnim bogovima sagledavali i iskušavali svi Heleni. Prije svega, ono božansko Grcima predstavlja apsolutnu mjeru i istinsku svrhu svemu što uopće jest. Tek u njegovoj istini i tek u tom sveprisutnom i svezahvaćajućem mediju i ozračju svetoga svekoliki život zadobiva svoj puni smisao i pravo značenje. Sveprisutnost i ispunjenost bogom sveg bitka nalaže da se ni o jednom biću, ni o jednom događaju ne može govoriti a da se ne sjeti božanstva koje u njemu stalno prisutno djeluje. Nijedan dio, nijedan segment ljudskog i općenito kozmički shvaćenog života nije lišen te neprestane sveprisutne božanske osnove.[24] Kod Grka se pritom ni u kom slučaju ne radi tek o pojedinačnom čudesnom ukazanju „onoga višeg“, o onoj veličajućoj izuzetnosti koju se običava prepoznavati u zbilji, ukoliko se uopće nešto od onoga naglašeno odmaknutog, odvojenog i nedodirljivog ipak u milosti tu i tamo na jedan čas pojavi, istupajući trenutno iz svoje uzvišenosti. Jer ono božansko nije grčkome duhu nešto naprosto „posve drugo“. Ono je štoviše upravo sve ono što nas okružuje, u čemu živimo i dišemo, što nas posvuda zatječe. Ono je posvuda *tu*. Blažena odmaknutost bogova kako ih žive, vide i hoće Grci ne isključuje njihovu sveprisutnost, što do neke mjere vrijedi još i u svekolikoj sferi onoga ljudskog i smrtnog. Ta razmjerna odmaknutost ujedno je pisutnost koju se može uvijek tako neposredno osjetiti. U tome vidimo veličinu, za sva vremena dostojno čudo starogrčke religije: oni blaženo odmaknuti svagda su blizi, svedjelatni, a oni svagda blizi blaženo su odmaknuti. To prosijava s neizrecivom veličanstvenošću iz svih živih trenutaka i mnogo je više od svih stvari, pojava i trenutaka u kojima se očituje božanska prisutnost: to je živa bivstvenost koja oslovljava čovjeka.[25]

Sukladno prethodno prepoznatom prvom odredbenom karakteru Muza kod Hesioda, mit se u bitnome smislu tiče istine; on je, pače, s njome istovjetan. Na taj i takav mitski način Muze razastiru i otkrivaju bitak u cjelini, te svojim istinosnim zborenjem vode u smjeru kako teogonije i teologije, tako i do neke mjere spram onoga navlastito filozofijskog. Kako bi se dalo zaključiti po njenom vlastitom iznošenju, cijela *Teogonija* svojim dovoljno izvedenim i gotovo sustavnim prikazivanjem nastanka svega vodi upravo tim putem.[26] Za sam predmet svog zborenja taj mit ima u vidu prije svega cjelokupnost sklopa Neba i Zemlje, sveobuhvatnu cjelinu besmrtnika i smrtnika, ne tek neku unutarsvijetsku zgodu i pripovijest ili bilo koju inu

[24] To se izričito i jezgrovito ističe na jednome mjestu već kod Homera: „Božanstvo djeluje u svemu“. (*Ilijada*, 19, 90).
[25] Usp. W. F. Otto, *Theophania*. Zagreb, 1998., 41, 58-9.
[26] Usp. također Hesiod, *Theogonie*. Übersetzt und herausgegeben von O. Schönberger. Stuttgart, 2002., 81.

sporednu temu. Teogonija i kozmogonija tako viđene jesu u osnovi jedno te isto: bogovi su temeljni, prvotni elementi kozmosa. Pitanje o svemu i njegovu nastanku u *Teogoniji* se tiče prvenstveno bogova, što je, dakako, razvidno već iz samog naslova spjeva, naslova koji po tom pitanju i ne treba potjecati od samog Hesioda. No tu se radi o jednom posebnom značenju tih božanskih bića, što bi se možda trebalo najprimjerenije prevesti i shvaćati naprosto kao 'moć'. Jer sve ono što je moćno i veliko – sve su to bogovi. Te moći ne žive i nisu djelatne tek u naravi, u *physisu*, nego i u čovjeku: njih inače poznajemo pod imenima 'ljubav', 'mržnja', 'strah', 'čežnja'... No ono što je tu svakako važno jest to da te i takve moći kod Grka nikada nisu shvaćene kao nešto magično ili samozatajno, uzvišeno ili izuzeto, nego prvenstveno *ontologijski*. One nisu rođene tek iz ljudske ili pjesničke mašte, već su djelatne i zbiljske elementarne moći koje se izvorno zatječe u prirodi-naravi, u nama samima, u zajednici i polisu, jednom riječju: u svemu što ikako jest, i to kao uvijek posvuda i nadasve živo prisutne. U tom smislu, središnja tema Hesiodove *Teogonije* vrlo je bliska i srodna onom ključnom pitanju koje je uvelike obilježilo također sve mislioce i filozofe, zapravo onom pitanju koje ih je kao takve svagda presudno određivalo: radi se o pitanju nastanka i unutrašnjeg ustrojstva svega.

Takva navlastita nastojanja oko teogonijskog sustava očito su ranija još i od spjevova *Ilijade* i *Odiseje*, budući da i u samim tim epovima postoji već ne samo određeni osvrt i prezentacija kako samoga podrijetla tako i međusobnih odnosa bogova, već i djelatno i zbiljsko očitovanje istoga u naprosto svemu.[27] Ti živo, posvuda i uvijek prisutni bogovi u arhajskom poimanju kozmičke zbilje viđeni su i iskušavani kao osnovne sastavnice cjeline svega, sastavnice koje bivaju dovedene u jedan veliki i u sebi unutrašnje raščlanjeni sustav, u sveobuhvatnost ontologije. Ono što svjedoči i sâm Hesiod sa svojim spjevom o jednom posebnom postanku i ustrojstvu tih elementarnih besmrtnih moći jest doista nešto poput rudimentarnog strukturalnog sustava sveukupno postojećih oblika, likova, međa i spona kozmosa u cjelini. U *Teogoniji* se taj u sebi potpuno sređeni poredak božanskih moći očito izvršava uvijek prema jednom mjerodavnom, svakom pojedinom biću pripadnom rangu, uopće prema bitku i vremenu: cjelina bića biva razdijeljena i u sebi raščlanjena prema čvrstim obrascima postojećih bitkovnih okruga i mjesta te prema vremenskom slijedu njihove unutrašnje određenosti.

To da Hesiodom posredovani mit započinje i završava bogom Zeusom, kako je njegova moć među bogovima prva i najveća, očituje također i to da genealogija bogova u *Teogoniji in*

[27] Usp. dodatno o tome G. F. Schoemann, *Die Hesiodische Theogonie*. Berlin, 1868., 1 i d.

nuce sadržava uzročno-posljedično mišljenje, premda ne izričito.[28] Međutim, kod Hesioda se to, naravno, još uvijek događa i iznosi na način mitsko-slikovne forme. No u tome je također u jednom velikom zamahu prisutno i ono pojmovno, i to vjerojatno na način da slika-lik i pojam jesu pritom samo dvije strane istoga.[29]

Kao što kazuje Hesiodova *Teogonija*, ono što jest na samome početku i što predstavlja izvor svemu drugome i potonjem – to je kaos. Iz njega sve nastaje. Pače, čak je i on sam prema postojećoj riječi tog spjeva također postao; ni on stoga nije možda, strogo gledajući, bezuvjetan i apsolutno prvi princip. I premda se u tom dijelu spjeva izričito navodi podrijetlo i u tom smislu početak svega, u njemu ipak na koncu izostaje neko pobliže objašnjenje ili bilo koji šturiji opis nastanka, u prvom redu kaosa i onih usporednih ili prvonastalih njegovih izdanaka.

No, kako uopće shvatiti tu riječ koja je u svojoj današnjoj široko rasprostranjenoj primjeni ipak poprimila jedno bitno drukčije smisleno okrilje svoga označavanja? Naime, nama kaos obično predstavlja neko posvemašnje odsustvo reda, neku ili nečiju nesređenost i neskladnost, ili pak sveopće previranje razilazećih, često netrpeljivih sastavnica, pa i samih međusobno se isključujućih suprotnosti. Za razliku od jednog takvog „modernijeg“ shvaćanja, Grcima i Hesiodu kaos izvorno označava prije svega onaj njime otvoreni i, kako bi se na temelju *Teogonije* moglo reći, zjapeći međuprostor između Neba i Zemlje, koji je prvotno postojao u „kaotičnom“ stanju svega, na samome početku svih stvari. U mitu Hesioda on predstavlja onu početnu prarazdvojenost dva glavna i najobuhvatnija, tako reći univerzalna pola sveg bitka.

Kako bi se dalo iščitati iz navedenih ali i potonjih stihova *Teogonije*, odvajanjem tih prvobitnih sveobuhvaćajućih polova nastupila je jedna iskonska suprotnost, i sve što uopće jest proizlazi iz težnje da se ta suprotnost prevlada i dovede u svoju unutrašnju harmoniju. Tek ta težnja k prevladavanju i unutrašnjem premošćivanju one iskonske međusobno razdvajajuće suprotnosti omogućuje nastanak svih bogova, a s nastankom bogova i sam nastanak sveobuhvaćajućeg kozmosa, čije se ukupno uređenje dade shvatiti upravo kao harmonija suprotnosti.

Božanska moć koja svjetotvorne suprotnosti nakon njihova prvobitnog, svemu prethodećeg stanja spaja i dovodi u iskonsko stanje sklada je nitko drugi do Eros. Jer upravo on uopće omogućuje i tvori kozmos spajanjem elementarnih suprotnosti, dovodeći ih vlastitim

---

[28] Kako ističe W. Jaeger u svom klasičnom djelu na tu temu: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953., 20-1.
[29] Tako to vidi W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1978., 86 i d.

posredovanjem u složan sklad, uzrokujući jedinstvo svega. Zbog toga on mora nastati upravo u onom trenu kad se Nebo i Zemlja međusobno unutrašnje rasklope odnosno razdvoje, raskidajući sponu kojom su bili međusobno srasli i povezani.[30] Ista se misao nastavlja i kod nekih ranih grčkih filozofa, a dala bi se prepoznati osobito u Parmenida i Empedokla: fuvsi~ predsokratovaca je u svojoj unutrašnjoj cjelini i jednoti održavan uvijek uz pomoć posredujuće uloge kozmogonijskog Erosa. On sačinjava iskonsku jednotu Neba i Zemlje te time omogućuje i ostvaruje postanak i život kozmosa kao takvog. Apstraktnije govoreći, kao međubitak koji posreduje i spaja razjedinjene prasuprotnosti odnosno osnovne sastavnice kozmosa, on je prvotni princip sveg bivanja i nastajanja te zbog toga i stoji ravnopravno s drugim primarnim božanskim moćima na samome početku *Teogonije*, tj. nauka o nastanku bogova. To je najranija i za sva potonja vremena paradigmatska predodžba o kozmogonijskoj djelatnosti Erosa. Kao oličenje neiscrpne prirodne moći i opće težnje za stvaranjem i uobličavanjem, bog ljubavi prema Hesiodu dakle gospodari i ovladava tim prvotnim pokretom cjeline života te omogućuje i ostvaruje svo nastajanje, svako tvorenje i proizvođenje.[31] Svojom svejedinećom i rađajuće-stvarajućom ulogom on obuhvaća naprosto sve bogove, te je *conditio sine qua non* sveg i svakog nastanka u cjelini kozmosa. Bez te ljubavne pramoći uopće ne bi bilo tog sveukupnog života i bivanja; tek on spaja raspršene začetke stvari iz kojih potječu sva bića.

Ljubavna moć stara je dakle jednako kao sam kozmos. Kozmogonijska djelatnost Erosa naglašava se već samom njegovom presudnom pojavom i „rođenjem“, a potvrdno još i time što tek iz njegove preobrazujuće uloge proizlazi sve i svako rađanje. Posredstvom svojevrsne demijurške moći Erosa čitav univerzum biva potom vođen prema njegovu daljnjem, susljedno raščlanjenom razvitku i izgradnji. Da se svijet kretao od kaosa do kozmosa – to je bez sumnje neporeciva i neusporediva zasluga Erosa, ali tek kao rezultat njegova dugog sveprisustva i djelovanja.[32] Isto bi se onda vrlo vjerojatno trebalo misliti na način kontinuiranosti i neprekidnosti: naime svijet se nije samo na svome početku, u svom prvobitnom nastanku kretao od kaosa do kozmosa, nego se on tim putem stalno kreće. Jer da bi uopće bio trajan i

---

[30] Tako to protumačuje prije svega G. Picht, *Platons Dialoge Nomoi und Symposion*. Stuttgart, 1990., 498 i d.

[31] Slično će kasnije biti rečeno i u Ficina: prvo obraćanje kaosa – kao lišenosti svih formi i određenja uopće – k bogu jest nastanak Erosa. Eros djeluje tako da se iz opće i posvemašnje neoblikovanosti sve primjereno oblikuje. On je nastao odmah nakon kaosa a ipak prije cijeloga svijeta, budući da sam svijet nastaje upravo tim sveopćim oblikovanjem onoga neoblikovanog (usp. M. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von K. P. Hasse. Hamburg, 2004., 23.) Druga, u određenoj mjeri drugačija mogućnost poimanja Erosa mogla bi biti naznačena u obliku pitanja: je li možda još i on sâm proizašao iz tog prvobitnog, svemu prethodećeg kaosa; je li on uvjetovan ponajprije svojom vlastitom suprotnošću, onom apsolutne razdvojenosti?

[32] Usp. B. Lammer, *Vorsokratisches Denken in Platons Symposion*. (Diplomarbeit an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, 1995.), 7 i d.

vječan, mora on sebe sama uvijek iznova tvoriti i rađati. U tom je smislu kozmički Eros pače uvijek na jednak način prisutan u životu cjeline.

Jednu osobitu interpretaciju iste božanske pramoći u sklopu svog poznatog osvrta na rane grčke mislioce unutar *Alpha* knjige *Metafizike* donosi i Aristotel. U vezi navedenog mjesta tu čitamo kako bi se moglo naslutiti da upravo Hesiod bijaše prvi koji je tragao za uzrokom ljepote, kao počelom bića u vidu uzrokovanja skladnog poretka cjeline svega, a ujedno i za onime od čega bićima proistječe i pridolazi svo kretanje i nastajanje –, „ili pak tkogod drugi koji je kao počelo u bićima postavio ljubav ili žudnju, kao i Parmenid. Jer i on, izgrađujući postanak svega, kaže:

„Prije svih bogova izumila je Ljubav“, dok
Heziod veli:
„I od svega najprije Kaos postade,
a zatim pak zemlja širokogruda...
Pa Eros, što se odlikuje među svima
besmrtnicima,
kao da u bićima mora biti prisutan nekakav uzrok
koji pokreće i spaja stvari.“[33]

U svrhu našeg šturog i samo orijentirnog osvrta na prvobitnu grčku misao o Erosu, ovdje se ne obaziremo na sve pojedinosti koje su implicirane u citiranom zgusnutom i pregnantnom odsječku Aristotelove filozofije. Dovoljno je u tome prepoznati samo jednu u osnovi usuglašenu potvrdu onog poimanja Erosa kojeg se bilo prethodno iznašlo na tragu Hesioda.[34] Na otprilike istome mjestu svoje *Metafizike*, Aristotel Erosa kao uzrok i počelo bića prethodno dovodi u vezu i odnos također i s Anaksagorinim umom: „kad je netko rekao kako u živim stvorovima, tako i u naravi postoji *um* koji je uzrok sklada i cjelokupnog poretka, pokazao se kao trijezan čovjek nasuprot nasumičnu govoru svojih prethodnika.“ (A 984b15-18) U tome vidimo da općenita „krivica“ uzrokovanja među bićima, koju unosi i sprovodi Eros, biva u pravilu odgovorna za sam poredak u cjelosti, i to baš onaj lijepi i skladni poredak, koji je Grke i doveo k tome da cjelinu univerzuma nazovu kozmosom. Eros dakle na taj način predstavlja jedan princip cjelokupnog nastanka, koji uz uzrokovanje naprosto na istoj liniji izvršava ujedno i uređenje kozmosa te ukupan, posve skladan raspored

[33] 984b15-31. Citat i parafraza prema prijevodu T. Ladana: Aristotel, *Metafizika*. Zagreb, 1992., 11.
[34] Jedan novi bitni moment u odnosu na ono prethodno spomenuto kozmogonijsko viđenje Erosa uveden je u igru pod prilično naglašenim riječima 'lijepog' i 'ljepote': to će nam u središnjem dijelu interpretacije *Simpozija* predstavljati dodatnu uputu u svrhu punije i svojstvenije karakterizacije boga ljubavi kakvim ga shvaća i izlaže sam Platon.

te cjeline, kao i njen u sebi uređeni razvoj u vidu svekolikog kretanja i bivanja. No u svih predstavnika ranogrčke kozmogonije, pa tako i u Hesioda, on u sebi možda još uvijek ne sadrži također i onu aristotelovski mišljenu teleologiju te unutrašnju zakonitost sveg kozmičkog kretanja i bivanja, čiju ulogu kod Aristotela uspostavlja i obnaša prvi pokretač kao ono koje, bivajući ljubljeno, sve pokreće.[35]

Mada bi se Hesiodu moglo odreći tvoračku originalnost pri zamisli kozmogonijskog Erosa, on nam ipak ostaje najstariji direktan izvor, stariji još i od Ferekida i Akuzilaja, Parmenida i Empedokla, iako i sam crpi svoju inspiraciju te nalazi svoj oslonac, kako se uglavnom pretpostavlja, kod Orfika i njihove tradicije, koja je i bila inače izravnije vezana uz Erosa. Prva posthesiodovska etapa razvoja, od onih koje su za nas očitije i izvjesnije (jer mora se računati sa stalnim, za nas skrivenim razvojem orfičke tradicije), jest kozmogonija Ferekida, te kao posljednjeg na toj liniji Akusilaja.

Kod Ferekida nalazimo nekoliko važnijih novina u odnosu spram Hesioda. Premda su Zas, Chronos i Chthonie naprosto oduvijek, prvi tvorački princip jest doduše Zas, ali on se, kako bi sâmo tvorenje i oblikovanje uopće razvio, naime kako bi sazdao kozmos u cjelini, sjedinjuje s Erosom, odnosno neposredno pretvara u njega. Kod Ferekida tako stoji da se Zeus, kad je namislio stvoriti kozmos, naglo preobrazio u Erosa te da je kozmos, koji je u osnovi svagda gradio od suprotnosti, doveo tim činom do unutrašnjeg sklada i ljubavi, usadivši u sve stvari unutrašnju složnost i jedinstvo koje svuda prodire i jednako tako svime ovladava.[36] Eros je utoliko imanentno počelo, pokretač i uređivač kozmosa, nešto što je načelno vrlo slično prethodno iznesenom istumačenju. Zeus se time po prvi puta, mada posredno, pojavljuje putem Erosa kao osobiti vid tvoračkog čina. Sveta svadba Zasa i Cthonije kao vrhovnih božanskih bića u tom bi se svjetlu mogla vrlo lako protumačiti kao pobliže oličenje posredujućeg sjedinjenja prasuprotnosti Neba i Zemlje, uslijed čega, kao i u slučaju *Teogonije*, nastaje svekoliko biće.

---

[35] Ova će nas osobito za Platonov *Simpozij* važna, u osnovi ujedno i srodna misao zateći još jednom tokom rada. Poučno je i znakovito, međutim, ono što Aristotel na koncu istog poglavlja svoje *Metafizike* kaže za Anaksagoru odnosno za Hermotima, već prema tome tko je od njih dvojice u svome mišljenju prvi najavio i obznanio taj svršni uzrok, kao nešto što upravlja, ravna i uređujući gospodari cjelokupnom naravi i kozmosom. Jer time je on (ili oni obojica) najbliskiji prethodnik njegove prve filozofije odnosno klasične metafizike, koja isti princip cjelokupne zbilje shvaća kao posve nematerijalan, kao čisti um. Moglo bi se onda ustvrditi još i to kako Eros shvaćen na spomenutom Aristotelovu tumačenju sličan način nije nikakva puka poetska personifikacija neke tjelesno mišljene sile ili nagona: jer upravo i jedino on jest aristotelovski mišljeno zbiljsko počelo koje potiče nekako već prisutnu mogućnost i moć za sve što proistječe u sklopu nastanka i bivanja. On omogućuje svo bivanje, te nuka i pobuđuje uparivanje i rađanje, iako možda pritom biva lišen one vrhunaravne aristotelovske svrhe, te nema ono poglavito umsko značenje koje u sličnoj ulozi obnaša recimo demijurg u Platonovom djelu u kojem je također riječ o nastanku kozmosa, *Timeju* (usp. ovdje osob. G. F. Schoemann, nav. dj., 89 i d.).

[36] Fr. 3 D. Prema: H. Diels, *Predsokratovci, fragmenti*. Sv. I., Zagreb, 1983., 46.

Nadalje, kod Akuzilaja se u pogledu iste božanske moći pojavljuju šest praprincipa, razvrstanih u odgovarajuće dvije sukcesivne trijade: u prvoj to su Haos, Erebos i Noć, a u drugoj Eter, Eros i Metis. Kao prvo počelo Akuzilaj je, donekle slično Hesiodu, pretpostavljao Haos, a uz njega još dva dodatna počela: Ereb kao muško te Noć kao žensko počelo, iz čijeg je međusobnog spajanja i sjedinjenja rođen Eter, Metis i sam Eros.[37] Možda bi se takvo od *Teogonije* doduše ponešto drugačije ali ujedno i slično stanje stvari dalo shvatiti na način da su iz Haosa prvotno bili proizašli Erebos i Noć, a neposredno nakon toga i već navedeni generativni princip koji nosi tri jedinstvena imena: Eter, Metis (možda nešto poput Uma?) i sam Eros.

Okrenemo li se sada nakratko po istome zadatku i sličnoj nakani predplatoničkom filozofiranju, prije svega Parmenidovoj kozmologiji, koja prema njegovoj čuvenoj poemi ne pripada više sferi onog čistog i postojanog bića, dosezivog i spoznatljivog jedino umskim mišljenjem, već prije sferi onog prolaznog i „napola bićevitog“, obilježenog varavim mnijenjima, ponovo nailazimo na u osnovi slično poimanje boga ljubavi. Drugi dio Parmenidova spjeva, u kojem se boginja obraća „čovjeku znalcu“, početno naznačava svoju navlastitu temu, uglavnom jednaku onoj Hesiodovoj:

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

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

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

[37] Prema: Damasc. De princ. 124 (u: H. Diels, nav. dj., sv. I., 50.).

Najprije Erosa od svih bogova izmisli ona. (Fr. 10, 11, 12, 13)[38]

Pri samome vrhu u fragmentima spisa prisutnih svedjelatnih božanstava također se nalazi svim bivanjem upravljajući Eros. Njega je ionako u isti mah s prvotnim božanstvima bio spomenuo Aristotel na navedenom mjestu u svojoj *Metafizici* (984b 23): naime i Hesiod i Parmenid su, svjedoči Stagiranin, uzeli to „erotičko“ kao počelo i izvor svega, ne bi li njegovim uzrokovanjem uspostavili odnosno protumačili svekoliko kretanje i bivanje u kozmosu. Kod Parmenida je međutim na toj bitkovnoj razini u sklopu kozmosa osim Erosa uvijek prisutna također i jedna druga boginja, koju je nešto teže jednoznačno i s punom izvjesnošću prozvati jednim jedinstvenim imenom; možda se tu ipak radi o Afroditi. U Parmenidovoj poemi ona biva prozvana demonom koji, upravljajući, stoji u sredini kozmosa kao majka postajanja. Kao najstarije, tj. vremenski ali i bitkovno najviše božansko biće u pripadnoj sferi, ona predstavlja tvorbeno počelo mješavine dviju temeljnih suprotnosti svjetla i tame, a time posredno i inicijaciju, pokretačku moć sveukupnog rađanja, nastajanja i nestajanja. Prvi konstruktivni korak i ukupno ostvarenje tog naumljenog rađanja te ujedno uređenja promjenjive sfere kozmosa od strane iste boginje izvršava nitko drugi do ponovno Eros. Dakle, uz njega se na jednoj možda u određenom pogledu višoj, a to ovdje znači prvotnijoj razini nalazi također spomenuta boginja, možebitno neimenovana Afrodita, koja upravlja i kormilari kozmosom u cjelini.[39] Sam Eros stoji tako kod Parmenida negdje između tajnovite boginje nastanka i same kozmičke cjeline, premda je njihov odnos teško preciznije i izvjesnije odrediti.

Parmenidova boginja poroda i nastajanja, vjerojatno dovediva u vezu i s navlastitom ulogom, a možda također i likom i pojavom Erosa, predstavlja jedinstveno središte svih suprotnosti, fizičkih i umskih, koje su sve obuhvaćene prasuprotnošću svjetla i tame. Iz tih univerzalnih prarazdvojenih, izvorno suprotstavljenih elemenata razvila se predodžba o Afroditi koja je ujedno harmonija kozmosa i simbol sve sloge i međusobne usuglašenosti. Ona svagda ostaje u prvom redu kozmička pramoć, početna točka općeg kretanja, postajanja i propadanja, koja mora još, kao u nekom daljnjem slijedu vršenja svoje vlastite uloge, obuhvaćati Erosa kao tvorca svog života kozmosa. Eros, međutim, postavljen u tom sklopu i viđen na taj način nije onda naprosto jedini princip, kao kod prethodnog monističkog njegova shvaćanja, nego poglavito posredujući nosilac i uzročnik svekolikog života te ujedno tvorac tako shvaćene neprekidne i ujedinjene cjeline kozmosa. Kao začetnik svekolikog postanka i

[38] Citat prema: H. Diels, nav. dj., sv. I., 213-4.
[39] Prema H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 2004., 243. U podrijetlo Parmenidova shvaćanja Afrodite uvjeren je W. Jaeger, 1953., 110, 122.

života, on je ujedno i dijametralna suprotnost iskonskim silama tame, mraka i uopće ne-života.

I Empedoklo svoj pojam ljubavi duguje dobrim dijelom drevnom nauku Hesioda. Četiri elementa koji sačinjavaju tako reći osnovnu pretpostavku i univerzalnu podlogu svekolikom nastajanju i nestajanju, bivaju svagda upravljani od Filiva-e, Ljubavi i Nei`ko~-a, Mržnje. Tako shvaćena praljubav spaja, uparuje i sljubljuje sve što uopće jest i biva u kozmosu, dok elementarna mržnja isto razdire, razdvaja i međusobno raznosi. Ono ujedinjeno, koje „iz mnoštva u bitak naraste“, biva uvijek iznova razdjeljivano u načelno neograničeno mnoštvo, i to posredstvom ujedinjavanju dijametralno suprotne moći mržnje, koja se pak s moći ljubavi nalazi uvijek na jedno te istoj, načelno uvijek ravnopravnoj razini. Stoga ni jednoj ni drugoj od tih temeljnih sveupravljajućih kozmičkih moći u osnovi nikada ne pripada bilo kakva prednost, prvotnost ili trajna premoć:

„I ta neprekidna smjena ne prestaje ama baš nigda:
čas se po Ljubavi sva u jednu spoje cjelinu,
neprijateljstvom pak Mržnje čas svako na svoj put kreće.“[40]

Empedoklova riječ filiva drugo je ime za onu hesiodovsku univerzalnu ljubavnu žudnju imenovanu Eros. Ljubav je, kako slijedi iz Empedoklova nauka, ono što se očituje prije svega u međusobnom sabiranju, spajanju, svezivanju i sjedinjavanju suprotnoga. Ona iz neizmjerne mnoštvenosti čini jednu jedinstvenu jednotu, dok mržnja, koja je uvijek uzrok razilaženja i odijeljivanja, otkida od te jednote ono razdijeljeno mnogo koje nadalje, načelno u nedogled, međusobno razriješava i rastavlja. Po svome djelovanju, ona je elementarnoj ljubavi dijametralno suprotna moć. U tome Aristotel (*Met*. A 985a 29-31) vidi povijesno-filozofijski prvotnu razdiobu počela kretanja u njegova dva osnovna, međusobno protivna vida: – kao sjedinjenje i kao razdvajanje. Takva primarna dvojnost onoga suprotstavljenog u vidu prvotnih počela svega predstavlja cjeloviti sklop onoga što poznajemo pod imenom 'svijeta', koji svoju opstojnost i općenitu uredbu prema Empedoklovom nauku zahvaljuje u prvom redu tim međusobno suprotstavljenim sveizvršujućim moćima univerzuma.

Kako smo do sada imali prilike vidjeti, prema drevnom mitu Hesioda Eros je vječno prisutno djelatno utjelovljenje one životvorne snage i moći koja se rađa i nastaje iz prvobitnog kaosa. Prema istom kazivanju i razumijevanju, on je također stalni pratitelj boginje ljubavi i

[40] Prijevod prema: H. Diels, nav. dj., 286. Usp. B 8, 16, 17, 20-24, 26, 35. Usp. također W. Jaeger, 1953., 158 i d.

ljepote, Afrodite. Kao utjelovitelj ljubavne žudnje, on uvijek stoji i kroči uz nju, a njena je pomast ljepota: ona je najljepša od boginja. Afrodita tako uživa najveću značenjsku obuhvatnost i širinu, jer njome zamišljena predodžba božanskog bića ne potječe od nekog subjekta koji voli, nego od onoga voljenog. Naime, nije ona ta koja ljubi, već je sama najviša ljepota i dražest koja sve zanosi.[41] Iako je u tradiciji postojalo visoko spekulativno značenje Afrodite, koje se prvenstveno očituje u njenoj univerzalnoj ulozi izjednačavanja s usklađenošću, ujednačenošću i uravnoteženošću kozmosa kao takvog – Afrodita je naime u Hesiodovu kasnijem božanskom rodoslovlju rodila još i Harmoniju (*Teogonija* 934) –, ona će ipak u pretežnoj mjeri postati boginja i zaštitnica ljubavnog uživanja, izvora plodnosti i prijateljstva. Ono razdvojeno ona sljubljujući sjedinjuje, te na taj način predstavlja kako univerzalnu harmoniju, tako i univerzalnu plodnost.

Premda su vrlo često međusobno gotovo sasvim neposredno povezana božanstva te bitno srodni univerzalni pojmovi, boginja ljubavi ima mnogo obuhvatnije značenje, a u određenom je pogledu i starija odnosno bitkovno-vremenski prvotnija od svoga pratitelja. Eros tako u slučaju Homera ostaje u pravilu jedva spominjan, tim prije što je bog ljubavi specifičnog dorskog zajedništva među muškarcima njemu vjerojatno ostao gotovo u potpunosti stran. Kao osnovni božanski lik ljubavne žudnje, kod Homera caruje jedino Afrodita; no ona je ujedno, čak još prvotnije od toga, boginja ljubavnog ispunjenja. Ono što prethodi tome ispunjenju, to je i kod Homera još sam Eros, mada samo apelativni eros koji obuzima svu dušu. Ti elementi ljubavne žudnje i čežnje u Homera još nisu shvaćeni psihologijski, a do izraza dolaze krajnje uzgredno. To, međutim, ne govori u prilog tome da homerski pjesnik nije osjećao kako ti vidovi duše jednako tako postoje. Tek pošto je Eros izveden kao samostalno božanstvo, biva on osmišljen i predočen također i kao samostalan princip. Odvojenost Erosa od Afrodite bila je za antiku sasvim prirodna, a njegova samostalnost, kultska i misaona, van svake sumnje. Ipak, on joj je vazda ostao najbliži od svih božanstava, i njihove oblasti stalno se dodiruju, a često i u bitnome spajaju i međusobno isprepliću.[42]

Kaos, Geja, Uranos i Eros su dakle prema navedenoj teogonijskoj spekulaciji najranije nastala božanstva. Eros je, kako je u svezi toga već izneseno, život porađajuća i održavajuća božanska pramoć koja ovladava čitavim kozmosom i koja upravlja svim njegovim bivanjem i rađanjem. Poprimajući ulogu Afroditina pratitelja, on se u istom božanskom rodoslovlju ujedno sagledava i u jednom drugom svom vidu odnosno bitno pripadnoj razini. Pored svoje

[41] Usp. također W. F. Otto, *Bogovi Grčke*. Zagreb, 2004., 137.
[42] Usp. A. Savić Rebac, *Predplatonska erotologija*. Novi sad, 1984., 40 i d.

funkcije stvaranja, rađanja i uobličavanja, on je ujedno ono božanstvo koje zahvaća i primamljuje sve bogove i ljude. To nije više samo kozmički bog koji izvršava vrhovnu ulogu dodijeljenu rangu onoga ajrchv, nego i u svaku dušu prodiruća moć i pathos ljubavi, afrodizijsko božanstvo. U mjerodavnoj teogoniji biva sasvim očito da je Eros ujedno *i* univerzalna kozmička moć *i* opće afektivno božanstvo: Eros kao kavllisto~ u osnovi je istovjetan s Erosom kao lusimelhv~. Više nego sama kozmogonijska djelatnost Erosa koju Hesiod načelno naznačava, izražena je njegova uloga za dvostruki, za kozmički i duševni značaj, u čemu se ističe staro uvjerenje o tome da je korijen obojega zapravo jedan te isti. Jedinstvo božansko-kozmičkog i onoga smrtnog produševljenog prvi je prolom uvida, početni oblik svijesti o jedinstvu dvojnosti, o nerazriješivoj svezi cjeline i dijela, onoga „općeg“ i „pojedinačnog“, božanski ispunjenog kozmosa i čovjeka. To u sebi objedinjeno dvojstvo Erosa pojavljuje se u mnogim i različitim varijantama: u dvojstvu kozmičkog i duševnog – kako božanskog tako i ljudskog, u dvojstvu mudrosti i bezumlja, umskog i afektivnog, te u dvojstvu dobre i zle, zemaljske i nebeske, duhovne i fizičke ljubavi. No čak i onda kad se unutar kozmičke sfere te pramoći napusti njegovo izvorno kozmogonijsko-božansko podrijetlo te prijeđe u drugu sferu odnosno drugu stranu istoga vido- i djelokruga, u kojem on zahvaća i pogađa kako besmrtnu tako i smrtnu dušu, Eros i dalje beziznimno zadržava svoj izvorni karakter iskonske božanske moći. To je osnovni uvid koji proizlazi, što implicite, što eksplicite iz do sada navedenih izvora, a vrlo će vjerojatno postati još očitijim čim se dodatno navedu i neki drugi tekstualni primjeri koji mogu uzorito poslužiti za ogledavanje i te druge bitne i neodvojive strane vječne božanske moći ljubavi.

Prije toga je, međutim, potrebno još ukratko naglasiti nekoliko važnijih pojedinosti koje se tiču istoga. Prije svega, Eros sa svojom univerzalnom vrijednošću nije božanstvo koje može a i ne mora djelovati, te shodno tom svojem djelovanjem zahvatiti tek poneko, a ne baš svako od produševljenih bića. U svojoj strogo mišljenoj svakoputnoj općenitosti, univerzalnost tog božanstva beziznimno se tiče svega što jest. Ljubavi se naime naprosto nitko ne može oduprijeti: ona je upravo onakva kakvim je, posebice na vaznom slikarstvu, prikazivan Eros koji vlada nad svima i posvuda: on uzlijeće na svojim krilima, oboružan lukom i strijelama, izabire svoje žrtve, a svakoga koga pogodi neminovno podliježe njegovoj besmrtnoj moći. Budući pak da su ljudi i bogovi istoga podrijetla[43], Eros uistinu vlada cjelokupnom prirodom, svim pojedincima i božanskim bićima, čitavim kozmosom. Ni sam

[43] Usp. npr. Hesiod, *Djela i dani*, 107-8.

Zeus ne može se izmaknuti Erosovim pogađajućim strijelama. To je ono što se uvijek iznova ističe u ranogrčkom shvaćanju i živom iskustvu Erosa.[44]

Nadalje, ogledajući istu stvar više unutar antropološkog vidokruga, one moći koje mi u našem životu poznajemo kao ugođaje, raspoloženja i zanose, i koje u potpunosti određuju naše vladanje i nagnuće, držanje i djelovanje, ovdje su likovi iskonske božanske naravi, koji se ne tiču samo čovjeka, već svojom beskonačnom i vječnom biti vladaju jednako tako cijelim kozmosom. Isti Eros koji zahvaća čovjeka, jedna je od prapotencija i jedan od pralikova postojeće strukture svijeta. Bogovi se tako ne pojavljuju samo u prirodnim pojavama, već i u tako zvanoj unutarnjosti čovjeka. Pri tome je pak odlučujuće to što počevši još od Homera u tom vidokrugu nedostaje bilo kakva predodžba ili svijest o spontanosti ljudskoga duha, tj. svijest o tome da odluka volje ili bilo koja pobuda i osjećaj ima svoje vlastito podrijetlo u čovjeku. Jer ljubav primjerice ne proistječe iz nečije nutrine, poglavito iz određene pojedine duše, nego je prvenstveno dar bogova, Afrodite i Erosa prije svih drugih.[45] Ono što čovjeka u njegovoj tako zvanoj unutarnjosti dotiče, obuzima i uzgibava svagda je, ogledano u samom svom temelju, obuzetost vječnim božanskim silama i moćima, koje su vazda prisutne i djelatne diljem kozmosa.

Pathos – ono što se kasnije naziva i afekt –, pa tako i onaj Erosa, nešto je načelno izvornije i moćnije od samog „subjekta“ čovjeka i njegove duševnosti, te on utoliko od njega izvorno nikada niti ne potječe. U Grka biva on shvaćen upravo kao jedna od sveprisutnog božanstva proistječuća moć. Eros je bog-demon, a sâm *pathos* nije naprosto već Eros, nego jedino ono stanje u koje nas ta božanska i nadređena moć svojim djelovanjem neizbježno dovodi, koje ono u nama izaziva. No, kako je pritom shvaćena bit *pathos*a i njegov odnos spram božanskih moći? To najprimjerenijemo razabiremo u pjesništvu tematiziranog razdoblja Grka, a za Erosa je to put koji vodi još od Homera pa sve do Euripida, put na koji će se dodatno u samo par istaknutijih tragova ovdje pokušati i ukazati. Za sada međutim pamtimo prije svega onaj ključni uvid o njegovoj biti, koji smo bili prepoznali već kod Hesioda i njegove *Teogonije*. Općenito govoreći, afekti kod Grka ne potječu od pojedinog produševljenog bića, pa tako ni od individualne ljudske duše, budući da su u svojoj navlastitoj biti izazvani te u sebi zahvaćeni isključivo od strane onih nadmoćnih besmrtnih djelovanja;

[44] U tome je vazda mjerodavna 4. homerska himna: „pjevaj mi Muzo o djelima zlatne Afrodite, koja u bogova pobuđuje slatku čežnju i svladava narode smrtnih ljudi, kao i ptice na nebu i sve životinje, bilo da žive na kopnu ili u moru: sve one izvršavaju djela Afrodite“. O svemoći same ljubavi i njenoj neprikosnovenoj nadmoći nad svim živim usp. također: Homer, *Ilijada*, 14, 198-9, 214; Sofoklo, *Antigona*, 781 i d.; fr. 855; Euripid, *Hipolit*, 447 i d.

[45] Usp. osob. B. Snell, *Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik* (u: isti, *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1946., 81 i d.).

čovjek je, baš kao i cijeli kozmos, vazda isporučen umreženoj igri tih sveovladavajućih moći. Još ni kod Platona *pathos* nije unutarduševni i međuljudski afekt, još manje neki osjećaj, nego elementarni vid općenite pogođenosti i time izazvan uzdrhtaj usred nečega djelatnog i moćnijeg uopće, koji se onda još razlikuje od same moći koju se u njemu odnosno njime trpi. pavscw je utoliko najelementarniji stupanj izvorno shvaćenog entuzijazma, a pavqo~ iznenadni i potpuni obuzimaj onog nadmoćnog, posve neposredni upliv onog božanskog. Te božanske moći su nešto znatno više i zbiljskije nego neka puka projekcija skrivenih psihičkih mehanizama, u liku otjelovljenih i konkretiziranih personifikacija, kako se to ponekad pokušavalo poprijeko istumačiti.

Eros se međutim, – i to je daljnja bitna njemu pripadna napomena –, u istome okrilju ne smješta nužno jedino u onaj dio duše koji se odavno pripisivao afektivnoj, emocionalnoj i osjećajnoj njenoj strani i tome odgovarajućem okružju. On zahvaća jednako tako i onaj često prozivan najviši dio duše, racionalno-umski.[46] Nerijetko on nju obuzima i u cijelosti. To je nešto što još na jedan način očituje svu izuzetnost izvorne obuhvatnosti pathosa, posebice onoga ljubavno-erotičkog, kojeg u svu dušu, pa tako i u onu pojedinca, ulijeva vječno djelatno božanstvo ljubavi.

Erosom posredovana ljubav nije dakle nikakav pojedinačan osjećaj koji izvorno proizlazi iz čovjekove „nutrine," njegova srca ili duše, nego je iskonski i neposredni zahvat bogom i njegovom uvijek i u svemu nadmoćnom moći. Kroz napetu, silovitu strastvenost i ljubavnu žudnju te posvemašnje obuzimajuću prožetost njome, sa samim izvorom božanske sile najneposrednije i nerazrješivo povezanu, dospijeva se do jedne izvornije moći, koja otvara posve drugu i obuhvatniju ontologijsko-psihologijsku sferu i dimenziju. Pjesništvo ranogrčkih liričara, sagledano na tom tragu, očituje vlastiti erotički karakter kao onaj koji u jednom silovitom trenu odrješuje i izbacuje čovjekovu dušu iz običnog svakodnevnog života, pri čemu se naglo i prodorno otvara sva širina izvornog erotičkog vidokruga, uperenog i ograničenog ne više naprosto na samu ljuabv i njeno osjećajno pounutrenje, nego na horizont i sferu onog sveopćeg, kozmičkog, božanskog. Iz toga na najplastičniji, najopipljiviji način biva svagda iskušano, kod svakoga pojedinca posebno, kako je Eros lik i pojava božanstva, najkonkretnija, ujedno i najzbiljskija stvar, a ne neka ispjevana, izmišljena i iz fantazije potekla oličena apstrakcija ili suhoparan pojam. Na jedan čudan, doista najčudnovatiji način, u ljubavi se prelama i međusobno nerazrješivo isprepliće ono najsubjektivnije i najosobnije, najindividualnije, s onim najopćenitijim i cjelovitim, univerzalnim.

[46] Prije navedenog dijela Hesiodove *Teogonije* svjedoči to već Homer: „– i nebeski oblačnik Zeus-bog, kako opazi nju, osvojila mudru mu dušu ljubav." (*Ilijada*, 14, 293-5)

U čitavoj europskoj tradiciji poezija je predstavljala osobito plodno tlo na kojem se na najrazličitije načine izražava prvenstveno i upravo moć ljubavi – Eros. U ranoj grčkoj lirici, Afrodita se javlja više-manje usporedo s Erosom. Svojim unutrašnjim značenjem, Eros je Afroditu na koncu gotovo i zamijenio, ali se od nje ipak nikada nije u potpunosti odvojio. Hesiod je Erosu pridjenuo mnoge karakteristike i odlike koje će se oprimjereno ogledati još i u lirici. Rečeno je da svim ljudima i bogovima oduzima razum, te da od njega klonu udovi, što je dobro poznat epitet još od Homera. U toj pramoći ljubavi, uza svu krajnju naglašenost njena neposrednog zahvaćanja i obuzetosti, njenog izobilja darivanja ali i uskraćivanja, uza svu trpnju i izvorno shvaćenu patnju, Grci su ujedno vidjeli onu kozmičku moć koja sve što uopće jest stvara i unutrašnje povezuje. Lirika je tako započela osebujnu sintezu tog božanskog lika i ljudskog osjećaja, što sve podaruje još obuhvatniju i izrazitiju sliku iskonski shvaćenog Erosa.

Kod Arhiloha, jednog od prvih grčkih lirskih pjesnika, javlja se jedan motiv koji je ostao dominantan u erotskom pjesništvu sve do konca antike: za čovjeka ljubav nije samo i isključivo blagodat i sreća, nego ujedno i bolna strast koja ga obuzima snagom i sveopćom prijetnjom opasne bolesti. Baš zbog toga što je najmoćnija, Erosova je moć ujedno i najopasnija. Njome izazvana bolna patnja tako prodire sve do same srži, do najdublje dubine duše (104 D).

Također, prema svjedočenju samog pjesnika, ta se vječna moć ušulja u srce, zaslijepi vid, te posve oduzima razum (112 D). Eros se poput zmije otrovnice, prenosi svoje iskustvo Arhiloh, podkopava pod kožu te prelijevajući razastire crnilo preko očiju. – Sve se to uzima kao prikladno obilježje onog, kako bi se moglo reći, iracionalnog i ne posve dokučivog pri tom demonskom djelovanju vječne ljubavne prasile.[47]

Ranogrčka lirika je općenito, pa i do krajnjih granica naglašavala izvornu afrodizijsku moć kojom ovladava Eros: – tako kod Arhiloha ne izostaje to da on udove čini posve „klonulima“ (118 D), – što je opet ponavljanje onoga već istaknutog mita Hesioda –, ali ni prilično grubo lice te najveće i najžešće od strasti u vidu jedne posve razuzdane i bezmjerne požude (34 D i 72 D).

Silovitim te neizbježno slamajućim ne samo za čovjeka već i za cjelinu onoga što njega okružuje unutar sveobuhvatnog sklopa kozmosa, Erosa vidi i Teognis, pjevajući:

Okrutni Eros, Mahnitost uze i nadoji tebe, –
Tvrdi rad tebe grad Ilij je propao sav;

[47] Usp. W. Schadewaldt, *Die frühgriechische Lyrik*. Frankfurt a. M. 1997., 112.

Propao veliki Tesej, sin Egejev, propao Ajant,
Vrli Ojilejev sin, s obijenog bijesa ti tvog.[48]

Anakreont istu stvar neminovne nadmoći Erosove ističe na jednoj uvjetno rečeno više osobnoj razini:

Kao kovač bradvom silnom opet Eros mene
Svega smlati, u bujici zimnjoj tad okupa.[49]

Alkman pak u jednome fragmentu Erosa vidi kako prpošno i nesputano korača po cvijeću: to je predodžba boga ljubavi kao proljetnog boga, što se u pravilu može opravdano povezati osobito s njegovom ulogom rađanja života naprosto, jednako kao i njegova stalnog obnavljanja. (fr. 36 D)

Jedna od najvažnijih i najvećih pjesnikinja starine, koju uvelike uvažava i sam Platon nazivajući je desetom Muzom, jest Sapha. Sa svojim posebnom intimom prožetim krugom djevojaka ona je zasnovala i tvorila okrug odgojno-obrazovne djelatnosti, koji uza svu svoju neobveznost i djevojačku ležernu zaigranost oko ljepote, ljupkosti i dražesti, može predstavljati nešto poput svojevrsnog zametka Platonove Akademije. Jer i tu je duhovna jezgra i njeno plodonosno sjeme oko kojeg se sabiralo i međusobno podučavalo predstavljalo ono za dušu i njen život u cjelini presudno.

Gotovo bi se moglo reći da se kod Saphe radi poglavito o svojevrsnoj filozofiji ljubavi. Njeno glasovito pitanje: što je najljepše? kao da ide upravo u tom smjeru. Na tom planu je osobito zaslužna ona duboka središnja misao kako ono lijepo dolazi u najuži i najbliskiji odnos s dobrim (fr. 50 LP), zamisao koja se pokazuje toliko tipičnom za cjelokupnu grčku tradiciju, i koja će se pokazati od neizmjernog značenja osobito još i kod Platona. Njena ljubav je, u osnovi sagledana, strasna žudnja za onim duhovnim. Tako shvaćena, ona unatoč svojoj višestranosti i općenito širokom luku prisutnosti i zastupljenosti ostaje neobvezana svakim mogućim razlikovanjem između ljepote vanjske pojavnosti i unutrašnje ljepote duše: one dvije nadasve iznimne riječi i stvari – kalov~ i ajgaqov~ – koje će kasnije združene označavati vrhunaravnu vrlinu imenovanu kalokajgaqiva, bivaju tu po prvi puta dovedene u najneposrodniji odnos i međusobnu unutrašnju povezanost, kao po svemu nenadmašiv svršni ideal.

[48] Prijevod preuzet iz: K. Rac, nav. dj., 89.
[49] Isto, 94.

Sapha se Erosu obraća, između ostalog, sljedećom svojom pjesmom:

„Bogovima sličan je, mislim, onaj
čovjek koji tebi nasuprot sjedi,
sluša glas tvoj ugodan. Ti si blizu,
govoriš slatko,

Smijeh tvoj potiče žudnju. Moje
srce to u grudima muči, buni.
Načas samo kada te vidim, glas mi
zapne u grlu.

Uz to jezik postaje nijem, a nježan
Plamen odmah kožom se širi mojom.
Oči ništa ne vide, uši ništa
Ne čuju tada.

Znoj me sasvim oblijeva, svu me drhtaj
Snažni hvata, blijeda sam, gubim boju,
Tek što nisam mrtva, i smrt je blizu,
Čini se meni.[50]

Grčka lirika općenito, pa tako i u slučaju ove pjesnikinje, naglašava jednu posvemašnju i bezizlaznu bespomoćnost uslijed božanskog upliva Erosa na čovjeka i na najdublju dubinu njegove duše. Tom i tako shvaćenom uplivu i obuzetosti je nemoguće bilo kako se izmaknuti ili oteti, jer oni vazda ovladavaju cjelinom duše jednom neobuzdivom manijom, posve neizbježno i neumoljivo.[51] Ta posvemašnja bespomoćnost čovjeka u susretu i srazu s izvornim božanskim moćima nije, međutim, izraz ni rezignacije ni skepse. Uvijek treba biti svjestan bitne ljudske podređenosti i vlastite nemoći, ukupne životne neizvjesnosti, i to u pogledu cijelog tog neizbježno i višestruko ograničenog opstanka. Pored toga, pjesničkim se riječima naglašava zahvaćenost, obuzetost i omamljenost od strane Erosa, koja je u sebi vrlo često dvoznačna: svojom obuzetošću, on ujedno potiče i uskraćuje. Ta bitna razlomljenost ljubavno-erotičkog afekta; ta unutrašnja napetost neke do ludila se uspinjuće bolesti – to na jedan poseban način očituje onu božansku maniju, uza svu opasnost njene razaralačke nadmoći. Blizina smrti u tako dubokoj i neposrednoj, izvornoj ljubavi, tek je najizvanjskija

[50] Prijevod preuzet iz: D. Škiljan, *Grčka lirika*. Zagreb, 2008., 25-6.
[51] Usp. uz to A. Lesky, *Vom Eros der Hellenen*. Göttingen, 1976., 41, 48.

napetost onoga duševnog. Tako reći negativna strana tog ljubavnog zanosa i prodora, u vidu ljubavi kao iracionalne sile koja ovladava čovjekom poput najpogibeljnije bolesti, nalazi svoj najpotpuniji i najupečatljiviji izraz u ovim Saphinim stihovima.[52] Eros ne uzrokuje samo sreću, u sjedinjenju sa svojom kako god shvaćenom „drugom žuđenom polovicom“, nego i bol, i to prije svega u žudnji, neimaštini i oskudijevanju njome. Eros je tako kod Saphe viđen kao gospodar silovite žudnje koju pali i gasi u smrtnim bićima, kao strašni tiranin koji zarobljava njihove duše te njima potpuno ovladava, presuđujući pritom uvijek sam u koju će se i čiju korist kretati to njegovo autonomno prisustvo i vladavina. U svemu tome kod Saphe ipak ne prevladava onaj više tjelesni nagon afrodizijske moći, već visoko oplemenjena težnja i jedna opća, najneutaživija čežnja. Sapfo je prva pjesnikinja čežnje (za razliku od strastvene ljubavi recimo Arhiloha): to je temeljni motiv njena ljubavnog iskustva i života u cijelosti. Čovjek u takvoj pravoj, bezdanoj ljubavi ponire jednako tako do u posvemašnju beznačajnost, jer mu se posredstvom nje otvara ono drugo, ono više koje je vazda iznad njega, čega je on tek dio i dijelić, ovladavan i na koncu uvijek prevladan od strane nadmoćnih besmrtnih, silovito zahvaćajućih moći.

Kod Saphe se osim navedenog nalaze jednako zastupljeni svjetlosni elementi Erosa (fr. 54 Bergk, 64 D). Veza tih svjetlosnih i ljubavnih elemenata bazira se zapravo na njihovoj dubokoj srodnosti: i jedni i drugi jesu prvenstveno životodajni principi, i to ne samo oni pružanja i potvrđivanja, nego također i intenzivnog potenciranja života. Svjetlo je naime srodno s nastankom uopće. Na drevnost ljubavnih elemenata Erosa upućuje sâmo njegovo prvotno obilježje; svjetlosne elemente vidimo po prvi put u Hesiodovoj karakterizaciji Erosa kao kavllisto~-a. No, poglavito je spoj svjetlosnih i ljubavnih elemenata kod Erosa od izuzetnog značenja: u kasnijem će mišljenju veza između svjetlosti i ljubavi tvoriti, umjesto samog života, i svu njegovu vrhovnu spoznaju, – kao ono najviše do čega čovjek svojom erotičkom naravi može dospijeti –, što se zapravo može prepoznati i pratiti na istoj liniji, počevši još od Parmenidova spjeva pa sve do Platonova *Simpozija* i *Fedra*.

Sapho (u fr. 50 D), jednako kao i Ibik (u fr. 6 D) ističu ono što je u Erosovoj krilatoj prirodi osobito istaknuto: zamisao boga koji poput silovitog vihora potresa cjelokupnu dušu. To na slikovit način predstavlja duševno stanje onoga koga je obuzela ljubav. Da su u tom slučaju pritom zamišljena i krila, sasvim je razumljivo; jer i vjetrovi su bili krilati, primjerice sinovi Borejevi kod Pindara (Pyth. IV, 182). Tu vjeterovitu i nebesku prirodu Erosa izražava i njegova genealogija kod Alkaja (fr. 8 D), prema kojoj je on sin Iride i zlatokosog Zefira.

[52] Osim navedene pjesme također u: 47, 48, 130 LP; usp. A. Lesky, 2001., 149.

Naposljetku, kod Platona su upravo krila onaj moment misaonog vida i iskustva duše koji će se pokazati osobitim njenim darom i svagda presudnim karakterom, kako za sam njen život, tako i za njegovu najvišu formu, sagledanu pod vidom filozofijske spoznaje.

Ibik o Erosu pjeva jednom prilikom sljedeće:

Moja mi ljubav ni najmanjeg predaha
ne daje. Kao što trakijski
puše sjevernjak uz munja bijes,
tako i ona od Kipranke
jureći, grozna u ludilu, srčana,
mračna, iz silnih dubina,
iz dna duboka svom snagom svojom
potresa srce mi.[53]

Svi ovi motivi svjedoče o povezanosti demona svjetlosti i demona vjetra, i to na psihološkoj bazi, kao što se prethodno pokazalo i na drugim mjestima lirike u Grka. Eros dakle prema vlastitom svjedočanstvu Ibika ni u koje doba pjesnikova života ne iščezava; upravo suprotno, on njega neprestance nemilosrdno šiba kao oluja prepuna munja. Da je Ibiku Eros sličan i Boreju, ukazuje također i na to da je Eros ne samo izraz simbolske psihologije nego i mitskoga shvaćanja. Borej i Zefir su naime već kod Homera predstavnici životnog principa, što je svakako u svezi sa shvaćanjem duše kao daha. Eros-vihor je dakle glavni simbol putem kojeg je kozmička krilata potencija transponirana u onu psihičku: – simbol strasti koji potresa dušu.[54]

U Ibikovoj pjesmi čije stihove kao obrazac rabi i Platon u svome *Parmenidu*, Eros silno mami čeznutljivim pogledom u Afroditinu mrežu (7 D). Ali pred tim bogom pjesnik strepi poput trkaćeg konja koji je pobijedio u mnogim utrkama, no sada na koncu svoga života, star i iznemogao, duboko zazire od svih novih zahtijevnih odvagivanja i nadmetanja. Ljubav se Ibiku dakle ukazuje kao jedna golema pogibeljna opasnost, kao nešto što mu posve oduzima suverenu vladavinu i raspolaganje samim sobom i svojim životom, a još manje raspolaganje svojim navlastitim mogućnostima. Eros je tu moć koja isijava iz onoga ljubljenog-voljenog, koji time neodoljivo privlači, posve primamljujući, i to uvijek iznova, nukajući ići iznad uobičajenih putanja i granica čovjekovog opstanka, jednako kao i van sebe, vazda k onom

[53] Prijevod preuzet iz: D. Škiljan, nav. dj., 37.
[54] Usp. A. Savić Rebac, 1984., 86.

drugom i višem. To je jedna načelno važna Erosova odlika koju će se imati prilike prepoznati ponovno i kod Platona.

Kod Pindara, rečeno ovom prilikom samo u jednoj rečenici-formuli, nalazimo prije svega pojmovnu, ali ne toliko i osobno-božansku stranu Erosa. Eros je kod njega, kao u prvotnom bogoslovlju Hesioda, ključan i presudan tvorac kozmosa, ali ujedno i vrhovni odgajatelj ljudi u najvišem smislu te riječi, kao ukazatelj i voditelj do prave i za čovjeka jedino bitne, najviše vrline. Nepotrebno je isticati da će jednaku ulogu ta izvorna moć odigrati i u samoj filozofiji, napose onoj Platonovoj.

Unutar grčke tragedije, jednako kratko i samo usputno rečeno, po mnogočemu slijedimo istu onu karakternu crtu koju je bio uvodno zadao već Hesiod, svojom ishodišno-mjerodavnom *Teogonijom*. Ta razvojna linija o Erosu svoje odgovarajuće mjesto pronalazi osobito u Eshilovim *Danaidama*, fr. 44. Kod njega se Eroti nalaze u pratnji Afrodite, ali jedino ona istupa kao čovječanski i kozmički princip.

Kod Sofokla Eros predstavlja jedno za cjelinu sveg bića jedinstveno božanstvo, koje jednako obuzima i zahvaća sve duše, smrtnike i besmrtnike – a tko njime biva pogođen, taj neizbježno mahnita i ne nalazi ikakvog izlaza iz te potpune ovladanosti i obuzetosti pralikom božanstva. (*Antigona*, 781 i d.)

U Euripidovu *Hipolitu* pak ponovo svjedočimo silovitosti neizbježne ljubavi koju posreduju Eros i Afrodita. Tu se očituje oluja erotske strasti: čovjek je razveden i podvojen na dvoje, na racionalno i iracionalno, i u ovo drugo spada Eros, silna prijetnja i čovjekovo najradikalnije iskušenje.[55] Sabirući se oko istog izvora, tu izviru dva pola jedno te iste ljubavi: ljubav kao najčišće plemenito uznesenje i ljubav kao bezizlazje beskonačno ranjene, nezacjeljive duše.

Na koncu, među tragičarima posebnu vezu Erosa s mudrošću i razboritošću ističe također Euripid. Točno je da on to nigdje nije jasno i posve jednoznačno rekao, ali ono je izraženo Erosovom djelatnošću: u *Medeji*, (844-5) Eroti su „doglavnici mudrosti“, dok fr. 889 govori o Erosu kao odgajatelju u vrlini i mudrosti, kao što fr. 671 upućuje na to da treba težiti za ljubavlju koja vodi ponovno k mudrosti i traženoj vrlini. Dakle, već je kod Euripida ljubav u svom istaknutom pogledu plemenita strast koja je upregnuta u zadaću odgajanja ljudi u vrlini i mudrosti.[56]

[55] Usp. A. Lesky, 1976., 62.
[56] Usp. opširnije o tome A. Savić Rebac, 1984., 102 i d.

3. Platonov raskorak s mitom i pjesništvom. „Kritika“ poezije i umjetnosti

Tema Platonove kritike pjesništva oduvijek je predstavljala prilično učestali problem od posebnog interesa a nerijetko i najdelikatnijeg karaktera. Do u svaku riječ i sa svim posljedicama dosljedno prihvatiti Platonove iskaze upućene tom i inom umjetničkom stvaralaštvu znači nalaziti se pred izrazito naglašenim proturječjem, i to usred svih njegovih vlastitih dijaloga. U pravilu je, naime, najparadoksalnija i ujedno najupečatljivija pojavnost te kritike i osude poezije bila viđena prije svega u zgoljnoj činjenici da i njen zastupnik u isti mah tvori svoja djela poetičkom i uopće umjetničkom oblikovnošću. To ujedno znači trpjeti naizgled preoštru i neizgladivu oporost beskompromisnog predbacivanja i neumoljivog odbijanja onih duhovnih podanaka koji u povijesti ljudskoga duha nisu po svom stvaralačkom dosegu do dana današnjeg nadmašeni. Stvar je to napetija i zaoštrenija zna li se da je sâm Platon u svome filozofiranju, a posebice u našem slučaju, na neki osobiti način objedinjavao te dvije naoko nespojive sfere duhovnosti, jednako kao i svu moguću njihovu prijepornost, suparništvo, pa i netrpeljivu isključivost.

No, taj odavno poznati problem „filozofijskog pjesništva“ trenutno ne može biti temeljitije i obuhvatnije razmatran, i to iz više razloga. Već zbog toga što će on, barem do neke mjere i prema općem okviru vlastitog sadržaja, biti jedna od središnje zastupljenih tema u sklopu sljedeće interpretacije Platonova *Simpozija*. Redovito je naime isticano kako upravo taj dijalog predstavlja majstorsko djelo pjesništva: njegova umjetnička izgradnja, obilje onog zornog, igra jezika i fantazije, muzička izmjena tona i tempa, pregnantnost i mnogoznačnost smisla, na koncu konca i sama smjena govora u kojoj svoje mjesto ravnopravno pronalaze čak dva pjesnika – sve su to prije osnovne crte pjesništva negoli filozofije. Štoviše, ponekad se postavljalo pitanje, pa makar samo retorički, radi li se kod njega u konačnici uopće o filozofijskom tekstu?[57] I kako se onda tako zastupljeno i predstavljeno pjesništvo odnosi i podnosi s britkom njegovom kritikom koja se nalazi prije svega, iako ne jedino, u *Politeji*? *Simpozij* time interprete dovodi pred posebnu zadaću i neodgonetivu zagonetku: njegovo učenje kao da stoji u tako oštroj suprotnosti spram drugih iskaza tog filozofiranja, da bi se njegovu autentičnost bilo u iskušenju dovesti u pitanje, samo da ova nije lišena svake dvojbe.[58] Nerijetko se i u tom aspektu složenog međusobnog odnosa i prijepora jedne i druge

[57] Za navedenu karakterizaciju i načelno pitanje v. G. Figal, *Das Bild und die Wahrheit: zu Platons Symposion* (u: Prolegomena 2 (2003.), 157 i d.).
[58] Tu (ne)mogućnost u svom kraćem komentaru djela iznosi A. V. Kleemann, *Das Problem des platonischen Symposion*. Wien, 1906., 3. i d.

duhovnosti prepoznavao onaj možda ne toliko proturječni koliko protejski, čini se također i po tom pitanju neuhvatljivi karakter Platonova filozofiranja.

Uglavnom, teško bi se moglo posve osporiti tvrdnju da čuvena „razmirica između filozofije i pjesništva" nije razmjerno zastupljena i reflektirana tema u ovdje razmatranom djelu: je li viša filozofijska ili pjesnička sofiva – to zacijelo ostaje jedno od pitanja vodilja *Simpozija*.[59] Kao što se ne bi primjereno postupilo ukoliko bi se pokušalo kategorički nijekati mogući put onog razumijevanja koje bi se kretalo u tom smjeru da taj veliki načelni problem vidi Platonovom vlastitom filozofijskom odlukom, ne najmanje upravo u ovome djelu, doista jednom za svagda konačno razriješenim. Razradu i potkrepljivanje te teze, kao i brojne razloge koji govore njoj u prilog prepoznati ćemo, vjerujemo, tokom prolaženja kroz predstojeće dijelove samoga teksta.

Bitno je međutim u našu svrhu ovom prilikom naglasiti jedino to da Platon ondašnje pjesništvo napada uglavnom izravno oslovljavajući Homera i tragičare, što i ne iznenađuje toliko ima li se na umu da upravo Homer predstavlja za njega vršak pjesništva, dok tragičari nastavljaju njegovu viziju u jednom novom vidu i izričaju.[60] Ono što je na tom planu osobito važno jest priznanje i uvid da su upravo mitovi Homera i Hesioda predstavljali glavni i doista uzoriti dio, odnosno samu paradigmu i neupitni temelj tradicionalnih obrazovnih zasada svih Grka. Utoliko je sadržaj i općenito nauk ranog mitskog pjesništva bio naprosto glavni i presudan za svako oblikovanje i obrazovanje grčkoga duha i opće duševnosti. Na njemu se zasnivala ne samo cjelokupna ideja obrazovanja, nego i mjerodavna uzoritost, najbolje ostvarena mogućnost samog života.

I upravo je iz tog razloga sve na tome da pri ukupnom i konačnom prosuđivanju postojećeg pjesništva i mita, posebice s obzirom na njihovu najvišu ulogu i uzoritost, opet mjerodavno presuđuje jedino ono što se tiče prave vrline i istinskog obrazovanja, kako Platon naglašava izričito primjerice u svojim *Zakonima* (658e6-659a1). Kod tako zvane Platonove kritike pjesništva ne radi se dakle tek o pukoj umjetnosti i njenome načinu izvedbe, o njenom vlastitom licu i profilu, već o nečemu načelno dalekosežnijem, o istinskom i pravom životu i njegovoj vrlini, o jednoj najvišoj životnoj mogućnosti.[61] To je utoliko znakovitije što svako božanstvo, pa tako i Eros u slučaju Sokrata i Diotime uvijek stoji u oštrom kontrastu spram njihova poimanja unutar tadašnje konvencionalne poezije i umjetnosti. Jer nije li Sokratov i

---

[59] *Simpozij* bi se, u cjelini gledajući, mogao s Homerovom *Ilijadom* usporediti na sljedeći način: Trojanski rat zamijenjuje borba između filozofije i pjesništva – kako to na sebi svojstven način podvlači S. Rosen u svom komentaru *Simpozija* (London, 1965., 6 i d.).

[60] Usp. Resp. 598d, 607a; Thaet. 152e.

[61] Ovakvo u biti temeljitije sagledavanje poznatog spora filozofije i pjesništva ističe prije svega K. Schilling, *Platon. Einführung in seine Philosophie*. Wurzach, 1948., 125, 163.

Diotimin govor u *Simpoziju* između ostalog oštro usmjeren upravo protiv poezije i pjesnika, od kojih je jedan na koncu konca domaćin cijelog njemu posvećenog slavlja, a ujedno i izravan suparnik filozofa Sokrata? Pa opet, i tu se ponovno nailazi na već poznatu Platonovu naizgled neizbježnu proturječnost i paradoksalnost: Diotima, osobitom mudrošću nadahnuta proročica iz središnjeg govora našeg dijaloga, pjesnike više uopće ne kritizira ili kori. Upravo suprotno: – Solon, Homer i drugi pjesnici bivaju po svom rangu, ali i zasluzi besmrtne slave postavljeni sasvim ravnopravno uz najviše veličane zakonodavce, iskonske stvaratelje, a možebitno čak uz filozofe.

Ima li se na umu one dijelove središnjeg Platonova dijaloga u kojem se sustavno i najiscrpnije iznosi i sprovodi ta „kritika umjetnosti“, sasvim je očito da u *Politeji* samu njenu okosnicu predstavlja u prvom redu *iskustvo i poimanje božanstva*. To je prvi i pravi predmet međusobnog spora filozofa i pjesnika. I jedni i drugi po svojoj vlastitoj grčkoj biti jesu tumači onoga božanskog. Jer Grcima su još i same bogove stvorili i dalje svojim spjevovima stvarali njihovi pjesnici, kako se i bilo u tom smislu izričito ustvrđivalo. I za Platona ono božansko predstavlja jedini istinski uzor za sam život u cjelini; prvu i pravu mjeru svih stvari. Stoga i jest ono oko čega se u međusobno bitno različitom shvaćanju najviših stvari najprije i u biti jedino razilazi upravo pravednost, ono lijepo i dobro, jednako kao i prava pobožnost koja odgovara samim bogovima (izričito: Eut. 7b i d.). Jer da naprosto svima, pa tako i pjesnicima i filozofima, isto vrijedi kao lijepo, pravedno, dobro i božansko, međusobne prepirke po tom pitanju uopće ne bi nikada bilo.

Mitski pjesnici, sagledani i prosuđeni iz filozofijskog motrišta, zapravo krivo prikazuju kakvi su bogovi, pa onda i heroji, oni koji su bogovima uvijek srodni i najbliži. (Usp. Resp. 377b i d.) Upravo iz tog razloga pjesništvo predstavlja veliku opasnost za istinski život i za njemu jedino primjeren odgoj i obrazovanje. Jer za svoj osnovni životni uzor i cilj nipošto nije dostatno, a posebice ne ispravno imati pred očima ono neprimjereno, lažno i pogrešno, nego isključivo ono što Platon načelno ističe u svom dijalogu o zakonima: jedino onaj najbolji i najljepši, istinski uzor. Pa i sami ti od filozofije doneseni zakoni omogućeni su nekim posebnim božanskim nadahnućem, te nalikuju jednom posebnom vidu pjesništva, onome koji se tiče upravo najviših stvari. A kao najbolji uzor, ti i takvi zakoni jesu svagda najprikladniji za odgoj i obrazovanje, kao što je cijelo njima uspostavljeno i prema njima ravnano državno uređenje zapravo ništa drugo nego stalno oponašanje najljepšeg i najboljeg života (Legg. 811b1 i d.). Kad je riječ o tragičarima kao najistaknutijim pjesnicima, nastavlja Platon s time u skladu, njih se iz navedenih razloga naprosto ne može i ne smije pustiti u polis bez prethodne provjere sadržaja i smisla njihovih tragedija: one smije biti predstavljane jedino u

slučaju ako se njihov *logos* u cijelosti poklapa s temeljnim filozofijskim načelima dobro i pravedno ustrojene zajednice. Jer upravo i sami zakonodavci, posebice onaj zakonodavac koji donosi i postavlja najbolje zakone, jesu pjesnici jedne koliko je moguće ljepše i bolje tragedije (Legg. 816d9-817d8).

Sagledavajući i presuđujući pjesništvu prema navedenom načelu i u svemu mjerodavnom diskrimenu, Platon dakle odlučno dolazi do zaključka da pjesnici po svom bitnom određenju uopće nisu u stanju spoznati što je dobro a što nije, pa u skladu s time oni nikada ne bi smijeli stvarati i donositi na svijet nešto što ne bi bilo u skladu s onime što u istinski pravednoj državi vrijedi kao zakonito, lijepo i dobro. (Legg. 801b9-d7) No zašto je tome tako? Prije svega zbog toga što antički pjesnik ne poznaje neko poetičko stvaranje koje bi u sebi bilo odmaknuto ili čak posve lišeno jedne duboke tendence i smislene namjere, kao što se to nerijetko događa u povijesno potonjem vremenu. Naprotiv, on svojim spjevom teži poučavati i s time u skladu djelovati, utjecati na opći uvid i zbiljski moral građana polisa.[62] Budući da je kod Platona uvažena ta inače rijetko priznata moć mita i poezije, kao najvažniji element čitave grčki shvaćene muzike i paideiva-e, isto pjesništvo može voditi jednako k onom uistinu boljem i višem, kao i onom doista lošijem i nižem. Otuda i bitno ambivalentna pozicija i vrijednost sveg pjesništva, a prema Platonu i nužnost njegova noetski odnosno filozofijski određenog nadziranja unutar zdravog i pravog polisa. O tome koje je pjesništvo istinski dobro za zajednicu i za obrazovanje, a koje je tome suprotne moći, suprotnog utjecaja i djelovanja: o tome odlučuje prije svega filozofija, jer sâmo pjesništvo nije kadro sprovesti tu vrstu odmaka i distance od samoga sebe, te stupiti na čistac istine kao jedine filozofijski bitne mjere i razlike.

Budući da pjevaju uvijek u odsustvu mudrosti i znanja, vrlo često posredstvom svoje urođeno nadahnute naravi i čudesnog upliva entuzijazma (Apol. 22b8-c6), pjesnici nisu u stanju obrazložiti ono ispjevano, oni o stvari o kojoj govore nemaju nužno potreban uvid u njen razlog i njenu bit. Zbog toga Platon s njima doduše ne može stupiti u neposredan kontakt filozofijskog dijaloga. No unatoč toj od njega samog priznatoj činjenici, još uvijek ostaje prilično izvjesnim da onda kad kiritizira pjesnike Platon to u prvoj liniji čini poradi toga da Homerovoj i uopće poetski shvaćenoj i življenoj teologiji suprotstavi istinsku spoznaju božanstva; da se filozofiju postavi na dosadašnje mjerodavno mjesto mita odnosno pjesništva. Jer uobičajeno se shvaćeni pjesnici od filozofa razlikuju prvenstveno u tome što se jedino potonji putem filozofijski utemeljene dijalektike stupnjevito uzdižu do istinske spoznaje

[62] Na primjeru našeg dijaloga taj se uvid iznosi u: Platon, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erläutert von F. Eckstein. München, 1966., 143 i d.

cjeline svega, do same istine bića u cjelini. A upravo je to u pogledu istine božanstva i svih najviših stvari uvijek i u svemu ono presudno.

Platonov dijalog *Simpozij*, tako promatran, stoga nije naprosto i isključivo pjesničke riječi, nego i jedno obzirno filozofijsko promišljanje pjesništva kao takvog; naime temeljito propitivanje istoga s obzirom na istinu, – a upravo to svom ostalom pjesništvu u pravilu nedostaje. Tek temeljeći se i polazeći iz tog horizonta može se, kao što ćemo moći vidjeti na jednome primjeru, uistinu mjerodavno odvagivati i prosuđivati svaki iskaz koji se tiče filozofije i pjesništva, pa bio on sam više poetički ili prozaični, ili u sebi to već nekako objedinjavao.

To temeljno i središnje poprište tematiziranog spora odgovara jednako i svim drugim područjima i razinama u kojima se ogleda i odražava ista „kritika". Ona je tako razumljiva i u onom okružju u kojem biva iznesena: u jedino filozofijom mogućem utemeljenju istinske zajednice, koja u sebi uključuje ne samo ljude već i heroje i istinski shvaćene bogove, ne bilo koje i kakvo pjesništvo nego jedino ono pravo, kao i tome prikladan, najbolji život i obrazovanje. Ako i jest svo mjerodavno grčko pjesništvo neka vrst božanske zanesenosti i njegova time posredovana objavljenja, ono nipošto nije nužno pravo znanje koje sebe može obrazložiti i potvrditi, a kao takvo vrlo vjerojatno počiva na neprimjerenim pojmovima zajednice i obrazovanja, znanja i vrline, *ethosa* i sreće.[63] Sokrat kritizira nezanemarivo djelovanje pjesništva i njegov utjecaj prvenstveno iz tog razloga, pokazujući kako ono uvelike ometa te onemogućuje središnju i najvažniju zadaću istinskog obrazovanja i ozbiljenja vrline unutar zdrave zajednice. Općenito govoreći, mjesto kritike pjesništva je stoga u utemeljenju istinskog života i prave zajednice; u pobjedi uma nad bezumljem; uopće u uređenosti nad kaosom.

Uostalom, to i jest vječna borba duhova kojom se spori oko jednog jedinog središnjeg pitanja: što doista vrijedi kao pravo, istinito i uzorito; što je ono uistinu dobro? Platonov odgovor na to glasi: nipošto ne ono što su poznati pjesnici svojim stihotvorenjem do sada proizveli i iznijeli o doduše zajedničkim, najvišim i vječnim temama, nego jedno novo stvaranje i uspostavljanje pravog života i istinske vrline, kako u vidu samoga mišljenja, tako i sveg djelovanja. Kritika pjesništva, sagledana u svojoj osnovi na taj način, ne znači ništa drugo nego to da Platon u vladajućoj poeziji i umjetnosti uviđa vodeću duhovnu moć staroga grčkog svijeta, čiji mit, oblikovanje i uređenje života treba već prevladati te iznova unutrašnje

[63] U sličnom kontekstu navedeno u više navrata naglašava već H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter* (u: isti, 1985., 189, 193 i d., 204).

preusmjeriti i odrediti jedinom pravom svrhom – a utemeljenje i postavljanje te najviše svrhe jest zadaća isključivo filozofije.[64]

Ukoliko kod Grka može uopće biti govora o religiji, onda bi se za nju slobodno moglo reći kako ona nije niti religija knjige niti religija pravovaljanog nauka, nego prije jedna predaja kulta čija je teologijska bit i osnova uvijek stvar pjesnika, a to pak znači: jedan u posebnom smislu riječi neobvezan duhovni izum.[65] U tom pogledu valja istaknuti kako se kroz čitavu pjesničku tradiciju i proizvodnju Grka provlači jedna zajednička tvorbena odlika, koja pjesnicima u njihovu viđenju i predstavljanju onoga božanskog, – na čemu se svagda temelji svaki vid grčki shvaćene teologije i religije –, uvijek ostavlja razmjerno veliku slobodu. No bilo bi pogrešno misliti kako se ono najmoćnije kroz tu svoju međusobno različito shvaćenu i predloženu bit i vrijednost, kroz svoju različitu opću i zbiljsku zastupljenost obezvređuje ili bilo kako „ugrožava“. Upravno suprotno, time se ono uistinu pokazuje uvijek prisutnim i djelatnim; živim na jedan izvorniji način, kojem nimalo ne šteti njegovo obzirno preinačavanje i uvijek opetovano preoblikovanje.[66]

Pri svekolikom svom filozofiranju, čini se, slično postupa još i Platon. U svom je dijalogu i osobito u njegovu mitu on po pitanju najviših stvari uglavnom lišen sve obvezatnosti prividne činjeničnosti. Filozofirajući, on tvori duhovno oblikovanje koje se pritom uvijek drži posebnih principa i uzusa. Već isticanu neusporedivu živost naravi “pjesnikovanja” Platonova dijaloga sačinjava u njemu uzajamno isprepleteno prisustvo *logosa* i mita.[67] No sa svojim pitanjima i odgovorima Platon ipak svagda ostaje u presudnom odnosu s epom i mitom, filozofijom “predsokratovaca”, jednako kao i sa Sokratom, sofistima, lirikom i tragedijom. Njegov filozofijski dijalog nije u nekom misaonom vakuumu, nego u eksplicitnom ili implicitnom razgovoru s cjelokupnom predajom: kako se to često i s raznih strana potvrđivalo, Platon unutar vlastitog duhovnog vidokruga organski prisvaja i obrazuje mnoge elemente filozofija koje mu prethode, kao i zasade cjelokupne proze i poezije tog vremena. Usred svog svestranog (pre)oblikovanja namrle građe, njegov dijalog obitava u carstvu pune neobveznosti, ali ne i bezobzirnog neuvažavanja već postojećih načela mišljenja, kao i uvriježenih predodžbi i vjerovanja, čime se uvijek dolazi k implicitnom sučeljenju bitnom za filozofiju. Tako zadobivena nova spoznaja jest onaj do sada nečuveni duhovni uvid

[64] Usp. H. Gundert, 1968., 9.
[65] Usp. za tu temu važan članak, koji se tiče trenutno razmatranih problema te ih načelno vidi i protumačuje na ovdje predstavljen način: H.-G. Gadamer, *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen* (u: isti, 1985., 154 i d.).
[66] Kako napominje jednom prilikom H.-G. Gadamer, *Sokrates' Frömmigket des Nichtwissens* (u: isti, 1991., 96-7.).
[67] Uvjetno rečeno, budući da bilo kakvo jasno i jednoznačno, konačno i univerzalno vrijedeće razgraničenje i određenje istoga za Platonovu filozofiju u cjelini ostaje uvijek iz temelja upitno.

pomoću kojeg se tvori novo i nerijetko bitno drugačije znanje i uvjerenje. U sklopu često spominjanog „razdora između filozofije i pjesništva“, osobito s time povezanim Platonovim odnosom spram mita, uvijek ostaje otvorena mogućnost: nisu li njegovi mitovi, koji se nalaze na ključnim mjestima kao jedini oblik u kojem filozofija može izreći ono najviše, slobodno izmišljeni i ne samo odraz igre, nego i krajnje ozbiljnosti jednog osobitog filozofijskog stvaralaštva?

4. Platon i mit

I za pitanje mita jednako vrijedi sve ono što je uvodno bilo rečeno za tako zvanu Platonovu kritiku pjesništva i umjetnosti. U svakom slučaju, njegovu se filozofiju naprosto ne može u potpunosti pojmiti i obrazovati izostavi li se taj njen središnji moment. Platon se njime nadovezuje na prethodnu mitsku predaju te nasljeduje u osnovi srodan karakter filozofije „predplatonovaca“, dok se neposredno nakon njega jednim potezom događa onaj oštri rez kojim započinje od mita posve otklonjena i „pročišćena“ Aristotelova znanost i filozofija. Imajući u vidu gore navedene napomene, ovdje će dostajati u najosnovnijim crtama preliminarno tematizirati to nezaobilazno i nezanemarivo prisustvo onoga mitskog u Platonovu filozofiranju, kao i onu božansku moć koju se u njemu prepoznalo pod imenom Erosa, a koja neupitno vrijedi kao navlastita, središnja stvar i tema Platonova *Simpozija*, pa i općenito njegove filozofije.

Platon samu bit filozofije izlaže upravo u vidu i formi mita – u našem slučaju, pače, gotovo isključivo u tom obliku –, bit iskušanu i mišljenu u vidu erotičke ljubavne žudnje. Već bi se sama ta općenita činjenica mogla i trebala učiniti prilično neobičnom i čudnom. Tà nije li inače mit i njegov vlastiti vidokrug, njegov prvobitni pjesnički oblik i navlastiti smisao tek nešto „vanrazumsko“ ili „predrazmsko“, nešto što u sebi nipošto i ni u kom slučaju nije u presudnoj mjeri određeno (raz)umom i onim racionalnim? Nije li u njegovu okružju odredbeno prisutna jedna neobvezatna poetsko-mitska metaforičnost, neka pjesnička, često slobodnija uobrazilja, koja povrh toga vrlo često govori o stvarima koje se uostalom ni ne tiču toliko samog mišljenja i filozofije? Kako prihvatiti naglašenu okolnost da se ono od svega „najozbiljnije“ i najumnije pokušava s onim mitskim ne samo dovesti u svezu, nego u njemu čak na najbolji, ako ne i jedini mogući način mjerodavno izložiti, dokučiti i pojmiti? Je li uopće moguće filozofijsko umsko mišljenje stopiti i posredovati onim mitskim? I na koji način?

Kao po svemu ravnopravni i neizostavni element Platonove filozofije, mit je obilježen s nekoliko osnovnih karakteristika. Kao prvo, od onoga što ima za svoju temu, mit ne stoji u nekoj odmaknutosti pukog pripovijedanja i „fabuliranja“, u pravilu se dotičući određenih stvari ili događaja koji su se nekoć već bili dogodili. Upravo suprotno, prije bi se moglo ustvrditi kako je njegov način sagledavanja zadane stvari u najvećoj mjeri blizak i srodan bitnom logičkom pojmu, jer on neposrednu prisutnost i „sadašnjost“ svake ogledavane pojedinosti prozire i sagledava *sub specie aeternitatis*. Takvim načinom sagledavanja pojedinog predmeta mit jest i ostaje svagda izvan i „prije“ sveg vremena, shvaćeno netemporalno. Kao drugo, mitski izneseni iskazi i uvidi, koji se općenito tiču filozofijskih tema i problema, za Platonovo mišljenje imaju sasvim jednaku vrijednost kao i dijalektika, te se s njome u pravilu i unutrašnje preklapaju. Kada se u rijetkim slučajevima uopće doznaje ponešto o biti filozofiranja, onda se to, kao u slučaju *Simpozija*, događa prvenstveno u mitskom vidu i obliku: utoliko je njegova bit i narav još jedan korak bliža samoj biti i naravi Platonove filozofije. Mit tako nije okružje u kojem se razumijevanju pristupačnijom slikovitošću ima dodatno oprizoriti pojam i ono dijalektički dokučeno, nego je nešto poput iskonskog mišljenja u slikama, koje sobom upućuje još i na moguće nedostatke svake moguće *logosne* spoznaje; njime se u Platonovoj filozofiji katkada može i mora izreći ono što sam *logos* u potpunosti ne uzmaže. Ali i tada još načelno vrijedi to da oba vida dijaloškog filozofiranja ostaju vezani jednom te istom istinom, samo što to čine na svoj vlastiti, međusobno različiti način. Naposljetku, mitovi su u Platonovim dijalozima u pravilu izneseni u monološkom obliku, te nisu dokazivi na način dijalektičke strukture obrazlaganja: razlika *logosa* i mita sadržana je dakle u jednom svom bitnom vidu također i u onom inače filozofijski presudnom podavanju razloga odnosno njegovu slobodnu izostanku.

Kod pitanja koja ciljaju na ono ograničenom i smrtnom biću nadmoćno, na božansku moć i na bit same filozofije, mit je jedini čovjeku ostvariv put i način spoznaje, i to zbog toga što je spoznavajući čovjek ograničeno, a to prije svega znači o onome moćnijem ovisno biće. Platon mora mitski zboriti odnosno mitom misliti jer je, u pogledu bitne čovjekove ovisnosti, u osnovi složan s teologijskim karakterom drevnoga mita. Ali on je te ovisnosti i mitskog lika i duha – za razliku od same njemu prethodeće poetske predaje – u potpunosti i eksplicitno svjestan. On ne stoji naprosto unutar drevne mitske predaje, njoj jednostavno prepušten, već zadržava prije svega njen izvorni, *teološki smisao*. Zbog toga mora dijalektičko filozofiranje s jedne strane očuvati taj ključni i u svemu mjerodavni mitsko-teologijski horizont, dok s druge strane jednakom nužnošću svoje motrište mora ujedno premjestiti i izvan tog vidokruga. Iz toga proizlazi Platonu svojstvena kritika mita, mita u starom smislu te riječi, od kojeg se

filozofijski *logos* do neke mjere bitno i kritički udaljava. Dvostruko lice novog Platonovog filozofijskog mita pokazuje tako pjesništvo i istinu ujedno. Mitsko mnijenje i teologijski shvaćena cjelina kozmosa, te umsko mišljenje i spoznaja istine unutar Platonove filozofije utoliko nisu različiti po samoj stvari i temi, nego po svome odgovoru u svezi istine cjeline bića. Istina i dalje ostaje u središtu – baš kao u Hesioda –, premda sada postaje nešto bitno drugo.

Dakle, taj teologijski vidokrug mita, shvaćen na navedeni način, ostaje spram iskonske mudrosti gotovo ono jedino moguće i uistinu primjereno, ili u najmanju ruku jedino što nam po tom središnjem pitanju filozofije podastire sam Platonov *Simpozij*. U središtu pak njime zastupljenog mita pojavljuje se prije svega sam bog ljubavi. Eros je nadasve iznimna nadljudska moć, i to ne samo zbog puke okolnosti što se takvom bila pojavila u prethodnom mitski ili lirski obilježenom pjesništvu. Začuđujuća unutrašnja povezanost najvišeg vida života s najbezmjernijom žudnjom biva razmjerno razumljivija ukoliko ta silna moć, koja inače tako često vodi u previranje, nepostojanost, posvemašnju nepouzdanost i bludnju, važi prije svega kao ono *božansko*.

U mitskom opisu Erosa susrećemo boga koji se na prvi pogled ne čini da je išta drugo do li apoteoza jednog ljudskog osjećaja i raspoloženja. Jedva da postoji koje antičko božanstvo koje bi nam na tom tragu bilo razumljivije od Erosa: – jer ako igdje, onda tu možemo pratiti pjesnički zanos koji iz redovito iskušavane ljudske žudnje tvori jednu samostalno postojeću, posve nas ovladavajuću moć. Ali bilo bi sasvim pogrešno i ujedno ponižavajuće reći da ta moć izvire iz nas samih – što se u cijelosti slaže sa svim iznesenim grčkim tekstualnim svjedočanstvima koje smo prethodno upoznali. Svekoliko ljudsko odnošenje spram Erosa je u biti odnošenje spram prvotnog opstanka i djelovanja jedne više, izvornije i samostalnije moći. Koliko god da se pri moćnoj obuzetošću onim erotičkim i ljubavnim još uvijek jest i ostaje „pri sebi“, toliko opet sam čovjek nije začetnik i tvorac ili pak gospodar te najsilovitije elementarne strasti i žudnje. Pače, onaj koji odista ljubi nema čak nikakvog „izbora“: ljubav je ponekad ono stanje u kojem smo u potpunosti ovladani, „porobljeni“ i okovani bez ikakvog vlastitog presudnijeg utjecaja ili raspolaganja istim. Jedina sloboda koja tada čovjeku ostaje otvorena svodi se tek na neko suglasno služenje i ugađanje ili oporo protivljenje i odupiranje istom. Pojedinac u tome nikada nije u cijelosti suveren, pa pred nadmoći ljubavi, koja nas obuzima kao jedna o sebi postojeća i iz sebe djelatna moć, naša inače toliko isticana sloboda gotovo u potpunosti iščezava. Zbog čega taj govor za nas

predstavlja puko poetsku, mitološku metaforu, dok antičkom politeistu on govori nešto odista zbiljsko, pače ono od svega najzbiljskije?[68]

Bit ljubavnog upliva i strasti od koje se kod čovjeka polazi u slučaju Erosa, vodi od posve obuzimajuće žudnje „unatrag“ k onome izvornijem i prvotnijem, k samom njenom izvoru, k izvornoj kozmičkoj moći u kojoj se prvenstveno iskušava i ogledava prisutnost božanstva. Strastvena ekstaza i entuzijazam ionako su najtješnje povezani s božanskom moći Erosa: jer što je ljubav u svojoj biti nego jedno univerzalno otvaranje za ono van sebe, za izlaženje i iskoračivanje u ono više?[69] Razumijevanje te i takve izvorne božansko-ljudske strasti inače nužno polazi od (raz)uma, i to neprimjereno shvaćenog (raz)uma; žudna ljubav je naime prvenstveno shvaćena privativno, kao „bezumna“ obuzetost u kojoj se „gubi“ razum i razboritost. U drastičnoj razlici spram toga, Platon osobito u *Simpoziju* i *Fedru* toj suhoparnoj trezvenosti u liku razborite prisebnosti suprotstavlja onaj izvorni teološki smisao koji u sebi krije iskonski pojmljena manija i „ludilo“ ljubavi. U dijalogu u kojem se uvijek iznova ističe i cijeni entuzijazam, obuzetost, neprisebnost i „bezumno“ mahnitanje, Sokratu se – uz osobito posredovanje njegova erotičkog demona – čini da je i sama duša uistinu nešto mantičko (Phaedr. 242b8-c7). Ali pritom zauvijek ostaje presudno ono što se na tom planu vazda ističe: sve ono iz te „van(raz)umske“ sfere, pa tako i sama manija, naprosto nije bilo kako loše. A prema tome nije ni sam Eros kao božanska moć koja sobom svagda obuzima nešto loše i štetno. I to naprosto zbog toga, odlučan je tu Platon, što on vrijedi, odnosno što on *jest* nešto *božansko*.

Dakle, Eros je prije svega neko božanstvo, a budući bog ili nešto božansko, on nije niti ikako može biti loš (Phaedr. 242d9-e3). Upravo suprotno, bogovi ljubavnu maniju ljudima šalju i daruju za najveću dobrobit i sreću (Phaedr. 245b7-c1). Božanskim Erosom kao i inače božanstvenom manijom nastaju nam naime i bivaju nam udijeljena najveća moguća dobra (Phaedr. 244a5-8). Ta su dragocjena i dobrobitna djela manije raznolika: to su, kao prvo, proroštvo i mantika, posredovane od strane Apolona, zatim vračarstvo i posvećeničko umijeće koje potječe od Dioniza, dok je treća manija ona pjesništva i muzike, a vuče svoje podrijetlo od Muza. Na koncu, postoji i četvrta, i to najviša manija, ona ljubavi i filozofije, koja proistječe od Erosa i Afrodite, ali i vrhovnika Zeusa. Platon svagda naglašava da čovjekova duša u maniji ljubavi nije naprosto „ponižavajuće“ podređena i onemoćala, već, naprotiv, oslobođena i uzdignuta do svoje najviše mogućnosti – do inače nedostižnih djela spram kojih

[68] Usp. G. Krüger, nav. dj., 9 i d.

[69] Jednako tako i Dioniz i Afrodita, također dobrim svojim dijelom zastupljeni u *Simpoziju*, predstavljaju dva boga ekstaze; obezgraničenja i transcendencije, što je naglašeno prvenstveno u: Platon, *Symposion*. Zehnpfennig, 145.

najvišom manijom biva nadahnuta. I upravo to biva, kao što će se dati vidjeti, potvrđeno u *Simpoziju* i općenito Platonovu filozofiranju. Bogata i istinska duša i uopće egzistencija čovjekova sastoji se u posjedovanju takvih i sličnih darova, ne u posjedovanju i dostojnosti neke (raz)umske slobode.[70] Odlučujući korak na putu razumijevanja Erosa kao boga učinjen je u onom času kad se njegova djelovanja prizna kao najviše božanske darove. Eros dakle ne samo da ne omamljuje (raz)umnost, nego je pobuđuje do njenih najvećih mogućnosti. Štoviše, na prethodno ukazanom tragu moglo bi se u konačnici doći do zaključka kako je erotička manija po sebi vrednija, viša i „umnija“ još i od samog suhoparno „otriježnjenog“ i od svega živog i produktivnog „sasušenog“ (raz)uma. Jer onaj tko je tom najvišom manijom zahvaćen i pogođen, iskoračuje iz ljudima zacrtanih granica te stupa u neposredniji i prisniji, puniji i bogatiji odnos s onim božanskim, od koga i biva nadahnut za više vidove života, pa tako i za samu filozofiju.

Isticani božanski iskon Erosa, koji se neposredno tiče duše, i koji nju zahvaća svagda u cijelosti, odražava se također i na univerzalnoj, općenitoj razini. Duša je naime za Platona ne samo ljudska, nego prvenstveno božanska. Uspoređena s onom božanskom, ljudska duša pokazuje svoj načelan i neizbježan nedostatak koji se može sagledati i pojmiti te jedino onda s time i uskladiti odnosno „popraviti“ tek u paradigmatskom osloncu na ono iskonsko i cjelovito, božansko. U svojoj najsvojstvenijoj mogućnosti čovjek sebe uistinu razumijeva jedino prema stalnom mjerilu onoga što ga svagda i po svemu nadilazi, te u njegovu najdubljem temelju i najvišoj mogućnosti određuje. Time „ono drugo“ i vazda moćnije djeluje na njega mjerodavnom suverenošću.[71] I upravo se to dakle ogledava kroz jedan poseban vid božanske moći ljubavi, ljubavi na kojoj biva utemeljeno i samo mudroljublje kakvim ga shvaća i živi sam Platon.

Unutar dijaloga o Erosu, Platon ne želi naprosto ukinuti ni mit ni ljubavnu strast, već jedino izvor njihova bitnog neznanja i samozaborava. On potvrđuje ljubavnu žudnju i strastvenost kao temeljnu zahvaćenost od iskonske, božanske i plodonosne nadmoći, a odbija je i niječe kao izvor bezumnog samozaborava i bezmjerne prepuštenosti. Jedna od prvotnih ljudskih zadaća jest prepoznati sebe u žudnji i strasti, u erosu, te se u životu boriti protiv njegovih puko animalnih vidova, izborivši se za onu slobodu koja stoji pod vladavinom i

[70] Tako čitavo jedno istraživanje Platonova *Simpozija* polazi od toga da je moderna filozofija, koja je započela Descartesom a Kantom došla do svog trona, upravo svojom vlastitom sudbinom dospijela u veliku i načelnu upitnost: jer u najmanju je ruku dvojbeno može li se pravo filozofiranje mjerodavno temeljiti na samodostatnosti „samosvijesti“ duhovnog subjekta, na toj „samo prividno autarkičnoj svijesti“: usp. G. Krüger, nav. dj., xv., 12 i d.
[71] Isto, 15.

upravljenošću vazda višega uma.[72] Prema završnom mitu iz *Politeje*, u kojem je riječ poglavito o izboru i sprovedbi života, čovjek je doduše do neke mjere u svom vlastitom bitku samostalan i neovisan. Otuda pak proizlazi odgovornost za njegov život i uopće njegovo življenje. No, ta njegova bitno uvjetna samostalnost postoji samo u njegovoj ulozi vođenja života, dok cjelina opstanka ima istinsku demonsku (nad)moć nad njim, koja je zapravo jedina potpuna i cjelovita, tj. samostalna i autarkična, te u svojoj vlastitoj biti nikada ne potječe od njega samog.

Ta tema predstavlja općeniti okvir unutar kojeg se treba sagledati i jedna konstantna situacija koja se tiče filozofovih sugovornika na predstojećem simpoziju. Naime, svi na njemu prisutni štovatelji i slavljenici Erosa osim drastično izuzetog Sokrata na neki su način već oslobođeni od bogova mitske predaje. Jer oni su otkrili bitno slobodnu mogućnost svoga života, koji time zadobiva karakter autonomnog i odgovornog sprovođenja; oni nisu dakle, kako mniju, prožeti i određeni isključivo od strane besmrtnih moći, nego u potpunosti suvereni gospodari svog vlastitog života. Na mjesto božanske inspiracije kod njih nastupa cilja svjesna tevcnh, tj. vlastito, samopostignuto seberazumijevanje u zadovoljavanju osnovnih potreba ljudstva. Ali to gospodstvo čovjeka nad svojom osnovnom datošću opstanka još ne znači da je čovjek odista gospodar i nad svojim životom i djelovanjem naprosto. Time što uviđa da vladavina razboritosti nad afektima i strastima jest samo fiktivno i „naivno“ gospodarenje čovjeka nad samim sobom, time što temeljno značenje od mita oslobođene i osamostaljene razumnosti prepoznaje – u sklopu njenog utiranja puta k mjerodavnom tevlo~-u, cilju i svrsi – u bitnoj i nedostojnoj ograničenosti na sferu onoga puko tehničkog, Platon moći ljubavi ponovo osigurava te pridaje jedno novo i izvornije prâvo i značenje.[73] Samostalan čovjek, kakvim ga vidi Platon, nije naprosto i isključivo razborit i (raz)uman; kao obuzet od Erosa, nije on bogom nedotaknuto i neispunjeno biće. No, Platonovu filozofiranju je prije svega stalo do toga da ljudska duša ne potpadne slijepo i bezmoćno moćima strasti i afekta, nego da prvenstveno bude demonsko-umski određena, te jedino u tom pogledu ostajuća „pri sebi“, a inače uvijek povezana i ovisna o onome što za nju ostaje vazda više i u bitnome nadmoćno.

Utoliko važna odlika božanske moći Erosa pojašnjava u kojem smislu Platon obrazuje Sokratov dijalog: ako svaka samostojnost filozofiranja podliježe prije svega bitnoj i neukidivoj teološkoj ovisnosti i uvjetovanosti, i ako stoga svo mišljenje u cjelini biva pronošeno nadmoćnom ljubavnom manijom i strašću, koji zajedno uopće omogućuju svo

[72] Isto, 32, 46.
[73] Isto, 49 i d.

filozofiranje a njegovu istraživanju daju vlastiti, puni i pravi smisao, onda i sam Platon jest jedan od onih mislioca koji samim sobom „ništa ne zna“ i koji već zbog toga istinu nikada niti ne može posjedovati. Platon u *Simpoziju* pušta različite duhovne figure da se posredstvom dijaloga razviju do svojih krajnjih i najviših mogućnosti. On ih u bitnome vidu Erosa pokazuje kao pojedince koji sebe u vlastitom mišljenju i držanju u osnovi ne razumiju ukoliko nisu – poput samog Sokrata – posvećeni u misterij moći koja ih u tome zapravo utemeljuje i bitno određuje. To posvećenje započinje s temeljnim uvidom u čovjekovo neznanje. Platonov dijalog, koji sam odgovara tom i takvom neznanju, pokazuje tu istinu na prikazanim osobama pozitivno i negativno.[74]

Iz cijelog ovog uvodnog dijela rada koji je trebao poslužiti samo okvirnom ocrtavanju onog horizonta u kojeg će se uklopiti Platonov *Simpozij*, ne izlazimo s nekim polučenim, iole potpunijim i obuhvatnijim prikazom razumijevanja i iskustva Erosa u Grka do Platona, bilo povijesno-historijskim, bilo nekim više sustavnim, već jedino s ponekim načelnim i za našu glavnu temu ključnim uvidima o biti te božanske moći. Prije svega, riječ je o sljedećem: Eros je božanskog podrijetla, te u skladu s time on svoj iskon ima upravo u toj sferi, ne tek u onoj ljudskoj. Kao drugo, on ni po svojoj biti ni po svome djelovanju nije ograničen na isključivo ljudski vidokrug, već zahvaća kako pojedine bogove, tako i kozmos u cjelini. Nadalje i kao treće: Eros nije naprosto ljubavni afekt ili osjećaj, prije svega ne onaj čovjeka; on se ne da – barem prema tematiziranoj ranogrčkoj tradiciji i samorazumijevanju – ni na koji način do te mjere „poniziti“ i reducirati na puko ljudsko, prosječno shvaćeno duševno stanje, pa bilo ono popraćeno zanosom, oduševljenjem i savršenom srećom te smislom sveg života, ili pak krajnje zaoštrenom, sveugrožavajaućom patnjom. On je prije svega izvorno shvaćena moć, obuzetost i iskonska potresenost jednim od primarnih likova u zgradi unutrašnje uređenog i raščlanjenog svijeta.[75] Osim toga, i to je ono četvrto, u odnošenju spram jedne takve izvornije i više moći, u primjereno udešenoj otvorenosti i prijemčivosti spram tog i takvog upliva onoga božanskog, čovjek tek ispunjava svoju narav te se posredstvom tog izvornog povratnog vezivanja shvaća i doživljava u svojoj iskonskoj mogućnosti na jedini pravi način. I na koncu kao peto, Eros i uopće njegova strast i manija ne predstavlja nešto što bi moglo ugroziti ili poremetiti ono racionalno, umno i sve druge više vidove života, nego upravo suprotno. Točnije rečeno, Eros nije bilo kakvo ograničenje; ni za čovjeka pa tako ni za bogove, nego, osobito za nas konačne, prije nešto što pruža i otvara mogućnost usklađenosti s onim

[74] Isto, 66 i d.

[75] Usp. slično tome G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*. Frankfurt a. M., 1999., 246: ljubav doduše jest osjećaj, ali ne neki pojedinačni osjećaj, jer je on tek dio života, ne život u cjelini; u ljubavi ta cjelina nije sadržana u zbroju mnogih odvojenih posebnosti; u njoj se nalazi sam život [...].

potpunim i savršenim, s iskonskim horizontom božanske moći, posredstvom čega se tek i sam život, posebice onaj koji u tom sklopu krene putem filozofijskog Erosa, uzmaže upustiti i otvoriti cjelini svega na najviši i najprimjereniji mogući način.

Dakle, ovdje treba biti postavljeno pitanje o biti filozofije kakvom ju poima Platon u vidu mitski izloženog Erosa u dijalogu *Simpozij*. Tražimo jedan pristup k Platonovoj filozofiji u cjelini – posredstvom onog puta kojeg nam on sam ukazuje. Stoga se osebujna i obuhvatna tema Erosa ne treba niti smije shvaćati kao jedan poseban teologijski, psihologijski, spoznajnoteorijski, etički ili estetički problem.

Naravno da nije mala stvar izložiti i obrazložiti zašto se od svih božanstava baš Eros pokazao Platonu kao ono što je najuže i u svemu odgovarajuće vezano s filozofijom i njenom biti, kao nešto što je pače kako s filozofiranjem tako i s filozofom na osobiti način srodno i gotovo bi se moglo reći poistovjećeno. To vrijedi tim više što uopće nisu rijetki i drugi bogovi koji kod ovog filozofa nerijetko bivaju zastupljeni i istaknuti u istu ili sličnu svrhu: o štovanju i prvenstvu Apolona svjedoče *Fedon* i *Kratil*, o Zeusu *Fedar*, o Dionizu *Zakoni*. Ipak, teško da je koji od njih bio ovako ne samo izričito i obimno nego i tako reći sustavno tematiziran zajedno s biti same filozofije. Kao da upravo u taj horizont božanstva Erosa utječu i sabiru se svi navedeni božanski likovi zajedno sa samim općenito iznesenim karakteristikama Platonova filozofiranja.[76] Eros kao jedinstvena iskonska moć stoga predstavlja pravi i središnji put na kojem se može pitati o biti filozofije kakvom je poima i iznosi sam Platon.

[76] Još je i na samom ulazu u Platonovu Akademiju stajao spomenik nikom drugom nego Erosu.

INTERPRETACIJA *SIMPOZIJA*

I. Pojavni vid Erosa. Zbor „predsokratovaca“

1. Simpozij kao svetkovina. Okvirni govor i posebnosti dijaloga

Premda se sama riječ sumpovsion u Platonovu istoimenu dijalogu pojavljuje tek rubno, spis je unatoč tome oduvijek poznat upravo pod tim naslovom.[77] Na naš se jezik on najčešće prevodi kao 'gozba'. Gozba kao riječ međutim potječe od 'gost' i bliskija je 'gošćenju', zbog čega donekle i odudara od onog *zajedničkog pijenja*, što bi bio najdoslovniji prijevod izvorne grčke riječi. Stoga je naslov djela najbolje ostaviti u originalu.

Simpozij je, već prema svom imenu i nazivu, jedan od bitnih oblika *zajednice*, sveze i jedinstva. To međutim nije tek naslov ovog Platonovog djela, nego i jedna ključna tema koja je prezentna od samog njegova početka, a koja će se u samom središtu svih razmatranja pokazivati i zrcaliti u višestrukosti svojih mogućih vidova i odnosa.

Za Grke je simpozij tradicionalni oblik društvenog okupljanja, iznimno značajne uloge. Unutar njega se ponekad, kao u dotičnom slučaju, sprovodio i međusoban razgovor visoko obrazovanih pojedinaca, vrlo često atičke duhovne aristokracije. To je bilo mjesto ritualnog pijenja koje je poput sakralnog obreda poprimilo značaj religiozne ceremonije, kulta, u kojem se posredstvom obrednih radnji zbiva povezivanje čovjeka s bogovima. Za sprovedbu istog poštivala se jedna stroga forma koju je nadgledao tkzv. sumposivarco~.[78] Prisiljeno pijenje „do kraja“ spadalo je u tadašnju običajnost simpozija, a ne izostaje ni u slučaju ovoga djela. Simpozij je prema svemu tome odlično mjesto s jedne strane za ono opušteno pomicanje i brisanje svih inače važećih granica; s druge strane, on je lišen sveg svakodnevlja te u cijelosti posvećen jednom uzvišenijem međusobnom zajedništvu i razgovoru.[79]

Vrlo je važno da još kod ranogrčkih simpozija u njihov agonalni karakter nije spadala tek igra, ples, muzika i poezija, nego također iznošenje govora. Natjecateljski nagon Grka

---

[77] Imenujući istu stvar, Platon navodi bilo sunousiva (npr. 172a7) ili suvndeipno~ (npr. 172b2) ili pak samo dei`pnon (npr. 174b1).Tek na koncu spisa čitamo naziv naslova kod Alkibijada: 212e4, 213a2, 213b7.

[78] Iscrpnije na temu v. osob. J. Martin, 1931., za Platona i njegovo doba 199 i d.

[79] Isto se ime uvriježilo kao naziv za znanstvene i ine skupove, i to, naravno, ne samo one striktno filozofijske. Njihove su razlike ipak nemale. Jer ove povijesno potonje uglavnom se pohađa sve prije nego s onakvom strašću i predanošću kakvu posvjedočuje Platon, – ili pod nametom znanstvene karijere koju diktira znanstveni pogon države odnosno uža znanstvena zajednica, ili ih se doživljava tek kao pokušaj bijega od sivila zamorne i usamljene duhovne radinosti. Nema tu one žive duhovno-tjelesne zajednice, iznimnosti događanja, kao što nema bilo kakvih iznenadnih trenutaka: od njih se metodski želi ograditi; jednom riječju, tu najčešće nema nečega što bi odviše odudaralo i nadilazilo uobičajenu ovodobnu naobrazbu i sve ono što prati takvo stanje stvari.

očituje se i u toj formi. Unutar svetkovine govora jednog simpozija sabire se šačica ljudi koja međusobno razgovara, pri čemu se i više kazuje i znatnije djeluje nego u slučaju slavlja mnoštva, gdje je odsustvo neke dostojnije i sabranije zabave popraćeno vrevom, žamorom i tome slično (Sokrat prvi dio Agatonove proslave izbjegava vjerojatno dobrim dijelom zbog toga). Vično držanje govora bila je očekivana sposobnost, uopće istaknuta vrlina svakog obrazovanog i slobodnog građanina. Govor i protugovor i u tom smislu shvaćeno natjecanje – da se uvijek teži biti najbolji – bilo je kod aristokratskih simpozijasta smatrano natjecateljskim ogledavanjem koje uvijek utemeljuje rang svakog od sudionika. Upravo se ta igračko-agonalna strana filozofijskog razgovora uzorito oprimjeruje u Platonovu *Simpoziju*. U njemu je na stvari jedan okršaj govora pri kojem se razmatra te ujedno stavlja na probu i kušnju u prvom redu sofiva svakog od sugovornika. Ukoliko se pojedinac u tome istakne, čašćen je i cijenjen; njega se tada, pače, štuje kao boga.[80] Svi intelektualni tipovi i njima pripadni stilovi u *Simpoziju* su kod svakoga sudionika ponaosob vrlo vjerno reproducirani. Još i to govori u prilog tome da se svaki čovjek razlikuje prvenstveno po svom *logosu*.

Gozba *logosa* je dakle određena usredotočenom razboritošću, ne opijenom razuzdanošću: simpozij se ne iscrpljuje u piću i bilo kojem vidu osjetilne opijenosti, nego kruži u prvom redu oko onoga višeg i duhovnog. Iako se po svom uobičajenom „repertoaru“ neposredno dotiče one najjače, ali i najniže te najopasnije moći, žudnje za hranom i pićem (vinom prije svega), kao i seksualnim nabojem i požudom, simpozij upravo ne smije tim opasnostima podleći. To je jedan od primarnih zadataka koje Platon ima na umu. Baš se tu ima okušati i ne popustiti svim onim uopće u uJvbri~ i bezmjerje naginjućim težnjama ljudske duše. Karakteristično za ovo zabavljanje i istaknuto provođenje vremena nije samo misaono sporenje, nego ponad toga činjenica da se pritom prigodno dotiče i tjelesne ljubavi, pri čemu umjerena i viša, produhovljena ljubav ima tendenciju postati vodiljom vrlih simpozijasta. Platonova gozba se time uklapa u idealni svijet klasičnih scena banketa koji se gotovo u potpunosti – temi usprkos – odriču seksualnog aspekta simpozija.[81]

Da takvi simpoziji ne smiju proteći u opijenosti vinom nego upravo *logosom*, govori se i u ovdje razmatranom zajedničkom pijenju. Isto se ističe i u *Teetetu*, kada se odvraća od slično nepodobnih simpozija (173d5-6). Prema *Protagori*, još i oni uobičajeni simpozijalni razgovori o pjesništvu predstavljaju gozbe neobrazovanih i prostih ljudi. Jer neobrazovani ljudi se unutar tih simpozijalnih druženja ne umiju družiti među sobom i posredstvom svoga

[80] Usp. također A. Schäfer, *Unterhaltung beim griechischen Symposion*. Mainz, 1997., 18 i d.

[81] Usp. A. Schäfer, nav. dj., 87. I povijesno gledajući biva na vaznom slikarstvu *razgovor* simpozijasta premješten u središte, za razliku od prijašnjih „faza“ i običaja, u kojima su oni bili više orijentirani na plesačice, frulašice, vrlo često i hetere: usp. I. Peschel, *Die Hetäre bei Symposion und Komos*. Frankfurt a. M., 1987., 332.

govora – sve zbog svoje neobrazovanosti –, a zbog čega kao nadomjestak koriste tuđ glas i svirku frula. Ali, naglašava Sokrat, tamo gdje se uz čašu okupi valjano društvo obrazovanih ljudi, nema ni frulašica ni igračica ni pjevačica, nego su oni sami sebi dovoljni za druženje i govore, te slušaju naizmjence jedni druge sasvim pristojno, makar mnogo vina popili. U svojim razgovorima, oni jedan drugoga ispituju i dopuštaju da ga i drugi ispituju, istražujući na taj način i sebe same i samu istinu (347c3-348a6). Tu su dakle izostavljeni svi ostali elementi uobičajenog sprovođenja simpozija koji bi mogli ugroziti ili samo poremetiti idealnu stranu jednog uzvišenog ugođaja duha u sklopu tog zajedništvovanja probranih subesjednika. Cilj simpozija, kako iz toga proizlazi, jest stremljenje spram, ili čak doseg *duševne autarkije*, koja se očituje u istinskom zabavljanju i ne pukom provođenju, već gotovo bi se moglo reći „stvaranju“ vremena, bez ikakvih „izvanjskih“, vrlo često nedostojnih pripomoći tome. To je uzoriti model filozofijskog simpozija vođenog (raz)umom. Tako je u *Simpoziju* zabava *logosima* viđena kao jedina dostatna i dostojna (177d1). I u *Lisisu*, *Fedonu* ili *Filebu* se primjerice ukazuje na druženje sprovođeno na način takve prave *synousia*-e. Kao što i cijeli uvodni dio *Timeja* svojom „atmosferom“ upućuje na pozamašnu sličnost s time: cijeli je njegov mit upriličen gozbom; on je žrtvena svetkovina boginje, a sami su govori gostinski darovi: to je savršena i sjajna gozba govora (usp. Tim. 26e2-b8). Tu se radi o platonovski mišljenom istinskom obliku zajednice, koja se iskazuje i oprimjeruje, te na koncu i ozbiljuje upravo u tom i takvom svetkovnom zajedništvovanju i sabiranju, prvenstveno uz *logos*.

Baš zbog toga što su antički simpoziji po svojoj vlastitoj naravi uvijek tijesno povezani s ugodom, nasladom i najvećom čovjekovom požudnošću, Platonu je bilo od velikog interesa pokazati kako se to može preobraziti u korist istinskog „kormilarenja“ duše. To se preobraženje posebice tiče onoga po svemu sudeći središnjeg u životu dobrog i lijepog čovjeka: obrazovanja. U svojim *Zakonima* naime Platon temeljito i iscrpno podastire sve obvezujuće obrasce vezane uz „obred“ simpozija, kao iziskivanog i dragocjenog događaja u obrazovnoj ulozi Akademije. (Usp. osob. 641a3 i d.) On je tako upregnuo moći Dioniza i Erosa u svrhu ideala paideiva-e. Pored toga, i simpozij je poput polisa prije svega stvar zajednice, te se stoga i kod njega pita o dobroj i primjerenoj uredbi i zakonitosti. U simpozijima se naime treba poučavati sudruge koji mogu stvarati zajednicu prijateljstva i ljubavi kao osnovni oblik prave zajednice (Legg. 640b6-8).

No koja je to moć sadržana u pijanstvu da se upravo s njime sučeljeno treba iskušavati u vrlini i obrazovanju? Vino svojim djelovanjem potiče i intenzivira ugode i bolove i ljubav (eros), dok s druge strane oslabljuje svo opažanje i sjećanje, mnijenje i razboritost (Legg. 645d4-646a3). Ali baš se zbog toga treba u pijanstvu okušati, pokušavajući stalno održavati

svoju vrlinu na način da se upravo usred te krajnje ugrožavajuće izloženosti potvrdi mogućnost odupiranja duše svim njenim prijetnjama, koje su po samoj naravi sadržane u vinu i njegovoj moći.[82] Zato su dionizije i simpoziji sasvim poželjni i vrlo važni, u slučaju da ih doista prati vrlina i trezvena obuzdanost: oni su najvredniji način upoznavanja naravi i stanja duše, te se njima, barem prema mogućnosti, utemeljuje, potiče, održava i spašava pravo i istinsko obrazovanje (usp. Legg. 650b6-8, 653a1-3). Po toj svojoj iznimnoj važnosti oko dušine skrbi, samo se simpoziji mogu mjeriti s razgovorima vođenim na vježbalištima, gimnazijama i u Akademiji: dijaloško je filozofiranje također i na taj način povezano s tim običajem. I zbog čega bi inače Platon posvetio simpoziju ne samo cijeli istoimeni dijalog, nego i sve one dijelove drugih dijaloga ili čak dvije knjige u svom posljednjem djelu? Platon tako predstavlja mjerodavan lik nove filozofijske forme simpozija kao poprišta obrazovanja, ujedno i jedino pravog zajedničkog vida života.

Ovdje razmatran simpozij predstavlja velebni svijet klasične Grčke, jedinstven, a takav je i sam središnji nauk djela. Neposredan povod za njegovo slavlje je Agatonova pobjeda na agonu lenejskih natjecanja, kulminacionoj točci atenskog polisa.[83] Sfera onog uzvišenog, svečanog i religioznog u vidu svetkovine zajedništvovanja ljudi i bogova trajno je prezentna od samoga početka djela.

Platonov *Simpozij* u sebi harmonijskom uravnoteženošću obuhvaća nauk i život, uzajamno ispreplitanje filozofije i pjesništva. Eros se pritom pojavljuje čas kao apstraktno pojmovni, čas kao zorno poetski. Ta se tema ne iznosi na način znanstvenog istraživanja, kao stvar „jednodimenzionalnog“ istraživanja, nego u potpunosti umjetnički, uz istaknutu mimiku osobnosti i individualnosti, te uza svu zaigranost plastičnog prikaza i jezika, dok se nad cijelim djelom razastire miomiris olimpijske vedrine. Ni u kojem drugom dijalogu to se ne pojavljuje izraženije.[84] Rijetko se u kojem drugom Platonovu djelu, još rjeđe u nekoj filozofiji tako upečatljivo dotiče neposrednog iskustva svakodnevnog života, slobodnijeg druženja, (ne)konvencijalnosti, a ujedno i duboke ozbiljnosti i najviših momenata filozofijskog *logosa*.

---

[82] Na temelju paradigme „dobrog“ i „lošeg“ točenja vina i pripadne im razboritosti odnosno prekomjerne razuzdanosti, ogleda se i sam polis kao središnje mjesto težnje za općenitim umjerenim ophođenjem: usp. Resp. 562b9 i d. Miješanje vina poslužilo je kao paradigma i nauku o jedino dobroj pomješanosti ugode i razboritosti u *Filebu*. Sve je to prikladni odjek Platonova uvažavanja simpozija. Usp. M. Tecusan, 1990., ovdje osob. 245.

[83] Nema nikakvih zbiljskih potvrda da se ta gozba ikada historijski održala. Inače niti jedan drugi dijalog Platona nije bio predmetom tolikih bavljenja oko njegove historijske autentičnosti i uopće njegova ukupnog odnošenja prema onom „realno“ povijesnom, pri čemu kao da se uporno nije htjelo pomiriti s činjenicom da je duhovna povijest dijaloga ipak izvornija i presudna spram one potonje. Nije primjereno o literarnim simpozijima uopće postavljati historijska pitanja. Inače je teško razgraničiti što je u pojedinom dijalogu fikcija a što povijesna stvarnost. Ima istine u paradoksalnoj formulaciji Myresa da je svijet (homerskog) pjesništva besmrtan upravo zato što nije nikada i nigdje postojao osim u pjesnikovoj fantaziji. O posljednjem usp. A. Lesky, 2001., 65.

[84] Prvi koji osobito ističe ovu odliku djela je E. Zeller, *Plato's Gastmahl*. Marburg, 1857., 82.

Osoba Sokrata na primjer, kao savršenog filozofa, biva prezentna ne tek kao ona mislioca, nego kao živa čovjeka u višestrukom spletu konkretnih životnih situacija. U *Simpoziju* se ne nalaze samo mnogi i različiti iskazi o ljubavi, nego na jednome mjestu i u isto vrijeme erotički govor i erotički akt: duhovna i strastveno-erotička atmosfera u živom su dijalogu najneposrednije isprepletene. Pri prenošenju govora o Erosu, sam se „predmet“ utoliko pojavljuje ujedno kao tema razmatranja i kao ono erotičko svakoga od sugovornika, – toliko da posljednji govornik zbori o svom ljubljeniku Sokratu: Agatonova gozba ujedinjuje krug ljudi koji su u cijelosti oslikani u velikoj mjeri kao „erotičari“. Ograničenjem simpozija na razgovore, a onda k tome još samo na temu Erosa, zadobiva Platon jednu cjelinu u kojoj preostaje još dovoljno akrobatskog i eksperimentalnog prostora za dionizijsko svetkovanje i opijenost, pa i prepitost, međusobna zadirkivanja, izljeve ljubavi i ljubomore, knjavanje i san. U dijalogu se tako na jednome mjestu nalaze dijalektički strogi argumenti i puki misaoni trikovi, dijalektička strogoća i mitologijska neobveznost, mudra izlaganja i nerazborita naklapanja, ozbiljna nastojanja i igralačka ležernost, ironijska distanca i angažirana identifikacija, otresita proturječenja i brižna poučavanja, kritička destrukcija i afirmativna konstrukcija, trijezna analiza i inspirirana vizija... Sve u svemu, dakle, ono što se u filozofiji čini od svega najnemogućijim. Štoviše, postavlja se pitanje: ma gdje je tu uopće filozofija i onaj filozof *par excellence*? U čemu se tu može još tražiti filozofičnost; kako se ona može dovesti u vezu i biti ispremješana sa svim navedenim, u velikoj mjeri prisutnim? Ili se baš uza svu šarolikost i opuštenost, uza sav mit, mantiku, ono dionizijsko i komično te pjesničko uopće – u tom spletu tek nalazi prava filozofija i doista živo filozofiranje?

U svakom slučaju, za „dramatičara“ Platona jedva da može biti privlačnije i svojstvenije građe od simpozija, kao jednog jedinstvenog čina duhovno-tjelesne zajednice, sa svom pomješanošću najsvetije ozbiljnosti i dionizijsko-erotičkog međusobnog djelovanja.

Bitno je, međutim, tu odmah naglasiti to da se u svemu tome teško može previdjeti ili osporavati činjenica koja kazuje da u sveukupnom orisu simpozija zapravo ništa nije suvišno i sporedno, slučajno, ili pak remeteće. U njemu u konačnici sve ima svoje vlastito značenje; sve u ovome spisu sadržano je na ovaj ili onaj način u službi vodeće koncepcije djela. Jer osobiti pjesnički lik *Simpozija* nije tek izvanjska odora. Naprotiv, to je već filozofijski sadržaj te stoga od njega nešto u potpunosti neodvojivo.[85] Tom odlukom oko formalno-sadržajnog aspekta predstojećeg djela biva ujedno postepeno jasnija i obrazloženija metoda koju valja

[85] Takvo shvaćanje zastupa osobito G. Picht, nav. dj., 1990., 331. Za Platonove dijaloge kao naslut i neku vrst nadoknade za nepovratno izgubljena filozofijska djela tako zvane predsokratike, prije svega u pogledu „umjetničkog“ predstavljanja filozofije, usp. F. Nietzsche, 1995., 8-9.

slijediti pri interpretaciji Platonovih dijaloga općenito, a onda posebice jednog takvog koji u sebi dobrim dijelom sadrži sve navedene elemente. U obzir se naime ne uzima samo sadržaj izgovorenog i iznesenog, a ispušta ono dramsko i umjetničko. Jer u tom se slučaju ipak ne bi priznalo i poštivalo onu tvrdnju o savršenosti dijaloga, u kojem naprosto ništa nije slučajno. Forma Platonova dijaloga kao takva je naprosto nezanemariva; ona prikazuje još i same misli, te zbog toga moramo jednako uvažavati nju, hoćemo li doista prikladno shvatiti i sam *Simpozij*. Svaki, pa i najmanji potez u kompoziciji cjeline ima svoje čvrsto određeno značenje. Nema tu nevažnog elementa, nema jezične formulacije koja bi djelovala samo improvizatorsko ili puko opisno. Sve se pritom drži u kretanju, što se tekstualno raspoznaje na suptilnom nijansiranju različitih tonova i međutonova. Svaki dio ove kompozicije ima svoj vlastiti ton i stil, a svi su oni međusobno ugođeni uzajamnim odnosom. Tu je inače zapostavljana forma doista jako važna, usuprot uobičajenom shvaćanju, osobito u slučaju filozofije. Kada se uzme u obzir ta uzajamna uspokrenutost i Platonovo majstorstvo prijelaza, te nagle promjene vidokruga i perspektiva, onda se Platonovu filozofiju neće više tumačiti onako statički i dualistički: ona nije odvajanje, nego međusobna povezanost i prijelaz različitih sfera, što i inače predstavlja središnju temu njegova mišljenja.[86]

Simpozij je, kako se uvijek iznova posvjedočeno naglašava od strane njegovih interpreta, po formi najsavršeniji od svih Platonovih dijaloga; poput idealnog i najveličanstvenijeg antičkog kipa. Umijeće dramatske gradnje djela, savršenost kompozicije, krasota izraza, na koncu i višedomenzionalna živost onoga njime predstavljenog čine taj spis naprosto idealno izvedenim. Sama kompozicija misli i događanja u njemu je savršeno sklopljenog dijela i cjeline, početka, sredine i konca. Ono što nalaže *Fedar* – da svaki *logos* mora biti sumjerno, proporcionalno i skladno sazdan i uređen – to u potpunosti ispunjava *Simpozij*. Njegov dobro i lijepo sazdani *logos* predstavlja najvjerniji odslik vječnog uređenja stvari, zrcaleće sučeljenje sa samim vječno postojećim i uzoritim iskonom; on je – kao tkanje prema pravoj mjeri – u sebi uređena struktura kozmosa. Ljepota, o kojoj je u dijalogu riječ, reflektira se srazmjerno u njemu samom, ona je otjelovljena u *Simpoziju*; djelo o naoko apstraktnoj ideji lijepog tu je prikazano na najplastičniji i najljepši mogući način. *Simpozij* mora, kako bi vodio do same ljepote, i sam biti lijep, pokazujući tako na neposredno oprizoren način svoju primjerenost i usuglašenost, unutrašnje odgovarajuće podudaranje. I za to nije dovoljan niti njegov izričaj, niti umijeće oslikavajućeg predstavljanja, ili neka u konačnici neobjašnjiva genijalnost stvaralačkog iznalaska, nego sama jedinstvenost

[86] Usp. G. Picht, nav. dj., 351 i d.

kompozicije i sadržaja. Kompozicija mora ono lijepo očitovati i dati ogledati kao u nekom zrcalu, a to izvršava poglavito svojom simbolikom strukture, koja u najživljoj dinamici zadržava strogu mjeru i iz osnovnih elemenata proizvodi simfonijsku mnogostrukost. Međutim, to nije puki shematizam. To je jedan te isti pojam oblikovne mjere, koja onom lijepom pridaje živo uprizorujući karakter. Ljepota živog kozmičkog „umjetničkog“ djela u *Timeju* jednako počiva na strogo matematičkoj ususlavljenosti svjetske duše, kao što ljepota *Simpozija* počiva na strukturalno čvrstoj uređenosti njegove kompozicije.[87]

Daleko od toga da je ta svepronoseća, ukupnost relacija i odnosa noseća struktura ovoga djela – time što je u sebi postojano i ujedno savršeno sređena –, ujedno i ustavljena, posvema ukočena i zauvijek zadržana u svojoj statičnosti. Budući da je višestruko isprepletena uzajamnost kretanja najunutrašnija i najbitnija karakteristika duše – ono što se ima pokazati i u ovome dijalogu –, ona je, baš kao i njena strogo matematički ususlavljena strukturalnost, neodvojiva od ljepote.

Međusoban slijed onoga što se iznosi putem i posredstvom *logosa* neizbježno je „fizičko“ obilježje sveg pisma i govora kao takvog, već prema njihovoj unutrašnjoj formi, koja se izvršava i predstavlja uvijek sukcesivno. Za razliku od toga, simultana istovremenost može biti prisutna u muzici i u njenoj formi općenito shvaćene izvedbe. Ovo potonje kao da nasljeduje i nadomješta pri govoru i čitanju jedna iznimna čovjekova moć, ona pamćenja: jer jedino ona prema sebi svojstvenoj mogućnosti zadržava u prisustvu ono što je bilo prije i ranije. Iako slijede jedan za drugim, dijelove nekog teksta razumijemo tek onda kad pred svojim duhovnim okom možemo ukinuti vremensku dimenziju nasljedovanja istog, naime tek onda kad je u njemu sve iznešeno odjednom i istovremeno prisutno. To pak pretpostavlja moć prisjećanja. Kompozicija nekog djela pred nas dolazi u njegovoj punini tek onda kada višestruke odnose, koji postoje između više dijelova, vidimo međusobno unutrašnje spojenima, kao one koji se događaju ujedno i istovremeno. Tek na temelju takvog istovremenog sagledavanja sveobuhvatne višedimenzionalne cjeline Platonov pojam lijepog, kojeg na osobit način posreduje njegov *Simpozij*, biva neosjetilan, tako da pojavna ljepota potječe od harmoničnog ritma ukupne strukture djela. Dobro ususlavljen *logos* dijaloga neposredno zrcali ljepotu duše, očitujući ljepotu djela.

Ako je glavna odlika umjetnički izvedenog djela to da ništa nije prepušteno slučaju, već da svaki potez ima svoj dobro osmišljen smisao u poretku cjeline, onda se u slučaju *Simpozija* smije i treba pretpostaviti da se taj ne uvijek u isti mah posve jasan smisao može ponovno

[87] O sličnim aspektima istog usp. E. Hoffmann, *Über Platons Symposion*. Heidelberg, 1947., 25 i d.

otkriti.[88] Vanjski proporcionalni odnos na tom planu kazuje jedan općenito vrijedeći ključni uvid: Sokratov govor u *Simpoziju* nalazi se – prema ukupnom broju stranica izvornoga teksta – točno u sredini. I inače je nerijetko isticana neprevidiva važnost sredine i onoga središnjeg kod Platona. Kao u *Politeji* ideja dobra, u *Simpoziju* se samo ono lijepo također nalazi točno u sredini.[89] Pri svemu tome valja dakle konstantno držati na umu načelnu napomenu prema kojoj je u Platonovu dijalogu višestruko i na razne načine pokazano da dobro ukomponirana struktura djela nije poradi sebe same, niti predstavlja neku dekoriranost po mogućnosti lijepe odore filozofiranja, nego u pravilu ima bitne veze sa samim njegovim sadržajem.[90]

Simpozij je, pak, upravo zbog te svoje naglašene umjetničke „vanjske strane" nedvojbeno jedan zavodnički tekst. Pače, već njegova tema, ljubav, kao najopćennitija i najraširenija riječ i stvar u čovječanstvu, k tome još i najpoželjnija i najsretnija, barem po mogućnosti, govori o zavođenju, primamljivosti i općinjanju. Nije nikakva rijetkost ili neka neobična naklonost da se pri estetičkom uživanju tog aspekta djela ostane zaveden te se ne dopre do promišljanja, zapostavljajući ono što predstavlja drugu bitnu stranu. Ljepota jezika i stila, dražesnost teme i prikaza vodi u pravilu u stranputice koje se, eto, opraštaju od dubljeg čitanja dijaloga. Ali ono što je ovdje potrebno i presudno je prvenstveno duhovno nadilaženje onoga osjetilnog. Primjerenije rečeno, tu se iziskuje sveza i pomirenje osjetilnog i duhovnog posredstvom one ljubavi koja u sferi osjetilnog već zrije ono duhovno i to u sebi uvijek na neki način pretpostavlja. Nikada se ne smije zastati i zagubiti pred višim i načelno nadilazećim dijelom istog erotičkog puta. Jer ta je ljubav filozofija, ljubav k mudrosti. Sadržaj, ukoliko potiče na filozofiranje, jest uvijek pritom ono odlučujuće.

No, sada već možemo prijeći na samo djelo. Načelno naznačeno srazmjerno odnošenje forme i sadržaja ovoga dijaloga možemo proslijediti na nekoliko istaknutijih uvodnih mjesta u samom njegovu tekstu. Ako se neki od na tom putu iznesenih uvida i pokažu isprva neobičnima, proizvoljnima i preusiljenima, biti će oni – sukladno namjeravanom ogledavanju same stvari – povratno utemeljeni i potvrđeni središnjim naukom samog *Simpozija*.

Direktni dramatski Platonovi dijalozi se od onih prepričanih indirektnih – kakav je uglavnom i *Simpozij* – razlikuju poglavito u tome što je potonjima moguće zadržati uvodni govor koji se omeđuje od samog glavnog govora, ali i upotpuniti filozofijsko izvješće unošenjem određenih umetaka: oboje može poslužiti u svrhu postizanja određenih nakana nezanemarive važnosti. Apolodor izravno iznosi govore sudionika simpozija, ali uz to ponešto

[88] Načelan stav kojeg podvlači A. Reynen, 1967., 405 i d.
[89] Usp. npr. P. Friedländer, *Platon*, Band 3. Berlin, 1975., 24.
[90] Usp. F. Muthmann, *Untersuchungen zur „Einkleidung" einiger Platonischer Dialoge*. Bonn, 1961., 54.

i dodaje: oba su načina prikazivanja, naime dramatsko i pripovijedajuće, ovdje ujedinjena. U tom narativnom okviru dvostrukog referiranja iznesen je cijeli naš simpozij. U prepričavajućem obliku dijaloga razlikuje se još i to da li je sam izvjestitelj svjedočio dotičnom razgovoru, ili je pak njega čuo od nekoga drugog. Time što je prenesen posredstvom prenositelja koji sam nije prisustvovao samom događaju, u *Simpoziju* je formalno učinjeno nešto što bi se moglo doduše učiniti kao otegotna okolnost i smetnja, ali je zapravo na općem planu razmjerno dobrodošlo: sve u njemu izneseno obavijeno je nekim slojevitim velom formule „reče“.[91]

Simpozij je u cjelini mogao biti predstavljen baš onakvim kakvim se i odvijao: ali cijeli je prolog pokazatelj toga da je Platonova intencija bila nešto drugačija i u svakom slučaju uvelike kompleksnija. Uvodni govor ne pruža tek historijski obris dotičnog slavlja i besjedenja ili možda neku umjetničku ornamentiku, nego je za sebe već jedna filozofijski pogođena slika događanja. Ako je pak ovdje izabran pripovjedački oblik izlaganja cjeline zbivanja i govora, onda je to vrlo važno; – pripovijedanje je jedan bitan dio filozofijskog sadržaja. Prolog priprema i stvara prostor za formu pripovijedanja. Jer koju bi drugu funkciju imalo u ovako savršenom djelu jedno takvo zapleteno uvođenje; takav složeni tijek pričanja i prepričavanja umetnut u više različitih slojeva izvješća?

U tom uvodnom razgovoru Apolodora (172a4–174a2), kao i u uvodu u samo prepričavanje (174a3–178a6) treba iznaći razlog zašto je za ovo djelo Platon odabrao upravo takvu vrst prikaza, i zašto je u njemu toliko razvučeno vrijeme od događaja do prepričavanja simpozija, a potom valja također razriješiti problem one s cjelinom prenosećeg izvješća povezane nepotpunosti i upitne vjerodostojnosti.

Okvirni govor *Simpozija* je dijalog o dijalogu koji se ima indirektno prepričati, a kojim neposredno bivamo premješteni u razgovor između Apolodora i njegovih poznanika. Našeg izvjestitelja cijelog događaja skupina trgovaca traži opetovano prepričavanje gozbe. Bez tog susreta Apolodora i njegovih znanaca koji žele čuti nešto o tom događaju čitav je simpozij za daljnje slušatelje mogao i ne biti; njihovom htijenju za izvješćem zahvaljujemo sve tom prilikom izneseno, to znači *Simpozij* u cijelosti. U tom znatiželjnom pitanju kojim se otvara cijelo djelo očituje se jedna osobita želja za onim trajnim, a to prije svega znači za uvijek trajućim prisustvom onoga naoko i barem prema mogućnosti prošlog.

To se otvaranje čitavog horizonta jednom vođenog dijaloga zbiva posredstvom zazivanja imena (172a4)[92]: ime je ono uvijek načelno isto, i baš ono mora biti pretpostavljeno

[91] Usp. H. Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions*. Zürich, 1948., 76.
[92] Što se u dosadašnjim interpretacijama nastojalo protumačiti na svakojake površne i izvanjske načine.

kako bi se neko biće, unatoč svojoj neumitnoj promjeni i preinaci, pojavilo ponovo u osnovi jednakim. Jer ime je jedan od najopćenitijih primjera za to da se nekoga (posebice čovjeka) ili nešto, unatoč svoj njegovoj mijeni i zahvaćenosti neistošću onoga uvijek različitog, kao u nekoj vječno trajućoj jednakosti, naziva svagda istim. Pa već i za to da se s nekime o nečemu uopće razgovara, potrebne su prethodne odredbene točke, određeni odnošajni momenti koji su iole postojaniji; prije započinjanja bilo kojeg govora treba tako reći istupiti iz struje sveopće prolaznosti, a to se na poseban način zbiva već posredstvom imenovanja. To je također i temeljna vremenska predispozicija koja usljeđuje cjelinom prepričanog dijaloga.

Jedno je prepričavanje simpozija svojedobno bilo već izvođeno pri zajedničkom hodu od mora[93] prema unutrašnjosti do grada Atene. U tom momentu hoda i putovanja vidimo drugu pripadnu stranu onom zadržanju svojstvenom istoti imena: tek njihova međusobno isprepletena istovremenost dovodi do ponovnog prepričavanja, tj. svagda drugačijeg kretanja u okrugu onoga istog, uvijek unutar onoga što je pamćenje u sebi zadržalo i sačuvalo. Kretanje i govor srazmjerni su bivanju i blizini bitka: njima je podjednako zastupljeno ono u mijeni ostajuće, – kako prolaznost tako i zadržanje pamćenja u okrugu *logosa*. Poput *Politeie*, i *Simpozij* jedno svoje prepričavanje iznosi na putu od morske luke prema gradu, pri čemu se u elementu mora prepoznaje i ogledava pučina – koja i inače u dijalogu predstavlja okretnu točku; početak i konac samog razmatranja –, pučina kao beskonačnost i izostanak svih mogućih čvrstih točaka i oslonaca, dok je polis prije svega stvar ograničene, to znači uređene i strogo raščlanjenje zajednice u određenom vremenu i prostoru.

„Idući proizvodismo *logos*“: to je izvanjski opis „radnje“ prepričavanja koja iznosi cijeli simpozij. I sada se isto treba još jednom tvoriti. A pri tvorenju filozofijskog *logosa* ili već pri njegovu slušanju iznimno se uživa (173c2-5; usp. Phaid. 58d5-6).

Naravlju usađena gotovo nezaustavljiva raspričanost Grka i njihovo sabiruće okupljanje uz pripovijedanje predočava tako jedan lanac prepričavanja i „predaju u malom“. U temelju toga pak leži neka vrst stalnog obnavljanja, poglavito u vidu prisjećanja kao dovođenja na svjetlo dana onoga što se već povuklo u tamu zaborava. Znatiželjnicima je naime o istome već pričao netko tko je to čuo od Feniksa (Feniks je ptica koja uvijek umire i iznova se rađa: kako li to samo odgovara cijelom nauku dijaloga!), no on ništa pouzdano i jasno nije umio reći, zbog čega trebaju govoriti o istome neki drugi i na drugi način. (172b3-5) Događaj simpozija

[93] Od luke Falerona, a upravo su u njenome zaljevu bili održavani rituali mista za eleuzinske misterije, kako to na jednom višem planu nastoji povezati M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien*. Zürich/München, 1990., 33.

tako biva prepričavan iz generacije u generaciju, uvijek iznova. Uvijek novi pripovijedač tu ulogu prepričavanja može odigrati samo time što ono isto različito prepričava.[94]

U prologu je tom situacijom, koja se općenito tiče pripovijedanja i prenošenja, emfatički naglašen vremenski odmak od samog događaja simpozija (172c2-5, 173a5-8). No, čemu zapravo toliki vremenski razmak između njegova upriličenja i izvješća? Poklapa li se ta naoko sporedna vremenska situacija i dimenzija dijaloga možda sa samim njegovim naukom?

U potvrdnom smjeru odgovora ukazuju sljedeće okolnosti. Uopće postojanje ovog simpozija i *Simpozija*, koji za nas jesu jedino kao prepričano i preneseno djelo, ne treba zahvaljivati toliko pronalasku i održanju istoga, fizičkom opstanku prijepisa i rukopisa, nego prije svega živom interesu i htijenju druge osobe (pa makar i fiktivne) da o tome nešto dozna. Kada smo uistinu usmjereni na duhovnu predaju i kada se iz nje *doista hoće* nešto saznati, tada ona prestaje biti „mrtvo književno slovo“, te postaje nešto najživlje, najvrednije i najvažnije, zapravo jedino bitno događanje. Slično je i iznimno značenje zbora o Erosu naznačeno već time što su prepričavanja, kako se doznaje, bila vođena više puta. Apolodor je već pričao to Glaukonu, a sada isto želi prepričati i svojim poznanicima. Njemu je to pak prenio ranije Aristodem, koji je i sam prisustvovao druženju na kojem se poveo razgovor, a isto je prenešeno i Feniksu, koji je sam priopćio još nekom drugom, a ovaj ponovno Glaukonu. Događaj simpozija privlači generacije i generacije nakon svoga održavanja. Kao da se radi o potvrdi same besmrtnosti i njenom vlastitom vazda živom procesu.[95] Znakovito je da jedino *Simpozij* od svih Platonovoih dijaloga ima tako komplicirani uvod koji se tiče naznake predaje i njena uspostavljanja. U njemu se, u cjelini gledajući, radi o izvješću o izvješću, a vremenskom distancom svog izvora i prikaza zadobiva on jedan bezvremeno-idealni karakter. Višestruko isprepleteno prelamanje tih (raz)govora na istu temu, vršeno uvijek novim govornicima i njihovim vlastitim inačicama događenih u različita doba, dovoljno signifikantno ukazuje na vremenski aspekt govorene i mišljene predaje u djelu i na djelu. Kod uvijek opetovanog prepričavanja radi se na jedan najneposredniji način upravo o vremenitosti, a to znači sveopćoj pokrenutosti, vremenskoj i bitnoj uzgibanosti govora i mišljenja, što u sebi implicira da se u svakom novom takvom izvršenju ono prijašnje i prošlo događa i jest upravo još i sada. To je nešto kao erotički nagon i poriv da se kroz vrijeme i generacije žudi i živo prosljeđuje pronošeni *logos*, čime sama pripovijest i njen navlastiti predmet ostvaruju svoju punu bezvremenost. U *Simpoziju* u cjelini tako biva opisan proces prisjećanja odnosno čin

[94] To je i inače osnovna situacija pripovijedača tradicionalne pripovijesti u antici: priča ostaje relativna konstanta, dok se njeni prenositelji i pripovijedači međusobno mijenjaju: usp. J. Latacz, 1998., 22 i d.
[95] Usp. osob. 209c3-4: pravo prisjećanje na nekoga ili nešto proteže se i na prisustvo i odsustvo istoga.

reanimacije. Vrijedi oživjeti niz govora koji su bili održani u već poodmaklo vrijeme. Za razliku od životinje, čovjek ima tu moć da ono *logosom* doznačeno ne samo očuva i pohrani, nego također i reproducira, ono daleko i prošlo učini prezentnim i sadašnjim, te tako iz sebe još jednom oblikuje i stvori iznova oprisutnjeni svijet. Proširenje sadašnje prisutnosti u prostornom kao i vremenskom smislu omogućuje i ostvaruje jednu višu egzistenciju. *Simpozij* počinje tim okretom od „odsutne sadašnjosti" u smjeru oprisutnjenja vječnosti.

Valja u tom svjetlu poći i nešto dalje. Ono jedino bitno što se dogodilo i što se možda uistinu svagda događa ne bi trebalo biti zastrto vremenom; osobito velike stvari ne smiju biti zaboravljene i poništene od te zakrivajuće i ništeće moći vremena. Oni kojima je zadaća suprotstavljati se toj svezatirućoj moći vremena jesu inače, prema tradicionalnom shvaćanju, pjesnici: Muze su kćeri Mnnemozine. Pjesništvo sobom čuva uspomenu i spomen. Samo pjesnička riječ može ono iskonsko i naoko prošlo sačuvati od propasti, a to znači zaborava i zakrivenosti. Kako je Mnemosina majka Muza, sva poetička riječ neposredno je vezana uz mnhvmh, sjećanja.[96] Platon ovdje, čini se, preuzima istu ulogu prisjećanja u svoj filozofijski nauk, osobito ovaj *Simpozija*, predstavljajući njime seriju prisjećanja unutar prisjećanja. Unutar simpozijalnih govora nalaze se također i daljnje dimenzije prisjećanja: Aristofan priziva u sjećanje prvobitan dijalog između Zeusa i Apolona; Sokrat svoje razgovore s Diotimom, Alkibijad svoja iskustva sa Sokratom, itd., itd. Generalno je, prema tome, u *Simpoziju* na stvari dozivanje povijesti i prošlosti i to ne u historijskom nego u mitskom smislu; on ima karakter onoga velikog i časti dostojnog koje inače tvori atmosferu mita: nije u njemu samo govor mitski, nego je on sam prebačen u mitsku daljinu – čitav uvodni dio kroz čin daljnjeg prenošenja pridaje ništa drugo do mitsku dimenziju i sjaj nad onim prepričavanim.[97] No Platonov predgovor opet s druge strane ne postavlja događaj simpozija u još dalju povijest i još veći vremenski odmak, nego ga zapravo najneposrednije osadašnjuje i u potpunosti oprisutnjuje. Sokratov ispitujući razgovor inače nastaje sasvim slučajno, na ulici, trgu, vježbalistu, dok u Platonovu spisu, strogo gledano, ništa nije slučajno. Tkanje teksta Platonova dijaloga mora iz beskonačnog obilja mogućnosti odlučujuće povući odabir sugovornika, mjesto i vrijeme jedinstvene zgode razgovora, te ih usustaviti i povući poteze prema posebnoj zamisli i nalogu duhovnog ozračja. Tako je trijumf te i takve stvaralačke moći da ono "izmišljeno" primimo kao povijesnu stvarnost. Dijalog je poput jednog

[96] Navedimo samo dva svjedočanstva toga: „Od svakoga djela riječ je duljega vijeka." (Pindar, *Nem.* V, 6) „Ali sjaj, dika stara sva spava, svijet je zaboravan. Sve zaboravlja cvijet što uma, pjesma takvu riječi krasnih ne optoči, obaspe." (Pindar, *Isthm.* VII, 16 i d.) Oba navoda potječu od prijevoda K. Raca.
[97] U tome su složni i S. Rosen, nav. dj., 3 i d., i G. Krüger, nav. dj., 79., i K. Schilling, nav. dj., 170.

zaokruženog sklopa svijeta; on ima "apsolutnu" sadašnjost, i to poput sazviježđa u kojem nema svjetla i moći koje nedostaju.

Već je od samog početka *Simpozija* nekako prisutna Sokratova smrt: sjećamo se Apolodorova naricanja nad umirućim Sokratom iz *Fedona*. Apolodor je izabran za prenositelja ovoga dijaloga upravo zato da se vidi povezanost tih govora o Erosu i smrti. Tako se u dijalogu o ljubavi potiho oglašava smrt, kako u predgovoru, tako i kasnije u samim govorima. Osim toga, u *Simpoziju* pušta Platon uzvišenost klasične epohe atičke duhovnosti u jednom posljednjem trenutku biti živim, samo koji čas prije no što sjajan njen period propadne, baš kao i Atena kao uzoriti polis. Sjaj i vedrina bivaju potisnuti opasnošću i katastrofom koja je u međuvremenu zadesila Grke i Atenu: slom i propast glavnog grada Helena i smrt Sokrata dovoljno govore tome u prilog.

Ta sveprisutna konačnost, promjenjivost i prolaznost kako čovjeka tako i polisa, pa i samog jedinstvenog sklopa božanstvom ispunjenog kozmosa dovodi uz onaj vremenski aspekt simpozija pred pitanje povijesti. Unutrašnjim iskustvom povijesti čovjek povratno zadobiva bitno svojstvo svoje i ine smrtnosti i konačnosti. Samo je konačno biće uistinu povijesno biće.[98] Ne samo na temelju toga, *Simpozij* neprestano ukazuje na naglašenu vremensku i povijesnu dimenziju; povijest i povjesnost stoje u bitnoj svezi s ovim dijalogom. I to u višestrukoj svezi: povijest kao ono što se uspostavlja u vidu jedino bitna života u sklopu onoga smrtnog i besmrtnog; povijest tradiranja onoga što se tiče tog i takvog izvora i počela sve povijesti; povijest kao vremenom i vremenitošću obilježena tradicija, te povijest kao ono što se u svekolikoj povijesnosti svijeta odvija uvijek po jedno te istom pitanju i stvari.

Usprkos naširoko prihvaćenom uvjerenju prema kojem su Grci bili povijesno još neosviješteni, već se za Homera može doista s punim pravom reći kako je Grcima zasnovao sam početak i iskon povijesti. Tim velikim početkom odnosno počelom bivaju taj narod i ta epoha za svo kasnije vrijeme jedinstveno obuhvaćeni u povijest. Kod grčkog pisanja povijesti pritom je značajno to da ono ne proizlazi iz bilo kako sprovođene analistike nego prije svega iz iskonskog pjesništva i mita. U mitskom okrilju oblikovan je onaj jedineći element koji nikako ne može biti sadržan u analistici. To nije adiranje pojedinačnih fakata, nego sagledavanje svih tokova vremena pod jednom jedinstvenom njegovom unutrašnjom svezom.[99] Mit pritom svagda povezuje svaku važnu pojedinost s „pravim" izvorom i uzrokom: svekoliko događanje on povezuje s likovima vječnog pradoba, koje pak zauvijek ostaje ono sveprisutno i nezastarivo. Ono naprosto nije prolazno, već svemu što se događa i

[98] Usp. O. Žunec, nav. dj., 13.
[99] Usp. W. Schadewaldt, 1982., 89, 261.

što se može dogoditi uvijek tek pridaje njegov puni i pravi smisao i značenje. Ono sadašnje je tako samo jedan odzvuk pradoba; iskoni su, budući da su spjevani, utoliko više zbiljski. Mit uvijek naginje k tom i takvom obezvremenjivanju.[100] I Platonov okret k prošlosti jednako je radikalan odmak od historije, ali ne kao nepriznavanje ljudske vremenitosti, nego kao prisjećanje i sabiranje iskona-izvora te egzistencije.[101] Počelo sve povijesti može u njenom nastupanju i pojavljivanju u svijetu biti utemeljeno samo u onome što principijelno stoji izvan svakog povijesnog vremena. Mit dakle jest uvijek „ispred“ vremena, on je sadržan u strogo uzeto apriornom – netemporalno shvaćenom – vremenu. Ta sveta i istinita priča jest u posebnom smislu nadvremena i po svemu uzorita.[102]

Budući da spada u oblast onoga što vazda nastaje i prolazi, što nikada i ni u kom pogledu nije sebi isto, povijest navodno ni za Platona ne bi mogla biti predmet znanja i spoznaje. Jer kako bi se nju ikako moglo znati, ako se znanje i spoznaja prema njegovoj filozofiji tiču i odnose jedino spram onoga što je uvijek na isti način, što nikada ne mijenja svoj lik i obličje, – dok je povijesti ipak najsvojstvenije to da u sebi samoj biva obilježena stalnom i neukidivom promjenjivošću i prolaznošću? Neko svojstvenije odnošenje Platona spram povijesti, za njega koji se prvenstveno bavio i poučavao o vječnim idejama, kako se pritom pretpostavlja, može se utoliko učiniti prilično paradoksalnim, pa i posve nemogućim. Ipak, moderna povijesna svijest je drugo nego ona Platonova; povijest i povijesnost postale su apsolutne veličine. No unatoč tome, neke su bitne crte povijesne svijesti začete i prisutne već kod Platona.[103] Možda pritom nije riječ toliko o nekom posebnom odnosu Grka spram povijesti, već prije o njihovu utemeljenju i određenju povijesti kao takve.

Cjelokupno odnošenje s onim prošlim i povijesnim u osnovi pronosi upravo već istaknuta moć prisjećanja, kao jedan općenito shvaćen noseći temelj. To je onda toliko važna i velika čovjekova moć koja mu uopće omogućuju svako tradiranje i tradiciju.[104] U *Simpoziju* Platon utoliko filozofijski utemeljuje povijest kao takvu, tj. svekoliko zbivanje povijesnog ljudstva u vidu stalno obnavljane i prisjećane predaje; to je tradirajuća poivhsi~ kao Erosom proizvođena besmrtnost. „Vremenjenje“ te povijesti kao jedno bitno ontologijsko događanje Erosa je njegovo vlastito djelo u pripadnom činu stvaranja i proizvođenja.[105]

---

[100] Usp. H. Bogner, *Vom geschichtlichen Denken der Griechen*. Heidelberg, 1948., 13 i d.
[101] Tako S. Rosen, nav. dj., 4.
[102] O posljednjem usp. K. Albert, 1980., 3.
[103] Stav kojeg time želi potvrditi K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*. Stuttgart, 1961., 26.
[104] Kao početak sve povijesti važno je, zajedno s W. Schadewaldtom (*Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1982., 18.) naglasiti taj moment koji i u *Simpoziju* igra veliku ulogu.
[105] Dalo bi se već tu unaprijed ustvrditi ovakav karakter Erosova začinjanja i tvorenja, prihvaćajući takve misaone začetke kod: H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*. Bonn, 1965., 131.

Prema Platonu je još i sam kozmos živo biće, podvrgnuto bivanju, nastajanju i prolaženju. Život kao takav i u cijelosti je prema tome jednako vremenit i prolazan, jednako povijesan na svim svojim razinama: kozmos-polis-čovjek. Tako je i sama povijest filozofije „neki mit“ (Soph. 242c8), koji se iskonski odnosi uvijek na neki pradogađaj, prapočetak, prapovijest koja se mitom i dijalogom oprisućuje u sadašnjosti. Prisustvo Sokrata, Parmenida i drugih arhajskih filozofa u dijalozima su eminentno mitska: Platon ne opisuje njihova učenja da bi ih analizirao i prema njima se tek teorijski odredio, kao što će kasnije biti s Aristotelom slučaj, nego ih pušta da se osobno, dakle mitski, pojave i filozofiraju u živom razgovoru, prelazeći i sam u mitsko vrijeme, sufilozofirajući s njima u cikličkom vremenu mita.[106]

Naravno da u temelju svakog određivanja onoga što uistinu predstavlja ono povijesno mjerodavnom mora ležati jedna prosudba i shvaćanje koje po svom vlastitom mjerilu, po jednom općem kanonu i sveodređujućim koordinatama presuđuje što u taj povijesni vidokrug ulazi, a što ne. No što je ono za Platona? Ono uistinu povijesno može za njega postati samo ono što se svagda drži u bitnom, tj. nerazrješivom i usuglašenom odnosu spram stalnog, postojanog i vječno ostajućeg, jednom riječju: spram ideja kao onoga najbićevnijeg i najistinitijeg. Središte i iskon svih ideja je pak sámo ono dobro. U povijesnom razvoju koje nije nužno nešto apstraktno, već u sebi obuhvaća i zbiljsku povijesnu zajednicu ljudi, kod Platona je važno samo to koliko se primiče tom vrhovnom dobru ili pak od njega odmiče.[107] Put k tom uređenju – koje predstavlja ono dobro –, uređenju bilo kozmosa, polisa, ili duše kao biti čovjeka, i opet put udaljavanja od njega, uza sva moguća odilaženja i stranputice, predstavlja u osnovi svako moguće i zbiljsko povijesno kretanje. Pritom je Platonu važno isključivo bitno usmjerenje kretanja, ne strogo vremenski slijed. U *Politeji* (547a) vidi on mogućim čak i to da oni prema Hesiodu razlučeni rodovi izvrsnosti-vrline, od onih zlatnih pa sve do onih željeznih, mogu postojati *ujedno i istovremeno*; u *Zakonima* (645a) on govori o zlatnome rodu *u* nama. Premjestivši u ono istinito i građane i državu, koje je Sokrat izložio u priči (vjerojatno je tu pomišljena također i *Politeia*), isto se ogleda i u *Timeju* u mitu o Atlantidi i uzoritom izvrsništvu cjelokupnog tadašnjeg idealnog polisa, te njegovih upravo po tom pitanju slavnih djela i ljudi.

Na primjeru mita iz *Državnika* i u njemu predstavljena dva temeljno različita perioda kozmosa, razvidno je kako prikaz tijeka povijesti biva uspostavljen u okviru jedne univerzalne kozmologije. U pozadini te kozmologije stoji nauk o bitku u kojem je pretpostavljeno da se sve može svesti na dva iz temelja različita principa: božanski-uređujući i tjelesni-uneređujući.

[106] Usp. O. Žunec, nav. dj., 20 i d.
[107] Kao što nije teško zaključiti iz samih Platonovih dijaloga. U tome je složan već G. Rohr, 1932., 54 i d.

U tome je već očito da Platon uspon k filozofijskoj spoznaji vidi kao odlikovnu crtu cjelokupna sadašnjeg povijesnog perioda: prvi su ljudi poznavali samo ono najjednostavnije, životno nužna umijeća, no sada je – kako pokazuje platonički prikaz u cjelini – dosegnuta mogućnost jednog principijelnog razumijevanja cjelokupne sveze bitka i zbivanja svijeta. Štoviše, Platon u svom vlastitom filozofijskom uvidu i spoznaji vidi određeno ispunjenje i usavršenje svih prije dosegnutih umijeća i uvida. No, osim uspinjućeg razvoja ljudskoga znanja vlada u kozmosu – i to istovremeno – ipak i jedna posve druga tendencija – ona rasula i propasti. Dakle, iz svega ukratko i pojednostavljeno navedenog polako postaje razvidno da se za Platona povijest mjerodavno ispostavlja upravo iz filozofijske spoznaje, koja jedina dohvaća ono prvo i zadnje, nepretpostavljeno počelo. To vrhunaravno počelo pruža temelj kojim se načelno nadvladava sva moguća povijesna distanca vremena i prostora: takvo sagledavanje ukupne i sve moguće povijesti predstavlja iz vremenitosti istupajuća, sveutemeljujuća ideja ideja. Povijest time biva bezvremena-vanvremena.

Ona se, međutim, na jednak način ogledava i realno, zbiljski; i u tome se prepoznaje toliko važno objavljenje onoga tobože apstraktnog i puko izmišljenog. To na svoj način kazuje i okolnost da se u onom svom točno određenom povijesnom času Grčka u cjelini mogla ne samo očuvati od propasti, nego da se povrh toga mogla uzdići iz duhovnog pada i rasula – za sve se to imalo koga za uređenje, tako reći kao od boga poslano oruđe umskog određenja. Ubrzo nakon ovog simpozija slijedi tkzv. sicilijanska katastrofa: to je ondašnjem čitatelju *Simpozija* bilo prezentno u svakom pokretu i gesti ovoga čudesnog slavlja „staroga sjaja“. Platonov dijalog toj „objektivnoj“ povijesti zalazi iza leđa i razotkriva je kao tek jedan neuspjeli odvjetak događanja koji se u potpunosti kosi s izvornom, mjerodavnom poviješću.

Daljnja odlika Grka spram povijesti, za koju navodno nisu imali nekog osobitog smisla, jest ta što su oni povijest i njeno osobito kretanje vidjeli i doživljavali kao vječnu kružnu periodičnost, dok se za modernu svijest to shvaćanje kreće u pravcu jedinstvenosti i neponovljivosti, neusporedivosti i jednokratnosti povijesnog trenutka, posve i neprekoračivo individualnom povijesnom času i to ne samo naroda već i samog čovjeka, svakog pojedinca. Ali to još grubo razlikovanje ne pogađa samog Platona. Jer i on već govori o jednom i drugom aspektu povijesnog zbivanja. U cjelokupnoj povijesnoj mijeni i nepostojanosti, posvemašnjoj promjenjivosti čovječanstvo se sa cjelinom svojih znanja, spoznaja i umijeća ne razvija u nekom pravocrtnom i neprekidnom razvoju, nego se od vremena do vremena uvijek iznova nalazi u stanju općega neznanja, tako da u kružnom toku bivanja mora svagda započeti ponovno od i iz samoga početka. Umjesto nekog poravnanog i izjednačenog, ničime ometanog tijeka beskonačnosti vremena i njegova ustavljenja u apsolutnoj sadašnjosti, otvara

se povijesnom pogledištu prvenstveno konačnost, a time i sudbina i peripetije vremena, događanje s obratima, potresima i iznenadnostima – vrijeme trenutaka.[108] Takva teorija katastrofe i misao periodičkog novog početka sveg razvoja kulture nalazi se kod Platona uvijek iznova: u *Protagori*, *Timeju*, *Kritiji* i *Državniku*, a isto periodičko katastrofalno uzdizanje i propadanje čitavih smjena ljudi i njihovih djela, ponavlja se i na početku treće knjige Platonovih *Zakona*. Ono povijesno se prema tome ne nalazi u procesu usmjerenom k svome ispunjenju i savršenstvu, nego je ponajprije zbivanje propadanja u vidu katastrofe i periodičkog ponovnog početka. To je također neka vrsta vječnog vraćanja sveg bića. Odlučujuće je pritom to da kroz misao takva periodičkog ponavljanja sva povijest biva uistinu uramljena u okrug onoga prirodnog. Ono povijesno je jedinstveno, jednokratno; ono prirodno, naprotiv, ono sebe uvijek obnavljajuće i ponavljajuće.[109]

Povijest kako je shvaća Platon dakle nije neki proces usmjeren k nekom cilju, u smjeru čega se on na općem planu eventualno razvija. Povijest je prije svega povijest propadanja, a pamćenje i posebice istinito znanje je zaštita, očuvanje pred tom propašću. Neke od temeljnih, ujedno za čovječanstvo spasonosnih zasada duha sačuvale su se sjećanjem, a taj je preostatak pronalaziv prije svega u mitu. U dosluhu s nekim demonskim udesom, to se „idealno“, paradigmatsko ustrojenje treba prema Platonovu uvjerenju uvijek nastojati oponašati. Govoreći o skretanju s puta onih bića što se kreću nebom, o velikim potopima i katastrofama što se događaju uvijek iznova u velikim vremenskim ophodnjama, Platonov *Timej* naznačuje to da povijest nije presudno uvjetovana ničim tek unutarsvjetskim, konačnim, ili pak ljudskim, nego prvenstveno božanskim pokretom bića u cjelini. To uvijek opetovano pokretanje cjeline bića – koje je u potpunosti cikličkog karaktera, i koje svagda rezultira određenim skladom i napredovanjem ili pak svekolikim raspadom i iščeznućem onoga za kozmos-polis-čovjeka uistinu dobrog i potrebnog – to je model prema kojem u Platona biva mišljena povijest i njen vremenski vid procesualnosti. Kako na tom tragu izlaže isto djelo, u Egiptu je sve ono veliko i lijepo u hramovima zapisano i sačuvano, no kod Grka nakon uobičajenog razdoblja dolazi nebeska bujica te ostavlja samo one nepismene i neobrazovane, tako da oni opet otpočetka postaju mladi, ništa ne znajući. Zato su Heleni svagda djeca: svi su oni mladi u dušama. Jer u njima nemaju nikakav stari nazor iz drevne predaje, ni vremenom osijedjelo znanje. Sami Heleni čak niti ne znaju da je najljepši i najbolji ljudski rod ikada bio u Grčkoj, jer im je to skriveno zbog toga što je mnogo prijašnjih naraštaja skončalo bezglasno, bez pisma ili

[108] Usp. O. Žunec, nav. dj., 14.
[109] Usp. K. Schilling, nav. dj., 319.

ikakvog drugog traga. (Tim 22b4-23d1) Sraslost „teorije“ i „prakse“ u dijalogu ogledava se tako i na tom planu povijesti; to je puna i sveobuhvatna ukupnost zbiljskog i duhovnog života.

S tim temeljnim otkrićem da je povijesni razvoj nužnim načinom u sebi ambivalentan, te da su uspon i propast „kulture“ međusobno uvjetovani, biva Platonu moguće i vlastitu filozofijsku spoznaju vidjeti u svezi istoga razvoja bitno povijesnom. Odnos između povijesti i filozofije je takav da nije možda samo svijet povijesno uvjetovan, nego je to jednako i spoznaja svijeta, dakle sama filozofija. Na nerazriješivi je način, dakle, povijest za Platona ujedno i predmet i pretpostavka samog filozofiranja.[110]

Da se, međutim, vratimo onome na temelju čega se i bila prepoznala ovako predstavljena povijest i njena navlastita narav. Zašto Platon piše jedan takav dramaturgijski prolog u svezi predaje i prepričavanja građe? Bez sumnje, time se on odnosi na sredstvo posredovanja, te ujedno upozorava na moguću upitnost vjerodostojnosti različith izvora i sam kanal kojim se usmeno prenošena građa artikulira.[111] Jer *Simpozij* je u cijelosti predan isključivo kao jedan izvadak iz njegove povijesti međusobnog prepričavanja.

Izvjestitelj Apolodor na događanju nije osobno bio prisutan, niti je njegov izvorni prenositelj Aristodem ravnopravno sudjelovao na simpoziju, što znači prije svega to da on sam nije održao vlastiti govor na zadanu temu. U tome se nalazi već bitna razlika izvjestitelja od svjedoka simpozija, kao jedan signal problematičnosti onog izlaganja događaja koje je ne samo nepotpuno, jer progutano zaboravom i selektivnošću pamćenja određenog pojedinca, te dodatno „prosijavano“ međusobnim, ponekad i neprimjerenim prenošenjem u prenošenju, nego k tome ostaje još i upitnog ranga, neravnopravno u odnosu spram samih iskaza sudjelovatelja koji su svojim govorima i uspostavili simpozij. U prologu postoji dijalektika govora i šutnje kao jedna uzajamno isprepletena mreža odnosa: objavljenje govora je ujedno njihovo zakrivenje, u čijem se međuprostoru kreće i odigrava preneseno djelo u cjelosti.[112]

O samom simpoziju ne govori netko od njegovih tvoraca, nego tek jedan sporedan i šutljivi svjedok i prisluškivatelj. U najmanje jednom pogledu on se time dovodi u vezu s Erosom: on je naš posrednik *Simpozija*. Postojeći izvjestitelji Apolodor i Aristodem su

---

[110] Zaključak do kojeg opetovano dolazi K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1968., 31 i d.

[111] Što u svoju svrhu uvodno ističe G. Reale, 2001., 89 i d.

[112] Pri tome se ipak ne bi trebalo ići tako daleko da se ova okolnost prepričavanja čitavog dijaloga iz druge, treće i ine ruke preokrene u jednu od same njegove intencije posve različitu svrhu, kao što se jednom već dogodilo (usp. C. Piras, 1997., 26 i d.): ishodišna točka cjelokupnog izlaganja se možda doista nalazi u svijetu onoga nesigurno prepričanog, koje je udaljeno svjetlosnim godinama od nepromjenjivih i vječnih ideja. Ali znači li to da cijeli dijalog ostaje, razumije li se uvodni govor kao sastavni dio filozofijskog diskursa, svagda na razini onoga neobvezatnog i puko igralačkog, a u tome kao potpuna negacija uobičajenog duktusa Platonovih djela, te da se utoliko u *Simpoziju* uopće ne nalazi pravi tekst, jer se nitko od njegovih prenositelja ne može u potpunosti svega dobro sjećati, čime sve izrečeno lebdi u nekom zrakopraznom prostoru rupa u pamćenju?

strastveni obožavatelji i štovatelji Sokrata, ali sami neproduktivni i pomalo smiješni učenici. U tome što su oni neoriginalni mislioci i više egzistencijalno nego intelektualno nadahnuti i općinjeni Sokratom – baš se u tome ima vidjeti njihova primjerenost da budu izvjestitelji cijeloga simpozija. Oni priliče biti pripovijedači *Simpozija* svojim bezuvjetnim poštovanjem Sokrata, koje ih obvezuje na ovakvu apoteozu njihova učitelja.[113] Aristodem je pak prvi i „pravi" pripovjedač; u njemu je dakle Apolodor povratno ozrcaljen. To znači da mi o ukupnom ovom događaju doznajemo kroz dvostruko prelamanje: to je dvostruki prijelom distance. Izvješće dakle ne potječe od njega, a doznajemo i to da se ni sam Aristodem ne sjeća svega što se pri simpoziju govorilo, niti se Apolodor opet sjeća svega što je od toga prepričao Aristodem. Ukazuje li to onda na treći rang vrijednosti takve predaje?

U svakom slučaju, u *Simpoziju* postoji, dakle, velika distanca između samog događaja i njegova izvješća. Ali ne manje važna je i potvrda njegove autentičnosti. Pouzdanost prenijetog razgovora se unatoč velikom vremenskom i bitnom odstojanju iskazuje uvjerljivim posredstvom za Platona filozofijski mjerodavnog Sokrata i njegove vlastite potvrde. Cijela ova komplicirana uvodna priča iznesena je prije svega zbog toga da istakne – autentičnost. Ta je autentičnost konačno potvrđena Apolodorovim preispitivanjem oko zgode i razgovora kod samog Sokrata. Kao što je Homerov ep ili Hesiodova spjev nepobitno zajamčen Muzama, tako se Platon sasvim pouzdano oslanja na Sokrata.

Posebno se naglašava činjenica da su govori, gledano u cijelosti, bili samo otprilike onakvi kakvima će se iznijeti (173e7 i d., 178a1-5). A budući da su oni prepričani nepotpuno, moglo bi se zaključiti kako se kod njihovih ponavljanih sekvenci radi isključivo o skicama i preludijima. I kada se ističe kriterij posredovanja prema kojem se prenosi jedino ono što se prenositelju kod pojedinih govornika u najvećoj mjeri učinilo vrijednim pamćenja i uopće spomena, onda u *Simpoziju* kao „*Memorabilia*-i" upriličenoj od Apolodora možemo vidjeti neko tako reći dvostruko filtriranje.

Tu se opet postavlja pitanje je li instanca koja vrši tu selekciju jedino vrijednog pamćenja u tome doista i mjerodavna? Pitanje reprodukcije prepričavatelja, ponovno stvaranje ili očuvanje postojeće supstancijalnosti stvari, pitanje je koje je uostalom neposredno povezano sa samom temom dijaloga. Je li se pak takvim vidom necjelovite opstojnosti onoga ponovno iznošenog očistilo od svega sporednog i spomena nedostojnog? Je li ono događeno i prepričano svojim posredovanjem u bitnome isfiltrirano; tj. je li ono uzgredno i nebitno u

[113] Jamči li Apolodor pouzdanost izvješća u doista pravoj mjeri, s obzirom da, čak i ako pretpostavimo kako je njegov prikaz u potpunosti točan, iz toga teško slijedi da je on sve to zajedno odista i u potpunosti shvatio? Za prilično neobičnu, samosvojnu i dalekosežnu tvrdnju prema kojoj bi se u Apolodorovu tvorenju filozofijskog *logosa* mogao prepoznati nitko drugi do sam Platon usp. *The Symposium of Plato*. R. G. Bury, 4.

tome ispušteno?[114] Platon objavljuje događaje simpozija na Aristodemovu odgovornost. On pak izostavlja neke govore kojih se ne sjeća, što ukazuje na mogućnost da se ne sjeća savršeno baš svega, a na koncu simpozija je osim toga zadrijemao. U skladu s tim načinom predaje i posredovanja, simpozij je balansiran između riječi i momentalne improvizacije pripovijedača. Pokretna tečnost prenošenja govora zaustavljena je i zgusnuta u tvorevinu dijaloga. To također daje spisu njegovu dražest, svježinu i djelotovornost, a ujedno se unutrašnje poklapa s osnovnim tonom, temom i duktusom izlaganog. Unatoč svim rupama, koje su dosljedno konstitutivne za govor o Erosu, u ponovnom prepričavanju događaja simpozija ta je interakcija zaborava i prisjećanja ono što govore iznutra povezuje i drži zajedno na okupu. Na to i samo na to biva u svom „prisluškivanju“ govora oslonjen čitatelj.

U uvodnom dijelu prepričavanja s uživljenjem upoznajemo pratioce Sokrata koji misle da svojim slušanjem i praćenjem njega u stopu i sami sudjeluju u filozofiji: oni posvuda prenose ono što je njihov filozofijski učitelj i uzor rekao, a u tome na cijeli svijet gledaju s prezirom, jer on doista ne radi ono što bi od svega ostalog pod svaku cijenu trebalo neprestano i neumorno raditi. (173c5-d3) Posrednici ovoga simpozija utoliko stoje pred poteškoćama s kojima se inicirani mora suočiti u okretu k filozofiji. Kao što je poznato iz *Politeje*, ništa nije opasnije nego mlad čovjek kao mogući filozof: Eros je opasan demon i čak nemanski tiranin. Pored toga, Apolodorova dvoznačna narav predstavlja paradigmu kompleksnosti *Simpozija*: on je ujedno blizu i daleko filozofiji. Jer vjerojatno ni on ni Aristodem ne udovoljavaju većini kriterija filozofa iz VI. knjige *Politeje*. A Platon ne poduzima ništa da tu eventualnu nepouzdanost i necjelovitost, pa i (ne)primjerenost izvjestitelja simpozija bilo kako restaurira, osim možda samo iznimno Sokratovim potvrđivanjem u vezi rečenog.

Već na samome početku u sklopu toga biva načeto pitanje sreće, ocrtano kroz suprotstavljeno lutanje svih onih koji nju traže van filozofije, i filozofijskog privrženika koji je napokon u tom uzgibanom, u sebe povlačećem i proždirućem moru mogućnosti napokon našao jednu postojanu, čvrstu i nadasve dobru i poželjnu točku, ono čime se napokon može ostvariti ta središnja opća težnja, kojom bivaju „gonjeni“ svi ljudi. Taj predgovor strastvenog poštovatelja Sokrata uglavljuje ono o čemu se u filozofiji radi: o (napokon pronađenoj) sreći. Ona je krajnja svrha sveg života pa tako i onoga filozofijskog.

Njemu ne najmanje zbog tog pronađenog i zauzetog životnog habitusa poznanici-trgovci predbacuju da je uvijek isti, što je, u protustavu s prolaznošću svega, kao neka latentna prednajava one svepronoseće teme dijaloga. Ono stalno predstavlja jedna opća značajka

[114] Potvrdni smjer odgovora zastupa B. Zehnpfennig u svom komentaru dijaloga, nav. dj., 140 i d.

postojanosti i nepokolebljivosti filozofiranja. To određenje biti filozofije kanonizirano je povijesnim Sokratom. Dovedeno u vezu s kasnijim dijelovima teksta, to također reprezentira stalnu težnju za uvijek novim očuvanjem i osiguranjem dobra u životu.

Zbog toga je Apolodoru sve ostalo u životu bezvrijedno osim bavljenja filozofijskim *logosom*. Prije toga je trčkarao nasumce i kako se sluči, dakle bez cilja, bez uzora, misleći da čini, stvara nešto važno, a bio je zapravo jadniji ma od koga, jer je smatrao da treba raditi sve prije nego filozofirati. Filozofirati? Je li to već filozofiranje: slijediti Sokrata u stopu i znati sve što ovaj čini i kazuje? Bilo kako bilo, u ovom neposrednom dovođenju filozofije i stvaranja u svezu, vidimo već na samome početku jednu temu koja se propliće kroz cijelo djelo (izričito naznačenu već u 173c2 i d.). Oni pak koji žude za imućnošću zapravo ne stvaraju ništa: to je u biti ne-sreća, kakodaimoniva. Tu se filozofijski život suprotstavlja spram pohlepe, pleonexiva-e trgovaca. Upravo spram te pohlepe i konkretne materijalne moći usmjerena politika Alkibijada dovela je do kraha Atene – to je utoliko važnije, što sam simpozij pada otprilike u te godine. Indirektno se time kaže: da je Alkibijad slijedio Sokrata, do toga nikada ne bi došlo.[115]

Na koncu, prolog naglašava inicijaciju, objavu i misterij unutar samih govora. U tu se svrhu u njemu često zatječe naznačena uloga vratiju: ona su simbol prijelaza iz jednoga mjesta, iz jedne sfere u drugu, u ovom konkretnom slučaju u višu zbilju religioznog (Diotima) odnosno filozofijskog (Sokrat). Mi moramo biti pročišćeni za inicijaciju posredstvom prepoznavanja i uvažavanja značajnosti prologa. Prva riječ dijaloga koja dolazi od *dokse* uspostavlja temeljni ton za dvosmislen odnos između uvodnog govora i samog simpozija: prolog je predvorje koje inicijator mora proći kako bi došao do središnjeg, „posvećenog“ mjesta, aditona. Čitatelj *Simpozija* početno se nalazi u poziciji prijatelja kome Apolodor ponavlja izvješće o gozbi. Suženje obuhvatnosti horizonta pri prepričavanju i nužan perspektivizam izvješća Aristodema a potom i Apolodora kazuje onda i to da osobito slušatelj odnosno čitatelj ne može u punoj i pravoj mjeri sudjelovati u onoj mjerodavnoj snazi, smislu i značenju simpozija: – živost živog razgovora i zajednice ljudi daje vlastiti pečat simpoziju koji obuhvaća pojedince barem donekle usporedive duhovne naravi, koji sami nisu pasivni promatrači događaja, već aktivno sudjeluju i suodređuju sve izneseno.[116]

Apolodor je imao namjeru smjesta započeti prikaz govora o Erosu, ali se predomislio, te se u posljednji čas odlučuje izložiti događaj simpozija u cijelosti. Pritom se filozofija i

[115] Dosljedno svom uvažavanju onoga formom dijaloga naznačenim: G. Picht, nav. dj., 343.

[116] Sve su te okolnosti prologa navele neke tumače na reflektiranje istog u pogledu poznate Platonove „kritike pisma“: usp. npr. C. Piras, nav. dj., 22. Tako cjelokupno pripovijedanje i prepričavanje *Simpozija* biva jednom shvaćeno i izraženo u „protreptičnoj situaciji“: usp. K. Gaiser, 1959., 108.

filozofičnost pojedinca, u prvom redu njegova uzoritog predstavnika, očituje i u najkonkretnijim „unutarsvjetskim“ situacijama. Nemoguće je a vjerojatno i nepotrebno pobrojati sve momente koji su se u Sokratovu odnosu kako spram sebe samog tako i spram drugih sudionika pritom dogodili i pokazali, ali važno je stalno zadržati na umu da je taj element najkonkretnije „ovostranosti“ i svakodnevnog života u vezi filozofa jedna drastična komponenta kojom se tako reći na van očituje sva njegova izuzetnost. Tako je primjerice na svom putu prema slavljenjiku Sokrat zastajkivao, po putu se udubljujući u mišljenju: to je već jedna prednajava onog središnjeg erotičkog uspona: po putu se uspinjući korača, kad se najednom zastane pred ciljem. Za onoga tko Sokrata bolje pozna to je jedna uobičajena navika, njegov prepoznatljivi *ethos*. (174d4-175b2) Konkretno „odsustvo“ Sokrata svjedoči to da za njega sve izvanjsko i sporedno tone načelno u pozadinu i bezbitnost; mišljenje i poniranje ne tek u svoju misao kod njega je ono što je jedino važno i do čega mu je jedino stalo.

Tim izostankom na početku gozbe i njegovim (o)stajanjem van kuće ujedno je naglašena Sokratova samotnost. Nije nimalo slučajno da se on pokazuje takvim upravo u ovome djelu naglašeno druževnog karaktera: Sokratova odsutnost na početku gozbe jednako je važna poput njegova prisustva. Što se više pokazuje njegova društvena strana, mora se obuhvatiti njegova prava i puna narav, pa tako i to da se Sokrat čak i među najprisnijim poznanicima pokazuje i doživljava posve samotnim: on na simpozij dolazi tek drugi dan, on na njega kasni bez da se za to ispričava, on se jada da nije spreman slaviti Erosa na način na koji su to učinili svi ostali: on je u svakom pogledu sam i usamljen pored i usred društva. Kada zastane pred ulazom u Agatonovu kuću, on ujedno priprema svoj duh i tijelo na takav sastanak. I mi smo time pozvani također na sabiranje: ne smijemo potpasti pod „lošu“ i „krivu“ opijenost, koja obično ovladava na obredu supijenja. U cjelini gledano, prolog nam prezentira dijalektiku između blizine i daljine, između opijenosti i trezvenosti.[117]

Cijeli dijalog, nimalo slučajno, započinje te se u cijelosti vrti oko *svetkovine*. Njeno značenje za Grke, njen horizont svetosti nama je postao posve blijed, ako ne i nepovratno stran. No za njih je to predstavljalo spomen onoga najvišeg, „sveti“ motreći boravak uza nj. Svetkovina uostalom tvori početak i druga dva ne manje važna Platonova dijaloga, zapravo onog središnjeg i najzagonetnijeg: *Politeje* i *Parmenida*. Budući da je svetkovina, Agaton moli Aristodema da, u slučaju ako je došao zbog bilo čega drugoga, odloži to za drugu neku priliku (174e5-7): u tome se raspoznaje samosvršnost i najviše određenje svetkovnog

[117] Usp. S. Rosen, nav. dj., 38.

događaja. A budući da se za Platonovo filozofiranje mudrost ne može misliti bez mita, može Platon bit filozofije odrediti tek u natjecanju s pjesnikom. Otuda i svetkovina pjesništva – ona Dionizova. Tema ovdje nije neki poseban problem, nego *bit filozofije*. Po tome doduše *Simpozij* nije jedini Platonov dijalog, ali drugdje se to razmatra kroz neko posebnije pitanje. Svakodnevlje filozofiranja biva prekinuto svečanim promišljanjem biti filozofije.[118]

Ono oko čega se na cijelom simpoziju spori i prepire jest dakle sofiva. U mudrosti će se natjecati u prvom redu filozof Sokrat i pjesnik Agaton, a Dioniz će im pritom biti sudac (dakle kao što se natječe u tragičkom agonu). Sokratova mudrost je, prema njegovu vlastitu iskustvu i iskazu, poput sna: za nju se ne zna da li ju se uopće ikada posjeduje; ona najviše nalikuje neuhvatljivosti i neponovljivosti jednoga sna, nije posjed na koji se može sa sigurnošću poz(i)vati. Takva je mudrost u sebi samoj najbitnije dvojbena; za razliku od one sofističke, ona nije tako neznatna i navodno po svojoj biti postojana da se može drugome prenositi, niti uopće može biti bez da je se stalno obnavlja i rađa. Unatoč tome, Agaton još uvijek želi da mu Sokrat bude pri gozbi fizički blizu, i to kako bi se time dotakao mudrosti koja je Sokratu pala u dio: to ne samo da je njegova erotička crta, nego je time naznačen i preludij za njihov kasniji okršaj u mudrosti. Na to Sokrat s ironijom odgovara negativno, ciljajući upravo na tu pogrešnu predodžbu mehaničkog prenošenja onoga najvrednijeg te utoliko i najzahtjevnijeg: mudrost se u slučaju čovjeka ne „drži“ niti posjeduje, naprotiv, ona je „nepostojana“, neizvjesna, prolazna i poput sna – ona se mora uvijek iznova dosegnuti i izboriti. Za Agatonovu se mudrost kaže, naravno, s ironijom, da je ona prava te da sobom zablješćuje i iz sebe prosijava, za razliku od Sokratove koja je sasvim neznatna. Na to se nadovezuje metaforika s prelijevanjem vode iz punijeg u praznije posredstvom vunene niti. (175c6-e9) Prijelaz pak između onoga praznijeg i punijeg, a koji bi se ticao same mudrosti i njenoga poučavanja, ne može biti primjereno označen usporedbom s vunenom niti. Jer taj je prijelaz za Platona uistinu dinamičan, te bi se, u slučaju da se odvija posredstvom niti, jednom već zaustavio: početno bi ona punija posuda bivala sve praznija, a ona praznija sve punija, no kad bi došlo do njihova međusobna izjednačenja, nastupilo bi statično stanje ekvilibrija te bi se sam prijenos zaustavio.[119] Osim tog zaustavljanja onoga što uvijek, shodno samoj stvari i načinu ocrtanog spoznajnog puta, mora biti u protoku i dinamičkoj živosti, ta bi usporedba u samom odnosu praznoga i punoga ukinula njihovu odlučujuću i neizbrisivu razliku.

Preostala su dva inače redovito zastupljena običaja grčkih simpozija, kojih će se, u svrhu čišćeg i slobodnijeg razgovora i logičko-erotičke potrage za istinom, zajednica

[118] Usp. G. Krüger, nav. dj., 82, 86 i d.
[119] Zorno na temu iznosi O. F. Summerell, 2004., 79 i d.

simpozija pokušati riješiti. Prva se tiče pića. Svima je teško od sinoćnje opijenosti, te od toga trebaju odmora: svoju jučerašnju prekomjernost u vinu izričito potvrđuju svi osim Fedra.[120] Stoga se ovoga puta, barem početno, okosnica simpozija pomiče s njegove dionizijske strane opijenosti na koncentrirano i uzvišeno promišljanje Erosa. Druga stvar koju se nastoji izbjeći je sviranje frulašice. Frula je simbol ekstatičkog i orgijastičkog elementa u muzici. Prisebnost druženja kroz govore biva suprotstavljeno spram razuzdana orgijastičkog samozaborava: otjeravši sviračicu, ukazuje se na nakanu i pokušaj uspostavljanja više i prisnije zajednice. Filozofiranje je i inače stvar zajednice – što kazuje već i ono sun u naslovu *Simpozija*. Kako je moguće uistinu i na pravi način biti zajedno – to je bitno pitanje filozofije. Odgovor, kao što se iz toga vidi, nipošto ne leži u doticaju ili zajedničkom bliskom pribivanju tijela, pa ni u zanošenju razuzdanim zvucima ili vinom, nego prije u *logosu*, koji sve okuplja i sabire. *Synousia* treba biti utemeljena u *logosu*. Svi bez daljnjega pristaše da se u tom slučaju ne zajedništvuje kroz piće nego kroz (raz)govore. (176a5-e10; usp. 176e1-3, 8-9)

Počelo *logosa* oko kojeg će nastojati kružiti duhovna *synousia* nije Eriksimahovo nego taj *mit* potječe od Fedra. (Usp. također Phaedr. 242ab) On kaže: nije li nesnosno što su drugim bogovima pjesnici spjevali himne i peane, a Erosu, tako drevnom, znamenitom i moćnom bogu niti jedan od pjesnika nije spjevao niti jedan enkomij? (177a2-d5)[121] Atmosfera *Simpozija* je doista simpozijalna, u erotskom ozračju drže se himne i pohvalnice Erosu. No, nije li konstatacija da Eros nije do sada ni od koga hvaljen i slavljen pomalo neočekivana i zapravo netočna?[122] U tom slučaju ipak treba prepoznati pravi razlog tome, a on je prije svega mudroljubive naravi: Eros još nikada nije bio mišljen do kraja i *filozofijski*.

Fedar je i inače pomaman na govore, posebice one erotičke (usp. Phaedr. 242a7-b6). Ali i sam Sokrat je zaljubljenik u *logose* (Phaedr. 228c1-2), te mu na prijedlog razgovora o

---

[120] I koliko se time od Sokrata tek razlikuju: kako ne samo opće stanje pojedinca, nego tako reći čitav svijet izgleda i „drži“ se tada drugačije! Koliko je samo potrebno snage, tjelesno-duhovne (jer prije svega je glava teška, kako se kaže i osjeća) za dubokoumni *logos*! Tako da je možda i zbog toga naravna stvar da su ti pojedinci nešto slabiji u govoru, kao i u svojoj prisutnosti i budnosti. Sokrat je u pogledu istog u neizmjernoj prednosti: on se za razliku od drugih jučer uopće nije napio, niti je prisustvovao proslavi.

[121] Himne i peani spadaju u svećanu poeziju. Himna je pjesma u slavu božju; njom se priziva božanstvo. Pean je korska pjesma posvećena božanstvu; dostojanstvena, uzvišena i svećana. Enkomija, pohvalna pjesma pripada himnama koje su se pjevale pri svečanoj litiji i na gozbi u čast boga (prema: S. Michaelides, 1977., 234.).

[122] Naime, već neki od postojećih primjera mita i lirike svjedoče suprotno, a moglo bi se na istom planu unutar tragedije navesti recimo i Sofoklova *Antigona* (781 i d.) ili Euripidov *Hipolit* (525 i d.): već dakle to obara inicijatorsku Fedrovu tvrdnju. Gledajući stvar s druge, više kulturološko-sociološke strane, dalo bi se ustvrditi kako Eros Platona ipak nije bio oficijelni, opće štovani bog: u staroj je Grčkoj postojalo samo jedno mjesto gdje je Eros uživao svoj kult, a to je Thespiai u Beotiji. Ukoliko ga je kasnije uopće i bilo van tog obzora, on se oslanjao samo na socijalno-afekivnu stranu svoje naravi, te ostao i dalje socijalno i lokalno izoliran u ratnim obredima pojedinih grčkih država i unutar gimnazija. To je samo Eros socijalno-afektivnog, ne i opće afektivnog značaja, a još manje kozmički princip i demon. Kako je u tim pojavama izdvojena samo jedna njegova strana, vjerojatno je to bio razlog zbog kojeg Fedar tvrdi da je on do sada zapostavljen: usp. A. Savić Rebac, 1984., 39.

bogu ljubavi odgovara kako mu isto neće nitko odbiti, pa tako ni on sam, koji ionako za sebe uvijek tvrdi kako ne zna ništa drugo nego ljubavne stvari, i da jedino u tome, ako u ičemu, premašuje sve druge ljude. (177d6-e3; usp. i *Teag*, 128b1-6) I na tome treba krajnje dosljedno inzistirati: jer jedino tu govori Sokrat nešto uopće *pozitivno*, načelno izlazeći iz one poznate svoje zaklonjene utvrde onoga „znam da ništa ne znam“ ili svoje navodne sterilnosti u mudrosti, koju dokazuje na početku *Teeteta*, razlažući svoju ulogu duhovne rodilje. Veliki aporetičar znalac erotičkih stvari? Filozof lišen svih inih potreba erotoman?

Svi prisutni bi, u skladu s predloženim i prihvaćenim, stoga trebali slaviti Erosa. Ti će govori sami sebi biti dovoljna zabava. Svaki sugovornik treba po vlastitoj mjeri i mogućnosti isklesati jedan govor u čast Erosu, i to što je moguće ljepše, počevši od oca tog *logosa*, Fedra.

2. Govor Fedra: Eros kao najstariji bog, izvor najvećih dobara, vrline i sreće

Prvi u ovom turnusu *logosa* koji kruži oko Erosa je njegov otac, tj. začetnik simpozija govora, koje će tokom cijele njihove smjene zajedno s Eriksimahom nadgledati i preusmjeravati kad god mu se učini da okupljeni subesjednici skreću sa zadanog puta pohvale boga ljubavi. Svoje začetništvo takvih govora on zaslužuje također i po svom unutrašnjem nagnuću i duhovnoj profilaciji, budući da u dijalogu koji nosi njegovo ime biva najviše zanesen i zainteresiran upravo oko lovgo~ ejrwtikov~. (Phaedr. 227c 4-5)

Fedar, baš kao i svi ostali sugovornici na Agatonovu slavlju izuzev Aristofana i Sokrata, poznati su već iz *Protagore*, gdje su obilježeni bezostatnom privrženošću sofistima. To naravno nije tek sporedna napomena. Jer svi govori bivaju u *Simpoziju* dobrim svojim dijelom prepoznatljivi i razumljivi upravo na toj podlozi: na stvari je borba sa sofističkim umijećem i retorikom. Osim prijepora s pjesništvom, Platonova se filozofija sučeljuje, nadmeće i spori također i sa sofistikom i retorikom. To poprima jednu posebno važnu dimenziju zna li se da je upravo retorika bila jedno od glavnih sredstava izobrazbe Grka; ona je uvijek bila neizostavan logistički oslonac sofistici, njenoj namjeri poučavanja i ciljanom djelovanju. I ako Fedar u po sebi imenovanom dijalogu nastupa prvenstveno kao oduševljeni slušatelj sofističkog govornika Lisije, a potom u razgovoru s istinskim dijalektičarem opet donekle naginje Sokratovu govoru, tada biva jasno da se tu odvija jedna principijelna borba između sofistike-retorike i filozofije. Glavna tema je tu kao i tamo Eros: jednu takvu borbu i natjecanje *logosa* vidi Platon kao boj između prave i istinske ljubavi, i one koja to nije.

Sofistička izobrazba podrazumijevala je konceptualnu obradu sadržaja mitologije, što dolazi do svog punog izražaja u prvih pet govornika Agatonove gozbe. Jasno je da ti govori

nisu puko ponavljanje iz tradicije već poznatih mitsko-poetskih iskaza i predodžbi o Erosu; govornici se trude *ad hoc* sročiti pohvalu upućenu slavljenom božanstvu, ali uvijek prema svome mjerilu i svojoj osnovnoj intenciji. Kod začetnika erotičkih govora, ono mitsko stoji tako u samome pročelju: on počinje s genealogijom Erosa te potom raznim mitskim primjerima ukazuje na najgorljivije erotičke entuzijazme. Osim redovitog navođenja primjera iz tradirane mitologije, čak je i dispozicija njegova govora popraćena tradicionalnom shemom himne o bogovima. Ali to uvažavanje i zastupljenost onog mitskog ovdje je posve relativno. To je novo jedinstvo mita i od njega osamostaljenog mišljenja[123]: Fedar se spram mitske tradicije odnosi tako slobodno da može sasvim proizvoljno nju izmjenjivati, pa joj pače i oštro protusloviti. On mitsku tradiciju preinačuje i podešava u svoju konceptualnu korist po poznatoj metodi „Prokrustrove postelje". Fedrovo citiranje mitske predaje time se pokazuje kao tipičan primjer demitologiziranja i vrlo selektivne uporabe postojećih tekstova starine.

Njegov se govor dijeli u dvije glavne teze: Eros je najstariji i poštovanja najdostojniji bog, te ujedno – kao izvor i vinovnik najvećih dobara (178c2-3) – izvorište vrline i sreće (180b6-8). Fedar time postavlja tezu koju će slijediti svi subesjednici do Sokrata: Eros je *bog*.

Prema njemu, božanstvo Erosa je izuzetno moćno osobito po svome rođenju. Jer časno je biti jedan od najstarijih bogova. Isti stav ponavlja još i Aristotel u svojoj prvoj knjizi *Metafizike* (983b 32-3). Po svemu sudeći, najviša starost boga ukazuje na izuzetnost njegova podrijetla, jer je viša starost znak višeg ranga i uopće prvobitnosti. Svjedočanstvo tome pronalazi Fedar u sljedećem: roditelji Erosovi niti postoje niti se uopće spominju od bilo kojeg pisca. (178a7-c2) Sama činjenica pak da nitko od pjesnika ne spominje Erosove roditelje može biti znak običnog ljudskog, namjernog ili nenamjernog, neobaziranja na stanje stvari, prije nego božanske istine. Ipak, iz tradicije je poznato da se Erosa nerijetko izvodi upravo iz nečega drugoga, te da on u tom smislu itekako potječe od stanovitih roditelja: kod Alkaja to su Zefir i Iris (fr. 13), kod Simonida on je sin Aresa i Afrodite (fr. 43), kod Saphe Zemlje i Neba (fr. 132), kod Ibika kaosa (fr. 31), dok je kod Euripida on sin Zeusa (*Hipolit*, 534). S druge strane, ako je Eros bog rađalačke ljubavi, onda on ne može biti ni izvor odnosno uzrok svog vlastitog podrijetla. Stoga bi se tu moralo razlikovati između prederotičkog nastanka i sveg potonjeg, nakon njega tek usljeđenog erotičkog rađanja. To pak znači da Eros nije najstariji bog ili da njemu prethode određeni još stariji i utoliko prvotniji kozmički principi. Barem je po te dvije sporne točke prvi dio Fedrove tvrdnje upitan.

[123] Na tom bi se tragu već sada na početku i kod prvoga govornika moglo ustvrditi da je Platonovo cjelokupno mišljenje, a osobito ovaj dijalog proizašao iz načelne kritike i oštrog suprotstavljanja tadašnjem prosvjetiteljstvu i njegovu duhu, naravi i intenciji uopće: usp. o tome G. Krüger, nav. dj., osob. 282 i d.

Ali pravi motiv njegova prvotnog argumentiranja nije zapravo teologijskog ili religijsko-mitskog karaktera. Rekonstrukcija Fedrovog viđenja kozmologije ovisi uglavnom o onome što on iznosi u *Protagori* i u *Fedru*. Njegov je interes prije svega motiviran namjerom da se neprikosnoveni autoritet bogova u bitnome reducira pa i ukine, te da se čovjeka učini mjerom stvari. Sukladno tome, on, paradoksalno, u svojoj pohvali zapravo ne slavi ni jednog boga, nego isključivo heroje i ljude. Fedar time načelno i radikalno izokreće općenitu religioznu situaciju: ljudi više ne časte niti slave bogove, nego jedino sebe same. Ono dobro nije ono božansko, sveto ili pobožno, nego ono za čovjeka korisno. Još određenije, Fedar vidi Erosa kao jednu značajnu korist ljubavnicima, što je jedna bitna bitkovna ograničenost, ali i čovjekova sebičnost u prepredenom obliku. Budući takav, Fedrov je govor karikatura općenitog nastojanja zadobivanja slobode posredstvom jalovog i ograničenog racionalnog kalkuliranja; on predstavlja vulgarizaciju razuma u sprezi sa sebičnim koristoljubljem.[124]

To što je Eros najstariji bog, Fedru znači također i to da je on vinovnik najvećih dobara. (178c2 i d.) U načelno otvorenom mnoštvu životnih mogućnosti i s njima vazda povezanih neizvjesnosti, Fedar u Erosu vidi jedinog primjerenog, jedino sigurnog i korisnog voditelja, i to kako u životu, tako još i u smrti. U općenitoj i načelnoj nesigurnosti života on imenuje Erosa kao jedini pravi izvor i put vrline. Ljudi, kakvim ih vidi Fedar, se trebaju starati prije svega za taj najbolji mogući život: u tu pak svrhu on predlaže rano započinjući ljubavni odnos između mladića i starijeg ljubavnika kao najveće dobro. On hoće pokazati da samo Eros ima tu moć nadahnuća i poticanja na općenitu životnu odvažnost spram dobra i onog najboljeg, koje se shvaća na jedan takav puko „antropomorfni“ i u onome najbitnijem prikraćen način.

Eros se u tome Fedru pokazuje i kao najvredniji temelj jedne prave i postojane zajednice. Jer jedna takva ljubav i složnost kao općenito nastojanje oko onog lijepog i časti, kao i izbjegavanje ružnog koje je prisutno među ljubavnicima, moglo bi poslužiti kao nevjerojatno čvrst i silovit oslonac uređenju polisa, koji bi upravo po tom i takvom svom unutrašnjem ustroju i sprezi u mnogočemu nadmašivao sve ostale. Ono odlučujuće što Eros potiče kod ljudi – grčki shvaćeno čovjeka u zajednici – jest vrlina i izvrsnost, ajrethv. Tek Erosom u vidu međuljudske ljubavi biva ona, kako to vidi najmlađi sugovornik simpozija, čovjeku moguća i ostvariva.

Za značenje tako shvaćenog osobnog Erosa važno je u prvom redu to da se tu radi o ljubavi koja počiva na asimetričnoj strukturi žudnje između ljubavnika i ljubljenog, što pretpostavlja da ovaj ima ono što onaj želi, što mu dakle znatno i uistinu jedino nedostaje. No

[124] Često se u slučaju prvog govornika ostaje na ovom puko kritičkom uvidu (S. Rosen kao najupečatljiviji primjer toga (nav. dj., 35 i d.)).

u tom odnošenju postoji također i stanovita, u osnovi jednako bitna recipročnost: u ponekom slučaju i u određenom pogledu, i ljubljeni katkada žudi za onime što jest ili se nalazi u ljubavniku: obojica se sastaju u onom komplementarnom. U *Fedru* biva to pobliže označeno: ljubavnik tek u odnosu na ljubljenog postaje doista sebe sama svjestan, bivajući upućen na ono nadopunjujuće i uzvisujuće što se u njemu već jednim dijelom nalazi (252e-253a), kao što ljubljeni tek u „zrcalu“ ljubavnika do kraja iskušava svoje vlastito „isijavanje“ dobrote u ontologijskom smislu vrline, a time i svoju uzoritu vrijednost (255d5-6). Ta struktura međutim nije ograničena samo na osobne ljudske odnose. Ljudska žudnja doduše uvijek ima neku refleksivnu komponentu te se usmjerava na neki cilj, ali taj cilj ovisi prvenstveno o tome što onaj tko žudi drži za ono žudnje i težnje vrijedno, čije kriterije zadobiva jedino tako da se ogleda i ugleda u svog ljubljenog.[125] U vezi i odnosu između mladog učenika i starijeg učitelja, ne samo da mlađi spasonosno pronalazi toliko žuđeni svoj uzor i time na jedan jedini primjereni način uči te biva spreman na pravi život, nego je onaj stariji time također dodatno stimuliran da postane još bolji te da vazda ostane upravo onaj koji je tog uzoritog oponašanja uistinu vrijedan. Iako se u oprimjerenju Fedra naznačena stvar svodi na ljubljenika, dakle na jednu konkretnu i ne nužno najbolju osobu, to još uvijek ne sprečava mogućnost utjelovljenja najvećeg dobra u pojedincu, ljubavniku, koji je, kako će kasnije sam napomenuti, ispunjen bogom. Kao i inače u slučaju mnogih ovako „živopisnih“ momenata svojstvenim Platonovu dijalogu, o tome u punom smislu mogu svjedočiti i s pravom govoriti prije svega oni koji su to u vlastitom životu doista jednom iz sebe samih iskusili i sproveli, doživjeli i pronijeli.

U tom i takvom Erosom međusobno povezanom i sjedinjenom odnosu, ljubavnici su u svojoj silnoj i bogom potaknutoj ljubavi, prema prvome govorniku, jedini voljni čak i umirati za drugoga. Svjedočanstvo tome slavodobitno pruža Alkestida, koja je tim činom nadišla još i roditelje svoga izabranika, nadmašivši ih ljubavlju – intenzivirajući jedan bitan vid erotičkog života –, toliko da su se oni pokazali njemu jedino pukim prezimenom pripadni. Izvršivši to djelo, ono se pokazalo toliko lijepim ne samo ljudima nego i bogovima da su oni njezinu dušu poslali natrag iz Hada, u potpunosti zadivljeni tim činom. Tako i bogovi najviše cijene predanost i vrlinu u ljubavi. (179b4-180a7) Nije li i Sokrat umro zbog Erosa da bi dobio pravo živo biće umjesto njegove puke sjene?[126]

Prema svemu rečenom, ovim prvim govorom započinje uvod u otkrivanje Erosova okruga i navlastite naravi: time je tako reći zadan okvir koji će svi idući govornici postupno i svaki na svoj način upotpunjavati. Njegova je slabost međutim u tome što on način sprovedbe,

[125] Primjerenije inače preishitreno i olako obezvređivanom prvom govoru K. Sier, Stuttgart/Leipzig, 1997., x i d.
[126] Pita se na tom tragu P. Friedländer, 1975., 11.

kao i nadmoćni uzor ljudskog, jedino pravog i istinskog života, ostavlja još u nejasnoći i neobrazovanosti, te utoliko pogrešno shvaća samu bit Erosa. Da je Eros najbolji vodič do vrline, govori Fedar doduše poput Sokrata, ali istu poziciju motri iz jedne sasvim druge koncepcije. Opća mnijenja kod njega su pridružena izvanjskoj, fizičkoj ljepoti i uglavnom jednako tako shvaćenoj ljubavi. Otac *logosa* i Sokrat predstavljaju tako dijametralnu suprotnost između tijela i duše. U prvoga se ne vidi izravna unutrašnja sveza između Erosa i vrline, jer on svojim razumijevanjem Erosa još uvijek ne dospijeva do spoznaje da istinska ljubav u osobi voljenog štoviše voli samo ono u njoj pojavno dobro i lijepo.[127]

Pa ipak, koliko samo znači već taj paradigmatski vid žudnje i ljubljenja onog najboljeg i vrline, koje svojom najrevnijom individualnom nužnošću biva vazda prisiljeno upravo na to najbolje i isključivo najbolje! Koliko ta moć ljubavi koju hvali Fedar stoji još s onu stranu svakog olakog odbacivanja takovih prvotnih i jedino vrijedećih načela: kad bi samo svaki pojedinac počivao na toj bezostatnoj i beskompromisnoj težnji spram onog najboljeg, vjerojatno bi čitavo dosadašnje čovječanstvo izgledalo ne malo drugačije. Naravno, temeljno pitanje u sklopu toga i dalje ostaje što to vrhovno dobro jest. Očito ne ono što pod time podrazumijeva Fedar; pa ionako se ama baš svi ljudi potpunom nužnošću na taj način u životu svagda orijentiraju i djeluju, ali na bitno različite načine, krećući se svagda drugim i drugačijim smjerovima, imajući pred očima uvijek različite paradigme i ideale. Fedar utoliko predstavlja najniži stupanj erotičkog uspinjanja, te tako Platon njegovim učenjem uvodi ono fundamentalno: ono najviše je vidljivo već u onome svima zajedničkom.

Ali njegova koncepcija Erosa ostaje u svojoj biti također neplodonosna i sterilna: iz nje se ne rađaju ni tjelesna ni duhovna djeca.[128] Kao zaljubljenik u muškarce, Fedar ne rađa tjelesnu djecu, a kao nezreli učenik sofista i retorike, on je duhovno neproduktivan. Od svih govornika Fedar se razlikuje time što uopće ne spominje i ne ističe rađanje, bilo ono tjelesno ili duševno, čime uvodi značajnost nerađalačkog i pederastijskog Erosa. Mitskim primjerima požrtvovnosti on doduše obuhvaća i muško-ženske odnose, ali to je samo jedna demokratska gesta. On je ionako u dijalogu koji nosi njegovo ime povezan s duhovima koji pretumačuju mitove čisto fizičkim istumačenjima. Postoji naime jedna intimna sveza između „ateističkih“ prirodoslovaca predsokratovskih kozmologa i potonjih sofista. Zajedno s Pausanijom i Eriksimahom, Fedar predstavlja skupinu koja vrši općenito demitologiziranje postojeće tradicije u vidu materijalistične, „procesualne“ fizike i na tome oslonjene sofistike, u čemu konkretno nasljeduje svog učitelja Hipiju. U toj kozmologiji prvi principi kozmosa proizlaze

[127] Usp. F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*. Osnabrück, 1867., 372 i d.
[128] Kao rijetka interpretatorica koja uopće naglašava tu važnu okolnost je C. Piras, nav. dj., 50.

iz predolimpskog Erosa, unutar čega postoji vječno nastajanje, koje u formi uzastopnih kozmičkih krugova dovodi do svekolikog postojanja i propadanja. Budući da nema bogova i budući da je besmrtno samo bivanje, nastajanje i nestajanje, vječno rađanje djece nas ne povezuje s onim božanskim niti ikako tvori ili čuva našu besmrtnost. Da se ljudski bitak zasnuje na tom temelju, nestalo bi svijeta. Ljubavnici ovdje proklamirane vrste za sobom ne ostavljaju ništa, a to je i jedna dosljedna posljedica od njih naučavane „procesualne fizike“. I ako su ti principi tek ljudima stvoreni teoretski konstrukti, onda i oni s čovjekom nestaju. Zato njegov govor mora završiti sa „smrću“.[129]

3. Govor Pausanije: zemaljski i nebeski; duševni i tjelesni Eros

Nakon prvog hvalitelja Erosa, na simpoziju su se našli i neki drugi govornici, kojih se naš izvjestitelj nije mogao u potpunosti sjetiti, tako da oni izostaju. (180c1-3) To pak znači da se određeni govor sada ispušta ne naprosto zbog toga što nije bio vrijedan pamćenja, već zbog toga što ga se ne sjeća u svim njegovim pojedinostima, ili pak uopće ne sjeća. Naravno, otvorena je mogućnost je li taj govor zaboravljen možda upravo zbog toga što nije dostojan predaje i pohranjivanja u pamćenju, što sa svoje strane može predstavljati dodatno pretkazanje Diotimina nauka o vječnoj slavi duhovnog stvaranja. Mimoilazeći dakle taj ili te u pamćenju zatrte govore, pripovijeda se ono što je tom prigodom iznio Pausanija. Ali on se svojim obraćanjem osvrće izravno na svog prethodnika, kojeg prepoznaje upravo u Fedru. Utoliko su ta dva govora ipak neposredno povezani.

Pausanija započinje tvrdnjom kako ishodišni *logos* pohvale nije prikladno postavljen time što se Erosa hvali jednostavno i naprosto. Da je on samo jedan, to bi doduše bilo shodno, ali kako to nije slučaj, prethodno valja izabrati i označiti onog Erosa kojeg zapravo treba hvaliti. Stoga će Pausanija to pokušati ispraviti dovodeći pohvalu boga ljubavi na pravi put. Najprije će, kako sam početno navodi, iznijeti što kod pojedinog Erosa treba hvaliti a zatim i pohvalu kakvu taj bog zaslužuje. (180c4-d3)

Bez Erosa nema Afrodite, tvrdi on. Ali prema Homeru je recimo Eros sin Afrodite i Aresa. Stoga bi stav prije trebao glasiti: bez Afrodite nema Erosa. Da je dakle ona jedna bio bi jedan i Eros, ali kako su one dvije, nužno je da postoje i dva Erosa. Time što svojim izlaganjem uvodi Erosove roditelje, Pausanija najizravnije proturječi Fedru. Nakon iznošenja dokaza da postoje dvije rodilje boga ljubavi, Pausanija se poziva na tradiciju koja s time stoji

[129] O navedenoj teoriji tako zvane procesualne fizike i o njenim predstavnicima usp. S. Rosen, nav. dj., 59 i d.

načelno u suglasju: Afrodita je bila slavljena dijelom kao nebeska, dijelom kao svu Zemlju i narod prožimajuća boginja. U onom se pogledu naziva Urania (kći Urana), u ovom drugom Pandemos (kći Zeusa i Dione). (180d3-e3)[130] Kod Pausanije se ta dvojnost Afrodite uzima strogo razlučeno te biva striktno prevedena na jezik morala. Stoga se i jednog Erosa treba u skladu s time nazivati pučkim a drugoga nebeskim.

Valja doduše, kako drugi govornik odmah potom ističe, hvaliti sve bogove, i treba pokušati izreći ono što jednom i drugom pada u dio (180e3-4). Ipak, pravi razlog ovog razlikovanja dvaju božanstava ne leži toliko u isticanju njihovih različitih moći, već u okviru problema ćudorednosti: to je ono što Pausanija nastoji uvesti u igru. Svoju tezu o postojanju zasebnog okružja oba Erosa on će tako nastojati zasnovati na temelju etičke refleksije o uzroku koji neko djelovanje čini lijepim i prikladnim odnosno ružnim i nevaljalim.

Fedar u svom izlaganju još uvijek ne pita za podrijetlo lošeg i zlog. Tek će njegov prvi nasljednik to učiniti, te ga utoliko i nadići. Za drevni je mit bilo karakteristično to da on ćudorednost još uvijek ne poznaje kao poseban problem; razlikovanje dobrog i zlog njemu naravno nije bilo strano, ali ono ipak ostaje uglavnom podređeno. U mitu je bitna prije svega moć i veličina onog sveprisutnog i nadmoćnog, ne čovjekova odluka i refleksija etičkog karaktera. Tako bogovi unutar tog horizonta još uvijek stoje „s one strane dobra i zla“. Tek u onom času kad se čovjek od vječnih kozmičkih moći počne odvajati i osamostaljivati, njemu s tom neovisnošću također iskrsava nužno potrebna zadaća vođenja samog sebe i svog vlastitog života. Kao biće koje uvijek stoji pred mogućnostima, on nužno treba na ovaj ili onaj način odlučivati i djelovati; i neovisno o tome da li se i kako na to krucijalno pitanje odgovara, ono u svom sveodređujućem vidu ostaje vazda prisutno. Tek tamo dakle gdje su bogovi već uvelike iščezli nastaje čovjekov autonomni moral i popratna refleksija o njemu. To je duh kojeg predstavlja Pausanija. U svom govoru on razlikuje ono što se doprije načelno ne bi trebalo razlikovati, jer ljubav u mitu slovi kao ono božansko naprosto, bez dodatnog razlikovanja „dobre“ i „zle“ ljubavi. Jedan po sebi upitan korak razlikovanja između dobra i zla Erosa kod Pausanije vodi prije svega k obešćašćenju i gotovo „sotoniziranju“ prirode s jedne, a onda i k egoističnom sublimiranju s druge strane. Naravno da će zbog toga i u praksi takvo načelno odvajanje Erosa kod Pausanije polučiti sve prije nego čiste odnose, pri čemu će uvijek biti opravdavan samoživi užitak s prividom moralnosti. Tako se kritika bogova i

[130] Obje su Afrodite u Ateni imale svoje svetište i hram, pri čemu je ona rasprostranjenija već zarano bila povezivana s okriljem hetera: usp. Platon, *Symposion*. F. Boll. München, 1969., 163. O Pandemskom Erosu usp. dodatno W. Burkert, *Greek Religion*. Cambridge, Mass., 1994., 155.

upitnost njihova štovanja poklapa s uspostavom moralnog problema i njegova ponuđenog razriješenja.[131]

Sa svakim djelovanjem, ustvrđuje Pausanija, stvar stoji ovako: kad se ono vrši samo po sebi, ono niti je lijepo niti ružno. Ništa u sklopu djelovanja nije lijepo samo po sebi, nego o tome odlučuje isključivo način na koji ono svagda biva vršeno. Tako ono što se vrši lijepo i ispravno postaje lijepo, a ono što ne tome suprotno. Jednako je, nastavlja ljubavnik domaćina, i s ljubavlju i s Erosom: nije od njih svaki lijep, niti je dostojan hvaljenja, nego samo onaj koji navodi i potiče na lijepu ljubav (180e4-181a6).

Osim nesagledivo velikog poteza kojim se od strane čovjeka odlučuje i presuđuje o tome koji je bog doista lijep i dobar a koji ne, – ali onaj loši se tim imenom i „predikatom" uopće ne bi ni smio okrstiti –, Pausanija tu brani i drugu dalekosežnu, opasnu i očito izokrenutu tezu. Prema njemu je naime moralna vrijednost određenog djelovanja posve izvanjska, akcindentalna: ono supstancijalno u sklopu djela nikada se ne uzima kao vodeći motiv, kao ono što je svakom činu i djelovanju poput uvijek prethodeće i bitno određujuće svrhe. Naprotiv, presudan je isključivo način na koji nešto biva učinjeno. Upravo time ostaje Pausanijina razlika krivog i lošeg, te pravog i istinskog Erosa tek nešto u osnovi sporedno i kvantitativno. Doduše, ni za Platona nije niti jedan čin po sebi dobar ili loš, ali moralna kvaliteta izvodi se iz svrhe vrhovnog dobra prema kojem svaki čin odnosno djelo smjera i teži. Za razliku od toga, Pausanijino osnovno moralno načelo je tako reći obezglavljeno i lišeno svog pravog cilja i svrhe. Ljubav je kod njega u konačnici usmjerena spram određene, uglavnom fizički tretirane osobe, ne spram bilo koje više stvari. Time se predstavlja čisti sofistički relativizam. Eros i ljubav prema Pausaniji dakle spada u područje onoga pra`xi~, i to prije svega međuljudskog odnošenja: to je njegova osnovna prešutna pretpostavka.

Na temelju središnje razluke dvaju Erosa, Pausaniji je onaj koji vuče svoje podrijetlo od pučke Afrodite uistinu pučki: to je onaj Eros kojeg ljube neznatni i neobrazovani ljudi i koji sve čine prema slučaju. Takvi ljube više žene i djecu, zatim većma njihova tijela nego duše, i to po mogućnosti one nerazumne, gledajući pri tome jedino to da poluče svoju osobnu namjeru, bez ikakvog obzira postupaju li pritom lijepo ili ne. Pandemski se Eros dakle ne ravna višim, razboritim određenjem, te je stoga nasumičan, „neosvješten", bez ikakvog racionalnog plana i umne svrhovitosti. S druge strane, Nebeska Afrodita, koja za Pausaniju utjelovljuje ljubav prema dječacima, nije uopće toliko loša i razuzdana. Stoga se oni koji su tom ljubavi upravljani okreću muškome, žudeći za onim što je po naravi jače i što u većoj

[131] Usp. G. Krüger, nav. dj., 96 i d.

mjeri posjeduje um. I ti su tek spremni i voljni provesti cijeli život zajedno, a ne prelaziti često s jednog ljubavnika na drugog, ne imajući jedan sveodređujući cilj, nego postupajući nasumice i kako se sluči. (181a7 i d.)

Za takvo uređenje odnosa ljubavnika i ljubljenika trebao bi, apelira Pausanija, postojati jedan određen zakon njihove primjerene uredbe: kako god u pojedinim polisima s time stajalo, pederastija, kako ističe njen apologet, nipošto nije zazorna, osobito ako se čini u pravi čas i na pravi način, prema društvenom uređenju i zakonu.[132]

Kod Pausanije se između ostalog radi o pitanju je li sličan sličnome prijatelj odnosno ljubavnik ili je to nesličan nesličnom, a isto se javlja u govoru Eriksimaha i Agatona: time se promišlja ustrojstvo paradigmatskog i najboljeg mogućeg temelja zajedništva. Prema Pausaniji je uvijek najpoželjnije i najljepše ljubiti najplemenitije i najbolje mladiće, ali ako bi

---

[132] Mimo nakane i cilja ove interpretacije, neka se samo na rubu nakratko protrese i onaj problem koji se uvijek iznova i s raznih strana nastojao probiti čak i do samog pročelja dijaloga. (Za temu usp. osob. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*. London, 1978.) Radi se o pederastiji, osobito u slučaju njene zaživljenosti i „kulture“ u antičkih Grka. Da se odmah iznese ono u tom pogledu načelno i presudno: bitno i gotovo isključivo muški karakter kulture obilježio je svu grčku tradiciju. Bez pederastije nije zamisliva ni grčka gimnastika, ni plastika, ali ni mit i religija, pa ni sama filozofija (usp. P. Friedländer, 1975., 433). Pederastija je u Grka, ispravno shvaćena, već zbog naravi samog obrazovnog ophođenja, igrala nezanemarivo veliku ulogu. Kod Pausanije – iako u jednom izvitoperenom obliku – izlazi na vidjelo ta povezanost, ako ne i jedinstvo nje i filozofije. Cijelim svojim likom i životom potvrđuje to filozof i erotičar Sokrat. Razlika između Sokratova obrazovanja i onoga sofistike je također u tome što samo on čini to iz (prave) ljubavi i u (pravoj) ljubavi. Ako je ljepota i njena ideja ono što je najočitije i što najviše sja, kako naglašava *Fedar*, onda nema nikakve sumnje da je i pederastija bila najmoćnije tome srodno iskustvo u Grka. No, što je to kod njih doista značilo jedva još možemo razabrati, jer nam nedostaje takvo iskustvo; ona nije shvatljiva niti kao zabluda, niti nalikuje pojavama patološke homoseksualnosti našeg doba. Tako nam to ostaje pri svakom pokušaju analognog razumijevanja jedan uistinu samo teoretski pristupačan predio. Jedno je ipak sigurno: ona je bila neusporedivo više od moderne homoseksualnosti; i, da se ne dulji: iz nje su izrasli najveći duhovi antike. Grci nisu pod bilo kojim imenom poznavali homoseksualnost ili heteroseksualnost; radi se jedino o paid-erastevw: a tome pak jednostavno ne pristaje ni prethodna riječ ni njen pojam. Pederastija nije nečija osobna sklonost, nego društvena institucija. Taj intiman odnos s mladićem u cjelini ima u vidu ponajprije tjelesno-duhovno sazrijevanje, središnju skrb i nastojanje oko vrline, te cjelovito odgajanje i obrazovanje. Ako je pak odnos ljubavnika i ljubljenog određen prvenstveno brigom oko vrline duše, gdje tu ostaje mjesta za „homoseksualnost“, koja ništa ne stvara nego samo zadovoljava puko fizičku potrebu, zajedničku svemu animalnom? Da se neki mladić prijateljski odnosi sa starijim muškarcem, s kojim ga još može povezivati nešto erotičkog, bilo je tadašnjem Grku ne samo nešto uobičajeno, nego i vrlo cijenjeno. Takvo društveno priznanje pak stoji pod striktnim regulama, tako da se sankcionira svaki prijestup istoga. Prvi je uvjet taj da su jedan i drugi slobodni građani polisa (robovima je to bilo zabranjeno!). Za sam je odnos bilo zahtijevano posebice to da on počiva na filozofijskom Erosu, ne tek na požudi, da je slobodan i dobrovoljan te da proizlazi iz zbiljske sklonosti. Ali svako seksualno potčinjavanje, pa čak i najdirektniji oblik zadovoljenja požude bili su strogo zabranjivani: jer u tom bi se slučaju mladića koji treba postati slobodan i vrli građanin polisa ponizilo do onoga što priliči jedino „slabijem spolu“ i prostituciji. Osobito u pogledu mnogih pogrešnih suvremenih mišljenja o Platonu, važno je uvidjeti da filozofija uopće ne podnosi nešto takvo. Filozofija je prije svega vođena mudrošću. Naročito u svom posljednjem dijalogu, Platon to osuđuje kao nešto bitno neprirodno, a i drugdje se od toga izričito ograđuje (v. npr. Phaedr. 250e, 253c; Legg. 636b4 i d., 636bc, 803a, 835c i d.). S tim u vezi, tjelesna ljepota u *Simpoziju* kao da je predstavljena uglavnom muškarcima: znači li to da tu doista nema govora i o ženskoj ljepoti? Jer često se ponavlja Sokratova, tj. Platonova nesklonost ženama. Tako npr. Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, I. Berlin, 1969., 44): žena je Platonu cijeloga života ostala strana; to se osjeća posvuda; to je možda njegov najveći nedostatak. Ali ne smije se takvim izlišnim postavkama mimoilaziti i relativizirati ono što je Platon iznio o Erosu. Također, zašto uopće bez daljnjih razgraničenja vezivati – afirmativno i zastupnički – Platona uz ono što se pojavljuje u djelu samo kod nekih nadrimudraca, ako je i on tek onaj koji to predstavlja, iznosi govore i radnju u jedan obuhvatniji i ujedno, što je presudno, velebniji okvir?

ljubavnik to radio zbog bilo kojeg drugog cilja, zbog neke od ljubavi upravo takvih dječaka druge i različite svrhe, to bi iz temelja promijenilo samu stvar. (182b7 i d.) Uglavnom vrijedi to da ružno raditi znači ugađati nevaljalu i na nevaljao način, dok lijepo raditi znači ugađati čestitu i na lijep način. A nevaljao je onaj ljubavnik čija je ljubavna žudnja više upravljena na tijelo negoli na dušu, zbog koje on nije ni stalan, jer nipošto ne žudi za nečim stalnim. I kao da je postojanost i stalnost ovdje zapravo središnji kriterij same ljubavi i njena karaktera: tek ono što je stalno, postojano i ničim, u vremenu barem, ugroženo, tek to prema Pausaniji može biti cilj prave ljubavi. U tom slučaju biva oproštena svaka, pa i najizopačenija vrsta robovanja ljubavniku, ali opet isključivo pod uvjetom da je vrhovni cilj tog strasnog odnosa nastojanje zadobivanja općenito shvaćene vrline, određene mudrosti ili pak nekog drugog dijela vrline. Jedino ako taj vid pederastije i filozofijske vrline biva sveden u jedno, jedino je onda ljubavniku prikladno ugađati. U tom njihovom spoju, vjeruje Pausanija, mlada se duša vodi na putu obrazovanja k mudrosti, vrlini i dobroti, pa je jedino ljubavna veza sjedinjena s takvim višim ciljem doista lijepa i poželjna, čak i herojska (183d6 i d.).

U svrhu same vrline i postajanja boljim, nastavlja s time u skladu Pausanija, mladić bi trebao biti spreman na sve, jer je lijepo ugađati radi usvajanja vrline, obrazovanja i filozofije, pa čak i u slučaju ako se to ne ostvari ili pokaže čistom obmanom. Inače je sve drugo krajnje sramotno, ružno i zakonski nedopustivo. Ovim razumijevanjem jedinstvene sveze filozofije i vrline Pausanija na koncu konca nije toliko udaljen od Sokratova poimanja Erosa. No, tu je presudno to da se pritom mora sprovesti jednu krajnju i dosljednu sublimaciju odnosno produhovljenje ljubavi. A to je već odlučujuća i neusporediva razlika između njih obojice. Jer Pausanija stoji pod krinkom sofističkog obrazovanja, a cjelina njegova govora djeluje kao neki angažirani pledoaje, kojim je prisiljen tek donekle priznati svoje posljedice, dok stajalište na kojem počiva ostaje uvijek i isključivo apologija profinjenog osjetilnog Erosa. Svoju osnovnu nakanu (na)govora – apologiju i ozakonjenje pederastije – Pausanija nastoji na svaki način dovesti u svezu s vrlinom, pri čemu se moraju međusobno poklopiti princip pederastije i onaj filozofije. Njegov etički formalizam, međutim, zapravo služi apologiji donekle oplemenjenog uživanja tjelesne naslade. Mišljenja je da će tjelesna ljubav muškaraca biti time već oplemenjena ako se s njome ujedine, pa makar tek izvanjski i prividno, visokovrednovani duhovni motivi. Da je Pausanija uistinu ljubitelj duša a ne tijela, onda bi tijelo bilo uglavnom indiferentno za postizanje te toliko cijenjene plemenitosti i vrline. Ovako on kaže: od onih dječaka koji su lijepi tijelom, korisni su i uporabljivi samo oni s dobrim karakterom. Duša ostaje ipak sekundarna spram tijela, barem za Pausaniju. Dovoljno ironično spram njegova zdušnog zalaganja u govoru, upravo je zemaljski Eros onaj kojeg on uistinu hvali.

Dok Sokrat poučava da je za slobodu nužna vrlina, Pausanija tvrdi da je za slobodu potrebno sluganstvo. Napredak spram svog prethodnika on ipak ostvaruje time što prvotno istaknutoj vrlini hrabrosti pridodaje mudrost, ali ova u konačnici ostaje tek izvanjska i u cijelosti upregnuta u službu one prilično niske svrhe. Sofisti se grade da poučavaju vrlinu, ali ta je porozna i prozirna inteligencija tu samo instrumentalna. Ona je ponižena do razine oruđa koje treba zadovoljiti prilično omalovažavajuće želje: um biva degradiran u tevcnh retorike i sofistike. U Pausanijom govoru do izražaja dolaze osobito ta dva momenta: nećudoredni sadržaj i sofistička logika, koji sami stoje u bliskoj uzajamnoj vezi.

Pausanija je preobziran da bi ciljao onako beskrupulozno kao Fedar, tj. njegova vlastita sebičnost je ublažena jednom jasnijom predodžbom o kompleksnosti i obazrivosti spram međuljudskog odnošenja. Njegov je govor dokument relativno složenije moralne i političke analize: u njemu je pokazano kako jedno etičko načelo pruža mogućnost promišljanja (i pomjeranja granica) ćudoređa određene zajednice kroz morfologiju ljudskih odnosa.[133] Relativnost ćudoređa je i inače omiljena sofistička tema. Kod Pausanije se pritom u igru unosi poznata antiteza nomov~-fuvsi~, s čime ruku pod ruku ide pridavanje prednosti zakonu pred prirodom. Pausanija nasljeduje sofističku tezu da zakoni postoje tek ljudskim, „subjektivnim“ postavljanjem, ne po samoj prirodi. Tamo gdje nedostaje rangovni poredak dobara, mora se faktum postojećih zakona ili općenito ćudoređa pokazati kao jedna stvar poglavito ljudske volje za uređenjem, koja je u biti „odviše ljudskog“ i uglavnom proizvoljnog podrijetla. Pausanija bi htio podržati moralnu superiornost svojih vlastitih ukusa, ali tu superiornost ne može pretvoriti u prirodni kriterij vrline bez opravdanja same erotske žudnje. On je stoga poput nemaskiranog tirana koji vjeruje da ništa nije dobro po prirodi, već su dobri i najbolji jedino njegovi vlastiti, uglavnom tjelesno orijentirani ukusi i „zakoni“. Pausanijino seksualno preokrenuto opredjeljenje vodi tako k parodiji polisa i filozofije, čime predstavlja jednu izmanipuliranu verziju Platonove *Politeje*.[134]

Njegova ovdje izvedena revizija atenskog nomosa anticipirana je implikacijom da je izvorna, atenska Afrodita prije ona nebeska nego zemaljska. Međutim, Pausanija zapravo želi dodatnim potpornjima ustoliči vlastiti erotski probitak. On tako mora nastaviti tamo gdje je Fedar zapeo, naime, mora pokušati izvesti zadovoljavajuću interpretaciju nerodljivog Erosa, kako bi mogao podržati koncepciju ljudske vrline utemeljene u pretendiranom odnosu ljubavnika i ljubljenika, odnosu koji je samo prividno plodonosan. Ali Pausanijin specifični tjelesni apetit je ono što ga vazda mjerodavno upravlja pri toj teoriji; naučen rabiti *nomos* u

[133] Usp. G . Picht, nav. dj., 507 i d.
[134] Usp. S. Benardete, *Über Platons Symposion*. München, 1994., 44.

svoju privatnu korist, on je tek oplemenjeni pederast kojeg odredbeno gone njegovi vlastiti erotski apetiti. Pausanijina briga o pravilnim i prihvatljivim putevima djelovanja rađa tako odredbu zakona prije u smislu ljudskoga ukusa nego božanskog dobrog poredka; u tom je pogledu on anticipator Eriksimahove pohvale umijeća. I inače u *Simpoziju* učenici sofista dijele sklonost pederastiji i samopohvalnoj *tehne*, sve u sprezi s općom tendencijom osiguranja i stjecanja veće samostalnosti i slobode čovjeka.

4. Govor Eriksimaha: Eros i cjelina svega. Odnos božanskog i ljudskog

Taman kad je Pausanija izrekao svoje posljednje riječi u slavu bogu Erosu, Aristofana, znakovito, spopada štucavica. Iako u vezi toga postoji čitav niz posve različitih tumačenja, mnogo toga govori u prilog tome da se tu radi prije svega o važnosti međusobna poretka govornika: jedna tjelesna smetnja koja spopada Aristofana dovodi do primjerena poretka *logosa* duše: tjelesni nered tvori harmonizirano ustrojstvo *Simpozija*, barem što se tiče rasporeda govora. (185c4-e5) Za razliku od Aristofana, Eriksimah se poput oba prethodnika svojim shvaćanjem Erosa zadržava u okviru onoga tevcnh. Otuda i postojeći poredak.

Eriksimahu se čini nužnim dosadašnji govor o Erosu pokušati zaokružiti i dovršiti, budući da se u prethodnom slučaju dobro krenulo, ali na koncu nije sasvim završilo. Opravdanim mu se naime i shodnim pokazalo to što je Pausanija razlučio dva Erosa. Ali Eros nije prisutan samo u ljudskim dušama, nego također i u tijelima svih živih bića, kao i u onome što raste iz zemlje i, zapravo, u naprosto svemu što jest. Taj velik i čudesan bog tiče se svih ljudskih i božanskih stvari: Erosova moć proteže se tako iz dosadašnjeg relativnog i razmjerno ograničenog antropološkog okruga sve do u kozmičku cjelinu svega. (185e6-186b2) Treći po redu govor u tom smislu pokazuje tendenciju predstavljanja načelno cjelovita i u sebi zaokružena vidokruga, ali ujedno i arhitektoniku ovdje iznesenog platoničkog nauka o Erosu.

Novo kod Eriksimaha je proširenje etičkog prosvjetiteljstva u prosvjetiteljsko motrenje kozmosa uopće. Kao i kod njegovih predšasnika, Eros ovdje zapravo i nije više ona iz tradicije poznata mitsko-kozmološka moć: dok priznanje jedne mitsko-zbiljske moći uvijek polazi od nekog konkretnog pathosa – čak ako se iz njega nadaje jedan aspekt cjeline svijeta – Eriksimahovo se motrište utemeljuje na jednoj refleksiji koja preko sve različitosti konkretnog zahvaća formalno jedinstvo sveopće strukture. – Ono što on naziva Erosom jedna je od prirodoslovaca opažena univerzalna sila, čije djelovanje, kako mni, on obuhvaća u sklopu

svog liječničkog umijeća.[135] Eriksimah će stoga i započeti svoj govor izlažući o liječništvu: nadovezujući se na ispostavljenu dvostrukost Erosa, uvedenu još u govoru njegova prethodnika, on ustvrđuje da i narav tijela, – dakle ono okružje bića unutar kojeg se uglavnom zadržava horizont zastupljenog umijeća –, također sadrži u sebi dvostruki Eros. Jedno je onaj Eros zdravog, a drugo onaj bolesnog tijela. Prema liječniku, u sklopu njemu pripadnog umijeća treba biti kadar dovoditi u prijateljski odnos ono što je u tijelu jedno drugome najneprijateljskije i najneskladnije, ono što je međusobno suprotstavljeno, te tvoriti i razvijati njihovu međusobnu ljubav i harmoniju. (186a7-e1)

Taj pojam uravnoteženog miješanja odnosno balansiranja i ugađanja između osnovnih suprotnosti bio je fundamentalan u mjerodavnoj grčkoj medicinskoj teoriji.[136] Zdravlje je pritom, iznađeno i „ovladano“ pomoću liječničkog umijeća, ishodište od kojeg se polazi. Eriksimah time na svoj način nudi život ugode i zadovoljstva uza sva raspoloživa sredstva medicine; to je snalažljiviji i efikasniji vid sebičnosti od onog Fedrovog. Za Eriksimaha je čovjek prije svega tehnička životinja. Taj tehnicizam, koji u pravilu ide ruku pod ruku sa sofistikom, taj „medikalni humanizam“ je ključna i čelna konzekvenca Eriksimahova Erosa, a medicina je najmoćnija tome pripadna tevcnh.

Za Eriksimaha Eros dakle nije božanstvo, nego tek jedan poseban vid odnosa, i to u sferi onog tjelesnog te njemu pripadnog umijeća. Iako taj drevni bog ljubavi obuzima sve, te gospodari ne samo ljudima nego i bogovima, kod Eriksimaha se on reducira i dokida do te mjere da biva upravljan od tehnicistički-znanstveno potkovanog ljudstva. On bi prema tome trebao stajati u moći čovjeka, koji njime u osnovi ovladava, te svagda raspolaže posredstvom svoje vještine i umijeća. Kakvo antropocentrističko zadiranje i samouvjereno ravnanje i raspolaganje prirodnim i božanskim stvarima!

Ali istini za volju, Eros kao bog ne upravlja samo čovjekom, već i njegovim umijećima, a ne obratno. Do današnjeg je dana za prosvjetiteljsko mišljenje ostalo karakteristično to da se pri razmatranju ljudskih fenomena ono u pravilu ograničava na područje društva i morala, te na područje vještine i umijeća, raskidajući pritom svaku čvrstu svezu i izravnije suodređenje čovjeka i prirode. Svako prosvjetiteljstvo kao takvo počiva osim toga na uzdajućem uvjerenju u suverenost ljudskog duha, uz čiju je pomoć načelno ukinuta sva moguća nesposobnost ili neodlučnost pri donošenju vlastitih odluka. To je mišljenje uvijek i nužno antropocentrično; jer čim promisli da je kao stvor i srodstveno biće prirode podvrgnut njenim zakonima, čovjek ne može u svemu i do kraja održati svoju vlastitu autonomiju, autonomiju koju neosporno

[135] Usp. G. Krüger, nav. dj., 106.
[136] Kako se navodi u: Plato, *Symposium*. Edited by K. Dover. Cambridge, 2005., 110.

zahtijeva svo prosvjetiteljsko mišljenje. Jednako se ni liječniku ne radi toliko o samim stvarima o kojima govori, kao i o njihovoj punoj moći i slobodi djelovanja, koliko o umiješnom znanju o njima te o neupitnom posjedovanju tog znanja. Jedinstvo upoznatosti i praktičnog ovladavanja nekom stvari, što on načelno naziva umijećem, bitno određuje njegovo ustrojstvo spram svih stvari, sveg bića. Vidokrug antropomorfnog umijeća je time nužno perspektivistički i u onome bitnom redukcijski. Tamo gdje biće bez ostatka biva podređeno ljudskom samouvjetovanom umijeću i znanju, u načelu je proklamirana suverena i samodostatna, često i samodopadna čovjekova vladavina nad njime.[137]

Međutim, liječništvo možda i nije ono na Eriksimahu presudno; za Platona je on čovjek koji bez dubljeg poznavanja stvari vjeruje kako je u stanju bespogovorno govoriti i prosuđivati naprosto o svemu. Kod Eriksimaha se tako znakovito ističe njegovo uvjerenje u uzoritu važnost medicine i na tome utemeljeno znanje koje očito daleko prelazi njene granice. Jer nije li ponos na vlastito umijeće i razmetanje učenošću ovdje prešlo u jalovu taštinu i nije li njegova kritika i korekcija čak mislioca u rangu Heraklita ipak nepromišljena i pretjerana?

To se naime događa u sljedećem dijelu njegova govora: kao što liječništvom upravlja i kormilari na njegov način shvaćen Eros, nastavlja Eriksimah, on isto tako upravlja i gimnastikom i poljodjelstvom; a navodno je jasno da je isto tako i s muzikom, kao što to možda i Heraklit hoće reći, iako to nije sasvim primjereno izrekao. Kaže naime da se ono jedno koje je u sebi razdvojeno slaže samo sa sobom poput sklada luka i lire. Prema liječniku, velika je besmislica kazati da se sklad nalazi u razdvojenosti i prijeporu, ili da je on, štoviše, sadržan upravo u onome što sebi međusobno protuslovi i što je u sebi različito ili suprotstavljeno. Ali možda je Efežanin, kako to vidi Eriksimah, zapravo htio reći da je po muzičkom umijeću nastao sklad visoka i niska tona, koji su najprije bili suprotstavljeni a tek potom su se uskladili: tà od visokog i niskog tona, sve dok su oni još suprotstavljeni, ne može biti sklada, harmonije. Jer sklad (harmonija) je suglasje (simfonija), a suglasje je svojevrsna sloga i složnost, koja još nikako nije moguća u suprotstavljenosti. (186e4-187c2)

No, kakve to veze ima s Erosom? Razlika je pretpostavka one istovjetnosti za kojom se teži u erotičkom jedinstvu: Eros je moć koja iz različitosti pušta proizaći istovjetnost.[138] Stoga liječnik polazi od diferencije kako bi ostvario traženi identitet, te nauk o kozmogonijskom Erosu dovodi u vezu s Heraklitovim naukom pod gledištem odnosa identiteta i diferencije. Heraklit međutim govori o međusobno napetom i nerazriješivom ukrštaju suprotnosti, o udvojenom jedinstvu odnosno ujedinjenom dvojstvu, o sprijateljenoj suprotnosti i složnoj

[137] S time se na općem planu uglavnom poklapamo sa stavom G. Krügera, nav. dj., 115 i d.
[138] Usp. G. Picht, nav. dj., 517 i d.

prijepornosti. Harmonija tako nastaje kad se suprotnosti kao suprotnosti nalaze u unutrašnjem suglasju; ona je uspostavljena upravo i jedino posredstvom njihove nerazdvojne i stalne napetosti. Eriksimah pak ne primjećuje da Heraklit govori o harmoniji agonalnih snaga kao o neprekidnom ritmu samoodnošajnog sabiranja i raščlanjivanja. Kozmičke snage bore se jedna s drugom u napetom odupiranju i otporu, prilaze jedna drugoj i razilaze se, te tako neprestano izazivaju plodnost harmonije. A Eriksimah na umu ima samo one suprotnosti koje je, kako sam pretpostavlja, u stanju sjediniti njegovo (pre)cjenjeno umijeće.

Čini se da pri čitavom svom razumijevanju „jedinstva suprotnosti“ Eriksimah slijedi u prvome redu Empedokla (prije svega fragmente D 2, D 17), što se u određenom smislu nasljeđuje i u Platonovu *Sofistu*. Tamo se naime ustvrđuje kako u cjelini postoje dva bića: neke jonske i sicilske Muze zaključiše kako je najbolje splesti to oboje i kazati da je biće mnogo a i jedno, mržnjom pak i ljubavlju da se drži zajedno. Razdvajajući se vazda se sjedinjuje, tvrde naime one napetije Muze, dok one blaže odustaše od toga da s tim uvijek tako stoji, pa tvrde da je naizmjence sad ono sve jedno i sljubljeno po Afroditi, a sad opet mnogô i samo sebi neprijateljsko po nekoj mržnji (242d7-243a1). „Manje napete Muze“, kako se taj način sagledavanja cjeline bića naziva u *Sofistu*, zaključuju kako se uzajamno djelovanje i međusobno odnošenje suprotnosti ne odvija u istom mahu i istovremeno, nego čas po jednom, čas po drugom počelu. Heraklit se od Empedokla pritom razlikuje poglavito u poimanju harmonije između suprotnosti, time što nju vidi u svakom trenu postojanja kozmosa prisutnom i presudnom: – kozmos je svakoputno zajedničko svođenje onoga što je vazda suprotstavljeno. Empedoklo je međutim zastupljen onom „manje napetom“ Muzom: za njega se oprečnost suprotnosti odvija u međusobnu nastanku i nestanku svake od suprotnosti, u njihovu neprestanom periodičkom smjenjivanju. Eriksimah ublažuje Heraklitovu verziju shvaćanja harmonije shvaćajući je bliže Empedoklovu načinu, dok se umjesto dva osnovna božanstva koja uzrokuju one smjene pojedinih suprotnosti, umjesto Ljubavi i Mržnje, kod njega nalaze dva Erosa. Osim toga, ti Erosi nisu božanske moći, nego su neposredno povezani prvenstveno uz ono tjelesno, te stoje u službi Asklepijeva umijeća.

Kao u prethodnom slučaju liječništvo, tako u sve ono što se tiče Erosa i njegova harmoniziranja suprotnosti isti sklad unosi također i muzika. Kako pritom ustvrđuje Eriksimah, ona i jest znanost o ljubavnim odnosima sklada i takta, u čijem ustrojstvu nije teško prepoznati ono oko erotičkih stvari. (187c2-7) Heraklitovu jedinstvenu harmoniju Eriksimah dakle razumije prvenstveno muzički. Ali njegova filozofijski neispravna i nedorasla imitacija Heraklitove mudrosne oštrine prenosi vidokrug *logosnosti* na prosječno shvaćanje muzike i to u njenom pretežno praktičkom vidu. Muzika je oduvijek povezana sa

sustavom odnosa ritma i harmonije, te već iz tog razloga nipošto ne može biti nešto puko tjelesno. I upravo se u tome vidi Eriksimahovo nasljeđe striktnoga materijalizma: njegova je teorija nužno vrsta onog praktičkog. On, doduše, prepoznaje netjelesnu zbilju u formi čiste muzike, ali ne može dati odgovarajući teorijski prikaz te dimenzije kozmosa. Budući da je prema njemu Erosova bit sadržana prije svega u onom tjelesnom, sfera onog netjelesnog poput muzike time još nije niti može biti obuhvaćena i objašnjena. Razmotri li se pojam harmonije u grčkoj muzici, doznati će se da on ne znači ono što mi danas nazivamo harmonijom, naime sklad različitih istodobno zvučećih tonova. Harmonija je prije jedna skala njihove odnošajne uzajamnosti. Grčka muzika je razvila različite takve skale, koje se međusobno razlikuju po intervalima. Stoga ni osnovni element muzike nije sam ton kao takav, već međusobni njihov odnos – interval. Višestruki sustav tih intervala tvori onda različite harmonije, dok je sama harmonija sklapanje tonskih skupova koji se uzajamno određuju u njihovoj unutrašnjoj jednoti i jedinstvu. Muzika tako nije samo harmonijska po svojoj unutrašnjoj strukturi, nego ona tek uspostavlja harmoniju u smislu sklopljenosti cjeline u jednu jedinstvenu, u sebi uređenu jednotu. Onako kako se visoko i duboko, sporo i brzo u uređenju ritma povezuju u jednu *homologiju*, tako Eros prema Eriksimahu vodi k jedinstvu suprotnosti (187b7-c4). Eros je, tako viđen, unutarnja sveza svake harmonije, moć koja u uzajamnom odnošenju ne drži samo ljude, nego i svu muziku i kozmos u cjelini.[139]

Čineći Erosa prvotnim principom sveg navedenog zbivanja, Eriksimah ujedno na tom temelju zasniva razliku dobra i zla odnosno onog lijepog i ružnog. Pritom vrijedi ono Pausanijino načelo prema kojem uvijek treba naginjati lijepom, nebeskom Erosu, u ovom slučaju sinu Muze Uranije. Zamjena Afrodite Uranije s Muzom Uranijom, koja inače slovi za Muzu astronomije, pritom je ponešto proizvoljna, a ponukana svezom Erosa i muzike. (187d4-e2) Kao kod Afrodite i prethodnog govornika, i tu je božansko ime uporabljeno u poglavito moralnom pogledu. Da Polihimnija stoji na mjestu Afrodite pandemske samo je posljedica te moralne odluke i na tom planu izvedenog presudnog koraka.

Kao uzoriti princip harmonije, muzika je krucijalna u Eriksimahovoj analizi čovjekova umijeća. On se zalaže za uporabu medicine u svrhu obustave prirodnog rata suprotnosti, te odlazi iza Heraklita i Empedokla pretpostavljajući kako je čovjek sposoban taj prijepor preinačavati u harmoniju. Obrana pederastije jedna je posljedica te sugestije: iako je ljubav sličnoga sa sličnim po pitanju jedinstva suprotnosti znak načelnog neslaganja, umijeće omogućuje i dopušta da se to ipak nekako preinači u harmoniju.[140] Načelo harmonije tako

[139] Usp. G. Picht, nav. dj., 530 i d.
[140] Usp. S. Rosen, nav. dj., 112.

biva proslijeđeno i u jednu ovome govorniku intimno važnu svrhu, a može se potvrditi i u njegovu načelnom prihvaćanju tjelesnog užitka koji sobom ipak još uvijek ne izaziva razvrat (187e2-3). Eriksimah pritom mora izbjeći neizgladivi oblik razdvojenosti jedinstvene i usklađene cjeline u dvije odvojene polovine, uz već od Pausnije uvedenu a od njega prihvaćenu razliku plemenitog i pučkog Erosa. Taj problem on pokušava riješiti tako što dva Erosa iz Pausanijina govora zamjenjuje dvostrukim Erosom, tj. jednim principom u kojem su (dvije) suprotnosti harmonizirane. Kao što je kozmos jedan a sobom obuhvaća sva živa bića, tako i sam Eros mora biti jedno biće; a ako je Eros moć koja dovodi i drži kozmos u jedinstvu, onda i on sam mora biti neko jedinstvo. Ukoliko bi pak postojala dva Erosa, Eriksimahovo istumačenje istog božanstva bilo bi ugroženo pitanjem: „koji to princip vodi Erosa u njegovu upravljanju kozmosom da se kreće i upravlja pravim i dobrim, a ne pogrešnim odnosno lošim putem?“ Kozmičku osnovu i analogni model za ljudsku vrlinu liječnik stoga nastoji utemeljiti identificiranjem plemenite sklonosti kao zdrave, a pučke kao nezdrave, i to unutar jedinstvene dvojnosti Erosa. Čitava je medikalna teorija međutim bila utemeljena na shvaćanju zdravlja kao harmonije suprotnosti: ako je zdravlje ekvivalentno heteroseksualnosti, tada se pederastiju može opravdati jedino obranom bolesti, što bi rezultiralo poništenjem njegova umijeća i posvemašnjim razrješenjem međusobno usklađene kozmičke harmonije.

S Eriksimahovim govorom, onaj Pausanije pripada zajedno kao *physis* i *nomos*. Naime, u liječnikovoj je besjedi prisutno još nešto od predsokratike i njena prirodoslovlja. Prema njemu, Pausanija nije ponudio prikladno mjerilo za opravdanje razlike između onog plemenitog i pučkog, čija je suprotnost prije kozmička negoli antropološka, te mora biti potpomognuta prije prirodoslovljem negoli retoričkim ili moralno-estetskim ukusom. Eriksimah, međutim, uopće ne shvaća važnost načelne razlike između čovjeka i kozmosa. Čovjek doduše otkriva umijeće liječništva, ali to mu otkriće ne može poslužiti kao poluga kojom se mijenja postojeći vrhunaravni red u kozmosu; dio ne može mijenjati cjelinu. Nijednom razložnom interpretacijom ne može se u konačnici doći do ustanovljavanja pederastije kao pravog oblika Erosa za čovjeka – to leži u naravi fizičkog svijeta kao rađanja, ili u reprodukciji koja se ozbiljuje harmonijom suprotnosti. Pederastija dakle ni na koji način ne može biti opravdana i obranjena uz pomoć i na temelju vazda postojeće kozmičke paradigme: – to je uvid koji se obija o glavu nadobudnom liječniku.

Eriksimahov prilog slavi Erosovoj u cjelini zahvaća četiri zasebna okružja bića: to su medicina, muzika, astronomija i teologija. (188a1 i d.) Ontologijsko orijentiranje na konkretne stvari polazi prvenstveno od živog bića i njegova tijela. Otuda medicina ima za njegovo stajalište jedno uzorito ishodišno značenje. Slijed kojim Eriksimah odatle napreduje jest

sljedeći: on se najprije drži onog vidljivog i opipljivog, jer je ono blisko i naoko sigurno i izvjesno, odbacujući poput svih prosvjetitelja sve druge, u biti nepojmljive moći. Tako on kreće od najizvjesnijeg k onom manje izvjesnom: liječničko umijeće je vezano uz tijelo i to u prvom redu ono ljudsko – a upravo je to svima najbliže i naoko najizvjesnije. Iz toga on nastavlja svoj hod idući k carstvu neopipljivih tonova unutar muzike, a zatim k onim također neopipljivim stvarima na nebu, čime je već dotaknuta sfera onoga opće kozmičkog. Ipak, astronomija ostaje ovdje samo primjenjena znanost, jer u osnovi biva svedena maltene na agrikulturu, što je isto „materijalno" gledište poput onog prethodnog dokinuća čiste muzike u vidu njenog svođenja na puko praktičko izvođenje. Na koncu, Eriksimah svojim govorom nastoji zahvatiti i teologijsko-religiozno područje, sve bogove i božanska bića, prodirući time već u okrilje onog umijeća koje se u Grka naziva mantikom. Njegov se govor tako vrhuni u mantici i njome okušavanoj sveobuhvatnoj zajednici ljudi i bogova: dogmatski prirodoslovac dospijeva na kraj tamo gdje Diotima tek započinje. Time je erotički *logos*, zacrtan već od strane njegova začetnika Fedra, sproveden i pokazan na svim svojim postajama.[141]

Tek Eros, kako shvaća Eriksimah, dovodi do prijateljstva među ljudima i do njihova primjerenog odnosa spram bogova. Međutim, samo zdravi Eros pretpostavlja zdravu mješavinu, ravnotežu i omjer, sklad i suglasje, u čemu dakle ne preteže ni jedan od elemenata odnosno suprotnosti. Kad uređena ljubavna žudnja ovlada suprotnostima, te kad stvori njihovu harmoniju, rezultat je, ogledan u jednom drugom okrugu bića, obilan urod i zdravlje ljudi i biljaka, te odustvo svega štetnoga. (188a1 i d.) Imajući na umu onu na koncu dijaloga istaknutu prijemčivost za onaj sloj koji se u Sokratovim riječima krije iza svega prividno trivijalnog, površnog i prizemnog, naime prijemčivost za onaj znatno dublji, načelno izvorniji sloj smisla i značenja, te s druge strane jedan od svakako središnjih unutrašnjih momenata ovoga dijaloga, koji se kod različitih govora uvijek iznova pojavljuje na svagda različite, međusobno nadopunjujuće i nadilazeće načine, nije ovdje preuranjeno ni pretjerano reći kako se u ovome posljednjem iz Eriksimahova govora ima prepoznati i uvidjeti upravo ona najviša razina odnošenja, zajedništvovanja i skladnoga jedinstva: naime ona ljudi i bogova, smrtnika i besmrtnika. Ljubav kao središnja tema *Simpozija* u cjelini, i mržnja, s njihovim spajanjem, sljubljivanjem i stapanjem, odnosno razdvajanjem, odijeljivanjem i razilaženjem, jedan je od *leitmotiva* u *Simpoziju*. Pitanje je samo na što taj pojam povezivanja i spajanja cilja: da li na uobičajenu dihotomiju onoga tjelesnog i duševnog; vremenitog i vječnog; smrtnog i besmrtnog, ili na što drugo iz okružja Platonove filozofije, ili pak na sve njih zajedno. Na

[141] Usp. P. Friedländer, 1975., 13 i d.

kraju i ne najmanje važno, baš poput Eriksimaha, i Diotima zbori o zajednici i prijateljstvu ljudi i bogova, što i tvori presudnu i najintimniju temu i intenciju njenog govora u cijelosti. Sva mantika[142] – kako se ovom prilikom ispostavlja – znamenuje ništa drugo nego uzajamno prožeto zajedništvovanje i općenje ljudi i bogova; ona je tvorac prijateljskih veza između smrtnika i besmrtnika, a stoji pod zaštitom i skrbi upravo Erosovom. Svoje iscjeljivanje i izlječenje, koje je uvijek od ključnog značaja, mantika zahvaljuje tome što zna koja su erotička stremljenja usmjerena božanskoj pravdi i svetoj pobožnosti. (188b6-d3) Time Eriksimah znakovito proširuje vidokrug dosadašnjeg izlaganja, uopće razumijevanja i predstavljanja Erosa, koje je krenulo od međuljudskog odnošenja i ćudoređa, te nastavilo preko umijeća i svih mogućih njegovih područja, da bi na koncu pristiglo do onog sveobuhvatnog i načelnog: do odnošenja ljudi i bogova, – a upravo je to ono do čega je Platonu i njegovu filozofiranju zapravo ponajviše stalo. To je najviši vidokrug i dimenzija, i na nju će se odsada nadovezivati i Aristofan a posebice Sokrat s Diotimom.

Još jednom slijedi pedantno Eriksimahovo ponavljanje: tako dakle Eros ima mnogu i veliku moć, a onaj koji se očituje dobrotom, razboritošću i pravednošću i kod nas i kod bogova, taj ima najveću moć i omogućuje nam potpunu sreću, te se možemo jedni s drugima družiti, prijateljevati i zajedništvovati, općeći i s onima od nas jačih – s bogovima. (188d4-9)

Ustrojstvo cjelokupna sadržaja i smislenog vidokruga na ljudske i božanske stvari ostaje međutim kod trećeg govornika još uvijek izvanjsko i neprimjereno. Jednostrano, ako ne i apsolutno naglašavanje neovisnosti i samostalne, samospašavajuće moći čovjeka rezultira time da se u ljudskom uređivačkom nastrojenju traži izvor faktično zamjetljivog uređenja kozmosa, umjesto da se pokuša uklopiti i trajno udešavati spram postojećeg uređenja viših moći koje je božanski utemeljeno. Središnja poslanica Eriksimahova umijeća jeste ta da se prirodom i kozmosom pokuša upravljati od strane čovjeka: u tom samosvjesnom ljudskom vodstvu leži duh sofističkog prosvjetiteljstva, koji se zauvijek oprašta od iole obzirnijeg teologijsko-religioznog vidokruga. Takav jedan stav naravno nije isprazna, površna misao. Ali njemu ipak u bitnome nedostaje, još više nego kod prethodna dva govornika, prava svrha života, smisao i cilj zbog kojeg bi se sve to odista trebalo i moralo događati. To je već bitno izrođenje kad se u puko osiguravajućoj i isposlovljavajućoj djelatnosti gole ugode vidi neki viši, sveodređujući cilj. Zato Sokrat može s pravom kasnije reći da onaj samo u umijećima

[142] Pored molitve i žrtve, litije i svetkovina, mantika je također bila jedan od uobičajenih puteva kojim je Grk nastojao stupiti u vezu s onim božanskim, a kao takva, ona je jedan od glavnih elemenata njegove religioznosti.

mudar čovjek jest tek neki laik. A umješnik želi sve ono što se tiče Erosa objasniti i ovladati svojim umijećem, kao i inače sve znanosti.[143]

Eros je prema Eriksimahu doista ograničen u svojoj biti; on je puko tjelesan te načelno stoji pod kontrolom čovjeka. Smisao tradicionalne religije bio je uglavnom u veličanju i slavljenju bogova, dok se kod Eriksimaha božanski kozmos u najboljem slučaju hvali polučenim tehničkim zadovoljstvom ljudi. Erotička zajednica između čovjeka i boga supsumirana je pod prividno fundamentalniju i važniju zajednicu ljudskih umijeća. Eriksimah tako želi podati fundament ljudskom opstanku svojom verzijom istumačenja kozmosa. U isto vrijeme on međutim sam kozmos shvaća u analogiji s ljudskim tijelom. Tijelo, ne duša jest njemu univerzalno mjerilo. Time Eriksimahovo motrište predstavlja nešto poput nauka bez bez glave, bez duše i uma kao kormilara, onoga što doista može sve određivati i uređivati. Tako sagledan, on bi se mogao nazvati vitalističnim materijalistom: Eros je utjelovljen, a život biva određen tjelesno. Scijentifistička interpretacija Erosa koju on zastupa vodi ukinuću ne tek onog božanskog već i karakteristično ljudskog: njegov govor implicira da čovjek može prestati biti rob jedino kad bogovi prestanu biti gospodari.[144]

Karakteristično i presudno za njegov govor u cjelini je upravo njegov krajnji domet: kakve god bile blagodati i prednosti od tjelesnog zdravlja i liječničke umješnosti, one ne mogu poslužiti kao punopravna osnova za cjeloviti, izvorni i istinski ljudski opstanak. U čitavom nastupu Eriksimaha vlada jedna trajna ironija: njegov ponos na veličinu i djelotvornost umijeća pokazuje ga kao u onome najbitnijem bitno ograničenu osobu. Kao kod prethodnika, tako i kod njega uzdizanje ljudske samostalnosti vodi k ireligioznoj suverenosti, a na koncu u aporiju. Još prije no što Sokrat dođe na red sa svojim govorom, nastupa jedna bitkovna mogućnost koja je u osnovi nadmoćna nad svim tehnicizmom i prosvjetiteljstvom.[145]

5. Govor Aristofana: Eros kao težnja za iskonskom cjelovitom naravi

Osnovno načelo Eriksimahova liječničkog umijeća glasi: tjelesno zdravlje i sklad proizlazi iz harmoniziranog jedinstva suprotnosti. No Aristofan ipak ne postupa ravnajući se prema tom načelu, nego se svog štucanja oslobađa jednim nasilnim putem, izazivanjem nadražaja škakljanjem. Tek time tvori on svoju harmoniju tjelesnog zdravlja. Aristofan se čudi što uređenje tijela žudi za jednom takvom pometnjom i praskom kihanja: umijeće kojeg

[143] Kako to na općenitijem planu podvlači K. Schilling, nav. dj., 173.
[144] Usp. S. Rosen, nav. dj., 118 i d.
[145] Usp. G. Krüger, nav. dj., 117 i d.

treba usađivati liječnički Eros ne čini se da djeluje uvijek harmonično. Jer štucanje je neka vrst narušenosti sklada u tijelu: pa kako se taj pomućeni sklad može ponovo uskladiti jednim novim neskladom, naime kihanjem koje biva izazvano nadražujućim škakljanjem? (189a1-6)

Iako je svojim govorom ocrtao putanju svekolikog proširenja vidokruga Erosa, nadišavši početni antropološki okrug i napredujući do onoga načelno i ontologijski najvišeg, gledište Eriksimaha zapravo je bilo mjerodavno usmjereno samo na ustroj tjelesnog zdravlja, ne još i na jedinstvenu suprotstavljenost suprotnosti. To pak ima za posljedicu da on uzmaže objasniti isključivo ono što se kod njega osobno određuje kao dobar Eros, nikako ne još i sâm Eros. Jer da bi se objasnio Eros sam, mora se moći pojmiti suprotnost suprotnosti koja njih unutrašnje povezuje. Time je formulirana okvirna tema idućeg govora, koji jedini, uz Sokrata i Diotimu, naznačuje paradoksalnu bit Erosovu.[146]

Svi govori ovoga simpozija započinju tako da onaj tko dospije na red bilo hvali ili kudi, nadopunjuje ili opovrgava svoga prethodnika, dok iza Eriksimahova izlaganja Aristofan ističe da će govoriti iz temelja drugačije od svih svojih prethodnika. (189c2-3) Od njega dakle počinje jedan novi početak. Utoliko se i Aristofan – baš poput Sokrata – od svih sudionika verbalne gozbe načelno odvaja naglašenim, dubokim neslaganjem i temeljnom različitošću.

Njemu se čini da ljudi uopće nisu shvatili *moć* Erosa, jer da jesu, podigli bi mu najveća svetišta i prinosili najveće žrtve. Tà on je među bogovima najviše prijateljski nastrojen spram ljudi, pomaže im i liječi nevolje, izlječenje kojih bi ljudskom rodu donijelo najveću sreću. S time u skladu, Aristofan želi pokušati izložiti prvenstveno njegovu moć: – Eros je Aristofanu, donekle u dosluhu s onim mitskim njegovim razumijevanjem, prije svega duvnami~. I već se po tome on razilazi od svih prethodnih govora: prema njemu treba zorno postati jasno ono što je do sada u svom izvornom smislu ipak posve nedostajalo: – sama Erosova moć. (189c4-d4)

Prva tri govornika uzimaju Erosa kao samorazumljivu danost, dok Aristofan upravo želi vidjeti kako je on uopće nastao, kako se kod ljudi uopće pojavljuje a kako odražava ta iskonska potencija. U tu svrhu on prvenstveno hoće pokušati razumijeti ono navodno i odnekud već najpoznatije: ljudsku narav, te njene trpnje i promjene. Naša iskonska odnosno negdašnja narav nije jednaka ovoj sadašnjoj, nego joj je uvelike i bitno drugačija. Naime, prvotno su ljudi pripadali trima, a ne kao sada dvama spolovima; treći bijaše sastavljen i pomiješan iz postojeća dva. Taj treći rod se sačuvao samo u imenu ajndrovguno~, a sâm je iščezao. Izgled tog čovjeka bio je u potpunosti zaobljen i zaokružen, cjelovit i u sebi

[146] Usp. G. Picht, nav. dj., 538 i d.

simetričan. Ti okrugli ljudi su se kružno i kretali, te su po tome i po svom okruglom liku bili slični svojim vlastitim roditeljima, bogovima u liku zvjezda. (189d5-190b5)

Čovjek je odslik kozmosa, mikrokozmos. Jedino zbog toga što u svojoj vlastitoj biti ima fundamentalnu strukturu poput samog kozmosa, ima on mogućnost i moć njegova razumijevanja. To daje Erosu kao onome tko stremi spram cjeline svega jedan posebno značajan smisao: tajna pjesničkog govora leži u tome da se upravo iz kozmičke pozadine vidi sama narav čovjeka u vidu Erosa. Ono cjelovito, potpuno i savršeno pritom se pronalazi u najvišim, tako reći najčistijim pojavama kozmosa, prvenstveno u nebeskim tijelima koja su i sama okrugla i koja pokazuju najpravilnije i najujednačenije oblike kretanja. To su, naravno, paradigmatski fenomeni zvjezdanog neba. Otuda kod Platona bivaju ta kruženja vječnih osjetilno zamjetljivih tijela okarakterizirana kao božanska. Tako su i ljudi bili u tom početnom svom stanju posve kugloliki, te su se također kretali ciklički.

Ljudi izvornog, potpuno okruglog oblika bili su ne samo fizički, tj. „uvjetno“ savršeni poput božanskih tijela, nego i silni snagom i preuzetne pameti, i to do te mjere da su se čak drznuli nasrnuti na bogove; njihova jakost i moć bijaše toliko silna da ih je na koncu natjerala na krajnju obijest, na napad bogova. U to su Zeus i ostali bogovi vijećali što da naprave s njima, te su u početku bili pri tome posve besputni. Nisu ih naime mogli pobiti i zatrti, jer bi na taj način zatrli i svoje počasti i žrtve što im ih ljudi prinose. U toj besputnosti Zeus se jedva domisli smicalice: kako naime ljude očuvati na životu, a opet obuzdati njhovu bezmjernu obijesnost: tako što im se znatno umanji izvorna snaga i stupanj savršenstva. – To je podrijetlo čovjeka kakvog poznajemo. Rasjeći svakog čovjeka popola vrhovniku se tada ukazalo jedinim primjernim rješenjem. Tako će ljudi biti slabiji i ujedno bogovima korisniji, pa čak i više nego ranije zbog svoje brojnosti. (190b5-191a5) Ali, mogu li savršeni bogovi uopće mariti za taj vid koristi; je li to na koncu ipak nešto nebitno za njih? Možda bi se odgovor na to pitanje imao tražiti, na Heraklitovu tragu, u načelnom međusobnom odnošenju i poimanju bogova i ljudi prema kojem su besmrtnici to što jesu tek s obzirom i u odnosu na smrtnike. Imajući na umu onu čelnu temu cijeloga dijaloga – koja je zajednica najbolja i kako je ona moguća – važno je pripomenuti što je ovim promišljanjem Zeusovim u osnovi potvrđeno: ljudi i bogovi u svom primjerenom međuodnošenju tvore traženu spasonosnu svezu u sklopu onog najobuhvatnijeg i ujedno najvažnijeg horizonta. To je ono odlučujuće u tom vrhunaravnom svezivanju, i upravo to predstavlja glavni razlog zbog kojeg još ni sami bogovi nisu htjeli jednom za svagda zatrti ljudski rod, unatoč njegovu opasnom i obijesnom prijestupu. Jer htjeti razrješiti ono što je, barem prema mogućnosti, doista lijepo međusobno usklađeno i što se uzajamno dobro drži, to pripada zlu (usp. Tim. 41a8-b2).

Kad bi rasjecao ljude, naređivao je Zeus Apolonu neka im okrene lice prema rasjekotini, da bi čovjek, gledajući je, bio uređeniji i ćudoredniji. (190d6 i d.) Gledajući na svoju istinsku nemoć i bitnu nedostatnost, svoju necjelovitost i „prepolovljenost“ vlastite biti, čovjek se svagda prisjeća svog presudnog sudbinskog udesa. Tu se međutim radi o bitnoj nepotpunosti ne toliko čovjekova tijela koliko njegove duše. Prvotni i znatno savršeniji ljudi su nešto poput zaokružene cjelovitosti i gotovo polubožanske savršenosti; oni su maltene sami sebi dovoljni. Tek njihovim raspolovljenjem nastaje njihova nevolja potrebitosti, njihova stalna težnja za cjelinom, za onom zacijeljenom, zaokruženom jednotom. I inače je kugla kao osjetilno zamjetljivi lik najbliža savršenstvu i sveobuhvatnosti cjeline – to leži u ideji kozmosa mišljenog na grčki način, koji je još od Parmenidova spjeva po svojoj okruglosti najuzoritije uprizorenje savršenosti cjeline bitka.

Tijelo čovjeka je u sadašnjem stanju necjelovito, polovično i nesimetrično, a u tome je sadržana prije svega jedna naglašena zakinutost i nesavršenost njegova temeljnog bitkovnog stanja. Mit Aristofana time ne govori tek o nekoj obijesti i prijestupu pojedinog čovjeka, nego označava tako reći općeljudski istočni grijeh. Bitna nezacjeljenost i nedostatnost čovjeka je izvor njegove tragične sudbine; to je tragedija čovjeka naprosto.[147] Tko uz pomoć ovog Platonovog mita u Aristofanovu duhu ne uvidi tu tako reći generalnu ljudsku situaciju, taj ne može shvatiti što čovjek uistinu jest, niti može s tom višom istinom posve u skladu živjeti.[148] Ovaj put Aristofan dakle ne ismijava svojim uobičajenim persiflažama poznate i konkretne osobe Grčke, niti uopće dotiče određene pojedince nego nezgodu njihova zajedničkog udesa, razmatrajući preostalu mogućnost unutar te sudbine, usred takvog stadija i stanja.[149]

Naša je narav dakle u najdubljoj svojoj biti prikraćena i rasječena napola. Zbog toga je nakon prvog Zeusovog usudbenog čina svaka pojedina polovica čeznutljivo žudila za svojom drugom polovicom i za združivanjem s njome, te su jedna drugu neprestano tražile i obgrljivale u težnji da međusobno u potpunosti i zauvijek srastu. Uslijed toga su vrlo često umirale. Na to se na koncu, imajući obzira, sažali Zeus, te poradi toga izvrši i drugi svoj naum kojim sudbonosno zahvaća u nemoćniji rod: premješta im spolovila sprijeda, te im u tom drugom stadiju time omogućava rađanje jednoga u drugome, u ženskome posredstvom muškoga. (191a5-c8)

Aristofan oštro kritizira svoje prethodnike na gozbi: prema njemu ljudi do sada uopće nisu ni približno pojmili moć Erosa, te će utoliko on biti spremniji i radikalniji u svom

---

[147] Usp. G. Picht, nav. dj., 544 i d. U osnovi se to podudara s onim opadanjem općeg ranga čovjeka kod Hesioda, naime njegovim opadanjem u vrlini tokom vremena i povijesti (v. Hesiod, *Djela i dani*, 47 i d., 109 i d.).
[148] Usp. J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*. München, 1965., 52.
[149] Usp. G. Krüger, nav. dj., 120 i d.

pokušaju svojevrsne „egzistencijalne antropologije“. Ljudi su prema njegovu mitu nepotpuni odlomci jedne iskonske cjeline, te se uvijek nalaze u daljnjoj opasnosti postajanja još više razdvojenima, još više u vlastitoj biti i naravi oskudnima. Iz toga pak slijedi glavni i najpreči zahtjev povratnog zacjeljivanja i usavršavanja, koji obvezuje sve ljude u njihovu stremljenju spram iskonske cjeline. Tom osnovnom zahtjevu moćan je udovoljiti nitko drugi nego Eros. Prava moć boga ljubavi sadržana je u nadvladavanju te čovjekove unutarnje nedostatnosti, posredstvom njegove najviše težnje k spasonosnoj, sveobuhvatnoj i zacijeljujućoj cjelini. Zeus je dakle prvotno razdijelio i razdvojio ljude, a Eros ih je jedini u stanju voditi k njihovu ponovnom odnosno povratnom zacijeljenju i ujedinjenju: nema jednog bez drugog. Kako god pritom stajalo s odgovorom na pitanje o mogućnosti i opravdanosti Zeusove vrhovne uloge razdvajanja i rastavljanja, za Erosa se barem može ustanoviti kako je on i inače bio već u više navrata posvjedočen kao posrednik i svezivatelj, te sukladno tome odgovoran prije svega za svaki vid povezujućeg sjedinjenja i zajedništvovanja. On je, kako bi se na temelju toga dalo zaključiti, usmjeren prvenstveno k ponovnoj uspostavi cjelovite iskonske naravi. Iz onog počela naravi koja je bila unutrašnje cjelovita, Eros je ljudima neiskorjenjivo usađena žudnja za obnavljanjem njihove izvorne, to znači zacijeljene i potpune naravi; on je taj koji pokušava na svaki raspoloživi način od razdvojenosti dvoga načiniti jedno, te tako izliječiti ljudsku sadašnju narav. (191c8 i d.)

Onom Zeusovom odlukom i nalogom da se obijesne okrugle ljude rasiječe i prepolovi, svatko od nas postao je u vlastitoj biti tek i samo polovica jednoga simbola, iz kojeg razloga čovjek traži svagda svoju drugu polovicu, ne bi li postao jedna zacijeljena jednota. (191d3 i d.) Bit te prelomljene polovice sadržana je u tome što ona stalno upućuje preko sebe same na nešto drugo te što se ono pritom traženo može pojaviti jedino upotpunjenjem upućenog posredstvom onoga na što je on svagda upućen. Čovjek prema svojoj vlastitoj naravi teži k nečemu drugom – on je simbol. Simbol je pak onaj točno određeni dio koji može jedino s onim drugim točno određenim dijelom postati jedna doista cjelovita cjelina, a to pak znači da je čovjek takvo biće koje mora izaći iz sebe da bi odista dospio do sebe samog i do svoje prave i pune istine. To je do sada najsvojstvenija poveznica Erosa sa cjelinom i zacjelivanjem, iako ni ona u slučaju komičkog pjesnika ne dopire do navlastitog sveobuhvatnog horizonta Platonove filozofije. Cijeli taj postav stvari, kao i sama simbolika oko simbola i njegove dvije polovice koje si savršeno pašu međusobnim upotpunjavanjem i unutarnjim ispunjenjem: – sve se to treba prenositi na ono središnje i po svemu presudno odnošenje smrtnika i besmrtnika.

Ljubav je svezujuća i objedinjujuća moć, u bilo kojem svom obliku i pogledu: žudnja za ponovnom uspostavom izvorne i istinske cjeline i zajedništva, od čega je čovjek tek jedna i to

manje vrijedna i važna polovica, jest ljubav, Eros.[150] Ta iskonska žudnja za cjelinom u vidu boga ljubavi najdublja je misao koja prethodi Sokratovom odnosno Diotiminom govoru. Aristofan time naglašava da između Erosa i onoga cijelog postoji bitna sveza. Jednako i filozof, kakvim ga prikazuje Platon u središnjim knjigama svog djela o pravednom polisu, teži k spoznaji i živom obuhvaćanju cjeline, kako onoga ljudskog, tako i božanskog. Težnja k spoznaji ove jednote je filozofija i u njoj se mjerodavno objavljuje najunutarnjija bit Erosa.

Čovjek je u svom sadašnjem stanju prema komičkom mitu i u proturječju spram Eriksimahova umijeća uvijek već potreban ozdravljenja i zacijeljenja, bilo da se za njega običava reći da je zdrav ili bolestan. Aristofan ne pronalazi razlog erotičkog života u zdravom ili bolesnom stanju tijela, nego u tome što je narav tjelesno-duhovnog čovjeka sama „bolesna“. To je jedan načelno dublji uvid: nema bolesnih među zdravima, nego sama ljudska narav, kao takva i po sebi, trpi jednu neukidivu bitnu nedostatnost, te je upravo i sama u tom smislu bolesna, potrebita zacijeljenja, jer oskudna i nesavršena. U mitu Aristofana to je stanje čovjeka neukidivo: čovjek iz sebe sama i po sebi samom ne može biti iscjeljen i zacijeljen, jer svojom polovičnošću nikako i nikada ne može postati cjelovit, posve simetričan i okrugao. Iz toga onda slijedi također i to da mu je nemoguća i neka samostalnost, samoodređenje i autonomni moral. Njegova je bit bitno nepotpuna te vazda potrebita onog drugog i višeg.

Komedija Aristofana pokazuje paradoksalnu osobitost da je u svojoj biti tragična. Jer njegova je vizija ljudskog života u njegovoj vlastitoj biti bitno tragička: sadašnje općeljudsko stanje ne može se nikako transcendirati, dok Eros uvijek naginje upravo k transcendenciji. Eros počiva na jednom izvornom gubitku i pomanjkanju autarkije, na znatnom izostanku moći zacjeljenog zajedništva; u njemu je neuklonjivo prisustvo razdvojenosti i odvojenosti, potrebe i nemoći, koji su u osnovi svi uvjeti erotičkog stremljenja spram cjeline. Apsolutno upotpunjenje i usavršenje Erosa predstavljalo bi ujedno njegovo potpuno ukidanje; njegov bi posljednji i najviši cilj tada ishodovao poništenje njega samog. On je bitno nagnuće stremljenja i u tom smislu unutarnji nemir, a ispuni li se konačno ono za čime se uvijek i na svaki način stremi, taj je nemir konačno odstranjen, čime u potpunosti prestaje sva njegova žudnja i čežnja, kao i napeta podvojenost izvornog erotskog stanja.[151]

Ali ljudi su zaboravili vlastito iskonsko stanje i stoga ne mogu spoznati svoju sadašnju, tome pripadnu narav i „situaciju“.[152] Eros je prema tome onaj nagon, ona neiskorijenjiva težnja u čovjeku koja sluti i osjeća da nešto bitno nedostaje, te traži izgubljeno dobro koje mu

---

[150] Biti jedno sa svime označava sam božanski život: usp. F. Hölderlin, *Hyperion*. I, 1 (u: isti, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*. Hrsg. von D. E. Sattler, Bd. V. München, 2004., 112.).
[151] Na taj se „dvostrani“ način tek do kraja osvjetljava narav samog Erosa; usp. također W. Detel, 2006., 143.
[152] Iza ovog mita o izvornoj naravi krije se u konačnici nauk o prisjećanju, mišljenja je G. Picht, nav. dj., 539 i d.

oduvijek već pripada. Ta težnja vuče svoje podrijetlo iz predporođajnog stadija, koji mu pak uslijed ontologijski shvaćenog zaborava ostaje – ne i nepovratno – izgubljen.

Aristofan, međutim, ne može do kraja izreći i objasniti što zapravo misli pod toliko traženom, žuđenom i u svakom pogledu spasonosnom cjelinom. Sama erotička žudnja doista nije posve neovisna te nepotrebita bitne pomoći, već nužnim načinom iziskuje usmjerenje i vodstvo najviše noetske odredbe. U *Simpoziju* je pitanje svršne uredbe i paradigmatskog određenja u prvim govorima promatrano gotovo isključivo u pojmovima ljudskoga iskustva. Iz tog razloga ovaj dijalog nije slobodan od opasnosti koje su također implicirane u Aristofanovom modusu govora, a koji u biti nije potpuni prikaz cjeline nego tek jedan element, jedno njeno, ovdje naglašeno poetičko viđenje. Njegov se mit orijentira na konkretni pathos ljubavi: on hoće reći na čemu ova strast, usprkos svoj njenoj intenzivnoj zasljepljenosti i prividu, uistinu počiva. Ali to je jedno objašnjenje u jednom posve drugom smislu nego ono Eriksimaha: ono nam pokazuje ovisnost čovjeka o moći koja ga svagda pokreće i goni, a koju on do kraja ipak ne prozire i ne shvaća, te nam utoliko prenosi tek postojanje jedne čovjeku gotovo neodgonetive zagonetke. Ta moć se ne kreće tek u vidokrugu pohote i požudnosti, već prije u okružju jedne izvorno shvaćene teologije i religije. *Synousia* čovjeka i boga je zapravo ona vrhovna duševno-duhovna zajednica, koja je samo posredno reflektirana u vidu požudne ljubavi. Tako Aristofanov govor prema svom dubljem smislu cilja na spomen teologije i religije; on je doista drugačiji po tome od prethodnika jer ne zastupa i ne tvrdi gospodstvo umijeća nad bogovima i Erosom, nego obratno.

Motrište komičaru prethodećeg govornika nije dostojno duboke ozbiljnosti duše zahvaćene i prožete erotskom žudnjom: u njoj se otkriva nešto mnogo više od zdravog ili bolesnog tjelesnog nagona. U tome je uistinu smiješno to da ljudi zapravo ne znaju što ih goni na takvo cjeloživotno i u svemu presudno držanje i odnošenje. I to je cijeli paradoks i ono u samoj stvari komično, čime tek pod pravo svjetlo istupa problematika Erosa: razmnažanje kao i zadovoljenje tjelesnog poriva je tek jedna nuspojava Erosa. (192c2 i d.) Ono seksualno u erotskoj strasti upravo nije glavna stvar, pa se shodno tome ona neodgodiva i neutoljiva strastvena žudnja za ujedinjenjem niti ne zahvaljuje prvenstveno i isključivo tome. Još je i sâmo seksualno rađanje oznaka bitne nesavršenosti u sadašnjoj ljudskoj prirodi-naravi; okrugli čovjek također ima genitalije, ali nastaje iz nebeskih savršenih i okruglih tijela: sunca, zemlje i mjeseca. Prosvjetiteljstvo ne razabire to da silni poriv ljubavi ne potječe samo od ujedinjenja koje služi bilo samo zadovoljenju tjelesnog nagona ili prokreaciji. Ono što kod čovjeka uzrokuje prapotencija ljubavi, tvoreći u njemu stalnu žudnju za sjedinjenjem kao za

nečim jedino vrijednim i uopće najviše poželjnim, ne da se objasniti na bilo koji od prva tri njihova viđenja i razlaganja, nego jedino mitski. To proizlazi iz pjesnikovog govora.

Aristofanu je ljubav ipak nešto bitno dublje od puke požude za tjelesnim zadovoljenjem, ali unatoč tome on svojim prikazom ostaje prikovan prvenstveno tjelesnim vidom čovjeka, premda to do neke mjere i nadilazi. Svojim natucanjem i naslućivanjem, gonetanjem oko nečega višeg što se ne može tako lako izreći – za čime je Eros uistinu težnja i žudnja – Aristofan utoliko predstavlja i uprizoruje već predvorje onog lijepog samog.[153] Dimenzija šutnje i umuknuća pred onim velikim, zagonetnim i neizrecivim kod njega igra značajno veliku i samoj istini *Simpozija* prikladnu ulogu. Njegov se govor utoliko probija iz onog tjelesnog u nešto teško objašnjivo, gotovo posve tajnovito i nedokučivo. Duša, ne tijelo, žudi u svojoj najdubljoj dubini za nečim pravim, potpunim i savršenim, na što je inače svo ljubavno sjedinjenje podsjeća, a o tome pjesnik može samo nagađati i pripovijedati zagonetke. O tome da se u duši uglavnom ne zna ništa osim požudnosti ili nižeg vida Erosa govori dijalog *Fedar*: to se naime događa prepusti li se duša posvemašnjem odsustvu ili neovladanosti umom, izostane li njegovo vodstvo i bitno određenje. Kao što se i inače nije lako prisjećati one ideje koja je u tome u osnovi prisutna i odredbena, a ako da, onda samo rijetkima. Na tom planu se ne obrazuje dovoljno ni sam pjesnik, budući da kao krajnji i najviši zadatak odgovarajućeg suživota s Erosom savjetuje pronalaženje svakom čovjeku prikladnog ljubljenika kao pripadajuću mu polovicu, – i ništa više od toga. Tek će Sokrat iznijeti konačno rješenje te temeljne zagonetke sveukupnog opstanka u vidu Erosa.

Aristofan zaključno ponovno govori o toliko traženoj jednoti i cjelini, i to u vidu dvoje ljudi objedinjenih u ljubavi: duša svakoga od njih želi da njih dvoje postanu jedno, da žive vazda kao jedna cjelina. Razlog i uzrok toga poznat je otprije: naša je prvotna izvorna narav bila cjelovita, a svojim je razdijeljivanjem najdublje obilježena stalnom čežnjom i stremljenjem spram svog prvotnog vida, koji joj za sva vremena i za sva njezina stanja ostaje primarno, u onome najosnovnijem vodeće počelo. Stoga i jest ljubav naziv za žudnju i stremljenje spram cjeline uopće. (191c2-193a1) Cilj Erosa za Aristofana na koncu ostaje ukidanje tih razlika u vidu spajanja dvaju individua u jednu jedinstvenu cjelinu. Tek Erosom, kao unutrašnjom žudnjom i težnjom za cjelovitošću, čovjek prema svojoj najvišoj mogućnosti vraća vlastitu cjelovitu izvornu narav. Težnja za svojom drugom polovicom međutim ne smjera doslovno na drugu, tjelesno shvaćenu polovicu – jer ona nedostaje u neusporedivo manjoj mjeri od one mjerodavne –, ili čak na onu duševnu, nego prije svega na najvišu tj.

[153] Misao koja je prepoznata i zastupljena, premda tek u jednom najšturijem navodu i bez daljnih eksplikacija i prosljeđenja u: Plato, *The Symposium*. Translated with Comment by R. E. Allen. London, 1991., 35.

najbolju cjelovitost, koja nije puki zbroj svojih dijelova. Načelna slabost Aristofanova govora leži dakle u tome što on još ne poznaje značenje vrhovnog dobra. A utoliko što ostaje u nejasnoći oko tog svagda mjerodavnog i najvišeg pojma, on značenje Erosa, kojeg doduše već dobrim dijelom pripisuje samoj duši, uzmaže prikazati samo u svezi tjelesno-izvanjske strane čovjeka. Cjelina za kojom se u najdubljoj erotičkoj žudnji svagda teži nije na koncu konca ništa ukoliko se pod njom ne vidi i ne misli prvenstveno i isključivo ono savršeno i dobro.

Svoju više moralnu kritiku poznati komičar vrši pritom okolnim putem religiozne spoznaje, koja sumisli razlog postojećeg prijestupa u obuhvatnije shvaćenom prasvetogrđu čovještva. Moralni je problem, kako je uvidio, nerješiv ukoliko se on emancipira od božanske sfere. Stoga je svaka takva kritika već obuhvaćena tragikomičkim mitom. Zagonetka erotskog pathosa je zapravo jedan religiozni problem: mi ispaštamo posljedice onog prvotnog svetogrđa čovjeka spram boga. Prije bijasmo dakle jedno, a sada smo zbog naše vlastite nepravde spram bogova svi odreda podijeljeni. A treba se bojati, ako nećemo biti nadalje primjereni spram božanstva, da će ono nastaviti isto dijeljenje koje je onomad bilo započelo.

Aristofan svoj govor međutim ipak ne okončava s nekom tragičnom katastrofom, nego s najvišom nadom. U Erosu vidi on vođu i gospodara koji čovjeka izvodi i izbavlja iz erotičke elementarne strasti te omogućuje dosegnuti njen istinski cilj. Taj cilj se prema Aristofanu da dosegnuti ako bismo slavili boga koji je tome vinovnik, koji nas vodi i upravlja k onome srodnom: ako bismo bili pobožni, moći ćemo ponovno ostvariti svoju prvobitnu narav te utoliko postati sretnima, pače i blaženima. (193a7 i d.) Sadašnji čovjek se trenutno nalazi u stanju jedne „srednje“ zacijeljenosti, ali on je još uvijek sposoban za ponovni povratak od potonjeg čina obijesti k svojoj izvornoj pobožnosti.

Komičar se od svih govornika prije Sokrata razlikuje također i po tome što on stvaranje i rađanje dovodi u bitnu vezu s Erosom. Ljubav je kod Aristofana sveza između smrtnika i besmrtnika, a proteže se u oba smjera, ili bi se barem trebala tako protezati te istinski zaživjeti. Za Eriksimaha je bolest načelno prisutna posvuda u kozmosu a može biti izliječena od ljudi. Za Aristofana je bolest prisutna u čovjeku a može biti izliječena jedino uz pomoć bogova i povratnog, spasonosnog ali i plodonosnog povezivanja s njima.[154]

Lako se može naučiti raznorazno umijeće, pa tako i ono Eriksimahovo, ali ne može se tako lako, ili čak uopće ne može, naučiti poetska genijalnost. Kroz pjesnika govori Muza; to je prije mit nego *logos*. Ono do čega je Aristofanovu mitu prvenstveno stalo je jedna tako reći metafizika ljubavi koja pokazuje da je u ljudskom erotičkom činu i držanju prikriveno mnogo

[154] Usp. S. Rosen, nav. dj., 136.

više no što to zna i vidi kratkovidno ljudsko objašnjenje. Ono je u prvim trima govorima pokušalo ovladati i nametnuti se kao mjerodavno određenje, te njime začarati čovjeka u vlastiti krug samorazumljivosti i samodostatnosti. Mit komičara karikira ljudsku kratkovidnost i ograničenost. To je jedna predigra filozofiji Sokrata i mantici Diotime. Ta na šaljivi način iznesena viša spoznaja o Erosu je jedna krajnje ozbiljna poruka i poziv na staro poštovanje bogova, a biva izrečena na način reakcionarne romantike, kao jedan uistinu tragički, iz duboke zdvojnosti ponikao temelj pjesnikove riječi. Svojim ćudorednim pledoajeom Aristofan je zastupnik i oduševljeni zagovaratelj dobrih starih vremena. On govori o nepristalim i neprihvatljivim novostima koje se naprasito nameću na mjesto staroga: to su nemoćna demokracija sa svojim tiranima i demagozima, besadržajna, svojem višem bitkovno-ćudorednom pozivu nevjerna poezija, sofistička izobrazba sa svojim besplodnim, po sav polis i svu vjeru opasnim teoretiziranjem, koje umjesto čestitih i dostojnih građana i pobožnih muževa rađa i odgaja samo ateističke prosvjetitelje i nesavjesne podrivatelje prava. Time on biva posljednji zastupnik arhajskog i klasičnog doba u već modernoj Ateni.

6. Govor Agatona: najljepši i vječno mladi bog Eros

Poput nekog proricanja obrata koji će se u sklopu govora o Erosu vrlo skoro dogoditi, u kratkoj izmjeni riječi Agatona i Sokrata pretkazuje se jedno temeljno razlikovanje u pogledu svega do sada rečenog. Ono se sprovodi prema oštroj, presudnoj razlici, onoj najbitnijoj među ljudima. No ipak, u zadnji čas, to za Agatona pogibeljno nagnuće i usmjerenje najednom, poput nekog spasonosnog izbavljenja, prekida – barem na jedan čas – ista ona osoba koja je i inače u cijelom simpoziju uz Eriksimaha odigrala ulogu neke vrste voditelja. Agatonova se taština već tu pokazuje naivnom, a njegova umišljenost smiješnom. Njegova tašta samouvjerenost dezorijentirana je u pogledu jedino mjerodavne prosudbe: on ne zna treba li se pri misaonom sučeljavanju ugledati na one mnoge ili na one doista rijetke među ljudima, a to Grcima znači: na nerazumno mnoštvo ili na mudroga pojedinca? U tome ga unutar tog kratkog razgovora bespoštedno uzdrmava ona poznata radikalna upitnost dijalektičkog filozofiranja utjelovljena u liku Sokrata. (194a1-e3)

Pjesnik slavljenik svojim izlaganjem očituje jednostavnu šablonsku izgradnju i dispoziciju, s jasnim prijelazima podvučenim prepoznatljivim rekapitulacijama, uz pedantno i transparentno sprovedenu raščlambu. On prvi izričito obznanjuje svoju metodu i tek onda prelazi na prema njemu jedini prikladan način govora u čast Erosa. Za razliku od svojih prethodnika koje po tom pitanju kritizira, on hoće govoriti prije svega o tome kakav je zaista

bog ljubavi, tj. on prvo želi izložiti njegovu bit, a tek nakon toga hvaliti njegova djela i darove. (194e4-195a5) Ipak, Agaton neće ispuniti to zahtjevno obećanje pa tako u daljnjem tijeku govora ostaje pri potonjem: on u osnovi opisuje tek učinak njegova uzrokovanja. On doduše prvi uopće spominje i naglašava bit, moglo bi se reći i pojam Erosa, ali umjesto da ga doista pokuša odrediti, on niže sijaset njemu pripisanih karakteristika, i to uglavnom onih koje se tiču njegovih izvanjskih, pače, posve proizvoljnih i neutemeljenih osobina.

Za Agatona je Eros najsretniji, najljepši i najbolji bog. Najljepši zato jer je najmlađi od bogova. Za tu tvrdnju on sam pruža jak dokaz, jer po svojoj naravi glavom bez obzira bježi od starosti. (195a5 i d.) Tu vidimo neku vrst gotovo instinktivnog paničnog straha od starenja i prolaska uopće, a time i gubljenja na svježini i ljepoti, straha uvelike prisutnog kod mladog pjesnika, inače poznatog po svojoj iznimno lijepoj vanjštini. U suprotnosti spram Fedra koji je iznimnost boga ljubavi htio istaknuti njegovom izuzetnom drevnošću, za Agatona Eros ne samo što je najmlađi od bogova, nego je uz to i vječno, vazda mlad. Staro načelo da se slično pridružuje sličnome, primjenjeno je pritom kod Agatona na odnos boga i čovjeka: Eros je mlad zato što se pridružuje mladima. Dok je Zeusu u tradiciji naglašavan primat time što ga se imenuje ocem, ovdje se Eros hoće istaknuti njegovom vječnom mladošću. No od toga uputnije je reći kako je svako utvrđivanje Erosove starosti ili mladosti u osnovi besmisleno, budući da, poput sveg božanskog bića, Eros jest vječan, ili u najmanju ruku podliježe drugim zakonima vremena i vremenitosti od čovjeka, ili pak stoji s onu stranu te razlike.

sofiva pjesnika mora pokazati svoju suštu ništavnost tamo gdje je jednom otkrivena i razgoljena ljudska samodopadna samostalnost. U govoru Agatona to dolazi do izražaja na način kojim on hvali Erosa. Dok Aristofan otkriva ono iz temelja dvojbeno u ljudskoj samodostatnosti i autonomnosti, pri čemu se njegovo motrište otvara barem donekle i preko Erosa prema drugim drevnim bogovima, Agaton se slaže s Fedrom u tome da se Eros uzdiže iznad svih ostalih bogova, te da on maltene nad svima njima i vlada. No Fedar se još donekle drži staroga mita, dok Agaton stvara jedan u potpunosti novi mit, raskidajući naglo s tradicionalnim zasadama, te dovodeći u pitanje Hesioda i Parmenida, jer prema njemu ostaje upitno jesu li se oni svojim rijekom uopće dotakli istine! Upadljivo je to da kod Agatona, tragičara, nema uvaženog odnošenja i oslonca na mit. Zapravo, kao da je zamjenjen njegov i Aristofanov pjesnički profil: „pesimističnog“ Aristofana zamjenjuje „optimistični“ Agaton, a njegova tragedija biva komična. Još važnije od toga, mitsko zborenje biva kod njega pretežno „antropomorfno“: u mitu je pored sve sličnosti boga i čovjeka neusporedivost blaženih-besmrtnih s prolaznim ljudima sačinjavalo samu bit religioznosti, dok je Eros Agatona tek

jedna idealna slika i ogledalo sâmog narcisoidnog pjesnika; njegova karakterizacija Erosa počiva na posvemašnoj odsutnosti distance i bitkovne razlike između boga i čovjeka.

Oni pak nesmiljeni kozmički događaji o kojima govore Hesiod i Parmenid dogodili su se prema Agatonu djelovanjem Nužnosti, ne Erosa. Ne bi se naime u svijetu dogodila nikakva nasilja da je već u to doba vladao Eros, nego jedino i vjerojatno isključivo prijateljstvo i mir, kao što je to slučaj otkako Eros vlada bogovima – dakle umjesto Zeusa samog! (195c1-6) Među bogovima red nastaje tek kad se među njima pojavi Eros, ljubav prijateljstva, sklada i ljepote, dok se prije toga među bogovima događahu mnoge strašne stvari, zbog vladavine Nužnosti. U Kronovo vrijeme nema Erosa; tek Zeus s olimpskim bogovima omogućuje razdoblje kozmosa u kojem uopće postoji bog ljubavi. To je ograđivanje u svezi iskaza uvažene predaje vodilo Agatona do kritike mita kao svojevrsne pogrešne teologije, a u tome se može prepoznati apoteoza jednog novog, u osnovi blagog i „civiliziranog“ doba. Ono nesmiljeno staroga mita iščezava kako bi ustupilo mjesto suvremenoj humanosti, a na mjesto herojske veličine stupa čovjekov ponos na *tehne*[155]; neuređenu, nezakonitu i na neki način čak i ne-lijepu epohu čitavog kozmosa zamjenjuje, prema riječima Agatona, razdoblje svijeta koje u svemu prati ljubav za lijepim i dobrim. I koliko malo ima životnog iskustva Agaton ukoliko on tadašnje razdoblje svijeta vidi kao jedan period mira i prijateljstva!

Eros je dakle mlad, a uz to i nježan. Dokaz i svjedočanstvo tome, nastavlja Agaton, jest to što Eros ne korača po zemlji niti po lubanjama, nego obitava u onome što je najmekše od svega. Naime, u ćudima i dušama bogova i ljudi izgradio je on sebi nastambu, i to ne u svima po redu, nego samo u onima mekima. (195c6-196b3) Agaton ovdje opisuje Erosa kao apsolutnog a ujedno i ograničenog vrhovnika: on je apsolutan jer mu se svi podvrgavaju, a ograničen jer se odnosi samo na mlade. Pored toga, vladanje Erosa nad ljudima i bogovima nije izvanjsko nego proizlazi iz onoga najunutarnjijeg, iz duše. Ipak, Agaton se u tome prislužuje najizvanjskijim mogućim odnosima i stanjima stvari, do te mjere da uskače samome sebi u usta. Najmlađi je Eros i najnježniji a k tome i gipka oblika, nastavlja pjesnik. Da je naime krut, ne bi bio kadar svuda se priljubljivati niti neopazice ulaziti u svaku dušu i izlaziti iz nje: tu je dakle presudno tjelesno shvaćanje onoga netjelesnog, tj. duševnog.

Eros djeluje prvenstveno snagom ljepote, koja je zamjetnija i očitija i od same vrline ili istine. No Agatonu je više stalo do pojedinačne i ljudske, ne opće i božanske ljepote. O ljepoti tog boga izneseno nije, prema Agatonu, ni izdaleka sve, no on će ipak nakon toga prijeći na opis njegovih vrlina, pri čemu će s bogom ljubavi nastojati povezati četiri tradicionalne vrline.

[155] Usp. G. Krüger, nav. dj., 136.

Pri tome je najvažnije, govori Agaton, to što niti Eros čini nepravdu kojem bogu ili čovjeku niti to njemu čini koji god bog ili čovjek. Jer ako što trpi, on to ne trpi zbog sile – sila se naime ne hvata Erosa –, tà Erosu se uvijek i u svemu služi drage volje. Evidentno je da i u ovom slučaju pjesnik ponovno nastoji izbjeći Nužnost. Uz pravednost, Eros u najvećoj mjeri ima udjela i u razboritosti. Prema Agatonu je od svakoga priznato da je razboritost obuzdavanje ugode i žudnje, te da nema ugode snažnije od Erosa. Ako su pak od njega sve ugode slabije, Eros ih nadvladava, a nadvladavajući ih on se pokazuje naročito razboritim. (196b4-c8) Tu dakle biva ugoda jednom shvaćena puko kvantitativno, kao ona koja nadjačava drugu ugodu, a drugi put kvalitativno, kao umsko obuzdavanje, što je čisti sofizam u argumentiranju. Ali i u hrabrosti se s Erosom čak ni sam Ares ne nadmeće, nastavlja poeta. Tà ne vlada Ares Erosom nego obratno. A jači je onaj koji vlada od onoga kojim on vlada. Onaj pak koji nadvladava najhrabrijeg jest najhrabriji. O mudrosti tog božanstva Agaton će pak reći sljedeće: taj je bog toliko nadaren pjesnik da može i drugoga takvim načiniti, jer svatko koga se Eros dotakne postaje pjesnik. A to je primjeren dokaz i svjedočanstvo da je Eros dobar stvaralac u svakom obliku muzičkog stvaralaštva. U tome se vidi da je Agatonov glavni interes u umjetničkom stvaranju i proizvođenju, koji je po njemu omogućen ničim drugim do li nadahnućem Erosa. (196c8-e5) sofiva Erosa ostaje, dakle, isključivo unutar granica poetičkog stvaranja, te se ni na koji način ne tiče mišljenja koncentriranog na znanje i istinu.

To onda u konačnici znači da Agaton nema niti znanja o sebi samome, već on jednostavno i samodopadno razlaže svoju vlastitu djelatnost. Erosov tehnički demijurg je sadržan prije svega u poetičkom proizvođenju, no pritom ostaje prije jedan izum pjesništva negoli dokaz tome da on s poezijom stoji u bitnoj svezi. Time Agaton poput Eriksimaha samodopadno hvali svoje umijeće, a svojom sklonošću spram suverenosti pokazuje se pripadnikom prosvjetiteljstva. Eros mu je izražaj za samostalni produktivni nagon uopće; poezija je izvorno erotska aktivnost slobode. Prema Agatonu, duša je načelo slobode, a tijelo nužnosti. Narav duše je kreativnost, koja nije samo u svom stvaranju slobodna, nego i u neobvezanosti dotadašnjom predajom. Čovjek je ono što stvara. Duša se očituje u tom stvaranju, a u svom najvišem obliku to je upravo na Agatonov način zamišljena poezija.[156]

A tko će osim toga, ističe pjesnik, pobijati da jednako tako i stvaranje svih živih bića nije mudro djelo Erosa kojim se sve živo rađa, nastaje i raste? A ne znamo li da i tvorenje umijeća postaje glasovito i sjajno ondje gdje taj bog biva učiteljem? Apolona je doista vodila žudnja i Eros kad je izumio streljaštvo, liječništvo i mantiku, pa bi ga se trebalo smatrati

[156] Uglavnom u tom smjeru ukazuje prije svega S. Rosen, nav. dj., 177.

učenikom Erosovim, što vrijedi i za Muze u muzici, Hefesta u kovanju, Atenu u tkalaštvu, a za Zeusa u upravljanju bogovima i ljudima. To je i razlog što je u odnosima među bogovima nastao red tek kad se među njima rodio Eros: tek kad je ovladao taj bog iz ljubavi prema lijepome nastala su sva dobra i bogovima i ljudima. Zbog svega toga Agaton misli da je Eros i najljepši i najbolji bog, a onda i to da on i ostalima to uzrokuje. (196e6-197b9)

Tradicionalnoj predaji pripada također povezanost Erosa s morem; on i Sirene odavno stoje u bliskoj povezanosti. Za Erosa se kod Agatona stoga pri kraju govora kaže kako on stvara mirno more i preobraća oluju u potpunu tišinu i smiraj, kao što Homer govori o Sirenama čija muzika ovladava i okamenjuje ljude.[157]

U svojoj *Poetici*, Aristotel Agatona određuje prema novom pokretu u tragediji, koja stoji pod izravnim utjecajem Gorgijine retorike. Kod Agatona susrećemo jedan pretjerano idiličan pjev, veličanje jedne utopijske ljepote. To se i inače poklapa s Aristotelovim iskazom u *Poetici*, to pristaje i uz tipične iluzije samodopadnog, u napredak se uzdajućeg prosvjetiteljstva. Oskudan u zbiljskim mislima, Agaton pri izvođenju svojih dokaza stvara privid razvijanja misli pustim i pukim figurama, no glavna je stvar uvijek izvanjski oblik, uglavnom lišen duha i misaonosti; to je pobjeda stila nad supstancijom.[158] Muzičko djelovanje stila pokazuje na koje zavodeće milozvučje fraza spada poezija, na kakvo jalovo poigravanje bez istine, a u tome se očituje i elastičnost Platonova duha koji može ono sebi najmrže usmjerenje reproducirati s tolikom distancom i zavidnom dozom humora.[159] Agatonov učitelj Gorgija stvorio je jedan u potpunosti novi svijet jezične mogućnosti, umjetnost opčaravanja posredstvom zvučanja riječi. U istoimenom dijalogu Platon ga opisuje kao čovjek koji svoj *logos* drži za bezgraničnu moć koja upravlja dušom slušatelja, ali ne toliko kroz u njemu sadržane stavove, koliko posredstvom umjetničkih sredstava: – trenutačno sentimentalno djelovanje, iznenađujući obrati, osjetilna dražest, samo su neke od tipičnih crta tog stila. Tako je i Agatonov ton kalkulirajući, cifrajući u pogledu efekta; njegova besjeda djeluje kao glazbalo s pripadnim brojnim aliteracijama, asonancama i drugim zvukovnim efektima, kao obilata zasutost zvučnim figurama, osobito u završnom dijelu gdje sve zvuči i zveči. Taj rafinirani poredak zvučanja i ritmova znatno je drugačijeg karaktera od svih ostalih govora ovog pjesnikovog slavlja. Takvo govorenje naime gotovo u potpunosti odustaje od logičkog mišljenja, koje je doprije još, barem do neke mjere, često u formi sofističkog rezoniranja, bilo ipak donekle prisutno; ono slijedi samo još one uredbe skladozvučja i opčaravajućeg dojma.

---

[157] Prema: A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*. Berlin, 1957., 26 i d.
[158] Usp. M. L. McPherran, 2006., 89. Osobito se za Agatonov govor, i to prije svega onaj završni njegov *crescendo*, može reći da je doista ritmiziran: usp. F. Blass, 1901., 76.
[159] Usp. A. Hug, nav. dj., lii i d.

Ipak, u završnom dijelu njegova hvalospjeva bogu ljubavi, kao i u dosadašnjim govorima, uza svu karikaturalnu zanesenost njegova pretjerana izričaja možemo prepoznati nekoliko motiva koji su po svom vlastitom smislu i značenju posve ambivalentni. Naime, vidi li ih se tek kao proizvoljne, neumjerene i iskičene atribute koji očito tom pjesniku toliko znače, oni su, naravno, za samu razmatranu stvar posve bezbitni i čak iskrivljujući, parodirajući. No, sagleda li se neke od njih pod pravim svjetlom, urami li ih se unutar Platonova nauka iznesenog u ovome dijalogu, preuzimajući ih dakle za sada tek uvjetno i uz krajnji oprez u opći plan nauka o Erosu, oni možda mogu biti putokazi k nečemu znatno višem od puke Platonove slobodne karikature mladoga častoljubnog pjesnika. – Rečeno je da nas Eros ispražnjava od otuđenosti a ispunja udomaćenošću: to bi se moglo prenijeti na onaj već spomenuti okvir odnošenja smrtnika i besmrtnika. Zatim, Eros biva shvaćen kao vođa koji na svetkovinama i igrama upriličuje to da se s bogovima sastajemo i s njima vazda budemo zajedno. Štoviše, Eros zaslužuje čuđenje mudraca, te je navlastiti predmet onih zavisti lišenih, a u čežnji i *logosu* on je najbolji kormilar i suborac, pomagač i spasilac. Na koncu, on je najbolji i najljepši predvodnik kojega treba slijediti svaki čovjek pjevajući pri tome krasno i sudjelujući u njegovoj pjesmi kojom općinja mišljenje[160] ljudi i bogova.

Je li svo površno primamljujuće zvučanje riječi i prekomjerna usplesalost pjesničkog tvorenja ovdje primjeren izraz kojim se pokazuje da ta izvanjska strana sredstava, koja prati hlapljenje supstancijalnog sadržaja i omekšanje te opće propadanje *ethosa* i uma, jest u biti nešto posve nebitno, te da se mora dogoditi jedan u cijelosti radikalan zaokret, revolucijski preokret u vidu jedne otriježnjene i temeljne filozofijske upitnosti?

[160] To je poetski izraz za nou`~: usp. Platon, *Symposion*. H. Reynen, 93.

II. Istina o Erosu. Filozofijsko iskustvo i pojam erotičke moći

1. Sokratovo pobijanje Agatona

Svi okupljeni orno povlađuju Agatonu da je govorio dostojno i sebe i slavljenog boga. (198a1-3) Takvo nesuzdržano klicanje i bezrezervno slaganje nalikuje teatru i nekritičkoj prosudbi mnoštva. I na ovom agonu Agaton od te većine stječe opću naklonost, koja ga bodri i bezostatno odobrava. Jedino je pitanje spada li među te „sve prisutne“ (198a1-2) i sam Sokrat. Po njegovim prvim riječima koje nakon toga uslijeđuju očito je da se on tu oštro izdvaja. Nijedan dosadašnji govor nije izazvao toliko samozaboravnog zanosa i ushićenja koliko ovaj Agatona: njime je promjerena sva prividna pohvala boga ljubavi, koja u tragičara doseže svoj vrhunac. U istom se prelamajućem svjetlu sada ima utoliko više usredotočiti na *istinu o Erosu*, koju uz pomoć nadahnute proročice Diotime iznosi Sokrat.

Dijalektičar isprva ne govori ništa o drugima, ali se zato kritički osvrće na svog neposrednog prethodnika, s kime zapodijeva kratak razračunavajući razgovor. U tome se vidi tko je njegov pravi protivnik, te u koga je sve ono do sada rečeno reprezentantno obuhvaćeno i po svom navlastitom smislu do krajnosti potencirano. Agaton je sa svojom poetizirajućom besjedom glavna kontrast figura dijalektičaru Sokratu a taj je kontrast jedan od najvažnijih motiva u ukupnoj mreži uzajamnih odnosa dijaloga. I nigdje drugdje do u toj naglašenoj drastici i u tom oštrom temeljnom razlikovanju pokazuje se najupečatljivije ono do čega je filozofijskom stavu osobito stalo. Kako je već rečeno, *Simpozij* je između ostalog i natjecanje, u ovom slučaju ono koje kruži poglavito oko sofiva-e. Između Agatona i Sokrata odvija se konačni i odlučujući agon, u kojem se pod napetim lukom sabire svo dosadašnje simpozijalno natjecanje. Utoliko pripada Agaton na kraj čitava niza kojeg predstavlja vrhunac, a prevratni dijalog Sokrata s njime jest kritika koja ne pogađa samo njega, nego jednako i sve druge govornike. Drama govora o Erosu odvija se tako prije svega u sklopu natjecanja i prijepora između sofistike-pjesništva i filozofije. Agaton kao prvoproslavljeni pjesnik mora se sada izložiti izazovu i prijeporu s filozofijom. *Simpozij* kao duhovno natjecanje jest jedno moguće utjelovljenje i ishod prarazmirice filozofije i poezije-sofistike.

U ovom Platonovom dijalogu Sokrat nije kao inače voditelj razgovora, nego tek jedan u nizu govornika: zbog toga filozofijski (raz)govor izostaje sve do njegova nastupa. Drugačije se niti ne bi moglo iznijeti toliko različitih koncepcija i vidova Erosa na kontinuirani način, kao što bi bez Sokrata u dijalogu sve ostalo nefilozofijski. Zapečaćen dokaz toga je Sokratov

spor s Agatonom. U tom kratkom međugovoru filozof sredstvima dijalektike u potpunosti ugrožava poziciju svoga prethodnika: filozofija je providno-razaračka sila za sofistički privid.

Ma koliko se u *Simpoziju* sve odvija ležerno i spontano, toliko je cijelo djelo oblikovano prema jednom strogo određenom smislu. U početnom dijelu dijaloga, onome prvih pet govornika, Platon do očitovanja dovodi zbor međusobno različitih iskustava i shvaćanja pramoći ljubavi. Uza svu njihovu različitost pa i individualnu neusporedivost, tim je govorima ipak zajedničko to što predmet svog izlaganja i pohvale ne utemeljuju te ne razlažu i raščlanjuju jednim jasnim pojmovnim određenjem. Smisleno njihovo značenje stoga leži u tome da se jasno označi njihova bitna razlika spram filozofijskog govora. Oni pokazuju da se na predfilozofijskoj razini o Erosu može reći puno toga pohvalnog, zgodnog i dojmljivog, ali da jedna radikalnija i potpunija spoznaja te moći pripada jedino filozofijskom uvidu.[161] Prividnom Erosu pristoji prividna, onom istinitom istinita pohvala.

Ono uvodno Sokratovo inzistirajuće ostajanje na jednom dubokim promišljanjem zauzetom mjestu pokazuje također točno određeni funkcionalni smisao: on mora zauzeti posljednje mjesto i svoj govor o Erosu održati tek nakon što su ga izrekli svi ostali. U samom originalnom predlošku *Simpozija* otpada na sve te Sokratu prethodeće govore ni manje ni više nego upravo polovina ukupnog broja stranica. Brojeći prema retcima izvornog grčkog teksta, početak Sokratova *logosa* zaista stoji točno u sredini: gledano kvantitativno i po dandanas mjerodavnoj paginaciji Stephanusa, mjesto 198ab je točno polovica dijaloga, i to je još jedno osvjedočenje one njegove već spomenute savršene kompozicije. Jer ono lijepo ne smije biti asimetrično (usp. Tim. 87c5). Kao što je Eros demon koji se nalazi vazda u sredini, tako Sokrat zauzima svoje mjesto usred *Simpozija*.[162]

Spor između Agatona i Sokrata je utoliko okretna točka cijelog *Simpozija*. Tu se događa Sokratovo „prevrednovanje svih vrijednosti“. Pripisujući sebi isprva snenu, neznatnu i kolebljivu, po svemu nepostojanu mudrost, a Agatonu lijepu i savršenu, doista sjajnu i uspjelu (175e1-6), dijalektičar time ironično potvrđuje i dodatno naglašava da je upravo ta stvar i taj problem os i prekretnica simpozija i dijaloga u cjelini.

Sokrat prvim riječim svoga obraćanja ustvrđuje da je proročanski predkazao kako će Agaton čudesno besjediti, a on se otuda zateći u bespuću. Jer kako da ne bude u besputnosti kad mu je govoriti nakon tako krasnog i bogato urešenog govora? Tko ne bi, nastavlja Sokrat istu misao tim svojim tipičnim tonom, bio time začaran i gotovo ropski ponesen? Barem je

[161] Usp. kao prvoga na ovoj liniji razumijevanja: E. Zeller, 1857., 84 i d.
[162] Unatoč svom zavodljivom šarmu ovoga uvida, on, naravno, ipak ne bi smio biti bilo kakav teorijski kanon ili misaona vodilja filozofijskog *logosa*, već upravo obratno.

njega pri slušanju zadesilo slično ono iz Homera: na koncu se bojao da mu Agaton ne odašilje glavu Gorgije, silna govornika, pa ga učini nijemim kamenom. (198a3-c5) U ovoj poznatoj maniri Sokratove ironije prepoznaje se isti onaj intelektualni stav prisutan još od *Apologije*. U skladu s vlastitom naravi, ironija pritom na sebi svojstven način prikriva *samu istinu* te govori ono od nje drugo – upravo znajući vazda nju samu. Istina je pak – viđena kao osnovni uvjet i temelj filozofijskog mišljenja – ono što se nalazi s onu stranu svakog izvanjskog jezičnog ukrašavanja nebitno i lažno shvaćene stvari, ili pak prikrivanja te ljepuškastog maskiranja pravog stanja stvari. Tom ironijom trebala bi utoliko više biti podvučena ključna razlika između ta dva, u ovom slučaju jedina načina sagledavanja i odnošenja spram određenog predmeta. Taj se središnji put ovdje u sebi račva na dvoje: istina bića ili zavodljivi privid.

Istini za volju, u navedeno bespuće koje se tiče govora o Erosu, Sokrat ne zapada toliko zbog iznesenog razloga koliko zbog veličine i težine, tajnovitosti i zagonetnosti same razmatrane stvari. Prema tome, Agatonu pridjenuto čudesno besjedenje je doista takvo jedino ukoliko se ta začudnost – koja je ipak puno i pravo počelo iskonskog filozofiranja kakvim ga živi i shvaća grčka filozofija i osobito Platon – pojmi na jedan izvedeni, pa čak i izokrenuti način. Kakrakter onoga što je inače u antičkoj grčkoj tradiciji, počevši još od Homera, bilo rezervirano prvenstveno za najizvanrednije susrete s onim božanskim, može pripadati jedino navlastitoj dubini filozofijskog uvida, umskom motrenju same stvari. U dalekom otklonu spram toga, poetizirajući zanos predstavljen u liku i riječi Agatona nije čak ni pravi odraz toga, nego u najboljem slučaju njegova karikatura. Pored toga, natuknuta ajporiva, ono što se u naš jezik najizravnije prenosi kao 'besputnost', uza svu svoju, osobito u smrtnika potenciranu općenitu lišenost, zapriječenost i svaku negativnost, za erotičara i samu filozofiju je sve prije nego nešto naprosto negativno: odlučujući korak na tom putu jednom za svagda izvršava ovo filozofijsko djelo. Istim ironičnim riječima ujedno se ističe pjesničko zavođenje, okivanje i omamljivanje duše posredstvom ukrašavajućih riječi, pri čemu se sam pridjev lijepog pokazuje tek u pukoj, čak i neuspjeloj poljepšanosti.

Sokratu se čini da je bio prilično smiješan pristavši po redu s drugim simpozijastima hvaliti Erosa, a osobito time što je ustvrdio kako je sam izvanredan i silan[163] u ljubavnim stvarima. Jer on ne samo da neće, nego i ne zna hvaliti na svojim prethodnicima jednak način. A ukoliko je pak baš njihova metoda, oblik i sadržaj pohvale i izlaganja ispravan, onda bi ista stvar izrečena na tome oprečan način i iz jednog u osnovi različitog ishodišta, – osobito pri jednom ovakvom razmatranju koje kruži oko više božanske moći –, bila u potpunosti

[163] Umjesto Dukatova prijevoda deinov~ kao 'iskusan', čini se da je ovdje po smislu prikladnije naglasiti izvorniji značenjski aspekt te riječi.

promašena i neuspjela, te utoliko izvrgnuta sveopćem ruglu. Ponovno na tom tragu rečeno sa snažnom dozom ironije, dijalektičaru se pri takvom stanju stvari ispostavilo da baš pojma nema kako treba hvaliti bilo što. Jer on je u svojoj tuposti[164] mislio da treba o svemu što se hvali istinu govoriti – i to da bude osnova i ishodište – a onda, izabirući iz toga ono najljepše[165], postavljati onako kako je najprimjerenije.[166] (198c5-d6)

Ovom rečenicom se po prvi puta izričito i naglašeno ističe najavljena istina, koja je upravo u svemu presudna za čitav stav i govor Sokrata, kojim se on od svih drugih po istom pitanju uistinu jedino i odvaja. Istina dakle naprosto mora biti svakoj pohvali; moglo bi se slobodno proširiti smisleni okrug toga i reći: – svakom govoru i uopće svakom *logosu* osnova i temelj, polazište i ishodište. Spram te osnove i na njenome temelju se tek (us)postavlja ono tome najprikladnije i najprimjerenije. Filozofijska dijalektika mora biti temelj i baza svakom vidu i obliku govora, svakoj mogućoj retorici, ne obratno. Shvaćajući općevažeću istinitost na taj i takav način, erotičar je sam sebi navodno tek umišljao da će dobro zboriti, uvjeren kako zna pravi način hvaljenja bilo koje stvari. Međutim, kako se sada, posebice uzevši u obzir doprinos ostalih simpozijasta, najednom čini, nije to prikladno hvaljenje, već ogledanoj stvari treba pripisivati sve što je moguće ljepše, bilo da ona to doista posjeduje ili ne; pa ako to i nije istina, ne mijenja ništa na stvari. Način i uzus pohvale svojih simpozijalnih suparnika Sokrat dakle prepoznaje ne samo u načelnoj ravnodušnosti spram onoga filozofijski jedino bitnog – istine –, nego i u sasvim osebujnom umijeću „izvanjskog“ i proizvoljnog priricanja određenih svojstava pojedinom biću. To priricanje nastoji svim raspoloživim sredstvima stvoriti privid ljepote, zavodeći ljudske duše nekom izuzetno moćnom umješnošću pa i samom umjetnošću. I tako se na koncu čini da je pri zamisli ovoga simpozija bilo uglavljeno to da se svi samo prave da hvale Erosa, a ne da ga doista hvale. Jer rabeći svaki mogući *logos*, Sokratovi ga rivali svojevoljno pripisuju Erosu tvrdeći da je on upravo takav i uzročnik toliko toga, a sve to ne bi li se on tek *učinio* najljepšim i najboljim. Istini shodno razlikovanje tu međutim uočava i drugu okolnost ne-istinitog zborenja: na prividan način hvaljen Eros može se pokazati lijepim i dobrim jedino onima koji ne znaju istinu same te stvari. Središnju razluku između istinitog i

---

[164] Namjesto 'naivnosti' postojećeg prijevoda, riječ je prije o promašivanju boljega, u tom smislu o tuposti (od grč. ajbelteriva).

[165] Što to zapravo znači da se od onoga istinitog – koje je u svakom filozofijskom govoru i mišljenju uvijek osnova i ishodište – u daljnjem prosljeđivanju iste metode i pripadnog sadržaja dodatno izabire ono najljepše?

[166] U ovome se vrlo lako može prepoznati Heraklitovo nasljeđe općenito prisutno u Platonovoj filozofiji. Cijela je rečenica možebitno podudarna, poput neke unutrašnje odgovarajuće varijacije, s gotovo svim važnijim momentima Heraklitova glavnog fragmenta (B 1): sve se, u potpunosti jednako za sva bića zbiva prema jednoj i jedinoj istini – *logosu*. Pa ipak, većina to ne razabire te se u tome pokazuje neiskusnom, jednako prije no što o tome čuje, kao i poslije. Onaj pak tko slijedi taj fundamentalni vječni *logos*, vodi se svagda njime te jedino s njim u skladu razlučuje svako biće prema njegovoj vlastitoj naravi, govoreći kako s njime stvar uistinu stoji.

prividnog Erosa mogu uočiti, pojmiti i pokazati jedino oni koji su u samu stvar upućeni, oni koji nju, barem u onoj mjeri ljudima pristupačne mudrosti, *znaju*. Jer jedino se znanje tiče istine. Sokrat nipošto neće hvaliti na bilo koji tome suprotan način; daleko od toga dakle da bi se dijalektičar ikada u svezi toga htio takmičiti i uopće uspoređivati; jer njegov je *logos* iz temelja drukčiji, i predstavlja jednu sasvim drugu polazišnu točku, sasvim drugu osnovu i ishodište. Sokrat tu pojašnjava da je sam spreman reći ništa drugo do istinu o Erosu, ali istinu rečenu ne prema pristaloj raspoređenosti govorničkog ukrašavanja, prema doksastičnosti prividne ljepote, nego isključivo s obzirom na nju samu. (198d6-199b5)

Aristodem reče da su ga Fedar i ostali poticali neka govori upravo onako kako sam misli da treba. Sokrat tom prilikom traži još da mu se dopusti jedan kratak razgovor s Agatonom, kako bi se pogodio s njime oko toga, i tek onda govorio. (199b6-c1)

Nakon toga Sokrat otpočinje svoj govor isticanjem načelnog svog slaganja s početkom Agatonova izlaganja. Od iznimne je važnosti, kaže on, da govor i razmatranje, pohvala i slavljenje Erosa započne pokazivanjem i izlaganjem toga kakav odista u osnovi jest Eros, a tek potom njegovih djela. (199c3-6) Tom se početku i sam dijalektičar divi, čime se pokazuje da se još i u onome doksastičnom može pronaći nešto za filozofijsku osnovu govora prikladno. Sokrat će to upotrijebiti kao matricu vlastitog iznošenja istine o Erosu. I inače filozofijsko razmatranje kakvim ga sprovodi Platonovo dijalektičko mišljenje nastoji svagda odrediti prije svega što nešto uopće jest, te koju ono po svojoj vlastitoj naravi ima moć. Na primjeru istog predmeta pokazuje to dijalog *Fedar* (237b7-d1): da bi se o Erosu uopće moglo utemeljeno govoriti, tj. govoriti u skladu sa samom njegovom biti i naravi, nužno je postupiti na sljedeći način. Za sve što ikako jest, za svako razmatrano biće postoji samo jedan jedini početak, koji se naprosto mora znati neće li se ono posve promašiti: – treba prije svega znati njegovo vlastito bivstvo i bit. Zanemari li se na samome početku razmatranja bića to ishodište, tada će se pri daljnjem napredovanju govora i mišljenja u pravilu, i to s potpunom nužnošću, promašiti sva istina. Prema specifičnom karakteru dijalektičke filozofije, to ujedno predstavlja jedini mogući način na temelju kojeg se može uspostaviti primjeren, suvisao i plodan međusobni razgovor. Posred sve „krasote i veličanstvenosti“ Agatonova govora, Sokrat inzistira poglavito na tome, razastirući onaj veo privida upravo s time neposredno pripadnim pitanjem, koje se svodi na nešto naoko posve beznačajno: je li Eros ljubav za nečim ili ni za čim; je li on ljubav nečega ili ničega?[167] (199c1-200a2)

[167] U grčkom jeziku ovdje prisutan genitiv može se odnositi podjednako na subjekt i objekt. Neki interpreti u tome utoliko pronalaze navlastite začetke gramatike i artikulirane refleksije na taj aspekt jezika. Budući da se radi o ključnome rezu unutar mišljenja o Erosu kojim i otpočinje ono navlastito filozofijsko, možda bi se trebalo

Svi govori koji prethode Sokratu vode se u prvom redu ispitivanjem i izlaganjem toga što iz Erosa slijedi i proistječe, odnosno koji su njegovi darovi. To međutim može biti primjereno odgovoreno jedino onda kad se odgovori na tome prethodno, te utoliko prvotnije i temeljno pitanje: spram čega je Eros ljubav i težnja? Kao što je, kako biva razvidno iz dijaloga *Sofist*, svaki govor nužno govor o nečemu, kao što je u samom *logosu* i mišljenju sadržano već nužnim načinom neko nešto, tako je ta nerazdvojiva odnošajnost prisutna te u svojoj osnovi određujuća i u samom ontologijskom aspektu Erosu: – on u sebi uvijek implicira neku relaciju; on je uvijek na nešto usmjeren. Eros nije *ljubav naprosto*, nego *ljubav za nečim*. Ljubav po sebi, moglo bi se s time u skladu strogo razlikovano reći, zapravo još i nije, već tek njena intencionalnost. Prisjeti li se ukratko onog govora koji se najviše približio poimanju biti erotičke žudnje, moglo bi se zajedno s njim reći kako je po sebi samome Eros tek „jedna polovica“ koja vazda žudi za onom drugom; on sam nije već i sama ta odnošajna cjelina. Jer prema svojoj vlastitoj biti on imanentno ima svoj objekt, kojim biva srazmjerno uvjetovan. Eros je u sebi nužnim načinom korelativni pojam – on jest sam taj odnos, i to nije tek jedno od mnogih njegovih svojstava. Afrodita je, kako je već rečeno, moć koja, potičući žudnju, sobom privlači i obuzima; prema svojoj izuzetnoj biti ta boginja nije ono koje ljubi, već ono ljubljeno. U načelnoj razlici spram toga, Eros je poriv, strastvena unutrašnja moć koja u svojoj implicitnoj odnošajnosti tjera i goni ljubećeg „subjekta“ na njegov „objekt“. Time je učinjen prvi odlučujući korak na putu razumijevanja božanstva ljubavne žudnje: to je fundamentalni ontologijski prijelom kada se u ono što se do sada shvaćalo na način apsolutnoga unese neizbježna relativnost, te u vezi istoga bića kategorički napusti ono savršeno, samodostatno, zacijeljeno, jednostavno, po sebi i na sebe odnoseće. Eros time biva načelno izuzet iz naravi božanskog bitka, jer se pokazuje njegova bitna i neuklonjiva nedostatnost, i to ona u pogledu samodostatnosti odnosno autarkičnosti posebitka.[168]

Drugi korak na istome putu razvijanja Erosove biti učinjen je sljedećom postavkom: Eros ono čega je ljubav *žudi* (ejpiqumei`; 200a3). Prvo što tu treba uočiti je ova naoko

---

ukratko priupitati koja je zapravo razlika između toga kad se kaže 'ljubav za nečim' odnosno 'ljubav prema nečemu' i onoga 'ljubav nečega'? 'Ljubav za nečim/prema nečemu', kako se čini, više naglašava međusobno stremljenje i težnju s jedne tako reći strane, premda je po svojoj intencionalnosti i načinu odnošenja prema obrascu onoga „slično sa sličnim“ taj odnos moguć kao obostran. 'Ljubav nečega' pak pokazuje neposrednije i gotovo bi se moglo reći jedno nerazlikovno-nerazlučeno prelamanje i neposrednije uzajamno odnošenje, poglavito isključi li se pri tome ono značenje iste sintagme koje ju razumije kao postojanje ljubavne relacije samo od jedne strane nekoga/nečega. Možda je, tragom toga, uputno tokom razlaganja Erosove biti u dosluhu zadržati i jednu i drugu moguću inačicu prijevoda i općenitog razumijevanja.

[168] U tom smislu Barbarić (1995., 143): ono što Sokratov govor iz osnove razlikuje od svih prethodnih jest spoznaja i isticanje bitne i posvemašnje negativnosti – dakako ne u vrijednosnom, nego isključivo „ontologijskom“ smislu – sadržane u naravi same ljubavi. Međutim, tu valja odmah naglasiti i to da time još nije ustvrđeno da još i sama moć ljubavi biva u istoj mjeri određena, te s time u skladu također vrednovana kao ništavna, koliko proizlazeća iz ništavila, na kojem i sama svagda počiva.

samorazumljivost načelne srodnosti i sveze erosa-ljubavi i žudnje, njihovo implicitno, prema razvijanju i razumijevanju vlastite biti gotovo izjednačenje, koje se povlači još od Eriksimahova govora (186b6-7). Žudnja u slučaju Sokratovo-Diotiminog govora vjerojatno odudara od onog najnižeg vida erosa, ali je i sama na neki način – i to možebitno onaj pozitivni i promiscue (usp. npr. 200c2, e2) – sadržana već u samom pojmu ljubavi i erosa. U tom nužnom odnosu žudećeg ljubljenja potvrdno se razaznaje činjenica da je žudeći spram onog žuđenog ustrojen na način strastvene privrženosti i sklonosti, popraćene bezostatnom i najrevnijom težnjom i čežnjom.

Treći je korak na praćenom putu učinjen time što se u sklopu razmatranog dodatno prepoznaje sadržajno ustrojstvo svake žudnje: ono što se žudi i ljubi, to se nužnim načinom sam nije, ili se isto nema, ne posjeduje. (200a2-b8)

U istom kontekstu međutim ostaje otvorena još jedna daljnja i jednako bitna mogućnost shvaćanja odnošenja koje leži u biti svake ljubavne žudnje. Moguće je naime žudjeti nešto još i onda kad se to žuđeno čak već i posjeduje ili se pak samim sobom to već jest. (200b9-e5) U tom je pak slučaju nužno da se u sadašnjosti ima svako pojedino od toga što se posjeduje, te da se upravo ono k tome još i žudi. Imajući nešto prisutnim sada i u ovome vremenu, ono se, žudeći, hoće zadržati, pohraniti i sačuvati za buduće vrijeme: jedino će na taj način biti ono i ubuduće prisutno. U neizvjesnosti svekolike otvorenosti onoga budućeg nailazi se tako na prve rudimentarne naznake namirivanja i stvaranja-rađanja kao primarnog i principijelnog odgovora na posvemašnju otvorenost i neizvjesnost onoga budućeg, kao i na tome shodno elementarno osiguranje daljnjeg postojanja, koje, čini se, predstavlja najdublju, ujedno i „najprirodniju“ žudnju i nagon svega živog i smrtnog, osobito čovjeka. U toj vremenskoj dimenziji poimanja ljubavnog nagnuća, ljubiti ne znači ništa drugo nego to da ono što nije već tu i čega još uvijek nema u budućem vremenu bude prisutno i očuvano. Ta neprestana kontinuiranost prisutnosti, koja svojim rasprostiranjem na ono sadašnje i na svo „doiduće“[169] vrijeme proširuje opći horizont i dimenziju vremena, a koja iznutra sačinjava bitno ustrojstvo Erosovo, ovdje je naprosto odlučujuća. Uvodeći razliku onoga sada prisutnog i onoga buduće *prisutnog*, onoga što uvijek već dolazi i ima tek doći, Platon obznanjuje kako sveobuhvatan vidokrug Erosa, tako i samu njegovu narav. Ali tu je ujedno u igri i ono samo čovjeku i njegovu bitku moguće i svojstveno nadilaženje ograničenosti i sputanosti sadašnjošću *qua* prisutnošću. Glavnu ulogu tu igra opća težnja spram onoga uvijek postojećeg i vječnog.

[169] Kakvim tu donosi prijevod O. Pucić, nav. dj., 24.

Sabirući na jednome mjestu dosadašnji razvoj biti ljubavne žudnje, Sokrat zaključuje: žudeći se žudi za onim što se nema i što se sâm nije, te i vazda ubuduće za onim što nije već u sadašnjosti prisutno – to je zacijelo ono za čim je žudnja i ljubav. (200b9-e6) Nakon bitnog ontologijskog relacionog ustrojstva razmatrane pramoći, ovdje se tako pojavljuje i drugo bitno njeno odnošenje, ono spram vremena. Tim je dvama momentima ocrtan sveobuhvatni okvir koji je općenito odredben za samu bit Erosa: radi se dakle, izrazi li se to ovdje kao u nekoj formuli, o bitnom odnošenju i međusobnoj upućenosti ljubavne žudnje spram bitka i vremena.

Ako je pak tome tako – da je Eros, kao prvo, za nečim, a potom za onim čega nedostatak mu je prisutan[170], onda je on – budući da su, kako je već iznio Agaton ono u čemu ga Sokrat slijedi, bogovi uredili stvari ljubavlju za lijepim, jer za ružnim doista nema ljubavi –, onda je on ništa drugo nego ljubav za lijepim. (200e7-201a10) To da su bogovi „uredili stvari ljubavlju za lijepim“ povratno potvrđuje onaj smisao shvaćanja Erosa kojeg se moglo prepoznati na tragu Hesiodove *Teogonije*, ali i na tragu potonjih „predplatonovskih“ filozofa, Parmenida i Empedokla prije svega. Taj kozmogonijsko-kozmološki horizont vrijedi općenito, čini se, još i u ovom slučaju. Međutim, za Platonovu filozofiju on ne ostaje samo u okviru onoga kozmičkog, već je njegovo osnovno ontologijsko određenje sveg bitka također u najbitnijem uvjetovano i suodređeno onim lijepim. Upravo bi ovaj Platonov dijalog, kao što će se imati priliku vidjeti, trebao to na sebi svojstven način pokazati i posvjedočiti.

Ustrojstvo ljubavne žudnje koja je nužno upućena na ono lijepo ukazuje osim toga na nemogućnost voljenja onog ružnog. Ogledano na tako reći najnižoj razini koja ostaje unutar granica subjektivnog čovjekovog ukusa, to možda i može postati upitno, no za Platona je odlučujuće da se taj aspekt ne pokaže mjerodavnim u onome općenitijem i ontologijski višem.

Budući da je prihvaćeno da ono što nekom nedostaje i što sam nema, taj upravo i jedino to ljubi, Erosu će, kao onome koji žudi za onim lijepim, nužnim načinom ono nedostajati, iz čega onda slijedi da ni on sam nipošto nije lijep. Jer kako bi se za ono što nipošto ne posjeduje ljepotu ikako moglo reći da je lijepo? Tako i Eros nije niti može biti ono sâmo spram čega je uvijek usmjeren i spram čega uvijek žudi. (201b1-c1) Moguće je uočiti da Platon ovdje u neku ruku stavlja van snage onu prethodno naznačenu odnošajnost žudnje. Sada se naime čini kako je ona dodatno precizirajuća vremenska razluka koja se tiče onoga ubuduće prisutnog stavljena van snage. Druga okolnost koja bi možda išla protiv gornje tvrdnje o naravi žudnje ticala bi se ne više vremenskog aspekta nego onog bitkovnog. Naravno da ono koje žudi za lijepim može i sâmo još biti lijepo – tà slično ljubi slično. Potencirajući pak stupanj onoga

[170] To da je Erosu „prisutan nedostatak“ dodatno naglašava, namjernim i istaknutim paradoksalnim načinom, onu Erosovu ontologijsku bitkovnu podvojenost; napetost udešenosti obilježenu prisustvovanjem onoga odsutnog.

žuđenog, moglo bi se k tome još postaviti pitanje: zašto bi ono koje žudi za lijepim bilo nužno posve lišeno posjedovanja ljepote; možda je ono doista u nekoj, pa čak i znatnijoj mjeri i posjeduje, iako možda nikada dovoljno, posebice ne previše.

No, Sokrat tu još inzistira na jednoj „sitnici“, koja je dakako – kao i inače u Platonovim dijalozima – ono načelno važno i presudno: on Agatona priupituje ne čini li se i njemu kako sva dobra jesu i lijepa. Na to od svog sugovornika dobiva bez ikakvog okolišanja pozitivan odgovor. Ta bitna i najuža srodnost i supripadnost, pa čak i istovjetnost onog lijepog i dobrog kod Platona je jednostavno konstatirana ovdje kao i u mnogim drugim njegovim dijalozima.[171] Ovdje u *Simpoziju* se trenutno ne obrazlaže u čemu bi se zapravo sastojala njihova istovjetnost; no to je ionako u Grka, kako se već bilo pokazalo, uvijek na neki način bilo supomišljeno i podrazumijevano.[172] Prije no što se pomnije upusti u razmatranje tog najtješnjeg odnošenja lijepog i dobrog, za sada valja uočiti jedino ono na čemu i sam tekst još uvijek počiva: u njemu je naime riječ o pluralu, ne o neutrumu, zbog čega se jedno pojmovno izjednačavanje onog lijepog i dobrog, kao i opća odluka o karakteru njihova odnošenja, mora ostaviti za kasnije, kada će o tome govoriti sama Diotima. Ovdje je pak rečeno da su ona lijepa dobra, iz čega se zaključno izvodi to da Erosu, budući da mu već nedostaju lijepa, isto vrijedi i za ona dobra. Eros dakle nije ni lijep ni dobar. (201c1-5)

Agaton mu na to smjesta priznaje da mu nikako ne može protusloviti, pri čemu ga Sokrat podsjeća na to da se ne radi o njemu kao čovjeku, nego o samoj, od Sokrata nadasve preferiranoj i zastupljivanoj istini. (201c6-9) Nije dakle riječ tek o čovjeku i njegovu mišljenju i stavu, mnijenju i nazoru; ili uopće o bilo kojem mogućem puko čovjekovom postavljanju. Dovoljno je razvidno već iz *Teeteta* da Platon sofistički *logos*, kojeg u ovom primjeru predstavlja pjesnik Agaton, uvijek shvaća kao borbeni. Tamo gdje istupaju sofisti a Sokrat im se suprotstavlja, Platonova je dikcija označena terminima borbe i bojevanja; radi se o agonalnom *logosu*. Tome nasuprot, Sokrat i Platon ističu i „prakticiraju“ majeutički *logos* koji se sprovodi ne poradi samog prepiranja, već uvijek i jedino oko same istine.[173]

Nigdje se ne hladi toliko žar govora kao poslije Agatona, prilikom Sokratova britkog i prodornog provjeravanja njegovih općenitih oslonaca i implicitnih postavki, odakle onda raste jedna nova napetost, koja se vrhuni u Diotiminu govoru. To beskompromisno istinovanje zastupljeno dijalektičkim propitivanjem izvršava se temeljnim i sveopćim logičko-misaonim

[171] V. npr. Alk. I 115c6, 116c1-2, 135b11; Prot. 358b5-6, 360b2-3; Gorg. 463d4, 477a1; Men. 77b6-7; Lys. 216d2; Resp. 505b2-3; Tim. 87c4-5.
[172] Nama se pak ono lijepo povuklo u ono estetsko i umjetničko, a dobro u etičko. Iz tih je podjela postalo nemoguće uvidjeti temeljnu crtu te njihove istovrsnosti ili ih čak i naslutiti, mišljenja je H. Buchner, nav. dj., 44.
[173] Isto primjećuje već E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925., 29 i d.

otriježnjenjem. Čak i u slučaju da je postojala, izvjesnost i vjerodostojnost sveg onoga u prethodnih govornika izloženog, uzdrmana je neumoljivim propitivanjem filozofijske dijalektike. To je, općenito gledajući, jedna misaona kristalizacija u pogledu poimanja samog Erosa, koji ovdje i jest glavna tema. Dok se pjesnik nadimao u ejakulaciji fraza, filozofom se pojavljuje radikalna promjena pogledišta, ali i posvemašnje opće raščaranje. Glavna njegova funkcija jest dijalektikom posredovano razvrgavanje i pročišćenje od neistinitosti privida. O sporu Agatona i Sokrata dakle ipak ne odlučuje Dioniz, kako je bilo početno predviđeno, nego sam *logos* i u njemu utemeljeno istinito stanje stvari. I *Apologija Sokrata* započinje vrlo sličnom ironijom o samozaboravu u koji se dospijeva slušanjem govora mnoštva: to je ono primamljivanje i omamljivanje mase posredstvom privida. Ali, kao i u našem dijalogu, od *istine* se pritom nije reklo ama baš ništa. A upravo to predstavlja Sokratovu osnovnu nakanu, dužnost i nužnost njegova primarnog duhovnog habitusa. I to je već dovoljna potkrepa one gore nabačene teze da se Sokrat i inače Platonova filozofija suprotstavlja pjesništvu unutar navedenog horizonta i iz spomenutih razloga, s njegovim supripadnim intencijama i ciljevima. Platonova tendencija, put k istini uz pomoć znanja, doista nema većega neprijatelja od lijepoga privida.[174] Za onoga tko se tim i sličnim pjesničkim iskazima općenito prepušta bez ikakve distance i rezerve, zapravo i nije predviđeno pitanje jesu li ona istinita ili lažna, primjerena ili neprimjerena. Kritika pjesništva i ovaj dijalog se ne nalaze u već natuknutom proturječju ukoliko se prihvati da se ta kritika ne obraća spram pjesništva kao takvog, nego prvenstveno spram njegovih problematičnih zahtjeva i krivih očekivanja. Pjesništvo se indiferentno odnosi spram istine; za njega nema razlike između istine i laži. Tome naprotiv, filozofija živi upravo iz te razlike.[175] Kako god pritom stajalo sa samom Platonovom riječi prema kojoj svi valjani pjesnici pjevaju ne umijećem odnosno znanjem nego obuzeti entuzijazmom, bez razboritosti i uma, pod vlašću božanskog usuda (Ion 533e3-534c5), u tome se još jednom očituje jedna instinktivna, neprevarljiva srodnost, uopće dosluh s istinom, koji Platonov filozofijski duh čini neomamljivim svim mogućim zavođenjem onim po tendenciji lijepim prividom sofističkih i pjesničkih umijeća. U *Simpoziju* se tako na prikriveniji način radi također o retorici, o njenom vrbujućem karakteru, koji je zajednički i *logosu* i Erosu u vidu njihove komunikativne sveze, a kojim se aktivno upleće i sebe i drugoga u okrilje nagovora. Figura filozofa je utoliko učinkovito sredstvo koje nefilozofijsku situaciju spašava od sve bezbitnosti i neistinitosti. Sokrat želi nazore svojih protivnika – od kojih se dotični ne mogu odvojiti jer im to naprosto sačinjava, posve neodvojivo i neiskorjenjivo, sam njihov

[174] Usp. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA). München/Berlin, 1999. Bd. 7, 74.
[175] Usp. G. Figal, *Istina i lijepa obmana. O odnosu pjesništva i filozofije u Platona* (u: Kolo, 3 (1999.), 218.).

život i svjetonazor – očitovati u njihovu vlastitom smislu, te im otkriti prešutne pretpostavke i pripadne efekte na kojima svi odreda počivaju. Tek se iz toga mogu uistinu razabrati i razumjeti svi filozofu prethodeći govori; jer upravo i jedino njegov govor zauzima središnje smisleno mjesto, tj. predstavlja svodređujući istinosni kriterij za sve izgovoreno.[176]

Sokrat i sam kaže da se njegov govor od prethodnika razlikuje prvenstveno po tome što mu prvotni cilj nije govoriti o Erosu na lijepi način – bez ikakvog obzira na to je li dotični rijek istinit ili ne – nego mu se upravo radi o samoj biti, o pravoj i jedinoj istini božanstva. Za to je pak prikladana jedino metoda dijalektike: u njoj se ne izvršava omamljivanje slušatelja opojnim govorom, nego se u jedinoj prikladnoj formi dijalektike, dijalogom, provjerava ono načelno o svakom pojedinom biću i njegovoj naravi, pa tako i o Erosu. Već izvanjski gledano postupa Sokrat prilično drugačije od drugih. On ne nastupa naprosto kao govornik, nego se prethodno s njima povezuje stupajući s Agatonom u kratki dijalog, a njime ujedno i sa svima drugima. Od domaćina prvotno poželjena metoda sunousiva-e mijenja se pritom u svoju suprotnost: na koncu Agaton ipak poprima neko znanje, ali ne – sofistički – iz punijeg u praznije, nego – sokratovski – majeutički, metodom dijalektike. Lako je uočiti kako Sokratov Eros suodređuje Platonovu metodu dijalektike: on se tiče vazda onoga između, pa tako i onoga između učitelja i učenika, pri čemu je uvijek presudno ono zajedničko.[177] Za Sokrata je pored svih drugih govornika istaknuta odlika toga da je jedino njemu nužno potreban dijalog. Tu se dakle prije svega radi o korjenitoj promjeni metode: neobvezno i igralačko govorenje pretvara se u ispitujući, za razlozima i samom istinom tragajući razgovor. Dijaloški karakter uvijek uključuje stupanje na čistac u vidu osvještavanja logičkih pretpostavki. Jer dijalektika živi poglavito iz razumijevajućeg praćenja drugoga i njime pretpostavljenih postavki. To je sušta suprotnost monologa sofistike-retorike, i same dijalektičke filozofije. Tim svojim govorom stoji dijalektičar između „sveznajuće“ Diotime i neznanja svojih prethodnika. I u tome se otkriva fundamentalna razlika zajednice koja nastaje kroz govor i razgovor, a koja se temelji u zajedničkoj potrazi istine i koja je usmjerena na samu stvar s jedne, i zajednice koja vlada u *Simpoziju*, gdje kao da svatko inzistira na svome, monologom gotovo zatvoren spram svega njemu drugoga, s druge strane. I upravo zbog toga što nisu u stanju obrazložiti ono što

[176] Gledano pak iz jednog drugog aspekta, prethodni govornici su predstavnici postojeće kulture, dok Sokrat biva pronositelj mogućnosti budućeg života. Za razliku od filozofa, nakon svoje kritike, relativiziranja i destrukcije staroga, sofisti i govornici pod njihovim utjecajem nisu u stanju iznjedriti nešto održivo novo. U tih pet govora sabire Platon grštvo od Homera do samoga sebe, obuhvaćajući njegove stvaralačke moći i oblike ne kao konzervator nego kao stvaratelj, jer se ono svojstveno grčko u doba izravne prijetnje i opasnosti može očuvati samo ponovnim oblikovanjem-stvaranjem. Platon time postavlja putokaz: dijalektika usmjerena na istinu i život s njome u skladu, ili lijepo zvučeće i desupstancijalizirane gorgijanske figure? K. Hildebrandt (*Platon. Logos und Mythos*. Berlin, 1959., 193) tako uramljuje ovo mjesto dijaloga u jedan općenitiji duhovno-povijesni okvir.
[177] O posljednjem opširnije J. Stannard, *Socratic Eros and Platonic Dialektik* (u: Phronesis, 4:2 (1959), 120 i d.).

govore, zbog toga što ne mare za istinu, pjesnici, retoričari i sofisti ne mogu biti partneri u filozofijskom razgovoru. Filozofijski dijalog može stoga poslužiti kao neka vrst testa kojim se provjerava radi li se kod njih o pravome znanju i istini, ili samo o jednom ni njima samima poznatom značenju onoga što su rekli: to uostalom svjedoči ono Agatonovo „nisam uopće znao što govorim“ (201b11-12). Oni kao da samo „pripovijedaju priče“, bez mogućnosti provjere istoga u obliku pitanja i odgovora. Što je zapravo to što oni misle, i nalazi li se u tome nešto od istine, takvom obliku govorenja ostaje metodički načelno zakrito.

Osim metode, tu biva promjenjena također intencija govora: filozof svojim govorom ne smjera na djelovanje u bilo kojem unutar prvih pet govornika očitovanom smislu, nego jedino i samo na istinu; on dakle ne preferira lijepu sročenost govora pred samom objavom stvari. Nije dakle presudno ono e\u levgein, nego ajlhqh` levgein, a to je uostalom crvena nit koja se provlači kroz cjelokupno Platonovo filozofiranje. Kakva god bila, istina ima neupitnu i apsolutnu prednost pred onim što se samo pokazuje lijepim.[178] Istina o Erosu, postaje sve očitije, doista nije onako lijepa kakvom se nadaje, i samo time što mu se pripisavala nepripadna ljepota, mogao je on biti hvaljen na način prvih pet govornika.

Nakon temeljitog raščišćavanja onoga u vezi Erosa neistinitog putem e[legko~-a – a što nije samo sebi svrha, pa se pri toj negativnosti ni ne treba ostati – slijedi pouka na jednoj višoj razini. Ta uobičajena općenita shema odvijanja pročišćujućeg *logosa*, prisutna već u ranim Platonovim dijalozima, vrijedi još i ovdje. Uvid u vlastito neznanje osnovni je uvjet filozofiranja. To je ono prosijavajuće opovrgavanje koje se odvija pri filozofijskom učenju. Ništa ne znati jest ono negativno ljudske mudrosti, ono pozitivno u njoj je spoznaja samog sebe kao neznajućeg.[179] S druge pak strane, kad se dospije konačno i zauvijek do znanja, kad se bezostatno i za svo vrijeme postane mudar, tad se više ne biva filozofom.

Platonovo vlastito mišljenje o ranijim govorima pokazuje se dakle dovoljno očitim i jasnim u kritici koju on stavlja na Sokratova usta. Pobijanje koje Sokrat iznosi u razgovoru s tragičarem cilja u prvom redu na destrukciju njegova mnijenja, ali i onoga sviju prethodnika. Kad Agaton konačno prizna da ne shvaća ono što je dotada govorio, tu je već odlučeno tko je pobjednik u agonu i natjecanju u mudrosti. Time se u sebe urušava cijela zgrada *logosa* prethodnika koji su s domaćinom počivali na zajedničkom temelju.

No koji se sve problemi, osobito iz duktusa i naravi Platonove filozofije, vežu uz to kada se za sebe tvrdi da se jest u stanju izreći istinu, uz tek jednu popratnu napomenu prema

---

[178] Iako ljepota, ali ne ona prividna i pukog uljepšavanja, pokazuje bitnu srodnost s istinom, o čemu će još biti govora. Također, ni Platon se, to je barem jasno i poznato, ne odriče u potpunosti pristalosti pa i krasote govora i izricanja, ali to ipak pada u drugi plan dijaloga i uopće njegova *logosa*.
[179] U tom smislu M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*. Zagreb, 1999., 116.

kojoj će se isto učiniti na sebi svojstven način, lišen kićenosti izraza i posve spontano? Čak i u slučaju da se ne tvrdi istina, u Sokratovu stavu ostaje očito prozivanje svih prethodnih govora neistinitim. Ujedno on time izvršava nešto načelno drugačije, a na izvanjski pogled proturječno: kao čovjek, on sada zna i može kazati samu istinu, i to o biću koje zaposijeda, osobito prema tradiciji, najvišu sferu bitka.

2. Nauk Diotime

Agatona će Sokrat sada već pustiti, te pokušati izložiti govor o Erosu kojeg je čuo jednom od Diotime, žene iz Mantineje[180], koja bijaše u tome mudra i u mnogočemu drugom, i koja je i njega podučila ljubavnim stvarima. (201d1 i d.)

U jedan od općenitih problema pri tumačenju Platonovih dijaloga spada to što autor ne govori u svoje vlastito ime, i što je sve pritom rečeno već samom tom činjenicom isporučeno jednom posebnom području uvjetnog karaktera. To se u *Simpoziju* potencira tim više što se Sokrat, koji inače – kao filozof *par excellence* – često biva viđen kao sam Platon koji prigodno progovara na njegova usta, sada iznimno povlači i pušta govoriti nekog drugog, i to jednu ženu koja bi se u mudrosti mogla sasvim suvereno nositi čak i s najmudrijim od ljudi, pače, njega po mogućnosti i premašivati. Ta se izvedba čini kao imanentni odslik hermenutičkog problema kojeg ispostavlja dijalog. Što naime znači da se u središnjem govoru kojeg prenosi Sokrat najednom obraća netko drugi, jedna žena koja nije ni u kom drugom dijalogu sugovornica a kamoli podučavateljica onog filozofa koji inače slovi kao uzorit? Žena je nešto sasvim drugo od muškarca: možda se tako i ovaj način i metoda načelno razlikuje i suprotstavlja svim muškarcima koji su dosad imali priliku govoriti. No kao mudra žena, Diotima biva uzdignuta nad svoj puki biološki spol. Jasno je barem to da nikada ni jedna žena – historijska ili literarna – nije imala veću i značajniju ulogu nego Diotima u *Simpoziju*. Njezin je govor duhovno najviši, i to u okrugu muškaraca koji su se prije nje svim snagama trudili govoriti na istu temu što bolje – kao u nekom načelnom izazivanju muškaraca. Jedino bi se Aspasija – kao Sokratova učiteljica (usp. Menex. 236b8-c1) – mogla do neke mjere usporediti s visinom zahtjeva i razinom duhovnog uvida na kojeg upućuje mudra žena iz Mantineje, ali i onda ostajući od nje u mnogočemu premašena.

[180] Oba imena s kojim se oprispodobljuje ova mudra žena moglo bi se shvatiti etimologijski: sasvim je očita srodnost mantičke svećenice u onome manteiva, dok je u osobnom imenu – imajući na umu Sofoklov fragment (226, Nauck): sofo;~ ga;r oujdei;~ plh;n oJ; aj;n tima`/ qeov~ – možda naznačeno i ono što bi se moglo prevesti kao „ona koju štuje i časti Zeus“. Mantineja je poznat kao vračarski i proročki grad: usp. F. Petračić, nav. dj., 10.

Uglavnom, jedna usputna i gotovo posve izvanjska napomena da su žene često obnašale ulogu uvoditeljice u misterije[181], ne dopire ni blizu ovog problema. Približenje primjerenijem njegovu protumačenju prepoznajemo prije u Parmenida i u njegovoj poučnoj poemi. Proemij tog spisa prikazuje filozofa, gonjenog i nošenog žudnjom za istinom, kako biva poveden boginjama, koje na čuveni put iznad svih ljudskih uobičajenih obitavališta vode sve do pred samu istinu. To govori kako čovjek tek uz pomoć boginje postaje „čovjek znalac“. Kao i u *Simpoziju*, i u ovoj su poemi daivmone~, a posredstvom njih također i čovjek znalac – filozof – oni koji povezuju nebo i zemlju, božanstvo i čovjeka. S time se poklapa i jedno drugo mjesto Platonova teksta: oni koji se bave mantikom jesu tumači bogova kod ljudi (Pol. 290c3-6). Kao boginja u Parmenida, tako kod Platona Diotima zna izreći ono najviše, istinu samu: to je ovdje od presudne važnosti. Kod Parmenida istinu poučava boginja, dok tu ulogu, kako smo vidjeli, u Homera i Hesioda preuzimaju Muze. Muze su i inače one koje se, zajedno s muzikom, još u Platona povezuju sa samim filozofiranjem.[182] Tako lik i riječ Diotime predstavlja jedinstvo filozofijskog mišljenja i umijeća Muze, te biva posvećenje u istinsku erotiku: ono muzičko mora naime svršiti u ljubavi same ljepote (usp. Resp. 403c6-7).

U istom je kontekstu također učestalo bio diskutabilan i modus Diotimina obraćanja. Jer sam je način njena govora ponekad više mantičko-proročki no filozofski. Uz to, sama mantika, posvećenje, svećenica, misterij, ... – sve su to momenti koji su prije iracionalnog karaktera. Tako se u tom govoru vidi ponekad jedan mističan odlomak *Simpozija*.[183] Međutim, važno je to pojmiti na samoj stvari primjeren način. Naznakom Diotiminog proročkog nadahnuća želi se zapravo naznačiti načelna iznimnost spekulacije o božanskoj moći ljubavi; pojam „misterij“ treba tu obznaniti da se kod Erosa radi o jednoj posve tajnovitoj i zagonetnoj moći. Kao svećenica i posvećenica u vršne misterije, Diotima seže gotovo u ono nadljudsko te stoji na strani božanstva; ona očituje i izražava više, jedno gotovo božansko znanje.[184] Ono što se tu međutim naziva misterijom pokazuje se posve drugačijim od historijskog misterijskog kulta tadašnjih Grka.[185] Jer bitno kod njega ležalo je u pasivnom doživljaju; najviši njegov uvid iznalazio se u samozaboravnom duhovnom odsustvu, u maničnoj ekstazi, u onom mahnito-ekstatičkom dospijeću izvan sebe. Misterij Diotime je naprotiv jednim dobrim svojim dijelom određen učenjem i podukom, *logosom* i dijalektikom, dakle u bitnom je smislu obilježen onim svjesnim „biti pri sebi“, čak i njegovim najnapetijim i

[181] Nju navodi K. Dover: Plato, *Symposium*, 137.
[182] V. Crat. 406a3-5; Phaid. 61a3; Resp. 411c5, 499d4, 548b8, 549b6; Polit. 309d3; Phlb. 67b6; Tim. 47d, 88c5.
[183] Usp. D. Ross, *Platonova teorija ideja.* Zagreb, 2000., 21 i d.
[184] Bliže tom razumijevanju kreće se K. Gaiser, *Gesammelte Schriften*. Sankt Augustin, 2004., 27.
[185] Za tematiku usp. osob. K. Kerenyi, *Die Misterien von Eleusis*. Zürich, 1962.

najintenzivnijim vidom. Time doduše misterij nije više misterij, pojam ostaje isti dok se sadržaj mijenja, ali ipak biva nešto uzvišeno i čovjeku u mnogome uskraćeno, doista nadljudsko. Utoliko je Diotima prije mistagoginja i filozofkinja u jednom; u svom spoju onoga logičkog i mitsko-misterijskog, ona je odraz od nje same prikazanog Erosa, a njeno se djelovanje pokazuje kao odraz Erosa koji posreduje između bogova i ljudi.[186]

Nadilaženje, o kojem je na ključnim mjestima ovog dijaloga neprestance riječ, tu u liku Diotime, barem prema jednoj otvorenoj mogućnosti, seže iznad Sokrata, nadilazeći ga još kao erotičara, kao dijalektičara, kao filozofa. Mudrost Sokrata se nastanila i obitava u carstvu Erosa; ona je erotika. No premda on na samome početku *Simpozija* ističe kako se ni u što drugo ne razumije nego u erotiku, njega u tome poučava Diotima, a pri najvišim uvidima u njenome okrugu ona čak dvoji u njegovu sposobnost poimanja. Sokrat u više navrata ističe da se kod Diotime, koja je u tome i mnogočemu drugome mudra[187], raspitivao zbog vlastita neznanja, jer inače ne bi ni prispio pod jedno takvo podučavateljsko starateljstvo mudre žene.

U vezi te okolnosti sagledavao se također i odnos vlastite Platonove i povijesne Sokratove filozofije. Trajna je diskusija treba li se u Diotiminu govoru zapravo prepoznati Platonova najizravnija i izričita naznaka toga da se tu radi već o njegovu vlastitom duhovnom djelu i dosegu, da se tu pokazuje navlastita razlika i odlučno nadilaženje povijesnog Sokrata onime što je genuino Platonova zasluga i njegov vlastiti duhovni podanak. Tu se dakle vidi kao otvorenu mogućnost to da Platon u svojoj zreloj fazi filozofiranja nadilazi Sokrata kao uličnog dijalektičara i dosljednog aporetičara, koji u svom neznanju vazda u bitnome ostaje. Jer upravo to da Diotimin učenik možda neće biti u stanju shvatiti sve što ona u svojoj poduci iznosi, osobito to da sam nigdje ne tvrdi da je doista iskusio i usvojio najviše misterije oko Erosa, – čime u praćenju i posredovanju Diotimina govora biva žigosan načelnom upitnošću „kompetencije“ poput samog Apolodora kao prenositelja djela u cjelini –, ukazuje na mogućnost toga da uzvišena spoznaja oko Erosa ne potječe od Sokrata, nego od Platona, koji ga time nadmašuje.[188] Na istom se tragu vidi Diotimu kao neku dubletu Platonova Sokrata[189], odnosno, rečeno u jednom drugačijem obratu: kroz masku Diotime govori Platon sam.[190]

Svi u *Simpoziju* prisutni simpozijasti prihvaćaju za glavni zadatak to da svaki od njih satka vlastiti *logos* o ljubavi. Sam taj govor iskazuje i neposredno očituje osobnu mogućnost

---

[186] Usp. na temu također E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*. München, 1969., 37.
[187] U čemu je to još Diotima mudra, osim u ljubavnim stvarima, – to ne doznajemo izravno na dotičnim stranicama Platonova teksta. Možda uopće o cjelini svega, kao svaki ideal-filozof?
[188] Potvrdno u tom smjeru prihvaća navedenu mogućnost H. Maier, *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913., 140., a zatim i A. Nehamas/P. Woodruff, *Symposion*. Cambridge, 1989., xii i d.
[189] Usp. W. K. C. Guthrie, *Plato (I): the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge, 1975., 385
[190] Usp. G. Reale, 2001., 93, 95.

svakog od sugovornika, mogućnost da postigne onu konceptualizaciju ljubavi koja odgovara njegovoj vlastitoj moći uvida. Kontrast između Sokrata i ostalih simpozijasta pokazuje se u tome što jedino Sokrat poriče da je vlastitom moći dospio do posvećenja u misterij ljubavi. Razlog je u tome što su ljudskoj mudrosti povučene bitne granice. Sokratova superiornost nad ostalim simpozijastima pokazuje se također time što jedino on zna da je ljubav misterij i da je za posvećivanje u nju potreban odgovarajući mist koji je od boga nadahnut. Takvo je lice Platon možda projicirao u liku Diotime.

Sve u svemu, jedna nehistorijska osoba donosi na vidjelo samu istinu: istina dakle ne potječe od čovjeka, posebice ne nekog konkretnog, već on nju eventualno „tek“ uviđa. Diotimin nauk je u cijelosti poput nekog posvećenja u misterij. No, u prilog mogućnosti da se u toj mistagoginji može i treba vidjeti prije svega Platona, govori nedvojbeno i činjenica da se mnogo toga rečenog sasvim dobro i do u najmanju pojedinost poklapa s onime što nalazimo u drugim njegovim dijalozima. Tim više što Diotima upućuje na Sokratovu metodu (201e), a uz uzorita dijalektička razmatranja, u govoru se više puta pojavljuje njegova poznata ironija.

Ipak, *Simpozij* u svom središnjem dijelu na usta Diotime iznosi ono filozofijski najosnovnije bez da za to uvijek i do kraja daje obrazlažuće, metodski posve čiste i transparentne oslonce te međusobno logički nužne sveze između pojedinih postavki i teza. Jer ipak je Diotima mistagoginja, s čime u skladu ona pri svom objavljenju istine nema uvijek i u svakom pogledu nužnu potrebu za nekim po svim točkama obrazlažućim koracima; u navlastitu narav profetkinje spada to da ona svoj nauk ponekad iznosi bez dodatnog izvođenja. Osim što time predstavlja stanovite delikatnije probleme oko interpretiranja, ta okolnost jednako poziva čitatelja na aktivno mišljenje i propitivanje istoga.[191] Diotimu tako doista karakterizira nadmoćnost koja bi morala biti označena nadljudskom; ona je utoliko „mitsko“ biće. No ona opet s druge strane svoje „mitsko poučavanje“ ne iznosi baš po svim točkama tako kako joj se prohtije, nego se dobrim dijelom trudi da Sokrat vlastitim snagama u sebi i iz sebe sprovede isti uvid, sam shvati istu misao. Ona utoliko kazuje jednako i dijalektički.[192] Jer, kako će u jednom poznijem dijalogu posvjedočiti sam Platon, još su i mantici i svećenici u velikoj mjeri ispunjeni razboritošću i pameću (Pol. 290d5-7). Sabrano rečeno na temelju svega, moglo bi se zaključiti baš poput Platona u *Timeju*: nitko se s umom u sebi ne dotiče bogom nadahnute i istinske vještine proricanja, već ili u snu, kad mu je zakočena moć razumnosti, ili kad je nekim božanskim nadahnućem dospio van sebe. Ali onome tko je razuman pripada to da promišljanjem razlaže kako i za koga to sve znači nešto.

[191] Tako protumačuje tu okolnost K. Sier, nav. dj., 23
[192] Kako s druge strane ističe G. Krüger, nav. dj., 143.

Pa i nije zadaća onoga tko u tom stanju još ostaje da prosuđuje ono što je od njega samog izašlo na javu i oglasilo se, nego jedino razboritome dolikuje to činiti i spoznavati. To su prosuđivači božanski nadahnutih proročanstava, tumači zagonetnih izreka i prikaza (71e3-72b5). Misterij filozofije tako može biti nazvan samo paradoksalno. Diotima ima tako reći dva lica: ona je mistagoginja i filozofkinja ujedno.

Povrh svega navedenog po pitanju lika, uloge i smisla same Diotime unutar *Simpozija*, nama je ovdje važna prije svega načelna sporednost govornika pred onim govorenim.

Nema nikakve dvojbe da je vrhunac dijaloga *Simpozij* Sokratov odnosno Diotimin govor u kojem se predstavlja filozofijsko oduševljenje vrhovnom ljepotom.[193] Ono što Sokrat iznosi o ljubavnim stvarima u cijelosti je izdanak i rezultat jedne poduke koju je bio primio od svete žene iz Mantineje. Isto će pokušati prenijeti onima sada prisutnima na način što će započeti iz istog ishodišta do kojeg je ponovo, kao s Diotimom, dospio u prethodnom razgovoru s Agatonom. To što je onomad usvojio, Sokrat će pokušati reći svojim riječima, iz samoga sebe (201d1-8), u čemu bi se moglo prepoznati jedan stavak poznate „kritike pisma“, na koji se ovdje osobito signalizira. Da bi se za određeni *logos* moglo ustvrditi kako je on doista usvojen, doista u sebi samome iskušen i upoznat, više se ne smije oslanjati na bilo što drugo što ne bi proizlazilo iz vlastite duše sama govornika. To je pravi i primjereni put učenja i njegove uspješnosti kakvim nam ga prikazuje i ovaj Platonov dijalog. To dakako ne znači nužno da se filozofijski uvidi stječu jedino i isključivo iz ophođenja i dijaloga s drugim: naime, onaj kome duša doista razgovara sa samom sobom često može u istome stjecanju dospjeti i znatno dalje, bilo sa zamišljenim likovima ili sa samim sobom.[194]

Na ovim nedvojbeno središnjim i najvažnijim stranicama dijaloga učimo tako na najneposredniji način o tome što je uopće učenje i poduka. Na prvi pogled, taj razgovor djeluje kao sokratovski dijalog s jednom novom figurom koja u ovom slučaju preuzima ulogu voditelja. U Sokratovu revnom i privrženom opticaju s Diotimom očituje se njegova velika žudnja oko doznavanja istine o Erosu. To je tako reći Eros oko Erosa: ljubav i žudnja za znanjem ljubavi i žudnje sama je narav i navlastita mudrost Erosa. Imperfekt i iterativni optativ označavaju redovito nastavljane razgovore (207a5-6). Taj u više navrata ponavljani i svagda produbljivani razgovor predstavlja poduku koju prima znanja željan Sokrat, ovdje tek inicijand. Razlika u znanju je jasno izražena i biva obostrano prihvaćena bez resantimana. Sve to podsjeća na dugotrajno zajedničko traženje istine i stjecanje spoznaje s konca *Fedra*; takvo ophođenje u razgovoru može biti razumljeno kao ilustracija i konkretizacija one slike

[193] Usp. J. Zovko, *Ogledi o Platonu*. Zagreb, 2006., 78.
[194] Iz ponešto drugih i drugačijih razloga želi to u svoju svrhu istaknuti T. A. Szlezak, 2000., 93.

filozofijskog općenja s *logosom*. Dijalog je oblik života, jer ono što se u njemu prikazuje jest upravo dugoročno filozofijsko obitavanje u zajednici, dakle filozofsko suživljenje, o kojem govori i *Sedmo pismo*. Tu se pokazuje ono sokratovsko na samome Sokratu: on žudi za ljepotom, koja je uvelike prisutna u potpunijem erotičko-filozofijskom znanju.

Sve ono što je Sokrat pokazao u sklopu svog opovrgavanja Agatona zapravo je ponavljanje njegova vlastitog postepenog spasonosnog oslobođenja od neznanja Erosa, u čemu ga je uznastojala i uspjela podučiti mudra svećenica. U tom je razgovoru i sam Sokrat na početku bio neznalica; u zrcalu zrelog dijalektičara pokazuje se onaj mladi kao jedan predstupanj, ali i kao ishodišna pretpostavka. Pri svemu tome se ipak ne bi smjela ukinuti načelna razlika između mistagoginje Diotime i još tragajućeg, lutajućeg Sokrata kao prototipa filozofa. Diotima stoji neusporedivo više od Sokrata – ona neprikosnoveno zna bez da je u tome bila – kao mudra mistagoginja – od drugoga podučena. Ona se pod tim uvjetom može nalaziti iznad Sokratove razine; ona se njemu može čak i smijati, prepoznavajući ono od njega priupitano kao dječje smiješno. U *logosu* Sokrata se time na jedan potencirani način ponavlja ista okolnost kao u uvodnom predrazgovoru, okolnost koja se tiče motiva distance i autentičnosti. Tu nas zatječe tako reći druga njegova potencija. Ta distanca nije tek distanca izvješća i historijsko-povijesnog događaja nego jedne posve druge dimenzije, naime ona najviših posvećenja. Ona je sprovedena kroz više stupnjeva, od kojih je onaj uvodni tek prvi. Drugi stupanj predstavlja opovrgavanje Agatona, kojim su opovrgnuti svi ostali govornici. Na trećem stupnju cijela se situacija preokreće pročišćenjem dosadašnjeg shvaćanja Erosa uz pomoć i poduku Diotime. Na koncu, četvrti stupanj preuzima jezik misterija te izriče najviše posvećenje. Ta tehnika nije sebe radi; cijela skala jednog takvog uspona služi poglavito tome da nam pred duhovne oči približi jedan duboki pogled u obuhvatnost redoslijeda toliko važnog uspinjanja, što se sve zajedno mora promjeriti kako bi se prešlo sve od uobičajenog ljudskog mnijenja pa do najvišeg uvida filozofije. Sve to ide ruku pod ruku s biti Erosa, jer Eros nije ništa drugo nego nagon za prevladavanjem distance i za stalnim nadilaženjem. Tako složeno izvedena struktura uspona do same filozofijske spoznaje ljubavne žudnje nadaje se dakle posve neposredno iz same stvari. Tko hoće prikazati bit božanske ljubavi, mora u cijelosti promjeriti distancu čije prevladavanje upravo čini bit Erosa: forma i sadržaj i ovdje tvore jednu nerazdvojivu cjelinu.[195]

[195] Tako ponavlja osnovni karakter svog načelnog razumijevanja *Simpozija* G. Picht, nav. dj., 359 i d.

a) Bit Erosa: veliki demon kao ono između smrtnoga i besmrtnoga

Prema svojoj formalnoj kompoziciji, Diotimin govor dijeli se u tri dijela: prvo je riječ o biti Erosa (201d8-204c6), zatim slijede njegova djela (204c7-209e4), a na koncu biva iznesen sam put i uspon Erosa (209e5-212a7).

Ako se prethodno bilo ispostavilo da Eros nije ni lijep ni dobar, onda se treba izvidjeti što i kakav on jest. U sklopu toga počinje se otvaranjem one samom dobru i lijepome dijametralno suprotne mogućnosti, koja od strane Diotime biva oštro odbijena pod patronatom bogohuljenja. Prema njoj, Eros nipošto nije ni ružan ni zao. Naime, nije nimalo nužno da bude baš ružno ono što nije lijepo, jednako kao što ni ono koje nije mudro nije nužno neuko.[196] Jer jest, nastavlja Diotima, nešto između mudrosti i neukosti: mnijeti ona ispravna, a da se ne može iznijeti razlog, nije ni znati – tà kako bi znanjem bila stvar neobrazložena – niti neukost – tà kako bi neukošću bilo ono što nekako pogađa biće – nego je to ispravno mnijenje, koje je između pameti i neznanja. (201e2-202a10)

Ovdje u oči upada prije svega ova naglo uvedena analogija između Erosa i znanja odnosno mnijenja, koja, čini se, doista nije slučajna. Stoga tu treba nakratko dotaknuti pitanje mnijenja i znanja, kao i njihovu razliku, koja ovdje dolazi do svog prepoznatljivog izražaja. U *Politeji* je doksa tj. mnijenje ono što se nalazi upravo između neznanja i znanja odnosno spoznaje; ona se utoliko odnosi prije svega na ono koje ujedno jest i nije, naime na ono koje se vazda nalazi u sredini između onoga što u svoj čistoći jest i onoga što nikako nije (476e i d.). Već bi se po tom svom općeontologijskom mjestu i značenju ona mogla u bitnom smislu dovesti u vezu sa samim Erosom. Jer upravo je u doksi kod Platona na neki način sadržano posredovanje i svezanost jedinstvene cjeline svega pod vidom bitka i bivanja.

Za približnje njenom spoznajnom karakteru valja početno imati na umu njeno razgraničenje od samog znanja, koje biva sprovedeno ogledavajućim pokušajem njihova poistovjećenja u dijalogu *Teetet*. Kao što Sokrat na početku dijaloga zahtijeva da mu se Teetet licem približi, ne bi li iz tog međusobnog uspoređivanja bolje razabrao kako i sam izgleda, tako će se iz usporedog postavljanja te dvije središnje moći duše u pogledu spoznaje do kraja izvidjeti kako i s jednom i s drugom stvar stoji. Početno se to sprovodi na temelju odredbe znanja kao osjetilnog opažanja. Kako biva očitim iz tog filozofijskog razgovora, sama ta odredba počiva na istumačenju opažanja kao pokazivanja-pojavljivanja: kako se nekome nešto pokazuje posredstvom opažanja, to za njega takvo i jest (152a6-8). Sokrat u toj odredbi

[196] I u *Sofistu* (257b-258b) pojmovna negacija ne povlači za sobom nužno kontrarnu suprotnost; usp. također Prot. 346d; Lys. 213c; Tim. 50e.

prepoznaje jedan nimalo loš rijek, kojeg navodno zastupaju svi njegovi prethodnici na čelu s Homerom, videći u temelju svega kretanje. Središnja postavka tog nazora jest da nema ničega jednog i da uopće ništa nije, već sve postaje iz uzajamnog kretanja, međusobnog susretanja i trenja (152d2-e10). U podlozi ishodišne odredbe znanja leži dakle pretpostavka da sve što jest jest u kretanju. Prema tome, za pojam dokse je prije svega odredbeno kretanje i sve ono što iz njega nastaje, osobito ono pojavljivanje i pokazivanje u samoj duši.

Iz toga je već razvidno da u naravi dokse ono što se u njoj pokazuje, čini ili mnije nikada nije po sebi, nego samo po onom između, kao u nekom srazu uzajamnog odnošenja onog dvojeg koje se susreće. Dakle, za sam pojam dokse čini se da je ključno to da se sve ono pojavljujuće – na bilo kojoj od razina svog pojavljivanja – čini kao neko koje jest, dok ustvari i do kraja nije, nego se svagda kreće, postaje te titra u međuprostoru onoga što se nalazi u odnošajnoj sredini. Doksa se utoliko, kako se i pokazalo u *Politeji* na koncu V. knjige, ne odnosi prema svojoj vlastitoj naravi na bitak i ono što vazda isto jest, već na ono što se nalazi između bitka i ništa, naime na sve ono što nastaje i biva, što se uvijek mijenja, te po svom temeljnom ontologijskom karakteru i jest i nije. Znanjem se duša dodiruje i odnosi spram bića i bitka, mnijenjem spram mijene i bivanja. Utoliko bi se moglo učiniti kako su te dvije sfere bitka i njima pripadne moći različite do nepovezivosti: ono bivajuće i doksastičko najbitnije je određeno vječnom mijenom i nepostojanošću, dok je istinsko biće u svakom pogledu jedno te isto. Pa ipak, duša u svom pokušaju domašaja istine nije niti može biti posve odvojena od bivanja i osjetilnosti, već je s njima u stalnoj svezi. Unutrašnja povezanost bivanja i bitka u duši otkriva se u tome što je ona upravo takvo jedno cjelovito zbivanje kojemu pripada i ono osjetilno i ono mislivo. Sveza takve naravi, u Platona viđena kao analogija-srazmjer, njihovu međusobnu različitost nikada ne ukida, nego je vazda tvori i održava.

U samome tekstu navedena temeljna razlika između znanja i mnijenja – koja se sastoji prvenstveno u podavanju odnosno pružanju razloga-*logosa* (uz Symp. usp. Phaid. 76b5-6; Resp. 531e4-5, 533c2; Polit. 286a4-5) – pokazuje da se mnijenje nadilazi ničim drugim do li znanjem. Najprimjereniju referencu za to njihovo osnovno razlikovanje, ali i svojevrstnu međusobnu upućenost i spojenost, nalazimo u dijalogu *Menon* (82b8 i d.). Čuvenu besmrtnost duše Platon tu ustvrđuje ukazujući na to da odabrani rob oduvijek ima neko znanje u sebi. Način na koji rob do tog znanja dolazi i tu predstavlja Sokratova uobičajena metoda ispitivanja, kojom se bude i iznalaze istinita mnijenja i znanja, koja su oduvijek već u čovjekovoj duši, pa tako i u onoj roba. Pitanje o besmrtnosti duše uramljeno je unutar jednog načelnog paradoksa, čiji smisao inzistira na tome da se baš nikako ne može istraživati ono što se ne zna. Platon taj svo mišljenje ugrožavajući paradoks razrješava jednom za svagda time

što dokazuje da spoznavanje nije naprosto učenje u smislu prihvaćanja duši nečega izvanjskog, nego upravo njeno podsjećanje na ono što oduvijek već u sebi ima i posjeduje. Kako u čitavu procesu spoznaje bića duša ostaje u sebi te znanje pronalazi opet u sebi samoj, taj se proces naziva prisjećanje. U spoznaji se tako duša uvijek iznova vraća u sebe i u svoju vlastitu istinu, u kojoj joj se očituje biće samo. To je njeno anamnestičko vraćanje na svoju izvornu srodnost i zajedništvo s istinom bića, koja se oduvijek već u njoj nalazi.[197]

Tako se uz primjer spoznajno-ontologijskog karaktera onoga između dospjelo do toga da Eros nije ni dobar ni lijep, ali ni ružan i zao, nego radije nešto između njih. (202b1-5) U tome se vidi da se Diotima (a time onda i Sokrat) zapravo udaljuje od onog strogog, isključivo u oprekama mislećeg poimanja Erosa, na kojeg se Sokrat oslanjao u raspri s pjesnikom ne bi li ga natjerao do krajnjih konzekvenci koje kazuju njegovim osnovnim postavkama sasvim oprečno. Stoga se tu još jednom podvlači to da su svi složni oko toga da je Eros veliki bog (202b6 i d.). Objedinjujuća pretpostavka svih predsokratovskih sugovornika jest ta što su Erosa smatrali bogom: – *consensus omnium* glasi dakle: *Eros je bog*.

Sukladno svemu na tom planu iznesenom, tu se podvlači razlika onih koji znaju istinu o Erosu i onih za koje se to ne može reći. Oni koji tu istinu znaju, a to je za sada jedino Diotima, kažu da Eros nije bog. To je ključan zaključak; sasvim odlučan i presudan korak na putu njegova poimanja. Razlog tome donekle je već poznat iz elenktičkog opovrgavanja Agatona: ako je doista tome tako da su svi bogovi blaženi i sretni, dobri i lijepi, a Erosu nedostaju ona dobra i lijepa, onda se njega doista više ne može držati za božansko biće? Slično se na pozitivniji način kazuje i u *Lisisu*: u onoj mjeri u kojoj je netko dobar, on je dovoljan sam sebi, a onaj tko je sebi dovoljan ne treba ništa u pogledu te vlastite samodovoljnosti (215a6-8). Eros pak, žudeći u svojoj oskudici za dobrim i lijepim, za srećom i blaženstvom nikako ne može spadati u sferu te potpunosti i savršenosti bića.

Tvrdnja da Eros nije bog morala je grčkom uhu zvučati bogohulno.[198] Diotimin opis Erosa posve je različit od razumijevanja „predsokratovske“ tradicije: to je preokret njegova poimanja. No, što je onda Eros ako ne bog? – pita začuđeno Sokrat. Smrtnik nije ni najmanje, oštra je tu Diotima. Tako preostaje jedina mogućnost njegova poimanja po modelu *dokse* odnosno mnijenja: on je ono *između* smrtnika i boga. Eros je između smrtnog i besmrtnog, veliki *demon*. „Jer i sve ono demonsko između je boga i smrtnoga.“ (202d8-e1)

---

[197] U tom kontekstu, dodatno razvijajući konzekvence spoznajnog karaktera *dokse*, moglo bi se reći kako se unutar nje ništa ne može pojaviti nešto što ne bi nekako i bilo; ali da li doista i na koji način, o tome mora uvijek odlučivati znanje i razum. Ona je utoliko nešto pasivno i receptivno, a *logos* aktivno i dinamičko. No, ispravno mnijenje upućuje na jednu pozitivnu tendenciju Erosa, njegovu stalnu upućenost i odnošenje spram lijepog i dobrog, te je utoliko konstitutivni moment Erosa: usp. o tome K. Sier, nav. dj., 60.

[198] Općenito kulturološki napominje to K. Hildebrandt, 1959., 194.

Taj za *Simpozij* toliko važan pojam metaxuv upućuje po svom osnovnom značenju na blizinu onoga između i prave sredine. Postoje međutim mnoge moguće varijante shvaćanja tog za bit Erosa presudnog pojma. Prvo ga značenje prepoznaje kao ono posredujuće koje u bitnome biva relativno određeno, nepripadno do kraja ni jednome ni drugome od krajnosti-suprotnosti unutar svog srednjeg položaja.[199] Kao drugo, ono u sredini može imati ne samo osobine i jednog i drugog ekstrema između kojih se nalazi, nego uz to još i svoje vlastite.[200] Treći vid značenja obilježava ga isključujućim, tj. (ne)određenim ni jednim ni drugim od onoga kojem jest između. U tom trećem, isključujućem smislu mogu se dodatno razlikovati čak četiri varijante njegova poimanja: može se, kao prvo, raditi o aksiološkoj indiferentnosti.[201] Ono između može se zatim po svom međupoložaju nalaziti unutar neke skale razlikovanja stupnjeva, pri čemu više naginje onoj „pozitivnoj" strani.[202] Nadalje, ono se može shvatiti kao mjesto napetosti i prijelaza, i to statički-neutralno, u smislu sredine koja nije okarakterizirana nijednim od oba svoja pola kojima stoji između.[203] Na koncu, ono se može shvatiti na isti zadnje navedeni način, ali u bitno dinamičkom smislu.[204] Čini se da je ispravno shvaćanje onoga između za slučaj Erosa najbliže upravo ovom posljednjem njegovu vidu: njegova je osnovna uloga uspostavljanje kontinuirane povezanosti, i to one dinamične, između smrtnika i besmrtnika. Jer prema samom tekstu *Simpozija* koji slijedi, on u svom fundamentalnom međubitku odnosno oskudici ne ostaje naprosto i zauvijek, nego se uvijek usmjerava i upućuje k njenome ispunjenju, ali to nikada ne dostiže u cjelosti, te biva jednako tako uvijek iznova vraćan na vlastitu suprotnost. Kao općenito duša, tako i Eros u Platonovu filozofiranju zadržava dakle ovaj ključni međupoložaj onoga srednjeg i između, čime posreduje između krajnosti-suprotnosti, tvoreći time unutrašnju povezanost cjeline.

Isti se ključni pojam onoga između ovdje želi približiti pod imenom demona. No kako to shvatiti? Može li se tu barem nešto ustvrditi usuprot općenite napomene, da poput drugih elemenata Platonove teologije to demonsko međubiće ima doduše neku prepoznatljivu funkciju, ali njegov sadržaj ostaje u namjernoj polutmini?[205] Poznato je da je taj naziv prisutan u antičkoj Grčkoj odvajkada. Homer ga ponekad rabi gotovo istovjetno sa značenjem određenog boga, dok sam demon označava bilo olimpske bogove ili neke druge anonimne božanske moći (usp. npr. *Ilijada*, 1, 222; 3, 420). Taj drevni polidemonizam mogao je u svojoj

[199] Usp. Gorg. 467e-468a; Eutid. 306ab; Phaed. 102b-d; Tim. 35ab; Legg. 878b.
[200] Usp. Resp. 547c9-d2.
[201] Usp. Gorg. 467e-468a; Lys. 217b.
[202] Usp. Prot. 346d; Polit. 303a.
[203] Usp. Resp. 583c-584a; Phlb. 43e-44a.
[204] Usp. Lys. 220b i d.; Phaid. 71ab; Parm. 155e-157b. Za različita značenja metaxuv usp. K. Sier, nav. dj., 60-1.
[205] Kako se to čini K. Sieru, nav. dj., 35.

raširenosti preuzeti najrazličitija obličja, od kojih je jedan Eros.[206] Razlikovani qeov~ i daivmwn nalaze se po prvi puta u tragediji, iako ne u smislu nekog ontologijskog razlikovanja, nego kao izraz različitih vidova i vrjednosti onog božanskog. U uobičajenom smislu daivmwn označava određenu pojavnu formu božanstva; dok qeov~ znači lik besmrtnog boga, demon označava božanstvo kao moć koja djeluje.[207] Tako ono demonsko predstavlja način susreta s božanskim u iznenadnoj, nekontroliranoj formi.[208] Kod Diotime, naprotiv, ta dva naziva predstavljaju dva u bitnome različita načina bitka. Kako smo već vidjeli, Eros u *Fedru* biva viđen kao bog-božanstvo, dok u *Simpoziju* on postaje demon. U tome bi se onda mogla prepoznati i jedna ne toliko oštra i isključiva granica između te dvije sfere bića, koja je za ovaj dijalog upravo ključna. Jer ukoliko se njemu ovdje odlučno odriče sva savršenost, samodostatnost i blaženost, kao inače temeljne odlike boga, kako onda shvatiti to da on jest i ostaje božanstveno biće u *Fedru*? Postoji li bitna razlika, i u čemu bi se ona sastojala, ili, nailazi li se tu možda čak na proturječje između ta dva dijaloga?[209]

Načelno, prema *Apologiji Sokratovoj*, demoni su bogovi ili sinovi bogova (26c10 i d.). U *Zakonima* se kazuje da smo svi mi svojina bogova i demona (906a2-b7); u *Državniku* demoni za vrijeme vladavine Krona jesu ti koji sprovode cjelokupan život na Zemlji (271de). Stvar je poznata još od Hesioda, kod kojega su ljudi iz zlatnog doba, kad je njihov rod izumro, bili pretvoreni u demone, one koji će bdijeti nad ostalim smrtnicima (*Djela i dani*, 122-6). Taj zlatni naraštaj o kojem govori Hesiod je, kako ustvrđuje Platon, bio dobar i lijep (Crat. 398a4-5). Stoga bi i filozofi-vladari, kako stoji u *Politeji*, trebali biti viđeni kao demoni, koji na koncu svog uspješnog života dobivaju od strane polisa nagrade za vrlo njegovo uređenje (540c). U osnovi slično čitamo ponovo u *Zakonima*: Kron je za kraljeve i upravljače država postavljao ne ljude već pripadnike jednog božanskijeg i boljeg roda, naime demone, koji su se brinuli o ljudima pružajući im mir, dobre zakone i obilje pravde, čuvajući tako ljudski rod od nesložnosti i čineći ga sretnim. Pouka te priče je u tomu da se moramo na sve načine nastojati ugledati na život kakav je bio u Kronovo doba, te da se pokoravamo besmrtnoj naravi ukoliko je imamo u sebi, nazivajući zakonom ono što nam je dao um (713c5-714a2).

---

[206] Uz temu usp. J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*. Berlin, 1940., 196. Sam Platon nam u tekstu (203a6 i d.) ne odaje koji su to još demoni pored samog Erosa.
[207] Dodatno o tome K. Sier, nav. dj., 45-6; slično i K. Reinhardt, nav. dj., 67 i d.
[208] Usp. W. Schadewaldt, 1991., 58.
[209] Pri čemu je jasno kako jednostavan sud, da se u *Simpoziju* erotski nagon obogotvorilo, te se zbog toga moralo svesti Erosa ponovno na demonsku razinu, dok se u *Fedru* Erosa demoniziralo, te ga se stoga moralo ponovno sagledati pod vidom njegove božanstvenosti (usp. B. Zehnpfennig, 2001., 160), ne dopire do bitnoga kod tog problema, niti ga time ikako razrješuje.

Iz rečenog slijedi poglavito dvoje. U isti mah ovdje se doznaje da demoni jesu takva bića koja bi na nekoj općenitoj skali vrline ili savršenstva bićevnosti sezala daleko iznad običnih ljudi – veća sila od čovjekove jest upravo demon (usp. Crat. 438c1-5) –, ali opet i to da oni ne zahvaćaju još i u savršenstvo božanstva, odnosno da nisu još i sami bogovi. Premda postoje sklonosti da se ono 'između' Erosa protumači kao njegovu više ograničavajuću nego odlikujuću-izuzetnu osobinu, osobinu kojom on biva u većoj mjeri obilježen onim ljudskim nego nečim nadljudskim[210], ovdje je to još najbolje ostaviti neodlučenim. Demoni su i tu dakle viđeni prije svega kao ona bića koja se nalaze vazda u sredini i u onome između.

Kao drugo, ovdje se na jednoznačan, premda ne lako razumljiv i ne do kraja obrazložen način ukazuje na svojevrsnu bliskost i bitnu povezanost demona i uma.[211] Već je odavno u tumačenjima bilo ukazano na to da se možda iza demona Erosa krije zapravo sama duša kao ono između.[212] Ne pristane li se na vjerovanje te tvrdnje bez ikakvih ograda i zadrški, također bez simplificirajućih i nedovoljno precizirajućih koraka, moglo bi se ipak prepoznati nekoliko stanovitih oslonaca koje nam u tom smjeru pruža i sam Platon. Onaj glas koji poglavito vodi Sokratov život uopće i njegovo ukupno mišljenje i djelovanje, a uz pomoć kojeg se on po svemu i izdvaja među ljudima, pojavljuje se baš kao nešto demonsko. (Apol. 31c i d.) *Politeia* također govori o demonskom mjestu[213] u kojima duše dobivaju svoj neodvojivi usud, izabirući sveodređujuću svoju sudbinu. Duše tada biraju svog vlastitog i neusporedivog demona.[214] Demon pritom nije jednostavno istoznačan s dušom; on je tek neka oblikovanost, opći odraz i usmjerenje, sudbinska „zapečačenost“ duše. Kako se taj izbor sprovodi, ovisi o tome što onaj koji bira već donosi sa sobom iz prijašnjeg života u pogledu znanja o samom dobru (618b6-619b1). Odnos spram dobra je pak, kako je poznato iz tog dijaloga a i inače Platonove filozofije, posredovan i jedino moguć opet dušom i onim u njoj najvišim, umom. O toj „demonskoj mudrosti“ svjedoči i *Kratil* (396d8). Demon dakle pokazuje svoju srodnost i povezanost s dušom i prije svega umom u njoj. Dodatno sagledava takvom stvar i Sokrat u *Kratilu*: Hesiod i drugi pjesnici lijepo kažu da svaki dobar čovjek kad umre dobiva u dio veliku sudbinu i čast te postaje demonom, zadobivajući taj nadimak radi mudrosti, na tragu čega Sokrat sve dobre ljude drži demonima koji imaju božanski značaj (398b5-c4). S time u osnovi složno kazuje i *Državnik* (309c): istinito mnijenje o onom pravednom, lijepom i

[210] Tako K. Sier, nav. dj., 21.
[211] Dijelom odudarajuće, ali također – osobito ima li se već sada pred očima ulogu svećenice Diotime – podudarno s tim K. Reinhardt, *Platons Mythen*. Bonn, 1927., 66.: u onom demonskom sadržano je ono iracionalno, u što spada sva mantika i sveto posvećenje.
[212] Usp. L. Robin, *La théorie platonicienne de l' amour*. Paris, 1908., 138 i d.
[213] Pa i u „ovostranosti“ postoje mjesta koja se od svih drugih najviše odlikuju time što u njima vlada neki božanski dah i koja su sjedište demona (Legg. 747d i d.).
[214] Čini se da po smislu slično govori već Heraklit (D 119): Ethos je čovjeku demon.

dobrom i njihovoj suprotnosti, kada živi u duši, jest ono božansko u demonskom rodu. Dosljedno tome kazuje još i *Timej* (90a-c): demon je pridan svakoj duši, i to kao njen najviši, najpresudniji vid i upravo njega treba paziti i njegovati, ukoliko se hoće biti *eu-daimon*, i to ničim drugim do li mišljenjem i filozofiranjem.

Što je dakle na temelju rečenog zajedničko demonu i Erosu? Ni jedan ni drugi ne označavaju savršen bitak, nego prije neku mjesnost, kretanje i moć koje sobom tek vode i uznose spram sfere tog bitka. Eros time pripada općenitoj „situaciji" i mjestu onoga između, označavajući vazda jedan dinamički prijelaz između onoga u čemu se sam nalazi. Redovito smatran neautentičnim odnosno pseudoplatoničkim spisom, *Epinomis* kao da na jednom mjestu sabire te dvije glavne odlike onoga demonskog: kad je riječ o bogovima, čitamo u njemu, čiji izuzetno oštar pogled prodire svuda, njih treba staviti na prvo mjesto, a iza njih demone, uzdušni rod, uzrok posredovanja zbog svog središnjeg položaja. To je rod koji lako uči i pamti te posjeduje razboritost dostojnu divljenja. Demoni opće i s jednim i drugim krajem između kojeg se nalaze: jer lakim zamahom, kao bića u sredini, brzo lete i k zemlji i prema nebu (usp. 984d3-985b4).

b) Djelo i moć Erosa: demon s moći posredovanja i svezivanja

Dijalektičko izvođenje pojma i biti Erosa nastoji nakon određenja temeljnog karaktera istoga bića – demona – preispitati i izvidjeti također i njegovu navlastitu moć. Time biva jasno označen prijelaz od određenja naravi Erosa na dokučenje njegove moći i djelokruga. Tu i takvu moć kojom se odlikuje biće ljubavne žudnje treba vezati uz onaj uvodno navedeni način njenoga shvaćanja, koji nju vidi univerzalno ontologijski u cjelokupnom kozmosu, pa onda i svoj duši. Jednom riječju, ona izvorno prožima sve što ikako jest, i to na najživlji mogući način. No tu se ujedno izvršava i transformacija poimanja njene naravi, jedno shvaćanje koje posebice odlikuje sámo Platonovo filozofiranje. Diotimin odgovor na Sokratovo pitanje o moći i djelotvornoj ulozi Erosa glasi:

> [On] tumači i prenosi bogovima ono što je u ljudi i ljudima ono što je u bogova, od ovih molitve i žrtve, a od onih naredbe i odgovore na žrtve, te u sredini budući upotpunjuje oboje[215], tako da je cjelina svega sama sa sobom čvrsto svezana. Po njemu se širi i sve proročko umijeće svetištâ u onih što se bave žrtvama i posvećenjima i čaranjima, kao i sve gatanje i vračanje. A bog se ne miješa s čovjekom, već njime jest sve općenje i razgovor bogova s ljudima, kako s budnima tako i onima u snu. I onaj tko je oko toga mudar, demonski

[215] Odnosno: premošćuje jaz: usp. Plato, *Lysis, or Friendship, The Symposium, Phaedrus*. B. Jowett., 93.

je čovjek, dok je onaj tko je mudar u nečemu drugome, oko kakvih vještina ili rukotvorstva, prostak. Takvi su pače demoni mnogi, a jedan od njih je i Eros. (202e3-203a8)

Glavna i središnja postavka koja pronosi ne samo cijeli ovaj odlomak nego i inače cjelokupnu Platonovu filozofiju govori o unutrašnjoj jedinstvenoj povezanosti cjeline svega. Stvar je, dakako, poznata još iz Parmenidove poeme, a stječe se dojam da je bila odredbena za ukupno grčko filozofiranje od samih njegovih početaka. U Parmenidovu spjevu je već prisutan općeniti problem oko odnošenja te osobito oko povezanosti dvaju dijelova spjeva, točnije rečeno dvije sfere svekolikog bitka, one vječno istoga bića i njegove spoznaje, i one koja se tiče stalne mijene te njoj pripadnih mnijenja. Naime, ti se naoko posve različiti vidovi bitka po samim riječima tog teksta razlikuju do te mjere da se biva u iskušenju prekrižiti onaj potonji kao Parmenidovoj vlastitoj filozofiji strano tijelo. Ipak, jedna te ista istina objavljena je na usta opet jedne te iste boginje. To znači da istina i mnijenje idu uvijek zajedno. Boginja napominje čovjeku koji je poradi uvida u istinitost bića prispio k njoj: „potrebno sve je da spoznaš – lijepo zaokružene Istine sigurno srce, a i dokazâ istine lišena smrtnikâ mnijenja.“[216] Stoga je tu na stvari dokučenje te misaono sagledavanje njihove zajedničke i unutrašnje jedinstvene biti i okosnice. I upravo je filozof taj „čovjek znalac“ koji uz pomoć boginje uviđa nerazrješivu sraslost istine i mnijenja, bitka i privida, jer ovog ne promatra nikada odvojeno od bitka, kao što to čine ljudi smrtnici.[217] Utoliko je njegova narav uvida nešto božansko, jer božanska objava i poduka mora obuhvatiti *sve*. U tome se jednom za svagda posvjedočuje središnje značenje filozofije: ona posreduje između dvije naoko ili barem po mogućnosti razdvojene sfere te ih vidi i misli povezanima, međusobno sraslima. Sukladno tome, jedino je filozof taj koji uopće dohvaća te dvije osnovne sfere sveg bića te ih ujedno motri i sumisli svagda zajedno; on je tako shvaćen posrednik između vječnog i vremenitog, između čovjeka i boga. On se odlikuje time da uz naputak i poduku boginje-demona uviđa svezu onoga naoko vazda odvojenog i nepremostivo različitog.

U čistoći te sveze, u neposrednosti onoga 'i' između istine i mnijenja, bitka i privida, smrtnika i besmrtnika, valja sagledati jednu temeljnu zagonetku koju svojim filozofiranjem pokušava odgonetnuti i sam Platon. Traži se odgonetnuće zagonetke njihova isprepletena supostojanja. Iako nerazrješivo povezani i međusobno protkani u bitnoj i nužnoj svezi, njihova je narav stalan izazov svem filozofijskom promišljanju.

---

[216] D 1, 28-30; navod iz: H. Diels, nav. dj., sv. I., 207.

[217] Slično i M. Cipra, nav. dj., 38: ono bitku drugo i različito ne može doista biti nešto bitku drugo i različito, budući da bitak ne može proizvesti svoju suprotnost, već svakako mora biti ono drugo i različito koje se samo čini kao to i takvo, ali je uistinu jedno te isto s bitkom samim.

Odavno već uvriježeni znak i gotovo bi se moglo reći poznata lozinka tog problema unutrašnje sveze i jedinstva cjeline kod Platona je ona tako zvane odvojenosti, koja potječe još od Aristotela i njegove kritike koja se tiče prvenstveno ideja. Ideje se pritom poima kao bića koja jesu sama po sebi te koja su – ne najmanje iz tog razloga – uvijek i isključivo za sebe, što ujedno predstavlja sporni razlog zbog kojeg se nikako ne bi moglo osigurati njihovu zajednicu s onim bićima koja ostaju od njih, prema tome, svagda različita ali i bitno odvojena te gotovo posve nepoveziva. Tako se govori o „hipostaziranju" ideja, o jednom njihovom od konačnih stvari posve odvojenom i zasebnom svijetu, koji jest i ostaje od svega pojedinačnog, konkretnog i osjetilnog u potpunosti izuzet, različit i s njime u osnovi nespojiv. Počevši od ranog *Fedona* pa sve do kasnoga *Timeja*, tako se na opće ontologijskom planu u Platonovoj filozofiji oštro razlučuje ono bivstvujuće, koje uvijek na isti način jest, dosezivo jedino mišljenjem i umom s jedne, i ono bivajuće, vazda drugo i drugačije, zamjetivo jedino osjetilima, s druge strane. Te dvije strogo odvojene sfere onoga senzibilnog i noumenalnog često se želi predstaviti kao samu jezgru i okosnicu cjelokupna Platonova filozofiranja.

Kod Platona međutim sve leži u tome da se ta navodna odvojenost pokuša misliti u njenome bitnom premošćenju, premošćenju koje objedinjuje poput jedinstvene cjeline. Ta se središnja i odlučujuća tendencija u samome slovu Platonova teksta neprestano očituje, a naš je dijalog jedna od upečatljivijih i važnijih postaja na putu istoga razrješenja.

Sagledavajući načelne pretpostavke platonički shvaćenog filozofiranja, na *Parmenidovu* bi se tragu moglo doći do fundamentalnog uvida koji prethodi ama baš svakome mišljenju, svakoj filozofiji kao takvoj. Nakon u prvome tkzv. dijelu dijaloga tematizirane problematičnosti samog nauka o idejama, nakon svih iznesenih nedoumica i aporija koji se tiču tih vječnih bića, iskusni Parmenid daje, presudno, mladome Sokratu za pravo ishodišnu pretpostavku o idejama, ustvrđujući kako se bez njihova postojanja um naprosto nema više na što upraviti, čime zapravo sva moć sporazumijevanja, znanja, mišljenja, baš kao i filozofiranja nužnošću potpuno propada. A to da je dijalektički razgovor moguć, tj. da uopće ima ideja kao pretpostavki toga – to uspostavlja, kao što je poznato iz Platonove *Politeje*, ideja dobra kao ona koja prouzročuje i omogućuje kako same ideje, tako i cjelokupnu mislivu oblast.

Načelna (ne)mogućnost ontologijskog rascjepa i odvojenosti onoga božanskog i ljudskog predstavljena je, s time u neposrednoj svezi, principijelno u *Parmenidu*, iako se uvijek iznova pojavljuje na mnogi način u cjelokupnom Platonovom djelu. Tamo je naime obznanjeno kako je najveća od teškoća pri činu postavljanja ideja kao onoga samog po sebi sljedeća. Kao takvo izuzetno biće, – kao ono samo po sebi –, ono bi prema svojoj temeljnoj (ne)mogućnosti moglo i ne biti za ljude, ne biti „u njima", ukoliko je doista u strogome smislu

sâmo po sebi. Dakle, idejama pripadan vid bićevnosti kazuje da one svoje jestvo imaju jedino spram sebe samih, ali ne još i spram onoga kod nas. U tom bi slučaju ona bića kod nas, premda jesu istoimena onima, opet sa svoje strane bila isključivo sama spram sebe, a ne i spram ideja. Time bi pak i sâmo znanje bilo, budući da je znanje istine svakoga pojedinog od bića, djelomično i necjelovito, i to kako u jednom tako i u drugom slučaju, kako kod nas tako i kod bogova. Za nas bi to značilo da, budući da same ideje niti imamo niti one mogu biti kod nas, doista nikako ne možemo spoznati niti jednu od ideja, a tada nam je nespoznatljivo i samo ono lijepo i dobro i sve istinito. Još strašnije od toga bila bi u tom slučaju nezamisliva činjenica da ni sam bog, koji uvijek ima najtočnije znanje, isto tako ne bi mogao spoznavati ona bića kod nas i nas same. Slično dakle kao što ni mi našim vlastitim znanjem ne bismo spoznavali išta od onoga božanskog, tako i bogovi, opet, po istom razlogu, ne bi u tom slučaju spoznavali ljudske stvari, premda su bogovi, dakle sveznajući. A boga lišiti znanja bilo bi odista čudnovato i posve nezamislivo (usp. 133b4-134e8). Pa ipak, reče Parmenid kao svojevrsni zaključak na tu najtemeljitiju aporiju u pogledu znanja i općenitog međusobnog odnošenja smrtnog i besmrtnog kao cjeline svega što jest, dakle pri pogledu na taj nesagledivi bezdan razdvojenosti i nepremostive razlike onoga cjelinom obuhvaćenog: idejama je doista nužno imati takvo jedno odnošenje, kao što i istinito znanje, posebice ono bogova, mora biti cjelovito i potpuno. I zaista, kazuje tu Elejac, osobina je vrlo dobro ustrojena muža moći dokučiti da postoji neki rod svakoga pojedinog i jestvo samo po sebi, a osobina još izuzetnijega to iznaći i moći drugoga poučiti (134e9-135c2). Rečeno zajedno sa *Simpozijem* i Diotimom, prijeteći jaz između boga i čovjeka bio bi uistinu nepremostiv i nezacjeljiv ukoliko se ne bi pojavila pramoć međubitka koja nosi ime Erosa. Bez te iskonske sintetičke moći naprosto ne bi bilo posredovanja te dvije sfere. Jer tek to demonsko biće dovršava i ispunjava povezanost bogova i ljudi, posredujući i prevladavajući njihovu moguću razdvojenost. Bitak sredine pritom čini te sfere kao krajnosti u najvećoj mjeri jednim i jedinstvenim, te i sam postaje obim krajnostima, a one postaju sredinom: tek je to u cijelosti ujedinjeno i u svemu dovršeno, puno jedinstvo koje sačinjava i tvori erotički demon.

Svojim središnjim mjestom i postavom, svojom svepronosećom demonskom ulogom Eros međutim ne samo da posreduje i zacijeljuje ono božansko i ljudsko, nego na temelju toga jednakom nužnošću u sebi samome sadrži cjelinu svega što uopće može biti. On u sebi objedinjuje osnovne sastavnice svega.[218] Naime, kao ono između, on vazda jest između onih

[218] O dodatnim aspektima i konzekvencama takvog međubitka usp. I. Mikecin, *Sustav duše* (u: D. Barbarić/P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010., 189 i d.). Jer je načelno jednaka s Erosom, sve rečeno vrijedi također i za samu dušu: budući da se može odnositi te sezati i dohvaćati i ono mislivo i ono osjetivo, ona je

suprotnih kao krajnjih, između onih suprotnosti koje su do sada pokazane u svojim vidovima lijepog i ružnog, mudrosti i neznanja, istine i mnijenja te na koncu, kao najuniverzalnije i najobuhvatnije, smrtnoga i besmrtnog. Eros je uz to osobito u ovome dijalogu mišljen kao ono biće koje stoji između krajnosti, te u toj sredini, u tom međuprostoru posredujući, spaja i objedinjuje ta dva osnovna okruga bića, upravo ih time i sam suzahvaćajući.

Imajući u vidu ove osnovne uvide do kojih dolazi Platonovo filozofiranje, moglo bi se već sada pitati ono za Erosa i općenito Platonovo shvaćanje uloge filozofije najosnovnije, ujedno i najdalekosežnije i najizazovnije: ima li uopće čovjeka i bogova – uistinu i na pravi način, tj. u njihovoj cjelovitoj i punoj istini – izostane li Eros-filozof kao njihov posrednik?

U *Fedonu* se pod poznatim pojmovima sudjelovanja i prisustvovanja također ne misli ništa drugo nego uzajamna upućenost mislive oblasti na onu osjetivu, ideja na stvari, i obratno. Te se dvije, osobito u tom dijalogu odjeljivane i razlikovane sfere bića, pokušavaju, nakon svih mogućih ustrajavanja i izvođenja njihove načelne, temeljne razlike, ne samo dovesti u uzajamni nerazrješivi odnos, nego i misliti zajedno u njihovu nalikovanju. Jasno je da se već samim tim dinamički shvaćenim odnošenjem svako od tih dvoje otvara te izlazi van sebe, napuštajući jednom za svagda svaku moguću „jednostranost“ i neku u sebe zatvorenu neodnošajnost, prelazeći u susret onome od sebe drugom. Svaki odnos pretpostavlja neko (minimalno) dvoje, neko dvoje koje je međusobno jedno na drugo upućeno, ali on ujedno pretpostavlja i to da se to dvoje međusobno uopće susreće i dodiruje.

Također, pri iznalaženju uzroka za svako pojedino, kako je ono nastalo ili kako jest, a što sačinjava svakako jednu ključnu temu istog dijaloga o duši, Platon i Sokrat na tragu svojih prethodnika daju sve od sebe ne bi li napokon dohvatili razlog i uzrok onoga najboljeg odnosno najbolji uzrok toga da svako biće jest upravo dobro i najbolje. Ishodišna fundamentalna pretpostavka kazuje pritom da ukoliko bi se htjelo pronaći uzrok sveg bića, tada treba izvidjeti i iznaći kako je tome uistinu najbolje da bude. Na temelju toga Sokrat očekuje otkriti novo jedinstveno počelo: kad bi sve počivalo na temelju onoga vazda najboljeg, tad bi uzrok svih stvari predstavljao ujedno i osnovu od koje se može i mora krenuti kod pitanja o najboljem uređenju cjeline svega. Za cjelinu svega, za sve što uopće jest, pita se dakle da li je i koliko to najbolje, to naime da neko nešto jest tako kako jest. Reći s potpunom izvjesnošću kako je to i upravo to za svekoliko biće ono najbolje, podrazumijeva mogućnost odbijanja ili barem podređivanja svih, gotovo neprebrojivih preostalih mogućnosti. Želi li se pritom izbjeći beskonačan regres, za odgovorom na pitanje o uzroku mora se tragati u nečem

---

sazdana od te dvije sastavnice, budući da osnovni uvjet njihova odnošenja i zahvaćanja ostaje prije svega njihova uzajamna srodnost i srazmjernost. – I sama duša svezuje ona krajnja u jedno, ispunjavajući ono između njih.

posve drugom pored onog uvjetovanog, ograničenog i fizičkog, dakle, možda u onom dobrom. I upravo je taj fundamentalni istinski uzrok također jedna demonska moć, koja poput Erosa iskonski svezuje i drži na okupu cjelinu kozmosa. (Usp. Phaid. 99cd) Kao ono najviše čovjeka i cjeline svega, upravo je um ono po čemu u *Fedonu* ta cjelina jest u sebi srodna i srazmjerno povezana. Ta središnja misao o umu kao uzroku dobra svakog pojedinog bića u srodnoj svezi cjeline, ta uzročna moć uma pojmljena je u *Fedonu* kao demonska moć dobra koja spaja i povezuje. Samom pak Erosu tada jednako pripada dinamička kozmička sveza potpunosti i cjelovitosti, iz čega se onda povratno još jednom zaključuje o njegovoj naravi, sagledanoj i iznesenoj već kod Aristofana, kao onoj moći koja u svim svojim različitim vidovima ostaje vazda jedno te isto: težnja ili žudnja dobru kao težnja ili žudnja za najbolje uspostavljenom potpunošću i cjelinom.

Slično kao i demon Eros, i ono dobro drži dakle sve na okupu te svezuje svekoliko biće u jedan jedinstveni univerzum. Djelo *Gorgija* (506e-508c) tako govori o zajedničkom lijepom držanju smrtnika i besmrtnika, kao o jednoj dobroj i u sebi uređenoj kozmičkoj jednoti. U *Politeji* će jednako tako ono odlučujuće tog dijaloga ponovno pasti na ono sve povezujuće i sjedinjujuće, viđeno opet u samoj ideji dobra. Stoga i jesu cjelina, sveza i svezivanje tek prave i potpune odredbe istinske filozofije i filozofa u šestoj i sedmoj njenoj knjizi. A tek se iz tih odredbi dolično razumijeva i narav samog dobra, jer još je i njegov porod, ono njemu najsličnije, sunce i od njega potječuće svjetlo nazvano sponom-jarmom (508a1), budući da je upravo to spajanje i svezivanje dvojeg pomoću srazmjera najsvojstvenija djelatnost dobra, budući da je ta moć svekolikog povezivanja i sjedinjavanja njegova prava narav.[219]

Kao ono što na najbolji mogući način uspostavlja i održava svaku jedinstvenost, srazmjer je najljepši vid uzrokovanja istog sjedinjenja zbog toga što djeluje kao čin povezivosti i stabilnosti cjeline, kao uzajamno podudarna i složna jednakost odnošenja, pa se tako ono što biva njegovim posredstvom objedinjeno nikada ne rastavlja na svoje sastavne dijelove. Pa i sam je Eros u Aristofana već predočen kao simetričan, barem po svom izgledu (196a4), dok je, s time dakako u nepomućenom suglasju, jedan od glavnih kriterija dobrote duše i njenoga cjelovitog sklada u *Gorgiji* određena prije svega ista ta srazmjernost.

Tim se srazmjernim povezivanjem svega što jest dakle uvijek iznova ukida svaka mogućnost ontologijskog hijata bitka i bivanja, što se još i u Platona pokazuje kao principijelna prijetnja i izazov svem filozofiranju. Tako se u pogledu usustavljenja kozmičke cjeline u Platonovu djelu koje je uzelo ime po drevnom filozofu Parmenidu pokušava na

[219] Usp. ovdje osob. D. Barbarić, 1995., 233 i d.

njemu svojstven način obuhvatiti od njegova spjeva ispostavljenu cjelinu, čije bi se dvije glavne sastavnice mogle označiti kao ono jedno i mnogo. Intenzivno unutrašnje gibanje, kako dijalektike tako i cjeline svega, a koje u sebi obuhvaća sve što ikako jest, i jedno i ono mnogo, očituje pritom narav svog odnošenja kao nešto što čini svako pojedino time što jest jedino time što svagda biva u odnosu s drugim, kao u nekom neprekidnom procesu samoodnošenja. I kao što je cjelina kozmosa u osnovi ništa drugo do jedan jedinstveni srazmjer onog jednog i mnoštva, tako se u *Parmenidu* dolazi do toga da je ono jedno u sebi samome već mnogo. Pri tome se tu srazmjernu impliciranost mnogoga u jednome neće shvatiti na pravi i prikladan način sve dok se u tome razlučuje neke dvije strane koje bi tu bile, pa makar i „zlatnim rezom“ ujedinjene, naknadno obuhvaćene i svezane. Jer upravo se radi o tome da se ono jedno *u sebi* pokaže mnogim, i obratno. To predstavlja, u jednom drugom svom obratu ponovno ono što je i bilo traženo: jedinstvenu i jedineću sabranost onog jednog i mnogog, od dvaju elementarnih vidova bića nerazrješivo isprepletenu cjelinu.

Prafenomen toga da unutar tako shvaćene cjeline jedno uopće traži i žudi, doista ljubi drugo, te da njega još i susreće – to je zapravo korijen sve ljubavi. Imajući to na umu, Platonov je demijurg pri usustavljenju duše i cjeline svega morao prisiliti ono drugo u jedinstveni složaj s onim istim: to znači da „apsolutna drugost“ jest ona drugost koja bi ostala lišena ljubavi kao sjedinjujuće moći, koja bi bila nespojiva sa samim dobrom. Rečeno u najosnovnijim crtama, demijurg iz onog bivstva koje se uvijek jednako drži i onog nastajućeg i nestajućeg spaja i tvori njihovo jedinstvo, u jednom biću sastavljajući oboje. Duša svijeta je jednako tako u jedinstvo dovedena mješavina čistog bića i čistog bivanja. Uslijed preobilja vlastite dobrote, božanski demijurg povezuje dakle okrug onoga istog s onim drugim, prolaznog s onim neprolaznim, osjetilnog s mislivim, na način da ih čini što više međusobno nalik i objedinjenim. Nakon u osnovi istovjetnog nauka o dva navodno odvojena svijeta, s velikim se kvalitativnim pomakom u pogledu njihova nadsvođenja u *Timeju* pojavljuje ujedno još jedan treći, posredujući i spajajući rod. S tim u vezi biva kazano kako nije moguće lijepo sastaviti dvoje bez trećega; u sredini obih mora naime postati neka veza, koja ih svodi zajedno. A najljepša među vezama je ono što bi i sebe i ono što povezuje u najvećoj mjeri učinilo jednim, a to po naravi najljepše postiže srazmjer (31b8-c4). O naravi tog srazmjernog objedinjavanja ovom prilikom valja istaknuti još i sljedeće. Ono što je međusobno različito, pri takvom se umjerenom srazu lišava svoje moguće isključivosti i jednostranosti, te postaje dijelom harmonizirane sveobuhvaćajuće cjeline, istovremeno čuvajući vlastite razlike. Srazmjer je utoliko jedan oblik tako reći idealnog povezivanja i spajanja, jedini koji je u skladu s onim *Fedonovim* najboljim mogućim uzrokom jedinstvenog uređenja sveobuhvatne

cjeline. Kao ono u sebi i sa sobom usklađeno, srazmjer je zapravo najsrodniji onoj povezujućoj i jedinstveno sljubljujućoj moći prijateljstva i ljubavi (usp. Tim. 32c1-4). I tako Eros i srazmjer, ono lijepo i dobro, duša i um u njoj čine jedan u sebi zatvoreni krug odnošenja, koji jedinstveno sabire sve presudne momente Platonove filozofije.

Nakon svih navedenih naznaka, predigri i migova, pa i samoga izvršenja svezujuće naravi jednote, nije pogrešno uvidjeti da u *Simpoziju* od samoga početka sve cilja na toliko traženu i spasonosnu jedinstvenost i cjelinu svega, koja biva iz jednoga zajedničkog korijena i izvora, iz Erosa samog.[220] Time se u svojoj navlastitoj punini potvrđuje ono na početku VI. knjige *Politeje* gotovo bi se moglo reći programsko načelo istinske filozofije kakvom je shvaća Platon. Ono kaže: duša filozofa se uvijek hoće pružati za onim cijelim i onim svim, i božanskim i ljudskim: ona motri kako svo vrijeme, tako i svo jestvo. (Resp. 486a4-9)

Eros kao demon ljude i bogove ujedno razdvaja i spaja, čineći ono sve takvim da se svagda drži zajedno, zrcaleći time dijalektiku same ljubavi. Ako se, kao što ustvrđuje svećenica Diotima, smrtnici ne miješaju izravno i naprosto s besmrtnicima, onda to među ostalim znači da svaka od tih dviju interaktivnih „strana“ ostaje još donekle kod onoga svojeg, ukidajući doduše svoju jednostranost i zatvorenost spram odnošenja s onim drugim, ali ipak ne napuštajući u cijelosti svoje vlastite osobine. To da nema izravnog i neposrednog miješanja čovjeka s bogom s druge strane kazuje da božanstvo ipak nije u sebi zatvoreno i bez ikakve potrebe odnošenja spram onoga „dolje“. U tom smislu će se Eros tu ponovo pokazati presudnim za međuodnošenje dvije središnje sfere sveg bitka: živost posredovanja i tumačenja, toliko bitan svojevrsni dijalog između jedne i druge sfere, biva uspostavljen nikim drugim do samim Erosom. Njime uopće jest i biva svaka međusobnost[221] ljudi i bogova.

Ono što iz te i tako uspostavljene veze oslovljava prije svega demonskog čovjeka predstavlja izvorno povezivanje kao jedno posebno općenje i razgovor čovjeka s onim božanskim. Eros je opet taj posrednik i tumač izmedu ljudi i bogova u svom njihovom općenju i razgovoru, čime cjelina svega biva sama sa sobom unutrašnje povezana.[222] I onaj tko ima tu moć i tko je za takvu svezu općenja i razgovora prijemčiv i sposoban jest, zaključuje Diotima, demonski čovjek, dok je svaki drugi običan zanatlija i prostak.[223] Prema posljednjim Platonovim riječima gornjeg citata, ne postoji samo demon, nego i demonski

---

[220] Usp. takvu konstataciju u: D. Barbarić, 1995., 143.
[221] O. Pucić, nav. dj., 28. prevodi to kao 'medjusobica'.
[222] Demonski međuprostor je prikazan također u *Ionu*, iako nije tim imenom izravno imenovan: u njegovu slučaju bog putem pjesnika kao posrednika povezuje i „privlači“ duše ljudi.
[223] Za izvorno grčki mišljeno značenje riječi bavnauso~ možemo se obratiti Aristotelu, koji u svojoj *Politici* (1337b8-11) o tome kaže: to je svaki posao i umijeće koji dušu i um slobodnih ljudi čini nevaljanim tj. nesposobnim za ozbiljenje vrline.

čovjek – filozof. A njegova je glavna uloga i zadaća, uopće krajnja svrha, upravo to općenje i razgovor s bogovima. Eros tumači, tj. prenosi s jednog jezika – najšire shvaćenog – na drugi. Tumačenje je već po sebi jedan vid posredovanja. A kako bogovi jedini sve znadu i jedini jesu i ostaju zauvijek mudri, to će se u prvom redu s njima morati stupiti u razgovor, hoće li se mudrost isposredovati, istražujući pritom samu istinu te ju na taj način erotički ljubeći.[224]

Na koncu, jedino po toj Erosovoj središnjoj ulozi posredovanja između smrtnog i besmrtnog važi onda i to da se po njemu i posredstvom njega širi sva moć svetišta i posvećenja u tajne nauke i misterije, kakav je i sam nauk Diotime. Povratno vezivanje s onim božanskim tiče se i posebnog uzusa koji vrijedi uvijek za isto odnošenje. Tako neki svećenici znaju žrtvama darivati naše darove bogovima onako kako oni to žele, a od njih, slušajući prije svega njihove mjerodavne naloge, umiju također prenijeti sva uzdarja onoga za cjelovit bitak i opstanak jedino potrebnog i probitačnog (uz Symp. 202e3-7 usp. Pol. 290c8-d3).

c) Mit o postanku Erosa

Sokratovo sljedeće pitanje, kojim suodređuje ovaj govor mudre i nadahnute profetkinje, pita za podrijetlo Erosa, točnije za njegove roditelje. Diotima odgovara:

Kad se naime rodila Afrodita gostili su se bogovi, a uz ostale i Poros, sin Metidin. Nakon što su blagovali stiže proseći, kako je bila gozba, Penija i bijaše na vratima. A Poros onda, opijen nektarom – vina nije uopće bilo, – izašavši u vrt Zeusov pijan zaspa. Penija nato, namislivši da zbog svog siromaštva dijete s Porosom napravi, legne uz njega i zače Erosa. Stoga jamačno i postade Eros pratiocem i službenikom Afrodite, rodivši se na proslavi njena rođenja, i ujedno budući po naravi ljubavnikom oko svega lijepog, budući da je i Afrodita lijepa. Kao sin dakle Porosa i Penije, u ovakav je usud postavljen Eros: prije svega, siromašan je vazda i daleko od toga da bude mladenački svjež i lijep, kao što to smatra mnoštvo, nego je tvrd i suh, neobuven i beskućnik, na zemlji vazda počivajući i nepokriven, na vratima i po putevima pod vedrim nebom spavajući, imajući onu majčinu narav, uvijek drug oskudice. No opet po ocu vrebač je na lijepe i dobre, hrabar je, drzak i napregnut, vješt lovac, vazda neke lukavštine snujući, žudan pameti i vješt da je stekne, mudrost ljubeći kroz čitav život, strašan vrač, ljekar, mudrijaš. I niti je kao besmrtan po naravi ustrojen, niti kao smrtan, nego sad u istome danu cvate i živi, kad je u obilju, sada pak zamire, no oživljava ponovo po očevoj naravi, tako da niti je kad Eros siromašan niti je bogat, a i u pogledu mudrosti i neukosti u sredini je. S tim naime stoji ovako: od bogova nijedan ne ljubi mudrost, niti žudi mudrim postati – jest naime –, niti ako je tko drugi mudar ne ljubi mudrost. Ni oni neuki opet ne ljube mudrost, niti žude mudrima postati. Jer to je baš teškoća s neukošću: sebi se, ne budući lijep, dobar i pametan, činiti dostatnim. Nikada naime onaj tko ne smatra da mu što nedostaje ne žudi za onim što ne smatra da mu nedostaje. (203b2-204a7)

[224] Već je Homer tu mjerodavan: prema njemu bogovi znadu sve (*Odiseja*, 4, 379), s čime u skladu Zeus pokazuje znake (*Ilijada*, 4, 381), čije znamenovanje ljudima zbori ono što ih se u bitnome tiče (*Odiseja*, 2, 216).

Nakon uvođenja za sam Eros presudnog pojma metaxuv, govori se o njegovu sadržaju. Prema Platonu, rečeno je već, jednostavno se ne može znati *kakvo* je nešto dok se ne zna *što* je ono. Slijedeći taj osnovni naputak, u *Fedru* Sokrat u vezi boga ljubavi najprije pita za *genus proximum et differentia specifica* (237b7-238c4, 249d4-250c6). Ali Eros prema tamo iznesenom odgovoru označava prije svega jednu relaciju ljubavi i voljenja, koja u svojoj osnovi biva određena kao poseban oblik žudnje odnosno manije. Kod Diotime se pak ispostavlja jedna složenija isprepletenost različitih perspektiva u kojima razmatrani Eros biva pobliže sagledavan. U njenom se slučaju Erosova određenja vjerojatno ne bi moglo bez daljnjega ustvrditi da je ono poi`ov~ ti~ razvijeno izravno i po svemu dosljedno iz onoga tiv~. Platon doduše povezuje Diotimin mit s prethodnom odredbom Erosa kao demona, ali ono što slijedi u izlaganju njegovih osobina ne pridolazi mu nužno i isključivo na temelju prethodna određenja njegove biti, što je donekle i razumljivo već zbog mitske naravi izlaganja.[225]

Neće u tom pogledu nimalo iznenaditi što se isto događa na način da se tu mitska predaja koristi kao predložak koji biva tek u nekoj mjeri „logički“ obrađivan. U toj obradi unosi se u mitske sadržaje konceptualna struktura, jedan zahvat koji se izvršava postupnim poimanjem u mitu prisutnih nagovještaja. Iz tih nagovještaja gradi se jedna smislena cjelina, dok je u pojmovnoj nadogradnji na taj način dodano nešto čega još nema u samom sadržaju, dodana je, moglo bi se uvjetno reći – ideja Erosa. Ta osebujna tvorevina je utoliko samo nalik na mitove u starom smislu riječi, budući da se u ovom slučaju ona tvori prema unaprijed postavljenoj filozofijski uvjetovanoj svrsi, prema svrsi obrazlaganja same stvari o kojoj je riječ. Ukoliko je temelj tog kazivanja određen na taj način, onda i sama ljubav mora biti načelno razumljiva, njen bitno određeni smisao ipak se može iskazati izravnijim rječima.

Mit je utoliko svojstveni „jezik duše“, nikakva puka ornamentika (raz)uma i *logosa*. Već sama riječ muqologevw, koja se pritom redovito pojavljuje u Platonovu pisanom opusu, vodi u smjeru ukazane uzajamne povezanosti mita i *logosa*. U tom smislu nisu posve neprimjerene ni one izrazito zaoštrene teze prema kojima se još i tamo gdje Platon govori više poetski uvijek radi o strogoj filozofiji – *Simpozij* nije ništa manje misaono ozbiljan, pojmovno precizan i strog od recimo *Sofista* i *Parmenida*.[226] Drugim riječima, Eros u *Simpoziju* nije puka alegorija filozofijske žudnje za znanjem, proizašla iz mitske fantazije. Prije da mit o njemu predstavlja svojevrsnu demitologizaciju, tj. jedno racionalnije objašnjenje njegove

[225] Znatno oštriji u tome je K. Sier (nav. dj., 20), koji u ovom mitskom opisu Erosova rođenja ne vidi ništa više nego jedan izraz idealnog ljudskog ljubavnika, koji baš po tome ne slijedi neposredno iz određenja Erosove biti.
[226] Iza te tvrdnje stoji H. Buchner, nav. dj., 112.

naravi.[227] Ono mitsko u mitu o Erosu je zorna slika njega samog; izvorna kaza njegova rođenja i njegove naravi. U svom vlastitom vidokrugu mit pritom ne iznosi neku pojedinačnu pripovijest o moći ljubavi. U njemu je, naprotiv, zahvaćen i obuhvaćen totalitet: nagon i duh, priroda i čovjek, kozmos, polis i duša, ono smrtno i besmrtno.[228]

Uvažimo ovdje i drugu za mit relevantnu napomenu. Na nekim mjestima Platonova mitskog izlaganja (primjerice u *Protagori* i *Timeju*) dolazi do svjesne i po svemu sudeći namjerne mješavine tkzv. glagolskih vremena. Time se prije svega hoće naznačiti navlastito mitsko vrijeme, koje u osnovi ne odgovara, tj. nije jednako ni usustavljenosti ni zakonitostima tako zvanog realnog vremena. Radi se o onom vremenu koje se običava nazivati *praesens divinum*, o onome što nije bilo tek nekoć, nego jest uvijek, odnosno o onome što nije bilo nikada ali jest svagda. To nerazlikovanje vremena i vremenskih aspekata se poklapa s onom u prologu spisa prepoznatom mitskom bezvremenitošću; ona je jednoznačan signal posebno shvaćenog mitskog vremena.[229] Za ovdje razmatrani predmet to onda znači da Eros naprosto nikada ne napušta svoje vlastito stanje opisano u navedenom mitu. Naprotiv, on njime biva uvijek iznova uvjetovan i određivan.

Prva pojedinost koju je u mitskom opisu Erosa važno uočiti jest ta da se on rodio na slavlju Afroditina rođenja. Zanosna boginja ljepote predstavlja okrilje u kojem se rađa ljubav za ljepotom. Rođenje Erosa na svetkovnoj proslavi lijepe Afrodite govori da je pojava lijepog ono čime se rađa i potiče sva ljubav. Osim toga, to kazuje da je to; kalovn jedan još izvorniji ontologijski pojam od same erotičke žudnje: ne ovisi ljepota od žudnje, već žudnja od ljepote. Utoliko je demonsko biće žudne ljubavi u svojoj biti bitno određeno upravo onim lijepim.

Drugo, Erosovo rođenje događa se uz slavlje i svetkovinu vrhovnih bogova, očito u okružju samoga Zeusa. U tom smislu spominje se i vrt Zeusov, u kojem će se naći i sam začetnik demona ljubavi, Poros. Taj božanski vrt je dakle rodno mjesto Erosovo. Ustrajemo li samo jedan čas na značenju njegova porijekla, teško da ćemo moći ignorirati s time neposredno povezani smisao koji ga vidi, budući da je isti vrt plodno tlo vrhovnog božanstva, kao izvor najviše plodnosti i darivanja. Dar je i inače u Platona prikladno oprimjerenje pračinjenice samog postojanja filozofije, a isto smo bili već susreli u iskazima iz *Fedra*, u kojima se iznosi kako su najviši darovi čovječanstvu proslijeđeni tj. darovani upravo putem najuzvišenije, erotičke manije. U ranom *Eutifronu* prihvaća se tvrdnja da ljudi ne posjeduju ništa dobro što im bogovi ne bi dali (14e10-15a2). U *Filebu* se to još jednom potvrđuje:

---

[227] Dodatno o tome: P. Epstein, *The treatment of poetry in Symposium of Plato* (u: Animus 4 (1999.), 1 i d.).
[228] O takvoj jednoj obuhvatnosti njegova smisla govori K. Reinhardt, nav. dj., 70.
[229] Usp. članak koji govori pobliže o tome: M. Erler, *Praesens divinum* (u: M. Janka, C. Schäfer, *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt, 2002., ovdje osob. 94 i d.).

filozofijsko motrenje i opća odredba bića darovani su izvorno od bogova, posredstvom Prometeja i onih bogu bližih ljudi, koji su taj božanski uvid dalje predali nama (usp. 16c5-10). O sličnom značenju istoga vrta kazuje i Plotin: „a svaki vrt je sjaj i ures bogatstva. [...] Što bi inače mogao biti Zeusov vrt do njegove slike i njegov sjaj? Što bi pak mogli biti njegov sjaj i ukras do pojmovi koji teku iz njega? A pojmovi skupa jesu Por, obilje i bogatstvo ljepotâ; to znači opijati se nektarom. Jer što je za bogove nektar do to što božansko zadobija?“[230]

Plotin nas ovdje ujedno predihutruje tim znakovitim stanjem stvari, koje već samo po sebi postavlja pitanje: što uopće za filozofiju, osobito za um, razboritost i vrhovnu spoznaju znači da je Eros rođen od oca koji je u času njegova stvaranja opijen nektarom, a k tome još i usnuo? Inače se u običnom opijanju vinom vide za razumski dio čovjekove duševnosti nezanemarivo štetne posljedice (v. Resp. 403e-404a, 571c; Legg. 645e, 674b, 775b-e, 808bc). I kako se to filozof – svojom vlastitom tako sazdanom naravi –, može stanju jednog i drugog, onome opijenosti i sna, oteti te ostvariti svoj navlastiti duhovni poziv, postići svoje umsko određenje i umsko kormilarenje? To je u cjelini *Simpozija* jedna vrlo važna spoznaja: bez druge, ovdje nektarom opijene elementarne strane shvaćene u vidu Porosa, nema ni Erosa pa ni same filozofije u njenoj navlastitoj punini. Štoviše, kao da u tome što mu je opijeno usnuli Poros otac-začetnik biva upravo tom elementu Erosove naravi pridana svojevrsna prednost. I ako Eros uspostavlja težnju spram vrhovne spoznaje, mora se pitati kako je takva težnja objašnjiva imanentno iz njegove mitom objavljene naravi. Ne treba ga dakle razumijevati tako reći izvana, jer upravo iz njega samog mora djelovati neka posebna moć, koja svu tu žudnju i težnju tek dovodi u kretanje. I ako je nektar piće bogova, je li Eros napijen i obuzet tim božanskim izvorom, besmrtnim i od svega dragocjenijim obiljem?

Na temelju navedenih okolnosti njegova rođenja, Eros u svojoj biti biva prikazan uglavnom posredstvom kombinirane karakterizacije svojih roditelja. On je između njih tako što svagda žudi za bogatstvom Porosa pokušavajući pobjeći oskudici majke Penije.[231] Poros je poznat iz antičke tradicije još odavno. Kod Alkmana on je najstariji i najdostojanstveniji od bogova (fr. 16). Po navlastitom smislu tvori on par s drugim relacionim božanstvom, Aisom, koja označava usud i sudbinu. Dok Aisa vrši prisilu, ne dopuštajući slobodu, Poros nudi iznalazive i povoljne mogućnosti; on je nešto poput izlaza, rješenja, spasa i pomoćnog sredstva. Kada njih dvoje bivaju nazvani najdostojanstvenijim ili također najstarijim bogovima, tada to znači da su apsolutna nužda i relativna sloboda temeljni principi

[230] Prijevod prema: Plotin, *Eneade* III 5, 9 (8-17). Beograd, 1984., 66.
[231] Kritički o tome S. Graefe, nav. dj., 186 i d.: niti je sam Poros mudrac, niti je Penija čista oskudica, te se stoga ni sama karakterizacija pomješanog bitkovnog ustroja Erosa ne može tumačiti po tom modelu.

kozmičkog zbivanja. A kada Aisa, sudbina, zauvijek odvoji čovjeka i boga, tad Poros, kao blagodatno korištenje dobrih darova, ipak uspostavlja most nad tim prijetećim bezdanom.[232]

ejrwtavw, riječ ne samo leksički i po zvučanju najbliža e[rw~-u, znači pitati i ispitivati, dakle nešto tražiti i pokušati se do toga probiti, toga se domoći. A upravo je tako i Eros ona ljubavna žudnja koja je vazda usmjerena prema onome traženom i ciljanom. No upravo kao žudeći, onaj koji ljubi nije u sebi već ispunjen i savršen. Tako je Poros sin Metide (razumnosti-pameti), do kojeg se načina bitka dolazi približavanjem i stjecanjem pameti, onaj koji je od Erosovih roditelja u znatno manjoj mjeri oskudan. Svoju pak znatno višu potrebitost i *aporiu*, načelnu neimaštinu, Penija itekako osjeća i biva je, uvjetno rečeno, donekle i svjesna. Jer ona u svojoj zadešenosti nije bespomoćna i naprosto nesnalažljiva; inače ne bi tako vješto zaskočila *euporosa* Porosa. Penija utjelovljuje, bilo svojim razumom ili instinktom, samorefleksiju svoje oskudice, u kojoj ne ostaje zatečena i nepoduzetna, nego kuje stalno i smišlja razne pothvate i planove, od kojih joj neki i uspijevaju. Glavno njeno ostvarenje je svakako domognuće Porosa te na temelju dodira i sjedinjenja s njime porod Erosa.[233] U svom odnošenju spram bogatstva i obilja, već je dakle i sama oskudica na putu postajanja ispunjenim i bogatim; tom nastrojenošću ona u sebi sadrži već i ono što Eros prema vlastitoj naravi pridobiva od svoga oca. Tek od majke Penije nasljeđena narav potiče njenoga sina na stremljenje spram izglednosti i otvorene mogućnosti onoga *euporos*, tek je to po svom vlastitom karakteru izvorni poticajni, uopće goneći njegov motiv. Eros je u svom općenitom stanju vazda između nedostatka i ispunjenja, ali da bi bio ono biće koje stremi spram onoga boljeg i ispunjenijeg, mora on tog svog stanja itekako biti svjestan, mora svoj vlastiti status moći reflektirati, te u pogledu toga uvijek nešto i poduzimati.[234]

Iz toga postepeno biva jasno da Eros kakvim ga prikazuje Diotima ne bi mogao nastati kad bi Penija bila puka oskudica a Poros naprosto savršeni mudrac. Tek nektarom opijeni usnuli Poros i tek Penija koja je u dovoljnoj mjeri ne tek svjesna svoje oskudnosti, nego je u stanju uvrebati priliku i tu oskudicu donekle nadići, – time što s Porosom začima i rađa neko *međubiće* koje nije ni toliko oskudno kao ona ni toliko mudro kao on – tek time nastaje i rađa se demon Eros. Stoga bi bio načelni promašaj kad bi se u Peniji htjelo prepoznati jedan isključivo negativni, tjelesno-materijalni princip, koji biva ukinut Porosovom produktivnom i snalažljivom umnošću. Njihov međusobno komplementaran odnos, koji nikada ne biva stavljen van snage i koji ni u kom pogledu ne sustaje, pokazuje se sasvim jasno naglašeno u

[232] Prema: H. Fränkel, nav. dj., 183-4.
[233] Tako K. Sier, nav. dj., 53-4. Suprotno tome S. Graefe, nav. dj., 123 i d.
[234] Tek neke od tih elemenata Erosove naravi ističe W. Detel, 2006., 146.

tekstu mjesta 203d8-e5: ono što Eros stječe, to mu ujedno otječe. Tom unutrašnje podvojenom naravi, Erosu više nikada i ni na koji način nije moguće u potpunosti i zauvijek ostvariti izvornu cjelovitost odnosno savršenost vlastite biti i naravi. On je vazda Poros i Penija ujedno. Poros po sebi i Penija po sebi kod njega zapravo i nisu. Čak i onda kad prigodno izmakne svojoj oskudnosti, kad dohvati ono za čime žudi, ne može on, dok god jest Eros kakvim ga izlaže Platon i Diotima, priječi u svoju, ovdje „pozitivnu“ suprotnost, ne može pridobiti narav i odliku vlastita oca. Jer on je u bitnom smislu sraz i spoj, izdanak sljubljenosti Porosa i Penije. Eros je u sebi zapečaćeno podvojen do te mjere da se njegova dvovidnost ne može shvatiti kao naizmjenično smjenjivanje njegovih roditeljima uvjetovanih osobina, jer se ona događa uvijek istovremeno.

Ta dvojnost međusobno protivnih principa određuje njegovu narav ne samo u svako vrijeme nego također u svakom bitnom momentu: isto ustrojstvo se pokazuje i u osebujnosti njegova dinamičnog života u punom omjeru napetosti *aporie* – oskudice – i *euporie* – bogatstva. Time se Eros nalazi u izloženosti stalnog putovanja, koje pak uvijek iznova proizlazi i potječe iz besputnosti. On je, kako stoji u tekstu, beskućnik, jer nigdje nije stalno i za svagda udomaćen i smješten; on počiva i obitava vazda u onome otvorenom i po putevima. Budući izložen u ono otvoreno i neizvjesno, Eros je u svojoj beskućnosti kod kuće. Jer onaj koji žudi i nečemu teži, upriličuje neizvjesnost takve podvojene i razdrte egzistencije. Tako će se u *Kratilu* o Erosu ustvrditi da je on takav naziv dobio jer *stalno utječe* u dušu (420a8-b4). Do istinske, bilo trajne ili samo privremene savršenosti dolazi jedino ono biće koje nije takve u sebi razlomljene naravi. Ista ona unutrašnja prelomljenost čovjeka, koju je bio prepoznao Aristofan u iskonu i počelu svačije naravi, zadešava dakle i samu Erosovu bit. To i takvo bićevno ustrojstvo njega jednom za svagda izuzima iz sfere onoga savršenog i božanskog (usp. također Tim. 43a i d.). I budući da je mudar uistinu jedino bog, dok je ljudska mudrost tek malo vrijedna, štoviše nije uopće, mora se neobična Sokratova filozofska egzistencija upuštati i iscrpljivati u neumornom obilaženju i lutanju, u stalnom i uvijek novom traženju i ispitivanju, koje kruži vazda oko onog istinitog (usp. Apol. 23a5 i d., 22a6 i d.).

Antičko mišljenje vidi bitnu oskudicu i nedostatnost u prvom redu u nužnosti umiranja. Zato su olimpski bogovi naprosto besmrtni. Stoga se u gornjem opisu Erosove naravi pojavljuje prva izričita najava smrtnosti i besmrtnosti, rađanja i preporađanja. Eros neprestano nastaje i nestaje; on jest i nije, i to ujedno i u isto vrijeme, tako što „u istome danu cvate i živi, kad je u obilju, sada pak zamire, no oživljava ponovo po očevoj naravi.“ (203d8 i d.) Izuzetnost takve egzistencije i udesa, po svom izrazu kao da odlazi tako reći s onu stranu prema Aristotelu najnepokolebljivijeg načela, onoga proturječja.

No uz tu, nazovimo je tako ovom prilikom, osebujnu vremensku dimenziju, u kojoj se sama narav žudećeg bića prepoznaje kao iz temelja i neukidivo nedostatna i oskudna, Erosa također dopada posve jednaka sudbina i u pogledu „bitkovne dimenzije“. On je također i u svom vlastitom bitku uvijek nužno obilježen unutrašnjim oskudijevanjem i neukidivom zakinutošću istim. Sve to objedinjuje i odražava na jedan sasvim poseban način obe strane njegove naravi, onu konačnu i beskonačnu.

Po majci je Eros dakle vazda u oskudici. No, po ocu je on opet „vrebač na lijepe i dobre, hrabar je, drzak i napregnut, vješt lovac, vazda neke lukavštine snujući, žudan pameti i vješt da je stekne, mudrost ljubeći kroz čitav život.“ (203d4-7) Eros vreba ona lijepa i dobra: u tome bi se moglo sagledati njegovu donekle već određenu narav, ali ujedno i jedno daljnje proslijeđenje koje se sada kreće već prema vlastitom cilju, a taj je prije svega – filozofija. U njoj se pak radi o istini, a u istini o (istinitom) biću. I inače je lov česta i prikladna metafora za filozofiranje kod Platona shvaćeno na način traganja i hvatanja onoga što se prati i naganja. Tako se i inače u njegovim djelima nerijetko govori o lovu na biće (v. Gorg. 500d; Phaid. 66c; Thaet. 198a). Time Platonov koncept Erosa biva i na ovoj ravni, kao i na onoj bitkovnoj i vremenskoj, izrazito dinamičan. Tko nešto voli, odnosno tko nešto lovi, ne posjeduje to, već isto naganja, svim sredstvima na to ciljajući. Ljubav i lov jednako proizlaze iz nedostatka te iskazuju težnju za stjecanjem i ispunjenjem. Eros je od majke naslijedio to da je svagda siromašan i u najvećoj mjeri potrebit, zauvijek lišen doma, zaštite i skloništa. S druge strane, od oca mu je pripalo to da je stalno u potrazi za probitkom i dobitkom, kao spretan, vješt i lukav poduzetnik i lovac. Tako i sam heroj nastaje od riječi 'eros', a tko je spretan u tome jest mudrac ili dijalektičar (Crat. 398c7-e5).

To da su ljubav i filozofija posrednici između onoga oskudnog i onoga savršenog, a da su sami uvijek neispunjeni i potrebiti ispunjenja, znači da su težnja i trud, mar njihova nastojanja naprosto neizbježni. Tek onaj tko je svjestan te fundamentalne oskudice uopće naganja i cilja, traga i smjera. Kroz vlastitu osvještenu oskudicu Eros biva bogat: tek time može on – u načelnoj razlici spram bogova koji sve pa tako i mudrost uvijek već posjeduju, kao i onih neukih koji misle da uopće ne trebaju ništa lijepo i dobro, pa tako ni samu filozofiju –, tek time može on težiti za onim lijepim i dobrim, može on mudrost ljubiti kroz čitav život. Upravo tu oskudicu u onome najbitnijem – u znanju – osvjestiti i postati s njome upoznat jest stalna i najvažnija zadaća Sokratova-Platonova filozofiranja. Osloboditi se prividnog znanja i erotizirati potrebu za onim lijepim i mudrim, glavna je njegova intencija. Sokratu je pripadna jedino ta „ljudska mudrost“ (Apol. 20d8). A upravo je zbog toga, kako mu prorekne proročanstvo, najmudriji među ljudima. Jer svi su filozofi doduše božanski, ali ne još i sami

bogovi (Soph. 216b8-c2). To osvješteno i providnim postalo bitno neznanje dijametralno je suprotno učestalom prikrivanju ništavne ljudske naravi i njenog umišljenog znanja. Umijeće čudesnog uljepšavajućeg prikrivanja vlastitog neznanja ne pošteđuje ni sebe ni druge, a na koncu ni samu stvar. Kad Sokrat na početku *Simpozija* kaže da se ne razumije ni u što drugo do li u Erosa, onda je time rečeno da on ne zna ništa drugo nego načelnu nemoć sveg ljudskog znanja nasuprot božanske istine. Važan smisao svih izrečenih govora o Erosu, a prije svega onaj Sokratov, sastoji se u tome da se ta nemoć pojmi. Ako pak Sokrat u svome znanju nije suveren, ako je isporučen iskonskom mudroljubivom *pathosu*, onda on nije ironičar kakvim ga tumače Alkibijad i u novije doba Kierkegaard. Sokratovo neznanje nije pristupačno nefilozofijskoj svijesti i u tome leži razlog olakog shvaćanja Sokrata kao ironičara.[235]

Značenje sokratovskog neznanja nuka dakle na pokušaj njegova nadilaženja: spoznaja vlastita neznanja vodi i goni k uvijek daljnjem traženju istine. Jer upravo je njoj suprotstavljena neukost glavni oblik duboke zablude koja samozadovoljno obmanjuje o vlastitom znanju i dostatnosti, koja iz temelja koči i sprječava svako upuštanje u traganje, kao i svako otkrivanje i moguće ostvarenje ili rast spoznaje. S druge strane, blažen je jedino onaj tko je sebi samome dostatan, tko ništa ne treba, te stoga ni za čim ne žudi, kružeći vazda unutar sebe samoga: to znači imati sve i zauvijek. „Smatram da je to božanski: ništa ne trebati.“[236] Iz toga je već, zaključuje Diotima, sasvim jasno tko su oni koji ljube mudrost: to nisu ni mudraci ni neuki, već oni između toga, kojima bi i sam Eros pripadao. Kao onaj tko se nalazi između tih dvaju bitkovnih modusa i ontologijsko-spoznajnog statusa, Eros je i u pogledu mudrosti opet točno u sredini. Tako bi se u pogledu same djelatnosti filozofiranja moglo govoriti o Erosu kao onome tko utjelovljuje jedan načelno nezaključivi razgovor, u kojem se zbiva *aporia* i *poros* dijaloga *ujedno*: njegov je osebujni način kretanja stalni dinamički prijelaz između mudrosti i neznanja. U onom času kad bi Eros doista bio odnosno samo smatrao da je nepotrebit znanja, ili u onom času kad bi isto znanje trajno dosegnuo, on bi naprosto izgubio svoje ime i pojam filozofa.

Eros je u tom smislu izvorni i središnji *movens* filozofiranja. Diotima uči o toj erotičkoj žudnji kao nosećem temelju istinskog mišljenja te utoliko čuva stari respekt njegove božanstvenosti. Time između Erosa kao boga u *Fedru* i Erosa kao demona u *Simpoziju* ne postoji neizgladivo proturječje.[237] Kao „nemir k onom dalekom“, on je temeljni poticaj filozofiranja. Potreba za nečim takvim leži u samoj njegovoj biti: erotsko nastojanje oko

[235] Usp. o posljednjem osob. G. Picht, nav. dj., 447.
[236] Kazuje to Sokrat, premda ne kod Platona nego Ksenofonta: *Uspomene o Sokratu*. Beograd, 1980., 27.
[237] Stari problem i pitanje tekstualno-smislene nepodudarnosti između obaju spomenutih dijaloga nastoji ovim prečacem razriješiti G. Krüger, nav. dj., 147. No, to ipak i dalje ostaje pitanjem.

spoznaje, istine i mudrosti je naime ono o čemu se u Platonovom filozofiranju zapravo radi. Eros žudi za znanjem, a tu žudnju prepoznaje kao posredničko vodstvo između duševnog siromaštva i obilja. Ni erotička obuzetost ni spoznajna moć, uzeti svako za sebe, nisu dovoljno moćni posrednici između tih dviju krajnosti: – potrebna je i erotika i dijalektika. Nedostatnost, oskudica i aporija je pritom onaj samo uvjetno rečeno negativni preduvjet svakog istinskog filozofiranja. Svo pitanje i potraga ima jedino u oskudici i potrebi smisla: to je korijen sve i svake žudnje i težnje. Živeći u oskudici živi se žudeći za tim da jest i da zaživi ono bez čega se naprosto ne može biti.

Diotima jednoznačno kaže da se puni i najbitniji smisao Erosa nalazi i iscrpljuje ni u čem drugom do li u filozofiji. Filozofija nije samo motivirana Erosom, ona je najviše njegovo očitovanje i najviša njegova forma. Dakle, shvati li se Eros, izložen pretežno posredstvom mita u dijalogu *Simpozij* kao filozof, a filozofija kao strastvena ljubavna žudnja, vrlo naglašeno dolazi do izražaja određeno upravljanje života pod vodstvom jedne više moći. U tom pogledu, filozofija stoji u najtješnjoj i nerazrješivoj vezi sa entuzijazmom i božanskim zanosom: bez Erosa jaz između bogova i ljudi bio bi nepremostiv. Božanstvo se „ne miješa s ljudima“ – već se Erosom, kao onim posredujućim i spajajućim, događa svo njihovo općenje. Tako su i sami bogovi u mitu, uvjetno rečeno, s onu stranu bitka, kao što je to recimo ideja dobra ili ono lijepo samo za Platonovu filozofiju. Entuzijazam za Platona stoga zadržava prije svega „teološki“ vidokrug i smisao. A kako je duša prvenstveno božanska, a ne samo ljudska, to je ova u bitnome od nje i ovisna. Tako se od ljudske „obuzetosti“ dolazi do jedne izvornije kozmičke moći, kod Platona napose odredbene i sukonstituirajuće za samu filozofiju. Time bi se eventualno moglo približiti također onom tajnovitom stavu iz *Zakona*, prema kojem je čovjek igračka koju je napravio bog, a upravo je to ono kod njega najbolje (803a). Za stjecanje naklonosti božanstva, čitamo u istome spisu, demon i bog davati će mu daljnje upute (803e i d.). Filozofirajući, mora se biti svjestan toga da filozofija ovisi o uvjetima kojima sam čovjek nikada ne raspolaže u cijelosti.

Studij Platonova *Simpozija* je utoliko u jednom osobitom smislu uvod u filozofiju: tu naime saznajemo zašto filozofija nosi baš to ime. sofiva odnosno mudrost u ovoj se znanosti ne promatra kao u svim ostalim znanostima, kao nešto što se posjeduje, nad čime se raspolaže i što se može naučiti i podučavati. Ova najupitnija od svih znanosti je filo-sofiva, dakle, jedna naklonjena upućenost, težnja, žudnja spram mudrosti. U svakoj težnji i požudi djeluje međutim ona prasila i moć koja ovladava cjelokupnom prirodom i koja je zbog toga bila štovana kao božanska. Filozofija je tu shvaćena u ovom posve prvobitnom smislu kao jedan

oblik (polu)božanstvenosti Erosa. Svo mišljenje u cjelini proizlazi iz te silne moći.[238] Sokrat će tako, kao utjelovljenje po svemu reprezentativnog ideala filozofa, za sebe reći da oduvijek žudi (ejpiqumevw) za mudrošću (Phaid. 96a6). Filozofija je *ljubav* spram mudrosti i istine, a ta ljubav je *žudna*. Potpada li ona pod žudnju, onda svakako ne pod onu puko tjelesnu, bezumnu i slijepu, nezasitnu te sebe beskonačno i puko kvantitativno intenzivirajuću.

S dubokom uvjerenošću i stanovitom samorazumljivošću, mudrost biva od Diotime okrštena nečim od onoga najljepšeg, pri čemu opet ostaje izravno neizrečeno što bi još drugo zaslužilo tu svake ljubavi i više težnje vrijednu stvar, i je li možda mudrost to u najvećoj mjeri. A budući da je Eros ljubav oko lijepoga, nužno je Eros ljubitelj prije svega mudrosti, a budući ljubiteljem mudrosti, on je nužno između mudraca i neukoga.

Narav je dakle tog demona ta. A sva odstupanja od toga, principijelno uvijek slična onom Agatonovom, proizlaze iz ontologijskog određenja Erosa kao onog ljubljenog, a ne kao onoga koji sâm ljubi. U tome je zacijelo sadržano ono razlikovanje koje pronosi cijeli dijalog: sve na tom temelju u vezi razmatranja Erosove biti pretpostavljeno, učinjeno i postignuto, jednostavno bi palo u vodu ukoliko bi se njegova istina htjela sagledati kao ona ljubljenog, ili pak kao onoga tko u sebi na neki osobiti način objedinjuje oba ta modusa bića – ujedno kao ono ljubljeno i ono koje ljubi. Ta načelna postavka presudna je za ukupno razumijevanje Erosa Diotime i Platona. Jer ono ljubljeno i jest zaista lijepo, savršeno i blaženo; kao što su stari kozmički bogovi doista bili smatrani naprosto dobrima, lijepima i sretnima-blaženima. No ono koje ljubi, ono koje se nalazi između bogova i ljudi, to ima bitno drugačiji lik, ovdje izložen, zaključuje s time u skladu Diotima. (204a8-c6)

d) Cilj i svrha žudne ljubavi. Sreća

Prethodnim je dan početni odgovor na pitanje o biti i podrijetlu Erosa: on je demonsko biće koje je u svojoj žudnji vazda ljubavno usmjereno prema onom lijepom. No Eros kao ljubav spram lijepog je jedna toliko općenita i nedorečena odredba da otvara više pitanja nego što daje odgovora. Što je mišljeno pod onim lijepim? Što u erotičkoj svezi znači ljubav? Od koje je koristi ona ljudima? I prije svega: što rađa tu ljubav, te k čemu ona vodi, što je njen prvotni uzrok i njena posljednja svrha? Na ta se pitanja odgovara u sljedećem dijelu Diotimina govora.[239]

[238] Zaključak do kojeg dolazi na temelju svoje interpretacije *Simpozija* G. Picht, nav. dj., 326.
[239] Tome vrlo slično raščlanjuje Diotimin govor već R. Rehn, 1996., 87 i d.

Diotima započinje podukom o općenitoj koristi ljubavne moći. U tom kontekstu otvara ona jedno osnovno pitanje: za čim kod onog lijepog je Eros? Što on ima, što zadobiva od toga za čime žudi? Još preciznije: onaj koji ljubi, ljubi lijepa. Ali što on pritom zapravo ljubi, za čime on točno žudi? Sokrat tu podsjeća na ono u čemu se s Agatonom već ranije složio: ona lijepa se žudi da nekome pribivaju, da ih se stekne i posjeduje. Međutim, taj odgovor još uvijek nije dostatan jer ne odgovara što će doista biti onome kome pripadnu ta lijepa.

Inače iskusni dijalektičar na to isprva ne iznalazi potpuniji odgovor. Tek kad Diotima zamijeni u svom pitanju ono lijepo dobrim Sokrat iznalazi dostatan odgovor na nj: onome kome pripadnu dobra bit će *sretan*. U tom je smislu sreća onaj univerzalni krajnji cilj i ujedno onaj završni odgovor koji ne iziskuje više bilo koje dopunsko pitanje o njenoj koristi. Sreća je utoliko za ukupan ljudski bitak tevlo~, cilj i svrha naprosto. (204c7-205a4) Stalna bitna oskudica čovjeka je općenito uzrok njegove težnje za onime što je svagda izvan i ponad njega, a ispunjenje te težnje nalazi se u onom dobrom, dok stjecanje i ozbiljenje dobra vodi konačno ka sreći. Sreća kao krajnji cilj i svrha nije više potrebita dodatnog obrazloženja, pitanja 'zašto', te tako polazišno pitanje o korisnosti nalazi u njoj svoje posljednje i najviše obrazloženje.

Iz rečenog slijedi nekoliko ključnih uvida. Prije svega, kao ljubav za lijepim, Eros je uvijek ljubav za *nečim*. No u tom svom ljubavnom nagnuću on je ujedno na to čega je ljubav uvijek i nužno *usmjeren*. Njegova težnja ni u kom slučaju nije besciljna i lutajuća; on je svagda na ono lijepo odnosno dobro upućen, kao na ono za čime jedino teži i žudi. I upravo ono za čime vazda žudi Erosu daje osnovne smjernice, mjeru i vrhovnu vrijednost. Rečeno u formuli, ono lijepo odnosno dobro je apsolutno, dočim je Eros uvijek relativan, neizbježno obilježen svojom intencionalnošću, i tek u tom svom odnošenju spram „apsolutnog“ lijepog zadobiva on svoje usmjerenje, svoju mjeru i vrijednost, a prema mogućnosti i ispunjenje u sreći. Diotima dakle ne određuje ljubavnu žudnju naprosto kao patos, duševno stanje ili afekt, već prije kao ono što svoj ljudskoj težnji daje motiv i nagon, ali i sam cilj. Na jedan najjednostavniji, ali ne opet i najlakše shvatljivi način, sva ljubav žudno teži za onim lijepim i dobrim. Time biva jednom zauvijek odstranjena sva moguća, bezdano duboka nedoumica i stalna nedovoljnost odgovora na pitanje „što uopće treba voljeti i za čime težiti?“

U sklopu toga se ponovno nailazi na pitanje odnosa onog lijepog i dobrog. Kako za Platona naprosto nema ničega većeg, višeg i važnijeg od pravednog, lijepog i dobrog (Alk. I 118a10-11), te ključne teme se trenutno treba držati tek u navedenom kontekstu. Jer mjerodavan uvid u njihov međusoban odnos i puniji smisao uslijediti će na tome primjerenom, u samom dijalogu nešto kasnijem mjestu. Za sada se problem nalazi u tome što tu još nije posve jasno kako treba razumijevati povezanost ta dva središnja pojma Platonove

filozofije. Diotima se tu bez daljnjeg obrazlaganja, gotovo samorazumljivo, oslanja na njihovu analogiju, sprovodeći njihovo međusobno zamjenjivanje. Već na temelju te zamjenjivosti lijepog i dobrog očito je da su te dvije riječi i stvari najuže povezane i međusobno srodne. Ali opet, ako su ono lijepo i dobro odista načelno zamjenjivi pa i gotovo istovjetni, zašto su se u ovom konkretnom slučaju oni morali uzajamno supstituirati da bi tek onda Sokrat bio u stanju to shvatiti? Ipak ostaje upitnim je li tim, možda tek u neku drugu svrhu izvršenim izjednačavanjem bez daljnjega te sasvim jednoznačno ustvrđeno kako ono dobro i lijepo jesu naprosto i doslovno identični. Stoga njihov odnos može bar u tom pogledu ostati otvoren, pa i prilično zagonetan.

Nije nikakva novost ili rijetkost da su u Diotiminu zamjenjivanju lijepog i dobrog mnogi interpreti skloni vidjeti jednu uvjerljivu uputu pa i dovoljan dokaz za načelnu ekvivalentnost tih pojmova. Nekoliko je, ipak, prepreka koje tu tjeraju na oprez. Okvirno promatrajući izvršenu analogiju, moglo bi se pitati je li ona upravo samo uvjetna i hipotetička, ili upućuje upravo na faktičnu nezamjenjivost tih najviših stvari Platonove filozofije. Naime, moglo bi se učiniti da je tematizirana izmjena metodički legitimna jedino ako se sâmo dobro shvati kao uzrok žudnje. Prema Platonovu u tom kontekstu ključnom nazoru, sva desiderativna ili volutantivna djelovanja *per se* idu na nešto što se pojedincu čini dobrim, jer nitko se ne odlučuje na ono što mu se čini lošim (v. npr. Prot. 358cd; Resp. 438a). U tom osnovnom smislu uvođenje dobra od strane Diotime predstavljalo bi tek jedan njegov aspekt, sadržan u vidu žudnje: žudnja i težnja za dobrim tu se shvaća kao temeljno stremljenje prema sreći. Da se ljubav za lijepim odnosi prvenstveno ili čak isključivo na sâmo dobro nije međutim samorazumljivo i mora biti dodatno potkrepljeno. Jer pojam dobrog se u razmatranom slučaju pokazuje kao čisto deskriptivan, bez vrednujućeg razlikovanja prividnog i zbiljskog dobra. No o dosezivosti istinske sreće odlučuje prije svega objektivna, čisto ontologijska vrijednost dobra. A da bi se istinsko dobro realiziralo, potrebno je jedno fundamentalno znanje koje zna odvagnuti različite reprezentante dobroga, te uvijek biti usmjereno prema spoznaji onoga što je dobro po sebi. Tako Diotimina teorija svoje mjesto nalazi ovdje možda samo u okviru načelnog pitanja dobra koje konstituira sreću. Ona ne traži odgovor *o* i *u* samom pojmu dobra, nego se svojim razmatranjem kreće okolnim putem preko lijepog čije su pojave svojevrsna zrcaljenja svagda intendiranog dobra. Jer ipak se mora priznati da jedno bitno značenje analogije dobra spram lijepa stoji tako reći kao unutarnje spram vanjskog: što se pokazuje lijepim moralo bi, da bi se takvim pojavilo, u sebi i po sebi

biti dobro.[240] Promatrano na tom tragu, lijepo nije neko *nešto*, nego neko *kakvo*: ono je lijepo po tome što je zbog sebe samog vrijedno žudnje. Iako Diotima ne kaže što doista misli pod lijepim, ostaje razvidno da je to ono što se pojavljuje u „oduševljavajućem“ obliku, u svom posve dobrome uređenju. Ono lijepo je ta dobra uređenost naprosto.[241] Tà upravo je ono što Platon s često isticanom riječju „lijepo“ želi naznačiti ta omniprezentnost osjetilnog pojavljivanja dobrog, kojeg lijepo predstavlja u cjelokupnoj zbilji. A time što se svako poimanje dobra odnosi na jednu objektivnu mjeru i normu, ljubav za lijepim predstavlja doduše osnovni vid žudnje, ali samo uvjetno sobom dohvaća istovremeno i sâmo dobro.

Dakle, Diotima obznanjuje da se sva ljubavna žudnja za dobrim odnosi na sreću kao na vlastitu svrhu. Cilj i svrha ljubavi i žudnje je ono iz čega se sve ljubavi i žudnje mogu izvesti, a njihov tevlo~ sam pak ni iz čega. Sreća je stoga samosvršno ustrojstvo erotičke ljubavi za lijepim i dobrim. Nužan preduvjet sreće je neprestano, po mogućnosti vječno prisustvo i posjedovanje dobra. Time se ono dobro dovodi u neposrednu svezu s vječnošću: svi ljudi ljubavnički žude ono dobro i njegov spasonosan posjed, i to po mogućnosti zauvijek. To je osnovni motiv sveg ljudskog nastojanja i djelovanja; ono što u osnovi pokreće čovječanstvo. A budući da se svi oblici žudnje i težnje, bilo svjesno ili ne, racionalno ili iracionalno daju u konačnici svesti na fundamentalnu težnju prema sreći, Eros obuhvaća cjelokupno polje intencionalnog odnošenja; on stoji za rod u kojem različiti apetitivni, deziderativni, voluntativni vidovi međusobno konvergiraju.[242]

Diotima u Erosu vidi tako najobuhvatniji i najizvorniji pojam ljudskog sveopćeg stremljenja: on nije samo ljubavna žudnja, već težnja spram određenog cilja u svim svojim oblicima i vidovima. To htijenje i ta ljubav zajedničke su svim ljudima. Već Platonov relativno rani dijalog *Lisis* kreće se poglavito u tom smjeru. Narav prijateljstva, kao središnja tema tog dijaloga, biva od među mlade prijatelje pristiglog prijatelja i ljubavnika *logosa* određena u vidu najvišeg prijateljstva, koje se voli poradi dobra (usp. 219b5 i d.). Dobro je utoliko ono počelo u koje se sabiru i u kojem završavaju sva prijateljstva, poradi čega ona sva i jesu, odnosno ono je istinsko prijateljstvo spram kojeg su sva druga prijateljstva tek njegovi odsjaji i slike (usp. 219c5-d5). Nužno je naime doprijeti do nekog početka koji se ne svodi više na neko drugo prijateljstvo, nego na ono sâmo koje je prvo prijateljstvo: jedino je to istinsko prijateljstvo (219c5-d5). To spram čega se teži u svakom pojedinom prijateljstvu, tj. ono u čemu sva prijateljstva završavaju i imaju svoju svrhu jest ono dobro. (Usp. 220b3)

---

[240] Priznaje to i K. Sier (nav. dj., 5), unatoč svom prigovoru brzopletom poistovjećenju dobra i ljepote (200 i d.).
[241] Tom istumačenju lijepog sklon je uz Siera i G. Figal, 1991., 28 i d.
[242] Usp. osob. K. Sier, nav. dj., 97.

Iz rečenog slijedi da je i sam uzrok prijateljstva supripadan s njegovom svrhom, tj. da se u svakom prijateljstvu žudi ne više za njim samim, već za dobrom poradi njega samog, za dobrom kao jedinom istinskom svrhom (220b6 i d.). To ujedno kazuje da se ljubav, prijateljstvo i žudnja sabiru oko onoga što je srodno (221e3-5). Naime svima zajednička ljubav i žudnja za dobrom uzrok je primarnog i početnog zbližavanja onoga što je uzajamno prijateljsko; prijateljstvo kruži vazda i sabire se stremeći ni oko čega drugog do li oko samoga dobra. I jedino se sámo vrhovno prijateljstvo, ono u koje uviru i spram kojeg teže sva druga prijateljstva može utoliko pokazati kao samome dobru srodno i supripadno. Ali u svakom slučaju ostaje na stvari da se upravo u prijateljskoj težnji i njenoj žudnji spram dobra razaznaje sama njegova svrha. U igri je dakle i uzročnost i svrhovitost, koje obe bivaju potaknute i u onom najbitnijem određene samim dobrom.

Iz toga pak da je dobro ujedno i uzrok i svrha sveg prijateljstva slijedi da jedino ono sámo može biti sabiranje i srodnost u vidu te svim prijateljima zajedničke žudnje za njime, sabiranje kojom biva svezana i na okupu držana određena zajednica. I upravo ta žudnja povezuje mnoštvo žudećeg kao ono što je srodno i prijateljsko (221e3-222a6). Utoliko se u prijateljstvu, – ne najmanje zbog toga što ono u pojedinčevu životu dolazi do izražaja i uobličenja svoje izvorne želje i htijenja već zarana i tako reći sasvim nevino i naivno –, izravnije i uvjerljivije nego igdje drugdje očituje to da je unutrašnja sveza cjeline s onim pojedinačnim jedno iskonski živo, žudnjom pojedinačnog za dobrom određeno stremljenje. Sama narav dobra pritom se očituje kao u svakom prijateljstvu prisutna na način sabiranja onog pojedinačnog kao srodnog, i to iz njegove vlastite žudnje za onim zajedničkim, dobrom, kao za svojom vlastitom naravi.[243]

Ono što je po sebi ljubljeno sasvim je različito od onoga što se ljubi poradi nečega (drugog). To je „prva ljubav“ koja je ono najviše u hijerarhiji, ono što u stupnjevanju i ukidanju svoje relativnosti svršava uvijek u samome dobru. *Lisis* utoliko može biti viđen kao početni ali već i dostatni stupanj Platonove filozofijske erotike. Naime, niz stupnjevanih ljubavi i prijateljstava u *Lisisu* također dovodi k „najvišoj“ ljubavi i k „najvišem“ prijateljstvu, onoj iskonskoj svrsi koja više nije poradi čega drugoga nego uvijek poradi sebe same, te koja u svojoj čistoći čini kako sam uzrok tako i svrhu sve ljubavi i prijateljstva. U nju dakle dotječući i u njoj završavajući, stječu sve ostale ljubavi svoju cjelovitost i ispunjenost. Tu i takvu najvišu ljubav ne ljubimo poradi bilo koje druge ljubavi, već upravo poradi nje same. Ona je naime svrha; u njoj se vrhuni sva ljubav. I tako biva očit najviši cilj sve ljubavi. Put te i

[243] Usp. P. Friedländer, 1928-1930, Bd. I, 59 i d., 103.

takve ljubavi i prijateljstva u *Lisisu*, i to onog pravog, koji vodi do onoga prvog i „bezuvjetnog“, jest dakle svojevrsni preludij onog erotičkog uspona Diotime u *Simpoziju*.

Filozofije međutim u svom punom i pravom smislu i obliku nema bez ljubavi i prijateljstva – i to također pokazuje cjelina dijaloga *Lisis*. Budući da sposobnost ljubavi u *Lisisu* nije u konačnici prireknuta ni onome dobrom ni onome lošem, u tome se već vidi 'ono između' Erosa iz *Simpozija*. Ostaje, međutim, još otvoreno kako se taj međupoložaj onoga demonskog ima shvatiti: je li on od oba ekstrema pošteđen, tj. njima posve nedodirnut, tako reći u karanteni neke neutralne pozicije, ili on ima udjela u obojem, tj. nije izuzet ni od jednog ni od drugog određenja?[244] Pogledaju li se po svojoj osnovnoj temi *Lisis* i *Simpozij*, uvidjet će se da se prijateljstvo i ljubav u njima promišljaju pod jednakim vidom sveze onoga „između”. Prijateljstvo je u ranijem dijalogu mišljeno kao ono „između”, kao raspon koji sve pojedinačno povezuje u cjelinu, te usmjerava svagda prema samoj svrsi, koja je ono dobro.[245]

Na koncu, Eros biva vodič k najvišem biću, k ideji – to je ono Platonovu filozofiranju svojstveno na tematiziranom planu. I to se otkriva već u *Lisisu*: pod temom prijateljstva je već prisutan, na latentan način, sam Eros. Ali tek pri koncu dijaloga pokazuje se ono prvo voljeno-ljubljeno kao ono zbog čega se uopće nešto voli. Ta je intencionalnost spram samog istinskog bića prisutna te u još većoj mjeri zastupljena u *Simpoziju*: Eros je uvijek i nužno ljubav za nečim, i to za onim lijepim i dobrim. Eros utjelovljuje osobito ovim dijalogom naznačivan i sumišljen dinamički princip, koji povezuje i sjedinjuje ono božansko i ljudsko, te restituira iskonsko jedinstvo povratnim vezivanjem, vraćanjem na ono istinski lijepo i dobro.

No, unatoč univerzalnom važenju za sav ljudski bitak, unatoč uvjerljivoj činjenici da ama baš svi ljube i žude uvijek ona ista – dobra i lijepa –, nije se uobičajilo nazivati sve ljude ljubavnicima, već samo neke od njih. To se pak, kako razlaže Diotima, događa stoga što se, izlučujući iz cjeline, imenuje tek jedan od mnoštva mogućih vidova i likova ljubavi, kojem se onda opet pridaje ime te cjeline, ljubavi. Ponovno nimalo slučajno, nakon već ukazanog oprimjerenja s *doksom* u pogledu demonskog međubitka, ovdje se to želi oprispodobiti na paradigmi stvaranja (poivhsi~), za samog Platona svakako jednog ključnog pojma, i to ne samo ovog dijaloga. Ne najmanje iz tog razloga, taj pojam *poiesisa* se na ovom mjestu *Simpozija* uvodi kako bi se tematski i sadržajno pripremilo funkcionalno određenje Erosa: on je u svojoj vlastitoj biti poetički time što njegovo djelovanje i postizanje cilja, za kojim vazda žudi i kojeg jedino ljubi, implicira rađanje i stvaranje. I u slučaju stvaranja je u igri mnoštvenost koja biva po njemu određena, iako ne uvijek tako i nazvana. Jer za sve ono što

[244] Pita se na tom tragu S. Graefe, nav. dj., 38-9.
[245] Za svezu ljubavi s onim svojstvenim i srodnim usp. E. Heitsch, 1963., 36-52.

prijeđe iz onog koje nije u ono koje jest uzrok je stvaranje[246], tako da primjerice i djela svih umijeća jesu stvaranja, a njihovi obrtnici u skladu s time također stvaraoci. Pa ipak, nitko od njih izuzev djela koja se tiču muzike, ne naziva se imenom te njih određujuće cjeline, poetikom-stvaranjem. Tako je i kod ljubavi: sva žudnja za onim dobrim i za time da se bude sretan jest upravo eros i ljubav. Ali za one koji se njoj posvećuju ili u pogledu stjecanja novca, ili u pogledu ljubavi k tjelovježbi, ili u pogledu ljubavi za mudrošću, ne kaže se da ljube, niti ih se zove ljubavnicima, dočim neki koji su usmjereni prema samo jednom njenom vidu opet zadobivaju ime te cjeline, te se kaže da ljube i da jesu ljubavnici. (205a5-d9) Time što svi želimo biti sretni, time što svi želimo posjedovati dobro, jesmo unaprijed već u bitnome određeni ljubavlju. Po svojoj mnogoobličnosti koja pokriva jednotu sveg ljudskog ljubljenja i žuđenja, Eros je najviši rod koji obuhvaća sve njihove vidove i vrste.

Sama ljubav, pak, za Diotimu i za Platona nije niti za svojom drugom polovicom niti za cjelinom, budući da su ljudi spremni dati i svoje vlastite noge i ruke odsjeći, ako im se učini da su one škodljive. Jer ono što svojim ljubljenjem oni žude nije zapravo jedino i isključivo ono njihovo i vlastito, kao ono dobro, niti je ono tuđe onda zlo. Nego, ljudi ne ljube ništa drugo do naprosto ono dobro, te žude da im ono bude, i to po mogućnosti (za)uvijek: ljubav je upravo za tim da joj ono dobro bude uvijek. (205d10-206a13) Iako ih ovom prilikom nije uopće čula, Diotima tu kritizira Sokratove simpozijalne prethodnike. Eriksimah se bio zalagao za to da kao univerzalno načelo i usmjerenje ljubavi važi to da neslično privlači i ljubi neslično, Agaton pak za to da slično privlači i ljubi slično, a između njih Aristofan o tome da se ljubi i teži za svojom drugom polovicom. Time su sve logičke mogućnosti na relaciji ljubljenik – ljubljeno iscrpljene. Međutim, postoji još jedno posve drugačije tumačenje te relacije, naime ono Diotime, što pokazuje da su razlikovanja predgovornika ne samo posve sekundarne naravi, već iz temelja nedostatna i pogrešna. Odgovor na to pitanje ima se tražiti s onu stranu tih razlikovanja: ono na što ljubav cilja niti je cjelina ili polovina, niti slično ili neslično, nego upravo i jedino *ono dobro*. Eros ne žudi i ne traži svoju drugu, nadopunjujuću polovicu, kako je glasio pokušaj dohvaćanja iskonske naravi ljubavi u govoru komičara, jer je i to također još *nešto* dobro, a ne sámo dobro, koje transcendira sve pojedinačno, pa tako i bilo koju u tu svrhu odabranu individuu. Prema tome, cjelina nije puko dodavanje dva, bilo koja i ma koliko dobra dijela, nego ono jedno i jedino, koje je u sebi samome dobro. U skladu s time, u tekstu se za ajgaqovn po prvi put pojavljuje neutrum, što može biti shvaćeno kao putokaz prema ideji dobra. To uostalom kazuje i filološka činjenica da Diotima od 206a1 više

[246] Usp. istovjetno određenje tog pojma u Soph. 219b, 233de, 265b.

uopće ne govori, kao do sada, o ta; kalav i tajgaqav, nego o to; kalovn i to; ajgaqovn, pripremajući se odsada za ono lijepo sámo i dobro u njihovu najvišem smislu i određenju.

Dosadašnji uvid Diotime je pokazao da ljubav proizlazi iz jedne bitne neimaštine i nedostatka, koji se jedino može ukinuti oprisućenjem i prisvajanjem onoga što nedostaje. Ta unutrašnja oskudica je znamen konačne, ne samo izvanjski nego i unutrašnji ograničene egzistencije. Kao smrtna bića kojima nešto bitno nedostaje, ono istinski žuđeno mi možemo steći jedino ukoliko sami sebe nadilazimo, kako bi bili ukinuti u nekom drugom nas samih. Prava se ljubav naime ne zadovoljava samopotvrđivanjem ili sjedinjenjem s drugim sebi istim, već stremi k samoprevladavanju, koje se nikada ne može polučiti sa samim sobom, već jedino onim drugim i boljim.[247] Pa makar subjekt i objekt ljubavi zauvijek zadrže dragocjeni karakter svoje jedincatosti i jedinstvenosti, ono za čime se žudi i teži jest upravo ono lijepo i dobro. Ono univerzalno, načelno više i opće je ono što Eros zapravo ljubi i žudi, ne ono partikularno i individualno.[248] Ljubav dakle ima u sebi jednu moć koja nadilazi ono individualno kod čovjeka te cilja na ono opće. Kad god se hoće samo i pomisliti jednu od tog cilja i te svrhe proizlazeću djelatnost i produktivnost, potreban je jedan pojam, jedna ideja kroz koju svo stremljenje zadobiva svoju odredbu i istinski smisao. Tko dakle želi djelovati ponad sebe sama, on je usmjeren na neku ideju. A ako želi ustvrditi i objasniti da ona nije valjana samo za njega, nego naprosto za sve ljude, onda on nju mora predstaviti kao općenito vrijednu nastojanja. Tada je ona u svojoj posljednjoj instanci ono lijepo i dobro uopće. Tko razumije unutrašnje ustrojstvo samoprevladavanja i sebenadilaženja, taj na koncu dospijeva k tom cilju, naime k onom uistinu lijepom i dobrom. Time se dotiču sljedeća pitanja. Kako to da se jedino u onom univerzalnom može istinski pronaći samoga sebe? Kako je moguće da se vlastito samoozbiljenje i istinska samospoznaja ispunjava tek u znanju nečeg općeg? I kako to da cilj svekolike žudnje i stremljenja čovjeka mora biti nad njime uzvišen do te mjere da se pritom radi o samom posebitku najvišeg bića, ideje, i to u prvom redu ideje dobra i ljepote?[249]

Sve u svemu, za Platona uvijek ostaje mjerodavno to da istinski *telos* sveg činjenja i svakog djelovanja jest ono dobro, poradi kojeg se sve čini, a ne ono poradi čega drugog (usp. Gorg. 499e6-500a1). Tako, kada netko čini nešto poradi nečega drugog, onda on ne želi to što

---

[247] Usp. V. Gerhardt, *Wer liebt wen in Platons Symposion*? (u: Philosophisches Jahrbuch, Freiburg, 1997., 237).
[248] Složan je u tome R. Wedgwood, 2009., ovdje 318). Za tematiku usp. osob. G. Vlastos, 1981, 7 i d.
[249] Usp. V. Gerhardt, nav. dj., 238 i d. Inače, taj čovjekov gotovo nadljudski uvid, da ovisi o nečemu izvan sebe, ujedno i načelno višem od sebe, u čemu tek može eventualno sudjelovati, pa možda čak o sklopu toga suodlučivati, kao i onaj da čovjek ne posjeduje u samome sebi neko znanje kojim bi mogao biti suveren: ti osnovni uvidi su odraz one Sokratove velike skromnosti u vezi ljudske mudrosti. Oni posvjedočuju načelnu nemogućnost zadiranja u božansku sferu, pa tako i onu mudrosti. Jer nijedan čovjek nije mudar, pa s mudrošću niti ne može slobodno i svojevoljno raspolagati.

čini, već jedino ono poradi čega čini to što čini, tj. poradi dobra samog, jer samo je dobro u konačnici ono što uistinu želimo (usp. Gorg. 467d6-e1, 468b7-8, 468c5; Resp. 505d11; Phlb. 20d8-9). Ono dakle prema čemu se sve odnosi i prema čemu sve na koncu konca stremi, teži, u čemu se sve istinski ogleda i nalazi svoj mjerodavni uzor, to je sámo dobro. Tek ono može pružiti eventualnu sreću i dobar, tj. pravi i istinski život, bilo pojedincu, polisu ili cjelini kozmosa, koliko god da je inače sve ostalo u najboljem redu.[250] I baš to ističe sam Sokrat u *Harmidu*, govoreći o polisu u kojem bi sva umijeća i sve službe besprijekorno funkcionirale: jer čak bi i onda bez te i tako shvaćene svrhe – koja je toliko traženo dobro – sve postalo upitno u pogledu svoje valjanosti, ljepote, dobrote i sreće. Stoga treba težiti spoznaji i znanju onog dobrog, jer upravo je to ono u svakom pogledu jedino potrebno i korisno (173a7-174d7).

U *Politeji* se razlikuju tri vrste dobra. U prvu grupu spadaju ona dobra koja bismo htjeli imati ne radi posljedica nego radi njih samih, primjerice radost. Kao drugo, postoje dobra koja volimo i same po sebi i zbog posljedica koje nam ona donose i podaruju, primjerice vid ili mišljenje – takva se dobra vole iz oba razloga. Treća je vrsta dobra ona u koju bi spadala recimo gimnastika. Ta se dobra ne voli radi njih samih, nego poradi onoga što pribavljaju – dobar tjelesni ustroj, a sami po sebi jesu uglavnom naporni i mučni. (Resp. 357b4-358a3) Sámo dobro pripadalo bi zacijelo u drugonavedenu vrstu, jer se i ono voli već samo po sebi, ali i zbog svoje supripadne korisnosti i probitačnosti.

No, ako je svo nastojanje čovjeka, uopće svaka ljubav i težnja usmjerena uvijek i isključivo na ono dobro[251], te ukoliko je dobro samim tim sveopća svrha i kanon ne samo svekolikog djelovanja, već i samog života cjeline, onda se utoliko više treba moći odagnati svaku moguću pogrešnu lažnu predodžbu, svako neistinito mijenje i poimanje najvišeg dobra. Postavlja se, naime, pitanje mogućnosti ali i otklanjanja onog zlog odnosno neistinitog dobra za cilj i svrhu sveg bića i života. Jer svakoj žudnji-težnji, svakom usmjerenju prema bilo kojoj svrsi uvijek i nužno prethodi prosudba i odluka o njoj samoj.

Za Diotimu istinska ljubav nije slijepa već time što joj je odbijena mogućnost smjeranja na ono ružno i zlo – u njoj je uvijek sadržana prosudba i izbor, i to uvijek i nužno dobar izbor, koji isključuje mogućnost zamjenjivanja dobra i zla, lijepog i ružnog. Takva sigurnost istinosnog pogađanja leži inherentno u Erosu. Diotima to naravno ne poistovjećuje s

[250] U sličnom kontekstu govori A. Savić Rebac, 1984., 121.: Platon je svojom koncepcijom Erosa izveo potpuno jedinstvo duhovne i strasne, kozmičke i čovječanske ljubavi. Ali on je ujedno sazdao i sasvim novu tvorevinu, time što je Erosa vezao sa središtem svoga filozofiranja: – s najvišim dobrom. Tako je on imanentnog pokretača kosmogonije pretvorio u posrednika s transcendentnom bitnošću svijeta.

[251] Kao što ne postoji takva ljubav koja nije ljubav bilo kojeg lijepog nego same sebe, tako nema ni volje koja nije usmjerena na neko dobro. Jer, općenito se pri tom ispitivanju dolazi do toga kako je od svega najnemogućnije to da nešto odnošajno ima određenu moć u odnosu spram sebe sama (usp. Charm. 167e1 i d.).

individualnom prijemčivošću onog lijepog, ali ona regulativ Erosa za sada jednako ne pronalazi još ni u ulozi odgoja i obrazovanja, ni u umu kao birajuće-odredbenom principu, kao i njegovu znanju kojim bi se sve sredstvima moglo i moralo upravljati spram onog istinski dobrog i lijepog. To je ozbiljenje Erosa na koje će Diotima smjerati tek pri opisu erotičkog uspona i dohvaćanja istinske ljepote (210a-212a), ali ona najprije uzima ono ljubeće i žudeće kakvo ono jest u svom idealtipskom obliku.[252]

Okolnost da žudnje može biti samo tamo gdje se pojavi osjećaj nekog nedostatka čini refleksiju „subjekta“ o vlastitoj potrebitosti kao izbavljujući faktor Erosa. To vrijedi već za elementarne pobude potrebe poput gladi i žeđi. Nastanak određene žudnje uvijek je povezan s time da se osjeća te do opće svijesti uzdiže nedostajanje onoga potrebitog. No budući da u pojam Erosa spada jednako tako i težnja za prevladavanjem te ugrožavajuće nedostatnosti, to prvenstveno zahtijeva ključan i odlučujući uvid u ono što jest doista vrijedno žudnje, to uključuje adekvatno realiziranje istog, zajedno s refleksijom i osvrtom na vlastita mjerila vrijednosti, te pitanje za istinskim značenjem lijepog i dobrog. Naznačena Diotimina koncepcija izbjegava čuvenu Menonovu aporiju, koja u svojoj tako reći negativnoj aporetičnosti povlači ono predpitanje svih pitanja: kako se uopće zna i može tražiti, odnosno u ovom slučaju žudjeti, ono što se nikako ne zna? U kojem smislu je traženo pred-znanje dano već u samoj žudnji, u samom Erosu? Je li to nešto poput mnijenja koje dobro pogađa biće, ali unatoč tome ne zna to na logički način obrazložiti? Kada se u razmatranju Erosa naoko uzgred spomene mnijenje, a onda još i njegova mogućnost i blizina istinitosti, barem one koja ostaje tako reći neosvještena oko svoga razloga, onda je to doista vrlo važno. U toj „paradigmi“ mnijenja treba se uvidjeti model koji se također ogleda i u mitu o Erosu, s iznesenim samoosvještenjem i samoosmišljenjem zatočenosti onime bitkovno i vrijednosno oskudnim. Pravom Erosu je svojstvena ta snalažljivost u potrazi za onim istinski lijepim i dobrim.[253]

Za razliku od Pausanije i Eriksimaha, Diotima kod Erosa, kako se čini, isključuje mogućnost toga da ljubavno usmjerenje Erosa bude neutralno ili ambivalentno. Eros je upućen uvijek na ono odista lijepo i dobro; on je ljubav isključivo onog pravog i istinskog, ali ne zato što zla nema, nego zato što ono za čim on teži jest dobro naprosto. Predmet, tj. objekt ljubavi je nužno i uvijek dobro. Ono što osjeća žudnu potrebu i ono što je predmet te potrebe

[252] Moglo bi se zajedno s K. Sierom, nav. dj., 23 i d., naglašavajući taj moment spoznaje istinitog dobra i ljepote, zadržati prvotno u ovome okrugu, ne bi li se pred oči utoliko naglašenije dobila sva vrijednost spoznaje one jedino prave ljepote i dobrote.
[253] Dodatno o tom ne tako lako razrješivom problemu usp. K. Sier, nav. dj., 24 i d.

međusobno su pripadni. Duši i Erosu je tako potrebno ono lijepo i dobro koje im istovremeno pripada i s njima je srodno. Ono dobro za dušu i Eros ujedno je njihova navlastita bit.[254]

Iako su dakle svi ljudi ljubavnici, – budući da svi žude za dobrim –, time još nipošto nije zajamčeno pravo dohvaćanje i spoznaja dobra. Za to je potrebno znanje, ili barem *doksa* koja uistinu u istinu pogađa.[255] Sama činjenica da ljudi doduše žude uvijek za dobrim, ali u prepoznavanju i određenju tog cilja griješe i blude, glavni je razlog nužne potrebitosti spoznaje onog isitnski lijepog. I sama žudnja za srećom krajnji je motiv sveg djelovanja, a taj motiv nije vidljiv u djelovanju, nego stoji, svjesno ili ne, tako reći iza njega, stoji u njegovoj prethodnoj odluci koja ga nuka da postupa upravo na odabrani način, način koji stoga načelno može sebe obrazložiti. Jer on se izvršava nužno upravo na sebi svojstven način, a ne bilo koji drugi i drugačiji, te se utoliko može i dokazati kao jedini nužni i istini prikladan način.

Ono ljubavno u čovjeku vidi Diotima kao jedan cjelinu duše prožimajući poriv, koji se razlikuje već prema objektu svoje usmjerenosti. U svim je ozbiljenjima Erosa stoga dan sud o onom općem koje sačinjava vrednosni karakter cilja. Gdje se umjesto lijepog žudi ono ružno, riječ je o promašaju i bludnji spoznaje, tako da bi se u tom slučaju moglo govoriti o neistinitom odnosno lažnom Erosu (usp. Gorg. 468ab; Men. 77b i d.; Phaedr. 237d i d.). Eros je reagiranje na privlačnost onog ljubljenog-žuđenog, tako da žudnja za onim što se pogrešno drži lijepim biva mogućom jedino putem samoobmane. To da čovjek ima prirodni afinitet k lijepom jest neposredni dar božanstva, ali ono što pojedinac smatra lijepim i stoga sve težnje vrijednim, to ostaje vazda u njegovim rukama. Ta bi se generalna situacija dala usporediti s demonom koji odlučuje i uvjetuje ljudsku slobodu, što se iznosi u mitu o Eru u *Politeji*.

U načelnoj razlici spram mogućnosti koja ljubeći i žudeći dio duše vidi kao posve nerazuman (usp. Resp. 439de), time se otvara jedan drugi i viši njen vid, koji uopće ima tu moć da prosuđuje o svem voljenju i žuđenju. U skladu s već nabrojanim vrstama dobara, može se reći da postoje ljudska i božanska dobra, te da prva ovise o potonjima (Legg. 631b6-7). Za ona božanska dobra, za sámo dobro, uvijek je presudan i mjerodavan isključivo um (Legg. 631d5). Upravo je zbog toga za onoga tko nema uma opasno da mu se ispune želje i žudnje (Legg. 688b4-c1), jer kada netko, iako mu se nešto čini lijepim i dobrim to ne voli nego mrzi, dok sve što mu se čini zlim i nepravednim prihvaća, on upada u najveće neznanje i bezumlje (Legg. 689a5-9). Naprosto je nemoguće da se bez tog sklada i suglasja dva protivna vida i moći u duši rodi i najmanji dio razboritosti. A najveće i najljepše suglasje je, dakako,

[254] Tako J. Stenzel, 1931., 12.
[255] Za svezu i odnos žudnje i mnijenja usp. osob. Resp. 431cd, 574de, 603ab.

mudrost (Legg. 689d4-e7). Zbog toga valja predano razmatrati da li u našoj duši po naravi postoji neka moć ne samo da ljubi ono istinito, nego i da zbog njega sve čini (Phlb. 58d2-5).

e) Put Erosa: stvaranje i porod u lijepom

Navedenim je dosegnut konac orijentirnog određenja korisnosti i probitačnosti Erosa, kao i njegova ozbiljenja i udjelovljenja. Nakon prethodnog orijentirnog određenja ljubavi kao vječnog žuđenja za onim dobrim, nastoji se izložiti pravi način bavljenja njome, odnosno dokučiti onu djelatnost u kojoj bi se sav mar, predanost i napor mogli doista s punim pravom nazvati ljubavlju. Traži se ono djelo koje bi istinskoj ljubavi bilo u cijelosti najprimjerenije. (206b1-4) Budući dakle da je okvirno određen cilj Erosa, valja još pokazati pravi put koji prema njemu vodi.

Kao mistagoginju koja je stasala u mudrosti, Sokrat Diotimu uzastopce oblijeće poradi podučavanja i pritom joj se posve divi, govoreći kako je do nje dospio upravo zbog svog neznanja ljubavnih stvari, te je stoga moli odgovor na postavljeno pitanje. On glasi: navlastiti način bavljenja pripadan ljubavi, djelo koje svojom srodnošću odgovara njenoj naravi jest porod i rađanje u lijepom, kako tijelom, tako i dušom. Sokratu i za tu riječ treba mantičko gonetanje, jer ne dopire iz prve do punoga smisla ove doista obuhvatne tvrdnje. Stoga Diotima na to odgovara znatno pomnije i jasnije:

Trudni su naime, Sokrate, svi ljudi i tijelom i dušom i kad dospiju u neko doba starosti, naša narav žudi rađati. Ali rađati u ružnome ne može, nego u lijepome. Tà sjedinjenje muža i žene je rađanje. A to je stvar božanska, i to je u živome biću, koje je smrtno, ono u njemu prisutno besmrtno: trudnoća i rađanje. Nemoguće je pak da oni budu u onome neusklađenom. Ono ružno je neusklađeno sa svime božanskim, dok je ono lijepo usklađeno. Ljepota je dakle pri rađanju boginja usuda i boginja poroda. Zbog toga, kad se god ono koje je trudno primakne lijepom udobrovoljuje se i biva radošću obliveno te ostavlja porod i rađa. Kada pak ružnom, ozlovoljuje se i ožalošćeno skuplja se u se te odvraća[256], potiskuje[257] i ne rađa, već u sebi držeći plod s teškoćom ga nosi. A odatle je to da ono koje je trudno i već nabreklo silan žar obuzima[258] u okružju lijepog, jer ono golemih trudova[259] rješava onoga tko nosi. (206c1-e1)

---

[256] ajpotrevpw zbog predloženog shvaćanja stvari umjesto 'odlaganja' preferira tu 'odvraćanje' u smislu odbijanja.

[257] Iz istog razloga kao prethodno, ajneivllw se na ovome mjestu ipak ne bi poklapao u cijelosti sa 'zadržavanjem'.

[258] 'Obuzima' bi ovdje trebalo naznačiti onaj uvodno napomenut moment zahvaćanja i upliva izvorne božanske moći; nešto poput izvorno shvaćenog entuzijazma.

[259] Umjesto 'muka', wjdi`no~ je više u skladu s iznesenim kontekstom trudnoće te vjeran svom izvornom značenju.

Možda pomalo preko mjere dobronamjerna i „optimistična“ tvrdnja općenito vrijedeće trudnoće ama baš svih ljudi, a onda još i tijelom i dušom, izgovara upravo ključan uvid na koji se odsada sve više usredotočuje misaoni vidokrug dijaloga. Sama tema trudnoće, rađanja i stvaranja sačinjava ključni element u ukupnoj strukturi smislenog sklopa *Simpozija*: trudnoću i rađanje Diotima jednoznačno proziva nečim božanstvenim. Drugo što se iščitava iz prve rečenice gornjeg citata jest to da rađanje nije neki izbor kojeg može a i ne mora izvršiti određeni pojedinac, nego je do te mjere uraslo u narav, srž i bit svakog živućeg da se Platon ovdje osjeća ponukanim ustvrditi tu prirodnu udešenost i nagon naprosto za svakog čovjeka.

U pogledu rađanja i stvaranja, Eros većine govornika *Simpozija* potvrđuje sama sebe i ne odlazi iznad svog vlastitog ja, ne nadilazi svoju načelnu ograničenost, a to diktira poglavito njihov homoerotski interes. To vrijedi čak i onda kad se Eros, uza kojeg su oni toliko, kako drže, vezani, sagledava u ukupnoj sferi onog ćudoredno-političkog i uopće u cjelini kozmosa. Tek Diotima, a s njom i svaki pravi erotičar, gleda nad ono tjelesno, osobno i individualno, nad čovjeka kao takvog. Štoviše, kako će vrlo skoro iz njenih riječi biti razvidno, ona će hvaliti i načelno više cijeniti upravo ono odlučno nadilaženje duhovne impotentnosti i sterilnog razuma, kakvo je bilo u velikoj mjeri na stvari u prethodnih simpozijasta.

Na tom planu početno se treba ukratko osvrnuti i na sljedeće pitanje. Prvonavedena prisutnost tjelesne trudnoće u svih ljudi kao da je navela neke dosadašnje interprete na to da povjeruju kako bi se pri toj okolnosti trebalo voditi računa o ulozi spola i o pukoj, više biološkoj razlici muškog i ženskog. Srećom, iz tog skučenog, samom Platonu neprikladnog i ponešto neumjesnog motrišta ovdje razmatranog prafenomena rađanja, izašli su nerijetki drugi interpreti, vraćajući samu stvar na njoj primjerenije mjesto, u višu i načelno značajniju sferu. Grčka riječ kojom se uvodi trudnoću – kuevw –, može tako označavati ženske trudove u trudnoći, ali i svaku moguću želju za rađanjem, bilo žene ili muškarca, a vrijedi jednako tako i za tjelesno i za duševno rađanje – toliko je širok spektar smisla i značenja ove riječi. I tovko~ i gevnesi~, koji se, sudeći naročito prema njihovu smislu u 206d, rabe gotovo istoznačno, jednako su lišeni određenja i povezanosti s određenim spolom[260], iako potonja riječ upućuje na aktivni element rađanja, onaj „muški“ moment.[261] Diotima predstavlja prije svega načelo začeća, te u tom smislu otvorenost za ono dobro, koje ljudi toliko žude i koje im toliko

[260] Stav prema *The Symposium an The Phaedrus. Plato's Erotic Dialogues*. W. S. Cobb. New York, 1993., 75.
[261] Uvaženo grčko shvaćanje, sve od Eshila pa do Aristotela, vidi rađanje upravo na taj način: majka samo čuva plod, a pravi je roditelj muškarac, kako razumijevanje istog prenosi Eshil u *Eumenidama* (657-661). Rečeno pak nešto posebnijim izrazom, muško je pokrećući i oblikodavni princip, a žensko tvarni, kaže Filozof u De gen. anim. 1, 22 730b4-8, te slično u 732a2 i d.: budući da je forma bolja i božanskija od materije, to je za Aristotela jasno tko igra koju ulogu pri činu prokreacije.

nedostaje, a kojemu se mogu približiti prvenstveno putem stvaranja i rađanja. Mudra posvećenica utoliko nastupa kao korektiv jedne prividno autonomne muževnosti-muškosti, zastupljene uglavnom istupima govornika prije Sokrata, kako bi kroz isticanje jednog drugog pola ukazala na ono treće, koje se tek nadvladavanjem i ukidanjem tog dvojeg treba iznjedriti i izroditi. Time biva već prekoračeno svo okružje spolnosti. Tu se dakle radi prvenstveno i isključivo o idealu čovjeka i duha, ne o pitanjima roda i spola, zbog čega se u pravom usponu prema onom lijepom samom ima nadići sav taj s biološki shvaćenim ženama i muškarcima povezan svijet. Pače, Diotima na tom putu potiče i zahtijeva da se nadiđe ne samo spol, nego još i vlastitu puku ljudskost. Biološki i kulturološki, spol je tek omanji dio tjelesnog svijeta bivanja, dok je krajnji cilj ono netjelesno i vječno, božansko. To je ultimativni kontekst u kojem treba sagledavati sve ove iskaze i prispodobe o trudnoći i rađanju, bilo onom ženskom ili muškom. Platon je u osnovi zaokupljen ne prisvajanjem onoga što se inače po općem mnijenju svrstava u okrilje ženskog elementa, nego načelnim oslobođenjem čovjeka od nebitnih okolnosti i ograničenosti, te izazovom njegova okušavanja u najvišim vidovima prije svega duševno-duhovnog rađanja i stvaranja.[262]

Diotima isprva govori dakle o tjelesnom i duševnom rađanju. O onom zajedničkom za sve živo trenutno ne treba trošiti previše riječi. O ovom potonjem, pak, Platon nam s osobitom emfazom govori prilično često, ne samo u ovome dijalogu. Ne tek iz tog razloga, u tome se s pravom treba vidjeti jedna za njegovu filozofiju osobito važna, upravo presudna stvar. Već čuvena Sokratova primaljska vještina, kojom dijalektičar putem plodonosnog dijaloga iznosi na svjetlo dana sve ono što je u duši latentno i skriveno prisutno, sastoji se poglavito u tome što ona pazi upravo na duše, a ne na tijela. (Usp. Theaet. 150c4-d2) Oni koji se s majeutičarem na taj način ophode i druže, tvoreći jedan bitan vid istinske zajednice – jedino prave sunousiva-e –, od njega upravljeni i oplođeni rađaju duševno mnogo iz sebe samih, i to nerijetko lijepo. Oni uz rađanje imaju vazda duševne trudove te su, kao oni koji traže i ispituju istinu bića, vazda ispunjeni, baš poput Erosa samog, – besputnošću. I upravo ih ta besputnost uvijek potiče na čin rađanja, koje, za veliku razliku od onoga tjelesnog, može a i ne mora biti uvijek pravo i istinito. Na takav vid rađanja duše njih budi i potiče upravo sama Sokratova majeutička vještina (usp. Theaet. 150d2-8, 151a5-b1). Moglo bi se slobodno reći da se baš tim i takvim, doduše tek okvirno shvaćenim duševnim rađanjem, događa ukupno Platonovo filozofiranje kakvim ga nalazimo u njegovim dijalozima, i kakvim se izrazilo i očitovalo, prema svemu sudeći, jednako i u njegovoj predavačkoj djelatnosti Akademije.

[262] Jednoznačno ističe to u više navrata A. Hobbs, 2006., 269 i d.

To iskonsko plođenje i svagda opetovano duševno rađanje u Erosovoj moći pritom su podjednako važni. Plođenje je ono iz bezdana i zakrivenosti pregnantno i preobilno izvorište svega mogućeg, dok je duševno rađanje proizlaženje tek jednog od mogućeg na svjetlo dana. To navlastito duševno rađanje daje jedinstveni pečat cjelokupnom Platonovu filozofiranju, osobito u ovome dijalogu, te će stoga ovdje biti obzirnije označeno i preciznije tematizirano.

Ono je najizravnije povezano sa sljedećom rečenicom tematiziranog pasusa: rađati se može – barem samoj stvari primjereno i istinski plodno – samo u lijepome, dok u ružnome odista nema rađanja. Jedna druga tome srodna postavka, koja se nalazi između ove i narednih rečenica, i koja ih na neki čudan način iznutra povezuje glasi: trudnoća i rađanje je stvar božanska i ono u smrtnome biću besmrtno (206c6-8). Uz pojašnjenje koje prvonavedenu tvrdnju uočava i priznaje unutar općekozmičkog pa i biološko reproduktivnog gledišta, njeno će se važenje kasnije pokazati još izvornije na razini jedne univerzalne poetičke moći. Na istoj podlozi Diotima ovdje uvodi još jednu dodatnu, reklo bi se biološku paralelu, preuzetu iz jednog drugog vidokruga. U tu svrhu ona početno ustvrđuje kako trudnoća i rađanje nikako ne mogu biti u onome s božanskim neusklađenom, ružnom. Ono lijepo je pak najviše usklađeno, a ljepota dakle pri svem rađanju jest sama boginja usuda i boginja poroda. To znači da ono lijepo nije usklađeno naprosto u sebi i po sebi samome, nego poglavito s onim božanskim. I ako je sama ljepota čovjeku, posebno u vidu rađanja i trajnog osiguranja dobra, ono spasonosno, ako on u tome nije suveren i njoj nadređen, onda ona stoji vazda bitno iznad i ponad njega. Iz toga se u najmanju ruku može ponovno preliminarno ogledati problem osobitog odnosa onog lijepog i dobrog. Jer, u barem je jednom pogledu pri stvaralačkom karakteru ljepote dotaknuto ono dobro, kao i njegovo tvorenje i stvaranje: božanska moć ljubavi potiče na rađanje i stvaranje, bilo tjelesno ili duhovno, a njihov je izdanak općenito shvaćeno dobro. Kao što će uskoro Diotima ponoviti gore naglašeni stav da u ljubavi nije žuđena ljepota, nego upravo ono na što ona potiče, a to je naravno proizvođenje, rađanje i osiguranje dobra. Sama ljepota u tom pogledu nije i sama aktivna i kreativna; ona je dakle, kako bi se iz toga dalo iščitati, kako uvjet, tako i sredstvo, poticaj i omogućenje za cilj i svrhu rađanja i stvaranja, a to je prvenstveno ono dobro.[263]

Uspoređujući dakle s jednom drugom sferom i nešto nametljivijim primjerom tu čudesnu okolnost moći rađanja i stvaranja, Diotima u jednom jedinom pretežno seksualno obojanom pasažu svoga govora oprispodobljuje isto u okviru sjedinjenja muža i žene i

[263] Još i rađanje muškog sjemena zahtijeva seksualnu stimulaciju koja pak zahtijeva privučenost i potaknutost nečim lijepim, kako to na dotičnu razinu prenosi E. E. Pender, 1992., 75.

njihovog rađanja.[264] Kad god se „ono koje je trudno primakne lijepom udobrovoljuje se i biva radošću obliveno te ostavlja porod i rađa.“ Rečeno se, međutim, može jednako primjeniti na razinu produženja roda čovjekova, ali još izvornije također i na cjelinu svega, na kozmos sam, kako stoji na početku *Timeja*. Jer tamo biva rečeno da je cijeli ovaj svijet postao te stoga ima svoj uzrok, pri čemu je od izuzetne važnosti da je tu jedinstvenu cjelinu demijurg-tvorac, budući sam najbolji uzrok, te budući lišen sve zavisti (i u trenutnom pasusu je riječ o darujuće-stvarajućoj odobrovoljenosti i tome suprotnom ozlovoljenju!) sačinio ugledajući se svagda prema onome što se uvijek na isti način drži, a zbog čega je sve i proizveo nužno lijepim (usp. 28a i d.). Vječno božansko biće ljepote je dakle neposredan krivac toga da se nešto, po uzoru na njega samog te njime uvjetovano, rađa i izrađuje lijepim.

Također, ljepota pri tom općenito shvaćenom činu oplodnje, trudnoće i donošenja na svijet obuzima poput božanstvenog neposrednog upliva i to kao jedan silan žar; rečeno bliže samom kontekstu, kao jedna silovita i svetvoreća uzgibanost. Afrodita kao moć koja sobom privlači ljubav pretpostavlja Erosa; bez te unutarnje moći ta je primamljivost boginje ljepote, koja beziznimno i bez ikakve zadrške plijeni, posve nemoćna. Kao moć pak koja ne teži tek i naprosto spram lijepog, već poglavito spram rađanja i poroda *u* lijepom, Eros se, zajedno sa svojom navlastitom naravi treba utoliko više dokučiti i u sljedećem pogledu. Valja naime promisliti koji je pravi način shvaćanja takvog rađanja u lijepom: je li to rađanje u doticanju lijepog i posredstvom lijepog, ili u mediju, u mjestu i okrilju lijepog, ili je to rađanje ne samo *u* lijepom, nego i samog lijepog? Kako shvatiti to u smisaoni okrug Erosova rađanja uvedeno 'u'? Možda imajući u vidu i obuhvaćajući sve tri navedene mogućnosti?

Unutar istog smislenog vidokruga o uvjetovanosti rađanja i stvaranja ustvrđuje se da je ljepota njihov pravi uzrok. Suprotno tome, kad se ono koje je trudno primakne ružnom, ozlovoljuje se i ožalošćeno skuplja se u sebe te ne rađa, već u sebi zadržava plod. No kako to da ono uopće ima ploda – već zbog toga što ne rađa –, i kako to da se ono uopće oplođuje a skuplja se u sebe, te nije u doticaju s onim usklađenim i božanskom srodnom ljepotom? Nosi li ono možda tek jedan ružan i nevaljao plod, koji se ni ne može roditi?

[264] Na ovom jedinom mjestu u kojem se govori o psihosomatskom fenomenu, reakcija na ljepotu i ružnoću okarakterizirana je očito snažno naglašenim fizičkim opisom. Platon navodno poput Freuda postavlja osobitu emfazu na svezu između ljepote i seksualne atraktivnosti. U najfreudovskijem pasažu svoga djela, govori on o tome kako se ono koje želi roditi obraduje u prisustvu lijepoga, a u sebe skupi i snuždi nađe li se u blizini ružnoga. Očito je seksualan poticaj i uzbuđenje obojici misaoni model za entuzijazam u prisustvu ljepote, samo što bi Platon rekao da je seksualna žudnja samo jedna, svakako ne i najviša moguća prijemčivost oprisućene ljepote: za ovu usporedbu antike i moderne po pitanju djelovanja ljubavne moći usp. T. Gould, nav. dj., 48 i d.

To da je ljepota u sebi nešto božanstveno treba se i mora na koncu vidjeti kao čelna i najdublja teza *Simpozija* i Platonove filozofije uopće. Ona će stoga odigrati ključnu ulogu pri dohvaćanju same jezgre ovdje razmatranog nauka i same biti iste filozofije.

Ljepota je već za Homera životna atmosfera, u tolikoj mjeri da on smatra sasvim prirodnim da se višegodišnji krvavi rat vodi zbog najljepše žene. Riječ *kalos*, iako ne toliko česta, ima kod njega istu funkciju kao i riječ *theios*.[265] Na temelju svih postojećih primjera u kojima Grci rabe taj česti pridjev lijepo, moglo bi se doći do prilično uvjerljivog zaključka da su oni imali bitno estetski pogled na svijet, te su ljepotom bili svestrano prožeti i nadahnuti.[266]

Diotima još jednom naglašava uzrok upravo istaknutog rađanja kao onaj koji je za sve smrtno od izuzetne važnosti, zapravo jedino moguće približenje i ugledanje spram onog božanskog i besmrtnog: jedino je ono vječno i u smrtnome besmrtno. Tà i nužno je zajedno s dobrim žuditi i za besmrtnošću, ako već ljubav jest za tim da joj ono dobro bude uvijek. Iz tog je razloga nužno da ljubav jest i za besmrtnošću. (206e7-207a4) Uz samo rađanje, bilo ono tjelesno ili duševno, ovdje se jednako naglašava njoj bitno supripadnu i srodnu stvar – jer radi se o smrtnicima: – konačnost i smrt. Smrt je osobito u *Fedonu* predstavljena kao pravi inspirirajući genij filozofije; jer ova je prema Platonu upravo skrb i briga oko smrti. Bez smrti, baš kao i bez (duševnog) rađanja, sama filozofija bila bi podjednako dovedena u pitanje.

f) Uzrok ljubavi: žudnja za besmrtnošću. Problem vremena

Tekstom jasno naznačen prijelaz priprema tu nužno pitanje o samom uzroku te ljubavi i žudnje, koja jest za besmrtnošću. U okviru toga navodi se jedno izuzetno stanje svega živog, u njegovu nesusprezivom i najdubljem nagonu za rađanjem. Primjerom životinja ukazuje se na mahnito ljubavno raspoloženje u kojem se one nalaze, prvo oko međusobnog sjedinjavanja, zatim oko rađanja, pa oko staranja o onom rođenom, a na koncu i njihovom spremnošću na borbu i polaganje života za vlastiti pomladak. (207a5-b6) Ova začudna okolnost nije, naravno, ograničena na rod životinja, time su jednako zahvaćeni ljudi, koji se u tome ravnaju iz načelno istih pobuda, uvijek na to tjerani iz jedno te istog razloga. Ta najdublja i neiskorijenjiva žudnja za rađanjem i produženjem opstojnosti vlastita roda, kako se razabire iz Diotiminih riječi, je jedan gotovo posve nesvjesno usađen nagon u biću koje jest na način smrtnosti. „Metafizičko“ objašnjenje nagona za porodom očituje i ono naizgled „neumno“, budući da se

[265] Tako to vidi A. Savić Rebac, 1955., 59.

[266] Ovu konstataciju, koju iznosi H. D. F. Kitto, *The Greeks*. London, 1991., 170., ipak valja prihvatiti s rezervom, jer se njena tek djelomična primjerenost vrlo lako može izgubiti iz vida te biti krivo shvaćena. U službi prikladnog ocrtavanja njenoga smisla stoje mnoge tvrdnje, koje su već u više navrata iznesene.

nalog istoga uglavnom „zna“ te izvršava po instinktu i bez nekog reflektiranja ili nauma. U rađanju se prirodni *telos* pokazuje kao nadasve žuđeno spašavanje opstanka, nešto poput samoodređene i samosvršne, možebitno i slijepe težnje prirode za stalnim vlastitim očuvanjem. Ona nesvjesnost tog prirodnog nagona kod životinja nalazi se na jednak način i kod čovjeka. No koji je njegov pravi uzrok? Čudesno zauzimanje i požrtvovnost smrtnih bića oko rađanja prestaje biti začuđujućim u uobičajeno shvaćenom smislu riječi kad se uvidi da i u jednom i u drugom slučaju, i u životinja i u ljudi, smrtna narav teži po mogućnosti biti uvijek i besmrtna. (207b6-d2) Uzrok nagnuća sveg smrtnog prema besmrtnosti u vidu vlastita obnavljanja sadržan je dakle u osobitoj dijalektici konačnoga i smrtnoga, kod kojega je urođeni poriv za samoodržanjem povezan s predrefleksivnim osjećanjem vlastite vremenitosti. Unutrašnja tendencija k trajnome bitku tu se najtješnje prelama i isprepliće sa sveopćom vremenitošću i prolaznošću.

Prolaznost je i inače jedna osobito svojstvena tema ukupne antičke grčke tradicije. Još od Homera se uvijek iznova emfatički naglašava i iskušava prolaznost i vremenitost ljudskoga roda i svega živog u cjelini.[267] Kod tako iskušane i shvaćene konačnosti vrijedi to da ne prolazi samo čovjek, nego sve naprosto, pri čemu pojedinac sa svojom vlastitom smrtnošću pada uglavnom u drugi plan. A to da sve prolazi kao da ujedno znači da je sve prolazno i vrijedno toga da prođe. Ili je možda upravo u tome njegova jedinstvena odlika i vrijednost?

No, jedno je sigurno: ono što prolaznu narav primorava na stalnu obnovu rađanjem poglavito je njena konačnost i smrtnost; ona je ta koja posebice čovjeku ne da mira u njegovu nikada dovršivom postojanju, postojanju koje tek na jedan tili čas jest tako da zapravo nije, čas koji se samo za to neponovljivo vrijeme čini da jest. Žudeći za besmrtnošću, čovjek anticipira prisutnost-sadašnjost onoga što mu nedostaje i što mu se vazda uskraćuje; ta žudnja rezultira iz u onome sada prepoznate deficijencije onoga konačnog.[268] Stoga je i posvemašnja neizvjesnost onoga budućeg, koja se pojavljuje uvijek već u svakome sada, jedna ljudska elementarna bol koja vodi k tome da konačno biće nastoji budućnost osigurati već u sadašnjosti. Zato i treba strah od smrti ama baš svaki dan bajati (Phaid. 77e9-10).

Tako shvaćena i življena smrtnost potencirana je ne najmanje u ljudskoj svijesti, koja vlastitim refleksijama i projekcijama nerijetko nastoji što je moguće više zatirati ili čak preobražavati sveopću prolaznost i bitkovnu ništavnost na najrazličitije moguće načine. Svako reagiranje na tu uglavnom poluosvještenu prolaznost kao da se u svojoj biti svodi na

[267] Usp. *Ilijada*, 6, 146-9: „Kakav je lišću rod, i ljudskom je plemenu takav./ Jedno po zemlji lišće razbacuje vjetar, a drugo/ U šumi brsnatoj raste, kad proljetno nastane doba./ Tako i ljudi jedni dosp'jevaju, a drugi ginu.“
[268] Tako K. Sier, nav. dj., 4.

zdvajanje, zatim pobunu pa i zgražanje, pače na gađenje nad samim životom, jer je ovaj posebice za čovjeka u svojoj osnovi ništa drugo do li stalna i neizbježna necjelovitost onoga trenutačnog i prolaznog. Ali, ne bi li već trebalo prestati s tim očajavanjem i kukanjem nad prolaznošću i ništavnošću, općom nepostojanošću i neizvjesnošću sveg ljudskog i inog živog? Kad bi to inače bilo tako jednostavno... To da samo ono živo može „imati“ takvo vlastito vrijeme ionako je postalo opće mjesto sve nedaće čovještva, još i onih najmanje „osviještenih“ ljudi. No ne treba li, tome upravo suprotno, u takvom stanju stvari sagledavati doduše trenutačnu ali utoliko intenzivniju, dublju i višu sreću? Možda upravo na toj pračinjenici, važnoj prije svega u pogledu ovog Platonova djela, valja radikalno i dosljedno inzistirati. Jer takvu iznimnu odliku opstanka nemaju još ni sami bogovi. Doduše, takav vid egzistencije jest vrlo vjerojatno krhkiji i bolniji, bremenitiji i nesretniji, uopće tragičniji, ali je ujedno i izuzetniji, osebujniji, jedinstveniji, nadasve napetiji.

Smrtna narav dakle u sebi i iz sebe uvijek teži biti besmrtnom. Ali može li ona taj vid i način bitka doista dosegnuti, uspijeva li ona zadovoljiti svoj unutrašnji nagon?

> Može pak jedino time, rađanjem, time da ostavlja za sobom drugo mlado umjesto starog, budući da se i u onome vremenu u kojem se za svako pojedino od živih bića kaže da živi i da je isto – kako se netko od djetinjstva zove istim sve dok ne postane starcem – tako ipak naziva istim, nikada ne imajući u sebi ona ista, već vazda novim bivajući, a ponešto gubeći, i u pogledu kose, i mesa, kostiju, krvi, i cjelokupnog tijela. (207d2-e1)

Bitak je vječan, stalna prisutnost. Ono usmrtivo živo ima u njemu udjela tek do neke mjere, i to samo posredstvom vlastitog neprestanog obnavljanja, koje proizlazi iz njegove duboko ukorijenjene žudnje za stalnošću i vječnošću. Nagon sveg živog k obnavljanju putem rađanja odraz je ljubavne žudnje sveg bića za bitkom. Kod tako shvaćenog bića nikada nema trajnog bitka, već jedino trajno obnavljajućeg bitka. Konačna, vremenom najbitnije obilježena smrtna narav može tako eventualno dosezati ono za čime uvijek žudi jedino i isključivo na način neprestanog obnavljanja onoga starog, time što iz svoga bitka stalno istupa, ne bi li se reproducirala u onom drugom i novom.[269] U tome se već uočava neprekoračiva ograničenost i uvjetnost te i takve „djelomične“ besmrtnosti, koja je jedino pristupačna čovjeku i svemu smrtnome. Rađanje smrtnog je u tom smislu samo jedno uvjetno blisko i primjereno nasljedovanje, odnosno usklađivanje s besmrtnošću.[270]

---

[269] I sami se elementi prema nauku iz *Timeja* nalaze u neprestanom tijeku i promjeni. O silini izvorne moći gibanja koja je neotklonjivo prisutna u svemu tjelesnom, napose čovjeku, usp. Tim. 43a6 i d.

[270] Osim u svom spisu *O duši*, jedno u osnovi slično nasljedovanje vječnosti ocrtava i Aristotel: „jedna od bića vječna su i božanska, a druga takva da mogu i biti i ne biti, a ono lijepo i božansko uvijek je prema svojoj naravi uzrok onoga boljeg u onima koja su za to sposobna, dok je ono što nije vječno mogućno < i biti i ne biti >

To da ono smrtno u sebi svagda postaje drugim i novim, svjedoči poglavito to da njegova vremenska dimenzija i zahvaćenost stalnim bivanjem nije namaknuta izvana, nije nešto u što samo to biće biva izvanjski uramljeno odnosno njime obuhvaćeno, poput predmeta u posudi. Relativno opstojanje onoga prolaznog odvija se kako u permanentnom obnavljanju njegovih vlastitih sastavnih elemenata, njegova vlastitog bića, tako i u njegovu rađanju onoga od i iz sebe drugog i novog. Načelno blisko i srodno uzrokovnom karakteru samokretanja duše, – koja uvijek i tvori sam izvor i počelo sveg života –, ono živuće pronalazi sâm karakter i ustrojstvo vremenjenja već u sebi samome, – sukladno spontanom samokretanju i samoj naravi života uopće.

Iz istog se razloga i sama svrha i cilj kao sreća onog konačnog i prolaznog ne nalazi utoliko u nekom trajnom posjedovanju, već prvenstveno u rađalačko-stvaralačkoj djelatnosti. Čovjek, dakako, dobro i sreću želi posjedovati trajno i stalno, baš kao i vlastitu opstojnost, ali on to može jedino kroz svoju specifičnu formu djelatnosti, rađanjem i stvaranjem. Erotička žudnja odaje onu osobinu smrtnika koja potvrđuje da se ono dobro i žuđeno nikada ne može posjedovati stalno, bezbrižno ili pak neaktivno, već da se za njim naprosto uvijek iznova mora težiti i svagda ga tek rađati. Mi nismo, poput bogova, jednom zauvijek rođeni i rođeni sretni-blaženi, nego tu sreću i sam život trebamo uvijek iz sebe tek pokušati stvoriti i roditi.[271]

Navedeni vid i način bitka tiče se onoga živog u svakome pogledu i na svakoj njegovoj razini. Na makro i mikro razini, u cjelini života odvija se neprestana reprodukcija, odumiranje novog i obnavljanje starog, počevši od krvnih zrnaca živoga tijela pa sve do sveobuhvatnog kozmosa. Jer i sam je kozmos prema *Timeju* u stalnom, neprestanom nastajanju – *creatio continua* održava i način njegova postojanja.[272] Na uže fenomenološkom planu pak dovoljno se tu upečatljivo prisjetiti samog disanja, koje za osiguranje života također mora biti u stalnoj izmijeni. Upravo i ono još koje se najčešće čini jednim te istim – svaki pojedini čovjek –, i koje se, uza svu nepostojanost predočenu gornjim navodom, tako zapravo svagda i naziva, to

---

mijenjati se na lošije i na bolje. Bolja je pak duša od tijela, a ono oduševljeno od onog neoduševljenog zbog duše, te ono biti od onoga ne biti, i ono živjeti od onoga ne živjeti: – zbog tih uzroka jest živima rađanje. Kako je naime narav tog roda nemogućna biti vječnom, to je ono postajuće vječno na onaj način na koji to može. Brojem mu je to dakle nemoguće – jestvo je naime [tih] bića u onome pojedinačnom, a kad bi bilo takvo [tj. isto brojem], bilo bi vječno, – ali vrstom može. Stoga jest vječno rod ljudi i životinja i bilja.“ *De gen. an*. 731b24-732a1 Također se i ona čuvena Aristotelova postavka iz teološke *Lambda* knjige *Metafizike*, da bog – kao nepokretni pokretač i počelo o kojem visi cjelina svega – sve što jest i biva pokreće „kao ono erotički žuđeno“, svojim smislom nadovezuje na nauk Platonova *Simpozija*.

[271] Shodno tom podjednako važnom aspektu ljudske konačnosti: Plato, *The Symposium*. Edited by M. C. Howatson/F. C. C. Sheffield. Cambridge, 2008., xviii.

[272] Tako je i Tartar prema *Fedonu* ždrijelo u koje se slijevaju sve rijeke i opet iz njega izlijevaju, ždrijelo koje pokreće neka ljuljačka u zemlji, koja ni sama nema tvrda i čvrsta dna. To je izvor neprestanog otjecanja i istjecanja i nanovnog vraćanja i ulijevanja i slijevanja koje u jednom dahu drži cijelu našu Zemlju, grabeći i nalijevajući vodu uvijek iznova (111c4-112e3).

uistinu nije. Niti se može, strogo uzevši, govoriti o njegovu uvijek i u svemu podjednako trajućem opstanku, kad se već ono u njemu ostarjelo uvijek iznova zamijenjuje onim obnovljenim, koje opet biva zamijenjivano drugim novim-starim, i tako bez kraja i konca. Rijeka života nalazi se u stalnom izmicanju i obnavljanju; ona teče i struji vazda između bitka i nebitka. To nikada dovršivo stalno nastajanje uvjetuje unutrašnje razdvojenu narav smrtnoga bića, čija se tražena istost u isti mah pokazuje drugom i drugačijom.

Iz navedenog slijedi da se osnovni bitkovni karakter vremenitog bića nalazi jednako u vječnom nadolaženju novoga kao i odlaženju starog, i to uvijek ujedno i istovremeno. Bit živoga je neprekidna dinamička borba između nastajanja i nestajanja, dolaženja i odlaženja. U ispunjenju rađajućeg obnavljanja ujedno je već prisutan moment razilazećeg starenja. Ono mlado biva kroz staro i obratno; umiranje je nužan preduvjet rađanja a vrijedi i *vice versa*. Smrt je utoliko stalna čovjekova mogućnost s kojom je on uvijek u borbi, u kojoj uvijek pobjeđuje, dok god jest. Opstati znači za njega dakle nadvladvati sveodnoseću moć vremena, jer vrijeme je u tom pogledu rastvaranje i uništavanje smrtnoga bića. U dnu svakog živog bića leži ta moć i mogućnost da se, barem na jedan čas i tako reći jednim svojim dijelom, izmakne ništećem vremenu te tako održi na životu. Ta čudesna moć je Eros, djelatan u vidu stalnog rađanja, obnavljanja života. Kod tako shvaćena života s jednakim se pravom može dakle govoriti o smrti, jer se neprestano izvršava jedno te isti proces. Život nije smrti naprosto suprotstavljen, nego s njome istovremen – to je prava vremenska dimenzija kakvu zatječemo u Platonovu filozofiranju *Simpozija*.[273] Jer, prema njegovu nauku, ono živo ustrajava u svom životu jedino tako da trajno odumire kao staro i ponovo se stvara kao ono novo. Čak i sámo to usmrćenje jest i postaje svagda život, kao što je i sam život vječno odumiranje. Smrtno živo biće utoliko ne umire tek jednom, pri konačnom skončanju svoga života, nego je u svakom momentu svog privremenog zadržavanja u postojanju bitno smrtno i usmrćivano. Kako o tom kružnom i simultanom gibanju postajanja i propadanja kazuje *Fedon*, posvuda je dvoje protivnog, s postojeća dva prijelaza – od jednoga na drugo i od njega opet na prvo. Jer kad ne bi svagda jedno drugo, rađajući se, nadopunjavalo i kao u krugu kružilo, nego bi rađanje bilo neko ravno, od jednoga samo k onome nasuprot, i ne bi natrag k prvomu zaokretalo, na koncu bi sve zapalo u isto stanje i prestalo se rađati (Phaid. 71a12-b2, 72a12-b6). I u tom pogledu postoji jedna velika razlika vremenitosti pripadne samo smrtnome, i one pripadne jedino besmrtnome. Naime, iako moć vremena djeluje u živome biće općenito tako da u donošenju novog odnosi ono staro i obratno, taj način neprekidnog bivanja nije u ljudi još i sam vječan:

[273] U čemu se, među ostalim, nasljeduje drevno grčko poimanje bića, poznato još od tako zvanog orfičkog kruga rađanja, ili recimo Heraklitova izričitog svezivanja Hada i Dioniza (D 15).

čovjek skončava jer u sklopu tog nesustajućeg starenja i obnavljanja nije u stanju, poput vječnih nebeskih tijela, uvijek iznova spojiti početak s krajem, koji su u vječnosti jedno.

Naznačeno je u biti jedna dosljedna i krajnja konzekvenca, jedan strogo filozofijski pogled na osobito ontologijsko ustrojstvo prolaznih stvari, pogled koji sam počiva na temelju razluke sveg bića *Fedona* ili pete knjige *Politeje*, a vrijedi sve do poznog Platonova filozofiranja, recimo *Timeja* (28a i d.). Načelna i središnja suprotnost onoga smrtnog i besmrtnog u pogledu vremenitosti obznanjuje da je ono prolazno uvijek i nužno na način kontinuiranog opetovanja nejednakosti, dok je ono vječno kontinuiranost stalnosti i istovjetnosti. Može li se stoga u slučaju onog stalnog bivanja, tog neprestanog približavanja i postajanja u vlastito bivstvo (Phlb. 26d8), koje dakle ostaje po vlastitoj biti odredbeno za svako vremenito biće, uopće govoriti o bilo kakvom identitetu? Već na temelju Diotiminih riječi „nikada ne imajući u sebi ona ista“, čini se da se tu radi o jednom unutrašnje „prelomljenom“ identitetu, koji u sebi nikada nije tako reći sasvim zacijeljen i nikada u potpunosti osiguran, nego je uvijek „razapet“ onim što ga razlaže i ugrožava.

Općenito gledajući, u ovom istaknutom fenomenu i pojmu rađanja živoga bića ono jedno ne ostaje zauvijek u sebi, već smjesta rađa i postaje drugo. U tome se može uvidjeti mogućnost veze tog najelementarnijeg očitovanja života s beskonačnim tijekom bivanja, kao i – s druge strane – s onom od samog Platona vjerojatno uvaženom postavkom dvaju počela cjeline svega, naime onog jednog i neodređenog dvojstva.[274]

Sve u svemu, dakle, napeta isprepletenost prasuprotnosti vremenitog i vječnog, ta u vječnom životu uvijek prisutna svakoputnost bivanja govori da sve što uopće jest na taj način jest tako da nije samo nužno to da će ono proći ili da je već prošlo, već da uvijek sada prolazi. Da bi uopće bilo, da bi se uopće moglo prozvati bićem, mora ono biti na način bivanja – jedino bivajući može ono „biti“. Heraklit *ante portas*.

Sama ta „apsolutnost“ svepogađajuće uzgibanosti i vremenitosti, međutim, nikada ne može biti dohvaćena i mišljena u svojoj navlastitoj punini i dubini, u svojoj navlastitoj čistoći. Pravo stanje stvari u dnu apsolutno protječućeg vremena ne može biti mišljenjem dohvaćeno a da se unaprijed već ne eliminira i preskoči. Jer svako takvo kretanje mi nužnošću razumijevamo tako što unaprijed već fiksiramo određene točke, te iz te „statične“ misaone konstrukcije, iz te samoj istini kretanja nipošto odgovarajuće „nadogradnje“ sagledavamo sve ono što jest na način kretanja. Svaki takav čin fiksacije je po sebi već jedno radikalno i čini se

[274] Usp. o tome D. Barbarić, 1995., 276.

neizbježno nerazumijevanje kretanja, ili u najmanju ruku nedovoljno primjereno njegovo razumijevanje.

Doista nesaglediva, upravo bezdana pračinjenica da se već i u tjelesnom pogledu svega živog uvijek iznova rađa ono drugo i u biti novo, zaoštrava se i začuđuje posebice u vidu za prokreaciju prisutnog sjemena: stalna proizvodnja posve drugog i od svega različitog (mogućeg) živog bića dovodi na koncu i pred jednu sasvim osebujnu jednokratnost, jedinstvenost i uopće neusporedivost individualnosti svakog (potencijalnog) bića. Ista pračinjenica kazuje da pri tako radikalno mišljenoj vremenitosti ne ostaje ama baš ništa ni približno jednako, već se tu radi o svagda novom biću kao takvom, neizbrisivo obilježenom svojom jedinstvenom individualnošću. Tek iz one falsificirajuće i neizbježne nužnosti da se u jeziku i mišljenju već „izjednači“ ono koje inače po vlastitoj biti upojedinjenja nije čak ni usporedivo, može se donekle opravdano govoriti o nekoj prepoznatljivoj konstanti forme, koja biva obuhvaćena procesom supstitucije i bivanja.

I baš sve to u pogledu bitkovnog i vremenskog ustrojstva onog tjelesnog vrijedi također, kako svoj govor razvija Diotima, i u pogledu duše: njena „svojstva, ćudi, mnijenja, žudnje, naslade, boli, strahovi, svaka od tih[275] nisu u pojedincu nikada ta ista, već jedna nastaju a druga propadaju.“ (207e1-5) Da i tijelo i duša u svom životu jesu podjednako u stalnoj mijeni i kretanju, bez kojega nužno i smjesta propadaju, znamo također iz *Teeteta* (153b5-c 4). I tako zvani duševni život, čiji se karakter inače običava smatrati postojanijim, uglavnom jednakim i prepoznatljivim, potpada dakle u osnovi istoj vremenitosti i prolaznosti kao i tijelo i ono tjelesno. Premda u ovom slučaju vjerojatno moraju vladati bitno različiti unutrašnji zakoni, koji tvore i reguliraju jedan takav duševni život.

Prenese li se dakle ono ustrojstvo tjelesnog vida života analogno i na samu dušu, – kako ovdje po svemu sudeći postupa i sama Diotima –, morati će se jednako i u toj sferi bitka ne samo prihvatiti nego i proslijediti osnovnu pračinjenicu toga da se život odvija vlastitim neprestanim obnavljanjem. To u prvom redu znači da svaki pojedinac jednako duševno kao i tjelesno postaje svagda nešto drugo i novo: iz njega nastaje uvijek jedna nova jedinstvena cjelina, pa nazvalo se to u ovome – antičkogrčki mišljenom – slučaju osobnošću ili individualnošću. Ta se prolaznost i stalna mijena života duše ne poništava samim tim što je pritom posebno sjećanje ono što nju samu i njenu protejsku narav sabire i dovodi u jednotu, u jednu povezanu, osviještenu, sa sobom istovjetnu cjelinu.

[275] Ovim se riječima prekida tijek rečenice: time biva upečatljivo, doista „opipljivo“ naglašeno kako ništa duševno ne biva pošteđeno stalne mijene: usp. Platon, *Symposion*. H. Reynen, 123.

Ali još više nego u prethodnom, ovdje se radi doduše opet o onom uvijek novom, ali ipak bitnije shvaćenom životu, onome naime po čemu je svaki čovjek u sebi i po sebi svagda supstancijalno, kvalitativno određen. Jer promjena u vidu duše nipošto nije tek izvanjska i akcidentalna onome tko nju trpi. Uzeto za primjer: određena njena stanja i zbivanja poput mnijenja ili požude sačinjavaju donekle već i samu njenu odredbenu odluku i presudno opće ustrojstvo, ne tek neku zanemarivu okolnost duševnosti, „ravnodušno“ opstojeću pored drugih njenih zadešenosti i zbivanja. Naime, možda tom duševnom mijenom nisu promjenjive i bitno drugačije samo izvanjske forme, smjernice i „odore“ duše, već upravo ono njeno najunutarnjije – sama njena narav.[276] Na tom je planu već dovoljno pokazalo i posvjedočilo iskustvo i shvaćanje Erosa, što će u još većoj mjeri biti slučaj s idućim Diotiminim izlaganjem. Gotovo se čini da bi se u tome moglo onda prepoznati prije jedan negativan odgovor na prethodno pitanje o ostvarenju unutrašnjeg jedinstva života, pitanje koje je bilo načeto prvim Diotiminim primjerom promjenjivosti svega živog.

Mudra svećenica, međutim, svoje sagledavanje posvemašnje pokrenutosti života ne zaustavlja još ni na onoj tjelesnoj, ali čak niti na ovoj, općenitije shvaćeno duševnoj ravni, te čineći daljnji i dublji korak odmah potom dodaje:

> A od toga je još neobičnije to da i znanja ne samo što nam jedna nastaju a druga propadaju te nikada nismo isti ni u pogledu znanjâ, nego i jedno pojedinačno od znanjâ isto to zadešava. Jer ono što je nazvano mišljenjem[277], tako je nazvano kao da je znanje odlazeće. Zaborav je naime odlazak znanja, a mišljenje stvarajući opet novo pamćenje umjesto onog odlazećeg spašava znanje, tako da se čini istim. (207e5-208a7)

Nezaustavljivo posvudašnje prodiranje i ovladavanje vremenitosti, kako jednoznačno proizlazi iz ovih riječi posvećenice, iskazuje se ovim trećim korakom kao jedna u sve usađena moć od koje nije pošteđena nijedna instanca živog. Kao što se u tjelesnom pogledu svako živuće neprestano mijenja, kao što se duša i njen karakter, njena ćud nalaze svagda u stalnoj mijeni i previranju, tako je i s dušom i njenim duhom i umom – to je ljudskom bitku općenito pridan zakon vremenitosti. Jednako kao i u pogledu stalne regeneracije onog tjelesnog i promjene svih svojstava duše, neprestano se istovremeno nadolaženje onog novog i razilaženje starog događa i u najvišoj duševnoj sferi sa svim znanjem odnosno znanjima. Čak je i sámo mišljenje, kao i njegovo vježbanje i općenito učenje, ono što također biva pogođeno konačnošću, te se odvija stalnom i nezaustavljivom izmjenom između stare i nove spoznaje odnosno znanja. Ta neprekidna izmjena unutar mišljenja biva uvjetovana prije svega

[276] Suprotno tome S. Graefe, nav. dj., 118.
[277] Od grč. melevth, hJ, što znači još i 'vježbanje', 'učenje', pa i 'bavljenje'.

zaboravom, zaboravom kao vidom odlaska sámoga znanja, koje, dok god spoznaja bića jest, biva ponukano i prisiljeno na svoje vlastito obnavljanje.

Zaborav, lhvqh, je izlazak, e[xodo~, znanja. Zaborav je naime sudbina a samim tim i unutrašnji vid sprovedbe te na koncu konca i rezultat sve spoznaje. Vječna *rijeka* zaborava – u grčkome također *Lethe* – sobom uvijek iznova odnosi plodove sveg duhovnog napora. No stoji li to kontinuirano odlaženje i gubljenje znanja u suprotnosti spram nauka u *Fedonu* (72e i d.), gdje besmrtnost duše biva oslonjena na nauk o idejama i teoriju o prisjećanju?[278] I vrijedi li to onda konzekventno proslijeđeno i za sam Diotimin nauk u cijelosti?

Zaborav ovdje svakako treba shvatiti prije svega ontologijski, ne tek ljudsko-psihologijski: on je jednako izvorna, jednako božanska moć kao mnhvmh.[279] Čisto sjećanje, sjećanje koje bi bilo posve izuzeto od zakrivenosti bića i njegova neprisustva, baš kao i čisti zaborav, zaborav koji je sebe sama zaboravio kao zaborav, za smrtnike barem, – ne postoji. Postoji samo njihova međuuvjetovanost. Jedino su božanskoga glasa Muze, kao što smo u uvodnom poglavlju bili čuli, u svojoj naravi prvenstveno određene kao ajlhqhv~, kao u cijelosti lišene zaborava. Za čovjeka u tom pogledu ostaje dakle tek jedna međusobna ovisnost tih dvaju elementarnih duhovnih moći, ono što u životu duha uopće omogućuje svu prisutnost i djelatnost mišljenja, ali i odsutnost svega drugog što se tada gubi iz vida. I zaborav i pamćenje jednako su važan preduvjet za svako zamjećivanje, predočavanje i promišljanje. Uzimajući u obzir općeniti odnos na kojem i sami još počivaju, moglo bi se reći kako sjećanje i zaborav odgovaraju analognom odnošenju bitka i bivanja.

Čak se i pri najvišoj postojanosti duha, koja se u tradiciji oduvijek složno pripisivala filozofiji i njenome mišljenju, radi o tome da on svoj jednako važeći i jednako vrijedan izvor nalazi uvijek u nuždi „duhovne konačnosti i smrtnosti“, – u zaboravu –, iz kojeg uopće izvire svako oprisutnjujuće prisjećanje, koje ga od njega jedino i spašava. No to prisjećanje nije za Platona prisjećanje na neko nešto, na neko pojedinačno biće, nego sjećanje ideje, raskrivajuće oslobođenje od *lethe*, načelno othrvavanje od zaborava, tame i prikrivenosti svekolikog bića. Takvo ontologijsko-gnoseologijsko sjećanje nije sjećanje na nešto postojeće ili prošlo, nego uvjet i način susreta onoga jedino prisutnog; ono nije ponovno oprisućenje, reprodukcija

[278] Kakvog je mišljenja C. Piras, nav. dj., 113 i d.

[279] O zaboravu na svoj način govori već Homerova *Odiseja*. Odisej se kod Homera spušta u Had kako bi posjetio junake iz Troje. Ovdje susreće Ahileja koji je, poput svih duša u Hadu, izgubio pamćenje, koje pak ponovo stječe pijući žrtvenu krv: jedan ritual s dubokim značenjem. „Smrt je noć sjećanja, bez sjećanja se umire“. Sjene junaka, doduše, još žive u Hadu, ali su za sobom ostavile sva sjećanja, u čemu ih budi žrtvena krv. Tu se, sagledavši cijelu stvar kod Platona nešto principijelnije, radi o duši i pitanju kako je ovaj problem povezan s njom u pogledu života i smrti. Je li duša dah koji oživljuje ljude? Je li ona neko prvo svjetlo u čovjeku, spoznaja koja započinje sjećanjem? Je li duša život ili mišljenje? Ili su oba ova aspekta međusobno isprepletena? Usp. H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart, 1996., 49 i d.

onoga prošlog unutar sadašnjosti, nego unutrašnje svezivanje i odnošenje s onim koje doista i uvijek jest. Time što se dušu ništa ne podučava nego samo pita, ona se prisjeća na istinu koja je oduvijek i zauvijek u njoj, ona se prisjeća crpeći znanje iz sebe sama, a to proizlaženje znanja iz same duše – to je upravo ajnavmnhsi~ (Men. 85c5 i d.).

Uz *anamnesis* kao „transcendentalno“ prisjećanje, postoji dakako i *hypomnesis* kao empirijsko. Već je bilo od strane Sokrata rečeno da se nešto u svom pamćenju čuva (200a1-2). Čuvanje, pohranjivanje i stražarenje nad time imaju smisla jedino onda i jedino tamo gdje prijeti opasnost od stanovitog gubljenja ili napada, općenito ugrožavanja istog. Tako će nepozornost i zapostavljanje, oskudno uvježbavanje pamćenja u *Fedru* (275a) biti nazvano ajmelethsiva. jAmelhv~ je u završnom mitu *Politeje* (621ab) drugo ime rijeke Letho, čiju mjeru ispija svaka smrtna duša, stupajući time uopće u život. *Simpoziju* (208a) u tom pogledu odgovaraju *Fedon* (75d), *Fileb* (33e) i *Zakoni* (732bc): *mneme* naime može uvijek iznova nastati, ali jednako tako i proći te nestati. Utoliko je zaborav uvijek iznova zamjenjiv vazda novim prisjećanjem. Prema dijalogu *Teetet* doznajemo tome slično kako se ono što je u sjećanju unosi u vosak koji se nalazi u duši; a ta voštana ploča je dar Mnemozine, majke Muza. Ista ploča, pošto je izlažemo raznim mogućim osjetima i promišljanjima, poprima moć toga da biva oslonac za svakoputno prisjećanje (usp. 191d4 i d.). Kada duša sama u sebi obnavlja ono što je jednom već doživjela, to je ponovno prisjećanje, – govori s time u skladu još i *Fileb* (usp. 34b2-c2). Svojevrsna autonomna „psihografija“ odgovara pak onome što Tamus u *Fedru* naziva dušinim „vlastitim znakovima“. *Anamnesis* u užem, izvedenom smislu treba pomoć takvih samoniklih znakova jedne vlastite unutarduševne aktivnosti. U aktiviranju latentnih doznaka duši, koje u nju pridolaze kako preko onoga osjetivog, tako i preko onoga mislivog, vidi Platon ne neku reprezentaciju nego prije prezentaciju onoga što nikada nije bilo osjetilno, što se shvaća kao izvanvremenske prauzore, ideje. U svakom je od takvih slučajeva ponovnog prisjećanja nužan jedan lijek, jedan medij, pa bio on unutarpsihički ili neki koji u dušu dopire izvana, te u njoj uzrokuje određeno odnosno odredbeno doznačivanje i pohranjujuće unošenje odnosno ustavljenje određenog bića i općenito uzete njegove spoznaje.

Zadržavanje i ustavljanje je temeljna odrednica i fundamentalni uvjet također i ontologijski višeg pamćenja, pamćenja kao opiranja tijeku rijeke zaborava i sabranog ostanka pri sebi. Mi uvijek iznova sami sebi prizivamo nešto u sjećanje da bi se ono, dok se nalazi u pamćenju, moglo uopće razmatrati (usp. Phlb. 19d1-3). Ono čega se prisjeća tada tek do neke mjere i tek na jedan čas smiruje i zadržava izvornu pokrenutost svojstvenu svemu živom, a to fiksiranje i svojevrsno nijekanje onoga što se uvijek nalazi u tijeku i što prijeti otkliznućem u zaborav predstavlja, općenito uzevši, omogućujući temelj nekog jednog uopće, čime onda

biva ujedno omogućeno i sámo osjetilno opažanje, sjećanje i pamćenje.[280] Svijetla slika sjećanja biva pritom uvijek iznova izborena u borbi s prikrivajućom tamom zaborava. Ali – prema posljednje navedenim riječima Diotiminim –, ne samo sjećanje i pamćenje, nego sveukupna duševna prisutnost i život, u svom rasponu od osjetilnosti, predočavanja, te na koncu do mišljenja samog, počivaju beziznimno na ukidanju zaborava, koje u našoj najdubljoj unutrašnjosti biva uvijek iznova vršeno.

Pripremajući se za razmatranje o početku i iskonu sveopćeg kretanja, vremenitosti i prolaznosti, – na bezdano razmatranje o „izvoru svega“ –, Platon u tom smislu govori o „rijeci, žestoko tekućoj, koju valja prestupiti“ (Legg. 892d6-7). U slici rijeke Amelete, u neobičnom i nadasve čudesnom opisu koji se nalazi u završnom mitu *Politeje*, očitovana je, s time u skladu, silovita narav sveopćeg bivanja u njegovoj apsolutnoj čistoći, u nezaustavljivoj prolaznosti i iščezavanju svega: njezinu vodu nikakva posuda ne može obuhvatiti i u sebi zadržati (621a5-6). Svatko tko se rađa neizbježnom nužnošću mora popiti određenu mjeru te vode. Onaj tko je razboritošću očuvan, taj ne pije više od mjere, – što znači da ostaje u ravnoteži što se tiče te dvije jednako izvorne moći sveg osjećanja i mišljenja –, a svaki put kad je netko pije postaje mu sve prikriveno zaboravom. (a6-8) Ponovno dakle vidimo kako se ontologijsko odnošenje bitka i bivanja, stalnosti i postojanosti s jedne i prolaznosti i vremenitosti s druge strane, poklapa u osnovi s odgovarajućim odnosom dolaženja i odilaženja svekolikog bića i njegove spoznaje, s prisjećanjem i zaboravom.

Ako je zaborav tako shvaćeni odlazak znanja i spoznaje, pri kojem se radi o uvijek novom zaživljavanju i obnavljanju onoga starog, onda ponovno vršeno prisjećanje i mišljenje tvori neku *u biti novu spoznaju*, ne tek njeno puko opozivanje i ponavljanje. Neprestano vršeno rađanje, ovdje u vidu samoga mišljenja, je način na koji čovjek tvori ne ono isto, nego svagda novo i drugačije. Prolaznost svake spoznaje znači dakle uz ostalo i to da ona prijašnja zaista ne može biti ponovno prizvana u cijelosti istom, nego tek zamijenjena drugom, njome sličnom, analogno onom tjelesnom i općenito duševnom otjecanju te izmjenjivanju i obnavljanju. Nikada se ne može u cijelosti pozvati ponovno ono jednom prisutno, već njegovo upražnjeno mjesto može biti popunjeno jednim novim znanjem, koje se samo *čini* istim.

Prema inače vrijedećem načelu općenito grčke, pa tako i Platonove filozofije, znanje naprosto mora biti uvijek isto. Nije li baš ta posvemašnja nepromjenjivost najbitnija oznaka i zapravo glavni uvjet onoga što se doista i jedino može znati, ideje prije svega? Tà ona mora

[280] U tom smislu se u *Fedonu* (96b4 i d.) govori o nastajanju sjećanja i mišljenja: je li možda „mozak taj što prima osjete slušanja, gledanja i mirisanja, a iz njih nastaju pamćenje i mnijenje, dok iz pamćenja i mnijenja, domognu li se mirovanja, na isti način nastaje znanje?“

biti jedna te ista, stalna i ni u kom pogledu i odnosu promjenjiva osnova, na temelju koje se uopće može jednu te istu stvar zamjetiti, izreći i misliti. Izostane li ta pouzdana i posve nepokolebljiva podloga, taj fundamentalni oslonac koji omogućuje svo mišljenje, (raz)um gubi svoj vlastiti temelj i glavni uvjet opstojanja. Ali Platon tu na usta mistagoginje Diotime sada izazovno tvrdi kako ni samo znanje ne može nikada biti doista isto.

Time što uvijek iznova umjesto staroga znanja pridolazi jedno novo prisjećanje, znanje se doduše održava, ali tek ono koje nije u potpunosti isto, ono koje biva čak ugroženo po pitanju kontinuiranosti. U slučaju tijela, njegova stalna izmjena još možda i može zadržati kontinuiranost promjene, ali duševno-duhovnom kretanju u još većoj mjeri prijeti višestruka isprekidanost, viđena kao bitnija njegova novost i različitost. Cijela se duša, na temelju tog Diotimina učenja, mora u svakom svom momentu s cjelokupnom svojom vremenitošću iznova rađati, stvarati i proizvoditi, pa tako i znanje mora biti uvijek iznova obnovljeno da bi uopće bilo. A nužno uvijek novo pamćenje duše se također izvršava obnavljanjem izmaklog znanja tj. ponovnim njegovim stvaranjem. U skladu s time, znanje se tokom vremena uvijek odnosi na isto stanje stvari, ali način na koji se do njega dospijeva i na koji ono uopće nastaje, a još više sam rezultat i plod kao ono rođeno mijenja se – tako da znanje „po sebi“ postoji uvijek i dalje jest isto, ali pod aspektom njegove moguće obnovljivosti-oprisutnjivosti biva ono samo prividno istim.

Duševna i duhovna promjenjivost znajućeg, za kojega isto znanje prema mogućnosti i već prema izvedivosti postaje novo, otvara k tome mogućnost razvitka koji ono staro pohranjuje te čini besmrtnim, time što, njime oplođeno, rađa uvijek nove oblike i vidove onoga istog. Platon time pokazuje odnos bivanja spram bitka, i to takav u kojem se bitak ne može prikazati i shvatiti kao jedan čvrsti i nepromjenjivi u osnovi ležeći podmet. Nemogućnost istovjetnosti između onoga što je bilo spoznato ranije i onoga sada ne može se oprispodobiti drugačije nego kao putovanje mišljenja. Duša se s umom u sebi kreće i stoji, ali ne kao ono na čijem se temelju, na čijoj se supstancijalnosti svagda mijenjaju njena različita stanja i svojstva, nego tako što se ona u cijelosti neprestano obnavlja, i to kao ono isto: – u svojoj je istovjetnosti ona ista samo tako što vazda postaje druga i nova.

Ogledano pak na jednom kvalitativno višem stupnju, svaka nova spoznaja sobom donosi – trajući sama tek na tren – daljnje, nerijetko i dublje spoznaje. Drugim riječima, narav tog misaonog putovanja ne izvršava se uvijek i nužno na istoj razini, na istoj osnovi i na supstancijalno jednak način, mijenjajući se ne više toliko u sebi, koliko po svojim obilježjima, pa bili ovi tek izvanjski ili koliko već odredbeni i bitni, nego prije svega u vidu jednog vlastitog nadmašivanja i sebenadilaženja. Jedino je umu i mišljenju moguće i zapravo

svojstveno pratiti jednu takvu uvijek višu putanju bezdano duboke duše i duševnosti, koja još prema Heraklitovu iskustvu pronosi sobom bezdano dubok *logos* (D 45).

Početna Sokratova usporedba s vunenom niti dovodi se u svezu s Erosom, koji posreduje između mudrosti i neznanja, s time da sada jednostrano vodstvo prelijevanja biva zamjenjeno ravnovjesjem recipročnog odnošenja, koji te dvije strane spaja i povezuje unutrašnje napetim odnošenjem. To je bitno produktivna, živa dinamičnost u tom i tako shvaćenom posredujućem općenju – ona uvjetuje svo filozofiranje: i sam je Eros tečenje (usp. 203e3-5). Između praznećeg otjecanja zaborava i ispunjavanja zadobivene spoznaje stoji djelatnost obnavljajućeg prisjećanja, dok se u znajućem neznanju ispunjava ljubav, koja, strogo gledano, nije ništa drugo do li filozofija i dijalektika. Na svoj način to je ionako već utvrdila sama Diotima: Erosom se odvija sav razgovor i općenje mudrih bogova i mudroljubivih ljudi. I sama filozofija i od nje vazda žuđeno i ljubljeno znanje i spoznaja teče na način Erosa, a filozof se nalazi u jednoj takvoj protočnoj dinamici duše i uma u njoj.

Sam Platon dakle eksplicite naglašava da se ista temeljna prolaznost i mijena tiče i onog duševnog u cjelini njegova raspona, pa tako i onoga u njemu najvišeg, koje je inače, prema mnogočemu sudeći, redovito uživalo status onoga od promjene i uopće kretanja nepogođenog. Ovo stupnjevanje i intenziviranje prolaznosti od tijela pa preko duše i ćudi do samoga uma biva unutar posljednjeg stupnja još dodatno zaoštreno: ne samo znanja, nego i sámo jedno, pojedinačno znanje, – čak se i ono samo *čini* istim. Kako shvatiti ovu ekstremnu, teško mislivu tvrdnju? I vrijedi li to jednako i za samu najvišu znanost, te mora li se i ona uvijek iznova obnavljati i zadobivati, – budući da nipošto nije dopala nekome u stalni posjed –, kako bi se očuvala u drugosti i različitosti svoje istovjetnosti, tim jedino mogućim obnavljajućim oprisutnjenjem dostupnim ljudima? Ovom prilikom ostavljamo otvorenim je li to onda jedan odlučno negativan odgovor na prethodno pitanje o mogućnosti nadilaženja one stupnjevane mijene, prolaznosti i temporalnosti koja zahvaća sve živo.[281]

Inače se tematizirana smrtnost i prolaznost onog živog dade okvirno razumijeti prema univerzalnom modelu odnosa dijela i cjeline: i sama cjelokupna fuvsi~ održava svoju narav u reprodukciji rodova i vrsta, vrste u pojedinačnim bićima, a pojedinačno biće u svojim elementima. Reproduciranje, rađanje i težnja za vlastitom besmrtnošću sačinjava u sklopu

[281] S tim u vezi, Platon na temelju jednog takvog svemu prijetečeg „apsolutnog“ bivanja uvodi u *Teetetu* općenito pitanje *logosa* i jezika. Tamo se naime razmatra koje bi posljedice proizlazile iz takovog stanja stvari za ono na što se pri svakom govoru uvijek i nužno oslanja, za same riječi. Zadovoljava li tu već i je li tome najbliži odgovor kako se Platon nekom vrstom bijega u *logose* mogao konačno suprotstaviti stalnoj i neumoljivoj mijeni svega upravo tom fiksirajućom, formu uspostavljajućom, eidetskom funkcijom i momentom *logosa* i jezika, budući da upravo l*ogos*, jezik i mišljenje uspostavlja nešto kao takvo, zaustavlja ga u njegovoj vlastitoj bićevnosti i smislenom okružju, te ga utoliko i bitno unutrašnje određuje? Tog je mišljenja K. Gaiser, 1974., 17.

toga uvijek jedan svršni uzrok, pri kojem se radi o stanju svakog elementa zbilje u njegovu vremenskom slijedu. No znači li to da, po pitanju mijene i temporalnosti, svaki pojedini dio ostaje od prve do zadnje faze funkcionalno i supstancijalno isti, u kojem bi se pogledu moglo finalni uzrok prepoznati još i u samoočuvanju supstancijalnosti?[282] Dok se u pogledu tijela još i može govoriti o stupnjevanju onoga prolazno-ostajućeg, (koža po tom pitanju zacijelo nije iste „supstancijalnosti“ kao npr. kosti), kod afekata i ćudi, misli i znanja kao da se radi o jednakoj prolaznosti odnosno moći ostajanja, bez ikakve njihove međusobne razlike. Pa i to da se mnijenje, u svojem postajanju znanjem, privezalo (kako je ustvrdio *Menon*), ne znači ništa u pogledu njegove neizgubivosti, neprolaznosti. Znanje sámo time još uvijek, dakako, nije prolazno, ali jest kao ono koje u duši tek privremeno postoji, uvijek se iznova obnavljajući. U tome se ovom prilikom može zanemariti pitanje ima li znanja neovisno od onoga tko misli i tko misli uvijek i nužno na taj način, – ima li ga negdje tako reći po sebi? Ili se radi o uzajamnoj uvjetovanosti obojeg, pri čemu jedno nije bez drugoga?

Ono što je tu kudikamo važnije, moglo bi se izraziti u obliku jednog načelnog pitanja: može li se i treba li se u toj principijelnoj bitkovno-vremenskoj jedinstvenosti onoga tjelesnog i duševnog sagledati u unutrašnji srazmjer dovedeni zajednički korijen i istovjetan izvor svega naprosto? Ne vidi li se u duhu inače (ne samo u Platonovoj filozofiji) ono što tijelo nadživljuje i bitno nadilazi? Ono što je trajnije, ako ne i vječno? Jer već to da se uopće misli, uzdiže nad ono vremenito, jer je u svakom mišljenju mišljeno nešto istinito, a istina je vječna.

Neovisno o mogućim odgovorima na to središnje i temeljno pitanje, Diotima dakle prati temporalnost i uzgibanost onoga tjelesnog sve do u ono duševno i duhovno. Time je izgovorena prva i zadnja istina na kojoj počiva osobito ovaj dijalog, istina o bivajućem i konačnom karakteru svega živog. U *Simpoziju* je do svog neposredno prezentnog lika i pojave, – u svoj isprepletenosti vremena i povijesti, kako kozmosa i polisa tako i čovjeka – do izražaja došla univerzalna temeljna narav vremenitosti i prolaznosti svega. Tako i završava poentirajući cijeli ovaj odjeljak, koji se uvijek iznova doživljavao i tumačio kao najbliskiji Heraklitovoj filozofiji i emfatički mišljenom sveopćem bivanju i sveprisutnoj vremenitosti. Njegov je utjecaj često bio očit u *Simpoziju*, posebno u ovim pasusima: Heraklitova misao bivanja čini zapravo temelj na kojem počiva cijeli dijalog o Erosu.[283] Jedino se na taj način, ističe sa svime u skladu Diotima, „spašava sve smrtno, ne time da je u potpunosti isto, kao ono božansko, nego time da ono odlazeće i stareće ostavlja za sobom drugo novo, kakvo sâmo bijaše. Tom doskočicom Sokrate – reče – ima ono smrtno udjela u besmrtnosti, i tijelo i sve

[282] U što vjeruje K. Sier, nav. dj., 241-2.
[283] Tako W. K. C. Guthrie, 1975., 33. i F. Susemihl, nav. dj., 398.

ostalo, dok ono besmrtno drugom.“ I upravo zbog toga i ne čudi što po vlastitoj naravi sve cijeni svoje potomstvo. Jer besmrtnosti radi postoji sva ljubav i mar za njim. (208a7-b6)

Stalnim obnavljanjem onog tjelesnog i duševnog, kao i stalnim otklanjanjem zaborava u vidu duhovnog oprisutnjivanja – tom doskočicom ima ono smrtno udjela u besmrtnome. Ta se „smrtna besmrtnost“ beskonačno odvija kao tek neki nestalni i sjenoviti odraz pune besmrtnosti. Iako vječno, bivanje je ono između bitka i ništa. S druge strane, Diotima ovdje ustvrđuje da je čak i ono besmrtno besmrtno tek posredstvom neke smicalice, premda od one za smrtnu narav drugačije. No zašto bi onom besmrtnom ikako još bila potrebna bilo kakva smicalica, uz čiju bi pomoć ono ostvarivalo upravo ono što sámo sobom već jest?[284]

Sve u svemu, uzme li se u obzir ono što se dosad na svim razinama i u različitim oblicima pojavljivalo na planu sveopće prolaznosti i bivanja, povijesti i vremenitosti, neće se više moći odbiti Platonovo navodno samo na vječne ideje usmjereno mišljenje, koje pri motrenju i isticanju te božanske sfere bitka gotovo u pravilu, pa i isključivo, zapostavlja i ne misli, ne iskušava sve ono tome suprotstavljeno, – od toga se čak odvraćajući i svom silom bježeći –, a čemu se u najboljem slučaju vraća i posvećuje tek u svojim poznim dijalozima. Nije li osim ovog srednjeg dijaloga još i *Fedon* to slično emafatički naglasio: filozofu i filozofiranju ostaje tek jedan jedini dan na raspolaganju, ne bi li se domogli svoje vlastite biti i naravi – što nipošto ne predstavlja tek neku činjeničnu ili fikcionalnu okolnost jednoga osuđenika-zatočenika u tadašnjem atenskom zatvoru.

Ne samo tjelesni vid života, kao i sve sfere općenitije shvaćene duševnosti, već i um i sámo pamćenje općenito bivaju uvijek i nužno povezani s vremenom. U posljednjem slučaju vrijedi još i to da jedino oni koji opažaju vrijeme te njime ostaju u najdubljoj svojoj biti određeni – jedini ti pamte; kao što je i sâmo vrijeme ono što uopće omogućuje svaku moć zaboravljanja.[285] Vrijeme sve zakriva u tamu zaborava kao što isto pušta pojaviti se. Stvari

[284] Jednu načelnu mogućnost zahvaćenosti kretanjem i onoga što se inače smatra nepokretnim naprosto – onoga vječnog i božanskog –, razmatra *Kratil*. I sami bogovi bivaju tu nazvani takvima upravo zato jer se sami vječno kreću (397c8-d5). (I u *Timeju* se za prvotni sraz duše s tijelom navodi prva i najdublja uzgibanost, koja tvori principijelnu osnovu svega živog, samoga svijeta u cjelini, kako kazuje mit *Državnika*.) Budući da su još i ta božanska bića u gibanju, mudrost je dodirnuti i moći slijediti njihovo kretanje (404d1-3). Tako je misao misao kretanja i plod pokreta, a spoznaja ispitivanje nastajanja, dok je sâmo mišljenje uvijek kretanje prema novome, s čime u skladu i znanost ide za stvarima u pokretu. Tako i privezanost uz kretanje označava mudrost; ona je dodir pokreta. I sam um upravlja stvarima u pokretu prolazeći kroz njih, kojima je ujedno i uzrok (411b3-413d2). Sa svime se u pokretu stoga u unutrašnjem skladu nalazi i sama duša; njena je vrlina vječno nesputan tok i ono što uvijek nesmetano teče (415d1-3), ona je uopće svemu tome ono jedino primjereno, dok ono što priječi i koči, zaustavlja taj vječni protok cjeline, jedino tome suprotno (419a7-b2). I sam se Eros tako naziva jer utječe izvana u dušu kroz oči (420a8-b5). Potvrdno za sam *Simpozij*, *mneme* i tu znači da se u duši dogodio određeni zastoj, a ne pokret (437b2-4). Na koncu, kao što je sama istina božanski pokret bića, shvaćen kao božansko putovanje (421b1-3), tako i sâmo biće označava ono koje ide (421b7-c1). Glavna pretpostavka čiju se istinitost na koncu dijaloga ostavlja otvorenom jeste pritom uvijek ta da je naprosto sve u neprestanom kretanju.

[285] U zaboravu vrijeme potajno oduzima misao, stoji tako na jednome mjestu *Politeje* (413b4-6).

općenito vremenom dolaze samo tako da se one prethodne povuku natrag u tamu zaborava i neprisutnost-skrivenost a one buduće još u potpunosti ne otkriju.

No, kako na temelju svega rečenog shvatiti vrijeme kakvim ga razumijeva *Simpozij*? U njemu ono očito vodi k stalnom i neizbježnom starenju, opadanju i propadanju, kojem se tek do neke mjere i tek na jedan čas opire neprestanim obnavljanjem. Budući da je vrijeme uvijek vrijeme nečega, nekog živog bića prije svega, prolaženje vremena ujedno je i prolaženje tog bića – ono stari i prolazi zajedno „s“ vremenom. U *Simpoziju* je vrijeme utoliko ono prolazeće, dok se Eros pokazuje kao ona u tome jedino moguća spasonosna protumoć. Pored toga, u *Timeju* Platon bit vremena shvaća kao aijwvn. To znači da se vrijeme poima na temelju određenog tipa vremena, na temelju životnog vremena odnosno vremena života. Vrijeme života ističe se time što je ono njegova prirodna cjelina. Kada pokušava vrijeme shvatiti kao *aion*, Platon traga upravo za nečim što svo vrijeme čini jednom jedinstvenom cjelinom. Vrijeme je pritom (samo)prikazivanje životnog vijeka, time što kroz periodička ponavljanja svojih faza nasljeduje onu cjelinu koja pripada slijedu života jednog jedinog živog bića. Taj prikazivački odnos srodan je načinu na koji smrtna bića prema *Simpoziju* stalnim rađanjem nasljeduju i prikazuju periodičku uspostavu svoje vrste u cjelini.[286]

U *Timeju* je riječ o velikom vremenu kozmosa, vremenu svjetske duše (37c i d.). Vrijeme je postalo zajedno s cijelim kozmosom, a vezano je u prvom redu uz dušu svijeta, koja je najsličnija uzoru, – onom živom samom –, pri čemu upravo vremenjenje predstavlja jedan osobit korak bliže njemu i njihovoj međusobnoj srodnosti. To je vrijeme uzgibana vječnost, prema broju napredujuća slika vječnosti koja ostaje u jednom.[287] Njen je odraz nikada sustajuće kružno kretanje nebeskih tijela. I upravo vječnost nije nimalo sporedna pri shvaćanju vremena. Naprotiv, ona je njegovo izvorište. Vječnost je nešto poput života i životnog vijeka; stoga nju valja misliti poglavito u svezi sa životom, upravo onim i onakvim kakvim se bio pokazao u *Simpoziju*. Ona svagda ostaje u onom jednom, ne napuštajući sebe i svoje uvijek isto stanje, slično kao i ono živo sámo kao paradigma sveg bitka i života.

To ostajanje vječnosti u sebi međutim ipak nije lišeno odnošenja spram drugog. Jer ono je u sebi vječno seberazlučujuće jedno, kojim se razlučivanjem ono svagda otpušta kao vremenjenje, tvoreći i proizvodeći svo vrijeme, a onda i sva bića unutar njega. Tim otpuštanjem upušta se vječnost u ono sebi drugo, – u svijet: ona istupa dakle posve dinamički, ali na način umskog, inteligibilnog kretanja. Pritom vječnost vazda napredujućim kretanjem

[286] Iscrpnije na temu vremena, poglavito u slučaju *Timeja*, usp. osob. G. Böhme, 1996., ovdje 83 i d.
[287] Da vječnost ostaje u jednom: svjedoči li to o odsustvu svega drugog tj. sve drugosti? Ali što je drugo sámo vrijeme i njegovo rađanje u svom najneposrednijem očitovanju nego ta drugost i različitost, barem prema dosadašnjem shvaćanju Diotime i Platona?

ne istupa k nekoj vanjskoj svrsi, već vazda kruži u sebi, samosvršno. Ujednost i jedinstvenost tog vremena vječnosti prelazi ujedno i u napredovanje susljednog vremena. Svekoliki tijek vremenjenja nije, u skladu s time, neki pad iz vječnosti u vrijeme, budući da ni ona sama nije nikada odvojiva od vremena. Kao što vječnost uvjekovljuje vrijeme, tako u vremenu vlada svagda ono vječno. Vremenjenje nije od vječnosti razdvojivo, budući da i ona sama postaje time što jest tek otpuštajući se, tek razvijajući se i ozbiljujući se kao vrijeme, kao neprekidna punina života. Ni sama vječnost ne ostaje lišena odnosa spram vremena i prolaženja: – iako ono božansko jest uvijek a ono smrtno mora uvijek iznova nastajati, iako jedno ostaje uvijek sebi isto a drugo tek slično, iako ono besmrtno naprosto uvijek ostaje u svom bitku čisto i nepomiješano s ništenjem vremena, – ona ne biva posve izuzeta od vremena.

To zajedništvovanje i zatvorena kružna odnošajnost vremena i vječnosti ogleda se i u svom principijelnom pogledu. Za razliku od kasnije tradicije kršćanstva, koje vrijeme poima jednodimenzionalno, kao eshatologijsko vrijeme uvijek upućeno k nečemu, Grci vrijeme shvaćaju kao bitno kružno, i to ne samo kao ono koje se uvijek iznova vraća i posreduje između svog početka i konca, cilja i svrhe. To i takvo grčki shvaćeno vrijeme se ni na koji način ne može mjeriti. Jer mjerenje vremena počiva na previđanju načelne i neuklonjive nejednakosti vremena; vrijeme se njime ujednačuje. Kao drugo, njime se zahtijeva neovisnost i posvemašnja samostalnost vremena od onoga u vremenu mjerljivog: vrijeme se time kvantificira; ono biva uvijek jednako, linearno i protječe u beskonačnost. Takvo je vrijeme uvijek već priređeno za ono što se „u njemu“ može mjeriti: moglo bi ga se stoga nazvati praznim. No za razliku od tog praznog i načelno beskonačno napredujućeg vremena, tog niza u biti jednakih „sada“, Grcima je vrijeme svagda vrijeme nečega; ono je kvalitativno, omeđeno i puno vrijeme: vrijeme dana, vrijeme noći, vrijeme ophodnje sunca, vrijeme godišnjih doba itd. Onaj koji u tim promjenama vidi vrijeme nije od njih apstrahiran i odvojen, zbog čega mu i vrijeme nije „prazno“ to jest homogenizirano i neutralizirano, već je svagda vrijeme nečega, omeđeno, kvalitativno i „puno“ vrijeme. Čovjek koji sebe vidi posred i unutar tih ritmičnih događanja životnog vremena i vremena života samog živi kao dio punoga vremenskog vijeka nebesko-zemaljskih bića. Kao vazda kružno, nije ono vrijeme nizanja satova ili minuta, nego ritmična izmjena i neprekidna obnova perioda. Kad se ta neiscrpiva obnova ne bi neprestano obnavljala, ne bi bila vezana uz ono božansko. Takav ritmični dolazak, odlazak i povratak godišnjih doba, kao i zvjezdana kružna kretanja zbivaju se pravilno, ali sama ta pravila nisu nikakvi, pa niti samim bogom postavljeni zakoni, već djelo izvorne i izravne prisutnosti božanstva u svekolikom zbivanju. Cijela je priroda naime

pojava božanskog, a božja punina, koja ne samo da u svijetu obitava, nego jest svijet, zapravo je beskonačna pozadina koja posredstvom živih bića svugdje proviruje i probljeskuje.

Vrijeme je dakle, naročito na tragu *Simpozija* i *Timeja,* prije svega vezano uz njegovu bivajuću narav. Dok sam uzor, u ugledu na kojeg božanski demijurg gradi svijet, „jest svu vječnost jestvujući“, dotle je nebo „do konca cjelokupnoga vremena postalo i bivajuće i biti će“. Kozmička vječnost je kružno kretanje koje se odvija u zatvorenim periodičkim cjelinama dana, mjeseci, doba, godina, naposlijetku i samih „velikih“ ili „savršenih“ godina cijeloga svemira. Cjelina neba, sva nebeska bića u njemu bivaju neprekidno u vremenu, i to tako da ga, štoviše, svojim kružnim ophodnjama upravo sama tvore i očituju. Bivanje se tako putem vremena očituje kao brojem sređeno kretanje. Svjetlo sunca, pojavljujući se i nestajući, tvori u svom periodičnom ponavljanju pojam broja, naime prvog jednostavnog razlučivanja onoga jedan i dva (Legg. 818c2-d1), te tako daje prvo razdoblje, ono dana i noći. Dan i noć bili bi prema tome u svojoj razlici i jedinstvu prva mjera, prvi „broj“ uređenog vremena. Mjere i brojevi vremena djelo su dakle planeta i njihovih kretanja.

Svagda istovjetno a opet svaki put drugačije bivanje u svakoj od triju dimenzija vremena nije drugo do rađanje, – upravo ono što je isticala i sama Diotima. Nužda, demonska boginja rađanja u Platonovom mitu o Eru, majka je suđenica koje upravljaju usudnim mjestima sudbinskog vremena. Isti mit kazuje o tri Moire, kćeri Nužde, od kojih je prva Lahesa, ona koja nekome zapada u dio i ispjevava prošlost, druga Klota, ona koja tka i plete to što je nekome u dio zapalo, a njezina je pjesma sadašnjost, dok je treća Atropa, ona koja ono izabrano i dosuđeno ne dopušta više preobratiti, koja pjeva budućnost. Te tri usudnice pružaju te tri „dimenzije“ vremena, otpuštajući ih time što različito dotiču različite krugove svemirskog vretena: Klota se desnom rukom maša kruga istoga te očituje narav istoga u svjetskoj duši. Atropa koja daje ono što će biti dotiče lijevom rukom krug drugoga odnosno različitoga, očitujući narav drugog. Lahesa pak, koja daje ono što je bilo, svaki se put drugom rukom naizmjence dotiče jednoga i drugog kruga. Iz ovog ustroja vremena slijedi da svaka od tri dimenzije vremena samo u suodnošenju s ostalima biva time što je. U razlici spram kozmičkog vremena koje neprekidno napreduje te svojim pravilnim kruženjem predstavlja pokrenutu sliku vječnosti, tako da u njemu uistinu i nema neke razlike budućnosti, prošlosti i sadašnjosti, vrijeme ocrtano u ovome mitskom prikazu jedno je bitno drukčije vrijeme, naime „supstancijalno ispunjeno“ usudno vrijeme jednog svagda konačnog života. Pa ipak, sve tri

suđenice ostaju vezane uz nebesko kretanje i njegovo vrijeme, tvoreći s njime jednu jedinstvenu cjelinu.[288]

g) Težnja za besmrtnošću i slava

Sokrat ponovo biva zadivljen ovim Diotiminim govorom, u kojem zadivljenju pita „najmudriju“ da li s time uistinu tako stoji (208b7-9). Posebice s obzirom na prethodna razmatranja, tu se pokazuje kako se u svakoj postavci-tvrdnji biva naprosto primoran ustvrditi da nešto uopće stoji i jest, tj. da s nečime stvar stoji na jedan određeni način. Kao i sâmo biće, tako već i najelementarnija misao ili sud o nečemu pretpostavlja barem neku vrst ustavljenosti i stajanja, na što se nužnim načinom oslanja ogledajući ustvrđeno stanje stvari. Tako je još i sa samom tvrdnjom o univerzalnom neprestanom kretanju i posvemašnjoj mijeni vremena.

Mudra žena na taj Sokratov upit odgovara, kako stoji u slovu teksta, poput „savršenih sofista“ (208c1-2). Kako bi se iz tih i prethodnih riječi moglo iščitati, Diotima je za Sokrata i Platona maltene savršen mudrac: njoj se pridjeva gotovo neki nadljudski status, jer se čovjek inače može isticati tek svojom mudroljubivošću, ne i samom mudrošću, kao što je poznato ne samo iz ovog Platonova spisa. Mudri su samo bogovi, s kojima Diotima kao posvećena svećenica stoji očito u tijesnoj vezi i dosluhu. Budući da se čini kako barem donekle premašuje granicu koja je vazda povučena i zadana svakom filozofu, ona tako sa Sokratom ne dijeli primjerice zajedničku navadu toga da u međusobnom razgovoru uvijek potanko obrazlaže mnijenja i mišljenja koja nastoje oko istine, već joj tu određeni sugovornik, pa makar i ovaj najdarovitiji i najuvježbaniji, biva tek jedan uglavnom prepušteni i podređeni učenik. Time postaje donekle razumljivije što Platon u skorašnjem slijedu *Simpozija* uglavnom napušta formu dijaloga – kao jedino primjerenog izraza zajedničke potrage za istinom –, te prelazi na onaj oblik izlaganja koji se približava svojevrsnom predavanju, koje se izvodi bez nužnog davanja obrazlažućih odgovora. Takva metoda pak pretpostavlja posjedovanje jednog u većoj mjeri izvjesnog znanja, koje kao da ne može biti drugačije. Kada se pak sofisti late takvog načina podučavanja, tada to ipak, uza svu metodološku sličnost, ostaje puka proizvoljnost, uopće neprikladna sa samom istinom, pa i svojevrsna intelektualna objest; njima naime nikada nije doista stalo do same stvari, niti su oni, kako se Sokratu-Platonu uvijek iznova pokazuje u filozofijskom razgovoru s njima, u moći njenoga uvida. Ali već time što se pri služenju tim tipično sofističkim načinom poduke prethodno sa svojim

[288] Usp. D. Barbarić, 1997., 429, 432 i d., 436 i d.

sugovornikom u svemu bitnome usuglasila, te uglavila onaj osnovni pojmovni temelj na kojem počiva svo razumijevanje Erosa, – već time svjedoči Diotima dovoljno pravo traženje i ispitivanje istine. Tako usporedba sa sofistima može poprimiti jedno dublje značenje. Tome još pridolazi i onaj samouvjereni ton kojim Diotima nastupa, kojim nalikuje „savršenom sofistu“. Ali ona samo prividno izaziva taj dojam sofista; tà i sam je Eros bio već od nje prozvan ujedno sofistom i filozofom. Tako se i u dijalogu *Kratil* Had također naziva savršenim sofistom jer svojim riječima i govorom[289] omamljuje i privlači sve u njegovu carstvu prisutne, tako da oni nisu ni kadri ni voljni od njega ikada otići. Još je i sâmo ime Had njemu pridano po tome što zna sve lijepe stvari (403b2 i d.). Stoga se filozof i savršeni sofist ne nalaze u nekoj neizgladivoj suprotnosti, kako bi se to moglo na prvu ruku zaključiti.

Ako se posvemašnja vremenitost i prolaznost pokazala prethodnim uvidom onako radikalnom i svezahvaćajućom, svemu prijetećom, onda se poglavito Eros, – kao jedna protumoć istom –, treba sada pokazati utoliko više spasonosnim. I to osobito u vidu duševno-duhovnog rađanja i besmrtne slave. Pošto se iznio razlog i uzrok neodgodive i svakome u naravi duboko usađene težnje za besmrtnošću, izviđa se koji su mogući i koji su uistinu najbolji, tj. najprimjereniji i najuspješniji putevi i izvršenja, plodna ozbiljenja istoga stremljenja. Diotima u sklopu toga osobito naglašava kako su pojedinci strašno opsjednuti ljubavlju da budu slavnoga imena i da „slavu steknu besmrtnu za vječna vremena“, da ostvare besmrtno sjećanje na svoje vlastite vrline. Poradi toga oni su pripravni izlagati se svakovrsnoj pogibelji još više nego zbog djece, i napora svakojakih podnijeti, i za to čak i umrijeti. Ta toliko tražena i žuđena besmrtnost za Grke je vrlo često istoznačna s onim božanskim i njegovim vječnim bitkom. Na tom planu navode se neki poznatiji primjeri i uspjeli odrazi tog slavoljublja, koji se svagda očituju u besmrtnom sjećanju na njihovu vrlinu. I upravo „zbog vrline besmrtne i zbog takva slavnoga glasa svi sve čine, i koliko su bolji toliko više. Jer ono besmrtno ljube.“ (208c2-e1) Biti besmrtna glasa te zasjati besmrtnom vrlinom predstavlja prema tome ne samo glavnu i zapravo jedinu, povrh toga i najvišu težnju svih ljudi, nego ujedno mjeru i odliku njihova međusobna razlikovanja i vrednosnog rangiranja.

I jedno i drugo biva očito već iz Diotiminih riječi koje odmah potom slijede: „oni – reče – koji su trudni tijelom posvećuju se više ženama i s njima su u ljubavi, rađanjem djece namičući sebi, kako smatraju, besmrtnost, sjećanje i sreću za buduće vrijeme. Oni pak koji dušom – tà ima zaista i onih koji su u duši trudni, i još više nego u tijelima – onim čime duši pristoji da bude trudna i da rađa.“ (208e1-209a3) Tjelesno i duševno rađanje jesu dakle dva

[289] Radi se u prvom redu o umijeću držanja govora: – taj se izraz poslovično rabi za savršena govornika: usp. W. Kranz, *Diotima von Mantineia* (u: Hermes, 61 (1926.), 439 i d.).

moguća osnovna odgovora na svima usađenu težnju za besmrtnošću. Platon međutim ne iskazuje nimalo dvojbe oko toga kojem bi od njih trebalo pridati, filozofijski gledano, prednost. Već samo dvije u okviru tjelesnog vida rađanja uporabljene riječi, naime one „kako smatraju“, govore dovoljno tome u prilog: one u svakom slučaju zvuče skeptično i ironično. Seksualni eros i njime omogućena prokreacija živoga bića filozofijski je viđena tek kao jedno ostvarenje paradigme i cilja težnje spram besmrtnosti na puko elementarnoj „prirodnoj“ razini, zajedničkoj svemu animalnom. Iako pomalo prezirno okarakterizirano, rađanje pomladka i staranje oko njega ipak nije stavljeno van važenja, ali pravi se erotičar u tome ne bi trebao „smiriti“, naime pronaći potpuno ispunjenje svog erotičko-rađalačkog života. Platon ovdje misli apstrahirano od svih bioloških procesa: Diotimina objava vrijedi za svako rađajuće biće, pri čemu je tjelesni izdanak tek jedan, svakako ne najviši i najvredniji odraz istog. Tu se odlučuje o tome koji je život i koja djelatnost u sklopu njega uistinu nadmoćna: razlikovanje i hijerarhija tjelesnog i duševnog rađanja i poroda tu je upravo presudna. Rangovni poredak njihovih dobara prati sam erotički uspon k njegovoj svrsi, prati samu paradigmu istinskog Erosa. Svojevrsna skala ozbiljenja Erosa razmjerno je vidljiva i zastupljena u slavi, njenome liku i dosegu, kako onom vrednosnom tako i onom vremenskom.

Težiti usred samog života spram onoga što baš sam taj život uvijek i u cijelosti nadilazi: to predstavlja jedan načelni primjer bitnog uznošenja, uzleta – dobro je poznat Eros s moći krila i njime žuđenim obitavanjem u nadnebeskom mjestu. Poglavito je u slavi prisutan i naglašen taj element daljine, to osebujno premašivanje realne empirijske prisutnosti.

A što pristoji tome srodnoj, najvišoj duševnoj trudnoći i rađanju; što se njima treba rađati? Diotimin odgovor glasi: „razumnost i ostalu vrlinu, čega su roditelji i svi stvaraoci i oni od obrtnika za koje se kaže da su pronalazači. A ponajveće i od razumnosti ljepše je zasnivalaštvo oko država i naseobina, kojemu je ime razboritost i pravednost.“ (208e5-209a8) Dovoljno je prvome u prilog istaknuti najviši vid duše, koji se tiče uma, razbora i razumnosti, te njegov vid stvaranja, iznalaženja i proizvođenja, a koji će se pri koncu Diotimina govora pokazati presudnim i mjerodavnim za svaku erotičku putanju i njen doseg. Za potonje izneseno dovoljno je pak spomenuti samo Platonovu *Politeju* ili *Državnika*, ali i inače njegov politički – u izvornom smislu te riječi – temelj filozofiranja kao i odgovarajuće odjelovljenje istog. Već u sklopu navoda dotaknuti pojmovi razboritosti i pravednosti, koji predstavljaju neophodni konstituens svake zdrave i istinske zajednice u vidu jedino pravog i istinskog života u polisu, ocrtavaju i tvore sami iz sebe ono što je ovdje mišljeno i pretpostavljeno. Diotima nakon toga dodatno opisuje te u bitnome određuje duševno rađanje:

Kad je opet ovim netko u duši trudan još iz djetinjstva, budući božanstven, te kad dospije doba žudi već poroda imati i rađati, tražit će, držim, i takav, obilazeći, ono lijepo u čemu bi rađao, jer u ružnom neće nikada roditi. Lijepim se tijelima priklanja dakle više nego ružnima, trudan budući, te ako se u njima nahodi duša lijepa, plemenita i darovita, tome se obojem iznad svega priklanja te smjesta u odnosu s tim čovjekom obiluje govorom o vrlini i o tome kakav treba da bude dobar čovjek i čime da se bavi, pa se prihvaća toga da ga odgaja. Dotičući naime, smatram, lijepog i s njime općeći porađa i rađa ono čime je davno zatrudnio, te, spominjući ga se prisutan i odsutan, s njime zajedno othranjuje ono rođeno, tako da tî takvi imaju mnogo veće uzajamno zajedništvo od one oko djece, i postojaniju ljubav, budući da su ljepšom i besmrtnijom djecom zajednicu osnovali. I svatko bi više volio da su mu se takva djeca narodila nego ona ljudska te ogledavajući se na Homera i Hesioda i druge dobre pjesnike zavidi im koje potomke za sobom ostavljaju, kojima sebi, budući da su takvi, besmrtnu slavu i uspomenu pribavljaju. A ako hoćeš – reče – i djecu koju je Likurg za sobom u Lakedemonu ostavio, spasitelje Lakedemona i takoreći Helade. Na cijeni je u vas i Solon zbog rađanja zakonâ, i drugi muževi posvuda drugdje, kako u Helena tako u barbara, koji su mnoga i lijepa djela na vidjelo iznijeli, koji su svakojakom vrlinom rađali. Njima se već i mnoga svetišta podigoše zbog te takve djece, dok zbog one ljudske nijedno. (209a8-e4)

Nekoliko je pojedinosti koje ovdje treba ukratko istaknuti. Prije svega, o onome tko je dušom trudan još iz djetinjstva, o onome tko je samonikao i s urođenom takvom vrlinom – jer kako bi se moglo to biti još u doba djetinjstva, k tome još bez vodiča i odgajatelja? –, govori se kao o nekome božanstvenom. Ta se božanstvenost očituje u njegovu priklanjanju onome lijepom, u dodiru istog, te u rađanju u okrilju toga.[290] Taj dodir i doticanje pretpostavlja da se neko dvoje susreće i dodiruje, tj., u našem slučaju, da onoga lijepog pri navednom okružju i u istome smislu već na neki način „ima“. No, je li tu lijepo neka takva duša, ili pak ono lijepo sâmo, ili se to ovdje još uvijek namjerno ostavlja u dvoznačnosti? Dvoznačnosti koja bi bila najplodnija tako što oboje uzima ujedno i istovremeno?

Isti se zatrudnjeli izvrsnik pri tom i tako shvaćenom rađanju priklanja i lijepom tijelu i lijepoj duši, te u sferi duše zapravo traži oplođenje i rađanje, koje je prije svega određeno vrlinom. Naime, u tom odnošenju s onim lijepim, erotičar obiluje prvenstveno govorom o vrlini: riječ je u prvom redu o odgoju i obrazovanju duše. U međusobnom odnosu, doticanju i iz toga proisteklom rađanju kao i skrbljenju oko poroda, pri tako se shvaćenoj zajednici radi o besmrtnijem vidu rađanja. Zašto? Prije svega zbog toga što se tim općenjem i oplođivanjem duše rađaju, kako i sama Diotima ističe, i ljepša i besmrtnija djeca. Ne samo preferirana, već i zacijelo postignuta, odlika je te ljubavi postojanost, trajnost i čvrsta nepokolebljivost, a u vidu odgovaranja samoj istini ona je prikladnija, što znači da su njena djeca u bitnome smislu

[290] Pritom biva rečeno da se ne rađa u ružnome već samo u lijepome. No radi li se u tom pojmu ljepote o onome što bi H. Gauss (nav. dj., 102) htio konkretizirati podrazumijevajući pod time ono okruženje poput domovine odnosno zavičaja, pa bilo to još i *genius loci*, ili duhovne srodnike, prijatelje i tome slično?

ljepša. Teško je ovdje ne pomisliti na Platonovu *Politeju* i posebice njegovu Akademiju, općenito na obrazovanje kao bit i središte kako pravoga života tako i istinske zajednice.

Ovdje je jednako važno pitanje ukupne prosudbe svake pojedine polučene slave, njenog gotovo ni po čemu razlikovanog rangiranja s najvišim mogućim duševnim rađanjem i stvaranjem uopće, kojima i Diotima i vrli filozof zadivljeni zavide. Tako bi primjerice Solon, barem prema vlastitoj tematici, kao i prepoznavanju nužnih zakonitosti i pravilnosti, uređenosti u životu zajednice, bio svojevrsni uzor i prethodnik Platonova razmatranja u *Politeji,* čemu bi u prilog svakako još išla činjenica da on biva osobito hvaljen i čašćen na početku *Timeja.* Ali kako se takvo stanje stvari podnosi onda s istaknutom Platonovom kritikom pjesništva? I zašto Diotima ne spominje duhovnu djecu, pjesnička djela dvojice upravo prisutnih pjesnika na gozbi, kad to već čini s „drugim dobrim pjesnicima“, koje se inače toliko korilo i protjerivalo iz svake istinske zajednice, one polisa i obrazovanja?

Kako god s time stajalo, Homer i Hesiod, Solon i Likurg ovdje su najviši, odjelovljeni i proslavljeni predstavnici Erosa kao težnje za besmrtnošću, koji svi zajedno tvore i predstavljaju opću duhovnu povijest Grčke. Ta je povijest Platonu očigledno jedna te ista, unatoč tome što se poezija i filozofija nalaze inače u najoštrijoj razmirici, u stalnom i beskompromisnom nadmetanju za pobjednički tron. Ta i takva cjelokupna duhovna povijest proširuje čovjekov kratki i ograničeni opstanak, te prevodi pojedinca u rod, čime svaki njome obuzet i prožet čovjek nadilazi ono djelomično i pojedinačno, prevladava sve osobno i ljudsko, što se pokazuje krunskim dokazom prave nadilazeće i uzvisujuće moći Erosa. U tako se shvaćenom opstanku, koji više nije prikovan i skučen onim ljudskim, pojedinac prenosi na cjelinu čovječanstva, te biva utkan u „univerzalnu“ i jedino vrijedeću povijest, koja, dakako, nije samo prošlost nego i sadašnjost i budućnost – već Sibila kod Heraklita božjim posredovanjem prodire besmrtnim glasom kroz svo vrijeme (D92).

h) Posvećenje u filozofijsku erotiku: – stupnjevi erotičkog uspona k ljepoti

Diotima se sada obraća Sokratu izražavajući svoju ne malu sumnju u to hoće li on vrhunac govora – koji se tiče ljubavnih krajnjih stvari i tajni, najvišeg posvećenja radi kojeg i jest sve dosadašnje – moći uopće pratiti i razumijeti, biti u isto iole upućen te dospjeti u njegovo posvećenje. Unatoč toj nezanemarivoj sumnji, ona u svom govoru ipak neće svojom voljom ništa od toga izostaviti. (209e5-210a4)[291] Ovim upadljivim pitanjem naglašava se

[291] Ovaj dio Diotimina govora shvaća se ponekad kao jedan dokaz tkzv. tibingenske škole, prema kojoj su svi Platonovi pisani dijalozi, prema njihovu vlastitom duhovnom profilu, tek propedeutičkog karaktera, dok se onaj

zacijelo sam vrhunac *Simpozija*. Sokratovo početkom simpozija isticano znanje i upućenost u erotičke stvari time biva naoko paradoksalno. To da demonski čovjek (za)uvijek ostaje tražiteljem i ljubiteljem mudrosti a ujedno dohvaća i razmatra sámo ono oko čega kruži sva istinska erotika i filozofija, – to znači razumijeti filozofijsku pračinjenicu toga da se mudroljubivi smrtnici moraju neprestano truditi kako bi ostali u stalnoj blizini mudrosti u vidu težnje spram nje, i to uvijek posredstvom filozofijskog života i razgovora.[292]

Unutrašnju izgradnju, navlastiti smisao te puno i pravo filozofijsko značenje ovog dijela Diotimina govora mnogo je teže rekonstruirati, a još teže shvatiti i izložiti, već zbog toga što se on, ne tek formalno i izvanjski, odvija u nadasve čudnovatom i samosvojnom kružnom kretanju. Od mjesta u tekstu 209e5 jasno je naznačen rez i prijelaz k najvišoj, svršnoj i istinskoj erotici. Time se naglo napušta područje dokse te se iznenada prelazi već u okrug istine, što se s filološke strane vidi u drugačijem stiliziranju samoga teksta. Jer više se ne radi o izvedenim slikama lijepog nego o jednom jedinom istinski lijepom, koje biva u narednom izlaganju i prikazu samoutemeljeno; ne radi se više o međusobno se razilazećim ljudskim razumijevanjima i utjelovljenjima Erosa, nego o iskonskom i vrhunaravnom Erosu; više nije riječ o gotovo ravnodušnoj usporedosti različitih vrijednosti nego o njihovu hijerarhijski uređenom poretku u horizontu ideje, što sve čini ovaj odjeljak koliko sustavnijim toliko i napetijim. I sama je kompozicija teksta pronošena ritmom koji se nadaje iz odnosa napetosti supripadnih dijelova. Najvažniji i najzahtjevniji dio dijaloga (210a4-e1), odsječak koji opisuje erotički uspon u jednoj jedinoj monumentalnoj rečenici[293], koja u jednome dahu iznosi i zrcali uspon k samoj ljepoti, predstavlja jedan zahtijevan i dug, napet put. Taj silan period slijedi jedna sasvim kratka posredujuća rečenica, koja sabranom pozornošću čitatelja-slušatelja usredotočuje još jednom na sam cilj i smisao cjeline uspona. Dok je u prvome odsječku verbalni element uravnotežen s nominalnim te odslikava izraze hoda i vođenja, pojmovno je ograničenje u drugom (210e2-211d1) štedljivo s glagolima te pretežno statično-nominalno. Taj drugi odsječak vodi u drugom obratu ponovno k uspinjanju, koje je prethodno sintaktički oblikovano kao kontinuum, dok u njemu pretežu glagoli kretanja, tako da se stupnjevi prođu brzo, dok se usredotočenost sve više i na koncu posve koncentrira na samu svrhu erotičkog uspona.[294] Ta svrha predstavlja sam cilj i vrhunac posvećenja u filozofijsku erotiku.

---

viši nauk, u kojeg bi spadao i ovaj Diotimin, priopćava jedino užem krugu učenika Akademije, i to uvijek dugoročnim usmenim putem. Usp. jednu od novijih tvrdnji u tom smjeru kod T. A. Szlezáka, 1985., 260 i d.

[292] Usp. R. Blondell, nav. dj., 161.

[293] Koju će se ovdje poradi preglednijeg i samoj svrsi prikladnijeg oblika kometiranja iznositi u više zasebnih dijelova, čime će je se formalno raščlaniti u njenome harmoničnom jedinstvu.

[294] Navedena raščlamba i izlaganje glavnog mjesta *Simpozija* u osnovi slijedi iskaze K. Siera, nav. dj., 270-1.

a) Ljepota u sferi tjelesnog

Diotima o početku i ishodištu uspona k samome cilju, najvišoj ljepoti otpočinje sljedećim naputkom:

> Onaj tko na pravi način ide na tu stvar treba da još kao mladić počne salijetati lijepa tijela, i to prvo da, vodi li ga pravo onaj koji ga vodi, ljubi jedno tijelo i tu rađa lijepe govore, potom da sam shvati kako je ljepota na bilo kojem tijelu onoj na drugome tijelu sestra, te kako je, ako treba slijediti ono po izgledu lijepo, velika bezumnost ljepotu na svim tijelima ne držati jednom i istom. Shvativši to pak, da se premjesti u stanje ljubavnika svih lijepih tijela, a one snažne ljubavi za jednim da se okane, prezirući je i držeći sitnicom. (210a4-b6)

Odmah se govori o pravom načinu kretanja[295], kretanju koje se odvija uvijek za samom žuđenom stvari te ujedno k njenom vlastitom cilju. Iz toga u najmanju ruku slijedi i to da postoji također i ono kretanje koje nije metodski ispravno i općenito primjereno, pa tako u daljnjem tekstu neće izostati ni obzirna upozorenja o mogućim skretanjima s toga puta, njegovim promašajima. U skladu s time, taj zahtjevan i ujedno spasonosan put k ljepoti na svakom svom koraku iziskuje mjerodavnu erotičku moć vođenja i voditelja, on iziskuje čak i svojevrsnu prisilu (usp. 210a6-7, c6-7). Kod Platona je uvijek otvorenom ostavljena mogućnost samonikle duše koja je vrsna samu sebe u onome jedino bitnom voditi, a to ovdje znači u prvom redu podučavati i obrazovati, ili koju u istom spasonosnom pogledu spašava božji usud (usp. osob. Resp. 492e2-493a2, 494d9-e7, 496a11-b5). To silno vođenje i tu unutrašnju prisilu Platon je iskusio kao vodstvo ljubavi, čiji put biva u *Simpoziju* prikazan kao put Erosa. Kada Eros k tome biva viđen kao spasonosni posrednik bogova i ljudi, tada je njegova uloga voditelja označena još naglašenije i znakovitije. Neke pak od neprimjerenih, neuspjelih i „negativnih“ ishoda zaslijepljenosti ljepotom i silovitom moći ljubavi upoznajemo još od samoga početka. Lijepi domaćin simpozija npr. neprimjereno je zaveden te sputan onim lijepim, koje se na svakojaki način tako prodorno i zamamno pojavljuje. Jer još se ni u najboljem slučaju kod njega ne radi o utjelovljenom antičkogrčkom idealu odgovaranja onoga pojavno lijepog s onim „unutrašnje“, bitno lijepim.

No, otkuda uopće proizlazi i čime biva prouzrokovano to zanošenje i ushićenje duše već pri svakom pogledu na nešto lijepo, već pri motrenju svakog lijepog tijela? Da li možda od nečega što dušu toliko uvjerljivo podsjeća na ono njoj uistinu srodno, na ono što ona oduvijek već sadrži u sebi i svojoj najdubljoj nutrini, nešto što njome biva prepoznato,

[295] Što se već naglasilo u 210a2, a ponavlja se dovoljno upadljivo još u 210e3 i 211b5.

probuđeno i oduševljeno tim i takvim prizorom? I to upravo onim prizorom koji je u njoj bitno, sudbonosno i najživlje prisutan, živ i djelotvoran?

Time je zapravo već dotaknuto glavno ishodište, ključna i odlučujuća polazišna točka svakog erotičkog puta i uspona, koja se zasigurno nalazi upravo u onome što bi se inače u filozofiji i u Platona malo očekivalo – u *tijelu* i *onom tjelesnom*. Mjerodavna, ničime pokolebljiva ili zamjenjiva pračinjenica unutrašnjeg ustrojstva erotičkog puta nalaže da naprosto svatko tko njime ide na pravi način, tko se istinski puti tim usponom k samoj ljepoti, mora uvijek započinjati od *lijepoga tijela*. Sama erotičkom biti određena filozofija utoliko nije zanemarivanje, ili bilo kako shvaćeno obamiranje i usmrćivanje tjelesnosti i osjetilnosti, barem ne prema Platonovu *Simpoziju*. Kao i u srodnome *Fedru*, tu se tek od onog osjetilnog dospijeva do onog najvišeg. Ako se to ne bi moglo bez daljnjega shvatiti tako da je pritom ljudski fenomen seksualnosti ključ demonske težnje spram onog božanskog[296], onda bi se u najmanju ruku moglo i moralo to razumijevati kao prvi i najizvorniji impuls i počelo kojim, gledajući na samu stvar iz čisto ljudske perspektive, uopće počinje i kojim se utemeljuje sva otvorenost i odnošenje spram božanskog praizvora. To da se onim najkonkretnijem i svim osjetilima zamjetljivim tako upečatljivo, plastično i pregnantno vazda očituje već ono savršeno, vječno i najviše naprosto: – to se uopće ne može dovoljno naglasiti.

Kao što čak i najniža tjelesna ljubav jest u svojoj osnovi žudnja za lijepim i dobrim, samo što ona sama po sebi ostaje vazda u bludnji, tako se čak i sva filozofija može u ovome svijetu i njegovoj pojavnosti prisjećati onog istinski lijepog u njegovim slikama i odrazima, te započinjati svoj put prema krajnjoj i najvišoj ljepoti neposredno time izazvana. Prvi se stupanj istinskog erotičkog uspona dokazuje i potvrđuje u tome što se u njemu već žudi i teži za ljepotom, što se u njemu biva već na neki način ljubljenikom onog lijepog samog, koje se pojavljuje, najneposrednije i ujedno najuvjerljivije, prvotno u sferi onoga pojavno-tjelesnog.

Stvar je već općenito poznata iz Platonove filozofije, pa tako i iz njegovih ranih dijaloga. U *Harmidu* primjerice, dijalogu koji se nimalo slučajno usredotočuje na um i razboritost, biva Sokrat pogođen, zanesen, pa čak do stanovite mjere i zatečen ljepotom koja se neposredno očituje, izlijeva i nudi istoimenim mladićem, do te mjere naime da on pritom posve istupa van sebe (usp. 154b i d., 155c i d.). Moguća njegova ironija na tom bi mjestu stvar samo dodatno potencirala. Principijelni pokretački temelj sve filozofijske erotike jest stoga uvijek tjelesni vid ljepote, jedna nadmoćna, nikada tek puko psihološka fascinacija i

[296] Kako to olako čini S. Rosen, nav. dj., 5 i d.

obuzetost njome, koja se očituje u obliku savršenog tijela. U tome se uvijek doživljava nešto božansko, pa je tako i Harmid u istoimenom dijalogu poput božanske slike (154b10 i d.).

Međutim, upravo unutrašnja udešenost i demonsko reagiranje Sokratovo na takvo pogađajuće zablješćivanje i zanošenje isijavajućom ljepotom preko svih poznatih mjera, – upravo to predstavlja ovdje odlučujući obrat, ono što biva jednako važno već u tom djelu koje nosi ime najljepšeg od dječaka. Tamo naime dijalektičar želi izvidjeti kako pored tog svezahvaćajućeg pojavljivanja ljepote stvar stoji, ponovno, s jednom „sitnicom“: – s dušom i razboritošću (usp. 154d7 i d.). Sama izvanjska ljepota, kojom obiluje mlado tijelo Sokratova sugovornika, nipošto još ne utjelovljuje pravog Erosa, nego samo ona koja ujedno ima svoju unutarnju vrlinu, dobrotu i savršenost. Rečeno još jednom onim dvojbenim oprimjerenjem, ono što potiče na seksualni akt kod Platona prelazi u kult i ideal-ideju lijepoga. Iz toga upravo biva očito to da tisućljećima vezivana predodžba o zanemarivanju i odricanju od tijela i tjelesnosti, nerijetko vezivana upravo uz Platona i potonji platonizam, ovdje ne pronalazi svoje mjesto. Jer upravo je još i sama duša i um od istoga posve neodvojiv i nerazrješiv. Imajući u vidu taj osebujni sklop predočen u vidu filozofijskog Erosa, od odlučujuće je važnosti tu prepoznati osnovnu karakternu crtu Platonova filozofiranja o onom lijepom, koja sačinjava njegovu unutrašnju odluku i odredbeni smisao. Erotički uspon započinje – i to na način onoga ajrchv – uvijek iznova kod onoga tjelesno-pojavno lijepog. Jer upravo ono od čega se tu svagda kreće i započinje ostaje uvijek prvi i najneposredniji inicijalni okidač i početak uspona; ta prema *Fedru* najsjajnija i najvidljivija od svih ideja pokazuje se već i objavljuje pojavnošću i onim tjelesnim. Taj prvi stupanj, pa i principijelni temelj sveg uspona k samoj ljepoti zacijelo je jedan sasvim nužan i nezaobilazan zalet k onom najvišem. To vrijedi još i onda kad se Sokrat u *Simpoziju*, na sablazan i iščuđavanje ne samo uobičajenog antičkogrčkog shvaćanja, u potpunosti i kategorički, ujedno i sasvim „mirne duše“, odriče bilo kakvog tjelesnog odnosa s najljepšim od tadašnjih Grka.

Iz istaknutog Sokratovog oduševljenja i zapanjenosti, iz posvemašnje nemoći da se protiv ljepolikosti sugovornika drži i postupa ikako drugačije, biva razvidno također i to da ljepota tijela i oblika, otvorena i pružena prije svega osjetilu vida, očituje unutar sobom otvorena poprišta jedan unutrašnji djelatno-trpni odnos, napeti odnos duše i onoga što se pojavljuje, osobito kao ono lijepo. Svekoliko biće ljepote koje samu dušu na tom planu bezdano moćno zahvaća nije dakle ni u kom slučaju nekakvo od nje neovisno i tako reći bezdušno biće apstrakcije. Ono je jedna osobita sila i moć, koja u duši budi nju samu do onoga njoj najsrodnijeg i najbitnijeg, sve do njena vlastitog temelja i bezdane dubine. Potencirana i gotovo vibrirajuća gradacija takvog sraza duše i onoga što se pojavljuje kao

lijepo biva u Platonovoj filozofiji presudna okretna točka tog sveobuhvatno svezujućeg zbivanja, koje se događa pod vidom ljepote.

Pri svakom začudnom uplivu božanske moći ljepote u dušu uvijek je presudan način na koji se usred tog erotičkog impetusa biva pogođen, te kako se u njemu, ako uopće, snađe i postupi na jedini primjeren način. To je jedna općenitija okolnost koju se može u mnogim njenim oblicima očitovanja pratiti na djelu Platonove filozofije. U njoj se naime uvijek u bitnome razlikuje istinit i dobar od lažnog i lošeg Erosa. Budući da naprosto nema njime lišene duše, oba Erosa svagda jesu i ostaju zbiljski i konkretni, ali Platon uvijek naginje k tome da tek onom dobrom pripiše višu egzistenciju i realnost. Raspon njihova ontologijsko-gnoseologijsko-etičkog ranga i vrjednosti ne može biti širi i raznolikiji: Eros se može izobličiti i srozati do obijesne tiranske požudnosti i pohotnosti, a jednako tako uzdići nad sebe samoga u božanskoj maniji koja vodi k najvišem vidu života; on može voditi jednako do izgubljenosti strastvenog samozaborava, kao i do svršnog samoosviještenja i umskog upravljanja duše i cjeline života. Utoliko se univerzalna moć ljubavi pokazuje u sebi bitno ambivalentnom, pa i unutrašnje oprečnom; pravi cilj ljubavi i njoj pripadne žudnje može se ne samo u cijelosti promašiti, nego također vrlo lako izokrenuti u svoju dijametralnu suprotnost. Prema dijalogu koji se poput *Simpozija* također posvećuje uglavnom Erosu, *Fedru*, i njegovoj dijarezi tog osobitog bića te njegove navlastite naravi i moći, „lijevi“ je Eros onaj najniži tiranski, dok je „desni“ prije svega onaj filozofijski. Put u najviše „visine“ nadnebeskog mjesta uvijek pretpostavlja obuzdavanje i nadvladavanje kaotično obuzimajućih i izvitoperenih snaga onoga najsilnijeg i najmahnitijeg, koje dušu vuče „nadolje“. U *Lisisu* osim toga biva načelno napomenuto da sâmo tijelo nije ni dobro ni zlo, a budući svojevrsno poprište i iskušenje međusobne borbe dobra i zla, ono sačinjava jedino primjereno polazište svekolike žudnje i uspona k samome dobru (usp. 217b i d., 221b i d.).

Požudnost i pohotnost kao najniži mogući vid Erosove moći zaprema prema Platonu najveći dio svačije duše i po naravi je najnezasitniji (Resp. 442a5-7). Te silne i divlje požude i pripadne im naslade postoje baš u svakoga, ali ukoliko se one redovito obuzdavaju zakonitom uređenošću i boljim požudama uz stalno vodstvo i ključnu pomoć razuma, ukidaju se ili ostaju tek malobrojne i znatno oslabljene. Te nezasitne i bezmjerne požude su one koje se bude naročito za sna, naime onda kada razuman dio duše spava, a zvjerski dio buja i divlja do krajnosti te nastoji zasititi sve svoje prohtjeve. O tome svjedočeći govori u mudroj starosti Sofoklo: „s najvećim sam veseljem pobjegao afrodizijskoj moći kao od kakva bijesna i divlja gospodara“ (Resp. 329c1-7). Kao što je već očito iz gornjih Platonovih riječi koje uz tu obijesnu požudnost govore također i o „boljim požudama“, i kao što je inače poznato iz

Platonove filozofije, svaki od tri vida duše ima svoje vlastite žudnje i naslade[297], pa tako i taj u duši najniži njen vid ili dio. Odriješen i neobuzdan od preostala dva, on se u takovoj udešenosti usuđuje naprosto sve činiti, oslobođen sveg srama i razuma. Nešto sasvim drugo od toga je, nastavlja Sokrat na istome mjestu, kada netko u sebi jest razborit, kada on svoju razumnost nahrani lijepim *logosima*, razlozima i govorima. Time on požudnosti ne daje ni premalo ni previše, samo da bi počivala te da ne bi radošću ili žalošću ikako smetala najboljemu dijelu, samo da bi ga ostavila sama za se čista i nepomućena, uvijek poradi gledanja i istraživanja istine (Resp. 571b4 i d.). Jedne su dakle naslade od lijepih i dobrih požuda, a druge od zlih; one treba uživati i cijeniti, a ove sprječavati i držati vazda na uzdi (Resp. 561b7-c3). I sama ljepota još, uz požudu, obijest, neznanje, jest ono što nas može obuzeti na način da nas preplavi i opije te nam posve oduzme razbor (Legg. 649d). Sve u svemu, postoji slobodni i ropski eros (usp. osob. Phaedr. 243c1-d1). U potonjem slučaju radi se dakle o Erosu koji postaje najlošija moguća uređenost i način usustavljenja cjeline duše, usustavljenja koje u cijelosti prihvaća zapovijedanje od njena najnižeg odnosno najlošijeg dijela.[298] Jer od razuma najudaljenije je ono što je najdalje od zakonitosti i reda, a takvima se pokazuju ljubavne i tiranske požude (Resp. 587a10-b1; usp. Phaid. 81a i d.). To bezumlje je bolest duše, kao što je i sva neobuzdanost oko ljubavnih užitaka isto tako nezdravo unutrašnje ustrojstvo duše (Tim. 86b1-d5). Načelna prijetnja i velika opasnost koju predstavlja takva požuda sadržana je prvenstveno u tome što ona u svom nadiranju i zaposjedanju duševnih moći nikada ne ostaje svedena i ograničena na sebe samu; upravo suprotno, ona u svojoj naravi ima neukidivu tendenciju toga da, rastući vazda i proširujući se, postane vladar nad cijelom dušom i životom, i to upravo zbog toga što hoće vladati samom sobom, ne dopuštajući da ono bolje vlada njom (usp. Tim. 90e6-91b7). U čovjeku naime, kako će na tom tragu, a poglavito u vidu Erosa reći Sokrat u *Fedru*, postoje dva vida vladanja i vođenja koje svagda slijedimo: to su urođenja žudnja za nasladom, i određenim putem stečeno mnijenje koje cilja i stremi uvijek onom najboljem. Oni se katkada međusobno slažu, a katkada prevladava jedno ili drugo: kada mnijenje vodi i upravlja posredstvom *logosa* k onom najboljem, to se naziva razboritost, kada nas bezumna žudnja vodi k nezasitnoj ugodi te okiva i posvema ovladava nad nama, onda se ta vladavina pokriva imenom obijesti. Tako je žudnja bez *logosa* u svom ovladavanju mnijenjima koja teže onom boljem, a sama usmjerena na

[297] Čak i plemenita žudnja slobodnog voljenja i žuđenja onog dobrog ipak jest i ostaje ništa drugo do ponovo jedna žudnja. Ne osjećati bilo koju žudnju znači biti nepokrenut, kako sobom samim tako i svim onim drugim. Ali pri tome valja upravo stoga to više znati što je žudnje doista vrijedno: usp. T. Gould, nav. dj. 21.

[298] Kao krajnju konzekvencu takvog potpuno neobuzdanog požudnog dijela duše te obijesnog zapovijedanja naslade u *Politeji* se navodi oblik vladavine koji potječe od Erosa kao tiranina (usp. 572e i d.).

ugodu lijepog tijela ništa drugo do li ljubav za onim tjelesnim, zatečena i u sebi ograničena, po sebi samoj nikada već i dobra ljubav (usp. Phaedr. 237d6-238c4). U svemu presudna odluka oko slijeđenja dobrog i zlog konja, kojeg dakle u sebi ima svaka duša, odlučuje svagda o tome u kojem će se smjeru neposrednim poticajem i izazovom erosa, kao i moćnim uplivom ljepote svaka duša zapravo kretati (usp. Phaedr. 253c7 i d.). U tom smislu, najbolje vođenje života je pobjeda nad samim sobom, a biti pobjeđen od samoga sebe je nešto najružnije i najgore. A upravo to potvrđuje da u svakome od nas postoji rat protiv nas samih, koji ne dolazi odnekud izvana (Legg. 626e2-5). Najočitiji izraz tražene pobjede razboritosti jest dakle to kad se iz same te unutrašnje erotičke naravi duše vlada nad vlastitim požudama za jelom, pićem i afrodizijskim nasladama (Resp. 389de). Jednostavno rečeno, svlada li duša ljubavnu požudu – a da je Eros neka žudnja priznaju svi za sve njegove vidove i oblike (Phaedr. 237d3-4) –, živi se pravo i pravedno, a nepravedno bude li se od nje svladan (Tim. 42a6-b2).

Ali još i samu ljubav i nagnuće najvišeg vida duše k filozofiji, mudrosti i istini određuje Platon, – u skladu s vlastitom postavkom da svakome vidu duše pripada njegov vlastiti cilj i njegove vlastite požude i naslade –, ne samo kao ljubavno nagnuće već i kao žudnju i požudnost (Resp. 475b5), a samog filozofa kao požudnog (b4, 8). Iz smislenog okružja unutar kojega Sokrat na istome mjestu *Politeje* govori jednako tako i o žudnji za jelom i pilom (475a i d.), opravdano je pretpostaviti da se žudnja ovdje uzima kao elementarna i po sebi bezgranična težnja za zadovoljenjem određene potrebe. To da bi tako shvaćena žudnja i požuda bila ne samo prisutna već i unutrašnje, možda čak ne i posve formalno, odredbena za filozofiju i filozofe, koje se inače smatra vrhovnim oličenjem vladalaštva razumskog dijela duše, naoko doista jest posve neočekivano, ali ono uistinu odgovara samoj njihovoj naravi i navlastitoj biti. Takva se filozofijska najnužnija i najdublja potrebitost dovoljno iskazala na usta Diotime u mitu o Erosu-filozofu. Pa i načelno više od toga, na osnovi oba dijaloga moglo bi se vjerojatno doći do zaključka da se tu radi u prvom redu o tome da filozofi, baš usred tog bezdanog temelja bezmjernosti i neobuzdanosti onoga uvijek zjapeće-hlepljivog, onoga nezasitno požudnog, isto uvijek iznova i vlastitom nužnošću svoje biti i naravi ograničavaju, dovode u red i u mjeru. Tim jedinstvenim zbivanjem cjeline filozofske duše, poglavito u činu umske mjere i granice, umskog umjeravanja i ograničavanja, utoliko se izvršava ne samo ukidanje najdublje i u svakoj duši djelujuće bezmjerne požudnosti, obijesne razuzdanosti. Tim u sebi dobrim i uređenim činom umske duše isti se izvor, ista se bezdana požudnost dovodi u njeno vlastito unutrašnje preokretanje u ono vazda bolje. Iz najnižeg, bezumnog i bezmjernog

tiranskog erosa dospijeva se – nekim čudnim i zagonetnim djelovanjem i preokretom same erotičke moći i naravi[299] – u moć cjelovitosti i vrline duše i filozofiranja.

Time onda biva iznađen odgovor unutar one otvorene mogućnosti općenitog pitanja je li Eros doista uvijek ljubav za onim lijepim i dobrim, ili postoji jednako i ljubav za ružnim i zlim. I doista nerijetko postoji nečija u svem životu odredbena ljubav koja ne ide nužno za onim lijepim, na konkretnijem planu recimo za nekom osobom koja je, objektivno ili subjektivno, bilo to u tjelesnoj pojavi ili u onom duševnom, ili obojem, ružna i zla.

Za Platona bezumna žudnja biva vrednovana negativno prvenstveno zbog toga što je ona suprotstavljena žudnji za najvišim i jedinim pravim dobrom. U razlici spram uvijek mjerodavnog vrhovnog dobra, usmjerenje njene požudnosti posve je izokrenuto, onome dobrom i najboljem dijametralno suprotno; ona ne skrbi oko umskoga određenja i bića koje zaista jest, nego ili oko lijepe pojavnosti i tjelesnosti ili oko neke druge prividne ljepote. Već puka kozmetika tijela u takvoj duši izaziva zavodljivu i omamljujuću sugestiju da se već kod njega radi, ako ne o jedinom, onda zacijelo o najvažnijem i najboljem biću – ideja koja je najočitija i najblještavija ponekad je ujedno i najzasljepljivija. Ovladavajući i posve isključivi nagon bezumne požude u *Politeji* stoga biva nazvan tiranskim; on ne samo da zaklanja, nego nikako ne želi ni čuti za neki drugi vid ljubavi i ljepote. Njemu je svojstvena težnja prema „dolje“ umjesto prema „gore“, težnja koja se ispunjava zaboravom i zloćom, gubeći iz vida svoj transcendentni izvor. (Usp. i Phaedr. 248c7 i d.) Još se u *Gorgiji* nezasitnost tiranskog Erosa uspoređuje s vjedrom bez dna, nezasitnost koja je također povezana, nimalo neočekivano, s bitnim zaboravom i neznanjem. Njime ovladana duša nema u sebi više nikakva orijentira, budući da ne posjeduje postojan cilj – nekontinuirane požude tiranskog Erosa k tome vazda mijenjaju objekte svoje žudnje.[300] Ljubav i ljepota shvaćena na najviši način je darivanje, pružanje i izlijevanje sebe, ne porobljavanje i ograničavanje. Zbog toga Kefal na početku *Politeje* hvali Erosa koji je lišen te porobljujuće požude; on hvali „mudru starost“ jer tek u odrješenosti od „divljeg Erosa“ biva se od tih strasti – koje žele sve ono što im se protivi uvjeriti u suprotno i time porobiti –, slobodnijim i prijemčivijim za pravi Eros.

Ako je pak s Erosom u najtješnjoj vezi takvo jedno presudno ontologijsko-spoznajno-etičko razlikovanje i bitna odluka između onog dobrog i lošeg, on je time unutrašnje vezan i

[299] Pruža li poznata trodioba duše iz *Politeje* ili *Fedrova* dijareza erotičke moći u svrhu poimanja ovog u sebi razdvajajućeg prepiranja, međusobnog nadvladavanja duše dovoljan i posve odgovarajući oslonac?

[300] Usp. S. Graefe (nav. dj., 102 i d.): Eros se čovjeku pojavljuje u više različith oblika. Prva forma erotičke strasti je posve nesvjesna; čovjek je rob božanskih moći i još se ne vidi i ne doživljava kao od njih odvojen. Druga je forma sadržana u „neposvećenoj“ obuzetosti: iako pritom svijest vlastitih osjećaja nije posve isključena, u tome ipak nedostaje neko više, božansko mjerilo. Naposljetku, filozofijski je Eros takav vid odnosa koji spoznaje vlastite granice te žudi i ljubi uvijek samu ljepotu i najviše dobro.

za sam izvor sve slobode. Ozbiljenju istinske slobode prema Platonu nikada ne pridonosi bilo kakva požuda koja je usmjerena na ono pojavno i prividno, na tjelesno i bezmjerno, nego jedino čista spoznaja, orijentirana i određena uvijek onim istinskim i najvišim. Duša je ta spoznaja sebe same; sloboda sve duše leži prije svega u njenome samokretanju te ujedno u spram onoga najvišeg usmjerenom samospoznavanju.

Ta se sloboda mora uvijek iznova izboriti, kako bi se izbjegla ona stalno vrebajuća opasnost na putu erotičkog uspona k samoj ljepoti i istini bića. Prije svega, tu je riječ o tome da se naprosto ne smije ostati na samo jednome stupnju istoga uspona, te da se na bilo kojem od njih postupa pogrešno. Najčešću pogrešku pri takvom jednom duševnom kretanju predstavlja kako sámo to ostajanje unutar samo jednoga stupnja, tako i neupravljanje pogleda na uvijek viši stupanj, ili pak potpuno skretanje i napuštanje zahtijevanog puta uspona. Jednako je važno da se niti jedan od stupnjeva u jedinstvenom sklopu tog erotičkog uspinjanja naprosto ne može niti smije preskočiti, a na svakom pojedinom od njih morala bi sve sagledavati te istim ravnati i upravljati jedna dijalektička sinoptika onoga prethodnog i onoga slijedećeg stupnja te svih njih zajedno. To je filozofijski zahtjev erotičke naravi koji uopće uspostavlja i vodi jedno takvo samonadilaženje i uspon k najvišem biću i njegovoj istini.

Ukoliko je Eros u sebi bitno kritička ljubav, u takvoj je ljubavi uvijek prisutna žudnja duše neposredno vezana uz sam kriterij istinitosti. Jer filozofijska duša žudi i ljubi jedino ono istinito. I ako ta ljubav s njenom cjelovitom intencijom nije pogrešna, onda je ono od nje voljeno također pravo i istinito, onda je ono lijepo spram čega ona žudi i što vazda ljubi ono zbiljsko i istinito naprosto, a sva zastranjenja, promašaji i izobličenosti nastaju samo tako da se ljubeći ne „uzdiže“ na ljubavnom putu dovoljno uspješno i visoko. Uvijek je dakle važna ispravna usmjerenost Erosa i njegove ljubavi i žudnje, ali također i njegovo napredovanje na istome putu. Svi njegovu cilju podređeni stupnjevi jesu, tako sagledani, tek neuspjeli pokušaji shvaćanja same ljepote, te u osnovi ostaju, filozofijski gledajući, podbačaji istoga. Jer prema Diotimi i *Simpoziju* pravi je predmet ljubavi od početka do kraja sâmo ono lijepo.

Eros je jedini voditelj tim filozofijskim „pravim putem“.[301] *Simpozij* u tom pogledu doista predstavlja samu „metodologiju“ filozofskog života.[302] Kako Eros tj. filozof mora biti vođen od strane nekog još iskusnijeg filozofa, u navedenom primjeru Parmenida, ili pak u našem primjeru mudre posvećenice, na putu na kojeg su po općoj težnji i unutrašnjem nagnuću doduše upućeni svi ljudi – budući da je Eros univerzalna ljudska žudnja i težnja –, ali

[301] I u *Parmenidu* (137a i d.) se potvrđuje i osvjedočuje taj izazovan put koji se tiče nikog drugog do ponovo Erosa, put na koji se odvažuju jedino filozofi. Figura voditelja pri sličnom usponu prema samome biću nalazi svoj ekvivalent također u presudnom „osloboditelju“ iz okova spilje u VII. knjizi *Politeje*.
[302] Kako to vidi i protumačuje M. Cipra, nav. dj., 147.

na jedini pravi način i do samoga cilja istoga puta: – to je okvirna poduka Diotiminog posvećenja. No tu biva ujedno, kao i u glavnom Platonovu spisu o obrazovanju, otvorena mogućnost još čudesnijeg prisustva i djelovanja Erosa, koji je na neki način samonikao i biva u demonskoj naravi duše unaprijed već urođen. – Kako sam priznaje i naglašava u *Lahetu* (186b8-c1), Sokrat nikada nije imao učitelja.

Na temelju onoga za prvi stupanj erotičkog uspona do sada rečenog neće biti teško prepoznati ne samo srodne paralele s tim naukom u *Fedonu*, već i neke njegove daljnje uvide koji bi se mogli pokazati kao samoj stvari dragocjene upute. Tu valja unaprijed pripomenuti da Diotima za svoj cilj u *Simpoziju* ima opću teleologiju žudnje i težnje, ne fenomenologiju vezanu uz ljubav, što se opširnije nalazi na izuzetno zoran način u *Fedru*. Iz tog se teleologijskog načela objašnjava i to što Diotima općepoznate prijepore razumskog i požudnog vida duše ostavlja posve van obzora, pače, inače redovito zastupljena trodioba duše kod nje se uopće niti ne spominje, što je s obzirom na *Fedon*, *Politeju* i *Fedar* pomalo iznenađujuće. Ali taj moment, unatoč svom izričitom nespominjanju, ostaje prisutan i u ovom dijalogu, iako na indirektan način.[303]

Budući da se žuđene istine dotiče jedino umom i mišljenjem, filozofi kao njeni ljubavnici nju najpotpunije i najprimjerenije dohvaćaju i motre jedino onda kad njihovu dušu ni na koji način ne ometaju tijelo i osjetila, ni bol ni ugoda, nego kad se ona ponajviše sama sobom sabere i upregne u ogledavanju onoga što doista jest (Phaid. 65b9-c10, 66b7, e2, 68a2). Tijelo i osjetila remete i pomućuju dušu pri njenoj težnji dohvaćanja onoga što jest, i to se čini glavnim razlogom zbog kojeg se u *Fedonu* ono tjelesno i osjetilno posvema podređuje samoj duši, te zbog kojeg se ono sámo još treba pročistiti. U početku tog razgovora o duši navodi se hrana i piće, ugoda i bol, a osobito eros i njemu pripadna požuda kao ono što na putu spoznavanja dovodi u pitanje dušino motrenje samoga bića (Phaid. 66e1 i d., 82e5-6). Stoga je traženo dušino odrješenje i pročišćenje ništa drugo nego odjeljivanje duše u njenoj vlastitoj čistoći od tijela, u kojoj se ona unutrašnjim obratom vraća i sabire cijela u sebi samoj (Phaid. 67c5-d2, 80e5, 83a7). Usmjeri li se duša u svom opažanju na ono osjetilno, koje nikada nije isto, tada je spopada vrtoglavica i posvemašnja besputnost i smetenost, te ona u svojoj jedino bitnoj potrazi luta i tumara (Phaid. 79c2-8). Tako se i kasnije s tijelom povezan vid života, zajedno s njegovim ugodama i nasladama pokazuje kao pripadan onom u sebi bezgraničnom rodu, koji po sebi nema i neće nikada imati ni početka ni sredine ni kraja, a što je također jedan vid njegove bezumnosti (usp. Phlb. 31a i d.). Jedino kad duša motri sama za

[303] Problem dosljedne povezanosti navedenih dijaloga po pitanju odnosa tako zvanih dijelova odnosno vidova duše vidi na taj način razriješenim K. Sier, nav. dj., 93.

sebe, odijeljena od tjelesne bezumnosti, biva ona usmjerena i srodna onom čistom, vječnom i uvijek istom. I to se njeno stanje naziva spoznaja (Phaid. 79d1-7). Duša je dakle najsličnija onom božanskom, besmrtnom, umnom, jednostavnom, neraspadljivom i onome što je uvijek na svaki način isto (Phaid. 80a10-b7). Stoga osjetilima prevarena, a to znači njima nekritički obuzeta i od njih nedovoljno odmaknuta duša čini najveću svoju pogrešku upravo u tome što taj varljiv, nepostojan i necjelovit bitak drži za ono njemu suprotno, za sve što ikako jest – to je načelna opasnost neodijeljenosti duše od tijela. Tada duša biva uz tijelo pribodena kao čavlom, držeći za istinu ono što joj tijelo proglašava istinitim (Phaid. 83c1-84b7). Mjerodavno za čist, pravedan i istinski život duše dakle uvijek ostaje to da ona vjeruje i kao istinu uzima samo ono što spozna sama za sebe, posve lišena tijela i osjetilnosti (Phaid. 82d9-83b1).

Zajednički smisleni horizont *Fedona* i *Simpozija* katkada se ocrtava napose imajući u vidu to da i Diotima nalaže jedan *Fedonu* sličan odmak i napuštanje onog tjelesnog i osjetilnog. Jer i njome se zahtijeva poseban obzir, usmjeravanje i stapanje s onim vječnim, božanski lijepim. No takav stav ipak nije u svakome pogledu i u potpunosti u skladu sa samim tekstom i njegovim vlastitim smislom; svojim istumačenjem on ne odgovara Erosovoj posredničkoj ulozi i funkciji koja je jedna od glavnih doznaka dijaloga u cjelini. U *Simpoziju* se zapravo nalazi jedan bitno ambivalentan odnos spram osjetila i onog tjelesnog. Naime, čini se kako se tu pojavljuju dva različita aspekta i dva oslonca vrednovanja onoga tjelesnog. S jedne strane tijelo, osobito u *Fedonu* i *Gorgiji*, slovi za tamnicu i grobnicu duše, dok se spoznaja, kao što se na primjeru prethodnog dijaloga ukratko vidjelo, može ozbiljiti samo odvajanjem duše od tijela. – S druge pak strane upravo je tijelo i ono pojavno, osobito pri prisustvovanju ljepote na sebi, prvi i najneposredniji, samom cilju još posve primjereni poticaj za ono istinsko i najviše. U *Fedonu* se kazuje da će se pravi bitak, tj. ideja spoznati tek odriješenjem i oslobođenjem od tijela i osjetila, u *Simpoziju* tjelesni vid pojavljivanja ljepote biva ne samo opravdan nego i preferiran, jer upravo se uz njegovu pomoć i njegovo posredovanje započinje erotički uspon k čistome najvišem biću. Iz toga, čini se, slijedi kako se u onome tjelesnom najednom već stupa u odnos i doticaj, kontakt sa samom ljepotom, i to posve izravno, bez zahtijevane „smrti“ osjetilnosti kao odvajanja tijela i duše u *Fedonu*. Dakako, to još ne znači da se ono osjetilima otvoreno ne treba i ne mora nadići i ukinuti. Odrješenje iz okova onoga tjelesnog zbog svega se do sada navedenog mora kretati prema posebnom vidu oslobođenja od onog osjetilnog i požudnog, nužnog i robujućeg. Tom oslobođenju pripada i okret cjeline duše i sabrani strogi napor (usp. također Phaid. 67b; Phaedr. 248ab). *Simpoziju*, baš kao i *Fedru* je tako zajedničko to što ono fizički lijepo vide kao prisjećajući poticaj na ono bićevnije i vječno – to je pozitivna uloga osjetilnih stvari, u

uvjetnoj razlici spram *Fedona* i njegova naizgled zanemarivanja tjelesnosti i osjetilnosti. No, već je i u tom dijalogu sasvim jasno i jednoznačno ustvrđeno da sve ono što dohvaćamo osjetilima žudeći hoće biti poput onoga što doista jest (74d9-75a3). A opet se priznaje da se svako konkretno biće može opaziti jedino osjetilima, što znači da upravo njihovim posredstvom treba razabirati kako je sve ono osjetilno lijepo u svom bitku najpresudnije određeno stalnom urođenom težnjom za onim čisto i vječno lijepim (75a5-b2). Načelno prethodeće i bitno važnije od tog osjetilnog zahvaćanja i zamjećivanja jest, međutim, sámo znanje o onome uistinu postojećem (Phaid. 75b4-8).

Za razliku od pretežno tjelesno-požudne ljubavi, u pravoj ljubavi, koja se tiče samoga znanja i istine, uopće nema mjesta za najnižu i nedostojnu ugodu i nasladu. Slobodna ljubav je ona najčišća, koja shodno svojoj čistoći ljubi ono u bitku čisto, nepomiješano i vječno (usp. Phaedr. 243a i d.). Prava je ljubav po naravi uređena i razborita te se duša u njoj nalazi svagda na putu dolaska k sebi samoj. Na tom putu povratka od onoga tjelesnog i osjetilnog k sebi samoj duša ljubi ono što je njoj samoj najsvojstvenije, a to je u prvotnom stadiju toga puta, kako ustanovljuje *Politeia*, muzika i šire shvaćeno obrazovanje. U sklopu toga ljubavnik ljubi, druguje i maša se učenika kao sina, sve samo radi lijepoga, a ukoliko njegove želje idu od toga dalje, on je zapravo nemuzičan i loš (Resp. 403a4 i d.). Tako ono muzičko svoj *telos*, svoju samoozbiljujuću svrhu ovdje pronalazi upravo u ljubavi za lijepim (Resp. 403c6), baš kao i sam Eros. U toj posebno shvaćenoj sublimaciji Erosa i njime voljene ljepote valja zacijelo prepoznati ništa drugo nego istu onu pomamu iz *Fedra* zbog koje se, kad netko gledajući ovdašnju ljepotu prisjeća se one prave, opernati. Ta je pomama od svih najplemenitija i jedina zaslužuje naziv i status filozofijskog Erosa. Eros sam po sebi nije dakle dovoljan za okret duše, već je u tu svrhu potrebno strogo sprovođeno obrazovanje, kako najbolja duša ne bi posredstvom moćnog Erosa postala najlošijom. Jer tek sustavno i ustrajno obrazovanje uspostavlja i ostvaruje istinsko harmoniziranje u sebi ambivalentnog Erosa.

No, kako je rečeno, to još uvijek ne označava nikakvo površno shvaćeno isključivanje ili uporno ignoriranje onoga osjetilnog, to nipošto nije još i neka blažena i posve bezosjetilna „Platonova ljubav“. Naprotiv. Tjelesnu i pojavnu ljepotu Sokrat i Platon uopće ne potiskuju ili zaobilaze; prije da je uvijek iznova, iako s posebnom mjerom, naglašavaju. Ali oni jednako tako nikada ne zastaju i ne ostaju na tom najnižem stupnju ogledavanja samog bića ljepote. To odhrvavanje i izmak najmoćnijem zagrljaju onoga što u sebi ima svagda poriv i moć osvajanja, kojim se po tendenciji i mogućnosti zakriva cjelina života demonske naravi duše – upravo je to ono presudno. Diotima zaista upućuje i inzistira na tome da pravi ljubavnik početno treba salijetati lijepa tijela, a zatim i ljubiti jedno takvo, te rađati pritom lijepe *logose*,

lijepe govore. Time biva još jednom izričito naglašena najneposrednija povezanost i međusobno ispreplitanje tijela i duše. Jer što bi to uopće moglo značiti i uz pomoć koje bi se smicalice prisustvo i primamljenost lijepim tijelom moglo u svom poticanju preobražavati u duševno rađanje? Središnja poruka i poslanica Diotime je dakle ta da Eros mora zadržati obje razine, obje strane onoga istinski lijepog, i onu „idealnu“ i onu čovjeku ostvarivu i dosezivu. Tko dakle zadrži askezu te potpuno izostavi ono tjelesno, ili tko se zagubi i zaljubi u ono pojavno te ne dosegne ono istinsko, promašuje bit Erosa.

Kako će prema samom tekstu biti sve očiglednije, Eros je upravo ta osebujna moć u duši kojom upravlja neodgodiva žudnja i težnja za najvišom mogućnošću samorazvitka, koji je upućen uvijek na ono više i bolje. S tim u skladu, onaj dušom zaista trudan ustrajno će i nepobjedivo tražiti i priklanjati se vazda i prvenstveno onom božanski lijepom. Prisjećanje na istinsko biće motreno u okrugu „nadnebeskog mjesta“ omogućuje duši plodonosnog ljubavnika da se u bilo kojem vidu i obliku pogođenosti i zahvaćenosti Erosom prisjeti samog onog lijepog. Dok je u *Politeji* taj povratni put k ideji više spoznajne naravi, to je u *Simpoziju* put filozofijski shvaćene ljubavi.

Neće na podlozi takvog određenja ontologijski višeg bića, i, sukladno tome, odlike više težnje i praćenja istine, trebati u slučaju Platona trošiti previše riječi oko onoga što je doista vrijedno prave ljubavi. No unatoč toj prilično očiglednoj okolnosti, u istom se kontekstu često postavljalo pitanje, zalaže li se Diotima u svom opisu erotičkog puta jednako i za ljubav pojedine osobe, i ako da, na koji zapravo način – da li kao za nešto „pozitivno“ ili „negativno“ u svjetlu erotičkog života i pravog ophođenja unutar njega? Za Platona nema nikakve dvojbe da, općenito gledajući, prava ljubav uvijek smjera na najviše dobro i samu istinu bića. To je u osnovi slično onom istinskom prijateljstvu iz *Lisisa*, u kojem se već na neki način navješćuje ideja dobra. Iako ta misao o najvišem dobru u tom ranom dijalogu biva tek ovlaš i na jedan čas dotaknuta, na planu Platonove filozofije se ipak lako ustvrđuje kontinuitet prema kasnijim dijalozima, u kojima se odnos Erosa k najvišem dobru iznosi još artikuliranije i određenije. Kada u platoničkom smislu volimo drugog čovjeka, neku osobu odnosno jednu jedinstvenu i neponovljivu individuu, mi nju ne volimo kao samosvršno biće, nego jedino ukoliko ona ima udjela na ideji dobrog ili lijepog ili obojeg. Za razliku od poznate koncepcije ljubavi osobe poradi nje same, kod Platona to nije ni izdaleka najvažnije, čak ukoliko je u istom pogledu i prisutno. Ne odnošenje spram čovjeka i onoga ja, nego spram božanstva – to je prava ljubav koju projicira Diotima. Ono što se treba ljubiti u osobi zapravo je odslik i odraz ideje, istinskog bića u njoj. Osoba i individua, budući uvijek niža na stupnju ontologijske i vrednosne gradacije od same ljepote, nikada ne može biti voljena poradi nje same. To može

biti samo vrhovna božanska ljepota, individua jedino po tome što je u njoj ljepota uopće prisutna.[304] Kada povezanost dvoje ljubavnika ovisi o odnošenju spram nekog zajedničkog „trećeg“, višeg i općenitijeg dobra, kada je veći afinitet obojice k onom zajedničkom, onda je to intenzivnija ljubav, s višim usmjerenjem i načelno boljim ciljem i svrhom, svrhom koja se vidi upravo u najvišem dobru. I upravo stoga na jednoj takvoj osnovi zasnovana zajednica utemeljuje zajedništvo koje onoj biološkoj i afektivnoj ostaje načelno uskraćeno.

Postavlja se pitanje je li na prvotnom stupnju erotičke ljestvice okovanost i nesloboda koju se erotičkim posredovanjem ima nadići sadržana samo u tome što se u njemu biva prikovan za pojedin(ačn)u osobu, ili je nedostatnost takvog ljubavnog odnosa prije u tome što se tada ponajčešće biva primamljen i zarobljen primarno tjelesnim vidom ljepote? Vjerojatno obojem. Osjećaj bezostatne i sasvim privržene ljubavi spram jednog određenog čovjeka zarobljuje i zakriva sve drugo, koje tada kao da i nije, kao što filozofijskim Erosom zahtijevani odmak i odrješenje od toga predstavlja ujedno beskonačnu bol. I tu je potrebno samoovladavanje, ali ne neko koje se posve lišava smisla i prijemčivosti za ono osjetilno lijepo; tome ne odgovara načelna neoduševljenost na nj, niti askeza, nego nadvladavanje i nadilaženje istoga, budući da u tom pojavnom vidu istjecanja ljepote ni u kom slučaju nije sadržana sama i cijela stvar koja se time pojavljuje. Iz tog razloga mora filozofijska ljubav kružiti oko opće ljepote, ne tek i isključivo one posebne i individualne.[305] Jer, onaj tko nešto na doista pravi način žudi, žudi uvijek cijeli vid i rod istoga (Resp. 475b4-6).

Tjelesnost i ono na njoj lijepo je utoliko samo svojevrsni okidač i odskočna daska za prelazak u ono netjelesno i znatnije lijepo; ono je osebujna iskra kojom se sama duša inicijalno potpaljuje. Svaki stupanj, a u posebnom smislu ovaj početni, predstavlja jedan nezanemariv prirast i dobit, jer u sebi ujedno sadrži toliko važan okret i bitan uvid. Prava ljubav utoliko ne samo da nije slijepa, nego iz sebe rađa i donosi najdublji mogući uvid i spoznaju. Uznapredovali uvid u ljubavi spram onog tjelesnog čini ujedno i jedan kvalitativan korak, koji priprema prijelaz k višem stupnju. Uvid naime da se na voljenom tijelu pokazuje nešto što se u osnovi istovjetno nalazi i na svakom drugom lijepom tijelu razriješava od osjetilne zavedenosti i njene bezrezervne prikovanosti, te vodi k tome da tjelesno-osjetilna ljepota i njoj pripadna ljubav na planu samog njihova cilja postane načelno nedostatna i prezira dostojna. To naravno nije priprosta reakcija onoga koji se obraća naizmjence od

[304] Usp. dodatno o tom problemu G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton, 1981., 31 i d.

[305] Koliko god da se to prema nekima može pokazati problematičnim već na temelju toga što jedno takvo ljubavno nastrojenje posve previđa ili zanemaruje jedinstvenu unikatnost osobe koju volimo, individualnu neponovljivost koja nipošto ne može biti reducirana na način da ju se proglasi tek jednom posebnošću neke općenitosti, kakvog je mišljenja recimo G. R. Carone, 2006., 209.

jednog do drugog lijepog čovjeka, od jedne do druge lijepe osobe, nego pobuda i odgovor filozofske duše koja žudi i teži k samoj stvari, stvari koja se već pojavljuje i manifestira u svim svojim slikama i prilikama. Tako se Sokrat od svih prisutnih na simpoziju u bitnome razlikuje upravo time što žudi ono „apsolutno“ lijepo, dok je svih šest ostalih govornika ograničeno i okovano ljubavlju i žudnjom za onim tjelesnim, napose za ljepotom pojedine osobe. Eros koji u sebi nosi spoznaju da je ljepota prisutna u različitim tijelima jedna te ista nije željan ljubavnih odnosa s individuama ili s mnogim individuama, jer time u svojoj bezdanoj osnovi i na putu voljenja same ljepote ostaje vazda posve nezadovoljen.

Ta bitna i prethodnim nikada utaživa nezadovoljenost lijepom pojavnošću proizlazi iz same naravi prisustva i sudjelovanja ideja. Jer one se, a među njima posebice ideja lijepog, uvelike pružaju i pojavljuju jednako kao što se uskraćuju i zakrivaju. Otkriti tu zakrivenost, osloboditi se tog (samo)zaborava duše, te dospijeti k čistoći same ljepote vrijedi tim više što se ono lijepo više žudi i ljubi. Od odraza i sjena ljepote treba uvijek napredovati k izvoru svekolikog tog svjetla i isijavanja. Svaka je prava i neukidiva potreba, pa tako i ova erotička, rođena iz određenog nagona i poriva te u sebi sadrži već neku predodžbu o postojanju srodnog predmeta i cilja koji nju uistinu zadovoljava. Snažna iskonska potreba te iz nje izviruća žudnja za onim što nedostaje u pravilu omogućuje plodonosno snalaženje oko pronalaženja onoga traženog. I tako, kao što ljubeći čovjek ima samo jedan predmet koji ga u ljubavnoj strasti i žudnji u cijelosti obuzima i sasvim ispunjava, tako je i istinsko oduševljavajuće biće, kojem se on pritom posve posvećuje, također jedno. Mnoga lijepa tijela su srodna, pobratimljena (210a8-b1): ona imaju jednog te istog oca, naime ideju. Ne uvidjeti tu jednotu, prema vlastitim Diotiminim rječima, znači ne imati uma. Diotima dakle uopće ne cilja na praktičko odnošenje unutar onoga tjelesno lijepog, nego bez ikakvog krzmanja, okolišanja i posustajanja smjera odlučno prema samom jedinstvenom izvoru pojavno lijepog. Pogled na dvoje lijepog mora se prvo osigurati putem sinopse roda (onog lijepog), i tek nakon što je on preusmjeren od posebnog k općem, otvara se duša u svoj čistoći jedinstvenom i jedinećem isijavanju svega lijepog. Eros i ljubav na najnižem stupnju uspona utoliko nisu nužno slijepi i sputano zadržani u toj najnižoj sferi žuđenog bića, već su u svojoj dubini providni. Providni prvenstveno na način da vide još i ono jedno kroz sve ono, načelno beskonačno, mnoštveno tjelesno i pojavno lijepo, te da kroza nj napreduju dalje prema samom izvoru i uzroku istog.

Svjetovno-ovostrano zadobiva tako svoju vrijednost i odliku lijepog iz svog odslikavajućeg karaktera, time što se u njemu pokazuje nešto bićevnije, ono istinitije. No te i takve lijepe stvari moraju pružiti ujedno i poticaj da se od odslikanog u cijelosti okrene prema onome što se odslikava. Tek je to onda u pravome smislu stupanj u sklopu erotičkog uspona i

tek on vodi k svom daljnjem i višem stupnju. Nešto zaoštreno i možda ipak ne preko mjere usiljeno rečeno: doista postignuti stupanj već je nekako dosegnut cilj. Jer, već ta ljubav i njena žudnja traži zapravo i žudi ništa drugo do upravo sámo ono lijepo, kojeg prvotno prepoznaje u okružju tijela. Tome onda jednako nužno pripada i to da je ona u stanju razlikovati između ljepote i tijela, na kojem se ista pojavljuje. Kao što se Eros ističe time što može razlikovati između istine i privida, dobra i zla, tako je i između onoga istinski i po sebi lijepoga i onoga zapravo ne-lijepoga. Jer prava se ljepota otkriva u sebi i po sebi samoj, a ne iz nekog, bilo izravnog ili izvedenog, odnosa i odnošenja. (usp. također Phlb. 51d1 i d.) To bitno i odlučujuće razlikovanje čini i sprovodi sama erotička ljubav. Na svom početnom i primarnom stupnju ona zapravo ne ljubi tek i samo tijelo, barem ne naprosto zbog toga što je to *tijelo*, nego zbog toga što je to *lijepo* tijelo. I upravo je tu sadržano ono u samoj stvari presudno. Naime, tu nije tek riječ o ljepoti nečega, nego na jedan latentan način i o samoj ljepoti, koja se pritom u jednom bitnom svom pogledu izolira od svog djelomičnog i privremenog pojavljivanja na određenom predstavniku i u svom vlastitom odsliku.

To da moć ljubavi, ovdje za onim tjelesno-pojavnim, stoji tako silno i u svemu nalogodavno ponad čovjeka uvjetovano je podrijetlom te izvorne strasti i moći: – onim božanskim. No, za razliku od jednog život ugrožavajućeg božanstva koje prijeti doslovno cjelini ljudskog opstanka, kako su to posvjedočili ranogrčki liričari, kod Platona ta inače neumoljiva nadmoć biva gotovo posve preobražena u svoju „pozitivniju“, a to znači nadasve potičuću i uzvisujuću ulogu, koju sačinjava posrećujuće posredovanje sveg velebnijeg i obogotvorenijeg života. To vrijedi poglavito za samo mišljenje i spoznaju: u tom unutrašnjem porivu i težnji duše, koja se cjelinom sebe daje uvijek na ono više i bolje, može se vrlo vjerojatno prepoznati sve bitne odlike i sâmo istinsko poimanje Erosa, od samog njegova ne tek povijesno-historijski utvrđenog početka. Kao prvo, Eros je u tradiciji prije svega bio vezan uz težinu i lakoću, lakoću uz pomoć koje se, zajedno sa svojim krilima, uzdiže po vlastitoj naravi uvijek u više sfere bitka i opstanka.[306] Tako će ostati i kod Platona: u *Fedru* je duša u svojoj naravi uzilaženja k nebeskom i nadnebeskom mjestu viđena u prvom redu kao okriljena i pernata. Nadalje, ukidanje pretpostavki i njihovo stupnjevito zamjenjivanje onim uvijek višim i općenitijim, koje vodi sve do same ideje dobra u *Politeji*, moglo bi se također shvatiti kako jedan analogon ovdje već zacrtanom erotičkom usponu. Kao što se horizont onog lijepog prilikom tako shvaćenog stupnjevanja postupno širi i biva sve obuhvatniji i općenitiji, ne robujući tek nečem – bilo čemu – pojedinačno lijepome, nego se nezaustavljivo kreće k samoj

[306] Čini se da na tu kartu Platon igra u *Fedru*, dovodeći u smisleni odnos imena [Erwta – Ptevrota.

ljepoti, tako se i u *Politeji* postupno dolazi do samog cilja, svrhe i iskona o kojem sve to ovisi – do ideje dobra. I u *Simpoziju* se kao i u *Politeji* radi o onome najvišem koje se ima razotkriti i dohvatiti napornim usponom. – U spilji od sjena koje odslikavaju na sebi svojstven način samo svjetlo sunca, treba se uspeti do njega samog. Isto vrijedi i kod ljepote: od pojavne ljepote treba dospjeti do nje same. Pri samom se usponu međutim nije napustilo hipotezu, tj. nije se pitalo što je sâmo ono lijepo koje se očituje na lijepome tijelu, nego se sinoptikom uvidjelo da je svim lijepim tijelima zajednička jedna te ista ljepota. Filozofijskim Erosom vođeno bavljenje ljepotom traži ono vazda jednako i općenito, stalno i vječno, koje se zrcali u svemu lijepom. Tek u tome pronalazi se univerzalni cilj i svrha. I Aristotel upućuje na srodnu postavku u svojoj *Metafizici (Lambda* 1072b3, 13-14): svršni uzrok; počelo o kojem vise nebo i narav, pokreće kao voljeno. Sam bog viđen je u toj univerzalno-samosvršnoj ulozi i moći onoga žuđenog i voljenog, za čime teži i o kojem ovisi cjelina svega.

Na prvome stupnju, shodno svemu iznesenom, Erosom se u duši zbiva već ono odlučujuće. Kako nije tijelo ono što samim sobom fascinira i plijeni, nego ništa drugo do li sama ljepota koja se u njemu pokazuje, tu se već prema mogućnosti izvršava prekid s neposrednošću iskustva ljepote lišenom svake distance. Samim tim nastaje razlikovanje između uzroka i uzrokovanog, koje izaziva nužnost potrage za onim prvotnim vinovnikom. Odlučujući korak u smjeru izlaska iz tjelesno-osjetilne ograničenosti jest taj da se u onom pojedinačnom spozna ono općenito. To naravno nije puka apstrakcija i jednostrano poopćenje, nego duboko prožeta promjena motrišta u pogledu iskustva svekolike zbilje.[307] To je jedna osobita moć sinoptičko-dijalektičkog uvida koji je najbliži posebno shvaćenom erotičkom posvećenju. Daljnji koraci dijaloga, poduzimani u istome smjeru, pokazivati će to sve očitije.

b) Ljepota duše, djelovanja i zakona

Uvidjevši i sabravši u vlastitoj duši početno izvršen inicijalni korak, sámo počelo i prvi stupanj erotičkog uspona, onaj tko se tim putem pravilno uspinje treba

> nakon toga da ljepotu u dušama smatra vrednijom od one u tijelu, tako da će se, bude li netko dolične duše, pa ma i imao slabašan stas, njime zadovoljiti, ljubiti ga i o njemu se brinuti, te rađati takve govore, i zahtijevati ih, kakvi bi mladiće boljima učinili, da bi bio prisiljen opet motriti ono lijepo u poslovanjima i u zakonima, te da vidi kako je to sve sebi srodno, tako da će smatrati kako je ono lijepo u okrugu tijela nešto neznatno. (210b6-c6)

[307] Na tom tragu konkretnije Platon, *Symposion*. B. Zehnpfennig, xvii i d.

Kao što ejra`n biva popraćeno s khvdesqai (210c1), tako uz tivktein ide usporedo zhtei`n (c1-2), dakle uvijek po jedna riječ erotičke provenijencije s onom koja više ne pripada striktno u to smisleno okružje. U tome se sada i na filološkoj razini ogleda rastuće „produševljenje“ Erosa, koji sve više napušta okrilje i horizont onoga uobičajeno erotičkog.[308]

Eros je potrebitost i žudnja onog jedino bitnog koja sebe postaje načelno svjesna. Samo tim i takvim erotičkim ustrojstvom udešena i ujedno nekako već samoosvještena, može duša započeti i izvršiti svoj uspon k onom više i znatnije lijepom, k sebi samoj i svojoj vlastitoj istini. Iz toga se očituje jedna posebna i izuzetna unutrašnja sveza Erosa i duše[309], ali i to da je upravo duša ta koja žudi za ljepotom, a ne tijelo, što bez ikakve sumnje vrijedi još i za početni stupanj uspona, koji se naoko ticao isključivo onoga tjelesnog. Žudnja i njome pripadno usmjerenje ipak ne proizlazi iz samoga tijela, kako bi se to moglo samorazumljivo pomisliti, nego upravo iz same duše.[310] Uvijek je duša ta koja žudi, te koja shodno tom žuđenju zadovoljava svoj vlastiti cilj, uvijek prethodno odlučivši o tome što je samog tog cilja i svrhe doista vrijedno i dostojno (usp. Phlb. 34c6 i d., osob. 35cd). Ne najmanje iz tog razloga, i ovdje se na taj način potvrđuje načelno prvenstvo i prvorodstvo duše, kao što je to inače slučaj u Platonovoj filozofiji. Ovaj drugi stupanj je utoliko ontologijski viši, tj. čistom biću ljepote bliži i srodniji od onog prethodnog. U njemu se jasno i jednoznačno ispostavlja da dušin primat pri dohvaćanju samog cilja i svrhe erotičkog uspona omogućuje primjereno i plodonosno napredovanje na istome putu.

U dušom i Erosom vođenu usponu k samoj ljepoti već se na samom njegovu početnom stupnju, te osobito još pri prijelazima i napuštanjima svakog pojedinog njegova okruga, rastvara i tako reći probija primarna prisnost, nerazlučiva stopljenost s onim što se nalazi u najneposrednijem ogledavanju ljepote, njenih tjelesno-osjetilnih likova i prikaza. Svakom višem stupnju erotičkog uspinjanja nužno prethodi jedan odlučujući iskorak iz onoga njemu prethodnog, iskorak koji proizlazi iz rastvaranja, napuštanja i nadilaženja istog. Do tada nastanjivano niže erotičko područje i sveukupno slijeđenje onoga njemu pripadnog pokazuje se pritom u onome jedino žuđenom i traženom bitno oskudnim i nedostatnim, nipošto

[308] Detaljnija filološka analiza istog u: Platon, *Symposion*. H. Reynen, 132.

[309] Već je L. Robin u svojoj knjizi *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1908. posebice ukazao na tu bitnu svezu. D. A. Hyland (2005., 19 i d.) kazuje dodatno tome u prilog, navodeći kako se mitski govor u *Fedru* ticao najviše manije – koju predstavlja nitko drugi do Eros – kao i same duše, njene biti i bivstva, samog njezinog *logosa*. A prema tome je, kako bi se na temelju toga moglo zaključiti, Eros *ousia* i *logos* duše. Utoliko je Eros ne tek jedna od mnogih mogućih karakteristika i odlika duše, nego upravo ona osnovna, izvorna i najbitnija.

[310] Iako je osnovna i ključna pretpostavka pri sugledu svega lijepog jedna posebna povezanost, srodnost i srazmjernost-analogija duše i tijela.

zadovoljivim. Opet je duša i Eros taj koji to raskriva i prozire te nezaustavljivo vodi dalje prema samome koncu i cilju, prema samome izvoru svekolikog lijepog bića.

Općevrijedeći obrazac mjerodavnog sagledavanja iste te stvari nalazimo iznesenim na jednome mjestu *Parmenida*. Tamo stoji da ona bića koja zahvaćaju u određenu ideju, – u ovom našem slučaju to bi dakle bila ljepota –, postaju to što im ideja prinosi u mjeri kojom u nju zahvaćaju. To zahvaćanje, naravno, nije fizičko i prostorno, kao da bi ideja imala dijelove i to još tjelesne, koji su međusobno rastavljivi ili bilo kako djeljivi (usp. 129a3 i d.). Na temelju toga, moglo bi se i na taj način obrazloženo pokazati da je tijelo i ono tjelesno u bitno manjoj mjeri lijepo no što je to duša i ono duševno. I to iz više razloga. Prije svega zbog toga što dobra duša tijelo čini boljim, a ne obratno. Već to da netko ima dobru dušu, govori nepobitno u prilog tome da je i on sâm time u potpunosti svoga bića također dobar (usp. Resp. 409c3 i d.). Stoga i jest najružniji ali i najpogubniji onaj u sebi i po sebi loš ustroj koji se tiče same duše (Gorg. 477bc). Najviša i puna vrlina je dakle ljepota i dobro stanje *duše* (Resp. 444d13-e1), pa je s time u skladu Harmid doista i u potpunosti lijep ukoliko je takav i u duši, naglašava ljubavnik duše a ne tijela u njemu posvećenu dijalogu (154d i d.). Tako i dobro odgajanje i obrazovanje mora što ljepšim i boljim izgraditi ne samo tijelo nego i dušu (Legg. 788c6-8). Ta je postavka za Platona ne samo van svake dvojbe, već i u svojoj neprikosnovnoj valjanosti seže doista do krajnje beskompromisnih konzekvenci: one koji su tom uređenju duše vlastitom dušom načelno suprotni, dakle one zle i u tome neizlječive, i to već poradi njih samih, valjalo bi jednostavno usmrtiti (Resp. 409e4-410a4). Osim toga, dušin primat spram tijela sadržan je također u tome što je duševna ljepota i njena dobroređenost postojanija i tako reći prezentnija nego ona tjelesna. Dovoljno uvjerljiv primjer toga daje u ovom dijalogu Sokrat, ustrajavajući u dobrome i lijepom držanju ukupne svoje duševnosti i osobnosti u svim onim prilikama u kojima tijelo od toga odvlači i na svakojaki način remeti: trijezno pijanstvo tokom cijeloga simpozija, oprezna i suzdržana hrabrost pri bojevanju, trezveno uskraćivanje od nasumičnih i bezumnih prohtjeva tijela...

Iz navedenog se nadaje da duša nije, poput tijela, lijepa po svojoj pojavnosti, po svojim skladno i razmjerno raspoređenim dijelovima, ili po svojoj puko izvanjskoj uljepšanosti. Dok dijelovi tijela svoju vrijednost zadobivaju tek iz harmoničnog sklopa određene cjeline, ljepota duše je strukturirana kao jedinstvena jednota od po sebi vrijednih elemenata. Duša je lijepa već sobom i po sebi samoj. Jednako je ono što u njenoj biti tvori i sačinjava njenu vlastitu vrlinu također u sebi lijepo, a ne tek po nečem drugom (usp. Charm. 159c i d.).

Na tijelu je ljepota bjelodano i najjasnije prepoznatljiva; tu ona najlakše upada u oči. Zato na drugoj i višoj razini prisustvovanja ljepote izostaju u tekstu svi glagoli osjetilnog

gledanja, motrenja i zapažanja. Diotima tim riječima upućuje isključivo na spoznajnu stranu, na odlučujući uvid da su sva tijela jedno te iste ljepote. Već taj izbor riječi čini dovoljno očitim da početna ljubav ostaje sama po sebi samozaboravljena, zatečena i zatočena u svom nedovoljno obuhvatnom horizontu, te mora biti probuđena i osviještena, kako bi doista vidjela što znači predati se i posvetiti tek i jedino lijepim tijelima. Dok je u *Fedru* naglasak stavljen na prodornu zamjetljivost ideje lijepog u pojavi, Diotimina logika uspona k čistome biću ljepote obznanjuje da se to isijavanje lijepog oprisutnjuje to intenzivnije što se ono čišće osmotri, dakle uvidi na što višem stupnju. To ne znači naravno da je ljepota duše tek puko općenitija od ljepote tijela, kao što bi to bilo recimo živo biće spram čovjeka, nego prije svega istinskija i vrednija, tj. bliža vrhunaravnoj ljepoti. Razlog je tome što se bitak ljepote uvijek temelji i mjeri po ideji ljepote, nikada po tijelu, pa ni po duši. Stoga svaki viši stupanj erotičkog uspona posjeduje sve više odlike same ideje odnosno ljepote a time i same ljubavi. Jer ono „što je najljepše, to je najvrednije ljubavi.“ (Resp. 402d6)

Bitno velika oskudica i nedostatnost pojavne ljepote, čemu odgovara ništavnost i sitničavost onoga koji se isključivo njome zanosi i njoj posvema predaje, korijeni se u sluganskom robovanju pojedinačno lijepome. Robovanje je tu dakle mišljeno kao osjetilima „nagovorena“ prikovanost uz podrugotvorenje bića ljepote u svagda specifičnoj pojavnoj ljepoti, ljepoti određenog lika. To znači da ljepota tijela, mnogostruko rasprostranjena u mnoštvenosti onoga pojavnog, nikada ne predstavlja ono do čega je Platonu uistinu stalo – biće ljepote kao cjelovita jednota mnoštva. Upravo je oslobađajući uzlazak nad ono tjelesno utoliko određen uvidom u to da je ljepota svih tijela jedna i ista (210b2-5). Tim uvidom pospješeni oslobađajući prijelaz od ljepote tijela k ljepoti duše prema *Simpoziju* nije prijelaz od zbiljskoga mnoštva k apstraktnoj jednoti, nego, upravo suprotno, prijelaz od opazive i apstraktne ljepote pojedinačnog k ljepoti kao zbiljskoj cjelini. To je prijelaz k biću ljepote proslijeđen i sproveden u kontinuumu njezine prisutnosti, u kojoj je na djelu neprekidnost jedne jedinstvene ideje kao cjeline mnoštva pojedinačnog. Time se pokazuje da ljepota duše nije naprosto suprotstavljena ili bilo kako odvojena od ljepote tijela, već je ta izvornija ljepota svojevrsni uzrok i počelo svekolike tjelesne ljepote, – kao ono što uopće uspostavlja, tvori i prepoznaje lijepo pojavno biće kao takvo. Njihov bi se odnos prema tome mogao sagledati pod vidom odnošenja uzroka i uzrokovanog. Uvidom u obilje uzrokujuće prisutnosti ljepote ono pojavno se ustvari otkriva u svojoj punoj cjelovitosti i istini, naime kao imanentni moment uzrokovanja, djelotvornosti i srazmjera ljepote duše.

U sklopu te tjelesno-pojavnoj ljepoti nadređene duševne ljepote, Diotima ponovno govori o rađanju lijepih govora, točnije o onim govorima koji će biti sukladni i poticajni

doličnoj duši za njeno vlastito poboljšanje; takvi će govori duše mladića činiti boljima. (210c1-3). Jer onaj koji lijepo govori lijep je i dobar (Thaet. 185e). Iz *Politeje* je poznato da tjelesnom vidu odgoja odgovara gimnastika odnosno tjelovježba, dok se duši na njenom načelno važnijem putu obrazovanja radi poglavito o muzici i time mišljenim obrazovanjem. U muzičkom je obrazovanju – budući da mu je svrha i krajnji cilj ljubav onog lijepog, te budući da je predviđen za mladu dušu pri njenome uređivanju i poboljšavanju, usavršavanju – zapravo prisutan i po svemu odredben prijelaz iz prvoga stupnja erotičkog uspona k onom višem, tj. duševnom. To odgajanje u muzici je u toj prvotnoj fazi obrazovanja po svemu sudeći presudno, budući da ritam i harmonija najjače dopiru u unutrašnjost duše i najživlje ju se doimaju, podaju joj uopće onu paradigmatski traženu dobru oblikovanost. A opet i zbog toga što bi ona duša koja je u njoj kako treba odgojena najoštrije opažala što nije savršeno ili lijepo, i to u svemu što se unutar njenoga života zatječe. U muzici bi tako odgojena i stasala duša u sebe rado primala i hranila se svim onim uistinu lijepim i dobrim, postajući i sama takva, dok bi sve ono loše i ružno kudila i mrzila, i to još prije no što bi mogla dokučiti i iznijeti sam razlog takovog reagiranja i postupanja. (Usp. Resp. 401d5-402a4) To je unutrašnje poklapanje duše i istinske skale bića i vrijednosti, koju erotička duša u nadilaženju prvoga stupnja uspona u sebi odredbeno oprisućuje te ozbiljuje i sprovodi u djelo.

Od Homerova spjeva pa sve do Platonovih dijaloga, ta ovdje toliko važna riječ i pojam kalovn označava jednu od najznačajnijih kategorija ne samo čovjekove vrijednosti. To je svršni ideal. kalov~ kajgaqov~ također je drevna i redovito zastupljena kovanica koja odražava jednaku izvrsnost i uzoritost, a prvi njen primjer daje Solon (fr. I, 39-40). Kada biva rabljen za određenu osobu, pojam lijepog odnosi se prije na skladnu statuu nego na osobnu vrlinu, kako je očito iz navedenog Solonova fragmenta.[311] Stoga je pridodani '*kagathos*' nužan u svrhu označavanja kompletna ideala čovjeka, koji sadrži ujedno lijepu ne samo ukupnu pojavnost i tjelesni izgled, već i istinsku, „unutrašnju“ vrlinu duše. Izgled ili ljepota izvanjske forme prihvaćena je i čašćena tek kao vidljiva manifestacija cjelovitosti čovjeka i njegove idealne vrijednosti. Jedna takva opća pojava koja je obilježila tekovinu grčke kulture i njenoga života dovoljno jasno odražava slično stanje stvari koje susrećemo i u gornjem Diotiminom iskazu.

Kasnije se na istom putu odgoja i obrazovanja nužnim načinom pokazuje da vrlina onih u polisu najvrednijih duša nema baš ništa s pretjeranom ugodom, a takva je upravo ona afrodizijska, ljubavna naslada, od sviju najsilnija i najmahnitija. Za razliku od toga, prava je

[311] Prema W. Jaeger, *Paidea: the ideals of Greek culture*, sv. I. Oxford, 1965., 416.

ljubav, istinski je Eros ponikao za to da uredno i lijepo ljubi razboritošću i muzičkim odgojem. To je ljubav koja se više ne tiče nekog tijela i njegova lika, ili neke osobe i njenih osobina, nego onoga što nadvisuje sve smrtno i ljudsko. Ne smije se dakle u pravu ljubav unositi ništa mahnito ni srodno s razuzdanošću; ne smije se unositi ta silna naslada, niti smiju za nju znati ljubavnik i ljubljeni, ako pravo ljube i bivaju ljubljeni. Jer pravi ljubavnik ljubi samo ono lijepo. I upravo tu i sam muzički odgoj prispjeva svom vlastitom kraju, svom cilju i svrsi: on naime dovodi do ljubavi k lijepom, to je njegovo krajnje posvećenje (Resp. 402e3-403c7). U skladu s time, u istoj se knjizi tog središnjeg Platonova dijaloga o obrazovanju govori o „pročišćavanju“ osjetila i osjetilnosti, upravo uz pomoć i posredstvom muzike, obrazovanja uopće (usp. Resp. 411c9-d5). Da muzika treba težiti prije svega onome lijepom, a ne zadovoljstvu i ugodi, da ona dakle oponaša i jest srodna samoj ljepoti, izriče dosljedno tome Atenjanin u *Zakonima* (668a9-b2).

Međutim, kako bi se tome prethodno dalo pokazati osobito na tragu Platonova *Timeja*, univerzalni kozmički sustavi uređenja proizlaze svagda iz samopokrećuće i sve drugo pokrećuće duše, a posredstvom takta i sklada to uređenje, ta opća unutrašnja struktura univerzuma nasljeduje se u muzici. Jer i tu je sama duša ona koja odista vlada nad onim osjetilnim i tjelesnim, koja ga uopće uspostavlja i usustavlja takvim a ne drugačijim. Iz najkraće i uprošćeno tek usput navedenog dala bi se utoliko prepoznati unutrašnja povezanost u sebi uređene kozmičke cjeline svega i same duše, s njenom muzičkom naravi i muzičkim obrazovanjem, obrazovanjem koje sa svoje strane pruža srodnu uzoritu uredbu za skladno i omjereno oblikovanje ukupnog života ne samo čovjekove duše.

Dakle, cjelina kozmosa, zatim jedino zdrava zajednica polisa, pa i sam čovjek u svojoj navlastitoj biti jesu usustavljeni i proizvedeni upravo od odnosno iz same duše. Stoga se najviše, najpredanije i najopreznije valja skrbiti upravo o njoj. A o njoj se skrbi upravo Diotiminim navodom zahtijevanim lijepim *logosom*, pa tako i onim muzičkim, iz čega u duši nastaje razboritost (usp. također Charm. 156e6-157a6). S navedenim u bliskoj vezi, a prema kasnome rijeku *Zakona*, čovjek je igračka koju ju načinio bog, i to je ono u njemu najbolje. Stoga svaki čovjek mora provesti svoj život odajući se što ljepšim igrama (803c2-8). Bogovi su tako ljudima odredili svetkovine u njihovu čast, darovali su im Muze, Apolona i Dioniza da im budu sudruzi i voditelji u njima. U tim svetkovinama lijepi čovjek će lijepo igrati, i to jedino ako je lijepo to što on igra i pjeva. I ako se zna ljepotu te pjesme i igre, onda se na temelju tog znanja ljepote zna i ono bitno obrazovanja (Legg. 653c9-d5, 654a5 i d.). Na taj način vodi se računa o sve četiri vrline, a najviše o onoj koja kao prva upravlja svim vrlinama, a to je razboritost, um i mnijenje u zajednici s ljubavlju i žudnjom koja prati tu vrlinu (Legg.

688a6-b4). Dovoljno je tu ponovo prepoznati i uočiti ovu bitnu povezanost između ljepote i obrazovanja duše. Odlučujući moment tog iskaza sastoji se u tome što tu ljepota nije mišljenja i predočena kao puki estetski fenomen ili sporedno obilježje neke pojavnosti, već kao odraz same dušine vrline odnosno njenoga srodstva, zajednice i usmjerenosti k samoj istini bića u cjelini.

Taj moment obrazovanja, koji se jednako bitno tiče ljepote duše i Erosa, kulminira u djelatnosti demonskog vodstva duše. Filozofijski shvaćena erotika je dakle izvorno shvaćena yucagwgiva, unutrašnja težnja spram same istine, onog lijepog i dobrog, viđena kao ono vodstvo duše koje biva u najbitnijem smislu te riječi, koju i inače svojim smislom predstavlja sam Eros, plodno – erotika je majeutična. Taj općeniti obrazac najvišeg i najčišćeg obrazovanja biva ostvaren i ispunjen ukupnim oblikom života i njime sprovedenim djelovanjem, kako „uličnog dijalektičara“ Sokrata, tako još i samog Platona. Nisu stoga posve neopravdani oni sudovi koji su htjeli upravo u sklopu *Simpozija* inzistirati na toj okolnosti i proslijeđivati tu poznatu činjenicu istog filozofiranja. Tako se jednom prilikom ustvrđuje da su spisi Platona tek jedna slika stvarnog učitelja Platona, svojevrsno prisjećanje na govore unutar Akademije. Jer Platon je u strogom smislu riječi političar i tek u sklopu toga, među ostalim, spisatelj. Akademija je pritom mnogo važnija.[312] Pače, na istom se tragu može doći do pomalo jednostranog zaključka kako je cijeli *Simpozij* zamišljen baš kao svojevrsni program za Akademiju.[313] Čak i ako se te i slične prosudbe ne uzmu bez daljnjega primjerenim i točnim, morati će se ipak priznati da je prava pokrećuća moć unutarakademijskog zajedničkog ustrajavanja u obrazovanju i zajedničkom iznalaženju istine uvjetovana prvenstveno ovdje mišljenim Erosom. Tek je Platon uz pomoć te moći i njome ponukan došao na ideju o poučavanju; na izvorno obrazovanje u vidu svoje „ustanove“. U istinskom razgovoru, u potrazi za onim najvišim, u dijalogu i zajedničkom mišljenju, Akademija i zajedništvovanje sa sugovornicima pokazuje da je sav Erosom prožet život obrazovanja, sav „strastveniji“ odnos između istine i mišljenja, učitelja i učenika morao biti mnogo, neusporedivo više od pukog mehaničkog poučavanja. Jer, ne samo da se zbog sebe sama treba biti u stalnom zajedništvu s onim istinskim, pravim, dobrim i lijepim, nego se iz zajednice s drugim ljudima treba vidjeti da su i oni postali boljima družeći se s nama (Gorg. 513e5 i d.). I to ne biva dovedeno u pitanje niti ovim slučajem u kojem Sokrat još jednom ulazi barem u pokušaj takvog razgovora sa simpozijastima, u kojem se ta nakana donekle izvitoperuje, toliko da dijalektičar na temelju svoje duhovne stranosti, gotovo otuđenosti

[312] Tako F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe, 2. Abt.; 4. Band, Vorlesungsaufzeichnungen*. Berlin, 1995., 8-9.
[313] Tumačenje zastupa L. von Sybel, *Platons Symposion. Ein Programm der Akademie*. Marburg, 1888., 27 i d.

ostaje na koncu posve usamljen, u mnogom pogledu čak od same neistine i njenih neuviđajnih upornih zagovornika egzistencijalno ugrožen. Ali uvijek vrijedi da je Eros, prijateljstvo i ljubav uvelike i bitno prisutno u svakom razgovoru koji vodi uzoriti Platonov filozof Sokrat. Jednako ni Akademija nije zamisliva bez te pokrećeće sile i moći velikog demona, u čijem se središtu nalazi njen učitelj i utemeljitelj, koji biva zadivljujuće motren i praćen od svojih učenika i sljedbenika, ponekad sve do razmjera apoteoze. I takvu duhovnu zajednicu shvatiti će se prekratko ukoliko ju se dovede u bilo kakav odnos i usporedbu s onim vidom obrazovanja koji danas krasi isto ime. Jer izvorno je okosnica i jezgra zajedničkog filozofijskog života jedna duhovna zajednica za sebe, u kojoj su filozofijska spoznaja i religija, estetsko iskustvo i držanje, etika i politika posve nerazlikovno i jednako prisutne.

Odgoj i obrazovanje duše, koje biva najiscrpnije i najsustavnije izloženo u Platonovoj *Politeji*, a koje seže sve do omogućenja i stvaranja djelatnog filozofa-vladara, nije u svom dugotrajnom i složenom procesu nikada „čisto intelektualno“, već u sebi u doista nezanemarivoj mjeri uključuje istovremeni odgoj ljubavne žudnje. Taj se aspekt, kako je očito, razvija u *Simpoziju* u sklopu nauka o Erosu, zbirnom imenu za žudnju u svim njenim oblicima, a poglavito u njenom najvišem vidu. Tu učimo da impulsi žudnje koji iznutra uvjetuju i oblikuju različite tipove života nisu posve različiti, nego su jedinstvena manifestacija jedne jedine moći, ali svagda upravljane različitim kanalima te usmjerene prema različitim ciljevima. Ista koncepcija Erosa omogućuje pretpostavljanje poboljšanja i sublimacije žudnje; izvorna moć Erosa može biti u sebi preokrenuta te preusmjerena s jednoga puta na drugi, odnosno, govoreći *Fedrovim* pojmovljem, odozdo na prema gore. Put prema dolje opisan je poglavito u VIII. i IX. knjizi *Politeje*: on vodi k prevlasti i razuzdanom trijumfu požude u duši tiranskog čovjeka. Put prema gore izlaže se u *Simpoziju*, a nalazi svoju supripadnu paralelu u središnjim knjigama *Politeje*, kao i u *Fedonu* i *Fedru*.

Taj cjeloživotni mukotrpni put iznalaženja istine, onog dobrog i lijepog, koji se neizbježnom nužnošću mora uvijek iznova izboriti i probijati kroz ono nebitno, prividno i lažno, prema izlaganjima *Politeje* započinje kod spomenutog muzičkog obrazovanja. Budući da mu je krajnji cilj ljubav onog lijepog, i budući da je predviđen za istinsko oblikovanje mlade duše na samom početku njena obrazovanja, u njemu je zapravo prisutan početni ali i odlučujući korak erotičkog uspona do same istinske ljepote. U sredini dijaloga Platon taj muzički Eros nadvisuje onim koji se više ne zadržava samo unutar okruga onog mnogog lijepog, nego je ujedno u stanju vidjeti i samo ono jedno lijepo. Predstaviti i proslijediti taj u sebi rangirani i stupnjeviti put uspona postavljeno je u zadatak *Simpoziju*.

U sklopu njega se u načelno cijenjenijem okrugu duše uviđa uzajamna srodnost sve ljepote. Ta srodnost svega duševno lijepog obuhvaća poslove, uredbe i zakone. (210c3-6)

Iz prethodno ocrtanog puta i općenitog „plana i programa“ obrazovanja biva već uočljiva unutrašnja povezanost Erosa i polisa. Pravo obrazovanje u vidu erotičke moći nema svoj cilj u nekom samosvršno-besciljnom obrazovanju, već također u utemeljenju i ostvarenju te iste zajednice i tog istog uzora u samom životu duše, pa tako i u polisu. O ljepoti za istinski polis predviđenih poslovanja, o ljepoti uredbi i zakona, a onda i o ljepoti pravednosti govori tako Platon još od *Gorgije* (npr. 474e6) pa sve do *Zakona* (npr. 645a4-5, 728c2-3). Navedenoj paradigmatskoj uređenosti i unutrašnjoj usklađenosti sve duše bitno odgovara zakon, pomoću kojeg ona postaje i jest vazda u sebi sređena, i baš je u tome bit pravednosti i umjerenosti-razboritosti (Gorg. 504d). Duša s pravednom ćudi je stoga najljepša; i sve ono što ima udjela u pravednosti naprosto je lijepo (Legg. 859c6 i d.; Crit. 50a6 i d.). Zakoni koji su uistinu srodni uzoritom uređenju duše stoga i jesu samo oni koji uvijek ciljaju na ono što je neprekidno praćeno onim vječno lijepim (Legg. 705e3-706a4), pa će se u skladu s time od svih pisanih djela u polisu upravo ona o zakonima činiti najljepšima i najboljima (858e i d.).

Da je uspostavljanje zakona i zasnivanje država za Grke i za Platona jedna od najvažnijih ljudskih zadaća, potvrđuje Diotima kada po pitanju duševnih izdanaka postavlja zakonodavce i zasnivatelje država uz bok s najvišim duhovnim stvarateljima. Višekratni praktički i konkretni Platonovi pokušaji na istome planu na Siciliji, njegovo povijesno usudno i odsudno utemeljenje Akademije, kao i općenito neumorna borba i konstruktivno suprotstavljanje svome vremenu, u čemu je revolucionar najradikalnije vrste, govore i svjedoče o tome još više i uvjerljivije. Naravno, sve ono lijepo je teško, ali ipak ne i posve nemoguće – to je jedan uvid kojeg uvijek iznova ponavlja i objelodanjuje Platonovo središnje djelo o zajednici i njenom istinskom životu, i to ne samo svojim slovom. Za Platona je pritom jedino pravo uređenje polisa i sve istinske zajednice isključivo ono u kojem njeni vladari raspolažu i ravnaju pravim i istinskim *znanjem* (uz Resp. usp. također Pol. 293c i d.).

g) Ljepota znanosti

Stoga i slijedi onome tko se na pravi način posveti i preda erotičkom usponu to da ga on

nakon poslova vodi k znanostima, da vidi opet ljepotu znanostî, te da gledajući već spram mnogog lijepog nikad više ne bude, kao sluga, pri jednome, milujući djetinju ljepotu nekog čovjeka ili jednoga posla, robujući slab i sitničav, nego da, okrenut prostranoj pučini lijepoga i motreći, mnoge lijepe i veličajne govore i

misli porađa u nezavidnoj ljubavi za mudrošću, sve dok, tu ojačavši i narastavši, ne sagleda neku jednu znanost, koja je toga tu lijepog. (210c6-e1)

Ne tek prethodnim i ovim iskazima i postavkama, jednoznačno dovođenje Erosa, ljepote i znanja odnosno spoznaje u jednu bitnu svezu ispostavilo se već u mitu o velikom demonu, u kojem biva rečeno da je Eros, budući ljubavna žudnja za onim lijepim, prije svega ljubav, žudnja i težnja spram mudrosti, koja je ponajljepša od svih dobara (usp. 204b). To je onda i razlog zbog kojeg u znanosti i *logosu* uopće može biti ljepote, odnosno, razlog zbog kojeg oni *jesu lijepi*.[314] I premda spoznaja i znanost jest lijepa i tvori još neko lijepo, ona uvijek ostaje – baš kao što su znanje i istina u *Politeji* (508e i d.) doduše dobroliki, ali ne još i samo dobro –, ljepolika, nikako ne i sama ljepota.

Tijelu ljepota ne pridolazi zbog njegove tjelesnosti, tj. zbog toga već što je ono tijelo, smrtna duša nije nužno uvijek lijepa te ostaje dušom i onda još kada je ružna, dok je znanost lijepa sve dok jest znanost; nužnost njene ljepote u dosadašnjih je stupnjeva erotičkog uspona u najvećoj mjeri. Ono tjelesno lijepo uvijek je povezano s tijelom i pojavnošću, kojima se jedino pokazuje; ono duševno s dušom, koja svoju ljepotu može pokazati tek u svom ustrojstvu, držanju, djelovanju, zajednici i polisu, dok se ono znanstveno lijepo može pojaviti tek u znanju i znanosti. Relativnost i inherentna odnošajnost zajednički su dakle svim trima sferama prisustvovanja i pojavljivanja onog lijepog. I u pogledu vremenitosti ti se stupnjevi odnosno modusi očitovanja onoga lijepog gradualno razlikuju. Idući od tijela preko duše k znanju, njihovo približenje onome uvijek postojećem raste sve više. Tijelo nije uvijek lijepo a u svojoj ljepoti čak vrlo brzo propada, smrtna duša i sebi samoj i tijelu pridaje uvijek bitniju i postojaniju ljepotu, dok je znanost uvijek i za svagda lijepa, dok god ima onoga njome spoznavanog i spoznavajućeg, pa vjerojatno i neovisno o tome, naime dok god jest istina bića, s kojom je ona u neraskidivoj svezi. Time se ponovo pokazuje rangirani bitkovni i vremenski aspekt, sadržan u osnovnoj svezi ljepote sa samim bitkom i vremenom.

No, kako ovdje shvatiti znanost i na temelju čega ona odista biva odlikovana jednom većom, postojanijom i višom ljepotom od svih dosadašnjih okruga bića?

Početni inicijalni korak koji biva učinjen u približavanju erotičkom cilju izvršava se dakle u okrugu tijela. Ukoliko je ta ljubavna žudnja filozofijski vođena, ona će baš usred te primamljenosti lijepim tijelom probiti se i dospijeti do ukupnosti sfere tjelesno lijepog. Krećući se unutar tog sve više se proširujućeg i obuhvaćajućeg horizonta lijepog k onome duševnom, ta će iskonska ljubav ljepotu sagledavati i u netjelesnim i nevidljivim karakterima,

[314] Usp. također Prot. 352c; Gorg. 475a; Phaedr. 248d, 250cd; Phlb. 52ab, 65e; Legg. 645a, 818d.

u svim duši srodnim uredbama i zakonima. Slijedi li ona i dalje tu u sebi i iz sebe se šireću i nadilazeću putanju napredovanja k samome koncu puta, dospjeti će ona i do još više i znatnije ljepote, one znanosti. No, to još uvijek ne znači da je ljepota u sferi tjelesnog, koje za svaki takav uspon predstavlja svakoputno počelo i ishodište, napuštena ili naprosto uklonjena. Jer ljubav s pravom naravi i ona koja je življena filozofijski nipošto nije zavidna (usp. 210d6). Počevši od lijepih tijela, Erosom zahvaćenoj duši ljepotu valja dakle tražiti u svakom dijelu i pojavi jedinstveno sređenog kozmosa, pa tako i u njemu samom u cjelini. Na svakom višem stupnju uspona Erosa radi se o slobodi pogleda i o jednom sveobuhvatnom motrenju u kojem se otvara za sve ono lijepo, za ljepotu u cjelini. To pak u sebi nužnim načinom pretpostavlja da se odmaklo od oroblјujućeg i sputavajuće-ograničavajućeg strastvenog odnosa spram ljubljenog, i to bilo kojeg pojedinog njegovog područja i okružja. Drugim riječima, tu pogled više nije bitno skraćen i u sebi prikraćen, sužen na pojedini okrug bića koji biva određen ljepotom, nego uvijek na nju u cjelosti. Tu se više ne biva zadržan i porobljen onim pojedinačnim, bilo kojim pojedinačnim. Stupnjeviti erotički uspon time očituje zapravo oblik i narav navlastito *znanstvenog* dijalektičko-elenktičkog procesa pročišćenja i ukidanja, nadilaženja i sve bližeg napredovanja k traženom istinskom biću, procesa u kojem ljubavnik obuzet i vođen filozofijskim Erosom na svakom njegovom višem stupnju ukida onaj prethodni, preinačujući i proširujući svoj horizont, svoje iskustvo i poimanje ljubavi, sve do beskrajne pučine lijepog. Dostigavši sam taj vrhunac uspona, motritelj se okreće uokolo i sagledava, zadivljen, moćan ocean ljepote, dok ga to iznutra ispunjava i pokreće na iznošenje dobra i lijepa *logosa*.[315] Jedino u tom doticaju i motrenju pučine lijepog, duša jest i biva u moći rađanja lijepih govora i misli; ona sama tada jest dakle na način znanja i filozofiranja.

Nadmoć ljepote znanosti nad ljepotom duše, napose one smrtne i ljudske, nadaje se dakle već iz toga što duša svoju vlastitu ljepotu zadobiva prvenstveno svojom usmjerenošću, posvećenošću i odgovarajućim, srodnim odnosom spram znanosti i istine bića u cjelini. Osobito smrtna duša potvrđuje utoliko svoju narav ljubećeg, te ju kao takvu uvijek prati moment potrebitosti i necjelovitosti. Viša moć ljubljenoga, kojeg duša u svom pokušaju nadvladavanja vlastite oskudnosti sebi svagda primiče i ljubi, leži u tome što je ono nad njome ontologijski i spoznajno više. Znanost je naime u znatno manjoj mjeri potrebna drugoga no što je to neobrazovana duša; njena gotovo bi se moglo reći polubožanska moć načelno je bliska „božanstvenosti“ samostalnog i samodovoljnog, samosvršnog umskog uređenja kozmosa. Već je u slučaju prosvjetitelja Eriksimaha ukazano na sveobuhvatni

[315] Slično to vidi i ponešto slikovitije pojašnjava Bury uz navedeno mjesto teksta.

vidokrug i univerzalnu paradigmatičnost uređenja naprosto, koje se ogleda mjerodavno na svim postojećim razinama: u duši svijeta, s kojom je sâmo to uređenje na neki način istovjetno, u istinskoj zajednici ljudi i bogova te u polisu, kao i u svakoj smrtnoj duši.

Dospijevši do same te noetske u sebi uređene cjeline svega, filozofijskim Erosom ponesena duša sagledava i osmatra pučinu lijepoga, pučinu koja predstavlja već bitnu prekretnicu i sam prag znanostî i jedne jedine najviše znanosti. Jer u toj u sebi neograničenoj i beskrajnoj pučini ljepote ogleda se već na neki način upravo ono sâmo što je svako pojedino od do sada navedenog lijepog činilo takvim, te ga isticalo tom iznimnom odlikom ljepote.

U tome se očituje idealni karakter znanosti, koji je u Platonovoj filozofiji univerzalan i općevrijedeći. Njegovim se sveobuhvatnim vidokrugom dospijeva u ono apsolutno motrište, ovdje dakle pučine lijepog. U razlici spram toga, svi prethodni stupnjevi u sklopu iste hijerarhijske poredanosti bili su u velikoj mjeri ograničeni, tj. prikovani i zatečeni onim lijepim u svom uvijek ograničenom okružju, stupnjevi koji bez napora i demonske moći Erosa nisu još otvarali pogled k onom najvišem, k najširem horizontu ljepote. Tek sada se dakle, na ovoj izvorno shvaćenoj znanstveno-filozofijskoj razini, stječe od svega pojedinačnog jedan u potpunosti otvoren i oslobođen pogled i motrište; tek sada se dospijeva van i iznad svakog ograničenog vidokruga, a onda i sveg tome pripadnog karaktera obuzetosti erotičkom moći.

Tu pri najširem horizontu u kojem je otvoren pogled na ono lijepo, dolazi se, kako stoji dakle u samome tekstu, do pučine lijepog. Ta se pučina ipak drastično razlikuje od njenog inače uvriježenog, u pravilu pejorativnog značenja, onoga obimnosti, pretjerane duljine i tako reći nesagledivosti (usp. Prot. 338ab). Kada erotički uspon dosegne beskrajnu pučinu, tad njegovo motrište jest ono beskonačnosti. Beskonačna i beskrajna pučina lijepog je prije kvalitativna negoli kvantitativna; njoj je pripadan jedan apsolutan bitkovno-vrednosni rang. Sve forme tjelesno, duševno, ćudoredno i znanstveno lijepog tvore uvijek jedno okružje i sferu bića koja svagda istječe i ponovo utječe u taj sveobuhvatan horizont ljepote. Diotimina poredba oprizoruje time dinamički živo odnošenje jedne vječne ljepote i svega uvjetno lijepog, čiste jednote i potencijalno beskonačnog mnoštva. Metodski, isto se ogleda u *Parmenidu* (132a2-3); načelno, to je u *Politeji* (486a4-6) isto ono iskonsko svojstvo cjelovitosti srodno svakoj pravoj filozofiji.

Kao planinaru koji svoj uspon k vrhu uvijek započinje od podnožja te od njega nastavlja prema gore, imajući sve širi i sve obuhvatniji vidik, tako se pri erotičkom uspinjanju motritelju širi i nadaje sve obuhvatnije motrište cjeline bića. Tko ovaj zadnji stupanj uspije doseći, taj nije još na bilo kakvom cilju i koncu, nego zapravo na novome početku. Jer, kako obznanjuje Diotima, on mora iz tog dosega cilja tek rađati, i to prije svega dušom. Smisao

erotičkog uspona je dakle u tome da se oslobodi onoga pojedinačnog te da se otvori pogled i upusti u beskonačnu pučinu lijepoga: i tek tada se postaje pravi ljubavnik te se može rađati, i to napose dušom. Neiscrpna pučina potiče i uopće omogućuje to da duša, motreći ju i na njoj svagda počivajući, rađa veličajne *logose* u filozofiji.

Tome svojstveno rađanje, koje proizlazi iz beskrajne pučine, odlikuje jedno posebno, uvijek opetovano kretanje, kretanje koje se u sebi sabire k samome vrhuncu i kojeg ujedno odmah i napušta u svrhu rađanja lijepih govora, govora koji će, kako smo čuli u prethodnom navodu, pojedince i njihove duše činiti boljima. Takvo će se duševno rađanje dakle uvijek iznova vraćati na sve one niže stupnjeve koji su vodili k samome cilju, na niže stupnjeve i u njima počivajuće duše koje se treba uvijek iznova nukati i voditi na isti već proslijeđeni uspon i dosegnuće same pučine lijepog. To znači da se uspon, ogledan okvirno kao zadana i žuđena paradigma i svrha erotičkog uspona, ne odvija tek jednom za svagda, nego uvijek iznova, u svakom smjeru i nikada tek u nekom zasebnom i pojedinačnom području, sve to posve neprekidno i dinamički. Jednom dosegnuta, pučina ljepote zahtijeva ujedno povratno kretanje; rečeno pojmovljem i slikama *Politeje* – od sunca i najvišeg dobra mora se ponovo sići u pećinu, silazak kojeg izvršava onaj koji je uistinu ispunjen isijavanjem čiste osvjetljenosti najvišeg bića, – suncem i dobrom –, te koji sada, budući i sam zlatan i dobar, doista jedini može i mora steknuto i dobiveno pružati i darivati drugome. Za ono dobro je sreća da ima drugoga. Sama se dobrota naime slobodno i otvoreno upušta u darivanje i poklanjanje sebe, a tome je pretpostavka njena krajnja punoća i ispunjenost; ona je takva da se naprosto mora preliti. Ono beskonačno puno, baš poput pučine, ne može biti punije, te stoga sâmo mora biti samoizlijevanje i sebedavanje.

Diotima unutar trenutne postaje erotičkog puta isprva govori o znanosti*ma*, dakle u pluralu. Ono što primarno predstavlja jedan stalni paradigmatski karakter onog mislivog jedinstveno je rasprostrto na sva umijeća, znanosti i nauke. To je prema Platonovoj *Politeji* sam broj; on predstavlja prvi i odlučujući korak koji dušu uznosi iz onog osjetilnog u razumsko, u motrenje i sagledavanje netjelesnog bića pod vidom znanosti. Brojevi su nešto zajedničko što duša doduše zahvaća i osjetilima, ali ne uz pomoć nekog posebnog organa ili osjetila, nego „čista za sebe“. Time se traga za onim znanostima-naukama koje dušu odvode od onog postajućeg k onom koje jest, pa tako i k samom biću ljepote. Stoga upravo umijeće posebno shvaćenog računanja valja filozofu prihvatiti sve dok samim mišljenjem ne dospije do smotre naravi brojeva – brojeva koji se mogu jedino misliti –, a sve to radi preokretanja duše od neprestanog postajanja i nestajanja k punoj i pravoj istini vječnoga bića. U tom bi se pogledu moglo pretpostaviti da i ono unutar osjetilnosti i pojavljivanja najupečatljivije i

najsjajnije – ljepota – priziva dušu na njeno promišljanje, na njeno sagledavanje i praćenje u mislivoj oblasti. Naime, načelno važna i u svemu presudna pračinjenica ustrojstva cjeline bića za Platona je sadržana u tome da se ono isto gleda istodobno kao jedno i kao bezgraničnu množinu. (Resp. 525a3 i d.) Ta se navlastita postavka Platonova filozofiranja ogleda jednako i u ljepoti, u istovremenosti njene pojavnosti i mislivosti.

I upravo u jednom takvom unutrašnjem, posebice brojevnom omjeravanju sveg bića u međusobni srazmjer sadržana je prekretna točka i ključna stvar ne samo za *u-mjerenost* i *primjerenost* bića u cjelini, nego i za njegovu ovdje traženu i slijeđenu bićevnost ljepote. Tako za slučaj svih umijeća, nauka i znanosti Platon ističe da oni jesu lijepi i dobri ni po čemu drugom do li po svom vlastitom unutrašnjem tvorenju i zadržavanju mjere. (Pol. 284a5-b2) Tako shvaćena mjera u bitnoj je vezi s onim što je u sebi umjereno i dolično, što je primjereno i na pravome mjestu, što posjeduje pravi razmjer te se svagda nalazi točno po sredini krajnosti (Pol. 284e2-8). Stoga ni ružnoća nije ništa drugo nego nedostatak ili izostanak prave mjere, kao što je bezumna duša ružna i bez prave mjere (Soph. 228a10-b1, d4).

S tim u vezi, u samom *Simpoziju* prilično zastupljena sofistika te njome impregnirano pjesništvo i retorika jesu u bitnome lišeni tako shvaćene mjere. Oni više nisu u stanju obrazovati vrlinu ljudske duše, te ih u doba Platona i Sokrata već prati glas upropaštavanja njihove izvorne svrhe, poboljšanja i odgoja čovjeka u vrlini. U njima je osobito u to doba na stvari jedan proces rasula, raspada i kvarenja, pod njihovom se zaštitom i blagoslovom namrlo već toliko opasnoga, nevaljalog i zlog za ljude, polis i kozmos uopće da Platonovo filozofijsko spasonosno pribježište, – u svemu mjerodavno uređenje koje vazda ostaje ono najbolje –, jednostavno biva nužno. U istu svrhu ono nipošto ne smije ostati u pukom teoretiziranju, nego se treba posvetiti punome ozbiljenju te vrline i dobroga uređenja. Raniji povijesni izumi i dosezi umijeća, napose oni pjesnika i zakonodavaca, pokazuju se tek kao predstupnjevi filozofijske spoznaje – to stoji pri uspinjućem napredovanju kroz tehnička umijeća, zakonodavstvo i zasnivanje polisa do samog predvorja pravog i čistog znanja.

Za Platona se ne samo tijelo, kao u slučaju Aristofana, nego i sva i svaka duša treba svagda liječiti i zacijeljivati. U pravo shvaćenom liječenju, tj. ispravljanju i popravljanju bezmjerne duše pomaže prije svega i gotovo isključivo sámo znanje. Budući da „ovostrana“, onim svjetovnim i pojavnim određena duša počiva na pogrešnoj mudrosti, tj. na izvornoj zabludi njenih strasti, uvid znanosti ima značenje spasonosnog dobra. Znanje je u bitnom smislu dobro zbog toga što odrješava od zatečenosti onim pojedinačnim i ontologijski nižim. Najbolji lijek koji bog može dati čovječanstvu je dakle znanje (Krit. 106b4-6).

Sve znanosti, koje Diotima u navodu implicite spominje, bave se onim nepromjenjivim i samostalnim. U tome je sadržan odlučujući korak na putu prema spoznaji samoga bića. U mjerodavnom uređenju i njemu sukladnom određenju, u univerzalnoj proporciji matematičkih predmeta kristaliziraju se obilježja koja ukazuju na lijepo, kao što s druge strane njihova idealnost, nepromjenjivost i vječnost stupa u blizinu ontičkog statusa ideja. Ono što se već pokazalo unutar sustava obrazovanja u *Politeji*, sada se može ponovno prepoznati na ovome putu spoznaje: te su znanosti najprikladnije i univerzalno paradigmatske u svrhu dušinog okreta od bivanja i postojanja k istini bića u cjelini. Poput ljubavnika prema voljenom, tako filozofija žudi i teži spram istine. Jer tek je istina doista i postojano lijepa (Legg. 663e3-5).

U *Zakonima* je obrazovanje, na tragu ovdje razmatranog dijaloga i *Politeje*, viđeno kao prvotno stjecanje vrline kod djece kada se u njihovim dušama rode ugoda i bol, ljubav i mržnja te kad su oni ispravno usmjereni, u ono vrijeme još dok to ne mogu posve shvatiti razumom, a kada steknu razum i kada se te osnovne sklonosti slože s razumom, onda nastaje i ispravna ćud, koje slaganje u cjelini jest uvijek vrlina. Onaj njen dio koji nas upućuje da upravljamo ugodama i bolovima, ukazuje na to da se mrzi ono što treba mrziti i voli ono što treba voljeti, a sam se naziva obrazovanjem (Legg. 653a5-c4). Govoreći o ugodama i nasladama duše, *Fileb* kazuje da za razliku od pomiješanih ugoda, pripadnim onome tjelesnom i požudnom, postoje i one nepomiješane, čiste ugode. Te čiste ili prave ugode su one koje potječu od lijepih boja i likova i glasova, jer to nije lijepo po nečemu drugome, nego po sebi samome. Jednako je i s ugodama u znanju, koje jedine imaju u sebi mjeru te ne pripadaju onome neograničenom nego su srodne samoj granici i omjerenosti. Kao čiste, one se uvijek odnose na samu istinu (usp. Phlb. 50e5 i d.). Potvrdila je to već i *Politeja*: kome su se žudnje usmjerile i usredotočile spram nauka, tome će one biti zabavljene oko naslade duše same po sebi, dok će one posredovane tijelom napuštati. (Resp. 485d10-e1) Filozofova je duša utoliko očišćena od svih strasti koje potječu od tijela, ali utoliko više određena i upregnuta još višom strašću za filozofijom, spoznajom i mišljenjem. No valja tu ujedno napomenuti kako je požudni vid duše u sebi mnogolik (Resp. 580d11) i neodrediv, i to iz svoje vlastite naravi. Požude su tako po sebi uvijek ono nezasitno, nedostatno, a stoga i lišeno svake mjere i granice. No, njihova je pozitivnost upravo u tome da su one prvotni impetus, iskorak iz vlastite nedostatnosti. U tom se smislu ponovo pokazuje ona već spomenuta ključna uloga žudnje, koja se potvrđuje ponovno tamo gdje Platon ljubav i nagnuće filozofa k mudrosti i istini određuje kao žuđenje, a samog filozofa kao požudnog (Resp. 475b4-5, 8).[316]

[316] Usp. P. Šegedin, 2010., 87.

Eros dakle ljubi i žudi ideju. Inače se vrlo često razum i strast smatraju tako reći antagonizmom po sebi; no u *Simpoziju* se i kod Erosa radi upravo o „pasiji uma“[317]; erotička ljubav sačinjava bit racionalnosti, ne iracionalnosti.[318]

Ono što je u samoj duši u tom pogledu njene omjerenosti, čistoće ljepote, dobrote i istine doista najbliže, za Platona je bez svake sumnje jedino um. Jer upravo je *nous* isto što i istina ili njoj najsličniji. Stoga ni nema ništa umjerenije od uma i znanja; u njima je neusporedivo više istine negoli u ugodi, naročito onoj najvećoj, afrodizijskoj, zaključuje Sokrat na temelju svega toga u *Filebu* (65c4-66a4). Tom ćemo se ključnom postavkom i implikacijom sveze Erosa, duše, istine i ljepote posvetiti još pri koncu Diotimina govora.

Kada je u *Simpoziju* riječ o znanostima u množini, bilo da Diotima njih naziva, kao u ovome navodu, ejpisthvmh, bilo mavqhma, kao u 211c5, njih bi dakle trebalo poistovjetiti s onim propedeutičkim znanostima *Politeje*. Jer baš one vode od onoga tjelesnog k netjelesnom, te se u pravilu bave uređenjem tako zvanog osjetilnog svijeta, uređenjem koje sâmo više nije osjetilno. 'Znanosti' *Simpozija* utoliko odgovoraju onome što je u *Politeji* uvršteno u razumsko okružje. Te su znanosti, kako je poznato iz dijaloga o polisu, aritmetika i logistika, geometrija, astronomija i harmonika. Napuštanje i nadilaženje lijepog koje je prisutno u onome tjelesnom jednako je napuštanju i nadilaženju primjerice vidljivih zvijezda i njihovih kretanja u astronomiji ili muzici, napose u njihovu više praktičkom obliku i vidu. Vrlo kratki prikaz *Simpozija* kazuje isto ono što *Politeia* relativno opširnije izlaže, iznoseći samo ono najosnovnije: jednoj jedinoj najvišoj znanosti one pomoćne jesu nezaobilazni stupnjevi na putu k onome što se drži svagda i u svakom pogledu na isti način. One prate sve potrebite i prethodne, u onome najosnovnijem pripremne postaje koje se pri vršenju tog zadatka pokazuju nužnima i djelotvornima, paradigmatskima. Kako stoji u tekstu, u njima treba Erosom vođena duša ojačati i stasati, to znači poniknuti i izrasti do svog punog i cjelini istine bića posve primjerenog bitka, do svoje vlastite s time u osnovi srodne naravi.

No, i pomoćne, k samom biću i istini vodeće znanosti spadaju još u vidokrug razuma, nipošto onaj uma; i one same jesu još na neki način sličnije onome tjelesnom i osjetilnom negoli mislivom i božanskom. Povrh njih stoji okrunjujuća znanost, dijalektika.[319] Ta jedina

---

[317] Kako istu okolnost naglašava B. Jowett u: Plato, *Lysis or friendship, The Symposium, Phaedrus*, 53.

[318] Isto na svoj način iskazuje T. Gould, nav. dj., 38.

[319] Pri konačnoj fazi uspona k samom lijepom više ne može biti govora o ejpisthvmh nego o mavqhma. Tako ustvrđuje H. Koller, nav. dj., 44., ne obrazlažući, međutim, u čemu bi se onda sastojala iznimnost i načelno viši rang jednoga naziva za znanost od drugog. Prema jednom drugom razumijevanju tog iznimno važnog i još k tome dvojbenog mjesta u Diotiminu izlaganju, *mathema* je zamijenila *episteme* jer u sebi uključuje i ona znanja koja su zadobivena intuiticijom, a koja bi još više trebala odgovarati dijalektici. No, tu se odmah nailazi na dvojbe, jer jednako je lako misliva i oprečnost tome: da je *episteme* zapravo jedno takvo obuhvatnije znanje, a *mathema* tek termin tehničke naravi. Nalazi li se možda viša vrijednost one znanosti koja biva nazvana *mathema*

jedinstvena lijepa znanost je ono što nužno „ima“ lijepa duša. Ona ima gotovo božanski karakter jer je njena trajnost posve neugrožena; ona ostaje u sebi, u jednom. Duša posredstvom nje biva približena i u bitnome srodna karakteru i naravi onoga božanskog. Sama znanost je ona koja i inače tvori i predstavlja sámo Platonovo filozofiranje. Ali dijalektika ipak nije posve neovisna od drugih navedenih znanosti. Upravo je, stoji u tekstu *Politeje*, iskustvo u propitivanju znanosti uvjet moći takovog razgovaranja (533a8-10). Znanostima i umijećima ona se tako služi kao suradnicima i suokretačima te upravo izrasta i razvija se u propitivanju, to znači uzgibavanju i pokretanju znanosti i njoj nužno pripadnih pretpostavki. U tom smislu bavljenje znanostima Platon određuje kao uvodnu pjesmu u sveti napjev koji treba na kraju filozofijsko-dijalektičkog putovanja doseći i izvesti (531d8, 532a1, d6-7).

Na koncu konca, sličnu se skalu uspona, omjerenu i sagledanu kroz prizmu znanosti, navodi također u *Gorgiji*: sve lijepo, primjerice boje, oblike, tijela, zvukove, djelovanja i zakone, pa i same nauke: sve to jest upravo takvim a ne drugačijim po onome u što gledamo kad to sve zajedno nazivamo jedno te istim, lijepim (474d3-475a1).

Prethodnim su nabrojani i izvedeni svi stupnjevi erotičkog posvećenja u samu filozofiju. Niti jedan od njih nije na istome putu moguće preskočiti, i u svakom višem stupnju mora biti još sabrano prezentan onaj prethodni, ali u jednakoj mjeri također i ukinut i nadiđen, – inače nužnošću dolazi do fiksiranja i zaustavljanja tog samonadilazećeg kretanja koje ometa i priječi spoznaju samog cilja erotičkog uspona. Takvim postavom središnjeg vida i ključnog oblika vlastita filozofiranja, može Platon biti oslovljen odgovarajućim nasljednikom Heraklitove filozofije: duši je uistinu svojstven *logos* koji sam sebe uvećava i nadmašuje (D 115); narav duše čovjeka je doista nešto demonsko (B 119). U tako shvaćenom filozofiranju i tako shvaćenoj znanosti o onom lijepom treba rasti i snažiti se njenim vlastitim *logosom*, zborom i govorom, ne bi li ju se, upuštajući se u to more *logosa*, – kako će uzorita vježba u toj znanosti biti nazvana od staroga Parmenida u njegovu dijalogu –, tako sagledalo u cjelini. Nadilaženjem sebe sama i svojih početnih ali ne pravih i konačnih granica, otvara se čovjek sa svojom biti onom zajedničkom svega, bezdanoj ljepoti i dobroti te istini bića u cjelini.

d) Vrhovna ljepota

---

u njenoj iznimnoj izuzetosti iz prolaznog karaktera *episteme*? Ali za to nema izričitijih naznaka u tekstu, bilo izravnih ili neizravnih (za posljednje usp. C. Piras, nav. dj., 136 i d.).

Napetom dramatikom dijaloga naglašava se sam vrhunac, kako njegov vlastiti, tako i onaj samog uspona. Diotima stoga upozorava Sokrata da svoj um pokuša sada upraviti i napregnuti koliko je god to moguće (210e1-2).

Tko je naime dovde prema ljubavnim stvarima odgojem doveden, motreći ona lijepa i jedno za drugim i na pravi način, idući već kraju ljubavnih tajni, iznenada će ugledati nešto čudesno, narav lijepog, sâmo ono, Sokrate, radi čega upravo i bijahu svi oni prethodni napori, ono koje, prvo, uvijek jest i niti nastaje niti propada, niti raste niti opada, a potom nije u neku ruku lijepo, u neku ružno, niti tada da, a tada ne, niti spram onoga lijepo, spram ovoga pak ružno, niti ovdje lijepo, a ondje ružno, kao da je nekome lijepo, a nekome ružno. Niti će mu se to lijepo pokazivati kao neko lice, niti ruke, niti drugo što u čemu tijelo ima udjela, niti neki zbor, niti neka znanost, niti pak budući u nečemu drugom, kao u živome biću, ili na zemlji, ili na nebu, ili u drugome, nego sâmo po sebi sa sobom jednoliko uvijek buduće, a sva ostala lijepa kao da u tome na neki način imaju udjela, tako da kad ta ostala i nastaju i propadaju ono niti što većim niti manjim biva niti što podnosi. A kad tko, odlazeći od ovih tu putem prave ljubavi spram dječakâ, počne sâmo ono lijepo sagledavati, možda bi se i dotaknuo cilja. Jer to je baš na pravi se način dati na ljubavne stvari, ili od drugog biti k njima vođen: započinjući od ovih lijepih radi sâmog onog lijepog uvijek se uspinjati, kao stepenicama se služeći, od jednog na dva, i od dvojih na sva tijela, i od lijepih tijela na lijepa poslovanja, i od poslova na lijepe nauke, i od naukâ ići na koncu na onaj nauk, koji nije nauk nečega drugog do sâmog onog lijepog, te tako na cilj stigavši spoznati sâmo ono koje jest lijepo. (210e2-211d1)

Na temelju dosadašnje upoznatosti erotičkog puta, dodatno oslonjenom na ovaj navod, treba istaknuti jedan načelan metodski način njegova napredovanja. Filozofijski put Erosa u konačnici ne bi trebao biti shvaćen kao postepen i pravocrtan, budući da se on uspinje uvijek k višim razinama, što u sebi pretpostavlja jedno samonadilazeće kretanje. Svaka pak od tih razina očituje jednu naizmjeničnost privlačenja jednim lijepim, zatim odrješenja od njega, te na koncu otvaranja svemu tome srodnom i drugom. U svakome od njih prisutna ljubavna žudnja nije više nužnim načinom ograničena tek jednim vidom ljepote, nego svojim vidokrugom postaje sve obuhvatnija i općenitija, što znači isto tako slobodnija. To odlično prikazuje unutrašnju povezanost erotike i dijalektike: filozof je taj koji sinoptikom obuhvaća i zahvaća ponad onoga pojedinačnog, sagledavajući sve pod vidom onog općenitog, svejedinećeg. Spoznaja onog lijepog naprosto ne može biti lišena poimanja onog pojedinačnog kao pojavnog oblika nekog općeg; lišena srazmjernog sugleda svega na način dijalektičke sinoptike. Jer na svim je razinama pojedinačnih okruga bića do neke mjere i na neki način vidljiva jedna te ista ideja. Tako je posebice pri motrenju pučine lijepog: erotičar se oslobodio svega partikularnog lijepog; on spram toga zauzima presudnu distancu. Naime, u tome je on zacijelo u ne maloj mjeri zahvatio već nešto od onoga što sve lijepo čini lijepim;

on time odjednom ostavlja sve slike i odraze, sve likove i oblike lijepog po strani, te pokušava doprijeti do samoga konca uspona. Eros je tako u pogledu istine bića onaj koji žudi za dohvaćanjem i spoznajom svog pravog cilja i svoje prave svrhe. Smjer uspona erotičkog puta ide pritom uvijek od odraza k uzoru i izvoru, od uzrokovanog k uzroku, od pojedinačnog k općem, ukratko: od onoga što se pruža osjetilu k onome što je pristupačno i dohvativo jedino mišljenju. Tko ide tim putem, uvidjeti će da osim pojedinačnih lijepih stvari itekako postoji i ono lijepo samo, na temelju čega stvari uopće jesu lijepe. Pravim Erosom ugođen ljubitelj lijepog neće se dakle moći zadovoljiti ni s kojim drugim oblikom lijepog nego li s njim samim, jer oni su neizbježno i bitno ograničeni svojom partikularnošću, necjelovitošću i „sjenovitošću“ svog odrazbenog karaktera. Pri svakom pogledu na konkretne pojedinačne stvari koje se pokazuju i imenuju lijepima, postoji u erotičkoj duši jedno samoniklo nagnuće i poriv koji nezaustavljivo hita k uvijek višim vidovima istoga: pri pogledu na lijepo, ta se duša u entuzijazmu jednim naglim i skokovitim putem prisjeća onog istinski lijepog. Ona pritom otkriva da upriličeno pojedinačno jest svagda upućeno k ideji, o kojoj duša uvijek već ima neki prizor, neko znanje. Za taj je uspon nužno potreban jedan poseban pomoćnik i moć, Eros. Zna li se da je za takvo jedno istinovanje duše ključno njeno vlastito samopročišćenje i preobrazba iz svega prividnog u ono istinsko, da tu uvijek ostaje presudan onaj preokret „iz noćnog nekog dana u istinski” (Resp. 521c6), onda se iz toga može ponovo zaključiti da sve osjetilno i pojavno, izvedeno i necjelovito potvrđuje svoju neupitno važnu i suodređujuću ulogu još pri samom tom preokretu i pročišćenju. To je izvorno polazište od kojeg i iz kojeg kreće svaki istinski uspon biću, tj. sva prava i istinska filozofija.

Pri svakom od nižih stupnjeva, upravo usred najneposrednije i najintenzivnije primamljenosti ljepotom, točno posred konačnog susretanja onoga što duša žudi svim svojim čulima, događa se neki prolom bitne nezadovoljnosti. To njeno svagda dublje odnosno više uspinjanje – u smjeru onog lijepog samog –, ta njena slutnja i proziranje svega što nije potpuno i savršeno – to je motor i poriv koji nju nuka da u istome smjeru ide uvijek dalje, to je onaj Heraklitov *logos* duše, koji samog sebe uvećava do u ono beskonačno. No, tko ili što takvu dubokom erotičkom žudnjom obuzetu dušu u tome zapravo „nagovara“ i tjera na napuštanje onoga što se većini čini već kao kraj i konac same ljepote? Tko joj tu nalaže, zapovijeda, a onda i daje moć da se odupre od obitavanog okružja odnosno stupnja, tko je sili da na koncu ipak krene dalje? Do toga dovodi u prvom redu odgoj i obrazovanje (210e2-3). Time se potvrđuje prethodno naznačena bitna povezanost Erosa i znanja, znanja koje jest bitno lijepo. Jer upravo je ono mudrije od svega ujedno i ljepše (usp. Prot. 309c11-12).

Taj put, samoj istini sukladno obrazovanje duše, ima svoj pravilno uređen hod i putanju, koji bivaju unutrašnje određeni vlastitom svrhom i ciljem. Naime, svo pravo erotičko uspinjanje nalazi svoj cilj i svrhu u *motrenju same ljepote*, što znači da su i svi niži stupnjevi isključivo poradi nje same i poradi njenog spoznajnog uvida. To je eksplicitna tekstualna podloga takvog tumačenja, koje cilj i svrhu vidi kao ono ishodište iz kojeg tek sve erotičke postaje i razine poprimaju svoje puno i pravo određenje i značenje. Tako niži stupnjevi ne samo da zadržavaju svoju jednako važnu ulogu, već na taj način bivaju čak i nužni. Naravno, oni se međusobno razlikuju mjerom u kojoj se tom cilju i svrsi približavaju, u kolikoj mjeri stoje tom ishodištu i iskonu bliski i srodni. Rečeno u formuli, ono lijepo je apsolutno, dok je Eros uvijek relativan, te stoga i nalazi svoje ispunjenje u onom doista i posve lijepom. Stoga se ljubavlju spram mudrosti valja uvijek više uzdizati k najvišoj ljepoti. To je uspon već samog sadržaja, čiste „supstancijalnosti“ onoga što biva motreno, i svako stupnjevanje istog upućuje na njegovo posljednje, najviše, ono apsolutno. Tek od tog bezuvjetnog i vrhovnog zadobivaju svi njemu usmjereni i njemu se približavajući stupnjevi svoj smisao. Međutim, svi ti stupnjevi ipak nisu time nadiđeni u tom smislu da ih se jednom zauvijek napustilo ili stavilo van važenja. Kao potomak oskudice i obilja, Eros je uvijek na tom putu jer je vječni posredovatelj između konačnog i beskonačnog, ljudskog i božanskog, smrtnog i besmrtnog. Ali on u isti mah želi nadići tu nedostatnost, te se iz svog dubokog „transcendentnog nemira“ hoće stopiti s potpunom harmonijom onoga uvijek istog i vječno lijepog.

Filozofiji kao vrhovnom vidu učenja i obrazovanja oduvijek pripada radikalno pitajuće izazivanje svega uvriježenog, ukorijenjenog i naoko neupitnog. Mišljenjem Platonovim zbiva se jedno takvo otvaranje i probijanje novih puteva koji napuštaju i nadilaze one postojeće. Tako se i u Diotime i u Sokrata, uz njihovu srodnu demonsku narav i unutrašnji samonikli smisao za ono iskonski mudro, u traganju za samom ljepotom događa propitujuće otvaranje i stupnjevanje spram onoga sve višeg i moćnijeg, sve do božanski lijepog. Pravi i istinski život duše nadilazi sebe sama krećući se uvijek k nečem boljem i višem, vrednijem i izvornijem. Erotička duša koja se može od sebe odmaknuti i nadići ono neposredno iskustveno lijepo biva oslobođena za pogled k onom najvišem. Jer što je drugo ljubav nego napuštanje sebe i otvaranje za ono drugo izvan i iznad sebe?

Kada Sokrat u *Fedru* (229e i d.) znakovito ističe kako nije samo predio njegove zavičajne prirode divan i začudan, nego je u još većoj mjeri on to sebi sam, onda je to isticanje načelnog prvenstva duše, u kojoj se, ako ona doista jest i biva na pravi način, neprestano zbiva sebeintenziviranje i samonadilaženje. Takvo jedno sebeprevladavanje i sebepreporađanje odražava uspon u *Simpoziju*. Njega se međutim nikada ne smije shvaćati

kao puko kvantitativno dušino nadilaženje i stremljenje spram onoga u tom smislu većeg, nego pred duhovnim očima treba uvijek imati ono što je za cjelinu naprosto najbolje, a ne za bilo koji pojedini dio. (Usp. Legg. 904c2-4) Jer cjelina nije nastala radi dijela, nego upravo suprotno (Legg. 903c4-5). Kako je u Platonovoj filozofiji već otprije ustvrđeno, nema te ljubavi koja nije ljubav ni prema kakvoj – u ovom slučaju „apsolutnoj“ i beskonačnoj – ljepoti, nego jedino prema sebi samoj (usp. Charm. 167b i d.).

Beskonačna ljepota iziskuje beskonačnu ljubav. Stoga nadilazeće ukidanje svih dosadašnjih stupnjeva, poticanih i izvođenih erotičkim uspinjanjem, nužnošću nalaže nadilaženje još i sve znanosti, pa bila ona i najviša – filozofijska dijalektika –, sve to poradi toga da se na koncu prispije k onome što uopće omogućuje sva lijepa tijela, sva lijepa bića, pa tako i lijepu dušu i lijepu znanost. U tome je onda i načelno drugačije ustrojstvo i uopće život sve duše. To od svih dosadašnjih stupnjeva načelno drugačije motrenje i sagledavanje onog lijepog i istinitog bića te suživljenje s njime i istovremeno srodno rađanje – to da se u tom pogledu presudnog Erosa utoliko može prepoznati kao sam pokrećući princip samopokrećuće, samospoznavajuće i istinu rađajuće duše: – upravo to u *Simpoziju* predstavlja ono središnje i ključno, a ujedno i najzahtjevnije i najzagonetnije. I to se uopće ne može dovoljno naglasiti.

No, krenimo redom. Unatoč sporadičnim i izrazito osamljenim nastojanjima koja *Simpozij* hoće pozicionirati i uglaviti izvan tkzv. središnjih odnosno zrelih Platonovih spisa[320], više nego dovoljno razloga odlučno govori u prilog tome da dijalog o Erosu ipak spada u zrelo Platonovo stvaralačko razdoblje. Nisu nikakvi izuzetci komentari koji s pravom ustvrđuju kako je prilično izvjesno da *Simpozij* s *Fedonom* tvori jednu zaokruženu cjelinu.[321] Istu grupu spisa u koju bi se taj dijalog prije njegove daljnje sveze s cjelinom Platonova filozofiranja trebalo uvrstiti i neposrednije reflektirati svakako čine još prije svih drugih *Fedar*[322] i *Politeia*. Za razliku od ranih, sokratovskih dijaloga, u kojima na postavljeno pitanje, oko kojega svaki od tih filozofirajućih razgovora kruži u više navrata i razina, na koncu ipak izostaje jedan zadovoljavajući i potpuniji odgovor, te se utoliko ostaje u negativnom ishodu aporetičnosti – način na koji svi ti dijalozi mahom i završavaju –, u zrelim djelima zajedničkim se pokazuje sada već jedan bitan odmak i nadilaženje te „apsolutne“, isključive negativnosti. To se događa prvenstveno time što se u njima pokušava postići te izložiti također i svojevrsno prevladavanje iste bitne neodlučenosti. Jer svim je tim zrelim dijalozima – baš kao *Simpoziju* – zajedničko to što nastoje, svaki na svoj način, dotaći se i

[320] Jedan primjer toga daje C. Rowe, 2006., 19 i d.
[321] I to ne samo zbog izvanjskih okolnosti koje navodi H. Gauss, 1958., 81.
[322] Dijalog koji je po „ocu *logosa*“ našeg spisa uzeo ime nerijetko se naziva srodnim ili bratskim dijalogom sa *Simpozijem*, prije svega, naravno, zbog izravnog i obimnog bavljenja jedno te istom temom, Erosom.

samog kraja odnosno temelja na kojem počiva čitavo Platonovo filozofiranje. Zajednička karakteristika i međusobna supripadnost navedene grupe Platonovih spisa u koju spada i ovaj naš mogla bi se potkrijepiti također na sljedeći način. Osim u *Simpoziju*, i u *Fedonu*, *Politeji* i *Fedru* izlaže se i prikazuje jedan cjeloviti put uspinjanja, i upravo to predstavlja najveći i najzaslužniji filozofijski doprinos pojedinog djela.[323] Oni se inače međusobno veoma razlikuju, kao i općenito svi Platonovi dijalozi, koje uvijek treba moći vidjeti također kao zasebne „svjetove“ za sebe. No unatoč tome, u onome najodsudnijem oni na koncu konca ipak jesu i ostaju u osnovi isti: – kod svih tih filozofijskih razmatranja radi se uvijek o jedinstvenom usponu i razmatranju onog najvišeg, radi se o dohvaćanju prvog i posljednjeg uzroka, o samim idejama, čijim se imenom, te jedinstvenim smislom i značenjem ionako često nastoji zbirno pokriti Platonova tkzv. zrela djela.

Navlastito usustavljenje i struktura uspona, njegove različite etape i razine u osnovi su vrlo slične *Simpoziju* i *Politeji*. U oba slučaja tog filozofijskog puta postavljena su dva glavna okružja bića, jedno „gore“ i jedno „dolje“. U usporedbi o spilji primjerice to je njen vlastiti svijet i vidokrug te onaj izvan i iznad nje sa suncem na nebu, u Diotime to je okrug tjelesnog i osjetivog te duševnog i mislivog lijepog. No važnije od tog izvanjskog nalikovanja dvije ontologijske skale bića, od odlučujuće je važnosti njihova unutrašnja srodnost. Osnovna se struktura ljestvice bića u oba slučaja bezostatno podudara: mjereno prema stupnju bićevnosti i stupnju sudjelovanja u onome vrhovnom i vječnom, odnosi se ono lijepo sâmo spram lijepog u znanosti kao um i razum, a ljepota duše i ona tijela kao zbiljsko biće i njegov odraz.[324]

Kako je već rečeno, počevši od onoga najneposrednijeg i najkonkretnijeg, empirijskog lijepog, dijalektičkom sinoptikom slijedi se razmjerno približavanje onome koje sabire sva lijepa. Diotima pogranično područje između zadnjeg stupnja uspona – jedne znanosti – i preokreta – u iznenadnost onoga božanski lijepog – naziva ono „krajnje“ i „zadnje“, kao što se u *Politeji* govori o ideji dobra kao „najvišem nauku“. Ako je u prethodnom navodu pod znanosti koja se tiče same ljepote za prepoznati dijalektiku, onda se čini da se tim stupnjem i sama ta znanost u nekom pogledu napušta i nadilazi, te se zalazi ponovnim nekim „*demonskim nadilaženjem*“ (Resp. 509c1-2) u jednu od nje još višu sferu.

Osnovno razlikovanje filozofa sposobnih za to erotičko dušino samonadilaženje, i onih koji to nisu, mjerodavno je izvedeno pri kraju V. knjige *Politeje*. Tamo se kategorički odbija

[323] Pa bilo da je različitost tih uspona i ujedno njihova jedinstvena sveza možda jedno ukazivanje na onaj put koji je morao proći sam Sokrat kao idealni filozof, a kojega u svojim spisima predstavlja Platon, kako predmnijeva B. Zehnpfennig u svom komentaru djela (xxxiv i d.), a također i nešto općenitije u svojoj knjizi *Platon zur Einführung* (Hamburg, 1997., 142 i d.), ili možda ipak nešto drugo i od toga različito.

[324] Odnošajna raščlamba sveg bića prati zamisao, ali ne i način sprovođenja kakvim ga izvodi K. Sier, nav. dj., 279 i d., a samo okvirno priznaje već G. F. Rettig, nav. dj., 43.

mogućnost toga da bi toliki broj ljudi, koji vrlo rado i s velikom strašću voli gledati i slušati nešto lijepo te koji poradi toga ne propušta ni jednu umjetničku predstavu, mogao biti smatran filozofijskom naravi. Ključan je razlog tome očit prije svega u Sokratovu oštrom oponiranju tim naravima i njihovom načinu „uživanja“ lijepog, koje se u najboljem slučaju može smatrati tek filozofima nalik. Tu naravno ostaje pitanje, koji su onda pravi filozofi i na temelju čega oni jesu ti i takvi; čime se oni od navedenih „uživatelja umjetnosti“ toliko razlikuju? Sokrat odgovara: svatko tko pretendira biti pravi ljubitelj lijepog naprosto mora biti u stanju ne samo gledati predstave i prikaze u kojima se pojavljuju mnoge lijepe stvari, nego još i samu istinu i biće, u kojem ljepota jest, odnosno koje sâmo jest upravo sama ta ljepota. Za izvođenje i obrazloženje razlike između filozofa i onih koji su njima po svom općenitom duševno-duhovnom ustrojstvu i nagnuću tek do neke mjere i u nekom pogledu bliski, Sokrat dakle navodi, ponovno nimalo slučajno, baš primjer onog lijepog. Za njega se, naravno, kao i za sve druge ideje može reći kako je ono po broju jedno. Ali ono se ujedno pojavljuje posvuda kao mnoštveno, i to zbog njegove unutrašnje sveze i srodnosti s činima, tijelima, oblicima i uopće bilo kojim drugim zajedništvovanjem u samom biću ljepote. I upravo se prema tom osnovnom obrascu, onoga jednog i mnogog, uzoritog i odslikanog, dijeli one koji vole gledanja i slušanja, umijeća i čine onoga lijepog s jedne i one koji su istinski filozofi te se umskim dodirom dotiču istinskog bića ljepote s druge strane. Jer oni koji rado prate umjetnička djela jamačno vole lijepe glasove, boje, oblike i sve što se od toga tvori, ali njihov (raz)um nije sposoban vidjeti i narav same ljepote, te upravo nju voljeti i žudno motriti. Oni pak koji mogu ići do same ljepote i gledati je samu po sebi, zaista su rijetki, te jedini zaslužuju ime i krunu filozofa. Tko dakle priznaje lijepe predmete, a samu ljepotu ne, niti može koga slijediti ukoliko bi ga se – erotičkim putem dakako – povelo do njene čiste spoznaje, taj živi prije u snu nego na javi. Jer to je baš san: držati, bilo budan ili u snu, nešto za nešto što je samo nalik, misliti da je već ta stvar ona sama. Stoga jedino onaj koji ljepotu samu po sebi vidi te ujedno može u njenome svjetlu sagledati sve ono što na njoj ima udjela, onaj koji pritom ne drži ni lijepe stvari ljepotom ni ljepotu samu lijepom stvari, jedino on ne živi u snu, jedino on spoznaje istinito biće, a onaj prije navedni samo mnije o pravome biću, dohvaćajući tek njegovu pojavnost i necjelovitost. (Resp. 475d1-476d7)

Sukladno tome, Sokrat dolazi do tvrdnje da se spoznaje jedino ono što uvijek i na isti način jest, a ne ono što se nalazi, kao sve mnijeto, između bitka i nebitka, dakle sve ono što u isti čas i jest i nije, što svagda biva u sredini između onoga što zapravo i u svoj čistoći jest i onoga što nikako nije. O onome što jest postoji dakle spoznaja i znanje, znanje koje je sa samim bićem srodno i koje ga spoznaje, o onome što nije nema pak nikakvog znanja, dok za

ono što se nalazi u njihovoj sredini vrijedi jedino mnijenje. Svaka pak od dvije te moći – ona znanja i ona mnijenja – odnosi se na drugi i u bitnome različit vidokrug bića i bitka, zbog čega se ni ne može ista stvar i mnijeti i znati, jer je svakoj stvari srodna samo jedna moć (Resp. 476e7-478b2). Rezimirajući zaključak kazuje da oni koji gledaju mnoga lijepa a samu ljepotu ne vide, da oni jedino mniju, ali ni na koji način ne znaju išta od toga što mniju; štoviše, oni u svom ograničenom doksastičkom vidokrugu čak niti ne priznaju sam čisti bitak ljepote. Jedino se za one koji svagda gledaju ona koja jesu vječno po sebi jednaka, može reći da istinski spoznaju; – jedino su oni filozofi. (Resp. 479e1-480a4) Tu osnovnu i temeljnu razluku sveg bića u njegovoj istini kao i njemu primjereni odnos Platon nije nikada napustio. Tako će u svom posljednjem djelu ustvrditi da se moć motrenja ne može postići ukoliko se nije kadar u mnoštvu različitih stvari sagledati jedan vid, jednu ideju, što dakako vrijedi posebno još za ono lijepo i dobro. Uz taj bitan uvid treba shvatiti još i način tog jedinstva ideje kao jedne i njoj srodnih stvari kao mnoštva (Legg. 965c1-3, 966a5-9).

Valja tu odmah istaknuti sam odnos spram istinskog bića koji se kod Platona najčešće pokušava zahvatiti i približiti pod formom vida i gledanja, a kojeg već po svom ontologijskom statusu i smislenom profilu omogućuju i uspostavljaju upravo same ideje. Suvišno je htjeti naglašavati okolnost toga da u starogrčkom jeziku riječi 'vidjeti' i 'znati' dijele sa samom 'idejom' jedan te isti korijen. Još kod Homera čak i ono noei`n znači 'vidjeti', 'uvidjeti', te je često povezano s ijdei`n, i to gledanje nije neki čisto vizualan akt, nego prije duhovna djelatnost gledanja. Duhovni organ gledanja pojmljen je u oba slučaja u analogiji spram oka i vida te svjetlosnog omogućenja vidljivosti uopće. S time u skladu znati se kaže eijdevnai, koje pripada onome *idein*, što opet znači vidjeti, a u tome je upravo oko i njegovo „na svjetlu“ moguće razabiranje i uočavanje jedno naročito prikladno oličenje.[325] U tome bi se moglo prepoznati također i svojevrsni paradoks Platonove filozofije, taj naime da ona bitak doduše *misli*, ali prvenstveno na način vida: u konačnom oslobođenju od tjelesnosti otvara se erotičkom motritelju pogled na ono bez nekog određenog lica, no istovremeno jednoliko.[326]

No, svako je viđenje i gledanje za Platona moguće jedino pod svjetlom i vidom ideje. Taj odnos vida i gledanja spram istine i bića mjerodavan je također u gornjem pasusu *Simpozija*, u kojem se govori o motrenju samog lijepog, i to kao o dodiru i uvidu u krajnji cilj i svrhu uspona i erotičkog posvećenja. Za ugledati ono koje uvijek i na isti način jest, u ovom slučaju ono po sebi lijepo, potrebno je jedno posebno „oko“, koje je to odista u stanju uočiti,

[325] Više i filološki znatno utemeljenije o tome B. Snell, nav. dj., 27 i d.
[326] Okolnost ovoga toliko isticanog osjetila i za Platona uzoritog načina odnošenja spram samoga bića postavlja ovakva i tome slična pitanja; usp. O. Žunec, nav. dj., 107.

motriti i dotaći, naime ono duše, točnije rečeno, ono uma.[327] No kod tog presudnog motrenja vječne i čiste ljepote jednako se pojavljuje i svojevrsna distanca tog i takvog gledanja, načelna međusobna diferencija vida i viđenog, gledanja i (u)gledanog. Vrijedi to i inače za svaki odnos i odnošenje: samo ono što je odvojeno i različito-razlikovano, samo se to može odnositi. U isto vrijeme, taj odnos nije takav da se biće, ulazeći uopće i stupajući u nj, drži tako reći sebe sama, već se ono u sebi i iz sebe otvara i pruža drugome, s kime na taj način uspostavlja i tvori određeni odnos. Pa iako bi se taj čak najviši mogući, čisto *teoretski* vid odnošenja duše i onog lijepog moglo bez daljnjega opisati kao njeno čisto prisustvo *pri* i *u* istome, njeno samoosvjedočenje i duhovno shvaćeni boravak kao neko pribivanje pri onome što se motri, lišeno sve drugotne intencije i kretanja u bilo kojem drugom smjeru, u tome je položen još jedan daljnji korak. Naime, ugledati i motriti samu ljepotu ne znači samo to da se onome motrenom dospijelo u njegovu neposrednu blizinu, da se njega prepoznaje i gleda, nego prije svega to da se ono trajno i paradigmatski ima pred duhovnim očima, jednom riječju, da se to trajno spoznalo i to kao ono mjerodavno. Kao drugo, sama duša spram te najbitnije i srodne spoznaje nikako ne može biti „ravnodušna“, jer ona njome tek u punom i pravom smislu dolazi sebi samoj. Na koncu i kao treće, tek iz dodira i spoznaje čistog bića ljepote i njegove istine može duša rađati i stvarati ono tome srodno.

U oba dijaloga o Erosu – *Simpoziju* i *Fedru* – Platon ostaje njemu u potpunosti vjeran i dosljedan, i uza svu različitost tih dvaju filozofijskih razmatranja u osnovi jedinstven. Tim više biti će naročito plodonosno ukoliko se barem na kratko i samo u najosnovnijim crtama osvrne u ovome kontekstu i na potonje djelo. Ono što se u *Fedru*, nimalo slučajno, ponovno mitskim načinom opisuje pri dušinom motrenju istinskog bića govori na istome planu sljedeće. Prije svega, tu je riječ o naravi, trpnjama, kao i djelima duše (245c2-4). U tome se može prepoznati prethodna tri koraka koji jednako bitno suodređuju Erosom uspostavljeno i sprovođeno kretanje i uspinjanje u njegovoj navlastitoj cjelini.

Duša prema tom *Simpoziju* bitno srodnom dijalogu – u kojem se iznosi još jedna Sokratova što je moguće ljepša palinodija Erosu (257a3-6) – nalikuje srasloj moći krilate zaprege i krilatog vozara. U bogova su i konji i vozari dobri, dok u ljudi upravljač vozi dvopreg, a od konja mu je jedan lijep i dobar, a drugi tome suprotan. (246a6-b4) Sama narav moći krila, koju u sebi imaju i smrtne i besmrtne duše, uzvodi njih nagore, prema obitavalištu

[327] W. Bröcker (*Platos Gespräche*. Frankfurt a. M., 1990., 160 i d.), ponukan ovim Platonovim naukom dolazi do jedne tvrdnje, koja unatoč svojoj nepotpunoj određenosti i jednako nepotpunoj prativosti daje misliti. Prema njemu se naime uviđa da pogled u/na vječne ideje u Platonovoj filozofiji zamjenjuje ono što je za drevnu mitsku religiju bio pogled u vječno živuće bogove. Slično i Platon, *Das Trinkgelage oder Über den Eros*, 142.

vječnoga božanskog bića. A sve božansko je lijepo, mudro i dobro: – upravo se time hrani i raste to krilo duše, dok od onog ružnog i zlog propada i razara se (246d6-e4, 248b5-c2). Tu se dakle još jednom potvrđuje ne samo „pravi“ smjer kojim se filozofijski Eros svagda kreće, kao i omogućenje njegova uspona, nego i uzrok skretanja s toga puta: one duše koje zađu na stranputicu, vazda se hrane pričinom (248a1-b5). Gledajući u cjelini, ukoliko bolja strana duše nadvlada, sprječava se ono zlo a oslobađa ono dobro u duši, privodi se na uredan život i filozofiju, te se svoj život provodi vladajući samim sobom, a kad se umre, postane se krilat (256a7-b7). – Tim darovima daruje pravo prijateljstvo i istinsko ljubavništvo (256e3-257a2).

Kod bogova, tom krilatom zapregom duše vazda upravlja Zeus, uređujući i skrbeći o svemu, a prati ga četa bogova i demona (246e4-247a1). Tu je od odlučujuće važnosti da se onoga u božanskoj sferi ugledanog mogu domoći i demonske duše koje su u stanju pratiti te vodiče besmrtne ophodnje (usp. 247a4-7). Kada dospiju do vrhunca nebeskog svoda, oni zaustavljaju putovanje izvana na površini neba, a čim stanu, ponese ih kružno obrtanje, te oni osmatraju ono izvan odnosno iznad neba. I s tog mjesta istine dušu natrag u unutrašnjost neba dovodi ponovo jedno kružno obrtanje (247a8-c2).

U cijelome mitu *Fedra* je za ovaj kontekst najvažnije svakako „*nadnebesko mjesto*“, ili, kako se ono nešto kasnije naziva, „polje istine“. To je mjesto koje je za svaku dušu koja ima udjela u istini, ili bi se toga htjela domoći, ono u svakom pogledu mjerodavno, doista sam cilj i svrha sveg nastojanja i žudnje za sudjelovanjem i motritbenim pribivanjem uz samu istinu. Tek iz tog osmatrajućeg prisustva proizlazi spoznaja, ali i, kako podučava Sokrat, pravi život i blaženstvo. To mjesto koje je još iznad vrška samog neba zaposjeda ono bezbojno i ujedno bezobličnо i nedodirljivo bivstvo koje odista jest, smotrivo jedino umom, kormilarom duše. Tom iskonskom, neokaljanom spoznajom hrani se duh boga, kao i duh svake duše koja bi se htjela dohvatiti onoga što joj dolikuje. (247c3-247e6) Nije na temelju rečenog posebno teško predvidjeti da će ona duša koja je na nadnebeskom mjestu najviše vidjela jedina postati filozofom, ljubiteljem lijepog, nekim prijateljem Muza, ili erotičarem (248c2-d4). Tu se na jednome mjestu sabiru svi snopovi svjetla pod kojim se u sklopu Platonova filozofiranja do sada ogledavao i pojašnjavao pojam Erosa i filozofije. S druge pak strane, ona duša koja nikada nije vidjela istinu, ta i ne ulazi nikada u čovjekov lik. Jer svaki bi čovjek trebao shvaćati prema ideji, tako da polazeći od mnogih osjeta pristigne zaključivanjem u jedno. A to je prisjećanje na ono što je naša duša pri motrenju nadnedebskog mjesta bila vidjela. Imajući na umu ovaj dodir sve besmrtne i rijetke smrtne duše sa samom istinom, dodir koji je uvijek uvjet dohvaćanja samoga bića i prikladnog hranjenja moći krila, jedino se za filozofa može reći kako je sjećanjem usmjeren k onome k čemu je i bog usmjeren, da bi uopće bio

božanskim. Služeći se takvim prisjećanjem, postaje on posvećen u krajnja posvećenja, kojima odista biva savršenim (249b5-d3). I u tome dolazi dijalog *Fedar* u još jedno unutrašnje suglasje s Diotiminim naukom: krajnji cilj i svrha sveg erotičkog uspona i posvećenja jest filozofijski shvaćeno motrenje istine bića, zbivalo se ono mističkim posvećenjem ili bogovima i krilatim vozarem dosegnutom motrenju nadnebeskog mjesta.

Erotička narav filozofiranja pokazuje tako da upravljanje i usmjerenje koje vodi u od iskona udaljavajuće opadanje, i okret kojim duša dolazi do izvornog „polja istine“, ovisi uvijek o upravljaču dvoprega, a to je dakako sam najviši vid sve duše. U tome se srodnost uma i Erosa još jednom potvrđuje na izravan način; jer Eros/um je taj koji filozofijskim usponom dohvaća ono božansko i vječno, istinsko biće. To je prema Platonu ona najviša i najbolja manija, posredovana opet Erosom i božanstvom ljepote, Afroditom. Pri svakom gledanju pojavne ljepote sabire se duša u sebi Erosom te iz sebe potaknuta prene k onome božanski lijepome. U tome se također vidi sama bit u *Fedru* najcjenjenijeg oblika entuzijastičkog upliva onog višeg i moćnijeg. Taj filozofijski Eros je dakle jedna unutrašnja moć duše, kojom ona, oslonjena na vlastititi erotičko-dijalektički *logos* i prisjećanje, dospijeva natrag k iskonu iz kojeg je svojom ljubavlju spram lijepog potekla. Ljubav lijepog je ljubav istine; doticaj same ljepote doticaj je i ostvarenje dušine prave ljepote u njenoj vlastitoj istinitosti. Ta demonska moć Erosa čini dušu dušom, upravo onim što ona sama u svojoj osnovi i biti jest i treba uvijek biti. Filozof je tako prema *Fedru* u tom smislu pomaknut (parakinw`n, 249d2) da je vazda usmjeren onom božanskom, da s njim saobraća i biva njime ispunjen (249de). Ta izvorna pomaknutost je drugi naziv one najplemenitije manije.

I premda je svaka ljudska duša prema vlastitoj naravi vidjela ono što jest – jer u protivnom u taj lik ne bi uopće dospjela –, po ovdašnjim nalikama nije nimalo lako prisjećati se onog istinitog lika. Oni iznimni, koji u sebi u dovoljnoj mjeri zadrže pamćenje izvornog bića, kada ugledaju kakvu naliku na ono tamošnje, uzbude se i nisu više pri sebi. One pak duše koje to nisu u stanju, zaboravom su obuzete preko mjere, te ne sudjeluju u istini. (249d4-250b1) Uzoritu i iskonsku ljepotu erotičke duše svetkuju sasvim i bez muka, motreći je cjelovitu i jednostavnu i stalnu, uvijek u čistome svjetlu, poput mista i epopta (usp. 250b1-c6, 250c8-d3). Suprotno tome, onaj tko nije u to posvećen na način kojeg izlaže Diotima na svoj a *Fedar* na svoj način, on se poput ljubitelja dokse iz *Politeje* ne zanosi od lijepoga k samoj ljepoti, te se iz svoje obijesti ne boji i ne stidi protiv naravi same stvari predati isključivo, poput životinje, urođenoj želji tvorenja djece. Ali tko je posvećen, on kada ugleda bogu nalik lice koje dobro oponaša ljepotu, najprije protrne i obuzme ga nekakav strah kao tada, zatim gledajući kao boga poštuje ga, te ga obuzima pri tom prizoru ljepote preobrazba i neobična

vrućina, jer primivši pretok ljepote kroz oči ugrije se, a kada se ugrije rastopi se ono što je oko klice iz koje raste perje, i to po cijelom vidu duše, jer je ona sva nekoć bila pernata (251a1-252c2). Tako se ponovo dolazi do tjelesno posredovanog, očima i vidom „pretočenog“ bića ljepote, kao i do demonskog posrednika Erosa, koji je smrtnoj duši fundamentalni uvjet pratnje bogova u ophodnji nadnebeskog mjesta, ali i uvjet same filozofije koja povezuje samu ideju i njenu pojavu, tako da jedinstvena cjelovitost svagda ostane u sebi povezana.

U tome se također pokazuje izniman status i iznimna odlika, posebno značenje onog lijepog, koje, za razliku od recimo pravednosti i razboritosti i druge vrline koje se jedva nešto zamjećuju, tako reći probljeskuje sve do u najkonkretniju i posvuda susretljivu pojavnost. Ljepota je do te mjere zamjetljiva i isijavajuća da ona zablješćuje i nadasve plijeni, kako pri posvećenom nadnebeskom blaženom vidikovcu i motrištu, tako i pri svim „unutarsvjetskim-unutarnebeskim“ prikazima i prilikama koji jesu lijepi. (Usp. Phaedr. 250b i d.) Platon dakle ne pretpostavlja da je ljepota tek neki onostrani uzor ili ideal, nego nešto najzbiljskije, ono što je u najvećoj mjeri iskusivo u čitavom rasponu osjetilno zamjetljivog pojavnog bića – ono lijepo i ideja lijepog je ono što je u osobitoj i najvećoj mjeri „tu“.

No, pritom je još važnije da se tu radi o onome do čega je Sokratu kao mjerodavnom filozofu jedino stalo: riječ je o istini. Ono lijepo naime budi uvijek naslućivanje onoga pravog i istinitog, savršenog i o sebi istinitog. Tema ljepote i istine, te njihove unutrašnje srodnosti zasigurno je jedna od najzahvalnijih tema koja bi se mogla nadovezati, na ovaj ili onaj način, na Platonov *Simpozij*. Savršena ljepota bila je Grcima vazda ono najbožanskije. Ono lijepo nije samo neki, bilo kako shvaćen ideal, već pripada bitku svijeta, dakle prije svega božanskoj istini. Stoga i nosi ono božansko u *Simpoziju* ime ljepote.[328] No kod Platona to ne označava, kao što vidimo, neku opravdaniju povezivost s estetikom, već znači prije nešto poput filozofije lijepog. U prilog izuzetnosti ideje lijepog govori njeno svakoputno isticanje, u smislu onog fundamentalnog i paradigmatskog također u *Alkibijadu*, *Harmidu*, *Fedonu*, *Politeji*, *Fedru*, *Kratilu*, *Filebu*, *Timeju*... To je najupečatljiviji misaono-iskustveni zahvat i

[328] Na općenitom planu antike podsjeća na to W. F. Otto, 1998., 66. Eros ima svoj izvor i počelo u težnji za samom ljepotom, kazuje Plotin (*Eneade* III 5, 1 (16-19)); tà ono vječno je srodno s lijepim (Plotin, *Eneade* III 5, 1 (44-5)). Slično ponavlja kasnije i M. Ficino: božanska ljepota je naprosto u svim stvarima stvorila ljubav, tj. žudnju prema njoj samoj (u: isti, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von K. P. Hasse. Hamburg, 2004., 39.). Ideja „koja sve objedinjuje, [je] ideja *ljepote*, riječ shvaćena u višem platoničkom smislu. Ja sam naime uvjerenja da je najviši akt uma, onaj u kojem on obuhvaća sve ideje, estetički akt te da su *istina i dobrota* posestrimljene *jedino u ljepoti*. Filozof mora posjedovati onoliko estetičke moći koliko i pjesnik. [...] Filozofija duha je estetička filozofija“, nastaviti će u sličnom smjeru G. W. F. Hegel, u programu kojeg možda nije jedini sastavljač: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (u: isti, *Frühe Schriften*. Frankfurt a. M., 1999., 235). „Ono lijepo je prafenomen“, priopćava Goethe Eckermannu 18. travnja 1827. Da ljepota još i dandanas nije apstraktno ili možda tek neko „hipostazirano“ biće, pronalazivo jedino u visokom umovanju filozofije, nego prije nešto što najkonkretnije i najjače oblikuje, ovladava i usmjerava naprosto sve ljudske živote i djelovanja, o tome ne treba ovdje trošiti riječi.

korak Platonove filozofije: isticanje *ideje lijepog* kao jedine ideje koja svoj vidljivi odraz ima tako neosporno prisutan u osjetilnom svijetu, a *Erosa* kao genuinog vođu k njoj samoj, a time i k samoj filozofiji. Gotovo bi se moglo kazati kako je Platon prvi pokazao i filozofijski apsolutizirao pračinjenicu ljepote, povezujući je s najvišim metafizičkim principima.

Ono lijepo sámo je odista čudesno, biva izričito u tekstu rečeno. Štoviše, čudesna narav ljepote treba zaključno ustvrditi sasvim izniman njen karakter, navlastiti smisao i značenje unutar Platonova filozofiranja. Općenito je izvorni *pathos* filozofa i filozofije, njihovo počelo u pravom smislu te riječi uvijek čuđenje (Theaet. 155d2-4). Grčka riječ za začuđenost, qaumavzein, izvedena je od qea`sqai, koja opet znači gledanje i motrenje. Čuđenje je začuđeno gledanje.[329] Odnos spram onoga najvišeg i božanskog biva utoliko i u ovom Diotiminom navodu pokazan kao srodni vid istog. Uz samo motrenje, čuđenje je najbliže i najprikladnije općenitom odnosu spram sfere koja nadvisuje smrtnike; taj je odnos jedan od najvažnijih za spasonosnu sponu čovjeka i boga. Zna li se da je to počelo u osnovi stalno i gotovo vanvremeno, onda i sâmo počelo filozofiranja jest uvijek takvo, lišeno bilo kakvog zauvijek i u svakom pogledu osiguranog znanja. Štoviše, čak i najviša spoznaja, kako vidimo na ovome primjeru, u samoj sebi zadržava tu iskonsku i izvornu narav najvišeg čuđenja.[330] To vrijedi unatoč predstavljenom putu spoznaje, iznesenom i u ovom dijalogu, koji put, potaknut i pokrenut početnom aporijom, bez zastoja i skretanja napreduje k svome kraju i cilju, i koji se sastoji u konačno dostignutom uvidu, odnosno u motrenju – ali opet začudnom – onoga najvišeg. Kao suprotnost te i takve besputnosti i aporije, Poros kao Erosov roditelj nije samo put, nego i sama mogućnost puta, otvaranje i probijanje nekog puta. Tako razumljena, riječ *poros* znači prije svega neko izbijanje, neki izlaz, prolaz i prijelaz. Mitološki protumačen kao sin boginje znanja i savjeta (Metis) postao je Poros ubrzo mitskom „personifikacijom“ dobitka, bogatstva i obilja, tijesno povezan s umijećem i vještinom, lukavošću i spretnošću.[331]

Od presudne je važnosti da isto božanstvo susrećemo i u *Simpoziju*. Na važeći način razumljen, u sebi samom podvojen i ambivalentne naravi, filozofijski Eros nije ni u besputnosti posvemašnje oskudice ni na sigurnom putu napretka i stjecanja, nego je uvijek *između* siromaštva i blagostanja, *između* neznanja i mudrosti. Erotski filozof ne može dakle nikad postati mudracem, odnosno onim koji apsolutno, bezostatno i stalno zna. Jer time bi se poništilo „beskonačno“ putovanje i istrajavanje u besputnosti, time bi se poništila i ukinula Erosova u sebi podvojena narav. Ispunjenje Erosa tada bi vodilo k nestanku ili nadilaženju

[329] Usp. B. Snell, nav. dj., 48.
[330] Usp. na tu temu: D. Barbarić (2002., 121-138), gdje se od tog temeljnog impetusa umovanja metodski pokušava odstraniti sve neprimjerene i u pravilu povijesno potonje načine njegova razumijevanja.
[331] Usp. D. Barbarić, 2002., 128 i d., 134 i d.

ljudske naravi; prešlo bi se u ono božansko, u „neljudsko“ ili nadljudsko motrenje same ljepote.[332] S druge strane, ne ostaje filozof ni u potpunom neznanju koje sebe još uopće nije kao takvo prepoznalo i prozrelo. Takvo je neznanje naime svojstveno onome tko je uvjeren da nije u bitnome manjkav i oskudan, koji stoga niti nije tjeran nikakvom žudnjom za znanjem. Od njega se erotski filozof razlikuje time što zna svu potrebitost svojega bića, duboko neznanje u kojem se nalazi, iskušavajući tako izvorno značenje same aporije odnosno besputnosti. A upravo ta posvemašnja besputnost čini pravu podlogu ugođaja čuđenja. Ustrajavanje na tom putu bespuća kreće se uvijek unutar tog neprestanog živog i dinamičkog čuđenja, prema primjeru *Simpozija* čuđenja samoj ljepoti. To obuhvatno okružje koje promjerava središnji pathos duše, u kojem se ona nalazi ponukana na spoznaju i u kojem se ona ujedno nalazi ugleda li na koncu svog spoznajnog napora ono ontologijski najviše, jest zbivanje onoga između u kojem se odigrava demonska bit filozofije.[333]

U bitnoj svezi s tom izvorno shvaćenom čudesnošću, Diotima svojim *logosom* uvodi u pravi misterij, u potpunosti novu dimenziju. Time se za još jedan načelno viši stupanj – koji to više nije na način onih prethodnih – potencira jednako načelna iznimnost same ljepote. Tu se u potpunosti ispunjava Platonov stav da je ono najljepše najvrednije ljubavi (Resp. 402d6). Jedino bi se iz tog pogledišta onda moglo kako tumačiti, tako i opravdati onaj neskriveni ton, ozračje, smisao i značenje misterija i njihova jezika u Diotimnoj poduci odnosno Platonovoj filozofiji. Jer, zaista, što će inače tradicionalni, na koncu konca ipak nefilozofijski misteriji u filozofiji, kad ona, očito, ima svoje vlastite „misterije“?[334] Nerijetko se išlo i donekle protiv tog samom Platonu primjerenog stava, te se preuzimalo postojeće stupnjeve posvećenja, napose one Eleuzinske: kavqarsi~ – muvhsi~ – ejpoptikav. Tako sagledana, Diotima sa svojom uzvišenom podukom i objavom predstavlja viši oblik ekstaze i entuzijazma u obliku izvršenja misterijskog trokoraka: ritualni hod pročišćenja, onaj poduke te na koncu onaj vrhovnog i svršnog posvećenja.[335] Taj se trokorak, prema tom shvaćanju, u samome djelu očituje na način da se u Sokratovu govoru isprva događa neko pročišćenje; naime ono u vidu raščišćavanja i odrješivanja lažnih pretpostavki i predodžbi koje se načelno tiču ljubavi.

---

[332] Govori i filozofira dakle jedino smrtna narav, ljudska duša – zborenje je najunutarnjije obilježje vremenite i konačne duše. No, čega je *izgovor* taj “beskonačni razgovor”? Iz kojeg tla on niče i čime biva gonjen i uzdržavan? Zašto baš dijalog i takvo zboreće mišljenje, a ne nešto drugo? Je li dijalog s drugime ili samim sobom doista ono najiskonskije? I obuhvaća li on doista sve što bi uopće moglo biti? Neka ova pitanja ipak ostanu ovdje samo okrznuta.

[333] Usp. D. Barbarić, 2002., 136 i d.

[334] Diotima je nešto poput mistagoginje koja inicira Sokrata u misterij Erosa; cijeli je njen vokabular više-manje preuzet iz misterijskih kultova: usp. o tome dodatno K. Albert, 1980., 97 i d.

[335] Kao što je općepoznato, i u drugim antičkogrčkim misterijskim kultovima se također radilo o središnjem momentu puta, putovanja i uspona.

Poduka viđena kao drugi stupanj istoga otkrivenja je pak Sokratov „zaređujući“ dijalog s Diotimom, koji se uglavnom vrti oko same biti i pripadnih djela Erosa. Na koncu, uzdizanje je tome pripadan najviši stupanj i posvećenje, ništa drugo do erotički uspon prema samome cilju i svrsi ljubavnih tajni, kojeg posvećeni motritelj najednom ugleda. Sva ta terminologija te osobito smisleni vidokrug misterija označava k tome Diotiminu posredujuću ulogu između boga i čovjeka, čime je zapada slična moć i uloga kao u slučaju Erosa.[336]

Ne oslanjajući se tek, već misaono osmišljavajući Eleuzinske misterije te promišljeno rabeći njihov jezik, Platonovo je iskustvo možda prije metafizičko nego religijsko. No to iskustvo možda ipak nije naprosto „intelektulano“, a u tom smislu razlika između metafizičkog i religijskog može postati lišena svoga smisla.[337] Posvećenje ovdje prije svega pokazuje jednu osobitu srodnost i približavanje samoj stvari o kojoj je ovdje riječ, nešto što ne dotiče i ne obuhvaća naprosto sve ljude. Ta vrhovna mudrost utoliko u svojoj prisnosti pokazuje ujedno beskonačnu daljinu. Kako bi se moglo znati ono što nadilazi sve konačno, mora se dospjeti izvan sebe kao usmrtivog – u vidokrug onoga što svemu konačnom prethodi, a to je svojevrsni pomak, *mania*, tj. ushićenje i obuzetost onim najvišim i vječnim, božanskim: čini se da je to osnovni duktus Diotimine uloge i njenoga uzvišena govora koji se tiče poglavito manične obuzetosti Erosom.

Velebni misterij posvećenja uramljuje i suodređuje u sličnome smislu proemij Parmenidova spjeva. Ono što uspostavlja i omogućuje najviše umovanje je utoliko od samih početaka filozofiranja viđeno u prvom redu kao jedna posebna zahvaćenost entuzijazmom, i upravo je ta obuhvaćenost onim božanskim ono što nužno potrebuju filozofi da bi uopće bili to što jesu. U tom smislu kult misterija i eleatska filozofija stoje podjednako zastupljeni u pozadini nauka o erotičkom usponu. Uspon k božanskoj ljepoti je religiozna inicijacija i vodilja k čistome mišljenju, noetskom motrenju. Tako veliku i presudnu ulogu od predsokratovaca u *Simpoziju* ima Parmenid, i, kako se prethodno bilo pokazalo, Heraklit, dok su neki filozofi predsokratike oprisutnjeni prije svega u prvih pet govornika. Razlog tome leži prvenstveno u nauku o biću Parmenida, što se inače vrlo dobro da ujediniti s Platonovim poimanjem ideje, ovdje ideje lijepoga. Ono božanski lijepo iznenada zasvijetli pred duhovnim

[336] Stupnjevi kakvim ih, – kao jedan od više postojećih i u osnovi vrlo sličnih primjera –, izlaže K. Hildebrandt u komentaru svog prijevoda *Simpozija* (Leipzig, 1934., 33 i d.). I u čuvenoj usporedbi sa spiljom moglo bi se prepoznati nešto slično: izlazak iz spilje izlazak je iz onoga uobičajeno ljudskog. Takav vid oslobođenja čovjekovog pušta da mu ono u čemu je i sam kao čovjek oduvijek obitavao te čime je bio ograničen i „okovan“, otpadne i odumre, da on od toga bude posve odriješen. To je zapravo svojevrsno preporađanje; izlazak iz puke činjenice rođenja u spilji; tako reći nadilaženje tjelesnog rođenja. Ista usporedba također na svoj način oprizoruje stupnjevani put posvećenja: istinito rođenje je oslobađajuće proizlaženje iz zatočeničkog i okovanog obitavališta spilje u čisto svjetlo cjeline svega pod vidom najviše ideje, one dobra.

[337] U takvom „razrješenom“ odnosu vidi to F. M. Cornford, 1967., 77-8.

okom spoznavajućeg: to je kao kod Parmenida otkrivanje onoga što zaista jest, iza svih fenomena, „s onu stranu svih naselja“. I kod njega čovjeka znalca vode i prate boginje, kao Platona Eros. I kod Elejca se radi o usponu „glasovitim putem“, o putovanju k božanskoj sferi. Tim se usponom uzdiže od onoga „zemaljskog“ te odlazi iz svijeta pojavnosti – prave spoznaje radi – „u susret svjetlu“. To da kola čovjeka znalca vuku i vode uz pomoć demonskih bića odražava dušinu moć krila, koja uvijek uznosi gore, prema onom vječnom i jedino istinskom biću. I ako filozofija svoj nalog i „direktivu“ zadobiva iz same ljepote a posredstvom erotičkog zanosa, onda ona nema nikakve veze s uobičajeno shvaćenom znanstvenom metodom.

Slično kao pri fundamentalnoj, svemu prethodećoj lučbi bića koju objavljuje Parmenidova boginja, na pitanje što jest, Diotimina odluka-odgovor glasi: ljepota. Utoliko nije pogrešna tvrdnja, ma koliko ona bila tek okvirna, da je jedna od glavnih zadaća *Simpozija* uvođenje u nauk o idejama, ovdje predstavljen kao „zaređenje“ u misterij same ljepote.[338]

Kako stoji u tekstu, radi se o „naravi lijepog“. (210e5) Tu se, naravno, odmah pojavljuje pitanje, kako to da se u djelu koje ipak slovi za dijalog tkzv. nauka o idejema ove uopće ni na jednome mjestu imenom ne spominju, pa tako ni u slučaju ovdje središnje „ideje“, one ljepote? Ustraje li se u tome da se ne posvećuje preveliku pozornost nazivima i imenima, pokazati će se bogatijim u razboritosti, poručuje sam Platon jednom prilikom (Pol. 261e5-7). Kao i kod svih drugih istaknutijih „pojmova“ filozofije koja nam je predana pod njegovim imenom, tako se i ovdje za načelno istu stvar rabe međusobno različiti nazivi. Kada u iznimnim slučajevima dospije do onoga za svoje vlastito filozofiranje fundamentalnog, do onog principijelno najvišeg, Platon u višekratnim posebnim zaletima k samoj stvari mišljenja rabi ponekad drugačije nazive i imena; rečeno izravnije, on ne koristi nužno isto pojmovlje, nešto poput ustaljenog termina. Jer može biti da bi u protivnom označio ono sâmo nečim, nekim određenim, a upravo se o tome ne radi; kao što bi time zakrio načelnu neusporedivost, jedinstvenost i jednokratnost kako samog tog bića, tako i načina te na koncu i samog trenutka u kojem se njega dohvaća. Ukoliko pak govori nešto izravnije o samim idejama, Platon to, kao što je poznato, obično čini metaforama, usporedbama i mitskim prikazima, ili pak nastoji isticanjem svojevrsne neizrecivosti svake od ideja ukazati na njihovu posvemašnju izuzetnost od svih stvari koje u njima imaju udjela. Međutim, jednako je očito da u Platonovom pisanom opusu ipak postoje zajednička svojstva koja se redovito pripisuje idejama, koja su sva zajedno važna ne samo za njihovo vlastito razumijevanje, već i za ustanovljenje da se pri „naravi

[338] Kako to vidi R. Rehn, nav. dj., 92.

lijepog“ opet radi ni o čemu drugom nego o onome što se uvijek iznova pojavljuje i tematizira u Platonovim dijalozima. Dakle, kao i u drugim filozofijskim razgovorima, tako i ovdje izostaje neka jednoznačnost *terminus tehnicus*-a, termina koji bi bio striktno određen, pače, koji bi uopće predstavljao imperativ i glavni cilj istog razgovora.[339] Nije Platonu stalo toliko do toga da iznese neko određenje onoga razmatranog[340], koliko do obuhvatnosti i tako reći smislene neiscrpivosti istog. Ali to opet ne znači da u njegovim djelima nije moguće pratiti „crvenu nit“ koja tka u osnovi istovjetan smisao tih razgovora o idejama. Naprotiv, iz prethodnog i sljedećeg trebalo bi postati jasnije upravo njihovo jedinstveno filozofiranje.

Da ideje na koncu konca ipak predstavljaju bitnu osnovu njegove filozofije, u tome se slažu gotovo svi intrepreti Platonovi. Međutim, već i najobičniji pokušaj interpretacijskog objašnjenja što Platon zapravo podrazumijeva pod idejama neminovno je vezan uz nesavladive poteškoće i prijepore koji sežu do u samu jezgru te filozofije. To uostalom potvrđuju skoro svi izlagatelji Platonovih spisa počev od Aristotela. Eksplicitni odgovor na pitanje što one zapravo jesu ne nalazimo nigdje u sačuvanom *corpusu platonicumu*, ali također nijedan Platonov dijalog u kojemu one ne bi bile na neki način implicirane.[341] Općenito govoreći, ideju se uvijek i s potpunom nužnošću pretpostavlja, i na njih se uvijek odnosi, kao na fundamentalnu pretpostavku Platonove filozofije uopće. I o idejama nije riječ samo tamo gdje ih se eksplicitno navodi, imenom označava. Stoga su one u Platonovu filozofiranju uvijek već prisutne; ispravno shvaćenom nauku o idejama naprosto nema alternative.[342] Tko u slučaju Platonove filozofije ideje dovodi u pitanje, uvijek već biva u njoj neutemeljen, iz nje „izrođen“, posve deplasiran i izlišan.[343]

No, što je uopće ideja i kako shvatiti njen vlastiti *logos*? Kako stoji u prvom za to središnje pitanje mjerodavnom tekstu, nije to ništa drugo nego postavka da ima nešto koje je samo po sebi lijepo, dobro, veliko i sve ino takvo (100b1 i d.).[344] Ti ishodišni *logosi* dakle nisu ni opće odredbe ili puke pojmovne općenitosti, nego jednostavne polazišne postavke da ima nečega po sebi. No unatoč tom njihovom posebitku, unatoč tom samoodređujućem

---

[339] Usp. Resp. 533d7-e2.

[340] Na tom tragu dolazi L. C. H. Chen (1983., 71) do općenitog stava kako navlastita namjera Platonova *Simpozija* nije bilo kakva definicija ljepote, u kojoj bi se jednom za svagda označilo njena bit i narav, te u čemu bi se onda imalo vidjeti glavni doprinos i krajnji domet *Simpozija*.

[341] Usp. J. Zovko, nav. dj., 11 i d.

[342] Načelnu nemogućnost druge i drugačije osnovne i temeljne pretpostavke, vjerojatno ne samo Platonove filozofije, podvlači na taj način W. Wieland, nav. dj., 150.

[343] Drugo je pitanje jesu li ideje ono sadržajno i „supstancijalno“ najbitnije u sklopu Platonove filozofije, te da li se ona u njima iscrpljuje.

[344] Za rani interes Platonov oko „naravnih“ pitanja svjedoči Aristotelov „izvještaj“ prema kojem je Platon u svojoj mladosti bio duhovno pogođen Heraklitom. Jedno intenzivno misaono sučeljenje s naukom o protjecanju svega može utoliko objasniti zašto Platon u potrazi za uzrocima određenih fizičkih fenomena duboko dvoji te postupno prispijeva k drugom razrješenju ishodišnog problema, i jednom posve novom utemeljenju.

počivanju u sebi samima, ne ostaju ideje samo i isključivo za sebe, nego su još uzrok svemu, koje jest tek po onome po sebi. Naime, upravo i jedino po idejama jest i biva sve što ikako jest, ujedno i ono što može biti spoznato.[345] Rečeno na našem primjeru, koji se opet paradigmatski ističe u *Fedonu*, upravo su po onom lijepom samom sva lijepa bića lijepa (100c4 i d.). Pritom je važno i to da su ideje uzroci tek, u ovom slučaju, „*kvalitete*“ konkretne stvari, ne još i same konkretne stvari. Ljepota sama nije uzrok konkretne lijepe stvari nego toga da neka stvar uopće biva viđena ili prozvana lijepom. Tek sudjelujući na ideji lijepog, postoje mnoge lijepe stvari, mnoga lijepa. Jedino to čini njih lijepima, a ne tek neka boja, lik, pristali oblik, međusobna harmonija dijelova... To je ujedno i razlog koji u *Simpoziju* postaje sve jasniji: nije tijelo, duša ili znanost po sebi lijepo, nego je to isključivo sama ljepota, iz koje tek sve ono drugo postaje sudionikom u istome predikatu. Puni svojstveni smisao onoga po sebi tako se otkriva u uzročnosti, uzročnosti i uzrokovanju koje treba vidjeti kao bit uzrokovanog bića, tj. kao njegov bitak. Svako biće po sebi uzrokuje ono drugo na način da njemu u onom najbitnijem određuje i uvjetuje vlastiti bitak. Tu uzročnost ideja vidi se pobliže ogledanu kao neku vrst zajednice ili prisustva onoga po sebi u onom uzrokovanom, iako sam karakter i način tog zajedništvovanja i prisustvovanja ostaje uglavnom ne do kraja preciziran.

Na ovom se paradigmatskom obrascu još jednom očituje unutrašnja sveza ljubavi i spoznaje onoga koje jest. Svi istinski filozofi se potvrđuju prvenstveno time što motre istinu, koje motrenje nije drugo do spoznaja onoga po sebi (Resp. 476e6-477a1).[346] Svezu ljubavi za cjelinom i spoznaje onoga po sebi Platon pokazuje opet na primjeru ljepote. Onaj koji ljubi ono lijepo ljubi ga u cjelini (Resp. 474c8 i d.). Ljubavno motrenje, žudnja i obgrljavanje onoga po sebi nije pak drugo do spoznaja onoga što jest (Resp. 476d5 i d.). Ponovo je dakle sama narav spoznavanja okarakteizirana ljubavlju. Jer, sam čin spoznaje – motrenje onoga po sebi – svojevrsno je ljubavno sjedinjenje i sljubljivanje s njime.

Ta cjelina lijepog spoznaje se u onom lijepom po sebi, koje u sebi uključuje ujedno i sve uvjetovano i uzrokovano lijepo. Tek ta u sebi razlikovana obostranost obuhvaća sve lijepo. Ono što uspostavlja i uzrokuje ideja kreće se tako i u jednom i u drugom smjeru; ona je i ono jedno jedinstveno lijepo, ali i sve ono mnogo lijepo. Ta zaokruženost jednog, idealnog i paradigmatskog, i onog mnogog, uzrokovanog i pojedinačnog zajedništvuje, međusobno isprepletena, pod vidom idealnog srazmjera ljepote. Između bića ljepote i lijepoga bića ne caruje neki nepremostivi jaz i ponor, nego tek jedna načelna razlika koja u sebi sadrži oboje

[345] Za ideju kao spoznatljivost bitka bića usp. J. Sprute, 1962., 69 i d., i D. Frede, 1999., 55, 191 i d.
[346] Tako se na temelju toga može doći do tvrdnje da su ideje trankvilizant za umirenje duše koja žudi za mudrošću, odnosno djelomično i trenutno ispunjenje Erosovo, kako to predočava S. Graefe, nav. dj., 18 i d.

supripadno i srodno, cijelo.[347] Kako se kazuje pri početku *Fileba*, nije pritom dovoljno znati tek to da je jedno ujedno mnogo, i obratno, nego treba iznaći i sam broj tih jednota odnosno jedinica između jednog i beskonačno mnogog, što se u našem slučaju od strane same Diotime do neke mjere moglo razmotriti u pobrajanju onih najbitnijih postaja koje od mnogog lijepog vode k njegovu izvoru, uzoru i uzroku. Ideju se i ono što ona uzrokuje dakle ne može misliti kao neko dvoje koji su u relaciji. Ono što jest jest jedino i samo ideja kao živa i istinska bićevnost bića. To znači da se ono osjetilno može pojaviti samo kao imanentni, tako reći unutrašnji produkt i implikacija čistoće same ideje.

Tu vrijedi ujedno i to da sve ono od ideje drugo jest i biva drugo i različito u tom smislu da je od nje slabije i lošije, da na nju svagda i u svakom pojedinačnom nalikuje, ali u tome uvijek zaostajući (74d9 i d.). Način bitka ljepote u onoga koje je takvo po sebi i u onoga koje po tom prvotnom posebitku tek takvim i upravo takvim biva imenovano, zamjećeno i spoznato, razlikuje se iz temelja. Iz onog sâmog izvedeno biće za njime uvijek bitno zaostaje, a u tom zaostajanju za svojim vlastitim bitkovnim vinovnikom ono se njega nikada ne „odriče“ niti ga ikako napušta, nego, upravo suprotno, njega i samo njega uvijek žudi (usp. 74e6 i d.). U tome vidimo analogno značenje Erosove žudnje za cjelinom, motivom i temom začeto već kod Aristofana, a dostatno izvedeno u Diotiminom vrhovnom govoru: Eros je bitna žudnja za onim jedino bitnim što mu nedostaje u njegovoj cjelini. To znači da čak i ono samom biću nalik, sve smrtno i pojavno, hoće biti poput njega, u vlastitoj čistoći i posebitku. Ipak, ono ostaje u svojoj bitnoj oskudici, a to zaostajanje i temeljna razlika sadržana je poglavito u tome što je njegov navlastiti bitak u onome svom bitno odredbenom znatno nepostojan i promjenjiv, konačan i smrtan. Tek i isključivo ono po sebi biva na djelu kao uzrok bića u tom smislu da uspostavlja svo ino biće kao proces bivanja k vlastitu bitku, kako se to, do općenite razine izvedeno, ispostavlja u poznome *Filebu*.

Dosadašnjem predstavljanju ideja prethodi međutim još jedna načelno izvornija njihova utemeljenost i nužna pretpostavljenost. Naime, za Platona već to da ima bića, da ideje jesu, sačinjava temelj toga da je uopće moguće mišljenje, razgovor, dijalog i dijalektika, a samim tim i sva filozofija. Dakle, to da uopće jesu ideje, to je već prvo i najveće dobro, kako biva razvidno iz *Politeje*. Do toga se dolazi tim više pokuša li se jednom samo izvidjeti i njihovo vlastito (ne)moguće nepostojanje, koje u tom spoznajnom vidokrugu ponovo zrcali onaj bitkovni rascjep i nesvedivi bezdan razdvojenosti, ogledan prvotno u *Parmenidu*, a onda i u ključnoj ulozi posredništva demonskog Erosa. Ideja dobra, odnosno sâmo ono dobro koje

[347] Usp. Men. 75a; Resp. 507b; Phaedr. 249b; Parm. 132a i d.

uopće omogućuje sve ideje utoliko predstavlja ono spasonosno i blagotvorno; sveutemeljujuće naprosto. I sam Platon govori jednom o „moći“ pripadnoj izvornom dobru (Phlb. 64e). Ta moć međutim nije tvoridbena ni proizvodna moć, nego moć omogućenja, pružanja i davanja. Kao naprosto spasonosan uzrok, ideja ideja pruža, daje i daruje istinu bića.

No, kako se zapravo može približiti i dohvatiti-dotaknuti; kako uopće ugledati te proniknuti još u samu narav toliko tražene i žuđene ideje ljepote? Poznato je da *Simpozij* na tom putu traganja ipak nije usamljeni prvijenac. Svi pokušaji koji su smjerali na to da potpunije zahvate i pojme samu ljepotu, pojavljuju se već u ranome dijalogu *Hipija Veći*. Znakovito, razgovor koji se sabirao i kružio oko tog pitanja, završava bez da je u tome polučio ikakav konkretan uspjeh. Pogrešnima se redom pokazuju sve odredbe ljepote, koje su u njemu bile u više navrata predlagane i zagovarane. Ni primjer lijepe djevojke ni ono što svojom „materijalnošću“ i prikladnošću uzrokuje pojedini lijep izgled, ni polučena imućnost ili uživano običajno dobro, ni održanje zdravlja, pa ni sama korisnost i moć izvršenja određenog djela ili pak na koncu ugoda koju pružaju vid i sluh: – ništa od toga nije se dovoljno približilo iole potpunijem i prikladnijem smislu i značenju same ljepote i njene navlastite naravi. (Usp. 287e i d.) Pogrešnost tih odredbi nalazi se mahom u velikom, upravo principijelnom odmaku od onoga za čim se pita, što se traži. Sve one ostaju na razini one nepotpune i nedostatne, u svemu promjenjive ljepote, koja se ujedno može pokazati u sebi relativnom, pa čak i vlastitom suprotnošću, ružnom. U oštroj razlici spram toga, u čitavu se dijalogu traži zapravo ljepota koja se nikada, nigdje i nikome neće pokazati ružnom (291d1-3). Neprikladnost, daleki odmak i posvemašnja neprimjerenost svih njenih razmatranja jest u tome što se ljepota pritom uzima u pukome izgledu ili pojavi onoga bića u kojem je na ovaj ili onaj način prisutna, dok bi ustvari trebalo uvijek uznastojati tražiti nju samu, u njenoj bićevnoj, vremenskoj i inoj čistoći, koja, kao nepromjenjiva, stalna i postojana u svakom svom vidu, ne čini tek izgled nego upravo bitak onomu u čemu prisustvuje (294bc). S onu stranu svake promjenjivosti onoga pojavnog i relativnog, pita se tako, uvijek iznova, za samu ljepotu po kojoj svagda jest i biva lijepo sve lijepo (287cd, 288a, 289d, 292cd, 293e, 294ab). Rani dijalog o ljepoti utoliko ne donosi odgovor na središnje svoje pitanje – što sama ljepota uistinu jest –, nego, kako se čini, naglašava s jedne strane univerzalnu principijelnost uzročnog karaktera tog lijepog koje čini sve drugo lijepim, dok s druge strane na mnogi način povlači, bivajući na tome svagda utemeljen, onu načelnu razliku same ljepote i ljepolikosti. Ta temeljna i presudna razlika između onoga pojedinačno lijepog i čiste ljepote u smislenoj je pozadini i konceptualnoj osnovi kako *Hipije Većeg* tako i *Simpozija*.

U potonjem dijalogu poduzet erotički uspon, uspon koji za svoj cilj ima što veće i prikladnije pribiližavanje samoj ljepoti, sagledan u cjelini, pokazuje jedno u biti srodno uspinjanje k samoj ideji, i to ne tek jednoj od njih, nego onoj uz samu „ideju ideja“ posve iznimnoj naravi onog lijepog. Tako bi se u *Fedonu* i *Politeji* izveden postupak uzastopnog određivanja i postavljanja „hipoteza“, njihova „ukidanja“, te nadomještanja uvijek „višima“ moglo sagledati, kako je već rečeno, kao jedan drugi vid istog uspona.[348]

U tom kontekstu mjerodavnom ostaje prije svega poznata usporedba o crti s konca VI. knjige *Politeje* (509d i d.). U višem njenom odsjeku razumski je dio predstavljen dušinim postupkom koji se služi oponašanim bićima kao slikama, i to kao nečim zbiljskim i jasnim, postupkom koji pri svom hodu iz pretpostavki iste ne napušta te ne napreduje, ne „putuje“ još i k samome počelu, nego tek k zaključku logički proizašlom iz tih pretpostavki, zaključku koji usljeđuje logičkom nužnošću. To razumsko postupanje ostaje uvijek oslonjeno na apsolutno važenje i neupitnost istih pretpostavki, na njihovu bezuvjetnu valjanost. Međutim, upravo se još o njima samima treba pružiti razlog, još i njih same treba preispitati, jer to jesu i ostaju uvijek samo pretpostavke, ne nužno i istinite. Tu zadaću uzlaznog putovanja k samome počelu poduzima tek onaj postupak duše koji spada pod drugi i viši odsjek mislive oblasti. Um naime traži idući iz pretpostavki k nepretpostavljenom počelu, ali sada bez onih slika kojima se prislužuje razum, tako što svoje istraživanje i uopće napredovanje izvršava samo u vidovima-idejama i kroz njih same. Drugi i viši odsjek crte je dakle onaj koji se tiče prije svega tog iskona, u samoj njegovoj čistini, bez pripomoći slike i naziranja. Njemu pripada moć razgovaranja, tj. dijalektika kao kretanje odnosno putovanje koje samu hipotezu ukida, te zalazi iza nje odnosno ponad nje, sve dok ne dospije do najvišeg, bespretpostavnog počela, koje sámo više ne počiva ni na kakvoj pretpostavci, – a to je ideja dobra. Sve ideje, kao pretpostavke bića te njegove istinitosti i spoznatljivosti, u osnovi stoje u jednom bitnom unutrašnjem odnosu spram te izuzetne ideje dobra, koju se dobrim dijelom zbog toga i naziva katkada „idejom ideja“. Kao „bespretpostavno počelo“, stoji ona svim drugim idejama u temelju. Ona se utoliko nalazi još s onu stranu sveg bivstva, odredivosti bića kao takvog i u cjelini.[349] Osnovni smisao dijalektike u *Politeji*, koji treba držati mjerodavnim i za *Simpozij*, jest taj da je ona nauk koji „vuče dušu od onoga postajućeg k onom koje jest” (521d3-4); ona je moć i znanje razgovaranja, svojevrsni „zalet kroz govor” k samom onom koje jest svako

[348] Uz navedenu Zehnpfennig, usp. D. Barbarić, *Hrestomatija filozofije. Grčka filozofija*. Zagreb, 1995., 144 i d.

[349] Utoliko zaključuje K. Schilling (nav. dj., 143, 345) kako je izraz 's onu stranu bitka' prvi dohvat transcendencije kod Grka: Platon je prvi došao do uvođenja, pa i spoznaje onog transcendentnog, što biva izričito u *Simpoziju* i *Politeji*. Da je ideja dobra s onu stranu bivstva odnosno bićevnosti Volkmann-Schluck (1999., 39 i d.) protumačuje također iz transcendirajuće naravi njena bitka; jer ona je ta moć koja, sama budući izvan i ponad njega, tek omogućuje svo biće u njegovu bitku.

pojedino biće (532a5-7, 5332-3). [350] Dijalektičarem se stoga naziva onoga tko dohvaća razlog jestva svakog pojedinog, a na isti način i o dobru: onaj koji govorom može razmeđiti samu ideju dobra, odvajajući je od svega drugog i kao u boju kroz sva pobijanja prolazeći. (Resp. 534b i d.) Slično tome moglo bi se govoriti o naravi onog lijepog.

Imajući na umu njeno, od samog Platona naglašavano (sve)prisustvo još i u pojavnosti, ideja lijepog svojom onostranošću zauzima sasvim osobito mjesto i status. No, nije li ama baš svaka ideja isto tako vječna i po sebi čista kao što je to ideja ljepote? Ideja ravnog primjerice je u potpunosti lišena kosine, te jest vječna i ista; ideja velikog, ideja vlati trave jednako tako. Nema li svaka ideja iste osnovne osobine kao ideja lijepog, kako to i sam Platon iznosi u svom *Parmenidu*? Po čemu bi se onda ono lijepo u tome razlikovalo od ostalih ideja?

Kako po pitanju naravi onog lijepog svjedoči sam tekst, najviši vidokrug same ljepote iz sebe isključuje sve „unutarsvjetski“ odnosno „ovozemaljski“ lijepo. U tome je on sasvim dosljedan i krajnje radikalan. Samoj ljepoti tako se odriče, redom, nastajanje i propadanje, rast i opadanje, bitkovna relativnost s obzirom na sebe samu, vremenska relativnost odnosno prolaznost i promjenjivost, relativnost spram instance s kojom je u odnosu ili u pogledu točke promatranja, kao i sva moguća odstupanja u njenome pojavljivanju. (210e6-211a5) To pak da je sve vremenski lijepo uvijek i nužno tek pod određenim uvjetima i tek na neko vrijeme lijepo ipak nema još nikakve veze sa „subjektivnošću“ prosudbe, ukusa i sl. Perspektivnost, to da je nešto za nekoga lijepo, za drugoga ne, kod Platona nije subjektivna nego ontička.[351] Osim toga, sama ljepota nije ništa tjelesno, ona, štoviše, nije ni sam *logos*, pa čak ni sama znanost. Naprosto nije ona ni u čemu drugome, ni na zemlji ni na nebu. (211a5-b1) Ona jednako tako nije akcidencija određene supstancije, ljepota nije na, u i po nečemu drugome. Esencijalna odlika ideje lijepog je to što je ona po sebi beskonačno i nepromjenjivo lijepa, te se umskome motrenju pokazuje u posve čistoj formi, što su sva „svjetovna“ lijepa bića samo dala na djelomični i disparatni način naslutiti. Idealno lijepo je paradigma kojem je sve ostalo lijepo samo slika koja odslikava uzor na bitno oskudan, deficijentan način.

Od svega uvjetnog i uvjetovanog narav onog lijepog je dakle posve razgraničena, sasvim izuzetna. Kao temelj i uzrok svega lijepog, ona se od onog uvjetovanog razlikuje time što je sâmo ono na čemu sve drugo tek ima djelomičnog udjela. I upravo zbog toga što je posve u sebi, u njoj se ne nalazi ništa drugo i strano, te zbog toga nije ni sa čim drugim usporediva i oprispodobiva. Tim posrednim *via negationis* putem nešto se spoznaje na način

[350] Složan u tome je već sud H. Gunderta (1969., 191 i d.): dijalektika je entuzijastičko-manični put Erosa k ljepoti, put na kojem se duša kroz živi razgovor iz sebe same prisjeća vlastite istine.
[351] Usp. G. Krüger, nav. dj., 206.

da se spozna što ono nije. Slično je u neoplatoničara tako zvana negativna teologija jedan posebit govor o onom „apsolutnom“, koje uopće omogućuje sve sobom uvjetovano. Stvarni sadržaj tog i takvog principa nije izravno izgovoriv zbog toga već što svako određenje obuhvaća samo pojedine aspekte, a još principijelnije zbog toga što ono mora pretpostaviti razlikovanje subjekta i predikata i njihov općeniti vidokrug priricanja, što je sa samom idejom načelno nespojivo. Kao takva, ona se uskraćuje svakom diskurzivnom mišljenju a utoliko i svim kategorijama i aspektima bićevnosti. U skladu s vlastitim duhom Platonove filozofije, značilo bi unaprijed već negirati tu posebnu osobnost onoga najvišeg te stoga promašiti samu stvar u cijelosti; čak je falsificirati i silovati. No to da se nikada ne kaže što ljepota zapravo jest: – zbog čega bi to uopće bilo presudno i najvažnije? Ili uopće moguće (o nečemu što uistinu *nije* na način svega), pa samo i potrebno i poželjno? Svagda se dotičući same ljepote, duša to uopće ne može konačno odrediti. No s druge strane ono lijepo opet ima sve karakterisitike onoga jedino znatljivog i spoznatljivog – ideje naime.

Pa ipak dakle, o naravi same ljepote kazuje Diotima i nešto „pozitivno“, čime se nadilazi a donekle i preinačuje, obrće ta njena dosadašnja apsolutna „negativnost“ i radikalno mišljena neusporedivost. Razlikovanje predmeta i svojstva je nužna pripomoć diskurzivnog mišljenja kojim se doduše još uvijek ne „objavljuje“ bit ideje, ali se njime ipak može do neke mjere približiti njenu jedinstvenost.[352] Jedino „pozitivno“ što se o ideji lijepog izriče jest njena vlastita jedinstvena narav, sabrana pod vidom čistog zasebitka, vječnosti u dvojakom smislu posvemašnje nepromjenjivosti, te na koncu pod vidom jednoobličnosti-jednolikosti, tj. homogenosti, nerazlikovnosti i nerazlučivosti.

Svojom karakterizacijom idealnosti ideje lijepog kao aujto; kaq j auJto; meq j auJtou` monoeide;~ ajei; o]n –, *Simpozij*, dakako, nije uopće nikakva iznimka.[353] U *Fedonu* također

[352] U tom se kontekstu pojavio problem tako zvane samopredikacije odnosno samopriricanja. Sam naziv potječe od G. Vlastosa, a poznat je i pod nazivom Russelovog paradoksa. Samopredikaciju R. E. Allen (1965.) razrješava tezom da su samopredicirajući izrijeci izrijeci identiteta: „bjelina je bijela” znači ništa drugo nego to da je bjelina ono bijelo; ili kad je riječ o relacijama sudjelovanja: „bijela stvar je bijela” znači bijela stvar zapravo sudjeluje u bjelini (45-7). Smisao se te samoodnošajne predikacije pojavljuje ukoliko se za samu ideju, ovdje onoga lijepog, proslijedi isti smisao i značenje onoga po čemu sve stvari koje jesu lijepe zadobivaju to svojstvo od strane paradigmatskog uzroka. To će reći: i sama bi ideja lijepog mogla imati onu osobinu koja inače tek na temelju nje biva pridata; i ona sama bi utoliko mogla biti ništa drugo nego ono što se kod nje vazda u posvemašnjoj čistoći posebitka ističe: lijepa. Međutim, strogo gledano ona to nije niti bi ikako mogla biti; ideja lijepog sama nije lijepa, barem ne na način pojedinačnih stvari; ona sama nije nositelj tog predikata i atributa, ma koliko bio on u njenoj vlastitoj i neusporedivoj čistoći prisutan. Budući da o idejama nije moguć nikakav sadržajni iskaz, problem samopriricanja predstavlja zapravo potvrdu o nemogućnosti bilo kakvog prediciranja idejama. U krajnjoj liniji, to vodi k poznatom problemu tako zvanog trećeg čovjeka, poznatog još od Platonova dijaloga u kojem se pojavljuje „mladi Aristotel“, ali i od samog Filozofa.

[353] Njemu u osnovi srodno poimanje i predstavljanje biti ideje, mada ne nužno uvijek po pitanju svakog pojedinog njenog vida i značenja, nalazimo recimo u: Phaid. 78b-79a; Resp. 479a; Phaedr. 247cd; Crat. 386d, 439c i d.; Soph. 249b i d.; Phlb. 58a; Tim. 51d i d.

nalazimo u osnovi istovjetnu karakterizaciju same biti i bitnoga vida ideje: sâmo biće koje zaista jest jest uvijek jedno te isto, ono je monoeide;~ o[vn aujto; kaq j auJtov (78d1-7, usp. 80b2, 83e3). Dakle, i tu je presudno određenje ideje sagledano pod vidom jednolikosti. U tom kontekstu ideja je isticana i dokazivana u pogledu svoje nesastavljenosti. Ono jednostavno, tj. jednoliko ili jednoizgledno posve je neraspadljivo, a u tom svom svagda i na svaki način istovjetnom bitku, ono je uvijek jedno isto te u cijelosti nepromjenjivo. Osnovno određenje čistoga bića je dakle njegova potpuna jednostavnost i nepromjenjivost. Kao ono čisto i nepomiješano, vječno i nepromjenjivo, ono po sebi jest tako isključivo iz sebe sama. Njegova punina i samodostatnost utoliko je sama sobom uspostavljena i održavana idealna jednota posebitka.[354] A upravo u toj potpunoj svedenosti istinskog i savršenog bića na jedinstvenu jednotu sebe sama počiva njegova jednolikost odnosno jednoizglednost. Budući da je ono uvijek po sebi samome ono što uvijek jest, a nikada po drugome, ono je također sebi po svemu i svagda istovjetno te utoliko ima samo jedan svoj vid ili lik, onaj vlastiti jedincati. Po svojoj čistoći posebitka ono je po sebi jednooblično i jednoizgledno.

Platon pušta Diotimu da s jasnom reminiscencijom uputi na Parmenidovu filozofiju sadržanu unutar njegova spjeva.[355] Odavno se već u sklopu ovoga djela, ali i općenito Platonove filozofije prepoznavala duboka podudarnost između Parmenidova nauka o biću i Platonova shvaćanja ideja. I u Parmenida je samo to izuzetno i čisto biće nenastalo i nepropadljivo, cjelovito i posve nepromjenjivo. Kao jedno i neprekidno, ono je čitavo sad: ono ostaje uvijek isto i u istom, počivajući u sebi samom. I s uporabom *via negativa* za odricanje sve nesavršenosti i relativnosti, sveg perspektivizma, tu se lako uočava sličnost obaju nauka. U naravi lijepog samog moguće je naime prepoznati sličnost s Parmenidovim bićem, prije svega u njegovoj „apsolutnosti“, i bićevnoj „negativnosti“, te u jednorodnosti-jednovrsnosti. – Čistoća ljepote kod Platona odgovara čistoći bitka Parmenida. Ono biti u njegovu je spjevu posve jednorodna cjelina, u čijoj je nužnoj apsolutnosti isključen svaki nebitak. Stoga nije ono unutar sebe ikako djeljivo, već je neprekoračiva jednota onoga biti, u sebi cjelovita, samom sobom ispunjena te posve sebi jednaka jednota. To je stalno i neprekidno držanje bića u sebi istome, u potpunom i čistom identitetu sa samim sobom. Možda ne kao jedina, ali jedna bitna razlika koja se pritom ipak između njega i Platona

[354] Usp. o tome temeljitije i pomnije P. Natorp, nav. dj., 147 i d.
[355] To osobito dolazi do izražaja na sljedećim mjestima: 211a1-2, b4-5: Parmenid B 8, 22-24, 44 i d; 211a3: B 8, 5; 211a8: B 8, 41; 211b1: B 8, 29 i d.

pojavljuje, sadržana je u tome što Parmenid inzistira na opstojnosti singularnog bitka, dok Platon tu bićevnu savršenost pridaje ukupnoj nužnoj množtvenosti ideja.[356]

Za samu ideju to povlači nekoliko konzekvenci. Po tome što je u svojoj nepomiješanosti s ičim drugim isključivo iz sebe sama, to pravo i potpuno biće nije tek sebi dostatno nego jest upravo ono u čemu sva druga bića imaju mogućeg udjela, i po čemu jesu i bivaju to što trebaju biti. Nadalje, samodostatni posebitak je uvijek pojedinačan, što znači da je u svojoj vlastitoj bićevnosti svagda pojedinačno, zapravo kvalitativno određen i uvijek uspostavljen jedino po sebi odnosno iz sebe – Sokrat u *Fedonu* u pravilu govori o svakom pojedinom koje po sebi jest to što jest (65e1, 3, 5, 7, 66a3 i d.). To se načelno poklapa i s *Filebom*, gdje se ustvrđuje kako su dvije vrste bića: ono samo po sebi i ono što vazda za njime teži; ono poradi čega stvari postoje jest uvijek, a ono što postaje poradi drugoga uvijek nastaje. Postajanje je radi bitka, a ne obratno. Ono zbog čega zapravo uvijek nastaje ono što nastaje, to pripada u usud dobra (Phlb. 53d2-54d3). Na temelju njihove već uvažene načelne jednakosti, u tom je pogledu naglašena još i sama ljepota.

Time se narav same ljepote pokazala do sada u nekoliko vidova iznimnim i istaknutim, vrhunaravnim bitkom. Jednom je ta načelna iznimnost prepoznata u samom temelju ontologijskog sklopa Platonove filozofije, koja u osnovi prati osnovne filozofijske postavke Parmenidova nauka o „apsolutnom“ biću, pri čemu sama bit i vrhunaravnost božanskog bića biva po metafizičkoj karakterizaciji u osnovi istovjetna s idejom; zatim u nerazrješivoj povezanosti i srodnosti same ljepote i najvišeg dobra, te na koncu u sveobuhvatnosti i sveprisutnosti ljepote koja se pojavljuje i isijava jednako u obje zastupljene bitkovne sfere.

Prateći drugonavedenu odliku ljepote, onu o njenoj načelnoj srodnosti sa samim dobrom, može se početno osloniti i nadovezati na već navedeni „sokratovski“ dijalog *Hipija veći*, gdje se napominje jedan općevažeći stav, susretan već u više navrata i ogledavan u nekoliko aspekata svoga važenja: reći kako lijepo nije dobro i obratno, ističe tamo Sokrat, predstavlja ono što se od svega najmanje podnosi i prihvaća (297cd). Utemeljen na toj bitnoj srodnosti i pojmovnoj blizini lijepoga s dobrim, Eros se može i treba razumijevati kao žudnja jednako za spoznajom ljepote kao i za spoznajom dobra.[357]

Vodeće je pitanje ovdje kako sagledati i misliti odnos te dvije središnje i najviše stvari Platonove filozofije.

---

[356] Usp. o tome dodatno J. Zovko, nav. dj., 39 i d.

[357] U tome je izričito složan prije svih drugih K. Bormann, *Platon*. 1973., 94. Protivno tome H. Neumann (1965., 42.), koji isti odnos vidi gotovo izokrenutim. Prema njemu naime ipak postoji jedna ključna razlika između dobra i ljepote: dobro nije samo krajnji objekt znanja, nego je, i to prvenstveno, krajnji cilj ljubavi. Čovjek žudi ljepotu da bi zadobio dobro, a ne obratno, ističe Neumann.

Put k samoj ljepoti u *Simpoziju* vodi preko poznatih stupnjeva, na jednome od njih preko znanosti, – kao i put do vrhovnog dobra u *Politeji*. Anabaza *Politeje* vodi preko u osnovi srodnih matematičkih nauka k najvišem nauku, koji upućuje već k samom počelu i svrsi dijalektičkog putovanja (511b, 532b), kao što sličan put u *Simpoziju* dospijeva svome vrhuncu jednim krajnjim naukom (211c7). Odlučujuće je pritom da onom dobrom iz *Politeje* biva pripisana najviša ljepota (508e; 509a), da ono kao vrhovni princip ne uzrokuje naprosto sve nego samo ono pravo i lijepo (517c), iz čega slijedi da je sâmo dobro bitno obilježeno i u osnovi progledano kroz prizmu bića ljepote, štoviše, da je ono s njime gotovo poistovjećeno.

U *Politeji* se osnovni karakter dobra pokazuje poglavito u tome što ono omogućuje i uspostavlja bićevnost i spoznatljivost svakog pojedinog bića: dobro je u tome da bića i istine uopće ima. Stoga se pri tumačenju triju čuvenih usporedbi iz dijaloga o polisu, sviju u službi predstavljanja same najviše ideje, opravdano napominje kako vrhovno dobro za Platona nikada nije tek neko ćudoredno, moralno i etičko dobro. Bitan bitak ideje, osobite one dobra, jest omogućenje opstojnosti, uspostavljanje i omogućenje bića. Ovo omogućenje Platon naziva dobrim i samo se u tom smislu smije shvaćati i nazivati ono dobro: ono je temeljni uvjet bitka.[358] U *Politeji* se dobro stoga na više mjesta određuje kao ono koje jest svako pojedino (507b2-7, 532a6-b2, 534b3-4). Ideja dobra je u tom svom prvotnom, još i svim idejama prethodećem uzrokovanju bića utoliko viđena kao temelj jedinstva i jednote mnoštva.[359] Sabirući i uspostavljajući sobom svu „idejnost“ ideja, ideja dobra omogućuje svekoliku mnoštvenost ideja, a samim tim i sveukupno biće kao takvo i u cjelini. Jer, ideje postoje za sve što uopće jest; strože rečeno: sve što uopće jest jest na temelju ideja. Tako je i s ljepotom. To da se sve drugo lijepo u svojoj mnoštvenosti prepoznaje i imenuje lijepim zbog toga što ima udjela u lijepom, potvrđuje da se, iako to ne biva eksplicite rečeno, tu radi o ideji lijepog. No povrh toga, „narav lijepog“ se pritom još znatno ističe među idejama, baš poput „ideje ideja“, budući s njome u osnovi srodna. Stoga se i nalaže da u filozofijskom

[358] Usp. npr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt a. M., 1988., 106 i d.

[359] Poglavito je Krämer bio ustrajan u tome da vrhovno dobro sagleda pod vidom najvišeg principa jedinećeg Jednog, čija navlastita „ontologijska“ moć uzrokuje jedinjenje sveg bića, a utoliko i njegovo dovođenje u jedinstveni red i poredak (usp. H. J. Krämer, 1959., 423 i d., 430-2, 474 i d.; 1997., 189-192). Tako on zastupa tumačenje prema kojem je za Platona ono jedno mjera od prvog do posljednjeg dijaloga. Kako to treba razumijeti poučava ovaj dijalog s mjestom 211a2-5: ono lijepo, ukoliko u sebi podrazumijeva jedno, nije promjenjivo ni u kojem odnosu. Osim svoje načelne negativnosti, taj karakter jednoga u svim oblastima bića stoji pozitivno kao najviša norma. Na sličan je način ono jedno mjerodavno, već prema tome do koje se mjere osjetilna bića uopće približavaju samome principu jednote, pri čemu ono apsolutno više nije niti lijepo niti dobro niti mjera, niti istina niti božanstvo, nego se takvim samo pokazuje: usp. H. J. Krämer, 1959., 547-8. Onostranost samog dobra razumijeva tako Krämer u smislu transcendentnosti „idealne jednote“ nad bićem (1997., 191-2).

obrazovanju probrani pojedinci i čuvari najboljeg uređenja zajednice trebaju spoznati ono dobro i lijepo kao jedno jedinstvo, jednako kao i način tog jedinstva. (Legg. 966a i d.)

To da sama ljepota nije tek jedna među idejama, nego kao i najviša ideja, ono idejno ideje same, ono što tvori tek i postavlja svo biće i biće kao lijepo, govori jednoznačno u prilog tome da je ona najbliža ideji dobra u *Politeji*. Na tom bi se tragu moglo protumačiti ljepotu kao jednu posebnu odliku koja se uvelike razlikuje od svih drugih svojstava pridanih posredstvom sudjelovanja određenog bića na bilo kojoj drugoj ideji. Štoviše, lijepo nije uopće svojstvo nekoga ili nečega, atribut neke supstancije. Prije da ono na jedan izuzetan način predstavlja samu prezentnost bića, osnovni karakter onoga 'biti' i 'prisustvovati'; njihovo pokazujuće se postojanje. I budući da je dobro ono što se cijeni poradi njega samog, a što uspostavlja i omogućuje svo biće kao takvo, sâmo dobro i lijepo utoliko označavaju dvostruki temeljni karakter bićevnog prisustva odnosno prisutne bićevnosti: postojanje i sjajenje. U tom dvovidu kao dvovidu jednog te istog leži jedna njihova bitna istovjetnost.[360] Time se dakle uviđa da se kod ljepote ne radi toliko o „još jednom“ posebnom *eidosu*, specifičnom slučaju nevidljive forme, već također o nečemu što sve njih specificira i što tvori sam princip svih ideja te oprisutnjivosti stvari u njihovoj pojavi. To vrhovno počelo ljepote u nekom smislu jest ono što se nalazi u svakoj od ideja.[361] Ta paradigma kao elementarna struktura bića i bićevnosti je bit ideje same, arhetip bitka kao takvog.[362]

Lijepo i dobro jest ono potpuno i savršeno čemu naprosto ništa ne nedostaje (usp. Phlb. 66b; Tim. 30c). Stoga oni i jesu u kasnijoj Platonovoj filozofiji jedna, moglo bi se reći, fundamentalna ontologijska mjera tj. bitna i bitkovna određenost koja čini primjerenu, „dobroliku“ mješavinu sveg bića, kako to ispostavlja *Fileb*. Ako je u tom dijalogu upravo i jedino dobro i njegova navlastita moć viđena kao uzrok dobrolikosti te mješavine, iz koje biće kao stalno ograničavanje onog neograničenog uopće nastaje, onda je sâmo dobro tu pojmljeno kao omogućenje bića uopće, kao jedineća jednota. Ono što se u perspektivi *Politeje* i *Simpozija* naznačava kao čista dobrota i ljepota, u *Filebu* se određuje kao navlastita struktura mješavine koja se čini zastupljenom u onome što je konkretno dobro i lijepo, i to tako da baš jednota i ljepota kao u-mjerenost same pojave čini njihovu dobrotu i ljepotu. Ista „moć dobra“ pritom se povlači u „narav lijepog“, utoliko što mjera i umjerenost posvuda tvori svo biće i sve lijepo. Radi se o jednom bestjelesnom redu koji lijepo ovladava cjelinom bića, za koji treba nagađati da je sama ideja dobra (usp. Phlb. 63e7-64b8). A upravo zbog toga svako

[360] Usp. H. Buchner, nav. dj., 48, 52 i d., 125, 134.
[361] Usp. J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. London, 1974., 149.
[362] Usp. G. Picht, nav. dj., 470.

spajanje bića u kojem na bilo koji način nema mjere ni razmjernosti nužno uništava u cjelini i ono što se miješa i samo sebe. I ukoliko se traženo dobro ne može uhvatiti u jednome vidu, njemu se donekle može približiti tim njegovim vlastitim „putevima“ i očitovanjima – u ljepoti, sumjerenosti-srazmjernosti i istini (Phlb. 64d9-65a5; usp. Soph. 228ab; Tim. 87c). Da sve dobro i lijepo biva svedeno na princip mjere svjedoči i *Državnik* (usp. 284ab). Prava mjera i istinsko uređenje bića, ono što uopće svezuje i spaja te čini najbolje moguće jedinstvo, jesu dakle najprimjerenije oznake biti ljepote.[363] Ideja lijepog je utoliko istovjetna s idejom dobra, pri čemu prva ideja više ukazuje na strukturu usklađenosti, na mjeru, dobro uređenje i grčki mišljen *kosmos*, a druga na sâmo omogućenje bitka i jednotu kojom je ograničeno-oblikovano sve mnoštveno, a ono lijepo opet na odnos te jednote spram mnoštva i na način tvorenja njihove uzajamne sukladnosti i omjerenosti.[364] Taj princip određenja mjere, zakonitost uređenja lijepog i dobrog ujedno je temelj bitka i istine. Utoliko je teško previdjeti da je u ljepoti *Simpozija* sadržana analogija ili prefiguracija ideje dobra.[365] Diotimin govor stoji tako u znaku pojma ljepote, koja je oblik reda – a svako uređenje pretpostavlja neku vrstu jedinstva i jednote i srazmjera (Gorg. 504a3 i d., 506d5 i d.; usp. Symp. 209a7 i d.), tj. jednote u mnoštvu. Tome odgovara i ona okolnost da ideja dobra u *Politeji* ne uvjetuje samo lijepo (517c), već i sama posjeduje najvišu ljepotu (508e). Red i uređenje bivaju naročito predstavljeni, bitno zastupljeni simetrijom, kao vidom razmjernog uređenja na temelju mjere i proporcije. To znači da mjera i proporcija jesu oni principi koji utjelovljuju sámo dobro.[366]

Posljednje spomenuti vid načelnog isticanja same ljepote, onaj koji se tiče njene sveobuhvatnosti i sveprisustva, može se ogledati u nekoliko njoj bitno pripadnih momenata.[367] Kao što to mjerodavno ispostavlja dijalog *Fedar*, ljepota je jedino istinsko biće koje iz sebe sjaji i isijava, kako na nadnebeskom mjestu u okrugu polja istine, tako i u svim „ovdašnjim“ njenim odrazima, slikama i prilikama. Ona je posebno prepoznatljiva i nadasve prisutna u oba okruga bitka.[368] Time se ona ističe još i pred samom idejom ideja. Ona se za cjelokupno Platonovo filozofiranje, što posebno dolazi do izražaja ovim dijalogom, pokazuje upravo

---

[363] Stoga se i može vidljivost reda na nebu nazvati gotovo nečim poput božje objave. (K. Schilling, nav. dj., 339.)
[364] Usp. P. Natorp, nav. dj., 177-8.
[365] Shodno svojoj već zauzetoj poziciji i interpretaciji H. J. Krämer, 1997., 149.
[366] U širem horizontu Platonova filozofiranja govori o tome u svojoj studiji M. Berger, *Proportion bei Platon*. Trier, 2003., ovdje osob. 158. Ovdje ostavljamo po strani pojedine s tim povezane probleme, od kojih su neki sljedeći. Za onoga tko tvrdi da je ljepota i dobrolikost bića uzrokovana poglavito simetrijom i mjerom, za njega ne postoji lijepo koje je jednostavno, koje dakle nije iz dijelova (a koji mogu biti lijepo usustavljeni i usklađeni). Osim toga, sami ti dijelovi po sebi ne bi ni bili lijepi, jer bi to postajali tek onda kada bi se međusobno spojili i usustavili, i to prema točno određenom – ponovno lijepom – redu i poretku.
[367] Za supripadnost imanentnog i transcendentnog karaktera ideje usp. W. J. Verdenius, 1958., 193-243.
[368] Ono lijepo utoliko doista nije općeniti, „apstraktni“ pojam; kao dobro u *Politeji*, ono lijepo u *Simpoziju* je ime onostranog božanskog bića, koje potiskuje svaku pomisao o „tvorenju pojmova“: usp. G. Krüger, nav. dj., 215.

najprikladnijom ključnom sponom te i tako shvaćene jedinstvene cjeline. Pružajući se najočitije i najupečatljivije u obje Platonovom filozofijom predstavljene sfere bitka, oprisutnjujući se i tako reći prelijevajući svojom vlastitom naravi iz jednoga u drugo, zauzima ona poseban ontološki i vrijednosni status. I kao što je sâmo dobro rodilo srazmjerno sebi sunce, ono što uopće otvara pojavnost svega lijepog, tako valja misliti ujedno i jedinstvo i razliku te dvije sfere, opći odnos posebitka i pojavnosti.

S jedne strane, ljepota u svojoj jedinstvenosti i jedincatosti nije označena niti jednim „ovostranim" prigotkom te u svojoj apsolutnoj „negativnosti" ostaje naprosto od svega izuzeta. S druge strane, ona je nadasve prisutna i najvidljivija od ideja, najočitija od savršenog bića koje se ogleda već u konkretnoj pojavnosti. To je neizmjerni luk njene napetosti i iznimnosti. Do svog punog raspona i neprevidive izuzetnosti potvrđuje se i ogleda to u *Timeju*: cijeli je kozmos u svojoj vlastitoj strukturi lijepo i savršeno djelo božanskog demijurga, i sami su njegovi elementi pojedinačno i međusobno najljepše i najbolje usustavljeni. (53b i d.) Ono oponašano i nasljeđivano, koje je u sebi samome lijepo, ne ostaje tako u nekoj u sebe zatvorenoj transcendenciji, nego se na sebi svojstven način iznutra povezuje sa stvorenim pod osobitim vidom ljepote. Kao lijepo, ono je po svojoj najdubljoj biti, iz svoje vlastite naravi *diffusio sui*, sebeprelijevanje i samoisijavanje. I tu se dodatno ustanovljuje unutrašnja sveza dobrog i lijepog. Naime, demijurg je u *Timeju*, kao svjetotvorac koji sačinjava kozmos u svakom njegovom momentu, lišen sve zavisti, te poglavito zbog toga on vlastitu dobrotu nikada ni u čemu ne čuva, ostajući vazda u sebi i svojoj samodostatnosti, lišen ikakvog odnosa spram onoga drugog. Upravo suprotno, baš poput onog lijepog, on je neko sebeizlijevanje koje vlastitu dobrotu-ljepotu pušta ne samo prisustvovati u onome od njega drugom, nego njega vazda uređuje i čini sebi što je moguće više nalik. Demijurg je u cjelokupnom svom „proizvođenju" na neki način pod „vodstvom" vrhovnog dobra; on ne ostaje u punini svoje dobrote, iako bi i to mogao, nego se izlijeva i prelijeva iz i van preko sebe, stupajući u odnos s drugim, čineći to uvijek boljim. Jer, na koncu konca, lijepa nije tek neka određena pojava, nego poglavito to da su uzor i njegov odraz uopće spojeni, a ne odvojeni; ljepši je njihov spoj negoli odvojenost, kako se u istome dijalogu izričito ukazuje.

Da je sâmo dobro, kako to pri svom koncu ukazuje dijalog *Fileb*, prebjeglo u ono lijepo znači dakle prvenstveno to da je ono sadržano u lijepome, da se u njemu susreće.[369] U bijegu dobra ne radi se naprosto o uskraćivanju, o nekome povlačenju u sebe i zatvaranju; upravo suprotno, njime se dobro povlači kako bi se upravo pokazalo i očitovalo. Upravo se u tome

[369] U osnovi isto shvaćanje zastupa već H.-G. Gadamer (1991., 192) i K.-H. Volkmann-Schluck, nav. dj., 119.

čuva i pohranjuje njegova moć, ukoliko je u biću samom i njegovoj cjelini ono djelatno kao njegova vlastita bit i narav. Jer to je sama bit lijepog – samoodnošenje cjeline svojim dijelovima spram sebe, držanje lijepih mjera, sklad bića sa samim sobom, dovršenje i savršenstvo bića kao takvog i u cjelini. Te karakteristike ujedno ukazuju na pojam dobra.[370] Dobro je pohranjeno u ljepoti, koja je općenito nešto očitije i tako reći posvuda prepoznatljivije-prezentnije. Ono se uskraćuje utoliko što se umjesto njega pojavljuje ono drugo, ali ne neko od njega naprosto drugo, već ono lijepo, koje, sjajeći iz sebe, u sebi na skriveni način uvijek zadržava i očituje sâmo dobro. Dobrobitak svakog pojedinog fenomena treba zapravo razumijeti kao nezakrivenu očevidnost njegove ideje.[371] U tome bi se onda moglo vidjeti ono dobro kao ono jedno koje počiva u sebi, dok čista ljepota isijava i neiscrpivo se prelijeva u mnoštvenost pojave koja sjaji u ljepoti, – kao ono što iz jednote istječe van u svoju suprotnost, ali tako da s njome ostaje posve povezana, ni u kom pogledu ne pomućujući filozofijsku pračinjenicu onoga „sve je jedno".[372]

Sama ljepota međutim nije odlikovana i istaknuta jedino time što vazda iz sebe sja i od svega najuočljivije stupa na svjetlo dana, kao ono što razašilje izvor ljepote posred i uokolo oprisutnjenog bića. To je tek pojavna strana njenoga sveprisustva, iako nimalo zanemariva, kako nam ne tek ovim dijalogom pokazuje sam Platon. Čista se ljepota krije još dublje u tome što ona – s onu stranu sveg sjajenja i pozlaćujućeg osvjetljavanja bića – uopće najneposrednije pokazuje i očituje biće u njegovoj cjelovitoj punini i navlastitoj biti, u samoj njegovoj istini kao prikladnosti bićevnosti. Ona naime na pravi način očituje ono koje jest, čime biće u svom pravom, tj. uspjelom i najbolje moguće izvršenom bitku jest u tom smislu sjajeće, te utoliko i istinito. To je upliv blistajućeg svjetla ljepote u istinosnom pojavljivanju onoga što jest, i to koliko ljepšeg, toliko istinitijeg. Kao što je ideja dobra na djelu kao idejnost svake ideje i utoliko kao bitno određenje svakog istinskog bitka bića, tako se već na temelju naznačene uzajamne supripadnosti dobra i ljepote može pretpostaviti da moć ljepote kao ideje odlikuje sve što jest, ukoliko je ono sâmo dobro i već prema tome razmjernoj mjeri istinito. U skladu s jedinim ciljem potrage u *Hipiji većem*, Sokrat stoga inzistira na dohvaćanju i sagledavanju ljepote koja nije više uvjetovana bilo čime drugim do li samom sobom, te koja sobom čini ne to da se nešto samo pojavljuje-pokazuje kao lijepo, nego da ono to doista i jest (293e11 i d.). U tome naprosto uvijek ostaje na snazi fundamentalna postavka Platonove filozofije, preuzeta ovom prilikom iz za to klasičnog *Fedona*: ako jest neko drugo

[370] U tom smislu usp. osob. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (u: isti, 1985., 150 i d.)
[371] Riječi su kojima otprilike protumačuje to C. Quarch, 1998., 219 i d.
[372] Osebujan metakritički dodatak vlastitoj knjizi kod P. Natorpa, nav. dj., 505 i d., ide poglavito u tom smjeru, te daje mnoge slične konstruktivne i osobito inspirirane uvide o cjelini Platonove filozofije.

lijepo osim lijepog samog, tad to nije lijepo ni po čemu drugom do po tome što ima udjela u onom lijepom. I ako bi tko kazao zbog čega je bilo koje lijepo, primjerice zato što ima divnu boju, ili lik, ili bilo što takvo, to se mora jednostavno ostaviti po strani jer smućuje dušu (100c4-e3).

Ta ljepota dakle nije tek fenomenalna, te se ne iscrpljuje kao svagda specificirana pojavna ljepota pojedinačnog. Unutar načelno beskonačne mogućnosti pojavnog, duša dakle u tome nikako ne može iznači konačan i stalni temelj bitka ljepote. Otuda i njeno jednako beskonačno lutanje i smućivanje unutar te nepreglednosti odnosno neprovidnosti samog temelja i izvora bitka ljepote. To je uvijek bićevnost same ljepote, ali kao onome kome je pripadna još i sama pojava u svom lijepolikom izgledu. Ljepota onoga pojavnog biva odista ispunjena ukoliko se sama bit dotičnog bića ne samo pojavila kao u cijelosti „izražena" i dohvaćena bićevnost, nego ukoliko ona to uistinu *jest*. Puna moć ljepote na djelu prepoznaje se u tom smislu kao dovođenje onoga pojedinačnog lijepog u svoj prikladan lik, ali ne više prikladan u svojoj pojavnosti i međusobnom poretku, pravo sraslom uređenju svojih sastavnih dijelova, nego prikladan prije svega u bitnome smislu: – u smislu biti odnosno u vlastitom prezentiranju bićevnosti te ideje. To da se jest ono što se treba biti, da se jest dobro i prikladno utjelovljenje same ideje kao prauzora svakog pojedinog, da se ispuni „naum" pralika na svojoj fenomenalnoj razini i u tom odrazu i izrazu – to čini u sebi srasli i cjeloviti događaj i ispunjenje, dovršenje same vrhovne ljepote. Cjelovitost sklada pojave i bićevnosti lijepoga bića nije dakle cjelina i sklad onoga sastavljenog, jer ono što je od tijela, kao vazda sastavljenog, u još većoj mjeri lijepo jest duša i sâmo biće, a oni su sasvim jednostavni. Činjenica pak da se ono koje je istinski lijepo ne može razumjeti ni istumačiti na „klasičnom" modelu sagledavanja biti ljepote – kao prikladne, u sebi sređene strukture bića – postoji zbog svoje načelne i neizbježne nedostatnosti i neprikladnosti samoj ljepoti.[373] I kao što sunce u njegovoj usporedbi otvara, pruža i omogućuje svo biće, tako i ljepota pokazuje na najsjajniji i najjasniji način sâmo to biće u njegovoj navlastitoj opstojnosti i prisustvovanju te njegovim najbitinijim konstitutivnim momentima i vlastitoj istinitosti. Štoviše, pri samoj *visio beatifica* najčišća se ljepota ukazuje do te mjere sjajeća i iz sebe isijavajuća – jednako poput sunca u *Politeji*, te svevišnje moći omogućenja pojavnosti i prezentnosti onog lijepog – da nju doista nije moguće neposredno i bez „pribježišta" i „zaklona" sagledati u cijelosti, – kao što ni sama ideja bića nije nikako laka za ugledati (usp. Soph. 254ab1).

[373] Unutrašnja sveza ideje i ljepote pokazuje da za Platonovo poimanje ljepote nije mjerodavno tradicionalno grčko razumijevanje ljepote u smislu sukladnosti i simetrije, savršenosti proporcije i „zlatnoga reza". Sama ta, koliko god idealna odredba spada još u ono pojavno ljepote, dok je Platon hoće misliti, čini se, baš kao ideju.

i) Spoznaja i iznenadnost onog lijepog

Krene li se sad ponovno od onog najstrožeg i krajnje dosljednog, jer principijelnog Diotiminog razlikovanja i načelne izuzetnosti koja je bila isticana u samoj ideji ljepote, što se primarno ustvrđuje *via negationis*, isto se „apsolutno“ odricanje svih određenja i svojstava ideje – napose kao onog mnoštvo sabirućeg, jedinećeg jednog – može sagledati i proslijediti zajedno s onim Platonovim dijalogom koji svoju zagonetnost i poprima upravo po tome što ogleda tu od svega naprosto, još i od samoga bića izuzetu „sferu“. Radi se o *Parmenidu*.

Filozofijska objava od sveg bića žuđene naravi ideje, bića i jednote u *Simpoziju* se odvija, podsjetimo, na način ukidanja svega priricanog odnosno odredbenog.[374] Čak još i njene kasnije, naoko pozitivne „odredbe“ poput eijlikrinev~, kaqarovn, a[meikton (211e1) govore još uvijek upućujući na nju isključivo negativno: one kazuju što sama ljepota nije ili što ona sama nema i ne posjeduje, čime se dakle opetovano naglašava njena potpuna lišenost bilo kojeg određenja. Time ju se hoće posebice razgraničiti i razlikovati od svega pojedinačnog, među kojim stvarima na cijelome svijetu nema ničega lijepog što u sebi ne bi sadržavalo ujedno ponešto ružnoga.[375] No sama je ljepota, tome posve suprotno, otklonjena naprosto svakoj mogućoj relativnosti, pa tako i svakoj mogućoj nepotpunosti i nesavršenosti, – pače, uopće svakoj bićevitosti. Ta u svakom pogledu izuzeta i izuzetna odlika onog lijepog svjedoči među ostalim u prilog tome da lijepo uvijek jest, tj. da ono postoji neprekidno, te u toj posvemašnjoj ustrajnosti i postojanosti vlastite bitkovne čistoće ne dopušta bilo kakav rast ili opadanje. Stoga je ono uvijek sa samim sobom istovjetno, te ne trpi nikakva relativirajuća određenja, budući da takve kvalifikacije pogađaju samo pojedinačne, vremenski i prostorno postojeće stvari. Takvoj „vansvjetovnosti“ ljepote korespondira apsolutnost njene samostalnosti, od svega u cijelosti neovisne opstojnosti. I premda omogućuje sve lijepo kao lijepo, sama ljepota pri tome ne može biti ikako ugrožena, u svojoj „apsolutnosti“, vječnosti i postojanosti ikako „dovedena u pitanje“. Jer ona time ne trpi ama baš ništa (usp. 211b5).[376]

---

[374] Kao što je u *Fedru* (247c) istinsko biće, pronalazivo i spoznatljivo jedino u onome posve izuzetom nadnebeskom mjestu, lišeno bilo kojeg određenog lika, bilo koje boje: – uopće bilo koje određenosti.

[375] Usp. Hip. I 289a i d.; Phaid. 90a; Resp. 479a i d., Ep. VII 343a.; usp. također na predfilozofijskoj razini Simonida, koji kazuje u osnovi isto (u: K. Rac, nav. dj., 104.).

[376] Doduše, kako stranac pokazuje u *Sofistu*, spoznavanje je za samu ideju neka vrst trpnje; njenim spoznavanjem i spoznavanjem nje biva ona u određenom smislu „inteligibilno“ pokrenuta. Ali time se još ni u kom pogledu ona ne mijenja ili preinačava, niti bilo što podnosi; sam bitak ideje se spoznavanjem ne dotiče na taj način. Jer upravo to znači trpnja: biti određen po nečem drugom; njime biti uopće na bilo koji način dotaknut, dodirnut. Da ideje dakle ne potpadaju ni pod kakvu trpnju, vrijedi još i u spoznajnom pogledu, što je i implicitno i izravno rečeno u *Sofistu*. Međusobno odnošenje ideja, napose zajedništvovanje rodova, koje uopće omogućuje svu

Specifičnost uzrokovanja kao oponašanja od strane pojedinačnog je da ono po sebi, kao oponašano, ostaje posve čisto. Ono ne uzrokuje tako da se u onom uzrokovanom gubi, nego tako da pružajući se i darujući sebe ipak ostaje u sebi i svojoj čistoći i punini. Pružajući se u drugom i bivajući od njega žuđeno po vlastitom bitku i bitnome određenju, ono oponašano ostaje uvijek to što jest. Ideja tako u svem svom uzrokovanju ostaje čisti posebitak, premda se kao srazmjer samooponašanja uspostavlja i pruža u svojem pojavljivanju. Na začudnost ovdje bitnog vida pitanja, kako to da svaka od ideja, makar uvijek bila ista, i ne primala ni rađanje ni propadanje, ipak najsigurnije i nedotaknuto postoji u svom uzrokovanju; odnosno, da li tu jedinicu treba misliti kao razastrtu i preinačenu u mnoštvo, ili kao cjelinu odvojenu od sebe, naime tako da nastaje u jednome i mnoštvu, i da li je svaka ta monada (čovjek, dobro i lijepo kao jedno) bivajuća i neograničena, ili pomnoštvena u mnoštvo stvari, ili pak kao jedno te isto nastaje ujedno i u jednome i u mnogome (Phlb. 15b i d.) – na sve to pokušava dati svoj odgovor još i *Simpozij*. Poučna napomena koju iskusni mudroslovac Parmenid izriče jednom prilikom svom mladom sugovorniku vrijedi naime i ovdje: „vidiš li dakle, Sokrate, koliko je to bespuće ako netko kao ideje određuje bića sama po sebi?“ (Parm. 133a8-9) U svemu je tome iskusnog Parmenida snašlo isto što i i Ibikova konja: on i sâm nerado biva u poodmaklim godinama prisiljen ići putem Erosa (usp. Parm. 136e8 i d.). A budući da je Eros posredovatelj već naznačene cjelovitosti, pojmljene u znaku Platonove filozofije, tu se također radi o putu koji tu cjelinu obaseže tako reći u punome krugu. To i takvo dijalektičko putovanje utjelovljuje i uzorito pokazuje tako zvani drugi dio *Parmenida*.

On počinje s oglednim i uopće za Platonovu filozofiju paradigmatsko-principijelnim primjerom onog jednog.[377] Ono jedno u prvom hodu prve pretpostavke *Parmenida* se kako po pitanju same ideje, napose one ljepote, tako i po Diotiminim iskazima o njoj u osnovnim točkama načelno preklapa. Prvo ispitivanje prve pretpostavke dolazi izvedenim putem još „sustavnije“ do istog ishoda kao i Diotimino prvotno isključivo negativno prokazanje same ljepote: ono jedno ostaje lišeno svakog mogućeg određenja, svake relacije, uopće svakog odnosa spram bića, te utoliko zapravo i nije, zbog čega za njega ne samo da nema odredbe,

---

dijalektičku spoznaju, ipak ne dovodi do toga da se postojana bićevnost samih ideja ikako narušava; u tom pogledu one uvijek ostaju one koje jesu, iako uglavnom iz tog uzajamnog spleta odnosa.

[377] Vrijedi li sve navedeno u obje pretpostavke i njima pripadnim istraživanjima za baš svaku od ideja, budući da je svaka od njih jedna? I što je uopće ono jedno za Platona ako ne, barem na jednoj tipski shvaćenoj razini, sâmo biće ideje? Ne treba li poslušati osnovni naputak izložene metode koja izriče ono načelno tog labirintskog dijaloga: onako kako se postupa pri vježbanju na primjeru s onim jednim, trebalo bi se postupiti sa svim takovim, naime sa svime za što se pretpostavi da jest ili da nije. (136a4-c5) I ako taj dijalog nije lišen jedinstvenog odnosa spram Platonova filozofiranja uopće, ne treba li onda to sagledati na istovjetan način? Također, kako pritom postupati s drugim mogućim postavkama istoga filozofiranja, ukoliko se za neku drugu pretpostavku i ideju ustvrdi njena različitost u vidu drugačijih ishoda u sklopu istog dijalektičkog istraživanja?

opažanja i spoznaje, nego čak ni imena. (Parm. 137c4-142a8) Cjelokupni „katalog“, osnovne ontologijsko-kategorijske postaje na putu te dijalektičke vježbe mogle bi predstavljati jednu neiscrpnu riznicu najbitnijih i ukupno mogućih odredbi (ne)bićevnosti, pa tako i za slučaj ideje ljepote. Obzirniji pristup takvom jednom povezivanju tih dvaju dijaloga iziskivao bi svoje posebno mjesto, ali i razradbu, te ovdje mora izostati. Zadovoljimo se samo s onim momentima bez kojih, u svrhu dostatne naznake naravi ljepote, nije mogla ni sama Diotima.

Diotimino razgraničenje istaknute ideje lijepog prati dakle načelnu karakterizaciju apsolutne ne-bićevnosti onog jednog iz *Parmenida*.[378] Tu se sad postavlja pitanje da li Platon u slučaju *Simpozija* i ideje ljepote inzistira isključivo na odricanju onih obilježja koja u *Parmenidu* spadaju pod prvu pretpostavku i njen prvi hod, odnosno zastaje li on konačno, radikalno i zauvijek u tom „apsolutno negativnom“ ishodu? Ili se taj apsolutno negativni ishod, koji bi se dakle ticao ideje (ovdje ljepote) kao onog jednog, ipak ukida? Čini se da je ovo drugo slučaj. Taj najzagonetniji od Platonovih dijaloga – vođen, nimalo slučajno, za najveće svetkovine, pri najvećem približenju onom božanskom – uvijek ima pred očima cjelinu, jer upravo je ona ono istinito, posebice prema tom filozofijskom razmatranju koje završava najobuhvatnijom i naoko najparadoksalnijom formulacijom, ali zapravo, kako stoji u tekstu, „najistinitijom“. Sve je dakle na tome da to i takvo, od svega apsolutno lišeno *jedno*, ukoliko uopće *jest*, uzima sobom već sudjelovanja u jestvu, te se ujedno pokazuje kao *mnogo*.

Jedino o takvom jednom, koje se ispostavlja drugim ispitivanjem, može uopće postojati znanje i opažanje, ime i odredba (Parm. 142bb3-155e3). Taj se pak drugi hod pokazuje utoliko kao dijametralno suprotan onom prvom, ishodišnom za Parmenida i Diotimu, i on se mora najodlučnije dovesti u pitanje unutar drugoga ispitivanja prve pretpostavke.[379]

---

[378] Poklapa se to s osnovnom odredbom „tipski“ najljepšeg i najsavršenijeg božanskog bića u *Politeji*, koje nužnošću ostaje vazda jednostavno u svom obliku (usp. Resp. 381c8-9) Čini se da slično kazuje i *Teetet*. Tamo je naime riječ o prvim elementima od kojih je sve sastavljeno, a koji sami nemaju *logosa*. Jer oni jesu posve sami po sebi, označiti se mogu jedino imenom, te utoliko jedino u tom pogledu donekle odrediti prema drugome, i naprosto ništa drugo nije moguće o tome izreči, čak niti to da jest ili da nije, jer bi se na taj način tome već pridodalo bilo koje što, tj. ne bi se govorilo o onome koje jest isključivo iz sebe sama. Štoviše, tom drugim neprispodobivom i nedohvativom ne smije se dodavati još niti to 'po sebi' niti 'sâmo', jer je sve to od njega posve različito. Stoga, ukoliko bi uopće bilo moguće označiti sam element i pridati mu njegovo vlastito objašnjenje, trebalo bi ga označiti bez ikakvih drugih određenja. (Theaet. 201d8-202c6)

[379] On je zastupljen također u dijalogu koji opet na sebi svojstven način kruži, čini se, oko jedno te istog. U *Teetetu* se naime istovremeno razmatra bivanje i apsolutna neodređenost onog jednog. Takvo jedno, lišeno svih određenja, kao da se želi ukinuti. Sokrat (da li s ironijom ili ne?) tu govori o „nimalo lošem *logosu*“, kojeg navodno zastupaju svi veći filozofijski i pjesnički duhovi antičke Grčke. Taj *logos* kaže: ništa nije samo po sebi, niti se može ispravno nazvati neku stvar niti njeno svojstvo, jer ništa nije jedno, bilo da se radi o nečemu ili svojstvu. Od pokreta naime i kretanja i međusobnog miješanja nastaje sve za što mi služeći se neispravnim izrazom kažemo da jest, jer nikada nije nego uvijek nastaje (152d2-e1). Ponavljajući tek nešto drugačijim riječima iste one okolnosti pokrenutosti cjeline bića u svim njegovim sferama (usp. 154a i d.), Sokrat izlaže svekoliko kretanje bića koje u sebi uključuje ujedno ono djelatno i trpno, pri čemu ni jedno ni drugo od njih nisu niti mogu „biti“ odvojeno. (Usp. 157a i d.). Ono što „jest“ jest samo tako da jest ili postaje u odnosu na nešto ili s obzirom na nešto. Ali nema nečega što jest samo po sebi (160b8-c2).

Dva ekstremna pola prvog i drugog hoda – načelno uzetog *Parmenida* – za svoju zacijeljenu cjelovitost ponovno potrebuju posrednika, – i to je treće, odlučujuće ispitivanje dijaloga nazvanog po Elejcu. Ono jedno ako jest tako kako se navelo, nužno je da sâmo, jer je jedno, sad jedno vrijeme sudjeluje u jestvu, a jer nije jedno, sad opet neko vrijeme u njemu ne sudjeluje. Prema tome dakle postoji i vrijeme kad zahvaća u ono biti i kad se od njega otpušta. A kad se, krećući se, zaustavi, i kad se, stojeći, pokrene, nužno je da sámo ne bude ni u kojem vremenu, jer mu se zacijelo ne može bez preokretanja događati da se, prethodno stojeći, kasnije kreće, i obratno. A nema baš nikakva vremena u kojemu bi nešto moglo istovremeno niti kretati se niti stajati, niti se preokreće bez preokretanja. Ali ono se ne preokreće doista niti dok stoji niti dok se kreće, pa niti dok je u vremenu. Za tu moć, mogućnost i nužnost njegova preokretanja i njegova posredovanja između jestva i nejestva, između jednog i mnogog, preostaje ono čudnovato, u kojem se ono preokreće: – trenutak. Trenutak naime označava nešto takvo iz čega bi se zbivao preokret u svako od obojega. Jer ništa se ne preokreće iz stajanja dok još stoji, a ni iz kretanja dok se još kreće, već ta neka čudna narav trenutno usjeda između kretanja i stajanja, ni u jednom vremenu ne postojeći, te se očito u nju i iz nje i ono koje se kreće preokreće k stajanju i ono koje stoji ka kretanju. I ono jedno bi se, ako baš i stoji i kreće se, preokretalo k svakome od obojega – samo bi tako naime činilo oboje – a preokrećući se, čini to trenutno. Isto vrijedi i kod drugih preokreta (Parm. 155e4-157b5).

Ta iznenadnost i vanvremenost tiče se i same biti i naravi spoznaje čiste ljepote, kao što to pri svom svršnom posvećenju eksplicite potvrđuje mudra Diotima.

Erotički put koji smo do sada pratili na svim njegovim postajama dospijeva sada već svome vrhuncu. Spram njega je on uvijek bio u odlučujućem odnosu i jedino je prema njemu on uvijek i težio. Tek se pred sam kraj tog puta zbiva jedan bitno drugačiji, posljednji i najviši stupanj, i to jednim sebi svojstvenim kvalitativnim skokom: – to je *iznenadno motrenje same ljepote*. Najviši stupanj uspona utoliko uopće nije više – ma koliko visoki – stupanj, nego glavni, jedini i najviši cilj i svrha, on nije više neko lijepo pored ostalog lijepog, nego lijepo samo. Ono je posve drugačije od svega „unutarsvjetskoga“ lijepog; sva približenja njemu bila su u osnovi relativna, njemu doduše vazda slična, ali nipošto po samoj biti i sadržaju nego jedino prema srazmjeru i analogiji. Stoga prikaz lijepoga po sebi započinje Diotima oštrim razlikovanjem spram svega drugog lijepog. Neutrumom se – koji u pravilu otpočinje od tog mjesta u tekstu – upućuje na nešto što nije niti ovdje niti ondje, a ipak je zajedničko svim stvarima. Filozofijski rabljen srednji rod označava neku vrstu sveprisutnosti, moglo bi se reći

– atmosfersku omniprezentnost. Ima li se u vidu trenutnost i iznenadnost koja može, prema svemu sudeći, biti pripisana prije svega, ako ne i isključivo umskome uvidu i spoznaji, pokazuje se da je noetički čin – koji se tiče same svrhe erotičkog uspona – nešto opet kvalitativno više te samoj razmatranoj stvari srodnije i prikladnije; osobito usporedi li se taj čin s ostalim trpnjama i moćima duše. Noetički uvid, jedini spoznajni akt koji dohvaća i obuhvaća posebitak ljepote, nije dakle tek završni stupanj proslijeđenja dosadašnjeg slijeda zaključivanja, već jedno bitno njihovo nadilaženje.[380] Put koji vodi kroz sve „unutarsvjetske" stupnjeve je kontinuiran i spiralan. Pred najvišim se stupnjem on međutim naglo prekida: svi niži stupnjevi vode uvijek k njemu, ali ne još neposredno u njega samog, kao što to čine među sobom; oni doduše omogućuju dospijevanje k samome cilju i svrsi, ali njegovo proslijeđenje i skokovit zahvat samim sobom nikada ne jamče. Oni dakle za to isporučuju tek jedan pomoćni oslonac, dok je način na koji se ono najviše može dosegnuti generalno drugačije; oni predstavljaju tek određeni nacrt i oris; filozofijski izvještaj o tom usponu, a sam čin uspona nije (ponovo) izvediv već na temelju tog izvješća i ocrta glavnih postaja istoga puta.

Budući da prava ljubav svoj navlastiti predmet voli bezrezervno i u cijelosti, ona u sebi prati unutrašnji nagon da sve njegove sličnosti ne precjenjuje iluzionistički – tako kao da je u njima već sama ljepota. Jednako kao što se tim nagonom i prodorom k totalitetu ne smiruje sve dok ne prispije onome što je lijepo u svoj svojoj cjelini. Ne samo da se bit filozofije u *Simpoziju*, *Fedru* i *Politeji* vrti svagda oko istog iskonskog erotičkog iskustva, da se, rečeno posljednjim primjerom, ideje pokazuju kao glavni predmet iste ljubavi (Resp. 474c i d., 475e i d., 485bc, 490ab) a da se do utaženja te beskonačne ljubavi, u skladu s time, može doći jedino motrenjem i dohvaćanjem vječnih, božanskih bića, – nego Erosom ispunjeni filozof, ljubavnik dijalektike i njenoga puta (usp. Phaedr. 266b; Phlb. 16b) nepogrešivo i nepokolebljivo prati tu strastvenu ljubav koja se stupnjevito uspinje od lijepih tijela do same božanske ljepote. Jedino je dakle najviši i istinski Eros sveza i posrednik s istinski i božanski lijepim. Time se on otvara za temeljni odnos spram božanstva, a ljubeći i stremeći spram onoga najvišeg, on vodi k samoj ljepoti, samoj božanskoj istini. Štoviše, i sami su bogovi bogovi po tome što gledaju te ideje u njihovoj čistoći i izvornosti nadnebeskog mjesta, kako čitamo na koncu mita u *Fedru*. Kada se umom spozna ta najviša, čista ljepota, onda će sve ono drugo postati relativno, i u osnovi manje lijepo od tog jedinstvenog i jedinećeg izvora sve ljepote. Prividnom gubitku

[380] Interpreti uglavnom poistovjećuju dijalektiku s noezom, pri čemu noetički čin postavljaju kao zaseban intuitivni čin ili ga, protivno tome, pokušavaju povezati s diskurzivnošću razumijevanja. Za razumijevanje dijalektike kao noeze usp. K.-H. Volkmann-Schluck 1999., 49; N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*. Berlin, 1965., 271-272; Barbarić 1995., 251, 269 i d. Ross (2000, 64 i d.) zastupa kontinuitet uma u razumijevanju i umskom mišljenju, premda čistom noetičkom aktu pripisuje i određeni moment izravnog poimanja. Za Cornforda (1967., 51) je noeza čin intuitivne aprehenzije i utoliko različita od razumijevanja.

obilatog bogatstva mnogog lijepog odgovara neusporedivi dobitak u onome što se najviše žudilo, htjelo, priljubljivalo po sebi, te nastojalo zadobiti svim mogućim sredstvima.

Prema već uvaženim odlomcima za tu temu mjerodavne *Politeje*, pravi su i zapravo jedini filozofi dakle oni koji su *spoznali svako pojedino koje jest* (484d5 i d.), jer jedino oni svojom spoznajom uvijek žudno ljube upravo ono koje uvijek jest i koje ne biva isporučeno višestrukoj nepostojanosti. (485a10-b3) Stoga i sam Sokrat, u načelnoj protivnosti spram ukupnog i nezaustavljivog kretanja svih lijepih stvari, često sanja da jest nešto vječno lijepo o sebi, zbog čega treba razmatrati samu stvar koja uvijek ostaje sebi ista, a ne neko lice ili bilo što drugo lijepo, što je zahvaćeno neprestanim protjecanjem (Crat. 439c6-d6). Načelno o toj nemogućnosti stalne i u čvrstome bitku ustrajne bićevnosti i tome srodne naravi spoznaje kazuje i *Fedon*: duša se zasljepljuje ukoliko se stvari gleda očima ili bilo kojim osjetilom, pokušavajući ih se njima dotaknuti. Zbog toga se ona uvijek treba sklanjati u *logose* i tamo tražiti istinu (99e1-6). Na temelju *logosa* uvijek se postavlja stav da jest nešto lijepo samo po sebi, i dobro, i veliko, i sve drugo tome slično (100a3-b7). Za u tom pogledu nužan uvijet spoznavanja, tu se ispostavlja ono koje uvijek i na isti način jest. Jer ono koje neprestano i nezaustavljivo teče, već je nemoguće bilo spoznati ili čak samo označiti imenom. Omogućenje i uvjetovanost spoznaje i bića sagledani su u zahtjevu i zbiljskoj moći toga da spoznaja, kao i ono lijepo i dobro, sami više nisu u tijeku (Crat. 439e1 i d.).

Za sagledavanje i odmjeravanje same spoznaje i to one najviše – koja se tiče ljepote u njenoj čistoći – može dodatno poslužiti „spoznajnoteorijski ekskurs“ iz *Sedmoga pisma*. U njemu Platon kaže: o onome do čega je meni u filozofiji prvenstveno stalo nema od mene nikakva spisa niti će ga ikada biti. Razlog tome pak zvuči nešto manje jednostavno: ono sâmo nije ni na koji način izrecivo kao što su to ostale nauke, već iz mnogog općenja koje se zbiva u okrugu same stvari i iz suživljenja s njom iznenada se kao vatra iskrom užgana upali svjetlo, te se postavši u duši već sâmo sobom hrani (Ep. VII 341b7-d2).

Taj se začuđujući događaj najvišeg vida spoznavajuće duše dodatno pojašnjava i razlaže na sljedeći način. Za svako pojedino koje jest postoji neko troje po čemu se nužno dolazi do njegove spoznaje, a četvrto je sama spoznaja, dok kao peto treba nazvati ono sámo što uistinu jest. Prvo je njegovo imenovanje, drugo *logos* i odredba, treće njegova slika, a četvrto sámo znanje odnosno spoznaja istog. Na našem primjeru, lijepim se naziva neko nešto koje jest lijepo; njegova se odredba sastoji od određenih riječi i iskaza; a slika je ono što se takvim čini i pojavljuje. Četvrto je znanje i spoznaja, istinit um i mnijenje, ono oko ljepote, što se sve zajedno treba uzeti kao *jedno*, koje se ne nalazi ni u jezičnim glasovima ni u tjelesnim likovima nego u duši, a zbog čega je ono posve drugo i različito od naravi same ljepote i

onoga prethodnog trojeg. Po srodnosti i sličnosti, samoj je ljepoti – što se inače po svemu slaže s Platonovom filozofijom, pa tako i samim *Simpozijem* – najbliže umsko motrenje.

Pritom se ponovo ističe da onaj tko ne obuhvati navedena prva četiri stupnja nikada neće moći postati dionikom potpune spoznaje onoga što uistinu jest. U tome možemo uostalom, barem na jednoj općenitijoj i više metodskoj razini, prepoznati isto načelo koje se bilo pokazalo općevrijedećim i pri erotičkom usponu. No još važnije od toga, jedna dodatna otegotna okolnost svake takve spoznaje sastoji se u tome što ta prva četiri stupnja kod svakog pojedinog bića njegovu kakvoću i njegovu bit pokazuju u osnovi jednakom. Sva su ta četiri stupnja upletena u dijalektiku slike. Ono što nešto predstavlja, ne može još i sámo biti to što predstavlja.[381] Mišljenje čovjekovo, kao i njegovo unutrašnje bezglasno ili glasovno oglašavanje uvijek je samo odslikavanje bića, i kao takvo može prikazati jedino kakvoću njegovu, nikada sâmo to biće. Razlog tog za istinsku spoznaju ometajućeg i zastranjujućeg postupanja leži prvenstveno u načelnoj zakinutosti i nepotpunosti same naravi *logosa* uopće, kao i njegova općenitog iskazivanja. Riječi, samo su riječi tu, a ipak bi one trebale ishodovati i obrazovati samu stvar. I upravo u tome prepoznaje Platon jedan dublji razlog zbog kojeg se ono istinskom umskom spoznajom dotaknuto neće niti ne može prepustiti tom bitno nepotpunom misaono-jezičnom izricanju. S time ide ruku pod ruku i jedno uvijek isto zborenje svega zapisanog, koje naprosto obilježava svako pismo, iz čega dakle slijedi da se nezanemariva nedostatnost i neprikladnost sveg i svakog *logosa* sastoji kao prvo u njemu samom, ali i u njegovu neizbježnom fiksiranju i zaustavljanju, što se za prikladan pristup i oličenje, oprimjerenje samoga bića pokazuje kao živosti lišena apstrakcija. Pa ni potpuna spoznaja nije još stvar sama: – sama ljepota ne nalazi se u svojoj čistoći i vječnosti u duši. Njena vlastita spoznaja, kao što je već upozorila Diotima, nalazi se u bivanju, u vječno protječućem životu našeg duha i uma. Spoznaja u duši nije bezvremena kao stvar sama. Njoj najbliže prispjeva onaj moment iznenadnog, u kojoj je spoznaji najednom sve tu.

Za svakoga od ta četiri samome biću i njegovoj istini smjerajuća stupnja moglo bi se navesti mnogo drugih, samu spoznaju ometajućih i uskraćujućih karakteristika, ali tu ipak ostaje najvažnijom ona fundamentalna i presudna razlika same biti i kakvoće. I tako, dok duša traži vazda spoznaju ne onoga 'kakvo' nego onoga 'što', svaki od ta četiri preliminarna koraka iznose pred dušu riječima i djelom upravo i jedino ono što ona pritom *ne* traži, otvarajući time svim van(raz)umskim i na osjetilnosti počivajućim shvaćanjima mogućnost dovođenja u pitanje i pobijanja istog, a čime samu dušu ispunjaju svakojakom aporijom i općom

[381] Usp. opširnije o ovome što slijedi osob. H.-G. Gadamer, 1985., 98 i d.

nejasnoćom. Osim tog aspekta neprikladnosti njihove pomoćne i prethodne raspoloživosti elementarnim znanjem koje još uvijek ne dostaje za pravu i istinsku spoznaju, tu se ujedno javlja i jedan drugi problem, koji, pozornije pogledan, i proizlazi iz iste nedostatnosti i neprikladnosti prvotna četiri stupnja. Ukoliko je njihovo smjeranje upravljeno prije svega na kakvoću, a ne na samo štostvo ogledavanog-spoznavanog bića, onda bi se u prilog te njihove bitne nedostatnosti i nesavršenosti dalo iznijeti i sljedeće. Istina je cjelina koja se ne može ustaliti, zadržati i priopćiti ni u kojem pojedinačnom *logosu*, ni u kojoj riječi i rečenici, cjelina kao jedno beskonačno isprepleteno odnošenje iz kojeg se putem *logosa* i spoznaje, govora i mišljenja odjeljuje tek jedan aspekt samoga bića, k tome još ne toliko bitan i presudan. Primjenjena sredstva spoznaje uvijek su jednostrana i aspektna. U pojmovima i odredbama, kao i u slikama, uvijek se ističe i izdvaja samo jedna bitna crta razmatrane stvari, dok se upravo radi o tome da se bitnost obuhvaća u svestranosti njenih aspekata i pripadnoj cjelovitosti. Ideja, uzeta sama za sebe, nije uopće spoznatljiva. Kod svake je spoznaje uvijek u igri jedan čitav splet ideja, u čemu se svagda nalaze elementarne i strukturirajuće osnove njihovih međusobnih ispreplitanja odnosno zajedništvovanja. To je dijalektika jednog i mnogog; ono plodno „između“ jednoznačnosti i višeznačnosti. Splet ideja koji se spoznavanjem isprepliće predstavlja u *logosu* i govoru unutrašnje ustrojstvo samog bitka. Ono što jest je cjelina kao beskonačan odnos iz kojeg se u govoru i spoznaji uvijek izdvaja jedan određeni aspekt. – Dijalektički napor u kojem prosvjetljava istina bića je po svojoj biti nedovršiva.[382] Kao onaj tko se nalazi uvijek između mudrosti i neukosti, u Erosa je uvijek otvorena ta sloboda u okrugu spoznavanja, sloboda kao jedna vazda otvorena upitnost i uopće mogućnost drugoga i drugačijeg mišljenja, mišljenja koje nema svog kraja i konca.[383]

Ogled i odraz te cjeline bića koje istinski jest, a koji treba pružiti prava i potpuna spoznaja, uvijek predstavlja tek jedan njen isječak, jedan bljesak beskonačnosti. Već je i samo rađanje riječi i misli izvorni izraz tako shvaćene beskonačnosti: ono je iz bezbroja mogućnosti ostvarenje tek jednog mogućeg. Takvo izdvajajuće izabiranje jest doduše za svako mišljenje i način njegova odvijanja naprosto nužno, ali je isto tako nužno nepotpuno a utoliko i “neistinito”, jer se nepovratno udaljuje od same cjeline bića u vlastitoj istini. Bilo koja određena postavka tako shvaćenoj cjelini odnošajnosti ideja u osnovi ne odgovara; ona je tek određeni izolirani isječak u sklopu mišljenja. Potraga za primjerenim i cjelovitim iskazom same istine nikada ne dovodi do trajnog i potpunog ispunjenja; svaka je spoznaja tek razgraničenje, izdvojenje jednog jedinog snopa ili samo zrake svjetlosti iz beskonačnog obilja

[382] Za ovaj aspekt nedohvativosti i „neizvedivosti“ potpune spoznaje usp. osob. H.-G. Gadamer, 1985., 112 i d.
[383] Usp. cjelovitije izlaganje na sličnu temu u: D. Barbarić, 2004., 232 i d.

svjetla spoznaje, koje u svom totalitetu zablješćuje i zasljepljuje. Utoliko je glavni nedostatak sva četiri spoznajna stupnja ništa drugo do li njihova neizbježna nesrodnost i neprikladnost, nepostojanost i varljivost, te na koncu nepotpunost i nesavršenost: oni odvraćaju od stvari same i upućuju, prikivaju na sebe same. Svi oni nisu upravo stvar o kojoj se radi.

Ono što duša dohvati i obuhvati umom, jest i ostaje kao takvo *logosom* neizgovorivo. Jer ono je jedno, jednostavno i nedjeljivo, *logos* je pak i jedno i mnogo, i djeljiv i sastavljen. Sam je l*ogos* dakle već po svojoj vlastitoj strukturi neprimjeren za ono jednostavno, nesloženo, jer se sastoji i odnosi uvijek na ono složeno, na ono što se sastoji od dijelova. Ali jednako se i znanost pokazuje nepotpunom za dohvaćenje same ljepote – jer ono lijepo nije neki *logos* niti neka znanost –, budući da i znanost, unutar dijanoetičke oblasti barem, ima posla prije svega s onim relativnim, s onime što nije jednostavno i po sebi, nego jest uvijek u određenom spletu onoga mnogog, mnogih pretpostavki-ideja prije svega.[384] Izrekne li se bilo što o onome na taj način neizrecivom, time se već zapada u neistinu. To je osnovni razlog uskraćivanja, neizrecivosti i sveg Platonova opreza pri izravnom „objavljenju“ i iznošenju istog, bilo u usmenom ili pismenom obliku. Pojmovna rastavljanja i spajanja kojima se služi i kojima barata diskurzivno-propozicionalno mišljenje u svojoj vlastitoj naravi nisu primjenjivi na jednotu ideju. U riječima je i pojmovima na primjer, a onda i u odredbi sadržana jedna neukidiva, naravno, ne nužno po svemu negativna i kontraproduktivna višeznačnost. I sva četiri sredstva spoznaje drže dušu samo uz predikativnu strukturu i ne probijaju se pred sam predmet na kojeg predikati upućuju. Za ono lijepo se stoga zahtijeva mišljenje koje nadilazi ono predikatno. Ta muka višestruke aporije postaje ujedno i izvor euporije, koja vrijedi za sav *logos*. *Logoi*, koji se nalaze kod svih pojedinih stupnjeva, znamenuju da se uvijek radi o nekoj diskurzivnoj i u riječima priopćivoj spoznaji. Kod posljednjeg je koraka to očito drugačije: ideja biva iz temelja drugačije spoznata. No, to je možda i kod Platona ostavljeno nenačeto; jer objasniti to značilo bi ići protiv same stvari koja se time hoće signalizirati. Ona biva ili shvaćena ili ne shvaćena; njeno se biće da vidjeti-motriti, ne i objasniti.

Ma koliko bila nesigurna ta preliminarna četiri stupnja spoznavanja, toliko se oni pokazuju za Platonovo dijalektičko filozofiranje nužnima. Štoviše, sva su ta četiri spoznaji prethodeća stupnja – o kojima Platon govori u svome pismu koje se obraća potencijalnim novacima i posvećenicima u filozofiranje shvaćeno na njemu svojstven način – do te mjere neizostavni, a ujedno i dragocjeni i poticajni da se bez njih uopće ni ne može dosegnuti samu spoznaju te u njoj imati ikakvog udjela. – Jedino ukoliko se svima njima prolazi, prateći

[384] Inače prilično važna napomena koju ističe T. Borsche, 1996., 97.

uvijek sve njih pojedinačno i sagledavajući ih u njihovoj cjelini, cjelini koja u isti mah pruža već i bitnije smjernice koje vode k samome cilju – spoznajnom motrenju onoga što jest –, jedino se tada i upravo time omogućuje i ona sama. Govoreći zajedno s Platonovim vlastitim riječima s istoga mjesta imenovanog teksta: tako što se obraća naizmjence gore-dolje svakom pojedinom stupnju, tako što se tako reći tare svako pojedino sa svakim drugim, stvara se plodno tlo koje omogućuje da u jednome trenu, ne najmanje iz tog iskrećeg kresanja jednog o drugo, plane vatra u duši. Istom kad se svaki pojedini od stupnjeva međusobno pretresa uz strpljivo ispitivanje, istom tada nastane spoznaja svega i um, kad čovjek prema mogućnosti napregne sve svoje snage koliko god može.

Ta spoznaja bića može se dakle omogućiti, izazvati i ostvariti jedino posredstvom prethodećih neprestanih i svestranih prolaženja *logosa*, ne na način fiksiranja, već neumornim vođenjem dijaloga, uvijek po uzusima same dijalektike. Kod bogova je znatno drugačije: savršena, jedina primjerena intelektualna vizija je bezglasna, tj. bez ikakvog *logosa*, govora i razgovora sprovođena „intuicija“, – tako je samo kod besmrtnika na nadnebeskom mjestu. Oni ne moraju prolaziti i izvršavati isti put kao čovjek jer je njihova noeza u sebi savršena. Samo ljudi govore, samo ljudi imaju *logos*, jer naša noetska vizija nije nikada ni kompletna ni savršena. Naša najbolja prilika za približenjem potpunosti i savršenosti bića jest ona kroz *logos*, ali on sam po sebi nije dovoljan, on nije dostatna zamjena sâmog motrenja ideja.[385]

To dušino kretanje *logosom* je ona spojna i prekretna točka u kojoj se, nakon dugoročnog i predanog napora oko same stvari i suživljenja s njome, najednom biva ponesen i obuzet od nje. Erotički se ljubavnik tim spoznajnim nastojanjem nalazi kao u nekom međuprostoru, prije no što mu „sijevne“ iznenadna spoznaja. U tome zacijelo leži moment neraspoloživosti nad time, prije neki oblik pogođenosti i zahvaćenosti onim višim i moćnijim. Tko to čudesno motrenje same ljepote nije sam iskusio, tome ne može na tom planu pripomoći ni sam Platon ni svi interpreti njegove filozofije zajedno. Budući da o tom od svih drugih znanosti drugačijem i neusporedivom „nauku“ Platon nije, kako ističe, napisao niti jedan spis, te budući da Diotima samo ukazuje na put koji k njemu vodi, interpret ne može niti htjeti tu učiniti nešto više. On može tek pokušati pojasniti što svo upućivanje na erotičkom usponu zapravo kazuje.[386]

---

[385] Usp. osob. D. A. Hyland, nav. dj., 23. Dijalektika nije dovoljan instrument koji dohvaća istinu; više od dijalektičke metode je posvećena mudrost koja gotovo premašuje i samu dijalektiku na putu istine. Protivnog je mišljenja K. Bormann, nav. dj., 88.

[386] Došavši do ovoga posebno delikatnog problema, G. Krüger (nav. dj., 229 i d.) do neke mjere i uzmiče pred bilo kojim daljnjim proslijeđenjem navlastitog filozofijskog smisla i naravi same te spoznaje koja se tiče čistog bića ljepote, načelno uzvišene još i među samim idejama.

U tom kontekstu valjalo bi ocrtati općenitiji okvir unutar kojega bi se razmatrano pitanje spoznaje i njene izrecivosti moglo potpunije prosuđivati. Kao što bi se dalo zaključiti već po ključnim momentima mita o Erosu, pretpostavka koja uopće omogućuje Platonovo dijaloško filozofiranje jest stalna lutajuća potraga za onim istinitim. Čovjek i ljudska duša nema ni svrhu ni istinu u sebi samom, on nije mjera svih stvari. Dijalog Platona je dakle po svojoj vlastitoj naravi prije svega otvoreni razgovor, vazda dalje i preko težeći, bez zaključenja i zaključka; filozofiranje u njemu je neko beskonačno približavanje samoj stvari, koje se tim bitnim neznanjem od božanske mudrosti razlikuje u samoj svojoj biti. Privremeno i neizvjesno odgovaranje na pitanja nezadrživo hita k uvijek novim pitanjima, te neodoljivo zavodi mnijenje i mišljenje, nakon čega se to čime se biva zaveden beziznimno isporučuje ništavnosti privida i zablude, igrajući tako svoju igru protiv svih neupitnih istina. Bitna i neprevidiva otvorenost takvog mislećeg iskušavanja priječi kako pojedini dijalog tako i njegov nauk ususta viti u zapečaćene općevažeće iskaze, a ono najviše obuhvatiti i odrediti *logosom*, pri čemu redovito učestali mit i poredbe kao da ukazuju na to da je čak i dijalektika u tom pogledu necjelovita i ograničena. Ali to opet s druge strane ne znači da je filozofija koju nalazimo u Platonovim spisima lišena izgradnje i uzoritog, mjerodavnog stvaralačkog mišljenja.

Čak je i ono najviše, ideja dobra, narav samog onog lijepog i stvar sama u filozofiji Platona ne samo s onu stranu bitka, nego i nad svakim *logosom* i svakim znanjem, što potvrđuje i Diotima. Kako je gore već izloženo, posvuda gdje se kod Platona radi o diferenciranju stupnjeva i formi znanja, razlikovanje znanja i mnijenja ima središnje, temeljno značenje. No, čak i to razlikovanje ostaje, još i kod najviših stvari, uvijek u sebi dvoznačno. Osobito se u poznim dijalozima doksi pripisuje značenje i rang gotovo istovjetan s umom, *logosom* i znanjem. Govoreći o samoj stvari, *Sedmo pismo* – sukladno iznesenom – ističe njenu punu individualnost, jedinstvenost i jednokratnost, čemu ne bi mogla odgovarati spoznaja putem pojma i razloga, već upravo *doksa* kao neko iznenadno prosvjetljenje. U posljednjem se posvećenju ne radi toliko o praćenju (nečijem nekoga) i pouci, jer se ono ne može na taj način iznuditi niti poukom proizvesti tj. prenijeti, koliko o tome da se sam iz sebe, posredstvom primjerenosti i obostrane privlačnosti, dovede do zapaljenja iskre i motrećeg ogledavanja same stvari. U igri je dakle individualnost, jednokratnost, neraspoloživost, neusporedivost, nemogućnost poopćenja i apstrakcije onoga svagda posebnog. Dakle, čak je najprimjereniji odnos spram onoga najvišeg – u ovom dijalogu viđenog pod imenom i pojmom ideje ljepote – upravo ono što je bilo odbijano iz sfere prave i istinske spoznaje: mnijenje, naziranje i pojavljivanje. I upravo je sama sloboda traganja i neodlučenosti, a

utoliko i svagda otvorena mogućnost drugog i drugačijeg unutar misaonog naganjanja onoga što uistinu jest najsvojstvenija narav *dokse*, kao pravi odraz tragajućeg, filozofirajućeg života; u njoj je sabiruće sačuvana živa napetost pitanja i promišljanja, bezdana otvorenost koja prethodi svakom određenom odgovoru, iskazu i zaključku. (Crat. 420b7 i d.) I sama je stvar u *Sedmome pismu* označena kao ono neizrecivo i nepriopćivo. Baš onako kao što ona nikada ne može biti spoznata pomoću samog imenovanja ili odredbe, zrenja i pomišljanja, nego se spoznaja nje – i to uvijek samo nakon dugog i ustrajnog mislenog obitavanja u njezinu okružju – rađa poput iskre što iznenada bljesne u duši uslijed svesrdnog zajedništvovanja i suživljenja sa samom stvari (Ep. VII 341c5 i d.) – tako se ta spoznaja ne može drugome ni priopćiti putem izravnog razlaganja posredstvom samih riječi, pojmova, rečenice i iskaza.

Također, pri svakom mogućem sagledavanju i dodiru onoga o čemu u ime kako ljepote tako i dobra govori *Sedmo pismo* vrijedi i to da onomu koji nije duševno srodan sa samom tom stvari, sa samom filozofijskom spoznajom svakog pojedinog koje istinski jest – s naravi onoga najvišeg i prvog –, tome ni lakoća shvaćanja ni dobro pamćenje neće nikada pružiti jasan uvid u to. Stoga ni oni koji nisu srodni s onim lijepim i pravednim neće nikada pojmiti pravu bit vrline (Ep. VII 342a1-344e2). Dušino dohvaćanje punine i čistoće same ljepote u sebi je međusobno uvjetovano do te mjere da, nema li jednog, nema niti može biti drugoga.[387] Nema ljubavi ukoliko ona nije obostrana; tako ni mudrosti nisu prijatelji oni kojima mudrost ljubav ne uzvraća, jer nije moguće da se nešto žudi i ljubi a da se ne bude tome pripadan, srodan i svojstven. (Usp. Lys. 212d3-8, 221b7-8, e3-222a3) Sva je nužnost da onaj koji se po niklosti ljubavnički drži ljubi ono što je ljubljenome srodno i svojstveno, potvrđuje Sokrat u *Politeji* (485c6-8). Jer Muzama tuđa duša i bezoblična vodi u bezmjerje, a istina je srodna sumjernosti: filozofova narav mora biti po niklosti odmjerena, svagda dopuštajući da joj ono samoniklo bude lako vodljivo k ideji svakog pojedinog koje jest (Resp. 486d4-11). Okvirno i općenito je dakle tome tako: filozofi su ljubavnici istine, a njihova je narav onome najboljem srodna (Resp. 501d1-10). Sumjernost i srodnost istinskom biću, napose onom lijepom, nužnošću pretpostavlja dakle dohvat i doticanje istog. S onime što se ljubavno žudi osjeća se svezanim i supripadnim, dok se svako razdvajanje, odudaranje i razilaženje od toga vidi ili kao opadanje ljubavi ili čak njen potpun izostanak. Upravo stoga što Erosom gonjen ljubavnik ljubi ono što na neki način već posjeduje – u vidu svog duševno-erotičkog nagnuća k istom, što već sobom pretpostavlja trajno prepoznavanje i mogućnost praćenja istoga u samome sebi

[387] C. W. Müller (*Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden, 1965., 183 i d.) ustvrđuje kako je taj princip antičkogrčkog mišljenja naprosto općevažeći i sveobuhvatan. On se ne da reducirati tek na jednu sferu i okrug bitka, već vrijedi jednako ontologijski, spoznajno i moralno-etički. Ono božansko i dobro jesu pritom uvijek sam kanon i mjera svekolikog znanja, djelovanja i praktičko-etičkog teženja.

–, ali ujedno i, prvenstveno zbog bitne nepotpunosti svoje žudeće duše, ne posjeduje, može se ljubavno nagnuće označiti i pozicionirati kao ono koje oscilira između obilja i oskudice. To da je Eros demon, ono između koje se vazda kreće između smrtnoga i besmrtnoga, nepotpunog i savršenog, ne znači dakle da on obje te strane u sebi samome sapinje u napetosti njihove dijametralne suprotstavljenosti, te da uvijek ostaje na samo približavajućem putu te iste sredine. Ovo između treba shvatiti kao puno i dinamično odnošenje, i to tako da ta napetost odnosa svoj „predmet“ u sebi već do neke mjere i u nekom pogledu mora svagda imati u vidu. Uvijek vrijedi da bi Eros bio loš i neuspio posrednik i spajatelj onog božanskog i ljudskog ukoliko ne bi dosezao i u sebi obuhvaćao obje strane, oba pola koja posreduje.[388] Kako je već rečeno, Eros je po vlastitoj naravi jedinstveno jedinstvo suprotnosti.

Pri navedenom pitanju spoznatljivosti i izrecivosti onoga najvišeg, ne bi zbog svega spomenutog trebao izostati ni sljedeći aspekt istoga problema. Naime, u tumačenju Platonove filozofije, napose za to pitanje ogledne *Politeje* i *Simpozija*, uvijek iznova javljala se jedna duboka skeptičnost i sumnjičavost koja se izražavala pod pitanjem: je li Platon, osobito ima li se na umu ovakve i *Sedmome pismu* slične njegove tvrdnje i sudove, u svojim dijalozima doista iznio ono što sam naziva prvotnim i najvišim u svojoj filozofiji? Je li ono najviše uopće u cijelosti spoznatljivo i ukoliko jest, je li izrecivo, bilo pismeno ili usmeno? Jer uopće nije rijetkost da se u Platona na najvažnijim mjestima odustane od toga da pojmom, mišljenjem i lancem razloga dalje razlaže stvar, nego se pritom zadovoljava slikom, poredbom i mitom.

U tome je ujedno sadržana i sva paradoksalnost koja neizbrisivo obilježava pitanje istine i spoznaje bića. Naime, kao što smo u više navrata svjedočili, Platon nikada ne preže pred tim da uvijek iznova naglašava višestruku ograničenost spoznajne moći uopće, koja se, prema tom i takvom ograđivanju i s njime povezanim problemima, nikada ne može bez daljnjega „protezati“ još i „s onu stranu bitka“. Ali upravo je to ujedno i sam najveći nauk, bez kojega ništa drugo naprosto ne vrijedi, koliko god se ono znalo. U našem slučaju, jaka je emfaza u tome da Diotima dvoji u Sokratovo praćenje najvišeg misterija, te da Sokrat, u okviru događanja *Simpozija*, stoji na putu do Agatona, kao da je dosegnuo *telos* svog

[388] No, tu je upravo odlučujuće da se jedna takva dosezivost samoga cilja i onoga žuđenog-ljubljenog nikada ne ostvaruje, ne ispunjava u potpunosti, pače, u nekom je pogledu dijametralno suprotno i sa samim ovdje izloženim Sokrat-Diotiminim naukom protumačiti odnošajnost erotičkog unutrašnjeg ustrojstva tvrdeći da sâmo dosezanje cilja leži u biti Erosa, pa da on čak jedino (i isključivo!) bogovima pripadno znanje doseže i stječe, premda tek privremeno, kako ustrajava u više navrata K. Albert, 1980., 67 i d.; te isti, 1989., 22 i d. Slično se T. A. Szlezak (2000., 99) drži toga da ova toliko važna okolnost Platonove filozofije – Erosova neukidiva aporetičnost i stalno ostajanje na putu – biva dokinuta u svom lutanju i traženju na ovome mjestu dijaloga, ali i u *Politeji* 532e i d., te u *Fedru* 249c i d.

putovanja. Premda bi se tome moglo nadodati kako mi uopće ne znamo što se događa s njime kada zastane u predvorju slavljeničke kuće i na tom mjestu stoji; što on tada „ima na umu“.[389]

Najopćenitiji i više orijentirno-metodski pokušaj odgovora na navedeno pitanje i zagonetnu paradoksalnost valjalo bi možda tražiti na sljedeći način. Možda bi se pažljivim, suživljenim promišljanjem svega u dijalozima ipak rečenog odnosno napisanog valjalo uznastojati prodrijeti do sâmog onog što se Platonu bilo pokazivalo „neiskazivim na način ostalih nauka“; možda bi se upravo tu još trebalo pokušati odgovoriti na vodeće pitanje koje glasi: što je to uopće, te zašto je i kako ono neiskazivo?

Kada se filozofijski tekst odnosi na samu stvar o kojoj zbori i koju razmatra, on prema načelnoj mogućnosti može uvid u nju kako posredovati tako i utjeloviti. Pritom dakako biva pretpostavljeno da je ophođenje s tekstom u tom slučaju vođeno uvjerenjem kako njegovo poznavanje i razumijevanje otvara šansu da se ostvari, pridobije uvid u samu stvar na koju se on odnosi, a ta pretpostavka svakako nije lišena pitanja i problema. Samo kao jedno moguće potkrjepljenje takvoga stava: u *Sedmome pismu* se radi o istinosnom uvidu koji zahtijeva jednu dugu i obzirnu pripremu, ali tom pripremom on nije već i zajamčen, nego u najboljem slučaju samo preliminarno omogućen te u vlastitom izvršenju donekle pospješen. To je uvid koji se nikako i nikada ne može odvojiti od individualnog iskustva. O takvim bi se iskustvima možda još i dalo ponešto reći i pripovijedati, ali ono se time ni u kom slučaju ne bi moglo prenijeti drugome. To se i takvo iskustvo, ta se vrhovna spoznaja mora u pojedinoj duši uvijek dogoditi na svagda jedinstven i individualan način; odnosno, ona se u duši mora uvijek već na neki način nalaziti i u svemu biti tijekom života presudna vodilja. Filozofijski eros i entuzijazam, općenito govoreći, ne stoji u čovjekovoj moći, niti se može ikada prenositi i udjeljivati drugome; to se u sebi ima ili ne; sam dodir te puno i pravo oprisutnjenje istinskog bića ne može se proizvoljno uspostavljati, pa onda i priopćavati. Prema vlastitim Platonovim riječima, čak su još i svi govori o onom stalnom, postojanom i pomoću uma dohvatljivom neosporivi i nepobjedivi, tj. uvjerljivi i dokazivi, te svima podjednako prenosivi tek do neke mjere, – tek onoliko naime koliko to uopće govorima pripada (usp. Tim. 29bc).

Pa ipak, koliko je prikaz onoga najvišeg – primjerom *Politeje*: samoga dobra –, upitan i u najboljem slučaju tek približan, on još uvijek nije posve neprimjeren i od same stvari beskonačno udaljen, jer i sam nužno dotiče nešto od naravi samoga dobra (507a4-6). I premda „kamate“ i „porod“ dobra nisu još i dobro samo, nisu oni od njega ni posve drugo, budući da iz njega neposredno slijede. Ta dva bitno različita ontologijska okružja bića onoga izvornog i

[389] Povezuje to s dramaturškom okolnošću samog dijaloga R. Blondell, 2006., 158 i d.

njegova poroda, – kojeg potonjeg gotovo u pravilu prati također i sva slikovitost, prispodobe i mitsko objavljenje, uopće uzmak iz strogo shvaćenog racionalnog objašnjenja u sferu slike i onoga sličnog, u oblast naziranja –, nisu međusobno nespojivi ili nesvedivi. Upravo time pokazuju oni ništa drugo do dvije strane jedno te iste ogledavane stvari.

Imajući u vidu ukratko i uprošćeno iznesene napomene koje su sve zajedno stajale u zadaći pokušaja orijentirnog odgovora na pitanje spoznaje onog najvišeg, dolazi se do jednog temeljnog, premda još uvijek uglavnom općenitog uvida, koji bi nas sada trebao odvesti i prema ključnom i zaključnom razmatranju same ljepote. Za primjerenije i potpunije približavanje i dohvaćanje njene naravi, kao što se već istaknulo, uvijek ključna te u onome presudnom odgovarajuća riječ i pojam ejxaivfnh~ dolazi kod Platona uvijek na najodlučnijim mjestima njegova filozofiranja, tamo naime gdje se dospijeva na samu granicu onog dijalektičko-logičkog, i gdje biva izvršen odgovarajući pokušaj doticaja onog prvotnog i iskonskog, u ontologijskom pogledu posvema najvišeg i fundamentalnog.[390] To međutim nije tek puko formalna lozinka Platonove filozofije, koja, dospijevši pred sam domašaj onoga po svemu središnjeg i najvažnijeg, ostavlja isto „visjeti u zraku“, prepuštajući to naprosto onostranosti, nedokučivosti onoga posve i bez daljnjega neizrecivog.[391] Naprotiv, upravo se bezdano duboki smisao skriven iza naoko tek jedne riječi može vidjeti kao nešto što je za cijelu stvar koliko presudno, toliko i odredbeno. Stoga će se tu zajedno s Platonom pokušati na tom planu doprijeti i do onoga više sadržajnog proslijeđenja same te vodilje pri najvišoj spoznaji. Doduše, ni ona ne biva nikada lišena iznimne zagonetnosti – jer upravo je 'ono iznenadno' ono u misteriju Erosa misteriozno. Kao univerzalni ključ samog temelja i vrhunca Platonove filozofije, pa tako i spram onog lijepog samog, ono iznenadno i trenutno je u samome sebi najtješnje povezano s međubitkom, s onime između koje po vlastitoj odredbenosti biva uvijek najbliže samoj biti i naravi Erosa, što će nam u daljnjem izlaganju biti svakako jedan ključan oslonac za završno protumačenje Erosa i same ljepote.

Po svom značenju presudna spoznaja onog lijepog – za Platonovu filozofiju dakle nezamjenjivo i najvažnije motrenje i dodir istine bića – događa se, dakako, upravo dušom. Jer duša je za Platona poslije samih bogova u najvećoj mjeri božanska (Legg. 726a2-3). Općenito uzevši, kako se to bilo ispostavilo u Platonovu *Fedonu*, jedinstveni umski uzrok sveg bivanja i

---

[390] Uz Symp. 210e usp. npr. Gorg. 523e; Resp. 515c, 516e; Crat. 396d; Parm. 156d i d.; Epist. VII 341c.

[391] Da taj hipoviti trenutak nije lišen napose i sadržajno-stvaralačke moći, ističe još i Schelling, govoreći kako prava snaga i moć, nadahnuće i oduševljenje pjesništva djeluje prema zakonima kojih ni sam pjesnik nije nikada u dovoljnoj mjeri svjestan. Produkt pjesnika je tako reći jedno čudesno djelovanje za koje se ne može iznaći prirodne uzroke – ono pratrenutno nastaje pred očima čudećeg, koji, poput boga, proziva svijet iz kaosa. To je ono bljeskovito misaono tvoreće moći, s kojom se budi uvijek nove osjećaje, skače od misli do misli, te se sve stapa u jednu harmonijsku cjelinu. Usp. M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen, 1996., 288.

bitka istovjetan je s dušom kao nositeljem i počelom života kao takvog i u cjelini. Kao uzrok dobra i zla, lijepog i ružnog, pravednog i nepravednog, i svih suprotnosti, kao ona koja svojim pokretima vodi sve na nebu, zemlji i moru, duša je, jednom rječju, uzrok svega (Legg. 896d6-8). Utoliko je i s te kozmičke i one spoznajne strane upravo duša ono što se u Platonovu filozofiranju pokazuje kao najsrodnije traženoj cjelini i istini bića, ono što, pače, tvori i predstavlja istu tu istinsku cjelovitost odnosno cjelovitu istinu.[392] Napose bi se za najviši vid duše trebalo jednako uprošćeno naglasiti da se u njoj, budući da je ona besmrtna, uvijek nalazi istina bića, kako ona štoviše jest sama ta istina. I upravo je iz tog razloga istraživanje i učenje kao takvo i u cjelini sjećanje (usp. Men. 81cd, 86b); upravo zbog te njene osobito u *Fedonu* i *Menonu* isticane besmrtnosti, zbog okolnosti da je cijela narav u sebi srodna i da je duša sve naučila (Men. 81c9-d1), ima duša znanje o cjelini bića, kojeg može pronaći i upoznati već iz sebe same. Za taj njen najviši vid, koji i tvori i ostvaruje onaj spoznajni neposredni doticaj s istinom bića, vrijedi ujedno i to da upravo on u istini postavlja kako boga tako i čovjeka u njihovoj uzajamno ovisnoj svezi, pokazujući istovremeno i beskrajnu daljinu ali i blizinu i srodnost onoga koji spoznaje i onoga božanskog.

Iz toga se može zaključiti i naglasiti jedna općenita sveza koja tu, možda i s velikim iznenađenjem i začudnošću, zatječe svakoga tko je u ljepoti do sada običavao vidjeti tek nešto ukrasno, zamamno, u nekom višem i strožem smislu neobvezatno i tako reći od same istine uglavnom lišeno. Jer ljepota u Platonovoj filozofiji i *Simpoziju* tiče se prije svega same istine; ona je s njome pače gotovo istovjetna. Smisao se Sokratovih mnogobrojnih nastojanja ne samo u ovome dijalogu kretao uvijek i isključivo u tom smjeru. Istina i ljepota idu uvijek zajedno; štoviše, one se međusobno uvjetuju i potenciraju, te svaka sa svoje strane predstavlja svojevrsno jamstvo toga da se onome lijepom i istinitom biva sve bliže.

Čisti posebitak ljepote sja u istini, što i ne iznenađuje toliko ima li se na pameti kako je i inače jedino ideja ono što za Platona predstavlja i sačinjava istinski predmet znanja i spoznaje, dok se sama ljepota tu još posebno izdvaja i ističe. Pravo, a to znači tome jedino srodno i sukladno mišljenje u Platonovu se filozofiranju iskušava kao događanje duše koje se zbiva posredstvom ideja i u kojem se ona kreće isključivo u idejama i kroz njih, ne koristeći se u tom svom čistom umovanju ničim osjetilnim (v. Resp. 510bc).

Najopćenitiji element i samo bivstvo ideje jest pak ono jedno, jer svaka ideja je jedna i jednostavna, dok je najopćenitiji princip mnoštva ono neodređeno koje je suprotno određenosti jednog, dakle ne-jedno odnosno dvojstvo. Prema nekim su svjedočanstvima o

[392] Daljnje i iscrpnije praćenje te osnovne Platonove filozofijske „teme“, uz različite aspekte istoga iznosi O. Žunec, *Bitak i duša* (u: D. Barbarić/P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010., 12 i d.).

Platonovim fundamentalnim ontologijskim postavkama njegova filozofiranja upravo to dva najviša principa – jedno i neodređena dvojina. Od njih potječe, iz njih je izvedeno sve što uopće jest i može biti. Jedno sámo ne može objasniti mnoštvenost bića, dok mnoštvo sámo bez jednog nije ništa određeno – tek njih dvoje zajedno mogu sačinjavati dvojedan princip svekolikog bivstvovanja, kao i tome srodnog njegova spoznavanja.[393] Tek onom *Fedonovom* temeljnom *logosnom* pretpostavkom uspijeva se odijeliti-razmeđiti međusobno smiješanu nerazlučenost beskonačnog nastajanja i nestajanja, nerazlučenost koja u neprestanom protječućem prelaženju jednoga u drugo ne uspostavlja određenost bilo kojeg jednog, kao upravo tog, a ne ujedno drugog i suprotnog.[394]

Bitkovno nastanjena uvijek u onome između, moć se filozofijskog Erosa iskazuje u tome što nas upravo ona osposobljava za to da u načelno beskonačnoj mnoštvenosti vidimo ujedno ono jedno i obratno. Isti se smisao, koji u različitim aspektima pronosi već i *Simpozij*, zatječe principijelnije u poznome *Filebu*. Umjesto nezrelog i samosvršnog eističkog suprotstavljanja jednog i mnogog, pravo se mišljenje tamo usmjerava na dijalektičku sinoptiku međuuvjetovanosti i međuigre jednog i mnogog, te se poglavito usredotočuje također na ono „između“ i „po sredini“. (Usp. Phlb. 16c9-17a5) Kako se pri tom razmatranju pokazuje, svako biće, svako nešto je jedno, ali je istovremeno i mnogo, pa čak i bezgranično toga; ono što jest uvijek jest mnogo i jedno istovremeno, odnosno „jedno je mnogo i bezgranično, a mnogo opet samo jedno“ (14e3-4).[395] Riječima kojima nešto kasnije iz toga zaključuje Sokrat, drevni ljudi, koji su bili bolji od nas i koji su živjeli bliže bogovima, predali su nam tu dubokoumnu postavku: sve o čemu se kaže da jest jest od jednoga i od mnogog te u sebi ima sraslu granicu i neograničenost (Phlb. 16c7-d1). I što god postaje, to treba ubrojiti u rod neograničenog, dok se ono što je obilježeno jednakošću, brojem i mjerom ubraja u granicu (Phlb. 24e7-25a2, 25a6-b2). Ta druga vrsta, ona granice, unosi u ono neograničeno broj, čineći ga sumjernim i skladnim: iz granice i neograničenog nastaje uslijed njihova međusobnog miješanja njihov proizvod, svako biće i bilo koje nešto. Svi proizvodi miješanja granice i neograničenog predstavljaju jedno univerzalno bivanje u jestvo, i to na temelju mjera stvorenih pomoću granice (Phlb. 25b5-26ed9).

Ima li se u vidu da je upravo Eros onaj koji se po svojoj biti uglavljuje uvijek u ono između, posred onoga jednog i mnogog, može se i očekivati od Platona u *Filebu* najavljena središnja svjetotvoreća uloga duše i uma u njoj: miješanje bezgraničnog i ograničenog

[393] Usp. sličan prikaz istog: M. Cipra, nav. dj., 190.
[394] Usp. dodatno izvođenje toga u: D. Barbarić, 1995., 261, 286 i d.
[395] Sagledavajući samo ustrojstvo cjeline bića, u nekom se pogledu nadaje da su još i sami ti principi u sebi sazdani tako da sadrže ujedno i sebi suprotnu narav, kao što iznosi O. Žunec, 2008., 286 i d.

uspostavlja, uzrokuje i uređuje nitko drugi do sam um. Kao što se jedino umsko mišljenje u obliku paradigmatske dijalektike u *Parmenidu* očituje opet na temelju isprepletenosti i „nastajanja“ jednog iz mnogog i obratno. Da je jedno mnogo a mnogo jedno valja zacijelo uvijek uzimati u obzir u pogledu ideje, dakle jedino s obzirom na one jedinice koje se ne rađaju niti propadaju, a označuju bilo koje biće, bilo čovjeka kao jedno, lijepo kao jedno ili dobro kao jedno. Na glavno pitanje, koje ujedno nudi sve moguće odgovore na nj, pod najnemogućnijim odgovorom Platon ukazuje upravo na najčudesniji, filozofijski najvjerojatniji odgovor: isto jedno ujedno nastaje u jednome i u mnogom. – To je, nastavlja Sokrat, pravo pitanje o jednom i mnogom, koje je uzrokom svake sumnje ako nije točno riješeno i opet uzrokom sigurnosti ako je riješeno valjano. Jedino se tako jedno i mnogo pojavljuje kao isto u svemu o čemu se govori, i to svagdje i uvijek, već davno i sada. I to nikada neće prestati niti je sada tek započelo, nego je besmrtno stanje *logosa* uopće (Phlb. 15a1-d8). To je dakle ideja kao jedinica, shvaćena na poseban dinamički način stalnog postajanja u bitak, neprestanog ograničavanja onog bezgraničnog, sjedinjavanja i upojedinjenja onog mnogog. (Usp. Phlb. 34e3-4)

Čini se da se posebno na tako krajnje dinamiziranom, pratemeljnim i fundamentalnim suprotnostima isprepletenom ontologijskom temelju može najprikladnije pojmiti ovdje razmatranu, po svemu mjerodavnu i spasonosnu spoznaju čistoga bića ljepote. U skladu s izrazitom općenitom tendencijom Platonova kasnijeg filozofiranja, biće se pritom više ne misli i ne prosuđuje s obzirom na istinu i privid, na stupnjeve unutar kojih se oni međusobno razlučuju i ontologijski vrednuju, već se te stupnjeve nastoji ukinuti u jedinstvenu određenju bića samog. Isto potpuno pokrenuto biće biva u *Sofistu* u sličnome smislu potvrdno određeno kao ono koje ima usađenu ikakvu moć da bilo čini ma što drugome bilo trpi i najmanje (247d8-e4) –, određenje koje ujedno predstavlja pravi okvir unutar kojeg se smješta kako ideja tako i njena spoznaja. U spoznaji je, kako to čini očitim upravo taj dijalog, paradigmatski prisutno i objedinjeno stajanje i kretanje, isto i drugo; uopće život i duša (248e i d.). To se u osnovi poklapa i s dijalektikom dijametralno suprotna prvog i drugog hoda *Parmenidove* prve pretpostavke, koja isto prelama, posreduje i spaja u onome iznenadnom, te u sebi na jednak način obuhvaća i sadrži istu jedinstvenu ontologijsku odliku i navedene suprotnosti jednoga i mnogog. A opet se to zagonetno 'iznenadno' i 'trenutno' pokazuje kao presudna stvar *Simpozija* i vrhovne umske spoznaje ideje ljepote.

Motrenje i spoznaja same ljepote izvršava se dakle jedino umskim putem. Poznato je da se uz grčku riječ nou`~ izvorno veže smisao njuha i njušenja.[396] Koliko god za samo filozofiranje ostaje neuobičajeno isticati to osjetilo u bilo kojem spoznajnom pogledu[397], toliko nas ono u ovom Platonovom slučaju navodi na pravi trag. Jer upravo tu elementarnu hipovitu pronalazivost i stalno praćenje traga naznačava smisaoni sklop tog osjetila: pri njušenju se nečemu biva na tragu. Pače, to u čemu se slijeđenjem traga boravi nije ništa drugo nego jedan sasvim neposredan i neprekidan dodir upravo s onime što se svo vrijeme njuši. I upravo u tom smislu njušenja treba sagledati onaj put do izvornog bića kao i neposredni dodir s njim, koji dakle nikada nije tek ono sukcesivno posljednje, već je na neki način neprestano prisutan na čitavu putu dolaženja k njemu. Nije dakle riječ o nekom postepenom približavanju k istome, već o uvijek svršenom i cjelovitom uvidu u njegovu navlastitu cjelinu. Time sam um pokazuje značenje jednog zaokruženog i dovršenog, prodornog i strelovito brzog čina zamjećujućeg prepoznavanja, u kojem se uvijek već raskriva ono koje jest.

Tome doduše sam ovdje raspravljani dio teksta *Simpozija*, koji se tiče pristupa i dodira posebitka ljepote, doista govori naoko dijametralno suprotno. Iako prikazani na navedeni način još i kod same Diotime, stupnjevi erotičkog uspona – strože filozofijski gledajući – ne bi se u konačnici trebali nužno shvatiti kao postepeno pravocrtno prelaženje jednoga u drugi, u pravilu iz nižega u viši. Njihovo se međusobno odnošenje treba shvatiti na samome umu srodan način, a to ovdje znači prije svega cirkularno te istovremeno i trenutno.

S tom se okolnošću unutrašnje poklapa i opće načelo *logosnosti* i znanstvenosti Platonove filozofije. Poznato je već iz *Politeje* da je svako razmišljanje – ono što zauzima mjesto i status razuma u poredbi o crti – u pogledu samoga bića manjkavo barem u sljedećem pogledu. Budući da se odvija uvijek na način kretanja od jednoga k drugom, ono je u bitnom smislu diskurzivno, – diavnoia je mišljenje nečega kroz nešto. Kako bi se unutar tog mišljenja uspostavljale bilo koje teze i odredbe ili pak iste razmatrale, preispitivale pa i opovrgavale, ono se nužno kreće u vidu misaono-vremenske sukcesije. A jer se kreće uvijek unutar vremena od jednoga k drugome, i to kontinuirano i postepeno, diskurzivno mišljenje nije u stanju zahvatiti, oprisutniti i uopće pojmiti ono što jest naprosto i uvijek. Sama novhsi~ je pak u osnovi takvo kretanje koje nije nužno sukcesivno, kretanje koje se od razuma otklanja uvijek jednim kvalitativnim skokom, i koje je uvijek simultano, istovremeno i sinhrono. Pored

[396] Na što podsjeća H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart, 1996., 143-4, 151.
[397] Tek jednu mogućnost toga iskušavajući naznačuje Heraklit u svojim fragmentima D 7 i D 98.

toga, kod njega se ukida i nadilazi ona nužna i *logosom* naprosto neukidiva aspektnost i odredbeno-sadržajna necjelovitost te i takve neistovremene spoznaje bića.[398]

U sklopu erotičkog uspona k najvišoj ljepoti, najviši stupanj – koji to, strogo gledajući, više i nije – biva doseziv tek uz pomoć prvotnog stupnja i svih onih nižih, dok su istovremeno svi ti niži stupnjevi pak uopće postojeći pa i spoznatljivi jedino ukoliko je onaj najviši već prisutan i spoznat, kao što i on s druge strane može biti u tome prepoznatljiv i među njima svršni i najviši tek kada se pretpostavi one njemu prethodeće stupnjeve. Ova u sebi zatvorena međusobna ovisnost kružnoga sklopa uspona te njemu pripadnog približenja samome biću, kojoj naprosto nema prilaza izvana, vodila bi inače do problema beskonačnog regresa, pri čemu bi uvijek mogao postojati neki još viši ili prvotniji stupanj.

Nužno je potrebno da pri svakom prelaženju koje se tiče istih stupnjeva bude pretpostavljen i prisutan svojevrsni vodič, sam Eros ili neko nešto koje, znajući oduvijek samo ishodište, usmjerenje i cilj-svrhu čitava uspona, nuka prema uvijek višem i na koncu najvišem stupnju. Stoga tu nužnim načinom još uvijek mora postojati, kao što je i iz ovog aspekta očito, onaj među stupnjevima prvi i onaj uopće posljednji, koji je oduvijek već na neki način poznat. Pri ovom se cirkularnom razumijevanju dohvata čistog istinskog bića može i treba sačuvati dakle i međusobna hijerarhija svih stupnjeva. Time ujedno dobiva plodonosnije značenje također onaj individualno-egzistencijalni vid pojedine duše i njenoga života, koji samu ljepotu prati svagda svojim različitim „fazama“, tj. dosegom i ozbiljenjem bitkovne i vrednosne pozicije na skali približenja i dohvata vrhovnog posebitka. Pri tome su ujedno i put i cilj, i uspon i silazak istog erotičkog kretanja doista uvijek nerazriješivo povezani, međusobno se uvjetujući. Kao što je prvi stupanj odista stupanj po tome što on već pokazuje strastvenu žudnju ali i jednosmjernu težnju spram najvišeg lijepog, tako je svrha i ishodište lijepog to što

[398] R. Thurner (2005., 115 i d.) je u tom vremenskom i misaonom hodu i slijedu sklon jednoznačno i posve nedvojbeno prepoznati ništa drugo do samu krunu svih znanosti – dijalektiku. Time se on dotiče stare diskusije koja se vodi oko toga kako mjerodavno i tako reći univerzalno shvatiti samu dijalektiku. Za Ferbera (1989., 101) je, primjerice, um prije svega blizak s onim diskurzivnim. D. Ross (nav. dj., 64 i d.) se drži toga da i um i razum jesu zapravo u jednom pogledu međusobno prožeti i izmješani, premda je aktu noeze ujedno voljan pripisati i moment kojim se on odvaja od svega razumskog, a koji je sadržan u vidu izravnog, u potpunosti neposrednog uvida i poimanja. K. Oehler (nav. dj., 112) ustvrđuje da je noeza gotovo supripadna s dijanoetikom, te da kao takva direktno proistječe iz samog razumijevanja, te se utoliko spram njega niti ne razlikuje i ne odjeljuje bilo kako shvaćenim kvalitativnim odmakom i/ili načelnim nadilaženjem istog. Za F. M. Cornforda (1932. a, 37-52.; 1932. b, 173-190) je noeza čin aprehenzije intuitivne naravi. Slično tome i H. J. Krämer (1959., 465.) Međutim, ovdje se radi zapravo o tome da upravo dijalektika – kao umovanje i čisto mišljenje – biva najbliža umskome dohvaćaju same ljepote, te utoliko barem po nečemu presudnom srodnija i prikladnija neposrednom dodiru ideje lijepog negoli što je to u stanju dijanoetika kao razumsko razmišljanje, slijeđenje određenog sklopa ideja i njihovih međusobnih logičkih odnosa i usljedaka. Utoliko bi Platonovoj najvišoj znanosti pripadao jedan u osnovi ambivalentan odnos spram posebitka ljepote: ona bi zadržala odliku najpouzdanijeg i najučinkovitijeg približenja samoj ljepoti, dok bi s druge strane, budući upravo još i sama neka znanost, neki *logos*, za to bila u bitnome, barem do neke mjere još zakinuta i nedostatna.

jest upravo po tome što se sve drugo lijepo pruža i pokazuje takvim a ne drugačijim. O ukupnom sklopu, unutrašnjem ustrojstvu i međusobnim odnosima pojedinih postaja i dijelova, razina i stupnjeva erotičkog puta može biti govora tek ukoliko se već pojmila njegova zaokružena cjelina.[399] Zaokružena cjelovitost i povezanost prvog i zadnjeg stupnja očituje se u tome što Diotima na jednom daljnjem mjestu njih oboje po onome bitnome i unutrašnjem iznova povezuje i dovodi u nerazrješiv međusoban odnos (211d3-8).[400]

Kako to mjerodavno ispostavlja Platonov *Timej*, za iskonski smještaj sve duše i onoga njome obuhvaćenog, postavlja se ono tijelo koje je jedino dolično i srodno također onome zaokruženom, savršenom i potpunom. Ono sadržava sve u sebi a nema ništa izvan sebe, te je sa samim sobom u najvećoj mjeri jednako. To je, kako je već u drevnoga Parmenida bilo oprizoreno mišljeno, prije svega kugla. Jedinstvena cjelina koja time biva utjelovljena čini i trpi sve u sebi i od sebe sama, a giba se svagda kružnim obrtanjem (33b1-34b7). Jer od svih je gibanja najbolje gibanje u samome sebi od samoga sebe, koje je najsrodnije (raz)umskom gibanju i gibanju cjeline svega (89a1-3). Ta srodnost i prikladnost (raz)umskog vida duše očituje se poglavito u tome što tek takovim gibanjem duša uzmaže zahvatiti svoju odnošajnu cjelinu – koju tvori i zaokružuje samom sobom kao cjelovitost koja nema ničega izvan sebe –, i također u tomu što se tim kružnim kretanjem ona može ujedno odnositi na oba „smjera“ svega što jest, i na ono osjetilno i na ono mislivo. Na planu jednog više egzistencijalnog udesa i općenite situacije života duše, pokazuje to sasvim uvjerljivo i dovoljno zorno čuvena usporedba o spilji, koja time otvara i smisleno određuje cijelu VII. knjigu *Politeje*. Stanovnici dotične spilje nogama su i vratovima u okovima, tako da im je nužno na jednome mjestu ostajati te jedino u ono njima sprijeda gledati, jer su zbog okova nemogući glave u krugu naokolo voditi. Ono što se dakle iz tog nepotpunog kretanja spiljske egzistencije očituje jest opet ništa drugo do nemogućnost izvršenja cjelovitog kretanja duše u vidu njenoga punog kruga, koji osim pećinskog vidokruga bića ima u sebi obuhvatiti i drugu sferu iste cjeline, te koji između obiju sfera treba uvijek iznova kružno ih obuhvaćati i obilaziti. Jer, kako stoji u istome tekstu, oni koji su se i uspjeli uspeti do neposrednog motrenja samog sunca, dužni su spustiti se ponovo u istu tu spilju, i tako bez kraja i konca. Iz jednog se stupnja spoznaje bitka neprestano ide u drugi i obratno. Tek na taj način ukidaju oni svoju okovanost i nepotpunost

[399] I kao da u tom smjeru idu *Fedra*, prema kojima vrutak Erosa, kada se dva dobra late zajedničkog govora, teče iz jednoga u drugog i obratno (255b3 i d.). I tu je dakle kružno kretanje pravo i presudno za dobar Eros.

[400] Iz čega Krüger čak povlači zaključak da je gledanje jednog i drugog obuzeto istim entuzijazmom, utoliko što upriličuje strastveni način odnošenja k najvišem lijepom (nav. dj., 179 i d.). Za supripadnost vrhovnog oblika spoznavanja, znanja, i onoga u čemu se pritom treba sagledati polaznu njegovu točku i ishodište, opažanja, i to u jednoj i jedinstvenoj moći duše usp. K. Oehler, 1962., 42, 89 i d. Uglavnom protiv takvog izazovnog shvaćanja nastupa H. F. Cherniss, 1965., 4, 8.

života duše i njenoga kretanja, koje više ne biva prikovano jedino uz ono sadašnje i uz ono sprijeda, to znači uz bitkovno i vremenski ograničenu sferu cjeline svega.

Shvati li se dakle erotičko približenje i dodir same ljepote posredstvom tematiziranog uspona k njoj u jednom tako cjelovitom i zaokruženom, vječno cirkulirajućem vidu, dobiva se u prilog dodatno posvjedočenje toga da prepoznavanju empirijski lijepog prethodi uvijek spoznaja transcendentnog lijepog, i to bitno logički, ne samo metodski ili vremenski. Pri tome se međutim ipak ne radi dakle o tome da se do onog vječno lijepog dospijeva, ako uopće, tek nakon dugog i zahtijevnog uspona, tek nakon pravilnog i uspješnog prelaska svih postojećih nužnih predstupnjeva koji stoje na tom putu „posvećenja“. Kao što se ne radi o tome da se do tog dodira i motrenja vrhovne ljepote dolazi unutar određenog vremenskog slijeda, u kojem se svaka pojedina stepenica uspona dostiže i prelazi jedna za drugom. Imajući u vidu ono do sada na tu temu izneseno, ta najviša ljepota – iako s onu stranu sveg bitka, te sama vanvremena, ukazujući se jedino iznenadno –, zatječe se u svagda drugome liku na svakom od postojećih stupnjeva. U tom je pogledu ona uvijek *tu*, kao što to inače ističe i naglašava Platonov *Fedar*; ona je također i s ovu stranu bitka i vremena, upravo na čudesan način njene bezvremene iznenadnosti. Jer da bi bilo čega drugog lijepog uopće bilo, mora sama ta ljepota – koja sve to zajedno omogućuje – biti neposredno prisutna, uspostavljajući isto i dovodeći sve to do vlastita očitovanja i pojave. U tome je sadržan osnovni smisao netom istaknute cjelovitosti, zaokruženosti, istovremenosti i međusobne isprepletenosti, što sve govori u prilog tome da u sklopu cjeline bića sagledane pod vidom ljepote nema govora o bilo kakvoj međusobnoj razdvojenosti sfera, niti o nepotpunosti te i tako shvaćene cjeline, ili pak o krivo shvaćenoj njenoj vremenskoj naravi, bilo u vidu sukcesivnog slijeđenja uspona k ideji ljepote, bilo u vidu tek jednokratne ili tek ponekad i nekome ostvarive iznenadnosti tog izuzetnog trenutka. Umski gledati, motriti i doticati ono lijepo nije nešto do čega se prispjeva postepeno i izvanjski izazvano, nego se ono uvijek iznova zadobiva i stvara na jedan bitno slobodniji i spontaniji, nadređeniji i neposredniji način.

Utoliko je čitav hod i općenito uzevši čitav način predstavljanja na koji taj erotički put i uspon biva prikazan, zajedno s njegovim strukturalnim momentima koji se svi približavaju ideji ljepote, uvjetovan u prvom redu metodičkim postupkom raščlanjenja i razlikovanja, koji na prvi pogled odstupa od umske naravi spoznavanja. Cjelovita cirkularnost uspona, tj. njegova simultanost te prisustvo svih stupnjeva u onome krajnjem, svršnom i obratno, jedino se iz nužnog razloga priopćivosti i izvedivosti izlažu pravocrtno i diskurzivno, navedenim nizom, s međusobno različitim, zasebnim i odvojenim stupnjevima.

Pa još je i ono opetovano unakrsno prolaženje svih stupnjeva u oba njihova smjera, i to uvijek iznova jedan za drugim: – još se i taj neprestani postupak i metoda filozofijskog života ipak ne isključuje s u pogledu spoznaje ideja preferiranom, zapravo jedino mogućom zaokruženošću, cjelovitošću i istovremenošću.[401] Pa čak još i uvažena okolnost da filozof, – dosegavši međustupanj između onog najvišeg i onog što kao nekim hijatom njemu prethodi –, mora na čas stati i ne kretati se neko vrijeme: – čak je još i tu način spoznaje bitno obilježen kružnim svojim tokom, a njegovo vrijeme shvaćeno prije na način trenutka, to znači vanvremenosti odnosno bezvremenosti. Slično kao što je motrenje i spoznaja vječnog bića opisana u *Fedru*, gdje se kazuje kako besmrtne duše, kada dospiju do vrhunca neba, zaustave putovanje na njegovoj površini, a čim stanu, njih iznenada ponese kružno obrtanje – čime one osmatraju samo nadnebesko mjesto i njegove pralikove (247cd, 248bc; usp. također Phaid. 84ab)[402] – tako je i u *Simpoziju*: s odlučujućom pokrenutošću i prebačajem mudroljubiva duša mora čekati sve dok ne ojača, gledajući najobuhvatniji horizont pučine onog lijepog. Tek će time potaknuta i u tome stasala ona najednom ugledati i osmotriti samu ljepotu.[403]

Uzme li se u pobliže razmatranje isto izvršenje i predstavljanje erotičkog puta uspona k samoj ideji lijepog, u konačnici se suočava i sa sljedećim s tim neposredno povezanim problemima. Ako se zna da je za Platona ideja jedino biće koje uvijek jest, i spram kojeg se svagda ravna i ugleda sva spoznaja, te da je ono od čega ona anamnezom uvijek polazi i iz čega proizlazi, onda se postavlja pitanje nije li utoliko i sam erotički uspon trebao biti opisan i predstavljen jedino kao silazak, dakle kao jedan put koji se kreće i koji vodi u posve obrnutom smjeru? Jer, Platonovo filozofiranje ne polazi mjerodavno i paradigmatski od onoga osjetilnog i tjelesnog, vidljivog i preslikanog, onoga nepostojanog i prolaznog, koje je po svom osnovnom ontologijskom karakteru pomiješano od bitka i nebitka.

Također, u istom se kontekstu neizbježno javlja pitanje o *vremenu* u kojem se uspon i dohvat-spoznaja istinskog bića zapravo događa. Naime, čelno pitanje koje neodvojivo prati narav spasonosne i jedino bitne spoznaje glasi: kada se stječe spoznaja ideje, u kojem vremenu? Tome jednom za svagda presuđuje onaj Platonov uvid kojeg nalazimo naglašenim u *Fedonu* (76a1-c14): u načelnoj dvojbi oko toga jesmo li se s bitnim znanjem rodili te utoliko za cijeloga života znamo, ili pak učimo tako da se kasnije prisjećamo onoga otprije znatog i

[401] Slično i Aristotel u prvoj knjizi svoje *Metafizike*, gdje se stupnjevanje spoznaje koja svoj cilj doseže jedino u mudrosti može shvatiti na samoj stvari primjeren način tek ukoliko se ukine svaki ostatak postepenosti i diskretnosti onoga u osnovi jedno te istog sklopa znanja i spoznavanja.

[402] Kao što se u Parmenidovoj poemi vrata koja, stojeći na pragu istine i mnijenja, smrtnoga i besmrtnoga, vode do istinske spoznaje otvaraju nagovorom boginje iznenada i odjednom. Osim toga, tu je u igri entuzijazam: krilatost kobila koja vode tim jedinim putem znanja dovoljno je po svojoj uobičajenoj simbolici bliska Erosu i njegovom uzvisujućem nadilaženju, napose njegovoj filozofijskoj naravi koju prati Platonov *Simpozij*.

[403] S osvrtom na L. C. H. Chen, *Knowledge of beauty in Plato's Symposium* (u: CQ 33 (1983.), 68 i d.)

naučenog, Sokrat ukazuje na moguće razrješenje tog fundamentalnog pitanja spoznaje na način sagledavanja one u njemu sadržane dvojbe pod jedan jedinstveni odgovor, koji u sebi obuhvaća obje mogućnosti odnosno ostvarenosti, i to pod posebnim vidom istovremenosti.

Čini se da je tim ključnim i odlučnim odgovorom dovoljno ukazano ponovno na temeljnu narav spoznaje, koja prema gornjem navodu *Simpozija* biva svedena pod ono iznenadno i trenutno. Kao što je to iscrpnije odredio i iznio gore spomenuti pasus iz Platonova *Parmenida*, iznenadnost trenutka za sobom povlači i posebno, radikalno drugačije razumijevanje vremena od onoga linearnog i pripadnog diskurzivnom razmišljanju. Tu naime treba strogo razlikovati između diskretnog, u sebi po vremenskim točkama međusobno odvojenog i razlikovanog vremena, gdje jedno u neko vrijeme počinje a drugo završava, i kontinuiranog vremena, gdje je ono naoko prošlo, ono sada nastajuće i tek buduće na neki začuđujući način unutrašnje povezano, čak jedno i jedinstveno. Prvonavedeno vrijeme nije u mogućnosti misliti onome prije i poslije njihov međubitak, njihovo ukupno nastajanje i uzajamnu svezu, jer je kod tako razlučenog protjecanja vremena naprosto u jednom vremenu jedno, u drugome drugo. Pod vodstvom ocrtanog pitanja o vremenu i samoj vremenskoj točci spoznaje istine i čistoće bića, ponovno se nalazimo pred središnjim pitanjem: kada se, u kojem vremenu dogodio, – da li prvi, opetovani ili jedini –, uspon i dodir same ideje? Tu vrlo vjerojatno treba inzistirati na tome da se, u skladu s označenim temeljnim razlikovanjem dva vida vremenitosti, dva poimanja vremena, pri spoznaji ideje lijepog radi o jednom tek uvjetnom 'kada'. Ono 'kada' se prijelaz između iznenada odvija nije određena točka u vremenu; ono 'kada' se spoznaje vječno biće ljepote nije na taj način uramljeno i smješteno u vremenu. Prije da se ono također događa u onom čudesnom trenutku, i to odjednom i istovremeno u cijelosti. Trenutak nije zapravo nikakvo vrijeme unutar kojega bi se nešto odvijalo i događalo, već vrijeme kao to zbivanje sámo. Utoliko se najviši i za Platona jedini pravi vid mišljenja i spoznavanja događa uvijek iznenada i odjednom, koliko god se o njemu ujedno govori, kao što smo vidjeli, o ljubavnom približenju, zatim dodiru i sljubljivanju s njime, te na koncu rađanju. Mi to možemo „zaključiti“, dakle osvijestiti i razabrati, uvijek već jedino naknadnim putem (usp. Resp. 516b9, 517c2).[404] Odjednom se dogodilo sve: toj jedinstvenoj naravi i moći vremena uopće ne odgovara bilo kakvo razlučivanje i razdjeljivanje protečnosti vremena na njegove točke. Tako shvaćeno diskretno vrijeme neprimjereno bi i na posve ukočeni, zaustavljajući način pobrojavalo tek ono što je u sebi tako živo i dinamično. Dočim, ono iznenadno tog jedinstvenog trenutka, koje obilježava svu istinsku spoznaju i

[404] Usp. u osnovi isto shvaćanje spoznaje vrhovnog bića u slučaju ideje dobra u: D. Barbarić, 1995., 274-6.

umsko dohvaćanje samog bića ljepote jest uvijek ono u čemu, iz čega i u što se odvija spoznaja istine bića, sama ideja i svo pod njenim vidom sagledavano istoimeno biće.

Spoznatljivost bilo kojeg nešto, pa tako i lijepog nije dakle moguća sve dok se ne zna, dok sama duša „nema“ samo ono lijepo odnosno njegov bitni vid ideje. U tome se ujedno pokazuje sva napetost, pa i proturječnost koja promjerava raspon te svim dušama u isti mah općenite, nužne ali i posve izuzetne i rijetke, strogo filozofijske spoznaje. Naime, svaki čovjek, kako ističe *Fedar*, da bi to uopće bio te da bi zaposjeo taj lik, unaprijed je već morao motriti ideje, u nadnebeskom mjestu videći te uzore. U skladu s time, da bi uopće opazila, iskusila, vidjela i pomislila nešto lijepo, mora duša imati ideju ljepote u svom unutrašnjem oku te ju vječno zadržavati kao uzor. Prema tome je istina bića uvijek već u duši, jedino što ta providnost bića u istini može biti zakrivena ili drijemati u bitnome zaboravu odnosno zaboravu biti. Spoznaja ideja iz vlastitosti duše je ono što u nama postoji još prije rođenja i utjelovljenja, što u slučaju same ljepote biva naglašeno kroz ono lijepo koje s ovu stranu bitka najviše sjaji, i koje time poziva i žudi za ljubavlju spram nje, univerzalnom i najprezentnijom ljubavlju. Mi utoliko znamo uvijek već više od onoga što doista znamo: nema ljudske duše koja nije vidjela i motreći sagledala ideje. I kao što prema usporedbi o suncu oko ne bi moglo vidjeti sunce kada sámo ne bi bilo suncoliko, tako ni duša ne vidi lijepo ukoliko sáma ne motri njegovu ideju i ukoliko po svom bitnom unutrašnjem vidu nije ljepolika.

U zrcalećim slikama lijepog duša prema mogućnosti spoznaje original u ideji. Tako se gledajući u nešto lijepo gleda zapravo u samo ono lijepo, jer kako bi se to inače uopće prepoznalo, te shodno tome onda i toliko žudjelo, bivajući obuzet u cjelini duše. Utoliko je ama baš svaka ljudska duša već prije rođenja u dodiru i „posjedovanju“ čistog bića, i to u njegovoj cjelini. Sasvim suprotno od toga, s druge je strane također očito, i to ne samo iz ovoga dijaloga već iz cjeline Platonove pa i grčke filozofije uopće, da je upravo ta spoznaja istine bića nešto odista rijetko, pače narjeđe i gotovo nešto božansko, nešto čime se jedino mjerodavno razdvaja čovjek od čovjeka, ono na čemu se temelji svaka duševna, intelektualna, moralna i svaka druga filozofijski bitnija razlika. Nema smisla ponavljati ovdje ono što bi tome išlo u prilog iz samoga *Simpozija*, ali stvar je utoliko znakovitija što i od samog Platona biva uvijek iznova isticana[405], premda ponekad i na jedan bitno ambivalentan način.[406]

Kao ono što uopće omogućuje i ozbiljuje tu i takvu spoznajnu moć istine bića, duša po svom međubitku nije ni samo ono koje jest, ni samo ono postajuće, nego – baš poput Erosa, koji se i inače poklapa s unutarnjim sustavom duše kao sredine jestva i postajanja, istog i

[405] Još jedan izričiti i pomalo zaoštreniji Platonov prilog tome predstavlja jedno mjesto u *Timeju* (51e).
[406] Osobito se to tiče za taj nauk vrlo važnog, već dotaknutog i uvaženog mita iz *Fedra*.

drugog – uvijek ono između. Budući da posreduje između onoga mislivog i osjetivog, duša u sebi nužno sadržava sastavnice svega, spram čega se uvijek i odnosi. To jedinstvo osjetivog i mislivog počiva upravo na jedinstvu duše. (Raz)umskim svojim dijelom, duša ne zahvaća tek ono mislivo, nego također i ono osjetivo kao pojavu onog mislivog, kao što osjetilnim zamjećivanjem ne zahvaća tek ono osjetivo, nego i ono mislivo kao ono koje se kroz osjetivo pojavljuje. To da se za ono u bivanju može reći i zamjetiti da „jest" jest jedna velika moć, a vrijedi i obratno. Opažajući, uviđajući i proviđajući ono što se osjetilno pokazuje i pojavljuje, umski vid duše pod vodstvom Erosa svagda raskriva što jest to što se nadaje u osjetilnosti. On utoliko svu osjetilnost nadilazi, da bi joj se tek imajući u vidu ono cijelo i vratio.[407] Pojavnost utoliko nikada ne zapriječuje, ne blokira pogled spram onoga što nju samu uvjetuje; ona nipošto nije sve, nego tek jedna, i to ne izvorna strana srasle cjeline bitka. Usred uronjenosti u ono mnoštveno i bivajuće tako se vidi i misli ono jedno i vječno. Jer pojava je tek dio cjeline, dok ovu obuhvaća tek jedinstvena i istovremena cjelovitost ideje i njene pojave.

Međusoban odnos ideje i pojave i njihova zacijeljena jednota *Simpozijom* je traženo i Erosom osigurano demonsko mjesto posredovanja. Radi se o međubitku, o sredini koja u sebi i sobom povezuje i sabire ona krajnja, te ih svezuje u jedinstveno jedno, potpuno ispunjavajući jaz onoga između, tvoreći unutrašnju puninu same cjeline. Sveza i jedinstvenost vječnog i vremenitog, ideje i pojavnog utoliko je puni i pravi smisao posvećenja kojeg objavljuje Diotima. Ne smije se iz vida ispustiti da je Eros začet na svetkovini povodom Afroditina rođenja, jer upravo je Afrodita majka sklada, stvarajući između onih suprotnih red i srazmjer koji u sebi ima omjeravajuću narav (Phlb. 26b7-10). Platonu je uvijek stalo do te i tako shvaćene cjeline: zato ljepotu istodobno prati, i to u bitno dinamičkom smislu, od tijela i pojave do čistoće ideje. U tom smislenom vidokrugu najvažniji te ujedno i najupečatljiviji uvid jeste taj da je uistinu gledanje oko jednog te istog ustrojeno tako da ono isto gledamo istodobno kao jedno i kao bezgraničnu množinu (Resp. 525a3-5). To je potvrdni odgovor one u *Parmenidu* naoko tek usput nabačene otvorene mogućnosti, koja na svagda jedinstveni način biva i *Simpozijem* i ponekim drugim Platonovim dijalozima ispunjavana i produbljivana: „nešto bi glede svega moglo biti isto" (Parm. 130d5-6).

Duša sama u sebi jest jedno takvo „osjećajuće mišljenje", i to nije tek jedno od njenih pripadnih svojstava.[408] Različite duševne moći, one prema Platonu „više" i „niže", nisu naime međusobno razdvojene, kao što se više moći ne nadodaju izvanjski na one niže, već ih iznutra

[407] U *Simpoziju* je na snazi imanentnost ideja: to je vodeća misao nauka o ljubavi: usp. P. Natorp, nav. dj., 167.
[408] Da sâmo mišljenje nije tek jedno svojstvo duše, već njezina navlastita bit uvid je G. W. F. Hegela (u: isti, *Predavanja o Platonu* (1825-1826). Zagreb, 1999., 111).

prožimaju i određuju. Općenito vrijedi da u duši nikada ne trpi nešto samo jedan njen dio odnosno vid ili moć sam za sebe, nego uvijek cijela i jedinstvena duša (usp. Resp. 462cd; Theaet. 184d). Još su i sva četiri uvjetno odijeljena odjeljka u usporedbi o crti bitno povezana činjenicom da se pri svakom od njih ipak u osnovi radi o jednoj jedinoj cjelovitoj moći duše, koja se javlja i očituje u različitim svojim vidovima (usp. Resp. 509d6 i d., 518c4-9).

Pri tome je jednako vjerojatno da upravo najviši vid duše jest onaj koji, u slučaju najbolje ustrojene i uređene duše, gospodari i kormilari njenom cjelinom. Um, koji u još većoj mjeri jest ono sveodređujuće i uređujuće za sam kozmos u cjelini, uzrokuje to i takvo jedinjenje svega; on spaja i čini mogućim da do duševne cjeline uopće dođe, on je čisti odnos koji po pravoj mjeri spaja i povezuje sve naprosto. (Usp. Phlb. 30a i d.) Utoliko je zajedničko bivstvo i postajanje onog mislivog i osjetivog, koje u svakom času sačinjava i tvori sama duša, uspostavljeno rađanjem u trenutku susreta i proporcionalnog sraza onoga srazmjernog. Općenito gledajući, upravo su proporcije takve univerzalne strukture, i to ne samo matematike, nego i ontologije, kozmologije, psihologije, ... One su univerzalne zbog toga jer u svojoj strukturi objedinjuju suprotnosti onoga istog i različitog.[409] Taj jedinstveni rađalački srazmjer u vidu bitka i bivanja, mišljenja i opažanja, uz stalnu imanenciju cjeline i iznenadno nastajanje omogućuje, uspostavlja i tvori uvijek sama erotička duša i um u njoj.

Ista pračinjenica i fundamentalni zahtjev za stalnom cjelinom duše, za zajedništvom njenih konstitutivnih momenata i vidova, po pitanju *Simpozija* dodatno kazuje također sljedeće. Kako se u njegovoj misaonoj jezgri uvijek iznova potvrđivalo, filozofija i filozofiranje pod vodstvom Erosa jest uvijek stvar cjelovitog kretanja duše, koje obaseže cjelinu svega od onoga tjelesnog i pojavnog do čistog posebitka i božanskog. Analogno tome, jednako je zahtijevana i tražena harmonizirana cjelina duševnosti: Eros kao ono između jest u tom aspektu, najopćenitije govoreći, mješavina ljubavne žudnje i strasti te razbora i uma. Takvim se bio pokazao vodič koji ono lijepo prati od lijepih tijela do samog božanskog izvora ljepote. Zna li se taj središnji i temeljni uvid, znati će se također kako je uskraćenje punine života duše, koje bi dakle htjelo izostaviti bilo koju postaju na istom erotičkom putu filozofiranja, propadanje kako života tako i duše same. Kako izlaže i u to u više navrata uvjerava mudra Diotima, u igri uvijek mora biti cjelina ljestvice erotičkog uspona, uvijek na pravi način, lišeno zavisti i srazmjerno moraju se međusobno odnositi ujedno ono tjelesno i duševno, umsko i božansko, sve sfere bitka obuhvaćene putanjom Erosa. Čak i ako se pritom radi o jedinstvenom i posve gospodarećem opstojanju najvišeg vida duše, uma, ukoliko se

[409] Usp. obuhvatniju studiju na tu temu, koja isto prati na mnogim razinama i po različitim primjerima unutar cjeline Platonove filozofije: M. Berger, *Proportion bei Platon*. Trier, 2003., ovdje 6 i d.

naime i on sam osamostali te van snage stavi one preostale vidove i okruge, propada i sama unutrašnje cjelovita i jedino zdrava sazdanost duše.

Mjerodavan i spasonosan dodir i cjelovito obuhvaćanje čistog bića i same istine duša dakle ozbiljuje jedino u onom vremenu iznenadnog trenutka. Od toga treba uvijek držati podalje svaku zamisao o vrsti dodira, zahvaćanja i obuhvaćanja kakvom je inače znamo. Jer ona nije ni u kom pogledu izvanjska. Duša naime nije u izvanjskom dodiru sa samom ljepotom i bićem, nego je s njima srodna u tom smislu da dodir s njima istinski omogućuje nju samu i obratno. Tu sponu unutrašnje srodnosti duše i bitka uspostavlja vrhovni čin umskog dodira duše i bitka u spoznaji i znanju istine cjeline bića. I premda je dušin okret k biću i istini prvenstveno okret uma, u njemu se zapravo okreće čitava duša. Jednako tako i načelno još važnije, taj okret duše kao cjeline može biti jedino njezin okret u sebi samoj. Tu je ključno da duša ne zadobiva znanje i umsko mišljenje odnekud izvana, nego se unutrašnjim sebeokretom vraća u čistoću vlastita posebitka, u znanje sebe same i svoje vlastite istine. I inače biva to u skladu s Platonovim osnovnim shvaćanjem i određenjem bića i njegove spoznaje: onu „u svakome pribivajuću moć u duši i organ kojim svatko razumijeva treba skupa s čitavom dušom od onog postajućeg preokrenuti, sve dok ne postane mogućnom motreći uzdići se u ono koje jest i onoga koje jest ono najsvijetlije. To pak velimo da je ono dobro.“ (Resp. 518c4-d1) Uspon k onome koje jest, i s time najtješnje povezan cjeloviti preokret duše, jest po svojoj navlastitoj biti ni više ni manje nego istinska filozofija (usp. Resp. 521c6 i d.). Na primjeru *Simpozija*, to je opet ništa drugo do dušino vlastito i iznenadno obraćenje od svega lijepog na ono lijepo samo. Za sam je karakter filozofske težnje k spoznaji istine i bitka u cjelovitu zbivanju duše presudno da filozof u motrenju onoga po sebi ne ostaje od toga odvojen, nego to motreno obgrljujući prisvaja (476b8).[410]

Način tog preokreta i prebačaja duše, čuli smo već, zbiva se uvijek u onom zagonetnom trenutku, posve nenadano i bez ikakvog međuprijelaza i međustanja. Preobrtanje Erosom prožete duše iz jedne sfere bitka u drugu uvijek je cjelovito i kružno-zaokruženo, naglo, te sasvim neposredno. To je ona bezmjesna i bezvremena ujednost i istovremenost suprotnih i krajnjih koje – budući im iznutra po sredini –, demonska duša povezuje i isprepliće u jednu jedinstvenu cjelinu. Na osobiti način potvrđuje to upravo ideja lijepog i sam Eros koji ljubavnom žudnjom nju vazda prati, čime oni izvršavaju onaj izniman čin posredovanja između jednog i mnogog, bitka i bivanja, vremena i vječnosti. Samo je njima tako obuhvatno i

[410] Riječ potječe od grč. ajspavzomai, što znači prijazno primati, milovati, ljubiti. Duhovno gledanje onoga po sebi za Platona očito nije određeno tkzv. hijatom i odmakom subjekta i objekta, već mu pripada gotovo misterijski karakter prianjanja, doticanja, prihvaćanja i rađanja, koji je i inače karakterističan za narav najviše spoznaje u *Politeji* (usp. npr. 486a6, 511b4).

tako uzorito spojeno te unutrašnje prelomljeno ono apsolutno i odnošajno, u cjelokupnom svom preobilju odnosa. Budući da je uvijek ono posredujuće i spajajuće, erotička duša dakle u sebi sadržava oba momenta bićevnosti, i ideju i pojavnost. Ona je spona bitka i bivanja iz koje proizlazi njihov beskonačan odnos. Ono iznenadno je utoliko preokret same duše u njenoj vlastitoj unutrašnjosti, njeno neposredno obrtanje u cjelini, koje se uvijek događa iznenada i odjednom, i koje sobom uvijek iznova uspostavlja cjelinu svega što jest i što može biti.

Posredništvo, spona u kojoj se dvije osnovne sfere bitka spajaju i stapaju, ne može – kao ono hipovito i trenutno – sámo biti u vremenu. Taj po svemu izniman trenutak i njegova moć usiječeni su ujedno usred i izvan cikličkog vremena; oni su usjednuti u vremenitost ali ujedno uzdignuti iznad nje. Filozofijski mig koji na svoj način ukazuje na ono što se kao iz nekog procjepa vječnosti upušta u vrijeme te usijeca u svaku sadašnjost i prisutnost, vidi vanvremenski trenutak kao ono što se odvija u isto vrijeme sa svakim mogućim vremenom.[411] To je jedinstveni trenutni prodor onog nadvremenog-vanvremenog u vrijeme.

Ono iznenadno je također u isti mah jedini bitkovni način na koji mi obilježeni, okovani i uvjetovani vremenom iskoračujemo – samo uvjetno i na taj čas – u ono vanvremensko, pri čemu ono uranja u vremenitost onoga po bitku bitno oskudnog bića, te biva čovjeku trenutno otvoreno, spram njega se uopće odnoseće. Iole bliskiji boravak makar u predvorju onoga neprolaznog, blaženog i božanskog bitka oprisutnjuje se utoliko isključivo usred tog trenutnog prisustvovanja istinskog bića ljepote. U tom mahu trenutka se susrećući s onim božanskim, čovjek obitava u odnosu spram bljeska vječnosti. I sámo se rođenje sve duše u njenoj jedinstvenoj cjelini događa uvijek u samome trenutku (usp. Resp. 621b3, 6).

Reći na tom planu nešto više, ukoliko bi to na ovoj osnovi, iz ovog polazišta te ovim zaletom i bilo moguće, u konačnici bi značilo bezobzirno prekoračiti onu granicu koju Platon krajnje dosljedno postavlja izrecivosti odnosno priopćivosti te vrhovne spoznaje s jedne i svom razumskom obrazlaganju, sredstvu i moći s druge strane. U Platonovu dijalogu – bilo onom pismenom ili usmenom, u okviru predavačke djelatnosti Akademije – izostaje neposredno posredovanje same stvari. Taj iznenadni susret s njome je neizreciv na način znanosti, kao što je individualno neprenosiv. Na koncu konca, na tom erotičkom putu – posebno zadrži li se onaj Diotimin uvid u posvemašnju prolaznost i vremenitost svega živog – se i sam filozof okušava, ne samo zbog toga što je ograničen i konačan, nego zato jer je narav dušine spoznaje trenutna-vanvremenita ali jednako tako i uvijek iznova u nastajanju i *rađanju*.

[411] Izviđajući riječ ejxaivfnh~, Dionizije Areopagita i Ivan Damaščanin razumijevaju je i tumače kao „iz skrivenoga“: usp. W. Beierwaltes, 1966., 171 i d.

j) Duševno rađanje i stvaranje

I time se dolazi do ključnoga uvida, jednako važnog poput same spoznaje istinskog bića ljepote. Taj uvid poglavito govori u prilog tome da se na koncu erotičkog uspona, kao i u njime izvršenom dodiru i spoznaji istinskog bitka još uvijek ne radi o posve ispunjenom cilju i potpunom dovršenju istoga, o nekom počivanju duše u sebi, ili pak o nekom samodostatnom stalnom bitku usred sveuzgibanosti bivanja koji je posebice u *Simpoziju* došao do izražaja. Upravo suprotno, radi se o tome da se, utemeljen i potaknut tom vrhunaravnom spoznajom, upusti u rađanje i stvaranje, koje isto ima očitovati u ukupnom vido- i djelokrugu punine života duše; da toliko žuđena i tražena spoznaja – kao ona spasonosna i mjerodavna – u svom jednako pripadnom zbiljskom obliku stupi na svjetlo dana te urodi plodom. Jedino je u tome život, ako uopće igdje, kako iskazuje to Diotima obraćajući se Sokratu,

čovjeku vrijedan življenja, dok motri sâmo ono lijepo. Ono ti se, ako ga ikada ugledaš, neće činiti da jest po zlatnome nakitu i haljinama, lijepim dječacima i mladićima, koje sada dok gledaš uzbuđuješ se i spreman si, kao i mnogi drugi, ljubimce gledajući i uvijek s njima općeći, kad bi to bilo moguće, ne jesti i ne piti, nego samo motriti i zajedno biti. Što bismo onda – reče – smatrali kad bi nekoga zapalo da vidi sâmo ono lijepo, pravo, čisto i nepomiješano, a ne ispunjeno puti ljudskom, bojama i mnogim drugim smrtnim tričarijama, već da sâmo ono božansko lijepo jednoliko može sagledati? Zar držiš – reče – da bi loš bio život čovjeku koji bi onamo gledao i koji bi onim čime treba motrio i s time općio? Ili ne pomišljaš – reče – da će ga jedino ondje zapasti da, gledajući ono lijepo onim čime ga se može gledati, porađa ne slike vrline, budući da se slike ne dotiče, nego istinsku, budući da se dotiče istine? A onome tko porađa istinsku vrlinu i othranjuje ju pripada da bude bogu mio te, ako uopće kojem čovjeku pripada da bude besmrtan, onda njemu. (211d1-212a7)

Onaj tko je u moći sagledavanja i motrenja božanske ljepote – a za golemu razliku od onoga zadržanog u najnižem stupnju erotičkog uspona –, isto više ne samo da gleda i dotiče, ili pak s time uvijek besplodno opći, nego tim motrenjem on dospijeva s božanskim bitkom u poseban vid zajedništvovanja i općenja, koji je nadasve dobar ali i plodonosan. Istina bića nije još i u tom smislu samosvršna i samodovoljna da bi ostala posve lišena odnosa spram mogućnosti, načina i općenito zahtijeva da se život u svojoj cjelini dovede pod gospodareću moć onoga najboljeg i božanskog te učini supripadnom zbiljom same te istine bića. Kao što ni pravi ljubavnik odnosno erotičar ne motri ono lijepo posve lišen „interesa“, naime lišen volje, želje, pa i nužnosti sprovođenja tog idealnog bića u zbilju i čin. Ono lijepo, dobro i istinsko ne treba samo ogledavati i njemu se udivljavati, nego i ozbiljiti i sprovesti u djelo. Jer, u samom motrenju lijepog nije još ispunjena navlastita narav i krunska svrha Erosa; motrenjem se još

ujedno treba rađati. I to nije samo neko jedinstvo teorije i prakse, nego djelatna dobrota i plodonosna trudnoća filozofove duše; ne tek jednostrana, kontemplirajuća i u sebe poniruća intelektualna aktivnost, već sljubljivanje s onim najvišim te začinjanje istinskog bitka i života, koji iz tog dodira jednako neposredno i nužno proizlazi. Jer ono što Eros uistinu želi nije tek ono lijepo, nego *rađanje u lijepom*. Njegovu moćnu ljubav i strastvenu žudnju ne goni samo ono istaknuto stanje nedostatka te stalna alarmantna osviještenost oskudice, nego u još većoj mjeri trudnoća kao neiscrpno obilje potencijalnog bitka, kojoj ono lijepo oslobođa proizvodno-stvaralačku moć i njeno vlastito djelo.[412] Moć Erosa je i inače do svog očitovanja dolazila u prvom redu vlastitim odrješenjem i oslobađanjem, prije svega od onoga pojedinačnog i ograničenog. Osim što je moć koja uznosi k općem i ideji, Eros je dakle jednako bitno produktivna, stvaralačka djelatnost, iskonski nagon stvaranja i djelovanja, ljubavna žudnja i težnja koja se vrhuni u aktu rađanja. Jer u filozofskoj duši jest po naravi jedna moć, da se ne samo voli ono istinito, nego i da se sve poradi njega tvori i čini (Phlb. 58d4-5). Tek je to filozofijski život u svojoj navlastitoj punini.

Utoliko se i kod Erosa radi o principijelnom pitanju, o onom ponajvažnijem, pitanju koje se uvijek iznova javlja osobito kod Platona u različitim svojim oblicima: kako živjeti? I što je pravom i istinskom životu i djelovanju najprimjereniji temelj i oslonac, što glavna orijentirna točka, a što sam cilj? To predstavlja općeniti okvir vrhovne spoznaje i s njome neposredno povezanog rađanja, u kojem ne samo kulminira nego se u potpunosti ispunjava cjelina *Simpozija* i općenito Platonova filozofiranja.

Diotima iz temelja propituje taj u antičkih duhova gotovo samorazumljivi nagon za rađanjem i stvaranjem, koji u svojoj urođenoj težnji za natjecanjem u izvrsnosti jedini uspostavlja i pronosi slavu sveg ljudsko-božanskog opstanka. Mjerodavno ispitujući koji je pravi, tj. najbolji i najplodniji put u tom smjeru i koji koraci na njemu moraju u skladu s time biti poduzeti, Diotima pita i odmah daje odgovor na središnje pitanje o tome kojim se putem mora kretati da bi se dosegao filozofijski dovršen i ispunjen život.

Na istom planu okvirni cilj zacrtava također i s ovim dijalogom u mnogome posebno bliska i srodna *Politeia*: oni dušom, obrazovanjem i u jedinoj bitnoj selekciji među ljudima najbolji su ona istinita o svemu lijepome, pravednome i dobrome sagledali. Uzdigavši pak svijetleće oko duše, oni ne samo da motre to najviše biće, već njime, kao uzorom se služeći,

[412] Umom određeni život Sokrata je radikalna suprotnost životu religioznog pathosa poganstva. Ipak, Platon nikada nije posve napustio tkzv. ovostranost. Ali ni sama onostranost čistoga bića nije još doista onostranost, nešto nadsvjetsko ili izvansvjetsko: usp. K. Schilling, nav. dj., 345 i d. Bitno je to da se pri motrenju božanski-onostranog bića ljepote ne ostaje, nego da se tek time omogućeni rađa i uređuje sve ono unutar svijeta i polisa, unutar vlastitog mjesta i vremena koji pripadaju čovjeku: usp. K. Hildebrandt, 1959., 201 i d.

sređuju, to znači: oblikuju i iz istog ugledanja na sam uzor tvore i uspostavljaju sav preostali život (usp. 520c i d., 540a i d.). Tu je odmah važno naglasiti da pri tom sagledavanju i motrenju same istine, dobra i ljepote istaknuto gledanje nije puko, posebice ne neko distancirano gledanje i promatranje: kao što je za rađanje tjelesne djece neophodno fizičko sjedinjenje s drugim bićem, tako se i za ovo istinsko duhovno rađanje potrebuje jednako nužno sljubljivanje s onim uzoritim, lijepim i dobrim. U skladu s tom posebnom okolnošću, u *Politeji* Platon nikada ne govori izravno o ei\do~ dobra, nego o njegovoj ijdeva-i – jer to više ukazuje u smjeru pogleda i gledanja nego izgleda.[413] Kako to znakovito ističe Sokrat u istome dijalogu, gotovo da se i ne razlikuju od slijepaca „oni koji su odista lišeni spoznaje svakog pojedinog koje jest i koji u duši nemaju nikakva bjelodanog uzora, niti mogu poput slikara, pogledavajući u ono najistinitije i motreći što mogu točnije, na taj način i ove ovdje odredbe oko lijepoga, pravednoga i dobroga postavljati.“ (Resp. 484c6-d3)[414] Određeniji razlog navedenog isticanja vida i pogleda, koji se orijentira svagda motrenjem istinskog bića, biva bliskiji zna li se da prednost i isticanje oka i osjetila vida pred ostalim osjetilima treba tražiti prije svega u stavu da je u očima i gledanju u najvećoj mjeri prisutna mogućnost prezencije stvari. I ta prezentnost i dohvativost onoga uzoritog i najboljeg mora biti filozofijski usmjerenoj duši uvijek i u cjelosti prisutna. Jer, najmanje filozof smije zapasti u takvo stanje koje tek naslućuje postojanje onoga što svaka duša slijedi i radi čega sve provodi, besputeći i ne mogući dovoljno shvatiti što to zapravo jest (Resp. 505e-506ab).

Najznačajnija rečenica *Politeje* za *Simpozij* sabire na jednome mjestu sve odlučujuće momente koji su u erotičkoj filozofiji shvaćenoj na Platonov način prisutni: „ [...] onaj tko je baš odista naukoljub jest, kako smo vidjeli, niknućem ustrojen tako da živo nastoji spram onog koje jest, i [...; on] neće ostajati pri onima mnogima pojedinačnima, koja se u naziranju pričinjaju da jesu, već će ići i neće onemoćati, niti se žudne ljubavi[415] odreći, prije no što se dotakne naravi sâmog koje upravo jest svakô pojedino, onim od duše čemu pripada tog takovog se dotaknuti – a pripada srodnome –, time se primaknuvši i u ljubavi se sjedinivši s onim koje odista jest, um i istinu porodivši, spoznat će i istinski živjeti i hraniti se, te se tako porođajnih muka oslobađati [...] “ (Resp. 490a8-b7). I uspon ljubavne žudnje do vrhovnog bića i spoznaja njega, i ne ostajanje pri samom njegovu motrenju nego sljubljivanje s njim te proslijeđenje istoga u zaživljavanju, najvišem vidu umskog rađanja istine: tek time može se

[413] H.-G. Gadamer (1991., 143.). Iako bi se na temelju dijaloga *Eutifrona* (6d10-e1) i njegova za to važnoga mjesta moglo zaključiti drugačije: tamo je naime ono u što se gleda kao paradigmu, a na čemu se kroz cijeli dijalog zapravo i inzistira ipak ei\do~, po kojem jest i biva nešto kao upravo to i takvo, a ne bilo što drugo.
[414] Tako je i sam idealni polis na nebu poput uzora za onoga koji ga vidi i videći ga sebe uređuje (Resp. 592b).
[415] Riječ je, naravno, o erosu.

“spoznati i istinski živjeti te se tako porođajnih muka oslobađati.” Kao jedno od najvažnijih svjedočanstava „Platonove erotologije“, ovo mjesto sabire i ističe sve u *Simpoziju* potkrepljene postavke Erosa; jezik elementarne i univerzalne ljubavi ovdje doista nalazi svoje prikladno mjesto u sklopu same filozofije i njenog istinosnog rađanja. I tek se ovim dijalogom to filozofijski opravdava.[416] *Simpozij* dakle nije naprosto dijalog o ljubavi, nego o onoj najvišoj i točno određenoj ljubavi, samo nominalno sličnoj drugim „ljubavima“. Njime je izložen, oprimjeren i zastupljen najviši vid filozofijski shvaćenog Erosa.

Iskonska moć ljubavi, koja se u *Simpoziju* kreće kroz svu narav i svo biće, počevši još od animalnog života i životinja pa do najviše smotre same istine, u svom najvišem vidu i određenju žudi dakle za time da istinsko zajedništvo i općenje s vrhovnim bićem urodi plodom. Kako je već bilo rečeno u Diotiminom govoru, ono što uopće potiče na svaku vrstu rađanja, kako onu općenito tjelesnu tako i onu posebnu duševnu, jest ljepota. Shvati li se Eros kao moć zanosa i obuzetosti koja nuka i zavodi k tom i takvom nagnuću i žudnji, njemu nužno prethodi jedna još izvornija moć, ona koja ga u to žudno i zatrudnjeno stanje svagda i dovodi: upravo moć ljepote. No sama ljepota nije tek izravni poticatelj na čin rađanja, neposredni impuls koji proizlazi i „zrači“ iz nje i njenoga emfatičkog prisustva, od njome oduševljenog gledanja, nešto poput medija svekolikog stvaranja. U još većoj mjeri, istinska ljepota predstavlja i sam uzor pri rađanju, osobito onom duševnom. Jer ono što se njime rađa i proizvodi ima svoj uzor upravo u potpunom i savršenom biću, onom dobrom i lijepom. Bitna unutrašnja sveza pak, koja se pritom nadaje između istine bića, same dobrote i ljepote svjedoči o tome da su ono lijepo i dobro na prikazani način jednako uzoriti: naime ako ideja lijepog nije u osnovi bliska, čak poistovjećena s idejom dobra, kako bi bilo moguće da se uz pomoć njenoga motrenja rađa istinska vrlina?

Na univerzalno-paradigmatskom planu predstavljanja tog uzora i općenito obrasca tvorenja i proizvođenja, mjerodavan je svakako poznati mit o nastanku kozmosa, koji biva na sebi svojstven način oprizoren u *Timeju*. Tamo je rečeno kako će sve ono što božanski tvorac izradi gledajući svagda prema onom uzoru koji se uvijek na isti način drži, nužno tim putem i oblikovanjem proizaći kao lijepo. Ustvrditi i potvrditi ljepotu kozmosa može se prema tome dakle jedino tako da se dobar njegov tvorac paradigmatski ugleda u ono vječno, u ono naime što ni u kom smislu nije podvrgnuto bilo kojoj mijeni: dakle načelno slično vječnoj ljepoti. Jedino tako biva kozmos doista najbolji, najljepši i najsavršeniji od onoga postalog, a tvorac

[416] Kako se već istaknulo, Platon, za razliku od kršćanstva, prepoznaje erotsku žudnju kao primarno očitovanje istinske ljubavi. Bez te i takve ljubavi naprosto nema ni same spoznaje ni misli ni djelovanja, barem ne onih pravih i istinskih. Pobliže o toj načelnoj razlici u shvaćanju ljubavne moći usp. osob. T. Gould, nav. dj., 17.

najbolji među uzrocima. I jedino je onaj uzrok koji uzrokuje cjelinu bića u zajednici s umom tvorac svega lijepog i dobrog, kakav je i sam kozmos. (28a6-29b1, 46e3-6, 92c7-9) Pored toga, njegov ga je sastavljač u cjelini usustavio sličnim onome savršenom i potpunom, sve u sebi obuhvaćajućem, jer je jedino to ono lijepo, koje je po sebi potpuno i cijelo, i čija su sva bića međusobno srodna (29d7-31a1, 32c2 i d.).

Odnos onog uzoritog, vječno jestvujućeg i mislivog spram onoga proizvedenog, postalog i osjetilnog određuje se time kao nalikovanje odnosno nasljedovanje, pri čemu je ono osjetivo uvijek slika samog uzora spram kojeg biva satvorena, dok ono mislivo jest uvijek lik i paradigma kojeg slika nasljeduje ili odslikava. Pitanje, pak, je li nužno da se, kao u slučaju vrhovnog tvorca demijurga, pred očima uvijek ima paradigma onoga što se tvori, zajedno s Platonom ostavljamo nedotaknutim. Za Platona pritom također ostaje sasvim nužno i to da naprosto sve što postaje postaje zbog nekog uzroka. Isti je uzrok ona narav koja stvara i proizvodi, koja je po pitanju nastajanja i bivstva uvijek u načelnom vodstvu, a kojeg ono stvoreno uvijek i samo prati. (Usp. Phlb. 26e2-27c2) Važno je u svakom slučaju to da sam taj odnos pralika i nalikovanja jest mjerodavan i važeći za naprosto sve što u sklopu cjeline kozmosa može ikako biti. No unatoč svemu tome, sam bi se uzor pri takvom nasljedovanju mogao učiniti kao nešto što je tako pojmljenom tvorenju i proizvođenju kozmosa naoko nešto izvanjsko, naime ništa drugo do ono tek u što se pri tvorenju (u)gleda kao u predloženu paradigmu. Ipak, upravo i jedino na taj način biva već to i takvo tvorenje i proizvođenje, njegova izvedba kao takva posve dosegnuta i izvršena, – u cijelosti utjelovljena. Stoga je ugledavanje u uzoritost istinskog bića, koje dakle prelazi u njegovo izvršenje i djelo, ne tek njegovo puko izvanjsko kopiranje, već jedino prikladno i u cijelosti dosegnuto izvršenje.

Početno ustvrđena dobrota prvotnog uzroka stvaranja i proizvođenja, boga demijurga, očituje se slijedom toga u tome što on cjelinu kozmosa i svako unutar njega predviđeno živo biće proizvodi tako da u unutrašnju svezu i srazmjer dovodi troje: uzor ili ideju života koja uvijek i na isti način jest, zatim prostor kao ono po sebi bezgranično, te na koncu svo stvoreno biće kao ono koje uvijek biva i nikada nije ni samo sebi jednako. Time što se uvijek ravna motrenjem vječne ideje kao uzora, božanski rukotvorac spaja ideju s onim trećim posredujućim rodom, – koji rod po svojoj iznimnoj funkciji kao i po svom jednako iznimnom ontologijskom karakteru u sklopu kozmosa iz nevolje i bezizlazja biva nazvan prostorom –, tvoreći time pojedino biće i čitav svijet kao jedan jedinstveni srazmjer ili sponu (Tim. 52ab). Iz takve naravi dobrote i srazmjera posvjedočuje se to da uzor i slika, sam pralik i ono odslikano, odnosno jedno vječno i mnogo bivajuće nisu neke dvije strane, koje bi se tek nakon njihova postojanja trebalo dovesti u neki vid povezanosti ili zajednice. Jer, upravo se i jedno i

drugo tvore i „jesu“ uopće u tako predstavljenom srazmjeru, kojeg uvijek uzrokuje najbolji među uzrocima. U živu sponu srazmjera ne tek naknadno dovedeni, nego uvijek već sjedinjeni, uzor i slika, bitak i bivanje jesu vazda u sebi i po sebi jedna i jedinstvena, najbolja i najljepša, dinamički živa cjelina. Razlog tome treba vidjeti prije svega u tome što je ništa drugo do upravo srazmjer, kako jednoznačno iznosi Platonov *Timej*, najljepši među svezama, utoliko što on sebe i ono što povezuje u najvećoj mjeri čini jednim i cijelim (32a). Riječ je o srazmjeru kao vrhunaravnom i gospodarećem činu uma, kojim se potpunost i istina bića uspostavlja kao ta i takva jedinstvena cjelina. I upravo taj srazmjer obuhvaća sva živa bića u njihovu unutrašnje srodnu cjelinu (usp. 30c2-31b3). Kao narav u kojem je sadržano ono najljepše i najvrednije, najviši i najčišći uzrok u vidu uma povezuje, oblikuje i sređuje cjelinu svega, kazuje na tom tragu i Platonov *Fileb* (30a9-c7).

No, za potpunije razumijevanje gore citiranog odjeljka *Simpozija* od odlučujuće je važnosti da se u osnovi srodan način tvorenja odnosno rađanja i proizvođenja sagleda po jednakom obrascu i u vidu umijeća. Kao i u ovdje razmatranom dijalogu, i tu vrijedi ono što biva ponovo rečeno u *Sofistu*: kod svega što nije prije postojalo ako tko kasnije dovede do postojanja kažemo za onoga koji dovodi do postojanja da to stvara, a za ono što se dovodi do postojanja da nastaje (219b4-6). Kako u završnoj knjizi iznosi *Politeia*, načelno beskonačnu množinu stvari njihov tvorac izrađuje gledajući uvijek u samu njihovu ideju kao uzor, tvoreći time njena “ostvarenja” i “opredmetnjenja”. Ali jednu jedincatu i posve nezamjenjivu ideju-paradigmu svakog pojedinog bića ne tvori više nijedan obrtnik odnosno rukotvorac. (Usp. 596b6-10) Tako pri svakom postajanju postoji unaprijed već neki uzor onoga što se tvori, kao i sam tvorac koji na temelju njega iznosi na svjetlo dana ono iz toga proizašlo i u tom smislu pro-izvedeno. Taj općenito-univerzalni odnos uzora, tvorca i stvorenog poslužiti će opet kao mjerodavna paradigma za općenitu prosudbu ali i rangiranje sveg mogućeg duševnog stvaranja i rađanja. U istoj knjizi biva pravorijekom odlučeno o ukupnoj procjeni najboljeg mogućeg života uopće, a u tom pogledu i o svoj dotadašnjoj poeziji. Time ujedno postaje do neke mjere jasnija i prije svega utemeljenija prosudba onoga što se bilo poglavito razmatralo u dosadašnjem tijeku *Simpozija*, i što će pri njegovu koncu još jednom zadobiti završnu svoju presudu: doseže li se iskonsko i istinsko duševno stvaranje, za kojim odista teži svaki viši i tako reći primjereno utjelovljeni vid Erosa, više pjesništvom i umjetnošću ili mišljenjem i filozofijom? I jedno i drugo nastaju duševnim rađanjem, ali postoji li među njima i jedna bitna, presudna razlika? Platonov odgovor tu ne poznaje nikakvo kolebanje: umjetnici uopće i napose pjesnici ne tvore i ne rađaju biće, ono što istinski jest, nego jedino i isključivo njegovu

pojavnost, koja samim tim ne samo da nije cjeloviti i savršeni vid bićevnosti, nego k tome u sebi neodvojivo odražava samo privid bića. (Resp. 596e5-597a7)

Tome, međutim, prethodi pokušaj odgovora na to što u svojoj biti predstavlja takvo motrenje i ugledavanje u istinsko biće kao mjerodavnu paradigmu; što je uopće nasljedovanje i odjelovljenje uzora, te kako ono zapravo nastaje? Ukratko i krajnje pojednostavljeno rečeno, bit oponašanja koje odražava određeno tvoridbeno umijeće ogleda se prije svega u tome da jedino bog kao pratvorac tvori pravu i istinsku bićevnost svakog pojedinog bića, rukotvorac i proizvođač ono iz tog uzora proisteklo, na njegovu temelju proizvedeno konkretno biće (najčešće artefakt), dok umjetnik (konkretnije slikar) tvori uvijek samo ono što se treba shvatiti kao mimeza, oponašanje i nasljedovanje dotičnog predmeta ili stvari. Na navedenoj ljestvici i po ontologijskom statusu uspostavljenom slijedu bićevnosti, sva se tri tvorca uvelike i neprekoračivo razlikuju: dok je bog uvijek prvotni vinovnik i tvorac onoga što svaka pojedina stvar doista jest, obrtnik pak onaj tko nasljeduje isto u vidu konkretnog pojedinačnog otjelovljenja, umjetnik je sam po sebi tek tvorac tvorevine treće po naravi i rangu. Pa i dalje od toga: sam umjetnik pri svom tvorenju ne oponaša još sámo njegovim djelom oslikano biće, već jedino ono njegovo pojavno (usp. 598a5 i d.). Stoga je, zaključuje Sokrat, oponašanje tek na trećem mjestu po blizini odnosno po udaljenosti od same istine.[417]

Nije nimalo teško na takvoj podlozi predvidjeti sudbinu koja time zadešava Grcima najvećeg među pjesnicima. Ogleda li se naime na predloženi način Homera, uvidjeti će se jedan s time suglasan sud i procjena njegova cjelovitog stvaralaštva. Jer, kako ističe Sokrat, kad se već govori da pjesnici naprosto uvijek znaju sva umijeća te sve ljudske i božanske stvari, – te budući da prema izreci dobar pjesnik doista mora pjevati na temelju vlastitog znanja, ako hoće lijepo pjevati –, onda bi se u ovom filozofijskom procjenjivanju istog trebala istinitost toga iz temelja opovrgnuti. Djela pjesnika, pri tome i dalje ostaje Platon bez ikakvog pogovora, stvarana su bez dubokog i obuhvatnog znanja i istine, pa ono što njima nastaje nije ništa drugo do li privid (usp. Resp. 598d7 i d.). Homer je utoliko tek demijurg slike i odraza bića, nikada njega samog. Da ista filozofijski viđena i utemeljena prosudba međutim ne biva ograničena, kako se tome nasuprot često vjeruje, tek na pjesničko umijeće, koje se k tome modernijim načinom razumijevanja nedopustivo prikraćeno shvaća gotovo isključivo kao ljepuškasto zanošenje i oduševljenje duše, Sokrat na istome mjestu svjedoči i više nego dovoljno. Njegova pitanja smjeraju na ono načelno više – na sam život, njegovu uredbu i

[417] Ne ulazeći dalje u problem te sasvim osebujne naravi privida, kakvom dolazi do izražaja primjerice u *Sofistu* (236a i d.): tamo se otvara jedva promjeriva i odvagiva mogućnost tvorenja jednog takvog privida kojim umjetnici, ostaviviši istinu posve po strani, svojim slikama i djelima pridaju ne prave simetrije već one koje će se tek učiniti i pokazati lijepima, te utoliko u još većoj mjeri pravima, živima, istinitima.

navlastito djelo, život shvaćen i vođen prije svega mjerilom istinskog bitka: onoga dobrog i lijepog. On pita za dobrim ustrojstvom zajednice ljudi i bogova: je li se neki polis mogao ugledati u pjesnikov spjev te utoliko bolje unutrašnje urediti i voditi, kao što se Lakedemon bolje upravljao radi Likurga? I je li Homer ikada bio vođa u odgoju pojedincima? Ili nekom homerskom načinu života, kojim se prenosio isti lik u buduće naraštaje kroz povijest, kao što je to učinio slavni Pitagora? Sokratov je odgovor i tu nepokolebljivo niječan. Konačan ishod svih tih oštrih i beskompromisnih prigovora sabire se na koncu u stavu da su svi pjesnici, ne samo njihov predvodnik i načelnik, oponašatelji jedino slike vrline i sveg drugog bića o kojem inače pjevaju, dok se same istine zapravo uopće ne dotiču (usp. Resp. 599b9 i d.).

I u tome se taj ovdje ukratko ocrtan nauk *Politeje* sastaje s onim kojeg je netom iznijela Diotima. Za razliku od takovog duševnog rađanja čiji duhovni izdanci nikada ne odražavaju i ne utjelovljuju, ne uspostavljaju i ne pronose samu istinu bića, već jedino njegov privid, u filozofijskom se mišljenju, motreći umom ono lijepo u njegovoj čistoći, rađa ne slike vrline, budući da se ne dotiče slike, nego istinsku vrlinu, budući da se dotiče istine. (212a3-5)

Kako to iznose temeljne knjige njegove filozofije, iskon cjeline svega za Platona biva rađanjem, jer vrhovno dobro – kao uzrok svega – ne rađa samo sunce, ono sveuzrokujuće u oblasti bivanja, nego i samu istinu, cjelinu mislive oblasti.[418] Rađanje je utoliko izvor i vidljive i mislive oblasti, te ono u čemu su one srazmjerom zajedno povezane. Prema gore citiranoj rečenici *Politeje* koja je od fundamentalnog značenja za *Simpozij*, upravo je filozof taj koji, dotakavši u ljubavi ono koje jest i u ljubavi s njim općeći, sam rađa um i istinu. Sva dalekosežnost i konsekvence te osnovne postavke Platonova filozofiranja neka budu u trenutnom kontekstu sagledane jedino unutar par sljedećih momenata. Prije svega, koliko god se činilo da je tome suprotno slučaj, tim iskonskim rađanjem nije mišljeno nešto poput autonomnog stvaranja onoga 'ja', u čemu bi čovjek naprosto sobom i iz sebe proizvodio samu istinu, te time prednjačio svem biću. Dovoljno je pritom sjetiti se već one posebne okolnosti prema kojoj je Platonovom *Politejom* u osnovi ista uloga rađanja pripisana ujedno i samome dobru. Dosadašnja su izlaganja svjedočila tome u prilog da se ovdje radi upravo o onome što jest i ostaje zauvijek načelno iznad čovjeka. Od početka do kraja arhajske i klasične grčke tradicije, posebice za Platonovu filozofiju vrijedi uvijek to da je, kao istinska mjera svih stvari, bog najviše mjerilo.[419] Bog sobom drži početak, kraj i sredinu sveg bića, reći će tako

[418] O različitim jezičnim i po smislu univerzalnim aspektima istog usp. K. Philipp, 1980., ovdje osob. 77 i d.
[419] Čini se da je tim odagnano ono za *Simpozij* i općenito Platonovu filozofiju u osnovi neprimjereno pitanje: ako je doista filozof taj koji proizvodi istinsku vrlinu, te ukoliko je ona uopće proizvodljiva, nije li tu sama istina u konačnici produkt čovjeka? Produkt kojim on svojevoljno raspolaže, pače, kojim on može i „manipulirati“? – pitanje kojeg postavlja S. Graefe, nav. dj., 21.

Atenjanin u *Zakonima* (715e7-716a1). Nadalje, način tog rađanja ponovo potpada pod onu izuzetnu narav trenutka. Iznenadnost tog zbivanja, popraćena nesuverenošću ljudske duše, kao i iz toga proizlazeća spontanost i vanvremena neposrednost, što sve obilježava to događanje jednom posebnom jedinstvenošću, nuka na krajnji oprez pri svakom pokušaju poimanja njene prije svega nadljudske naravi. I na koncu: taj navlastito filozofijski dohvat i uspostavljanje istine bića u cjelini jest upravo temeljan i središnji čin one presudne i spasonosne spone između ljudske i božanske, vremenite i vječne sfere bitka, koja se uvijek iznova pokazivala kao jedino Erosom zastupljeno i posredovano mjesto onoga demonskog između.

I jer je bog mjerilo svega, neophodno je da onaj koji želi takvom biću biti mio, o čemu pri koncu posljednjeg navoda govori i Diotima, mora svim snagama nastojati i sam postati u što većoj mjeri takav, a bogu je sličan onaj tko je mudar (Legg. 716c4-d2).[420] Mudrost je i inače mjerilo sve filozofije, sveg mišljenja i same istine (eksplicite Theaet. 179a10-b5). Načelno gledajući, postajanje sličnim bogu moguće je tek ako božanska mudrost i demonska ljubav spram mudrosti u nekom pogledu jesu jedna spram druge u odnosu. One tada nisu međusobno isključujuće. Filozofijski demon Eros nalazi se između mudrog i neukog. No Platon razlikuje statični i dinamički pojam onoga između. Statični metaxuv je oprečan obim krajnostima između kojih se vazda nalazi, te stoga ne može postati ni jedno od obojih. Dinamičan je pak *metaxy* korelacija dviju krajnosti koja nije obostrano podvojena. Kao onaj koji neprestano između toga fluktuira, Eros je na neki način u stalnom postajanju obojeg od tih krajnosti, krajnosti koje sam u cijelosti nikada ne doseže. To je generalna situacija Erosa-filozofa kakvim ga shvaća Platon.[421] Dostatnost čovjeka u njegovoj istini, cjelovitost i primjerenost svem bitku kao takvom i u cjelini, sadržana je utoliko u presudnoj točci onoga demonskog, u vidu utemeljenosti i nošenosti uvijek onim višim. Sveza i spona jednog i drugog okruga bića uspostavljena je i održavana jedino umom kao demonom koji biva pridan svakom čovjeku već njegovim rođenjem, kako to kazuje *Politeja* i *Timej*. To je Platonov odjek one Heraklitove koja govori kako je mjesto i obitavalište čovjekovo u kozmičkom redu bića smješteno i urezano u njegovoj najvišoj demonskoj naravi.[422]

Posredujući između istinskog božanskog uzora i života te njegove zbilje, istinskim Erosom prožeta duša ostvaruje u istom životu najviši stupanj zbiljnosti uzora samog. Prvi i zadnji smisao ljubavnog sjedinjenja s onim što uistinu i uvijek jest sadržan je sav u tome što filozof time ne postiže drugo do Erosu pripadnu mudrost, kao jedini domašaj tražene sličnosti

[420] Usp. Resp. 500b-d; Phaedr. 249a; Theaet. 176b i d.; Tim. 90a-c. Jedino je bog mudar i upravo je to ono što Sokratu inače poručuje delfsko proročište (Apol. 23a).
[421] O različitim mogućim modusima tog za Eros presudnog pojma onoga između usp S. S. Jensen, 1966., 70 i d.
[422] Za takvo tumačenje čuvenog fragmenta Mračnog, usp. pobliže i izvedenije D. Barbarić, 1997., 261 i d.

bogu. No ono što iz toga ujedno slijedi još je znatno dalekosežnije i čudesnije: iz tog čina umskog dodira božanske ljepote te njegova postignuća, posredstvom erotičke duše svoju istinu postiže također i sama duša kao takva. Tim činom najvišeg erotičko-filozofskog sjedinjenja s čistom bićevnošću ljepote i istinom cjeline svega što jest zaokružuje se dakle čistoća i istina duše iz sebe same. Tek na taj način jest i jedno i drugo, tako da demonom Erosom kao onim između biva spojeno, povezano i u vlastitom bitku i njegovoj navlastitoj potpunosti uopće uspostavljeno i postignuto. Duša i ideja ljepote bivaju tako međusobno povezane i isprepletene unutrašnjom srodnošću: duša sebe postiže u svojoj istini i ljepoti dodirom ideje ljepote, dok se pri tome sama ta ljepota u cjelokupnosti svojega prisustva uspostavlja, očituje i vidi posredstvom istine i ljepote duše.

Narav tog dodirivanja i sljubljivanja najvišeg i ujedno srodnog Platon nastoji pobliže odrediti pod već ocrtanim pojmom oponašanja i nasljedovanja. Filozofski dodir istine bića je takvo sjedinjenje u kojem filozof, družeći se i općeći s onim što jest, u sebi to oponaša i nasljeduje, postajući u nekoj mjeri i sam takav: onaj koji istinski upravlja svoj um spram onih koja jesu gleda i motri ona sređena koja se uvijek isto, sva sređena i prema zboru drže, te tâ oponaša i njima što sličniji postaje: jer „s božanskim i sređenim općeći, postaje filozof doista sređen i božanski, koliko je to čovjeku mogućno.“ (Resp. 500b8-d1)

Mit kojim završava *Politeja*, onaj o Eru ukazuje u pogledu toga i na ono principijelno najvažnije, naime na to da je cjelokupna sudbina kako kozmosa i besmrtne duše tako i čovjeka i njegove duše srasla u jedno jedinstveno sveobuhvatno zbivanje. Za onaj najviši i presudni dio duše – za sam njen demon – tu se doznaje kako on biva svagda izabiran od svakog pojedinca ponaosob, nikada od strane boga, koji je u tom pogledu naprosto nevin (Resp. 617d7-e5). Međutim, upravo se u tome, kako izričito napominje kaza, sastoji za čovjeka sva opasnost, te upravo toga radi „treba najviše nastojati, kako će svaki od nas ostale nauke odnemariti, a taj nauk tražiti i učiti, samo ako ga bude mogao odakle naučiti i iznaći, naime: tko će mu dati moć i znanje da raspoznaje dobar i loš život, pa da uvijek svuda po mogućnosti odabira bolji život.“ (Resp. 618b6-c6) Iz toga treba uočiti da se spram vrhovnog dobra i ljepote i njihova znanja i moći čovjek određuje u cijelosti – kao što je to slučaj i s bogovima i na koncu konca s kozmosom kao cjelinom svega. Tek se u tome ima svako od tih posebnih bića ogledati u tome je li ono uopće, i na koji način.

Jednako i pračinjenica da je Kalona u istome mitu ono što bi se donekle primjerenim izrazom moglo izraziti kao „boginja ljepote“, ustvari sudbina koja je čovjeku zapečaćeno određena već pri rođenju, da je dakle ljepota davačica sudbine i rodilja svakog postajanja, – jednako i ta činjenica određuje cjelokupni opstanak čovjeka u njegovu najbitnijem pogledu.

Na tom tragu svi od Diotime prikazani stupnjevi, dosezi i stanja na putu ljubavi, koji počinju od jednoga lijepog tijela a svršavaju sa samim lijepim, ne predstavljaju samo neki jednoličan ili „ravnodušan“ put pa makar još i filozofijske spoznaje, nego također jednu unutrašnje određenu skalu vrijednosti i općenito oblik i sprovedbu života kao takvog i u cjelini. To uvidjeti nije tek stvar intelekta, nego jedne za sveodlučujući (pre)okret sposobne, filozofijske duše. Drugi jedan mit, koji bi se s ovime iz *Politeje* trebao čitati paralelno, onaj iz dijaloga *Fedar*, iznosi tome jednak nauk i isto stanje stvari: prema svakome bogu, kojega je tko bio pratitelj u kolu unutar ophodnje i osmatranja nadnebeskog mjesta, svaki živi njega štujući i nasljedujući. Tako Zeusovi pratitelji ljube mudrost i u sebi sadrže ono vladalačko te čine sve kako bi i sebe i drugoga, s kojima su u pravoj zajednici ljubavi, što više približili štovanom bogu, što više njega nasljedujući. U tome se zrcali ljubavno nastojanje i težnja da se prvenstveno i po mogućnosti u svakom pogledu oponaša onoga boga s kojim je svaka pojedina duša putovala u kolu, slijedeći ga i motreći njemu svojstveno i pripadno okružje (usp. 252d1-e1).

U svrhu predstavljanja onoga što Platon u sklopu ovdje tematiziranog rađanja istinske vrline otprilike i općenito kazano podrazumijeva pod pojmom same vrline, valja istaknuti sljedeće njene momente. Već na jezičnoj osnovi, superlativ od pojma dobra, grč. ajgaqov~, vodi u pravome smjeru. Vrlina je tako ne samo za čovjeka, već za svako pojedino biće nešto najbolje i najljepše od svega, i to na svaki način (usp. Prot. 349e5-8). Prema *Menonu* je vrlina osobito u čovjeka usađena žudnja za lijepim odnosno dobrim, te moć ostvarivanja i izvršavanja istog (77b2-7), dok u *Politeji* slično stoji kako ona i nije drugo do postignuće žuđene ljepote i dobrog stanja čovjekove biti, duše (444d13-e1). Ono u čemu nešto postiže svoje dobro i ljepotu, svoju navlastitu svrhu i bit, Platon dakle misli pod imenom vrline. Vrlina utoliko nije tek jedan, ma koliko istaknuti atribut pojedinog bića, već njegova navlastita, „najdublja“ i najvažnija istina, potpunost vlastita bitka, te u istome smislu njegova puna i prava ljepota i dobrota. Samo u vlastitoj vrlini jest svako pojedino biće dobro i lijepo, i to prije svega s obzirom na dohvaćanje i usavršenje svoje vlastite biti. Biti vrl znači biti na pravi i istinski način. Kako će reći sam Platon, čovjek je dobar jedino i isključivo po svojoj vrlini (Men. 87d8-e1); dok je po tom jedinom pitanju dovršen i savršen isto tako samo onaj tko se usavrši po pitanju svih vrlina (Gorg. 507b8-c3).

Drugo i ne manje važno, sama vrlina pridolazi svakom pojedinom biću jedino od njene vlastite dobre uređenosti, od njegove opće primjerenosti i usklađenosti. Ništa drugo do ta strogo određena uređenost prisutna u svakome biću tvori i uspostavlja dobrotu svega pojedinog (Gorg. 506d5-506e4). Dovođenjem pak svakog pojedinog bića na njegovo

vlastitom naravi pridano mjesto nastaje jedan određeni poredak, jedan sklop cjeline koji je bitno obilježen i iznutra pronošen skladom, primjerenošću i dobrim odnosno pristalim i prikladnim uređenjem. Takvo u sebi uređeno i skladno držanje svega na okupu predstavlja jedino „model“ prave zajednice i prijateljstva, ponovno ono što je tražio i za čime je žudio filozofijski Eros kao demon koji posreduje između sveg bića u cjelini, za kojega sačinjava unutrašnje prikladnu sponu i srazmjer. Imajući u vidu ono za vrlinu i demonsko posredovanje načelno vrijedeće, Sokrat će na tom tragu reći jednom prilikom: tà i samo nebo i zemlja, – kako kažu mudraci –, bogovi i ljudi ostaju zajedno u opstojanju i prikladnom uzajamnom držanju kroz prijateljstvo i uređenost, razboritost i pravednost, te sačinjavaju tako sam kozmos kao jednu u sebi uređenu cjelinu (Gorg. 503d6-504a1, 507d6-508a3). I to je ono što treba imati stalno u vidu pri upravljanju svakog života koji po svojoj vokaciji i bitnome određenju pretendira na ono dobro, kako stoji na istome mjestu u tekstu.

Toga se neposredno tiče i poznata Sokratova postavka znanja kao vrline.[423] Ona kazuje kako je u cjelovitosti života ona korisnost i jedino moguće izvršenje dušine vlastite biti, tj. dobra i ljepote sadržano ni u čemu drugome do li u samome znanju. Ta teza govori dakle da se duša, kao temeljna narav čovjeka, uopće uspostavlja te ujedno u svojoj punini i potpunosti ozbiljuje upravo i isključivo u filozofijski mišljenom znanju i spoznaji. Usmjeravajući se pobliže na za sam *Simpozij* po tom pitanju središnje biće – na čistu ljepotu– , moglo bi se na toj osnovi ustvrditi kako se ono lijepo doduše nalazi već u oblasti osjetila, baš kao i u djelovanjima i zakonima, te mnogim znanostima, utoliko što one u njoj, u uvijek razmjernoj mjeri, sudjeluju. No u samoj je vrlini, ili još primjerenije kazano, sama je vrlina već po sebi lijepa; ona je u jednom bitnom vidu sama ta ljepota, te stoga istovjetna i sa samim znanjem i spoznajom onog najvišeg i jedino istinskog bića. Utoliko na razini samoozbiljenja onoga najboljeg mogu jedino iz tako shvaćene cjelovite istine vrline nastati čovjeku sva dobra, kako Sokrat govori posebice u *Apologiji*. I prema tome i sav život i svo djelovanje, koje uvijek uređuju po tome sazdani zakoni, mora pred očima imati jedan jedini cilj: – vrlinu. Iz istog je razloga samo onaj zakon ispravan koji kao strijelac uvijek cilja na ono što je jedino praćeno nečim vječno lijepim (Legg. 963a14, 630c1-4, 705e3-706a2). Stoga se i najbolji zakoni rađaju jedino onda kada nastane božanski eros za onim mudrim i pravednim (Legg. 711d6-712a7).

[423] Usp. Lach. 194d; Prot. 360d; Gorg. 460b; Men. 87c-89a; Euthyd. 278e i d.; Resp. 348c-351a. S time se međutim u prilično upečatljivom odmaku nalazi jedna obuhvatna tvrdnja koja znakovito ali do neke mjere i zagonetno zaključuje pri samome koncu najpoznatijeg dijaloga o vrlini. Naime, mantici i pjesnici govore mnogo toga istinitog, ali ne znaju ništa o onome što kažu, budući da ne mogu o tome pružiti *logos*. Ti su ljudi upravo božanski, jer bez uma proizvode i govore mnogo toga dobrog, i to dospijevši u entuzijazam i obuzetost, tako da prema cijelom istraživanju o vrlini ona niti je podučiva, niti je tko ima po naravi, već ju se eventualno stječe jedino po božanskom usudu, bez posredovanja uma (usp. Men. 99c3 i d.).

Na vrlinu shvaćenu kao znanje onoga najvišeg, – samog dobra i ljepote –, naglasak biva stavljen dakle i kod Diotime. To je također u *Simpoziju* Platonov osnovni temelj, najviši motiv i jedini krajnji cilj bitka u cjelini. Stoga on i predstavlja uvijek mjerodavan kriterij i ujedno bitnu razliku svakog mogućeg odnosa spram istine kao takve.[424] Ukoliko se na tom putu hoće na koncu ipak ustrajati na već uvedenom razlikovanju duševnog stvaranja, kojeg razvija i na kojeg se uvijek oslanja *Politeja*, onda bi se dakako dalo o tomu zaključiti u osnovi isto kao i netom ranije. Prema *Politeji*, naime, umjetnik oponašatelj uopće ne zna niti mnije ispravno o vrlini bića kojeg oponaša. Razlog tome leži prvenstveno u tome što on oponaša samo prema nekom prividu – prema onome što je spram te vrline bitno necjelovito te posve neistinito, onako kako se to već svidi mnoštvu koje samu tu stvar zapravo ne znaju. Oponašatelj, sve u svemu, nema nikakva znatna znanja o stvarima i bićima koja oponaša, zbog čega je takovo oponašanje u konačnici ništa drugo do nekakva igrarija a ne ozbiljan rad, sve prije nego rađanje onoga sa samom istinom usklađenog (usp. Resp. 602a i d.).

No budući upravo takvo, pjesništvo ima jednu osobitu moć, nezamjenjivu s bilo kojom drugom, moć koja djeluje na jedan nikada posve ukidivi vid ljudske duše. Kako se doznaje na istim stranicama *Politeje*, slikarstvo i uopće umjetnost se oslanja i poslužuje, štoviše, tako reći zlouporabljuje baš taj dio ljudske duše, koji je svojom vlastitom naravi upućen na pojavnost te neizbrisivo obilježen njenim načinom bitka, prividom i zavodljivošću, a što se sve zajedno može jedino uvjetno, olako i ne do kraja promišljeno prozvati jednim sasvim osebujnim sredstvom čudotvornog obmanjivanja i utvaranja. Kako god s time stajalo, činjenica da je borba protiv takve jedne duboke i čudesne moći, koja nastanjuje i obuzima mnogu dušu, jedna od čelnih zadaća filozofije kakvom je shvaća Platon, o tome, sudeći prema *Politeji* barem, nema nikakve dvojbe. Kao pripomoć i glavno sredstvo u toj borbi vidi Platon jedan njoj suprotstavljen korektiv i mjerodavan kanon, a to je upravo mjerenje i brojanje, koje prati i služi svrsi ovladavanja razumnosti, mjere i istine nad onime što ostaje uvijek u sferi privida i zavaravanja, općenito neistine. To su osnovna dva vida duše koja se nalaze u neprekidnom praprijeporu. A onaj dio duše koji se temelji, ugleda i oslanja na mjeru i *logos* je onaj najbolji, te bi prema nepokolebljivom stavu Platonovu on upravo zbog toga trebao svagda presuđivati u tom središnjem sporu po pitanju istine. Onaj pak lošiji dio nastanjen u našoj duši tvori područje u koje se nastoji i često uspijeva probiti svo umijeće oponašanja, te ga po svom vlastitom usmjerenju nadalje zavodi, obmanjuje i njime na svaki način nevaljano upravlja.

[424] Pri običnoj se tjelesnoj trudnoći međutim ne događa rađanje čas slike a čas istinskog bića (usp. Thaet. 150ab).

Ono što iz tog i takvog duševnog rađanja nastaje je uvijek i isključivo ono neistinito; takvo se dušino oponašanje, budući loše, sastaje s lošim i rađa uvijek loše (Resp. 603b4).

Kao dijametralna suprotnost tom neistinitom oponašanju i rađanju unutar sfere onoga što se općenito pokriva duhovnim stvaranjem, slovi ono stvaranje i rađanje koje se uspostavlja najvišim vidom duše. Govoreći zajedno sa *Sedmim pismom*, iz zajednice i suživljenja sa „samom stvari", prema *Simpoziju* s „onim lijepim", u umu odjednom iskrsava sama istina. U tom iznenadnom iskrsavanju izlazi na vidjelo prava moć rađanja, i to ona vrlini duše jedina prikladna i u cijelosti podudarna, koja kao takva nadilazi svako drugo moguće proizvođenje i stvaranje.[425] Povratni osvrt na tu temeljnu i mjerodavnu razliku i po pitanju istinske vrline sprovedenu lučbu pruža još i *Sofist*. Stranac nas u njemu poučava da mnogi uopće ne znaju lik i izgled vrline, te stoga mogu kako u sebe tako i kod drugoga tvoriti i izazvati jedino neko uvjerenje i subjektivni dojam da su doista vrli. A temeljna je razlika između onih koji tvore prividnu vrlinu i onih koji doista znaju upravo u tome što je prvi oponašatelj na temelju *dokse*, mnijenja i prividnog uvjerenja, a drugi oponašatelj uz pomoć i na temelju čistoga znanja i jedine istinske umske spoznaje (usp. 267c2-e3). To temeljno i radikalno lučenje i razlikovanje pravog i vazda istinitog uzora, uzora koji je prisutan jedino u umskom dijelu duše, i njegove tek sjene i slike, koja je u svezi poglavito s mnijenjem i naziranjem, u mnogim se inačicama i različitim obratima provlači i ostaje mjerodavno za cjelokupno Platonovo filozofiranje.[426]

Pa ipak, iako su nou`~ i dovxa dva roda spoznavanja od kojih se jedan tiče onog inteligibilnog a drugi sensibilnog, – a čije razlikovanje biva u *Simpoziju* zastupljeno, iako ne eksplicite, u tome što Diotima razlikuje istinsko shvaćanje ideje kao znanje i nauk onog lijepog (210d7, 211c8) od slike idealno lijepog (212a4) – te unatoč tome što doksastičan vid ljepote ne može doseći status čistoga znanja već zbog svog nenavođenja razloga, to ipak nije ovdje presudno za Platona. Jer da ono u njegovoj filozofiji najviše nije dohvativo jedino i isključivo horizontu znanja, a uskraćeno mnijenju i uvjerenju kao njegovoj opreci, – to također, rečeno je već, nalazimo kod Platona. Kao i u *Politeji* ideja dobra, za koju vrlo često iznosi odredbe koje bi prema svemu sudeći morale ipak pripadati doksi, jednako tako *Sedmo pismo* svjedoči u pogledu spoznaje onoga najvišeg kao o onome što je obilježeno posvemašnjom jedinstvenošću i unikatnošću njenoga domašaja od strane svagda individualne duše. To ustvrđuje također Diotima: sama ljepota je s onu stranu svakoga znanja, općenito nesvediva na *logos*. U sva tri slučaja zastupljeni okruzi bitka, baš kao i njihov navlastiti

[425] Usp. iscrpnije i izvedenije, kroz cjelokupnu Platonovu filozofiju popraćeno izlaganje na temu rađanja i proizvođenja, napose same duše: I. Mikecin, *Platonova poivhsi~*. *Filozofska istraživanja* 108 (2007), ovdje 911.
[426] Uz Symp. usp. npr. Lys. 219d; Phaid. 69ab, 79d; Resp. 443c, 500cd, 534c, 600e; Thaet. 150a i d..; Tim. 90bc.

smisao, u krajnjoj se liniji ne bi smjeli jednoznačno prozvati sukladnima onome što se inače u Platonovu filozofiranju navodi pod imenom i pojmom znanja, istine i uma. Stoga bi se za tu podvojenu i kompleksnu okolnost vlastitog Platonova filozofiranja trebalo polučiti jedno odvagnuto i uravnoteženo protumačenje, koje bi nastojalo obje strane držati podjednako važnima i zastupljenima.[427] Prisjeti li se s time u vezi prethodno određene i mitom oslikane naravi samog Erosa kao istinskog oličenja filozofa, te ujedno i dalekosežne etimologije riječi δοκα iz dijaloga *Kratil* (429b7-9), prema kojoj su njen smisao i značenje sadržani prije svega u potjeri, traganju i lovu, kao u njušenju, praćenju i doznavanju naravi stvari, ništa ne priječi da se i filozofijskog demona prikaže i shvati tako.

Time biva barem začet jedan orijentirni odgovor na upadljivo pitanje o vazda naglašavanom Sokratovom neznanju i Platonovom rađanju istinske vrline, napose o njihovoj naoko posve bjelodanoj paradoksalnosti. Ukoliko se odista ne zna te se sam nije niti se ikako može biti uistinu i u potpunosti mudar, – riječi Sokratove koje ponavlja Platon u *Simpoziju* –, kako je tome naprotiv moguće bilo kako ozbiljnije govoriti o istini, a kamoli ustvrđivati i predlagati mogućnost pa i zbiljnost dušine vrline u istini, baš kao i istinsko postignuće pravoga života i njegove istinske vrline? Filozof kao onaj koji tek teži mudrosti i nikada je ne posjeduje, nikada ne može napustiti svoju bitnu oskudicu, poglavito u pogledu znanja i mudrosti – jer bi u protivnom postao bog. Eros ne bi bio više Eros. – Ali on opet u tome ne ostaje u potpunosti zatočen i zapriječen pri traganju i iznalaženju same istine.

Ono što inače povezuje sve vidove i oblike ljubavi jest prafenomen i pračinjenica žudnje. Sva moguća ljubav žudi za nečim ili nekim; ona je u svom ljubavnom odnošenju nužno usmjerena prema određenom svom cilju i predmetu. No, sam cilj ili predmet ljubavne žudnje razlikuje u onome najbitnijem ljude, pa tako i sve simpozijaste, i to ne po bilo kojem pitanju, već onom same istine i laži, znanja i privida. Svi Sokratovi sugovornici zatečeni su u tome što su spram cjeline i istine odnošajno posve zatvoreni te u njoj načelno zakinuti; iako se nalaze u ljubavnom odnosu spram drugoga, oni zapravo ostaju u samoljublju. Tek i jedino ona duša, koja svoj krajnji i najviši cilj ne vidi više u sebi samoj ili u bilo čemu onome najboljem podređenom, doseže prema Diotimi i Platonu pravu svrhu ljubavi i samu istinu. Prava ljubav onog lijepog jest ljubav prema istini, čije je ime *filo-sofia*. Eros je pritom jedini bog-demon koji čovjeku omogućuje uvid u njegovu vlastitu narav. Iz toga se može zaključiti da u osnovi postoje dva dijametralno suprotstavljena načina odnošenja duše uopće: jedan u samosvršnom i

[427] Da Platonov pojam *dokse* nije vezan isključivo uz ono osjetilno, koje ne posreduje i ne potpomaže pri samoj spoznaji, nego sobom uvijek donosi određeni udio *logosa* i razumijevanja, te time sudjeluje na neki osobiti način i u onom višem vidu duše – to potkrepljuje G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin, 1966., 67 i d.

samodopadnom samoljublju, i jedan u kojem istinoljublje njega u cijelosti nadmašuje. Utoliko i u *Simpoziju* uvelike prezentna homoseksualnost predstavlja u privid potpalu i jalovu samoodnošajnost, dok istinski Eros jest put nad sebe samog u vidu znanja i spoznaje onog transcendentnog, te iz toga proisteklo vrlo rađanje odnosno rađanje vrline. U tom smislu, prvi hvalitelji Erosa naprosto su obogotvorili svoj vlastiti erotski nagon, dok je njihova ljubav uistinu samoodnošajna i time ostaje vazda neplodna. Diotima naznačuje međutim put preko tog zatvorenog i sterilnog samoodnošenja čovjeka, put koji njegovo djelovanje tek čini plodnim. Time je ona nužni korektiv sofistički obilježenih simpozijasta čija samozaljubljenost i samodostatnost označava načelno odricanje od onoga nadljudskog, božanskog i transcendentnog. Za nesagledivo veliku razliku spram erotičke duše i Sokrata, svi njegovi predgovornici ostaju u putanji svog nisko shvaćenog interesa, ne dospjevši preko granica svoje ograničene i neplodne subjektivnosti. Njihova je prešutna i neupitna pretpostavka da je ono njihovo vlastito već dovoljno i dobro; oni ne razaznaju vlastitu oskudicu i nedostatnost, čime ostaju u sebi zatvoreni i bez ikakvog plodonosnog odnošenja, rađanja i stvaranja. U središtu Diotimina govora stoga i jest riječ poglavito o rađanju, o upravo onoj moći i djelatnosti kojom čovjek iskušava i izvršava sebeprekoračenje i sebeprevladavanje.

Kao što ideja dobra rađa istinu bića, tako i onaj tko se umom dotakne same ljepote rađa pravu i istinsku vrlinu. Dakle, da bi rađao, stvarao i proizvodio ono istinito, erotički čovjek mora sâmo to istinito doticati i s njime vazda općiti. Diotima inzistira na tome da se u životu ne radi o tome da se rađa i stvara naprosto, nego prije svega ono istinito. To se slaže s time da je najbolja vrsta trudnoće najviši oblik duhovne trudnoće, koja je trudnoća filozofa.[428] Ona pak nastaje i biva oplođena jedino umskim dodirom onog najvišeg i jedino pravog i istinitog: sve dobro i lijepo mora biti stvoreno i sazdano prema božanskom uzoru (Resp. 500d10-e4). Pri samom se stvaralačkom tvorenju mora obazirati kako spram onog po niklosti lijepog, umjerenog i svega takvog, tako i spram tog istog u ljudsku dušu već umetnutog, nastojeći uvijek istovremeno mješati tu smjesu (Resp. 501b1-7). Tek tada duša u vlastitoj čistoći i dobroti utjelovljuje i nasljeduje istinu bitka kao takvog i u cjelini, sam božanski uzor.

Najviši vid duševno-duhovnog rađanja je onaj dakle koji je utemeljen na spoznaji ideje dobrog i lijepog. I ako do motrenja onog najvišeg i jedino istinskog dovodi samo filozofija, moglo bi pravo stvaralačko tvorenje biti prije sama filozofija a ne uobičajeno shvaćeno pjesništvo. Stoga, postoji li kod Platona uz „kritiku“ pjesništva i živa težnja pa i ostvarenje nekog posve novog duševnog rađanja i stvaranja? Posljednje Platonovo djelo primjerice,

[428] U tome smo složni s A. Hobbs, 2006., ovdje osob. 252 i d.

Zakoni, izrečeno je prema njegovom vlastitom razumijevanju nekim božanskim nadahnućem, a liči nekoj vrsti pjesništva: „Mi sami jesmo pjesnici jedne najljepše i najbolje tragedije, a čitavo se naše državno uređenje sastoji u oponašanju najljepšega i najboljeg života, a takav je život doista najistinitija tragedija.“ (817b1-6)

Time se dotiče i jednu zasebnu temu, koja se tiče općenito duhovnog stvaranja kroz povijest. Iz navoda je naime sasvim evidentan natjecateljski duh, – koji, osim toga, biva proslijeđen načelno na istoj liniji i u sklopu iste predaje –, kojim Platon izaziva svoje protivnike, nastojeći ih nadići i pobijediti. Čak i ono što se jednoglasno i bespogovorno veliča i slavi kao klasičnu idealtipsku Grčku, kao „zlatno doba“ opstanka uopće, ono posve nenadmašno, biva ovdje dovedeno u pitanje u vidu pokušaja njegova prevladavanja i nadmašivanja, s tolikom dozom odlučnosti i odvažnosti.[429]

k) Pitanje besmrtnosti i vječne slave

Spoznajno motrenje čiste ljepote, koje uopće omogućuje i ozbiljuje najviše rađanje duše, nije međutim jednokratan i privremen čin, već on iziskuje cjelovit život zajedništvovanja s idejom lijepog (usp. 211d1-3, 212a2). Taj vrhovni noetički čin nije tek jedan moment duhovne vizije, neki izniman i kratkotrajan doživljaj čovjekove ekstaze. Tek čitav život sproveden u usredotočenju i koncentraciji na ono istinito i vrhovno, lijepo, zadovoljava Diotimin i Platonov zahtijev. Isti cilj i ista svrha ne stoji ni u prošlosti ni u budućnosti, pa ni u sadašnjosti, nego jest za sva vremena.[430] Njena je stalnost i vječnost uvjetovana time što je kako svrha tako i sam predmet Erosom življene ljubavi ono dobro, točnije rečeno vječno posjedovanje dobra, a to je smrtnome rodu pristupačno jedino neprestanim rađanjem, kao jedinim mogućim uskorakom s onim vječnim i besmrtnim. Jer sve živo je u sebi bitno određeno vlastitim nastajanjem i nestajanjem, rađanjem i propadanjem. I već samo rađanje kao takvo isključuje mogućnost toga da ono stvoreno nastane jednom za svagda, te da se takvim očuva do u vječnost. Od u sve upletene vremenske dimenzije i iz nje proistječuće prolaznosti ne može se osloboditi ništa stvoreno i rođeno.

Jednako je i s filozofijom. Sveopća smrtnost čovjeka ne znači da on neko vrijeme živi te onda najednom skončava, već on uvijek istrajava u istovremenom nadolaženju i odlaženju. Njegova trajnost u bitku je u sebi jedan konstantan prijelaz. Ali ta njegova prijelazna bit ujedno živi u odnosu spram onoga neprolaznog: znajući odnos spram toga naziva se sofiva. I

[429] Čita li se na tom tragu *Simpozij* zajedno s Nietzscheovim *Zaratustrom*, moglo bi se reći: stvaranje je stvaranje vrijednosti. Jer svaka duhovno stvaranje uspostavlja, pruža pa i zapovijeda ono mjerodavno, pravo i istinito.
[430] Složni u tome su W. Jaeger, 1986., 193-4, te D. O'Brien, 2002., 188.

zato što je bitak čovjeka jedino u prijelazu, i znajući odnos spram neprolaznoga jest prijelazan. Filozofija prema Platonu misli ono vječno ali na način smrtnoga i prolaznoga, tj. u prijelazu k njemu; ona promjerava taj prijelaz i sama je njegova dimenzija.[431] Sokratova usporedba iz *Politeje*, koja u opisu filozofove naravi u igru uvodi Heraklitovo sunce, kojem je nadasve nužno da se upaljuje uvijek iznova, govori uvjerljivo tome u prilog. (498a)

Čak još i dohvativši trenutnim umskim dodirom ono najviše, čovjek se, dakako, ne obogotvoruje, već se unutrašnjom nužnošću vraća ponovno u sferu onoga smrtnog i ljudskog. Eros doduše nije neki međubitak koji nikada ne dospijeva do samog istinskog bića, nego, time već što prenosi smrtnicima znakove od bogova, on do one njemu pridane mjere dotiče ono božansko, ali to odmah ujedno i gubi, nikada se ne izjednačujući s onim božanskim: – u tome dakle uvijek ostaje neukidiva razlika, toliko bitna za Platonovo filozofiranje. I kao što demijurg ne može prenijeti ideje u svoj njihovoj čistoći u osjetilnu stvarnost, tako ni filozofija ni Eros ne mogu svoje najviše principe prenijeti u njihovoj čistoći u život i zbilju[432]; kao što sva pojedinačna bića teže neprestano za svojim „ozbiljenjem“ do njihove vlastite ideje, tako i duša teži spram ideje i istine, ali je također nikada ne doseže zauvijek i u potpunosti. Čak i onaj tko dospije do konca uspona i ugleda sámo ono lijepo i koji k tome još rađa istinsku vrlinu – čak se ni on ne rješava svoje bitne i vremenske nedostatnosti i oskudice.

Naravno da će u okviru tako pojmljenog i iskušanog života, njegova procesa starenja i obnavljanja, te njemu pripadnog rađanja i stvaranja naročito vrijeme i vremenitost, pa onda i sama besmrtnost igrati ključnu ulogu pri završnom dijelu Diotimina govora. Ono dobro uključuje u sebi uvijek ono neprolazno i besmrtno; ne može se htjeti savršenost onog dobrog bez njemu imanetno pripadne vječnosti, jer ono je dobro (za)uvijek. Žudeći u strastvenoj ljubavi, Eros želi vječno posjedovanje dobra, a time i neograničeno trajanje svog opstanka; on je utoliko u nužnom odnosu ujedno spram dobra i besmrtnosti. Po svojim glavnim momentima općenite oskudice i potrebitosti, Eros u rađanju svim silama traži upravo ono što mu svagda nedostaje: ono spasonosno, tj. ono što se opire onom smrtnom-konačnom, i što u tom opiranju ne stoji u nekoj „izvještačenoj“ statičnosti, nego, upravo suprotno, u svojoj težnji neprestano naginje k višem i boljem, a to ovdje znači prije svega vječnom.

Tu neiskorjenjivu i sasvim prirodnu žudnju za vječnošću i besmrtnošću duboko u sebi ima svako živo biće, pa tako i čovjek. Kako kaže Atenjanin u *Zakonima*, ljudski je rod srastao sa cjelokupnim vremenom, a ta se sraslost i težnja spram besmrtnosti primarno očituje u tome što čovjek za sobom ostavlja djecu koja će opet za sobom ostaviti svoju djecu i tako bez kraja

[431] Usp. ovu općenitu karakterizaciju filozofije u: K.-H. Volkmann-Schluck, 1999., 9 i d.; 12 i d.
[432] Kako to podvlači K. F. Hermann, 1969., 49 i d.

i konca: na taj način ljudski rod ostaje uvijek jedan te isti i zadobiva stanovitog udjela u besmrtnosti (Legg. 721b7-c6).[433] Ta žudnja za stvaranjem poroda ljudima je najdublja potreba i najsnažniji nagon koji ih ispunjava najsnažnijom manijom (Legg. 782e6-783b1).

Pitanje, pak, nije li žudnja, pa čak i ona najveća i bezdano duboka, za čovjeka ono što on sam zapravo ne zna niti ikada može do kraja znati, nešto što tek naslućuje, ali čega slutnja nije po svom profilu i plodonosnosti manje prikladna i intenzivna od koliko god i koje god osviještene, jasno po svom cilju određene žudnje, kod Platona se razriješava na sljedeći način. Ma koliko se svima usađena žudnja za besmrtnošću mogla odreći određenog racionalno-osviještenog utemeljenja, toliko je ona s time po naravi stvari nužno povezana te međusobno uvjetovana. Neka nestrastvena te od vlastita interesa i egzistencijalnog pitanja „subjekta“ odriješena razumska tendencija bez dublje žudnje je opet s druge strane rijetko moguća i nedovoljno odlučna i plodna. A budući da je prema Platonu ozbiljiva u mjeri u kojoj posredstvom ispravnog, tj. prvenstveno znanjem sprovedenog izbora svog „objekta“ i cilja isto nasljeduje i spram njega se uglavnom određuje i ugađa, žudnja za besmrtnošću se odista ozbiljuje samo na temelju već ukazane transcendentne paradigme. Žudnja i njezin (raz)umom odabrani i određeni cilj idu dakle uvijek ruku pod ruku; jedno bez drugoga ostaje besplodno te gubi svoj vrijednosni karakter, pa i navlastiti smisao. Neosviještena strast samo izgleda poput najudaljenije protivnosti umskoga mišljenja, dok su čak i te suprotnosti Erosom objedinjene, te utoliko upravo Eros odražava za Platona ključnu spoznaju: uvid u dinamičku „umnost“ prirode, u njoj prikrivenu razumsku jezgru i dublji smisao.[434] Za Platona se, strogo gledano, zaista ljubiti i žuditi može jedino ono što se nekako već zna, kao što se doista spoznaje jedino ono što se žudi i ljubi. Iz tog uzajamno uvjetovanog kružnog odnosa ljubavi i žudnje s jedne te (raz)uma i spoznaje s druge strane za Erosa naprosto nema izlaza.

Ono što filozofa razlikuje od uobičajenog ljubavnika kada je u pitanju izbor i postavljanje cilja i ideala jest to što on ne ostaje pri nižim očitovanjima onog lijepog, nego se uspinje do onog najvišeg. Kod Platona je prava erotička potreba stoga ona koja, utemeljena na znanju i spoznaji, može biti zadovoljena, te to zadovoljenje ne samo osjeća nego i zna, dok je fizička žudnja, kao ona koja je u svom žuđenju bitno obezglavljena i neupravljena spram jedinog dobra i jedine istinske ljepote, ona koja bi po svojoj neutaživosti mogla biti pripisana „lošoj beskonačnosti“. Najviše oplemenjivanje te najdublje, bezmjerne i najobijesnije žudnje jest jedino umom i istinskim *logosom* vođeni život, koji uvijek ostaje usmjeren na vrhovno

[433] Tu valja dodatno podsjetiti na poznati rijek Aristotela u drugoj knjizi *De anima* (415a26-b8): sva ljubavna žudnja u konačnici se svodi na težnju i nagon sveg živog za besmrtnošću onoga vječnog i božanskog.
[434] O posljednjem zaključku i postavci usp. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*. Hamburg, 1961., 220 i d.

dobro, te na njemu pripadno i s njime usklađeno djelo i porod. (Usp. Legg. 782d i d.) Rečeno na podlozi Diotimina mita o Erosu, radi se o heterogenezi Penije kao tjelesnom rađanju drugog i novog u vidu produženja vrste, i autogenezi Porosa koji duševnim rađanjem rađa ono svojoj naravi srodno, vazda u susjedstvu onog mudrog, dobrog i lijepog.

Bilo da se radi o jednom ili drugom vidu erotičke djelatnosti i plodnosti, u oba je slučaja riječ o rađanju. No, zbog čega baš o njemu? Odgovor je, prisjeti li se Diotimina kazivanja, ne samo poznat već i prilično jednostavan. Rađanje je nešto božansko u smrtnome, jer omogućuje živo ustrajavanje i postojanost bića. Ta postojanost određenog bića nije ugrožena samo pri smrti, nego se događa uistinu bez prekida i bez iznimke, tako reći u sve njegove sfere i pore. Tome nasuprot uživa ono božansko svoj posve neugrožen opstanak. Stoga se sve prolazno može samo aproksimativno i prema mogućnosti trajno približavati ustrojstvu i karakteru opstojnosti onog besmrtnog (207d5 i d.). Misaoni model kojeg Platon ovdje primjenjuje dovoljno je pristupačan: svijetu bivanja i stalne mijene onoga vremenitog suprotstavljena je od svega ograničenog i ograničavajućeg netaknuta sfera supstancijalnosti ideje. Osnovna odlika supstancije u ovom kontekstu je identična ustrajnost, koju lanac rađanja vremenitog bića po svom vlastitom nagonu i težnji nasljeduje tek do neke mjere. Jednako kao u slučaju urođene žudnje za nalikovanjem idejama, težnja sveg živog je i u tome da se bude na način same ideje kao božanskog bitka, tj. da se bude uvijek. Eros je to samoniklo nagnuće i moć koji svojom urođenom žudnjom za stalnim rađanjem stremi tome da se u što većoj mjeri približi samome biću, tj. supstancijalnom bitku, u cijelosti postojanom opstanku i jedinstvu.

U sklopu istaknute i svezahvaćajuće moći vremena, kako pokazuje erotičko približenje onome bezvremeno lijepom, ostvaruje se jedno tom približenju razmjerno obezvremenjivanje i ovjekovječivanje. Točnije rečeno, sve bližim i intenzivnijim suživotom s vječnom ljepotom, sve manja se potpada vremenu i njegovoj za opstanak, postojanost i supstancijalnu ustrajnost ovremenjenog bića načelnoj ograničenosti, koja pridolazi prije svega od strane njegove sveopće ništeće moći. Utoliko se i motrenje i spoznaja onog vječnog, kao i na tome utemeljeno rađanje, poima kao spasonosna paradigma za sve ono traženo i žuđeno u samoj naravi ljepote, od čega je jedan bitan aspekt svakako onaj vremena. Ono lijepo je naime ono ni od čega ograničenog pogođeno, pa tako ni od vremena. Tek se u osloncu na tako shvaćeno iskonsko i apsolutno lijepo može svatko tko na njemu ima udjela, ugledajući se u njega te tvoreći i rađajući prema tom uzoritom, spašavati od onoga što mu u pogledu vremena vazda prijeti. U skladu s istaknutom Erosovom vremenitom naravi, ono odlučujuće sadržano je upravo u rađanju kao stalnom obnavljanju, i to što višem to istinitijem i trajnijem.

Isto bi se na temelju *Simpozija* moglo proslijediti na sljedeći način. U svojoj je žudnji za što dužim istrajavanjem u bitku svatko upućen prije svega na budućnost. Kada je pak sa svojim žuđenim objektom odnosno izabranim dobrom, na prvom erotičkom stupnju u vidu ljubavnika, tada se prošlost i budućnost zaboravljaju, a najviša radost biva prisutna u sadašnjosti, kao naoko ostvarena ustrajnost u bitku i zajedništvu s dobrim. Žudeći tada biva u ekstazi svoje strastvenosti do te mjere ushićen i oduševljen da zaboravlja sve drugo, samo da bi bio s ljubljenim neprestano zajedno. (Usp. 211d3-8) Neposredno osjetilno prisustvo, najkonkretnije i zbiljsko iskustvo ispunjenja u gledanju i još više u doticaju i obgrljivanju, svojstveni su upravo takvom tjelesnom prisustvu u sadašnjosti.

Svi viši stupnjevi erotičkog ophođenja odigravaju se već u područjima gdje zbiljski prisutno biva ostavljeno iza sebe, i gdje okosnicu predstavlja nešto općenitije odnosno više idealno. Tek svojom nikada konačno ispunjivom naravi erotičar biva lišen prividno zadovoljavajućeg ostajanja pri nekome od stupnjeva, te se istrgava iz neposredne privrženosti nekom pojedinačnom, uspinjući se prema uvijek višem. Ali ono na čemu počiva nužnost toga da Eros na svom putu uspona mora napredovati sve dalje, da se nikada ne može niti smije zadržati pri dosegnutom, nego da na koncu mora prispjeti k vječnoj ljepoti jest njegova duboka oskudnost, koja u potpunosti dolazi do izražaja tek u njegovu neprekidnom titranju između bitka i nebitka. Eros, kao i sve živo, nije neki postojani i sa sobom vazda identičan bitak. Erosom prožet čovjek uviđa da on sam zapravo *nije*. Da bi uopće mogao biti, mora on samoga sebe u svakom trenutku iznova spašavati i zadobivati, i to tako da sebe i sve što sobom ima i nosi, uvijek iznova stvara i rađa. Ne smije se smetnuti s uma da se vrijeme u *Simpoziju* pojavljuje kao jedna elementarna moć koja se proteže u ono najunutarnjije živog bića, i to kao sveodnoseća moć i struja nesustajućeg prolaženja naprosto.[435]

S obzirom na tu radikalno vremenitu i ugrožavajuće ništeću moć prolaženja, ne čudi preko mjere činjenica što se sveukupno dosadašnje istumačenje ovog djela kreće dobrim dijelom oko preispitivanja sveze i spojivosti, poklapanja njegova filozofijskog sadržaja, prije svega s problemom i naukom o besmrtnosti, kojeg nalazimo u ostalim djelima Platonovim, ponajprije u *Fedonu*, *Politeji* i *Fedru*. Kako, naime, uzeti u obzir ovaj nauk iz *Simpozija*, a zadržati tim dijalozima pretpostavljene i zastupljene iskaze i tvrdnje?

Ako se pri načelnom pitanju vremenitosti i prolaznosti svega živog ne radi tek o imanju i posjedovanju nečega, nego o vlastitom bitku i uopće postojanju, ako je smrtno živo biće po svojoj smrtnosti takvo da nikada nije niti može biti na istinski način nego jedino tako da bude

[435] Usp. ovdje i u onome što ukratko slijedi D. Barbarić, 2007., 210-229.

uvijek iznova spašavano, a to znači uvijek iznova rađano, onda je iz najnužnijeg razloga potrebno svu njegovu brigu usmjeriti prvenstveno i uglavnom na što je moguće veće osiguranje njegove budućnosti, i to neke takve koja je što moguće duža, najradije vječna trajnost. Zbog besmrtnosti se događa sve ono što biva poduzimano od strane smrtnih bića. Eros se time, rečeno je već, pokazuje kao fundamentalna, svako smrtno živo biće najdublje prožimajuća težnja, kao nikada posve utaživa žudnja za vječnim bitkom.

Ima li se na umu Diotimin govor koji se ticao bitnog razlikovanja i tom temeljnom razlikovanju sukladnog rangiranja tjelesnog i duševnog rađanja, te da se u sklopu potonjeg osobito ističu oni pojedinci koje pronosi slava i vrlina njihova duhovnog rađanja, može se slobodno sada već ustvrditi kako se upravo u toj univerzalnoj žudnji za besmrtnosti ujedno račvaju putevi onih koji za njome teže kao za nekim posjedom, u vidu stalnosti vlastita bića i roda, od puta onih koji ne žele u prvoj liniji vječno sačuvati i što izvjesnijim učiniti vlastiti bitak nego su spremni biti nesebični u onom općenitom, stvarajući djela i vrijednosti koja ne pridonose jedino njihovu dobru, bitku i probitku. Ne tek vlastito dobro i sebeživi opstanak pojedinca, posebice ne onaj koji žudi, nivelirajući svako razlikovanje po biti i vrlini, naprosto protezati se do u što dugovječnije ustrajavanje, nego opće dobro i dobro naprosto, u svom najvišem, jedino dostojnom određenju treba biti pravi cilj i istinska svrha erotičkog žuđenja te njemu pripadno začinjanje i rađanje. Za razliku od životinje, čovjek ne žudi i ne rađa jedino tijelom, već i dušom. Ostane li vjeran tom svom najvišem određenju te ne spadne li na ono animalno, pravim Erosom vođen čovjek ne rađa naprosto, već u lijepome, u zajedništvovanju i suživljenjem s njime.[436] Taj načelno pretpostavljan vid života Platon je prepoznavao cjelinom svog života i filozofiranja. Za njega naime nije život sam po sebi već dobar i lijep, nego je u svojoj vlastitoj vrlini odrediv i ozbiljiv jedino samom tom ljepotom i dobrotom. Kako će reći u *Gorgiji*, ono plemenito, pravo i dobro nešto je posve drugo od održanja i očuvanja golog opstanka i njemu svojstvene slijepe žudnje za životom (512d6-8). Riječima Atenjanina, za čovjeka nije najvrednije živjeti, nego postajati što bolji, jer je život najveće zlo ukoliko biva lišen vrline te istinskog dobra i besmrtnosti (Legg. 707d2-5, 661c1-4).

Čitavo pak vrijeme ljudskoga života je neznatno prema svem vremenu. A pri besmrtnom životu ne treba ozbiljno nastojati oko tog krajnje kratkog vremena, nego oko vječnosti (Resp. 608cd). Demonska narav Erosa ima moć cjelinu svega sagledati pod vidom vječnosti, prelaziti i prebacivati se iz onog konačnog i smrtnog u beskonačno i besmrtno.

---

[436] Za Platona duhovno rađanje nije toliko „sublimiranje“ prirodno urođenog nagona, kako to žele Freud i moderni psihoanalitičari, koliko je tjelesno rađanje tek jedna posebna i po svom vlastitom dosegu podređena pojava onoga u njemu prisutnog i djelatnog višeg duhovnog stvaranja: usp. H. Gauss, nav. dj., 106.

Ne samo pravilno razumijevanje vremena, bivanja i prolaznosti uopće, nego jednako tako i njegovo iskustvo, plastična neposrednost i stalno prisustvo u svakom času i događaju: do toga bi trebao prispjeti primjereniji odnos čovjekov spram istog. U tom je prolaznom ali istinskom životu i njegovoj istini prolaznosti sadržano jedino plodno tlo za pravo rađanje i stvaranje, za približenje čovjekovu bitku pristupačnoj besmrtnosti i vječnoj slavi. Neuklonjivom i neprestano se sučeljujućom uronjenošću u vlastitu smrtnost i prolaznost zapravo se otvara pogled u pravu osnovu i bit života. I budući da nam se po smrti i zbog nje sav život i svaki moment njegov čini značajnim i važnim, – budući da k najintenzivnijem životu vodi jedino integracija smrti usred istog života, te se time izazvan budi svaki poticaj k pravome i iskonskom življenju –, nije li smrt kao takva najveća blagodat i dar života? Prema *Fedonu* samo za filozofe ima smrt navlastitog smisla, i to zato što vodi k „pravom istinskom životu" (81a9). Ne radi se o tome da se u poodmaklosti ili na koncu, uglavnom biološki shvaćenog života, uz jad i strepnju pobojava, jer se bliži kraj istoga kao i neizvjesnost bilo čega, pa tako i onoga „poslije"; prije se radi o tome da se već usred i za vrijeme života biva maltretiran pitanjem i otvorenom mogućnošću onoga kako uopće živjeti: – upravo je to ne samo izvorniji i veći strah, već i jedan tako reći punokrvni poticaj k onom dobrom i njime nošenim djelovanjem i rađanjem.

Platon u odluci oko jedinog pravog i prema mogućnosti vječnog i besmrtnog života i rađanja ne gaji nikakve nedoumice. Prema njemu sav ljudski rod na neki način ima udjela u besmrtnosti, za kojom svatko od nas u sebi nosi veliku žudnju, ali postati slavnim i ne ležati poslije smrti u grobu bezimeno predstavlja zapravo, posebice uzme li se u obzir prethodni ishod *Simpozija*, jedini pravi nagon i žudnju za besmrtnošću (usp. Legg. 721bc).[437] Prva je besmrtnost ona produžetka vrste. Ona nije prava, nego samo reproducirajuća, nije osobna besmrtnost nego ona roda. Taj je oblik *athanasie* najrasprostranjeniji – u njemu sudjeluje i sav životinjski svijet –, ali on je, ne najmanje iz tog razloga, vrednosno svojim dosegom najniži. Za razliku od te vrste besmrtnosti, u onoj drugoj radi se o višoj i ne tek osobnoj besmrtnosti. Nju se ostvaruje jedino velikim činima i djelima, kojima se želi u svo vrijeme prodiruća slava, opet poradi same besmrtnosti. Gotovo u beskonačno razvučena sadašnjost, koja prati prvonavedeno osnovno nastojanje sveg živog bića za osiguranjem vlastita bitka, u svom horizontu ne obuhvaća niti jednu drugu dimenziju vremena. Ali svojim vidokrugom i načinom rađanja ono jednako tako ne nadilazi ono tjelesno, kao što se samim tim nikada ne tiče

[437] Već Simonid kaže: oni koji steknu vječnu, besmrtnu slavu: oni mriješe, ali nisu mrtvi – vrlina ih Hadu iz dvora vraća na gornji svijet, ona ih veliča u vijek. (Usp. K. Rac, 1981., 107.). Slava je bitna strana grčkog *kalon*: usp. šturo iznesenu ali bitnu konstataciju u: J. Stenzel, 1961., 224.

vrhovno shvaćenog dobra. Tome nasuprot, onaj tko uistinu duševno rađa, ne nastoji produžiti svoj opstanak stremeći trajno osiguranoj zbiljskoj sadašnjosti, već vlastiti bitak kao i bitak onog lijepog uviđa i prihvaća u onom sebe uvijek nadilazećem procesu duševnog rađanja, okrenutog spram vrhovnog dobra i ljepote. Time postupno biva jasno čime se razlikuje duševno od tjelesnog rađanja.[438] U okrilju duševnog rođena djeca, naime svi *logosi* koji smjeraju na dobro i bolje, pravo i primjereno, kao i svako djelo istinske razboritosti i pravednosti, k tome i svako umijeće koje izumljuje i svako djelo visokog pjesništva, nastaju oslobođenjem kako od bezuvjetnog ustrajavanja na vlastitom sebstvu i neposredno prisutnom biću tako i od njima dane sadašnjosti u kojoj su istinska budućnost i prošlost jednako potisnute i zapostavljene. Zbog toga su ta djeca također besmrtnija od svih puko tjelesnih potomaka. Za erotičko rađanje nužno je pak potrebno vazda gledati na mogućnošću neiscrpnu puninu pučine onog lijepog, te, uzdignut ponad svega pojedinačnog, rađati istinskim Erosom obuzetom dušom ono istinito. Budući pak da filozof motreći ono lijepo stvara pravu vrlinu, on to čini ne samo za sebe nego i za drugoga; u tom je pogledu taj umski akt duše tako reći u bitnome nesebičan, on tvori opće dobro. U takvom najvišem stupnju udomaćena i prije svega primjerena vremenitost nije više ona sadašnjosti. Najudaljenija budućnost tu se spaja s najdaljom prošlošću u jedan sveobuhvatan krug u kojem je sadašnjost (prema postojećoj postplatoničkoj formuli) kao središnja točka beskonačnog kruga posvuda i nigdje ujedno. Na kraju dugog i mukotrpnog erotičkog uspona prispjeli filozof, pučinu lijepog motreći i ujedno rađajući, postavlja se u osebujan i sveobuhvatan odnos spram svog vremena i bitka, kako to stoji u *Politeji* (486a8 i d.). Težnja za besmrtnošću stoga nije puko protezanje u daljnju, po mogućnosti beskonačnu budućnost, u kojoj će onime što je dotičnik u svom kratkom vremenitom opstanku učinio možebitno uroditi vječna slava. Jer slava oprisutnjena u istoj težnji nije ekstenziviranje nego intenziviranje vlastita efemernog opstanka, i još je više sadržana u svojoj napetosti obuhvaćanja svog vremena i bitka. Prije da je težnja za besmrtnošću u tome da se u kratkom i višestruko ograničenom životu ne živi na način sadašnjeg nego sveukupnog vremena, da se obuhvati toliko žuđena cjelina bitka i vremena, jer to je na koncu konca pravi zadatak filozofa kakvim ga shvaća i živi Platonovo filozofiranje.

No, time nije još do kraja razriješena jedna okolnost koja stvara problem pri dodatnom razlučivanju i vrednovanju sveukupnog duševnog rađanja i stvaranja, koje se očito dijeli na dva svoja različita vida. Kako naime unutar duševnog rađanja objasniti ne samo mogućnost, nego Diotiminu izravnu potvrdu toga da osim filozofije postoje i druga besmrtna ostvarenja

[438] Znakovito je da Diotima ne govori o nekome tko je trudan, a i plodan u oba pogleda, jer neki od duhovno produktivnih i nadasve slavnih ljudi zacijelo su imali i vlastitu „biološku“ djecu.

ljudskoga duha, – pjesništvo, zakonodavstvo i ina stvaralačka vrlina? Koji je to bio uzor, koja ljepota i vrhovno dobro u koje je pogledavajući stvarao Homer ili tko drugi od istaknutih pojedinaca, koje se sve zajedno na drugim mjestima Platonovih tekstova toliko oštro razlikuje od filozofije, i koji joj bivaju podređeni kao nedovoljni „duhovi“? Vrijede li doista ona njihova navođenja u *Simpoziju* za isti rang s filozofijom, i ako ne, zašto? Ako da, kako je moguće istovremeno osporavanje Homerova stvaranja po pitanju istine, i njegovo uzdizanje vrline u besmrtnosti slave? I koji je zapravo kriterij u tom prosuđivanju?

Besmrtnost koja se tiče duševnih proizvoda bilo u vidu zakonodavstva, pjesništva ili općenito umjetnosti i razboritosti, predstavlja unutar duševnog rađanja prvi mogući način. No takvo rađanje i njime stečeno obesmrtnjenje još uvijek ostaje bitno ograničeno i nepotpuno; ono predstavlja nižu moguću dohvativost vječne slave i besmrtnosti. Prava besmrtnost i vječna slava je tek ona tako reći onostrana besmrtnost. Nju ostvariti u cijelosti uzmaže jedino filozof, koji rađa dotakavši čisto transcendentno biće, ideju. I u tome treba vidjeti dovršenje i ispunjenje prva dva moguća stupnja žudnje i djelovanja poradi vječnoga bitka. Te tri međusobno različite besmrtnosti odgovaraju tročlanoj strukturi Erosa i njegova uspinjanja: – sferi onog tjelesnog, zatim onoga općenitije duševnog, te na koncu sferi same ideje, kao jedinog bića koje to jest u punoj i pravoj mjeri, što ujedno odgovara tome da su tijelo, duša i ideja tri područja bića, promjerena po ontologijskoj stupnjevitosti.[439] Načelna razlika i diskrimen sadržani su dakle uvijek u blizini (idući od izdanaka samog onog lijepog k njihovu izvoru) odnosno, gledajući recipročno, udaljenosti od božanske ljepote. Jer sve drugo lijepo samo je slika i odslik lijepog samog, ne ono samo. Primat je uvijek u samoj ljepoti i samome dobru, jer bez odnosa i usmjerenja spram tog najvišeg bića nema ni same erotičke žudnje kao ni mogućnosti pravog rađanja i istinske besmrtnosti. To „duhovno općenje s idejom“ čuva krajnje probranu selektivnost i svojevrsni duševno-duhovni elitizam po pitanju moguće dohvatljivosti i motrenja vrhunaravne ljepote.[440] Najvišoj besmrtnosti prikladno rađanje i jedino moguće ozbiljenje ideje lijepog jesu utoliko jednoznačni. To je sama filozofija, utemeljena spoznajom i sukladnim oponašanjem i nasljedovanjem ideja. Posredstvom najvidljivije od ideja treba demonski čovjek uskladiti svoj cjelokupni život. To se ozbiljuje u obliku vječnog rađanja i rađanja onog vječnog. Duša kao besmrtna je u svojoj izvornosti

[439] M. Landmann (1956., 170 i d.). Na to bi se konstruktivno moglo nadovezati još i Hesiodovo razlikovanje rodova ljudi. Oni se međusobno razlikuju po tome što se, počevši od onog zlatnog roda, što je moguće više drže prisustva, sjećanja, uopće neke vrste vječno trajuće slave. Sama slava pak, koja je postepeno konstantno u opadanju, zapravo je svo vrijeme osnova razlikovanja. Kad je zlatno pokoljenje ljudi već prekrila zemlja, oni se otada nazivaju demonima, dobrim, spasonosnim čuvarima smrtnih ljudi. Srebrno pokoljenje onom prvom nije slično ni uzrastom ni umom. Dakle, i za Hesioda je bitna i po svemu presudna distinkcija u vrlini čovjekovanja prije svega sadržana u onome umu i mišljenju najbližem (Hesiod, *Djela i dani*, 121 i d.).

[440] Uglavnom u već predloženom i preferiranom smislu tumači to E. E. Pender, 1992., 82.

uvijek u odnosu spram besmrtnih stvari, a taj božanski impuls uvijek uzrokuje sam Eros, kao ono iskonsko entuzijastično. Odnošajna točka postajanja besmrtnim koja je „rezervirana“ za filozofa nezamjenjiva je: ona je u stalnom odnosu i dosluhu s onim božanskim i vječnim. Posredstvom sagledavanja te vječne ljepote, kao i time potaknutog i u tome utemeljenog rađanja, Erosom prožet i gonjen čovjek postiže u životu, – a, kako pokazuje *Fedon*, dok to *Simpozij* samo naznačuje –, i u smrti svoj puni bitak i istinsku vrlinu.[441]

„Zacijelo je sva nužnost da će onaj tko se trudio oko ljubavi za znanjem i oko istinitih razmišljanja i tko se od svega što mu pripada najviše uvježbavao baš u tomu, nakon što dotakne isitnu, misliti ona besmrtna i božanska, te mu u onoj mjeri u kojoj ljudska narav može imati udjela u besmrtnosti neće nijedan njezin dio ostati uskraćen.“ (Tim. 90b6-c6) Ovim su riječima Timejevim nanovo sabrani Diotimini iskazi, prema kojima su istinska svrha i cilj ljudskoga života u vezi besmrtnosti sadržani u vječnom posjedu dobra, dok taj cilj biva ozbiljiv jednim posebnim životom orijentiranim prije svega na um i mišljenje, a poradi čega je svakome čovjeku pridan demon, kojim se eventualno može približiti onom božanskom.

Približiti, rečeno je. No, može li ovim dijalogom toliko prolaznom i smrtnom pokazana narav biti uistinu zauvijek i besmrtna; uspijeva li ona u tom svom ponajdubljem i najvećom manijom zahvaćajućem nagonu i težnji? Je li na to odgovoreno – iz cjeline dijaloga gledajući – pozitivno, negativno ili je možda ostavljeno otvorenim? Poznato je da se redovito i uglavnom oko toga spori unutar spomenute prepirke po pitanju besmrtnosti, o kojoj na samome koncu svoga govora, gotovo kao u nekoj suštoj suprotnosti i izazovu spram svega prethodno kazanog, govori mudra posvećenica Diotima. Tà, u istom se djelu istom osobom govori o posvemašnjoj smrtnosti i gotovo ništavnosti svega smrtnog i ljudskoga, a ujedno o besmrtnim djelima i postajanju same besmrtnosti u tom obliku!

U okviru ocrtanog razmatranja valja prethodno napomenuti jedino to još da se sama tema besmrtnosti duše, kao i svi tako zvani dokazi njene besmrtnosti, koje nalazimo prije svega u *Fedonu*, *Fedru*, pa i *Zakonima*, u prvom redu odnose na dušu svega kao počelo i iskon sveg života, kretanja i mišljenja, ne tek na onu ljudsku i pojedinčevu. Duša je prije svega duša cjeline svega, koja u sebi obuhvaća sva postojeća i sva moguća bića. Ljudska pak duša, prema *Simpoziju*, teško da još može biti uopće u svakom pogledu cijela, jedna i jedinstvena, a onda i neka takva kojoj bi doista pristajao već sam naziv i pojam individue.

U osnovi dušine žudnje za besmrtnošću prisutan nagon i duboka želja za dohvaćanjem besmrtnosti pokazati će možda svoje autentičnije i prikladnije lice ukoliko se doista i na pravi

[441] Donekle se razlikuju nauci o duši u *Fedru* i *Simpoziju*, kao i tome pripadna besmrtnost i njen doseg: u *Simpoziju* je to u „ovome“ svijetu već: usp. D. Frede, 2006., 46-7.

način suoči s onim trenutnim, na kojemu vazda i počiva. Ima nešto u tome da se u hitro prolaznom i posvema uzgibanom životu bori neprestano s prijetnjom njegove sveopće i duboke ugroženosti, neizvjesnosti i neovladivosti, što sve zajedno biva intenzivirano kratkovremenošću ljudskoga opstanka. Svojom vječnom borbom i suprotstavljanju smrti, prolaznosti i općenitoj nepredvidivosti, život pokazuje svoju snagu i moć koja u tom pogledu kao da čak premašuje spokojni i mirujući, u sebi vječno osigurani bitak, s kojim ipak svagda ostaje u odnosu i nasljedujućoj žudnji. To pak da se u slučaju filozofove duše radi o najpronicljivijem i najdrastičnijem osvještenju, priznanju i odobrenju sveopće prolaznosti, a da se, možda i paradoksalno, teži za svojevrsnom negacijom i prevladavanjem istog kroz jednu iz same te smrtnosti shvaćenu i življenu besmrtnost – to vrijedi za najnapetiji odnos duše u pogledu zagonetke (be)smrtnosti i „odgovora“ na nj. U svojoj čežnji za vječnošću, izvor svekolikog kretanja, vremenitosti i mijene, čini se, žudi za svojom suštom suprotnošću.

Na ishodišno pitanje o mogućnosti besmrtnosti – koje, istini za volju, za Platonovu filozofiju možda i nije presudno i najvažnije – najčešće biva odgovoreno s velikim ograđivanjem, naime s nategnutim priznanjem tek jedne nepotpune, „relativne besmrtnosti“, koja i sama još ostaje obilježena bivanjem, temporalnošću i prolaznošću. Za razliku od prirode, koja u svom vječnom opstojanju posjeduje „objektivnu besmrtnost“, a koja se realizira u njenom vlastitom samoniklom procesu, čovjek može samo „postajati besmrtan“, ne biti to naprosto – do toga najčešće dolaze postojeća tumačenja Diotimina miga na pitanje o ajqanasiva. To se uglavnom protumačuje time da smrtnost čovjeka pritom biva tako radikalno uzeta kako bi se njenom ograničenošću ukazalo na jednu „smrtnu besmrtnost“.[442] Jer, ono što smrtno biće udaljuje od toliko žuđene besmrtnosti kao njegove najviše mogućnosti, te ono od čega se u pogledu smrti smrtno biće najviše užasava, pred čime strepi i čega se boji, – to se prema Diotimi događa neprestano već za samoga života, u svakom pogledu i na svakoj razini, kako onoj tjelesnoj, tako i onoj duševnoj i duhovnoj.

Je li možda *Timejom* ukazano sudjelovanje duše u besmrtnosti zaista u punoj mjeri ili ipak ne? Sama formulacija sugerira prije potpunu nedohvativost i neostvarivost istoga, barem ne u punom njenom zamahu i obliku. Time se taj pozni dijalog slaže u osnovi sa *Simpozijem*, prema kojem ono smrtno sudjeluje u vječno živom tek nekom smicalicom, nekom doskočicom, naime neprestano se u cijelosti obnavljajući. A i zaista jest shodno dovesti u pitanje svaki govor o besmrtnosti onoga što *uopće jest* samo posredstvom te „smicalice“. Kako se iz svega toga nadaje, *Simpozij* poznaje samo jednu besmrtnost: onu putem stalnog

[442] Složan je u tome J. Wippern, 1965., 141-2.

sebeobnavljanja i preporađanja. Zadnje Diotimine riječi koje se tiču te završno dotaknute teme, podvlače još jednom upitnost i iznimnost te ljudske mogućnosti. Valja na tom tragu doista uzeti krajnje ozbiljno i dosljedno još i to da i samo motrenje istinskog bića u nadnebeskom mjestu biva tako prezentirano: ono se događa samo rijetkima, samo pod određenim uvjetima i tek na onaj čudan bezmjesan-bezvremenski trenutak. Ako uopće ikako, ovdje se traženoj besmrtnosti približava u najvećoj mjeri jedino tim teško dokučivim transcendiranjem vremena u tom bezvremenom trenutku spoznaje istine bića, kojim smrtan čovjek dotiče žuđenu dimenziju božanske besmrtnosti.[443] To bi se moglo donekle slagati s *Fedonom* i njegovim na to pitanje ponuđenim odgovorima. Među ostalim, tamo se naime zatječu i sljedeći iskazi i tvrdnje: kad čovjeka zatekne smrt, ono smrtno u njemu umire a besmrtno umakne pred smrću, te odlazi zdravo i čitavo (usp. 106e4-6). Sukladno tome, presudom onomadnog atenskog pravosuđa ne sahranjuje se sam Sokrat, tj. njegova duša, nego tek njegovo tijelo (115c5-116a1). Duša u Had sa sobom ne odnosi ništa drugo nego svoju obrazovanost, i upravo je to ono što presuđuje pri odabiru njene daljnje sudbine. U tome svaku pojedinu dušu vodi i određuje demon. Pogled među njima sretnih i odabranih osmatra pravu Zemlju, koja bi se po svemu sudeći mogla dovesti u smislenu blizinu s nadnebeskim mjestom. Žitelji te Zemlje uživaju bolju i višu spoznaju, u dosluhu s proroštvom bogova, s kojima se po toj osnovi dolazi u dodir, zajedništvovanje i općenje (usp. 107d2-111c3).

Sasvim suprotnu poziciju u vezi tematiziranog pitanja zastupaju oni koji su mišljenja da se tu iz temelja poriče besmrtnost duše, pa tako i one ljudske.[444] Nigdje u *Simpoziju* Platon ne govori nešto po tom pitanju pozitivno i potvrdno: to se uzima kao dokaz da on u *Simpoziju* više ne vjeruje u ustvrđenu i opetovano „dokazivanu“ besmrtnost duše.[445]

No, moguće poklapanje ili nepoklapanje pojedinih Platonovih spisa na temu besmrtnosti možda i nije od presudne važnosti. Pitanje je također treba li ta i takva besmrtnost biti zastupljena ponajprije određenim tekstualnim navodom, u obliku nekog stava i formule, ili je to ipak stvar nešto drugačije naravi. Ne treba li se možda upravo u cjelokupnoj Platonovoj filozofiji, s njenim navlastim životom u vidu vlastitih djela tražiti prvotni i konkretniji pokušaj odgovora na to pitanje? Na koncu, kao što u dijalektičkom razgovoru na neki način svagda izbija na vidjelo i sama ideja onoga o čemu se razgovara te biva neposredno prisutnom, tako nas možda i pri ovoj „temi“ na svakom koraku opominje poznata Sokratova ironija. I kao što u govoru o idealnom polisu razmatramo i motrimo ideju dobra,

[443] U cijelosti pak potvrdno u istome smjeru spreman je slijediti ovaj Diotimin putokaz E. A. Wyller, 1960., 36.
[444] Jedan od njihovih najranijih zagovaratelja je svakako S. Rosen, nav. dj. 230., koji za to kao krunska samoosvjedočenja navodi mjesta 206e7-8, 208b2 i d., te 212a5 i d. kao uvjerljivu i dostatnu potkrepu istog.
[445] Na tom je stajalištu uz S. Rosena također K. Dover (Plato, *Symposium*, 149.).

tako u dijalogu o Erosu gledamo i uviđamo svagda ono lijepo samo, koje se, iako najviše i vječno, ne nalazi svemu vremenitom i prolaznom s onu stranu.[446]

Od same Diotime veličana i u besmrtnoj slavi se ozbiljujuća duhovna djela i ostvarenja (208e5-209a8) mogu se, osobito imajući na pameti Platonovo živo filozofiranje i Akademiju, shvatiti utemeljenima i proslijeđenima u vidu obrazovne zajednice (209a8-c7). Možda se naime jedan bitan vid besmrtnosti postiže upravo na taj način shvaćenim dušinim proizvođenjem i rađanjem, – uvijek obnavljanim sijanjem i oživljavanjem filozofijskog *logosa*.[447] Možda je baš to neka odista živa, „produševljena“ besmrtnost.[448]

U svrhu potpunijeg osiguranja jednog takvog protumačenja besmrtnosti neka ovom prilikom bude priloženo sljedeće. Preliminarno bi se u okviru toga trebalo krenuti od kraćeg ocrta onih razmatranja koja se tiču samog *logosa*, pa onda i njegova usmenog i pismenog oblika. Za to mjerodavan Platonov dijalog *Fedar* prvotno ustvrđuje osnovne zahtijeve koji su postavljeni pred svaki primjeren i istinit govor. Kako Sokrat kaže, pisati i govoriti lijepo može se jedino ukoliko se zna istina, sama narav i ustrojstvo onoga o čemu se govori (usp. 258d1-5, 262c1-3). Dotakavši se na tom planu istog predmeta razmatranja, razgovor dolazi do zaključka kako je Eros jedna od dvojbenih stvari, pače, ona o kojoj se spori, i to najviše i kod svakoga (usp. 263c7-8). Stoga bi se za primjereno razmatranje njene biti i ona sama trebala sabrati prvotno u jednu jedinu ideju, jasno je i strogo omeđivši, i opet prema ideji rašlanjujući njoj bitno pripadne dijelove, primjereno samim granicama i spojevima svakog pojedinog. Sokrat je prije svega ostalog ljubavnik baš tog rastavljanja i sastavljanja odnosno same dijalektike (266b3-c1), koju svojim dijalozima svagda prenosi Platonova filozofija.

Što se tiče *logosa* koji biva zapisan, Platon iznosi sljedeće. Unatoč svoj dobronamjernosti i velikom očekivanju njegova izumitelja, pismeno umijeće ipak ne pridonosi pamćenju, jer u duši onoga koji ga usvoji rađa zaborav, budući da se on prisjeća izvanjski stranim znakovima a ne u sebi samome vlastitom dušom, što u najboljem slučaju u konačnici rezultira tek jednom prividnom mudrošću (usp. 274c7-275b2). Ta općenita neprimjerenost pisma povezana je s jednom karakteristikom svega zapisanog koju dijeli svako slovo, svaka riječ i misao. Pismo naime ima u sebi nešto čudno: ono stoji kao nešto živo, ali priupita li ga se štogod, stoji ono nijemo i šuti, vazda govoreći uvijek jedno te isto (275d4-e5).

---

[446] Usp. H.-G. Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?* (u: isti, 1991., 269.). Na tom će tragu dodatno ustvrditi E. A. Wyller (nav. dj., 36.): *Simpozij* ne govori tek „o“ besmrtnosti, samo ju djelo odražava.

[447] Već je i sam *logos* kao takav ne tek ono pomoću čega se (drugo nešto) stvara, nego sámo ono što svagda stvara, i to svako moguće biće; to je njegova izvorna, zaista neizmjerna i čudesna moć (usp. Soph. 233d i d.).

[448] U tom smislu i P. Natorp, nav. dj., 170 i d.: najviše samoovjekovječenje je filozofijsko odgajanje mlađeg naraštaja. Tu izravno i vlastitim samoosvjedočenjem govori Platon o svome djelu i Akademiji, pa i o sicilskom pokušaju utemeljenja polisa-zajednice zasnovane na principima iskrenog i dosljednog filozofiranja.

Glavnu prijetnju za dušino pamćenje i prisjećanje, koje bi se trebalo odvijati iz nje same, kao i za njen vlastiti misaoni život utoliko predstavlja prije svega zanijemjelost i dinamička negipkost govora, koja se od pisma lako može u nju prenijeti.

Ta Platonova "kritika pisma" nije, međutim, ograničena samo na ono pisano, jer njegovi dijalozi, pa i njegovo *Sedmo pismo*, pokazuju koji se problemi tiču i usmeno izgovorene riječi. Baš kao i pismo može dakako i tako uobličen govor ono kazano tako reći usmrtiti i prepustiti puko izvanjskom, praznom ponavljanju, pri čemu onda nužno izostaje upravo ono jedino bitno, naime unutarnje usvojeno individualno iskustvo i znanje onoga što je izrečeno. Tako napisani ili uživo izgovoreni govor samo izgleda kao nešto živo, dok je uistinu mrtav, tj. posvema nesposoban da se u najrazličitijim i svagda novim situacijama uvijek iznova potvrđuje. On time svjedoči da u svojoj biti nije poput onoga jedino prikladnog, pravog i istinitog *logosa*, koji sam nije fiksiran za igru trenutnog djelovanja nego za ozbiljnost živog razgovora duše, a čime jedino čuva svoju dinamički živu postojanost, koja je iz temelja različita od svake puko apstraktne, prazne identičnosti. Tek taj govor jest onaj koji zna sam sebe braniti, pa i šutjeti kad je to potrebno.

Tim razmatranjima potaknut, te uzimajući u obzir i pozitivnu i negativnu stranu navedenog stanja stvari, Platonov Sokrat nalaže sljedeće. Prema njegovu duboku uvjerenju, samo izravno prianjanje govora u za to misaono živo kretanje moćnu i prijemčivu dušu, samo dugoročni i po navedenim pitanjima prikladan razgovor, kao neko sijanje i uzgajanje plodnog sjemena produševljenih riječi, – samo oni mogu pridonijeti produševljenoj besmrtnosti. Kao što samo to uzgajanje i sijanje *logosa* može i mora biti vršeno svagda od strane onoga koji je uistinu spoznao ono o čemu govori. Jedino iz tog lijepog i ozbiljnog nastojanja dinamičke moći filozofiranja zasađuje se u za to prikladnu dušu ono istinito i živo, iz koje potom niče novorođeni *logos*, koji je jedini u stanju učiniti i dušu i sjeme besmrtnim. Samo je u tom *logosu* djelatno prisutno ono živo, zbog čega ga treba nazivati sinom koji se rađa ujedno u sebi i u drugome, uvijek iznova te u cijelosti za besmrtno potomstvo (usp. Phaedr. 276a1 i d., 278a2-b4). Najviša tako shvaćena zajednica, kojoj je ono vječno lijepo najdublji predmet Erosom vođene ljubavi, i koja u duhu dijalektičke filozofije tu misao ne samo misli nego i živi, živi kao zajednica u entuzijazmu za samom ljepotom koja se neprestanim daljnjim rađanjem ovjekovječuje. S tim u skladu biva u Platonovu *Teetetu* izričito naznačeno da je majeutičar Sokrat uvijek onaj uz pomoć kojeg se duševno iznosi na svijet. A kako je uvjet sveg rađanja upravo ljubav i ljepota, priliči pripisati tom erotičkom filozofu plodonosnu duševnu ljepotu i djelatnu ljubav koja ljubeći želi i ima moć duševno i istinski stvarati i rađati.

Uzimajući u obzir prethodno dotaknuto pitanje o (ne)primjerenosti pisanog *logosa*, može se dakle ustvrditi kako jezgra Platonove "kritike pisma" nije naprosto u izvanjskoj konfrontaciji grafičkog i akustičkog medija posredovanja, nego u uzajamno nesvodivoj suprotnosti dinamički pokrenutog, plodnog i vječno živog filozofijskog razgovora s jedne i nemoćne odnosno nežive, svagda isto zboreće neplodne fiksacije, čak i one usmene, s druge strane.[449] Pisani dijalog je u Platona priznat kao melem protiv zaborava, kao sredstvo i lijek prisjećanja. Ali i neizmjerno više od toga: on je izvorno shvaćen i življen kao najvišu moguću svrhu života dosežuća *ugoda*, *sreća* i *besmrtna slava*.[450]

Da bi taj iskonski događaj Platonova dijaloga uistinu bio živ i moćan, mora se nužno dogoditi dvoje: bezdana moć onoga koji to stvara i odgovarajuće duboki smisao onoga za to uopće prijemčivog. To je najelementarniji preduvjet svakog misaonog dijaloga, te ujedno i smisao dijaloške zajednice. Bez te sveze i dinamičkog stapanja, bez te posrećujuće prijemčivosti za ono drugo nema niti veličine onoga velikog, kao što nema niti sama njegova života. Pritom je međutim podjednako odlučujuće to da, jednako kao i za rađajući karakter sve spoznaje, i za svaki *logos* vrijedi naprosto da se on, da bi uopće bio, mora uvijek iznova rađati. To pak znači da se ni u naravi takvog dijaloškog mišljenja također ne radi o kakvom teoretskom zahvaćanju nekog već postojećeg bića, nego prije svega o sljubljujućem duševnom odnosu i rađanju. Tek na taj način jest i biva sam dijalog.

Smrtnost i sveopća konačnost prolaznosti – kako Diotima podučava Sokrata – prisutni su ne samo u onome tjelesnom, već i u svemu duši pripadnom. Ni sámo mišljenje ni bilo koja spoznaja ne pripadaju posve bitku nego prije bivanju: oni se nalaze u tekućem životu duše. Svaka riječ i svaka misao isporučena je neumoljivoj konačnosti i prolaznosti, kao što se i sve živo nalazi pod stalnom prijetnjom propadanja i prolaženja, te mora biti očuvavano od prijetećih moći. Tako ni spoznaja ni samo mišljenje nisu bez onoga što njih ugrožava te prijeti njihovoj opstojnosti. Oni bi sami zamrli kada bi bili lišeni te nužne i nikad sustajuće borbe uvijek novog očuvanja. Ne radi se toliko o izvojštenju i pobjedi koliko o praprijeporu kao ocu svih stvari. Vječno nesustajuće kretanje duše i njena „intelektualna reprodukcija" naprosto je

[449] Uostalom, ne predstavlja samo dijalog *Fedar* filozofijsku prosudbu pisma, kao eksplicitno djelo o tome, nego je to doslovno svaka riječ Platonova dijaloga. I sama živa riječ, iznesena u tako zvanom živom govoru, spram one pismeno zabilježene: nije li njihov odnos s obzirom na živost, razinu, dubinu i domet ponekad drugačiji no što bi se dalo brzopleto presuditi na temelju doslovnog i apstrahiranog shvaćanja pojedinih iskaza iz *Fedra*? Je li jedan ili drugi način iziricanja uopće dovoljan da samim sobom jamči živost i plodonosnost *logosa* kao takvog? A i dalje od toga, i ono usmeno i ono pismeno izrečeno jest uvijek tek i samo riječ, čime već nužno potpada pod pitanje koje se tiče njegove općenite prikladnosti za filozofijski govor.

[450] Usp. Phaedr. 258e 1 i d.; Ep. VII, 341d 4 i d.; Symp. 208c 2 i d. No, to ne predstavlja neku "apsolutizaciju" i isključivo jednostrano pretpostavljanje pisanog *logosa*. Da iz srodne žudnje za duhovnim ovjekovječenjem nastaju duhovni proizvodi poput filozofije i pjesništva, svjedoči vjerojatno i Nietzscheova vlastita kruna filozofiranja pod prepoznatljivim rijekom onoga Zaratustrinog „jer tebe ljubim vječnosti".

nužna; inače bi sve zastalo i zanijemilo. U toj unutrašnjoj dinamici i naizmjeničnom ritmu nestajanja i rađanja uopće, osobito onoj duha, riječi i misli, naprosto nema smiraja i zadržaja: nešto se mora iz svoje vlastite zakrivenosti odnosno zaborava neprestano dozivati u misaono prisustvo kako bi se, dok se nalazi oprisutnjeno u pamćenju, uopće moglo razmatrati. Upravo to zadržavanje je ono svojstvo duha koje njega čuva od zaborava. Mnemosina, boginja prisjećanja i čuvateljica od zaborava majka je svih Muza. Upravo borba protiv zaborava – koji, kako se moglo vidjeti, nije nešto posve negativno, niti tek psihološki-kognitivno mišljeno – ima ulogu da od ništeće i zakrivajuće moći vremena izbori pamćenje i prisjećanje: upravo je to najsvojstvenije duševnom rađanju i stvaranju. Nalog boga Sokratu da tvori muziku kao i njegov odgovor da je upravo filozofija najveća muzika (Phaed. 60e i d.) kazuje upravo to. Naime, i u filozofiji se, te osobito u Sokratovo-Platonovom vidu razgovoranja radi o uvijek iznova zaživljujućem preporađanju, baš kao i u muzici. Svaka riječ, svaki *logos* nastaju i jesu tek putem neprestano obnavljajućeg rađanja, tek kad su u duši obnovljeno dovedeni do svoga postojanja. Tu je u igri ponovno ona svezahvaćajuća vremenitost i prolaznost koja neizbježno obilježuje smrtni rod. Radi se o fundamentalnoj razlici onog božanskog i ljudskog, koje je neuklonjivo pogođeno vremenom i prolaznošću, a od čega ga do neke mjere čuva upravo Mnemosina. U svemu živom zajedničkoj težnji za besmrtnošću, čovjek se od ostale prirode uzdiže upravo uz njenu pomoć. Stalnom i tek donekle besmrtnom naša smrtna narav može biti jedino rađanjem, pa se tako i mišljenje odvija jedino stalno obnavljajućim uspostavljanjem novog pamćenja namjesto onoga u zaborav odlazećeg. Između izmaka i zaborava na jednoj i zadržavanja, pamćenja, a to znači prisjećanja i obnavljanja na drugoj strani, kreće se sva smrtna duša. Pod tom napetošću zaborava i prisjećanja vidi Platon odnos bivanja i bitka kao neprekidno rađanje nečega naprosto.[451]

Tako u ponekim konkretnim slučajevima tek jedan dan nakon događenog razgovora Sokrat iznalazi sabirući trenutak u kojem nanovo prepričava cijeli dijalog, prisjećajući se onoga njime rečenog i događenog. Atenski je dijalektičar utoliko oličenje vječno ponavljanog zaživljavanja *logosa*, time što filozofiju u sebi i u drugima na životu održava primaljskom vještinom i neumornim, beskonačnim razgovorom. U tome leži naglašavanje vremenitosti i

[451] Prema završnom mitu iz *Politeje*, sve duše koje se imaju baš roditi idu na polje Zaborava. One su tu kraj rijeke Nehaja, čije vode nikakva posuda ne može držati. A mjericu te vode treba popiti svatko, kojim se činom sve zaboravlja (usp. 620de). Očito je dakle da se rađanje duše i uopće narav njenoga bivstvovanja tiče u dobroj mjeri zaborava i prisjećanja, te da te prolaznosti i ritmičke zakrivenosti po svojoj naravi nije lišena naprosto niti jedna duša koja dospije u život i utjelovljenje. Usp. ovdje osob. S. Rosen, nav. dj., 1 i d.: učestala funkcija mita, prisutnog u Platonovom dijalogu, jest transcendirati vremenitost u povratku k iskonu. Mit se prisjeća fragmenata ljudske egzistencije u njegovu jedinstvu početka i konca. On ostvaruje i pospješuje viziju onoga vječnog, besmrtnosti koja je pristupačna smrtnome rodu. U *Simpoziju* je taj dijalektički proces prisjećanja imenovan Eros. Cijeli je dijalog dramatsko prikazivanje prisjećajuće dimenzije nastajanja i vremenitosti.

konačnosti govora i upravo iz tog razloga nužnog lančano obnavljajućeg prosljeđivanja tako shvaćenog dijaloškog mišljenja. Sjećanje i pamćenje važi pritom kao *conditio sine qua non* tih razgovora uopće (usp. Thaet. 142e6 i d.) Nije stoga nimalo slučajno da Platon prilično često, kao i u našem slučaju, dijaloge proslijeđuje ponavljajućim izvješćem: majeutička moć ovih razgovora kretanje je samog filozofiranja. Jer, samo za ono božansko vrijedi da je uvijek naprosto. Za razliku od toga, čovjek nije sazdan na taj način vanvremenog i potpunog ostajanja u sebi, nego biva i jest tek neprestanim preporađanjem. Ne ostaje on naime u jednom i posve van vremena, nego iz svoje nikada ostvarive istosti istupa uvijek već u ono drugo. Svojim neumornim otklanjanjem onoga neuklonjivog – u ispunjenju je ujedno moment izmaka –, čovjek izlazi iz tame zaborava i smrti kao noći sjećanja. Jedino stalnim kontrastiranjem spram ništenja zaborava rađa se u njegovoj duši novo prisjećanje. U tom smislu, napisani tekst Platonove filozofije varavo obećava da je neki posjed njime već trajno i zauvijek osiguran. Umrtvljeno ponavljanje, ponavljanje lišeno stalnog obnavljanja a time i drugačijeg zborenja, koje se dakle mehaničkim putem zadržava u ukočenoj i apstraktnoj istovjetnosti, ne ispunjava uvjete dinamičke životne moći i trajnosti samog *logosa*.

Protječuće vrijeme, u kojem pisano djelo filozofije nešto pred dušu iznosi, čitatelja odnosno slušatelja stavlja pred naporan zahtjev: on postaje sustvarateljem. U čitanju i slušanju polučuje on nova izvršenja pisanog teksta kroz struju misli i slika spontano uzgibanim zamjećivanjem, poimanjem i usvajanjem. To je čudo pisma. Pravo oličenje i ispunjenje toga su Platonovi dijalozi, viđeni kao tekstovi za reprodukciju, koji oslovljavaju i potiču drugoga na mišljenje o onome istom. Njegov dijalog u tom pogledu ima funkciju animiranja, prosljeđenja i izvršenja misaonog kretanja koji se u tekstu zatječe. U njemu zatječuća živa misao hoće oživjeti; u spisu biva ona posredstvom slova ukočena i zanijemljela. No to ne znači da je mrtva: ona se vazda oživljuje ponavljanim sabiranjem i čitanjem, kako bi dijalog o onom jedino bitnom još jednom što je moguće izvornije prozborio.

Ipak, nešto od onoga ovom prilikom rečenog kao da ne vrijedi za Platonove dijaloge. Naime, je li ono fiksirano doista na pravi način jedino usred svog neprekidnog obnavljanja? Jer, upravo Platonovi dijalozi ostaju u istome obliku za svagda, pri čemu im se njihov vlastiti smisao nalazi čak u porastu. Tu se sastaje "kritika pisma" i Platonovi spisi kao pismena fiksacija filozofije s jedne, te besmrtnost i slava koju postižu oni koji se bore i natječu s prolaznošću i ništećom moći vremena i zaborava s druge strane. Tako stvorena djela kruže i žive ne kao mrtvo slovo na papiru, nego kao duhovni izdanci svagda obnavljajućih prilagodbi

pamćenja i zaživljavanja duše.[452] Oni ne ostaju tek kao beživotne riječi i misli, nego kao one uvijek iznova oživljavane i proživljavane. Dijalozi se, unatoč tome što svojom zapisanošću borave u mrtvoj istosti, još uvijek gibaju i obnavljaju; oni su bitno živi jer ih neprekidnim obnavljanjem stvara, rađa i preporađa sama duša. Kao što je rečeno: samo tako što darujemo dušu tekstu može on živjeti dalje; tek naše u život budeće i tako reći prokrvljujuće čitanje napisanog pridonosi tome da ono doista zbori, čitanje kao branje i sabiranje, jednako tako sebe sama kao i samog smisla: – u tom preporađanju stupa ono čitano u svoj novi život. Mi živimo tekst tako što on izvire kroz dušu i putem nje. Za ono čitano, to je jedina prigoda mogućeg života. Tako se dijalog u nadopunjujućoj suigri istog i različitog oživljava u onom jedino živom i jedinim živim načinom. U duši je ta moć rađanja i sudjelovanja u besmrtnosti. U sveukupnom nesustajućem metabolizmu, prisutnosti i budnosti, zaboravu i snu, koji okivaju naš svakidašnji život, teče dalje razgovor duše sa samom sobom koji se stalno obnavlja, tako da je na koncu nešto ipak zadrživo, *mneme* i *anamnesis* – to je dijalog o dijalogu u vidu lančanog ispreplitanja pamćenja koje se odvija obnavljajućim *logosom*. Da se dakle svo mišljenje ne izvršava i ne zgotovljava u nekoj izjavi, nego se zbiva jedino u prolaženju puta dijalektičkog razgovora, – upravo to omogućuje i pokazuje "filozofijsko pjesništvo" Platonova dijaloga. Dijalozi su pripomoć i putokaz na tom putu; u njima je to mimetički ispjevano kao slika istinski živog dijaloga. Stoga je i pravi dijalektičar-filozof tek onaj koji zna da se do spoznaje ne dolazi pomoću određenog i fiksiranog iskaza, nego jedino kretanjem dijaloga. Time se pokazuje da je u Platona dijaloška forma u unutrašnjoj svezi sa sadržajem, a svagda se preporađajuća živost zbora i mišljenja njegova je najsvojstvenija karakteristika.

U pogledu te vječno oživljujuće moći Platonova dijaloga čitati znači sumisliti, kroz tekst razabirati i iznova nasljedujuće promišljati ono isto koje je jednom bilo mišljeno te u jedinstvenu splitanju i tkanju teksta iznašlo sebi primjeren način obitavanja. Isto se prigodno nasljeduje u drugome mišljenju odnosno drugome jeziku, a ujedno se, naravno, ponešto propušta i ostavlja za sobom[453], ali u misaonom preporađanju istovremeno raste bogatstvo i višeslojnost smisla moguće drugosti. Ne samo to. I samo mišljenje, u kojemu ono isto biva mišljeno, uvijek je već nekako drugo i novo. Naime, ukoliko su misaoni putevi koji se sabiru oko onoga istog u svom ishodištu bitno mnogi i drugi, onda je i mišljenje kao takvo već jedan preporađajući odnos. I možda ništa što je jednom na taj način bilo ne može ili ne bi trebalo ikada biti po drugi put isporučeno i zaključano u okivajuće granice vremena. Naprosto nema

[452] Usp. H.-G. Gadamer, 1991., 264. i d.
[453] Pitanje prijevoda i nepovratnog gubljenja (onoga ipak nezanemarivog) pri svakom prenošenju iz jednog jezika u drugi ovdje ne treba biti izričito tematizirano.

bitnog teksta koji ne bi morao, da bi uopće i istinski bio, uvijek iznova zaživljavati u novom i drugačijem iskustvu mišljenja i razgovora.

Dijalog Platona utoliko doista ne kazuje uvijek isto, budući da pri opetovanom čitanju neprestano otvara nove i različite slojeve svoga smisla: u tom smislu to je bitno aktivan tekst, čije su mogućnosti jednostavno neiscrpive: dosadašnje interpretacije tek su jedan mogući odjek toga. U raznolikosti i navlastitom bogatstvu drugog čitanja, ne najmanje sadržanog i u tome što ga sprovode svagda druge duše – svagda druge i spram onih drugih, ali i spram sebe samih[454] – nadaje se isti a ujedno nov život, uvijek različito rađanje smisla i mišljenja. Rast, razvoj i sazrijevanje života uz praćenje ovako pohranjenog života filozofiranja sačinjava iskonski boravak uz neki filozofijski tekst. Život uopće i onaj jedino pravi biva tako osebujno preporađanje na njegovu vječno istom i ujedno drugom i različitom izvoru. Ono što je duša u svom „prethodnom“ životu nužnošću bila već naučila, u ovome životu u njoj drijema, a budi se prisjećanjem koje sâmo biva probuđeno i potaknuto pitanjima koji na svaki način oslovljavaju i vrebaju u govorima Sokrata majeutičara. Prekid tijeka misli, izostanak onog bitnog, bljeskovito kratki dodir onog najvišeg i aporija tada u Platonovu spisu nisu tek puki literarni toposi. Takva mjesta imaju karakter svojevrsnog filozofijskog apela: upravo ona neriješena pitanja treba nastaviti dalje razmatrati, usađujući začetničko sjeme u vlastitu dušu. Na kraju tih filozofijskih dijaloga uglavnom nije dan neki jednoznačan, po svemu i svima providan oblik odgovora; naprotiv, na koncu se tek uviđa kako se trebalo pitati. Razgovor se dakle ima nastaviti – to je bitna crta Platonova filozofirajućeg dijaloga.

Jedno misaono, jezično i živošću preobilno djelo poput Platonova dijaloga ne da se svesti na ono izrečeno i napisano, niti se može iscrpiti jedino posredstvom pisma, riječi i jezika; on nije tek plošnost nego obilje linija i likova u živom i punom gibanju. To je granica “drame riječi”: tek površina uzgibanog mora koje ima i bezdanu dubinu. Tekstovi grčkih tragedija su poput partitura, osnovnih naznaka za ozbiljenje putem izvedbe, a u svojoj se potpunosti i navlastitom bogatstvu mogu primjereno suživjeti tek kada se istodobno pronese totalitet trodimenzionalnog svijeta riječi i misli, dramskog događanja, muzike i plesa. Slično je i s Platonovim dijalogom: čitati ga znači s njime zajedno svagda živjeti misao i sve ono drugo u istome neiscrpivo dubokom životu.

Sam dijalog, čak i onaj napisani – u skladu s time – vodi svoj vlastiti život kao jedan bitni dio cjelokupnog spleta života. Sam je život Platon prenio u živu riječ svoga djela. Filozofiranje u vidu dijaloga oko istine bića je za Platona istinski vid života, koji u

[454] Premda se tu nikada ne radi tek o nečijem mišljenju, nego prvenstveno o jednoj i jedinoj istini.

dijalektičkom razgovoru putem stalnog preporađanja duše osigurava vlastitu besmrtnost. Doda li se tome da sve što se samim dijalogom dogodilo nerazrješivo čvrsto stoji povezano sa svim ostalim što će se njegovim mnogostrukim djelovanjem ikada dogoditi, tada se radi o pravoj, živoj besmrtnosti, i to onoj gibanja: ono što se jednom uistinu kretalo iskonskom živošću sraslo je ukorijenjeno i ovjekovječeno u svekolikoj svezi cjeline svega.

Simpozij tako ne samo da razmatra očitovanje filotimiva-e kao djelovanje duhovnog začinjanja i stvaranja, nego to samim sobom neposredno odjelovljuje. Težnja spram vječne slave, u osnovi *filotimia* više razine, označena je time kao pravi motiv duhovnog rađanja.[455]

Osebujnost nezaustavljivosti sveg vremena i još viši izazov upravo onog prolaznog, bitno promjenjivog i povijesnog, a ne nekog, osobito Platonovoj filozofiji neprimjerenog vječnog, uvijek istog i ustavljenog-statičnog ogleda se pritom i na sljedeći način. Takva je vremenitost ne samo protočnost i prolaznost nego i bitna mijena konstelacije, situacije, neusporedivost prijašnjeg, neizvjesnost i otvorenost budućeg, ... – Na tom bi se tragu moglo govoriti o sličnome kretanju i mijeni u posredovanju i recepciji samoga spisa, – pri čemu takva tradicija nije ništa mrtvo, već nešto najživlje, prošli život u kojem se čuva budući život; kao i o realno povijesnom aspektu kao općem kretanju i usudu ljudsko-božanske zajednice i obitavanja na Zemlji uopće, uz osobit život onoga što sačinjava duh i njegovu povijest.

Noseći smisao takvog duševnog života i filozofije, njihova rađanja i stvaranja više nije, naravno, samo mišljenje i naprosto duševno rađanje, nego uopće uspostavljena cjelovita istina duše i njen dijalog sa samom sobom, jednako kao njima određen život u cjelini, i to ne onaj filozofa kao pojedinca, nego kao čovjeka i čovječanstva i cjelokupne duhovne povijesti, ali jednako tako i besmrtnika i bogova. No, daljnje prosljeđivanje toga predstavljalo bi već jednu zasebnu i obimniju temu za sebe, te stoga ovom prilikom ne može biti dalje tematizirano.

Diotima svoj govor završava više naznačujućim nego izvedenim, tek s jednim migom, te ga ostavlja „visiti“ u nekom zagonetnom mitskom okrilju uz odzvanjanje motiva koji se čine abrevijaturom zaključnih mitova u *Gorgiji, Fedonu* i *Politei*.[456]

---

[455] Uporno inzistiranje na onom što ostaje do u vječnost ipak nije nešto statično, zauvijek okamenjeno i konzervirano. No, ne treba li se, samome životu više odgovarajući, ljubiti još više ono prolazno, trenutačno, gotovo nepostojano te upravo stoga vrednije? I je li se možda takvom pokazala i sama vrlina i slava Platonova, u Grčkoj već kod njihovih sugovornika, a kod nas u besplodnosti u onome na što ovaj spis nuka i bodri?

[456] Konac Sokratova govora nalikuje protreptici eshatoloških mitova u tim dijalozima: usp. Gorg. 526d3-e2; Phaid. 108c7-8, 114d1-8; Resp. 621c1-5. U *Fedonu* Sokrat pred smrt očituje dušino stupnjevanje i otvaranje sve većih mogućnosti, pri čemu bezdan smrti ne dopušta zadovoljenje bilo kojim „ljudskim“ *logosom*. Na kraju Sokratova života slijedom toga biva iskazano priznanje vlastite nemoći, koje sve ostavlja tišini i zagonetki: „Ta tu treba jedno opraviti: ili treba doznati kako je, ili sam naći, ili ako se to ne može, bar najbolji i najjači dokaz ljudski prihvatiti pa, vozeći se na njemu kao na čamcu, u opasnosti prebroditi životom, ako ne možeš sigurnije i bezopasnije prevaliti na čvršćem brodu, na božanskoj riječi [*logos*] kakvoj.“ (85c7-d4)

Sam Sokrat se spram tog govora ne odnosi kao spram nekog znanja, nego, kako sam kaže, u to ostaje uvjeren te nastoji svim snagama i druge u to uvjeriti:

> to je dakle, Fedre i vi ostali, kazala Diotima, a ja ostah uvjeren. A uvjeren pokušavam i druge uvjeriti da za tu stečevinu ne bi ljudskoj naravi nitko lako našao boljeg saveznika od Erosa. Stoga dakle tvrdim kako svi ljudi trebaju cijeniti Erosa, te sam cijenim ljubavne stvari i osobito oko njih nastojim, i drugima preporučam, te i sada i uvijek hvalim moć i junaštvo Erosovo, koliko sam god za to sposoban. (212b1-8)

III. Dionizijsko-satirska igra. Zagonetka tragedije i komedije

1. Upad Alkibijada

I Sokrata su nakon iznesenog govora ostali hvalili, premda vrlo vjerojatno ne kao pjesnika domaćina. Kako mu je za oko zapelo nešto čega se i sam dotakao, Aristofan mu se htijaše obratiti, ali to nije stigao ni započeti jer se iznenada simpozijalna situacija posve izokrenula, naglo spriječivši takav vid međusobnog razgovora. U sebe sabran i u sebi kružeći sabor simpozijasta biva najednom pomućen i prekinut izvana silnom galamom i zvukom frule. Uzvišenu i svečanu mitsku i noetsku atmosferu Sokratova govora, koja je bila radikalno drugačija od svih njoj prethodećih, Platon ne pušta da traje predugo: banuće usred nje predstavlja novi prevrat, koji poput same ljepote dolazi posve iznenada.[457]

U to se ukazuje sa svim obilježjima boga Dioniza, koji je ionako već bio najavljen u dijalogu kao nadolazeći presuditelj po pitanju mudrosti, atenski tiranin Alkibijad. Okruženje i

[457] Jedno posebno pitanje ovdje bi se moglo ticati protumačenja trenutne naravi prevrata, prevrata kojeg izaziva banuće Alkibijada na simpozij. Kako naime protumačiti to da se i unutar svakodnevne situacije do prevrata u „konstelaciji“ stvari dolazi na način kojeg vjerno zastupa ta za Platonovu filozofiju ključna riječ, *eksaifnes*?

općenito ozračje koje ga prati ocrtava zapravo sve karakterne crte njegove razuzdanosti, bezmjernosti i „neprisebne“ naravi, ovladane nerazboritošću. Prema njegovim vlastitim riječima, prvotna namjera ovog navraćanja na slavlje bila je ovjenčati Agatona, a kojeg prvom prilikom oslovljava najmudrijom i najljepšom glavom, dakle onim atributima u superlativu oko kojih se svo vrijeme simpozijalnog druženja sporilo i natjecalo između Agatona pjesnika i Sokrata filozofa. I tako vrlo brzo nakon posljednjeg govora upriličenog u korist simpozijalne svetkovine i Erosa, „mnoštvo“ na njemu prisutno bučno povlađuje pijanom Alkibijadu, te ga složno poziva da uđe i pridruži im se. On tada odmah ovjenčava domaćina – jedna nepravda i nepoštena pogreška biva pak ispravljena čim mu se najednom ukaže i onaj kojeg u prvom času nije zamijetio: Sokrat, čiju „čudesnu glavu“ također smjesta ovjenčava. Sokrat se prema njegovu svjedočenju uvijek pokazuje iznenada, pa tako i sada, te nije nimalo slučajno da se i ovom prilikom smješta najbliže onom najljepšem od prisutnih.

Kao tiranska narav, Alkibijad odmah sebe izabire za simpozijarha, te orno zahtijeva za sve obvezatno pijenje u velikim količinama. U to ga se opominje da i on mora postati ravnopravan sudionik simpozija te iznijeti vlastiti doprinos, pohvalan govor u prilog slavlju Erosa. Pozivajući se na svoju prekomjernu pijanost, on se toj zahtjevnoj zadaći nastoji ukloniti time što će, umjesto pohvale samoga Erosa, svoju hvalu uputiti Sokratu. (212b4-215a3) Unatoč svom pijanstvu, Alkibijad, kako i sam tvrdi, dobro zna da će pritom ipak govoriti samu istinu. Pijanstvo je rušenje svih ograničavajućih ograda, u njemu se katkada može izreći nešto više, o čemu upravo svjedoči atenski političar. On govori istinu o Sokratu-Erosu posve pijan, dok oni trijezni „predsokratovski“ govornici to ipak nisu do kraja uzmogli. Kao izravna i najvjerodostojnija potvrda svega što kazuje, njemu sa strane stoji sam Sokrat, koji je i pozvan da ga prekine usred riječi ukoliko se nešto od rečenog bilo kako kosi s tim osnovnim zahtijevom istinitosti. (214e6-215a1)

Alkibijad će Sokrata hvaliti putem slikovnog opisa, a i sve će te slike biti iznesene prvenstveno poradi same istine. Sokrat je, prema prvoj od tih predloženih slika, nalik Silenu, i to onom kojeg se obično izrađuje u kiparskim radionicama.[458] Kad se te Silene (iz kiparskih radionica) rasklopi, u njima se pojavljuju omanji kipići koji stoje u čast bogova.

[458] Silen je odgojitelj Bakha, dobroćudan, obično pijan starac koji prezire zemaljska dobra. On je nadahnut vidjelac koji proriče. Po tome je slika mudrosti, koja se krije pod nepristalom vanjštinom, zbog čega su ga i usporedili sa Sokratom. Tako Senc, nav. dj., 843. Sileni i satiri su također demoni, poput Erosa: to je dodatna bliskost i povezanost samog Erosa i Sokrata: usp. Platon, *Symposion*. B. Zehnpfennig, 2000., xx.

Kao drugo, Sokrat nalikuje satiru Marsiji.[459] Njemu je on sličan ne samo izgledom, nego i po mnogočemu ostalom: on je također frulaš, i to još mnogo čudesniji od Marsije. Ovaj naime pomoću instrumenta-glazbala općinja svagda ljude moći svojih usta. Njegove su skladbe jedinstvene u tome što imaju snagu da svojom božanstvenošću ovladavaju slušateljem i prokazuju one kojima su potrebni bogovi i mistična posvećenja. Od njega se Sokrat pak razlikuje jedino time što isto ne čini više svojim glazbalom, nego nevezanim *logosom*. I u tome se s njime naprosto nitko ne može mjeriti. – Kao na taj način uvijek djelujući, Sokratovi su *logosi* odjelovljenje Diotimine najave duhovnih izdanaka koje pronosi besmrtna slava. Ta djela upravo i ovladavaju svojom vječnom božanstvenošću; to je navlastita moć filozofijskog *logosa*.[460] A taj izniman duševni utjecaj nije ništa drugo nego nadmoćno zahvaćanje Erosa, jer i on neodoljivo privlači, prije svega prema vrhovnoj ljepoti. Slušajući i sumisleći Sokratom posredovani filozofijski dijalog, duša biva podvrgnuta moćnom upravljanju – to je njeno vodstvo i vođenje. Platon to nije mogao prenijeti pukim ponavljanjem razgovora usmeno najrazvijenijeg Grka, nego tek usporednom moći samoga *logosa*, sabravši i upivši u sebe sve ono što stoji iza golih riječi. Tekst dijaloga je naime bitno i zbiljski živ: u njemu je na stvari jedno titranje koje pogađa i obuzima, pronosi i prožima dušu. To iskonsko titranje je zapravo "čudesna moć" (216c7) Platonova *logosa*, uzbuđenjem i entuzijazmom kojeg i sami postajemo plijenom čitajući i promišljajući dijaloge.[461] Entuzijazam koji pogađa čitatelja i slušatelja tih *logosa* mora biti preduvjetovan entuzijazmom sastavljača *logosa* koji na taj način posreduje između boga i čovjeka. To je odgovarajuće gibanje i svojevrsni ples duše na božanski ritam, ritam koji prati samu istinu, onaj vrhovni zahtjev *logosa* kojeg postavlja i slijedi sam Sokrat. Ali tu još vrijedi da Sokratov *logos* nije upriličen u metru, niti je praćen muzikom ili bilo kojim drugim uobličenim, često izvanjskim zavođenjem. Njegovo demonsko djelovanje i instrument *logosa* dovodi čak do jedne više manije, kako je poznato iz *Fedra*.[462]

---

[459] Marsija je izumitelj frule. Satiri su gorski i šumski demoni. Slagali su se sa Silenima, a najviše su štovali Dioniza. Dioniz je pak bog koji umire i uvijek se iznova rađa, te utoliko dijeli sudbinu s Erosom. Dioniz je osim toga takvo jedno stupnjevanje života koje dolazi u najbliže susjedstvo smrti, i to krajnjim intenziviranjem života, a u tom se samonadilaženju ponovo očituje blizina onog erotičkog.

[460] U čemu bi se mogla uspostaviti plodonosna i nadopunjujuća sveza s *Ionom* i u njemu isticanoj i obimnije karakteriziranoj božanskoj moći sveg pjesništva, kojeg još mogu posredovati pojedini rapsodi.

[461] Koliko god da taj vid duševnog zahvaćanja za jedno dostojnije suodnošenje s istim predstavlja tek jednu pripremnu razinu. Izvanjski slično retorici, navedeno predstavlja moć upravljanja dušama posredstvom *logosa*. Spoj erotike i retorike nije ni inače Grcima nimalo stran. Već Hesiod pušta boginju nagovora Peitho biti pratiljom Afroditi, i upravo je taj pojam i ta stvar srce retorike. Erotiziranom utjecaju i djelovanju govora zajedničko je to omamljujuće obuzimanje i pridobivanje duše.

[462] I sam *logos* dijalektike kojeg prenosi Sokrat odnosno Platon često je srodan erotskom, zamamnom i zavodničkom govoru, mišljenja je K. Gaiser, 1959., 64-5.

Isto vrijedi i za slušanje Sokratova govora: čovjek biva time zanesen i općinjen.[463] Alkibijad doživljava tako kroz Sokratov *logos* štošta. Tà kad ga sluša, od njegovih mu riječi još jače nego kod koribanata srce snažno udara te pritom suze roni, uzbuđuje mu se duša, obuzima ga srdžba što je u takvu ropsku stanju, uslijed čega biva doveden i do toga da mu se čini kako mu više nije vrijedno živjeti na način na koji živi. Sokrat ga tako svojim govorom prisiljava da prizna kako, premda mu još toliko toga nedostaje, zanemaruje sama sebe i vrlinu vlastite duše, a ipak se bavi vladalačkim vođenjem zajednice i polisa. Stoga mora pred njim začepiti uši kao pred Sirenama. Pa i ono što se čini nemogućim za tog čovjeka zadešava ga jedino pred Sokratom: on se stidi. Kako i sam tu priznaje, Alkibijad je svjestan toga da ne može poreći kako treba činiti ono što filozof govori i nalaže, ali čim od njega odstupi, dá se svladati iskazima počasti od svjetine. U dijalogu nazvanom po njemu stoji tome slično: on kao da ništa ne treba, i to počev od tijela pa sve do vlastite svoje duše (Alc. I 104a1 i d.).

Alkibijad je utoliko u *Simpoziju* prikazan kao svojevrsni tragičar, a Sokrat je njegova probuđena savjest. Jer njegova inače ne malo nadarena narav biva naime kroz nedostojnu i obezumljenu ambiciju, kroz imućnost i moćni utjecaj uz primjesu obijesti i drskosti degenerirana do u sebično naganjenje političke moći i nisko shvaćene časti, obje prividne i važeće samo za mnoštvo, a k tome još tragičke i kobne, i to ne samo za njega kao pojedinca, već za cijelu jednu kulturu i epohu. Alkibijad je *homme fatal* tadašnje Atene, i to u dvostrukom smislu: zato jer je naprosto najljepšeg izgleda, ali i zbog toga što je bio fatalan za ondašnju klasičnu Atenu, odvevši je svojim sicilskim pohodom u nepovratnu propast. On je stoga poput kaosa usuprotstavljen uređenosti i umskome određenju filozofije.

Filozofijski *logos* Sokrata je pritom uvijek ono što nalaže pojedincu da se brine o sebi, skrbi o vlastitoj duši. To nam govori da svatko tko zaista uđe u dijalog Platona mora o samome sebi "podati račun"; on je taj koji je također u ovom nesustajućem razgovaranju doveden u pitanje i kušnju, i to ne samo u nekom konkretnom pogledu, posebnom pitanju, nego u svezi ukupnog svog života, cjeline svega. To razgovaranje "u pitanjima pitajući i u odgovorima odgovarajući" je naprosto nemoguće bez tako shvaćenog *pathosa*, o čemu još govori Alkibijad u potonjem dijelu svog govora (218a2-b7). On bi zbog takvog utjecaja Sokratova *logosa* bio sretan da ovog nema više među živima, iako opet zna da bi time još više patio, tako da na koncu ni sam ne zna što da s tim čovjekom uopće čini. (215a4-216d2)

[463] Da takvo ovladavanje i plijenjenje svojim glasom i govorom nije tek *novum* koji se pridjeva jedino Sokratu, u antičkoj tradiciji postoji dovoljno posvjedočenja: „Baš je lijepo slušat pjevača kakav je ovaj, koji je bozima sličan po glasu svojem; i ja ti velim da nema stvari ugodnije, [...] to mi se čini u mojoj duši ono najljepše", pjeva Homer u *Odiseji* (9, 3 i d.); „Milinom glasa Orfej pokretaše sve" Eshil u *Agamnenonu* (1616-7; 1629); „Riječ sve osvaja" Euripid u *Feničankama* (522). Na to se poziva Platon također u svom *Protagori* (315ab): strance koje Protagora vodi iz svih gradova kroz koje prolazi očarava glasom kao Orfej, a oni općinjeni idu za njim.

Alkibijad u svom govoru hoće poredbama pokušati prikazati u osnovi ništa drugo do Sokratovu originalnost, neusporedivost, individualnost, ono *innefabile*. Ni Sokrata se, poput same ljepote, ne može ničim drugim usporediti; njegov demon nije ni sa čim drugim prispodobiv; on ispada iz naprosto svih okvira. Njega nitko ne poznaje, kako tvrdi političar, a utoliko će ga on pokušati dočarati, što je moguće više i bolje očitovati. (216c7-d1)

Kao što je očito, nastavlja pripovijedač, Sokrat je zaljubljen u ljepotane, stalno je s njima i obuzet strašću te je u svemu neznalica. Nije li to njegovo držanje silensko? Dakako, zaključuje Alkibijad. No, Sokratu je to nalikovanje na satire samo izvanjsko, poput maske. Otvori li ga se, rasklopi li se naime i pogleda bolje unutra, dolazi se do onoga što on zapravo jest. On je pun razboritosti. Nije mu naime nimalo stalo do toga da li je netko lijep, već to prezire, kao što ne mari za to je li netko bogat ili posjeduje neku drugu čast koju mnoštvo naziva srećom. Sve te tekovine smatra on bezvrjednim, a njima obdarene ništavnima, i čitav se svoj život pretvara, poigrava s ljudima. Alkibijad je pak vidio sve dragocjenosti Sokratova prava lica, njegove najdublje nutrine, i to mu se učinilo tako božanstvenim i zlatnim, čudesnim da, ukratko, treba činiti ono što Sokrat potiče i nalaže. (216d2-217a2)

A jer je držao da se Sokrat ozbiljno zagrijao za njegovu mladenačku i raskošnu ljepotu, držao je nenadanom dobiti i čudesnim spasom, nadasve sretnim slučajem ukoliko ugodi Sokratu, jer će tada biti u prilici čuti sve što on sâm zna. Alkibijadov iscrpni opis ljubavnog vrebanja Sokrata treba na tom planu izreći cijelu započetu objavu istine. Budući da je njemu ta stvar najvažnija i predstavlja sam cilj i vrhunac života, Alkibijad upozorava na ono što slijedi istim riječima kao i Diotima prije svog posljednjeg i najvišeg posvećenja. On je jednom prilikom vodio razgovor sa Sokratom do duboko u noć. Sve do tog trena priča bi bila u redu da se ma kome pripovijeda, ali ono što slijedi ne bi se čulo da, kako sam priznaje, „vino ne govori istinu“. Njega je Sokratovim nepredobivim držanjem ugrizlo nešto što zadaje najveću moguću bol, i to onu duševnu. Tako govori onaj koga su ranili i ugrizli filozofski govori koji se hvataju žešće od zmije ljutice kad ščepaju mladu dušu. Svi prisutni na ovom simpoziju kao filozofijskoj smotri, kako barem vjeruje Alkibijad, postali su dionici filozofske manije i Bakhovog zanosa – zato će oni tako nešto i čuti. (217a2-218b7)

Zaljubljeni tiranin govori istom prilikom Sokratu bez okolišanja i posve otvoreno: čini mu se da je upravo Sokrat jedini vrijedan biti mu ljubavnikom. Tà njemu nije ništa dragocjenije nego da postane općenito bolji, a u tome smatra da nema vrednijeg i moćnijeg pomagača od poznatog erotičara i dijalektičara. Načelno gledano, upućeni zahtjev ne samo da je potpuno na mjestu i u duhu Platonove filozofije, a imamo li pred očima ono što je do sada bilo govoreno o Erosu – doista je erotički. No on je ujedno „porozan“ i preproziran u svojoj

pravoj nakani, te mu utoliko erotičar na to odgovara ironično; njemu se čini da udvarač doista nije lakouman ako je kojim slučajem istina da u filozofu jest neka moć kojom bi Alkibijad mogao postati bolji. Doista bi u Sokratu Alkibijad vidio (u tom slučaju) nedostižnu ljepotu, posve različitu od Alkibijadove izvanjske ljepolikosti. Ako pritom pak pokušava, nastavlja Sokrat, mijenjati ljepotu za ljepotu, onda je očigledno namislio zakinuti Sokrata, i to ne malo, jer pokušava pribavljati istinski lijepo u razmjenu za prividno lijepo. Tu se dakle opet pojavljuje temeljno razlikovanje ljepote i ujedno vrline duše u suglasju sa Sokratovim *logosom*. Političar, tim činom biva to posve bjelodano, u filozofu voli i preferira onaj najniži stupanj erotičkog uspona. On utoliko nije uspio biti do kraja pravi Sokratov učenik; što znači da time ujedno biva zapečaćeno njegovo nepopravljivo otpadništvo duše.

Tim je pokušajem Alkibijad uspio tek obaviti ruke oko tog, prema vlastitom iskustvu, uistinu demonskog i čudesnog čovjeka, ostavši s njime povezan samo puko tjelesno, pa čak još ni to do kraja, ne ostvarivši time bilo koji vid istinskije zajednice. Pokušaj zajedništvovnja je dakle doista tema koja se u svojim najraznolikijim uobličenjima provlači poput crvene niti kroz čitav *Simpozij*. Kod Fedra tiče se to primjerice ljubljenog i ljubavnika; kod Pausanije pederastije i filozofije; kod Eriksimaha mikro i makrokozmosa; kod Aristofana bogova i ljudi; kod Agatona pjesnika i vječne mladosti, kod Sokrata smrtnog i besmrtnog. Mnogobrojnost različitih pokušaja izvršenja istoga ističe okolnost da se ovdje radi o nečemu oko čega svi misle kako znaju već sasvim sigurno dovoljno. Međutim, na pitanje što je uopće ono što omogućuje zajednicu, što je Eros i ljubav, – na to rijetko tko ima zadovoljavajući odgovor.

Sokrat se svojim držanjem tada pokazao Alkibijadu kao „nadljudski“, polubožanski, ujedno kao posve nepojmljiv, toliko nadmoćan nad njegovom mladenačkom ljepotom, koju je prezreo, ismijao i oskvrnuo. Po svom tjelesnom izgledu poslovično ružan Sokrat ima dva svoja gotovo bi se reklo zaljubljenika, i to Alkibijada i Agatona, dva najljepša Grka po svojoj vanjštini. Ružnog starog Sokrata žudi lijepi mladi Agaton i Alkibijad, a ovaj o tome ne želi niti čuti – koga on onda voli? Nikoga. I to je Grku onoga vremena bilo krajnje čudno.[464] Alkibijad, koji slovi za izrazito lijepog, pokazuje se time zapravo ružnim, a jednako se tako preobrće i situacija sa Sokratom: od ružnog kakvim se pojavljuje, biva uistinu lijep. Od

[464] Tako T. Gould, nav. dj., 41. U okrilju takve situacije između ljubavnog udvaranja, mogla bi se pojaviti sljedeća pitanja. Zašto je na stvari tako uporno samosvladavanje u pogledu mogućeg odnosa s onim prema predaji najljepšim Grkom: ne treba li od te tjelesne ljepote uvijek već i uvijek iznova počinjati, premda pri njoj ne ostajati? Ne treba li se baš u tome još istupiti i okušati, izložiti u boj? Otkuda ta asketska narav (ako se uopće radi o tome) u Grka, tako uporna? Što nam po tim pitanjima govore određene Platonove izravne riječi? Prema dijalogu koji je uzeo ime Alkibijadovo, ispostavlja se da je jedino Sokrat bio Alkibijadov ljubavnik, jer se jedini on brinuo oko onoga što svaki pojedini čovjek doista jest, naime oko njegove duše (Alk. I 131e10-11). Također, ne smije se pri takvim prosudbama smetnuti s uma da oba Platonova dijaloga o ljepoti, *Simpozij* i *Fedar*, poentirajući završavaju veličanjem unutarnje, duševne ljepote.

takvog je neočekivanog obrata Alkibijadu vrlo teško pri duši, jer je sebe smatrao poniženim, a opet se divio Sokratovoj demonskoj naravi, napose njegovoj razboritosti i hrabrosti, posve nepobjedivog u svojoj nepokolebljivoj postojanosti samosvladavanja (karteriva), jednoj odlici koja se proteže gotovo kroz čitav Alkibijadov panegirik Sokrata. (218b8-219e5)

I u vojsci je Sokrat nadmašivao ne samo Alkibijada nego i sve ostale, pri čemu se ponovno ističe osobito njegova moć samosvladavanja i nepokolebljivosti. A što je od svega najvećma divljenja vrijedno, Sokrata još nitko nije vidio pijana; u njemu je očito na stvari tako zvana *sobria ebrietas*, neka trezvena opijenost u njegovu nastupu i držanju. Ta postojana pribranost i samoovladavanje ne smije biti ometena ni vinom ni putenom žudnjom ni ekstremima hladnoće ili opasnim uvjetima borbe ili nadolaskom noći i prirodnom potrebom sna. Izraženo figurativno i u poredbi kretanja, ono svagda drugo i drugačije mora biti pripadno krugu istoga.[465] Kod Sokrata je ta dionizijska opijenost i apolonijska jasnoća svezana u jednu cjelinu, njegova se razboritost potvrđuje usred svake moguće prijetnje mjeri i prisebnosti. Također, unutar istih vojni, Sokrat je utonuo jednom prilikom u misli te stajao razmišljajući i, kako mu nije išlo od ruke, nije popuštao nego je bio ustrajan u svom istraživanju. Tako je stajao sve do zore i izlaska sunca, a otišao je tek pomolivši se suncu. Neobaziranje Sokrata spram okoline i svekolikog „izvanjskog svijeta“, njegova ustrajnost i skoncentriranost na ono promišljano, pri čemu sve ostalo pada u drugi plan i (samo)zaborav, nalazi se i na početku i na kraju dijaloga koji je za svoju glavnu temu imao Erosa, koji pri koncu svog mukotrpnog uspinjanja najednom ugledava ono cijelim putem žuđeno i traženo. Potonjim se pak riječima možda implicira uska povezanost boga sunca i Sokratova nadahnuća; tim više što je iz drugih dijaloga poznato da je Sokrat Apolona smatrao svojim zaštitnikom, a sunce mu je bilo i prispodoba, i porod i slika ideje ideja. (219e5-221c1)

Još bi se, zaključuje svoju pohvalu Alkibijad, mnogo drugoga čudesnoga moglo nahvaliti u Sokrata; ali to da on i njegov *logos* uistinu nije sličan nikome, to je po svojoj originalnosti i posvemašnjoj neusporedivosti (ajtopiva) dostojno svakog divljenja. (221c2-d6)

Na koncu, ono što je zaboravio ranije istaknuti, to je da su i sami Sokratovi *logosi* slični onim kipovima silena. Tà onaj tko bi htio slušati Sokratove govore, isprva bi mu se oni učinili sasvim smiješnima. Jer njegovi govori o tovarnim magarcima i nekakvim kovačima, o kojekakvim postolarima i kožarima, čine to da bi svaki neiskusan i uma lišen čovjek njegove govore bio u kušnji ismijavati i prezirati. Ali ukoliko se zagleda u njih i prodre u njihovu nutrinu, otkrit će se kao prvo da oni jedini od svih postojećih govora sadrže smisao, zatim da

[465] Tako to nastoji približiti drugim srodnim postavkama Platonova filozofiranja C. D. C. Reeve, nav. dj., 145.

su prebožanstveni, te da u sebi kriju premnoge dragocjenosti vrline i na koncu to da se protežu na svako pitanje kojim priliči da se bavi onaj koji namjerava biti dobar i lijep. (221d7-222b7)

Kako shvatiti ovaj posljednje izneseni govor; koji je njegov pravi smisao? Tu valja pripomenuti kako njime kao da u zraku visi jedno pitanje. Naime, zašto nakon Sokratova govora, koji uz nadahnutu i mudru Diotimu na koncu doseže vrhovnu ljepotu, zašto uopće nakon te idealnosti i savršenosti te dovršenja samog razgovora na zadanu temu je potrebno ili nužno još nešto poput Alkibijadova pijanstva i njegova nasumična, i k tome intrigantna govora? Čemu nakon kulminacije filozofijskog *logosa* to neobzirno opadanje razine i profila zborenja? Nije li dosegnućem cilja trebalo sa svakim drugim i daljnim govorom stati? Ili, rečeno tako reći fatalistički: mora li se filozofijom uspostavljen red i smisao, umsko uređenje i istinsko ozbiljenje života uvijek tako olako i bezobzirno, „bezbožno“ urušiti pod djelovanjem jedne naprasite, nedostojne i bezumne, ugnjetavalačke osobe ili sile? I kako uopće nered, mahnitost i kaos uramiti u savršenu sliku cjeline i dijalog o ljubavi i ljepoti? Nije li slično slučaj i sa samim kozmosom prema *Timeju*, s redom i neredom, s umom i nužnošću?

Zapravo, i *Simpozij* i *Politeia* i *Fedar* imaju istu trodjelnu strukturu – to ih čini gotovo jednom u osnovi srodnom trilogijom. Sva tri dijaloga naime započinju filozofijskim usponom k onom najvišem i istinskom. Dohvativši isto bilo tek na jedan trenutak, ili u odrazbenim prispodobama, ili pak u posebno shvaćenom mitu, ta se razmatranja okreću poglavito ljepoti, dobroti ili istini bića. No ona potom ponovno silaze iz tog najdubljeg i ujedno najvišeg filozofijskog uvida i vidokruga, ne bi li, na tome utemeljeni i osovljeni, sagledali sada bitno drugačije razumljenu, doksastičnu sferu i stranu bitka, ne bi li između ostalog pružili jedan mudroslovni portret i analizu, u pravilu zlih i loših, političkih fenomena.[466] Čini se stoga da se ono već predloženo ustrojstvo *Simpozija*, prema kojem se on nakon uspona k najvišem biću ponovno mora – u skladu s naukom iz *Politeje* – vratiti i spustiti u sferu onoga pojavnog i doksastičnog, te još tamo pokazati, u drastičnom kontrastu, dostignuti cilj, – čini se da je to i ovdje konstruktivni korak razriješenja postavljenih pitanja. Tek takvo jedno cjelovito odnosno povratno kretanje uslišava u potpunosti onaj zahtjev svakog pravog filozofa i vladara, u ovom slučaju samoga Erosa. U tom smislu i ovaj dijalog nasljeduje cjelinu filozofiranja. I on mora u sebi obuhvatiti i jedno i drugo, i ono najljepše uređeno, i ono kaotično nesređeno.

No Alkibijadov govor u sebi sadrži također nešto znatno više i vrednije od tog „negativnog“ svog aspekta. On u igru uvodi jednu drugu, ne manje važnu stranu one filozofijskim govorom Sokrata zastupljene stvari. Objavljujući istinu koju mu potiče i

[466] Za takvo istumačenje iste „trilogije“ usp. J. M. Rhodes, *Eros, wisdom and silence*. Missouri, 2003., 38 i d.

oslobađa vino i pijanstvo, Alkibijad na svoja usta izriče nešto čime nadvladava svoje inače bitno nedoraslo i ograničeno biće, dovodeći ga do maksimuma mogućnosti. Njegov je govor u mnogom pogledu dobro došao – jer i on, kako je uvodno pripomenuto, donosi sobom ništa drugo nego istinu. Nema te riječi od njega koja ne bi, shvaćena na pravi način i stavljena u prikladan kontekst, uvijek prema mjerilu filozofijskog *logosa*, pružala primjeren ključ razumijevanja kako samog hvaljenog Sokrata, tako i cijeloga *Simpozija*. Moglo bi se slobodno reći kako se upravo u tom smjeru kreće većina tumačenja ovog završnog kazivanja. Kroz Alkibijada je Platon uspio ostvariti to da govor Sokrata – kojim se dosegao sam vrh više „teoretskog" izlaganja o istoj temi, i kojim se ujedno čini da mu je predviđen skorašnji kraj – ipak progovori još jednom, ali u svom drugom obratu, obratu koji će isto iznijeti na drugi način, te posvjedočiti njegovu filozofičnost i erotičnost u jednom više „praktičkom" vidu. Tema koja je stajala u središtu svih izlaganja jest doduše Alkibijadom naglo srezana i prekinuta, ali ne i preobraćena ili promijenjena, – time što se na primjeru Sokrata ogledava „praksu teoretskog ideala", koja se u cijelosti pokazuje kao moguća, i ponad svega zbiljska. Ono besmrtno, idealno i paradigmatično mora se očitovati i u ovome vremenskom, realnom i konkretnom.[467] U tome se potvrđuje traženo i dosegnuto jedinstvo i harmonija djela i riječi kao ono što se uvijek iznova provlači kroz Platonove dijaloge, kao njihov principijelni motiv i navlastiti smisao.[468] Govor Alkibijada tako daje odgovor na pitanje kako se „ideal ljepote" i Erosa-filozofa može ostvariti u „ovostranom" i zbiljskom: Sokrat ne hvali Erosa tek u svom govoru; sam je njegov život erotički; Sokrat *jest* ono što govori. U tome se utoliko zatječe ne tek neko beživotno i od svega zbiljskog odmajnuto „teoretiziranje" Sokratovo ili mudrost koju se nekim jamstvom zauvijek posjeduje, nego spram ideala iste mudrosti uspješno sproveden život čovjeka, njegovo najkonkretnije ophođenje među bližnjima i unutar „svjetovnog" spleta odnosa, u kojem se filozof ima uvijek iznova održavati i dokazivati.[469] Eros biva tako ogledan kao istinsko i zbiljsko filozofijsko događanje, a ta erotska baza Platonove filozofije biva prezentna kao jedna doseziva životna forma.[470] Ono što je Diotima izrekla za Erosa, to vidimo u slikama i prispodobama Alkibijada.[471] Sokrat tako postaje savršeni predstavnik Erosa.[472]

---

[467] Tako već F. D. E. Schleiermacher, nav. dj., 273 i d.
[468] Usp. H.-G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'* (u: isti, 1985., 171-186.)
[469] Usp. F. D. E. Schleiermacher, nav. dj., 273 i d.
[470] Još jedan obrat iste tvrdnje nalazi se kod R. Rehn, nav. dj., 89 i d.
[471] Prvi na toj liniji je svakako već E. Zeller, 1857., 86 i d. U tom smislu pojavljuje se interpretacija prema kojoj je trilogija filozof-sofist-državnik, naznačena u *Sofistu*, a u čijoj „koncepciji" izostaje jedino filozof, upotpunjena i dovršena Alkibijadovim govorom u *Simpoziju*, s prikazom idealnog filozofa u liku Sokrata.
[472] Poistovječenje koje zastupa R. G. Bury (*The Symposium of Plato*, lx). Ustvrđenim kao da se nameće pitanje: što je Platonu u ovom dijalogu uspjelo bolje: Sokrat kao očovjekovječeni Eros ili Eros kao obogotvoreni Sokrat: usp. Platon, *Gastmahl*. O. Apelt, xv.

Alkibijadova pohvala Sokrata, iako joj to nije bilo intencija, zapravo je pohvala Erosa.[473] Na tom bi se tragu možda moglo otići i korak dalje te naslutiti kako je Platon u Sokratu i njegovim posredstvom doživio demona i njegovu polubožansku moć, onu samoga Erosa.[474]

Na koncu, doista nije nimalo sporedno kakva je u svojoj biti određena teorija, kakav nauk kojeg ne samo misli nego i sprovodi u djelo određeni pojedinac, pa tako ni Sokrat nije ni po čemu drugome dobar negoli po svome mišljenju i općenito duši, – čini se da bi i to mogao biti općeniti uvid koji nam se rečenim hoće predložiti. Svaki sugovornik doista živi na temelju svog vlastitog shvaćanja Erosa. Time također svjedočimo načinu na koji se Sokrat ophodi u svakodnevici, kako se odnosi spram ljudi, očito prema svakome na točno njemu određeni i moglo bi se reći uvijek filozofijski primjeren način. Pri svemu tome treba na koncu konca ipak priznati da to Sokratovo oličenje autentične i idealne filozofijske egzistencije, uza svu iznesenu njegovu uvaženost i isticanje, ipak ne predstavlja najvažniji moment *Simpozija*, kako se to htjelo sugerirati mnogobrojnim komentarima djela.

Ukupan opis Erosa, kojeg pruža *Simpozij* u cjelini, jednim je svojim dijelom neizravni opis i karakterizacija Sokrata.[475] Sve se to pak ponovno ogleda u govoru Alkibijada: ne čuvši ni riječi dotadašnjeg simpozijalnog govora, on sasvim uvjerljivo i maltene identično izriče Diotiminu karakterizaciju samog Erosa, prenoseći ju na demonskog erotičara.[476] No, Alkibijad se, neznajući to, referira jednako tako i na druge govornike.[477] Tako sagledan, Alkibijad je eho cijelog dijaloga; njegov je govor komponiran tako da u njemu odzvanjaju svi sastavni elementi djela u svojim novim varijacijama, kojima se stječe potpuniji uvid u povezanost i općenito smisao u njemu sadržanih misli.

2. Svršetak simpozija

Valja se ovdje na koncu osvrnuti na dijalog i njegove govore, sagledavajući ih u njihovu navlastitom smislenom mjestu po pitanju sazdanosti djela u cjelini. Ipak, ovdje će to

---

[473] Tako G. Picht, nav. dj., 384.

[474] Tako se predmnijeva da su dva mjesta izvan *Apologije* gdje Platon govori o „pravom“, historijskom Sokratu: Alkibijadov govor u *Simpoziju* i Sokratova „autobiografija“ u *Fedonu*: usp. A. R. Lacey, 1980., 43.

[475] Paralele koje govore tome u prilog nisu nimalo rijetke: npr. hvaljenje odvažnosti, koju Sokrat postiže na bojištu, iznosi Fedar; nadvladavanje tjelesne ljubavi onom duhovnom, u odnosu Alkibijada i Sokrata, ističe jednu stranu Pausanijinog govora; u Sokratovoj naravi dolazi do harmonije suprotnosti, o čemu je govorio Eriksimah; trajna ljubav Alkibijada spram Sokrata zrcali na svoj način središnji uvid Aristofana o ljudsko-božanskom odnosu; umjetničko stvaralačka moć Erosa iz Agatonova govora oprizoruje se u Alkibijadovoj pohvali Sokrata.

[476] Tek neka od mogućih potkrepljenja istog: on postavlja zasjede i stalno vreba; intenzivno i udubljeno promišlja stojeći na jednome mjestu; priklanja se vazda lijepima ali poput pravog erotičara nadilazi tjelesnu ljepotu; poput same ljepote čini se božanstvenim, čudesnim i zlatno-čistim, itd., itd.

[477] To se događa npr. na mjestu 178d s 216b (Fedar); 184c i d. s 218cd (Pausanija); 188cd s 220d (Eriksimah); 192ab s 218cd (Aristofan); 196cd s 219de (Agaton).

biti učinjeno u jednom popriličnom nesrazmjeru s dosadašnjim istraživanjima, koji se istog djela dotiču napose ogledavajući i pomno prebirući njegov kompozicijski složaj. Odluka za takav postupak proizlazi prije svega iz dubokog uvjerenja da se mjerodavni smisao cjelokupnog filozofijskog razmatranja koje kruži oko Erosa naprosto ne može do kraja razumijeti na jedan takav izvanjski, vanfilozofijski način. Tu je presudno ono filozofijsko, kako po smislu tako već i po usustavljenju i prezentaciji djela, ne obratno, – što se uostalom dovoljno očitovalo u dosadašnjem hodu i praćenju njegova koraka. Prije svake interpretacije ovoga djela mora, dakako, biti odlučeno da li se *Simpozij* uzima kao umjetničko ili kao filozofijsko djelo.[478] Sljedeća gledišta pokušati će se ipak odnositi jednako na sam filozofijski smisao kao i na umjetničku izgradnju dijaloga, čime se izbjegava moguća problematičnost jednostranosti. Vivisekcija živog tkiva *Simpozija* čini se u tu svrhu neophodnom.

Ako sugovornici Sokrata i ovog dijaloga nisu samo moguće maske Platona – budući da se u *Simpoziju* ne radi tek o Sokratu nego o samoj istini, napose onoj Erosa i filozofije –, onda valja izvidjeti kako s raznolikšću njihovih govora i uopće međusobnim odnosom stvar stoji, neprekidno držeći pred očima sam smisao cjeline djela. Prvi problem koji se pojavljuje u tom pogledu tiče se značenja onih pet govora koji prethode Sokratu i Diotimi. Prema nekima[479] oni predstavljaju Platonov uvod u obliku reprenzentiranja važnih tradicija, prisutnih prije njegove vlastite teorije o Erosu, kojom se on od svih njih oštro odvaja i razlikuje. Ali zar je moguće da u savršeno izvedenom dijalogu gotovo pola djela pruža jedno skoro pa nepotrebno okolišanje prije Sokratova izlaganja koje ide „ravno u glavu“? Na drugome kraju stoji pak jedno „preoptimistično“ razumijevanje prema kojem govori u *Simpoziju* nisu međusobno različita usmjerenja, nego su svi odreda filozofijski i svi istiniti, s uvijek novom stranom jedne te iste istine.[480] Neprimjerena je i jedna i druga tvrdnja. Prije da Sokrat od tih njemu prethodećih govora i njihovih pojedinih elemenata sazdaje jednu bitno novu cjelinu. Diotima tako preuzima od prethodnika samo ono „uglavnom ispravno“ i prosljeđuje to u pravome smjeru i u sklopu pravoga vidokruga. Sokrat nigdje ne kaže da njegovi prethodnici nisu rekli baš ništa istinitog, nego jedino to da su oni prije svega nastojali pripisivati Erosu što ljepše riječi i tvrdnje, bez obzira na to jesu li one istinite ili ne. Inače bi između te po vlastitom smislu dvije grupe govornika vladao jedan nepremostivi jaz; među njima ne bi bilo nikakve kontinuiranosti, te bi se kod prve grupe govora radilo o onome filozofijski posve

[478] Kako napominje M. W. Isenberg, *The order of the discourses in Plato's Symposium*. Chicago, 1940., 2.
[479] Npr. T. Gould, nav. dj., 18 i d.
[480] Usp. F. Nietzsche, 1995., 106.

irelevantnom.[481] Govori koji prethode Diotiminom ipak se trebaju do neke mjere uvažiti, jer se kreću uglavnom u okrugu onoga što Platon naziva *doksom*.[482] Tako sagledan, nije Sokratov govor „apsolutno“ odvojen i neusporediv stupanj na ljestvici uspona k istini Erosa, nego prije nadograđivanje unutar kojega se kao materijal, ali samo kao materijal, koristi ono što su sazdali stari „teolozi“, životno iskustvo, prirodoznanstvo i pjesnička inspiracija.[483] Utoliko nije baš sve ono što su iznijeli prethodnici niti posve pogrešno; u njima je pomiješano lažno s istinitim, što se vidi već u tome da Sokrat u svom izlaganju rabi pojedine njihove iskaze, tvrdnje i postavke. Prvih pet govora nisu zanemarivi iskazi kojima će se Diotima suprotstaviti, već će ih ona u njihovoj jednostranosti i ograničenosti korigirati i nadopuniti, integrirajući sve ono bitno u svoje vlastito. Kod „filozofijskog uspinjanja“ k istini uvijek se radi o jednom odsječku tog puta, koji počinje u okružju mnijenja i vodi do same istine. To su perspektivni pogledi različitih dijelova koji se sabiru u istinosnu jednotu. Perspektivistička usmjerenost prethodnih govora nije slučajna. Iz njihove brižno komponirane različitosti govori jedno skriveno jedinstvo: u svakome od njih izrečen je jedan od motiva kojeg kasnije preuzima Diotima.[484] Ti početni govori imaju utoliko neku vrst propedeutičke funkcije, pri čemu je Diotimino preuzimanje istog ujedno i njegova kritika.[485] U prvih pet govora je dakle prikazan jedan spektar uobičajenih nazora o ljubavi, koji izvršava tu funkciju da razlikovanjem i drasticiranjem spram njih utoliko jasnije pokaže i naglasi istinosni *logos*, u djelu koje i inače valja tumačiti iz istančanog obzira spram nerijetkih kontrasta i iznenadne promjene. Tako sagledan, *Simpozij* je poput kora različitih glasova onoga doba: Platon je individualizirao različite koncepcije Erosa te ih sveo u bogatu sjedinjenu simfoniju kontrasta.[486]

---

[481] Usp. F. C. C. Sheffield, 2006., 34.

[482] Slično Aristotel u *Metafizici* (a, 993a 30-b 2): „Misaono promatranje istine dijelom je teško a dijelom lako. Znak je toga što nju nitko dostatno ne postiže, niti je opet u cijelosti promašuje, nego svatko kaže ponešto [...].“

[483] Usp. F. Muthmann, nav. dj., 46 i d.

[484] Npr.: Fedar: sveza Erosa i vrline; Pausanija: razlikovanje zemaljskog i nebeskog Erosa, koje upućuje na stupnjevanje Erosa; Eriksimah: Eros kao univerzalni fenomen i moć koja sobom obuhvaća cjelinu svega; Aristofan: ljudska nesavršenost i ljubav kao težnja za cjelinom; Agaton: sama metoda iznošenja hvale, supripadnost Erosa i ljepote te stvaranje u lijepom.

[485] Nekoliko mogućih primjera: Diotima vs. Fedar: Eros nije bog nego demon; vs. Pausanija: ne dva Erosa, nego Eros kao onaj koji u sebi sjedinjuje suprotnosti; vs. Eriksimah: ne tehničko umijeće nego filozofija; vs. Aristofan: ne žudnja za cjelinom, nego za dobrim; vs. Agaton: da metodi, ali ne sprovedbi pjesnika.

[486] Usp. W. Jaeger, 1986., 178. Zamisao pak o stupnjevitom erotičkom usponu, odgovarajućim za prvih pet govornika (što zagovara primjerice B. Zehnpfennig u svom komentaru djela (xxvii i d.)), prema kojoj sama činjenica da Diotima razlikuje pet stupnjeva uspona k samoj ljepoti te da je prije Sokrata izneseno upravo toliko govora, jest jasna naznaka za jedno analogno kretanje – ta zamisao gubi svoju utemeljenost već onim uvidom prema kojem Agatonov govor nikako nije najdublji među onima „predsokratovskim“. To se napredovanje osim toga ne bi trebalo shvaćati gradulano, već je to jedan osebujan skok, skok iz onoga nefilozofijskog u filozofijsko. Inače se sredstvo kojim Platon razlaže svo gradivo iznalazi u tome da ono teži biti u sebi melodijsko, poglavito po aritmološkoj sklopljenosti cjeline (kao u svjetskoj duši u *Timeju*; usp. E. Hoffmann, 1947., 24.) Ali ovdje nema smisla navoditi sva moguća uparivanja i „aritmička“ pozicioniranja govornika, kako u svom izlaganju postupa npr. L. Brisson, Platon, *Le Banquet*. Paris, 1998., *Introduction*.

S planom, postavom i rasporedom govora igra se jedino onda kad se plan ima. Tim planom Platon kao da smatra da je obuhvaćen totalitet svih djelovanja, oblika i mogućnosti Erosa uopće. Doista se čini nakon prvih pet govornika da su sve mogućnosti iscrpljene. Utoliko više naglašava Sokrat svoju besputnost i nemogućnost još nekog daljnjeg i boljeg govora. Pa ipak, ... Nedostaje samo jedno, i to ne malo: istina! Tu je vodeće pitanje: ima li uopće nešto takvo u mnogovrsnosti Erosa što ga doista svodi na jedan „*logos*“, u čemu se uvijek može kao takav prepoznati? Nešto što njegovu mnogovrsnost sabire i poimajući dovodi u njegovu jedinstvenom bitku i biti? Dakle, njegov vid odnosno ideja?

Sokratova elenktika svoje smisleno mjesto nalazi tu točno u sredini, u odlučujućem prijelazu iz *dokse* u istinu. Kako je već bilo pokazano, cijeli se dijalog u tom pogledu dijeli na dva glavna dijela: prijelomna točka je međugovor Agatona i Sokrata. Tako se odjeljak 199b-201c (koji je okretna točka, prekretnica cijelog *Simpozija*) može označiti kao mjesto prijeloma; on povezuje dva jednako duga dijela (177a-201c/199b-223a) u neku vrstu diptiha. Kretanje duše od prividnosti slika k vječnosti prauzora osnovni je vidokrug u kojem se pojam Erosa kreće unutar *Simpozija*. U prvih je pet govora privid Erosa, u Sokratovom njegova bit.

Posebice s obzirom na prolaznost svih govora i pohvala boga-demona ljubavi, cijeli dijalog, kao i suzvučje svih njegovih sastavnih dijelova ukazuje otprilike na to da uobičajeno brzopleto stavljanje težišta naprosto na Sokratov govor označava neku vrst nagluhosti za ono vremenito Platonovih dijaloga.[487] Vrijeme sujevjernih mitova je prošlo, i Eros više nije jedan od štovanih kozmičkih bogova. Čovjek se više ne može prepuštati pathosu, strastvenom samozaboravu pred velikoj prirodnoj moći, te time iskušavati i okušavati najvišu vlastitu mogućnost. Egzistencijalne mogućnosti tog velikog prijelaznog razdoblja antičke Grčke utjelovljene su različitim predstavnicima. To razdoblje nije tek prošlo za Sokrata, nego i za sofiste, znanstvenike, političare, čak i za pjesnike, koji sada mogu pjevati i živjeti poput Aristofana reakcionarno i romantično ili poput Agatona od duha tradicije iskorijenjeno i nehotice komično. Rezultat tako shvaćenog dijaloga jest taj da nitko ne stječe uvid u to stanje povijesno viđenog duha vremena, te time obitava u nekoj vrsti ne-zbiljnosti, privida i iluzije, dok jedino Sokrat spoznaje to u cijelosti te stoji u filozofijskom smislu na tlu istine. Pošto se u povijesti Erosa (ako govore promatramo kao epohalna mjesta njegove povijesti) dogodilo ono „iznenadno“ začudno gledanje same ljepote, pošto je dakle dosegnuta navlastito filozofijski uspostavljena cjelina bitka u tom svom osobitom vidu, ne završava dijalog prije nego se

[487] Usp. O. Žunec, 1988, 105.

iznenada opet prolomi obrat istog: iznenadno nahrupljenje pijanog Alkibijada i ostalih komasta potvrđuje nadolazak onog opijenog, razuzdanog i kaotičnog.

U svemu navedenom utemeljena je ipak ponešto nedovoljno poznata višeslojnost i višestranost Platonova dijaloga, njegova perspektivnost, u kojoj se ista stvar pokazuje u različitim aspektima, uvijek u različitim slojevima i razinama. To je spiralno kretanje u kojem se *logos* i *mythos* dijaloga sa svakom etapom vraća iznova na početak, jer je istina jedna a njena pojava mnoga. Jednota ove istine je ono što dijalogu daje jednotu u pogledu njegove usustavljenosti i jedinstvenosti. Ono što razlikuje ovo pjesnikovanje dijaloga od svakog drugog pjesništva sadržano je prije svega u tome što se on – i to je bit pjesništva i mimeze za Platona – *znajući igra*. Suvereno znanje za Platona ne sagledava istinu u vječnom uređenju samo „*more geometrico*"; suverenost se tog znanja očuvava prije u različitosti i mnogoznačnosti povijesnog života, u posebnoj situaciji i u sudbini svakog pojedinog bića. To znanje o najopćenitijem zrcali se u onom najkonkretnijem.[488] „Logika" tako naznačenog *logosa* biva time – zbog svega u svezi toga tek prigodno ovom prilikom navedenog – u svakom pogledu najrazličitijeg lica i naličja, kazivanja i ukazivanja, pokazivanja i dokazivanja, tako da se na koncu nužno nameće pitanje je li *logos* i na njemu bitno zasnovana dijalektika bezostatno važeća i univerzalno mjerodavna za sve što sam dijalog sobom zbori, te iscrpljuje li se on u tome? Uza svoj mit i dijaloško događanje? Utoliko je neki univerzalni *logos* kao općevrijedeća mjera uvelike upitan i po sebi tako reći tajnovit. Na tom bi se tragu na koncu moglo natuknuti i sljedeće. Gledano simbolički, Dioniz je bog maski. A kao bog maski, njegova je bit to da bude zamaskiran; jer nema niti može biti Dioniza nemaskiranog; on nema individualnosti. U tom smislu može se protumačiti tu kompleksnu slojevitost i višeznačnost, višerazinsko kretanje i ukupno značenje svih govora i govornika i općenito Platonova filozofiranja kojeg zatječemo u njegovu *Simpoziju*.[489]

Nakon posljednjeg govora nastaje ljubavnički obojeno poigravanje i prepucavanje između Agatona, Sokrata i Alkibijada, koje biva raspireno dosadašnjim tijekom događaja i izrečenim govorima, koji su se ionako ticali ljubavne žudnje i erotike. (222c1-223a9)

U času kad je Agaton krenuo leći se pored Sokrata, iznenada kroz vrata prodre mnoštvo komasta, te se sve potom ispunja galamom i postade nametnuto ispijati velike količine vina, ali sada bez ikakva reda. (223b1-6) Taj iznenadni upad komasta nije Platonov puki umjetničko-dramatički potez. Koliko god se činilo da ne postoji ništa očajnije i obezboženije

[488] Usp. H. Gundert, 1968, 53 i d.
[489] Tako D. E. Anderson, *The masks of Dionysos. A commentary on Plato' s Symposium*. Albany, 1993., 8.

od unesrećene i neuspjele filozofije[490], i to je na svome mjestu. I sam Platon naime kaže: „onome tko teži spram onog lijepog, njemu je također lijepo pretrpjeti ono što mu je određeno.“ (Phaedr. 274a8-b1)

Aristodem završava svoje izvješće o simpoziju riječima da su Eriksimah, Fedar i neki drugi ubrzo otišli, a njega da je obuzeo san, te se probudio u praskozorje. Tada je vidio da ostali spavaju ili su već iz kuće otišli, a da su jedino još Agaton, Aristofan i Sokrat ostali budni, pijući i dalje, i to iz velike čaše. Sokrat je pritom s njima nastojao i dalje razgovarati. O čemu sve i u koje potankosti, toga se izvjestitelj nije mogao prisjetiti, čime se taj dio pripovijesti zamućuje te prispijeva u neprovidnost fragmentarnosti –, no bit se sastojala uglavnom u tome što ih je Sokrat prisiljavao na priznanje da isti čovjek treba znati tvoriti i komedije i tragedije. Oni su, tjerani na to i ne baš pažljivo ga prateći, dremuckali i prvi je zaspao Aristofan, a već za dana Agaton. (223b6-d8) Ostaje nepoznato čime je to Sokrat uvjeravao da isti pjesnik treba biti ujedno tragičar i komičar; prema *Politeji* (395a) to nije moguće. Možda tu donekle pomaže jedan s time povezivi iskaz iz *Zakona*, gdje je rečeno da bez poznavanja onoga smiješnog nije moguće do kraja shvatiti ni ono ozbiljno, kao što se i inače jedna suprotnost ne može shvatiti bez druge, ukoliko se nešto želi uistinu dobro poznavati (816d9 i d.). Vjerojatno se to ni ne tiče neke formule uspješnosti ili samo opće orijentacije unutar pjesničkog umijeća. Općenito gledajući, kada se pojmovi tragično i komično shvate na moderan način, postupa se pogrešno.[491] U tome treba vidjeti prije svega jednu zagonetku, već stoga što je ta tvrdnja tek fragment jednog razgovora, zagonetku koju se ne odgonetava simplificirajućom tezom kako se taj umjetnički ideal eventualno u nekoga doseže, pa je Platon tako napisao i *Fedon* (kao tragediju) i *Simpozij* (kao komediju), ili je unutar ovog dijaloga izveo podjednako tragediju i komediju. Nego, tragedije i komedije koje se ne bi ticale tek drame i teatra, već zbilje i života, dotiče se na jednome mjestu također i dijalog *Fileb* (50b). I prije da je gornja Sokratova tvrdnja samozatajni izraz jednog velebnijeg i uzvišenijeg, pravog pjesništva, koje se (do)tiče istinske spoznaje onog lijepog, i koje se stoga treba staviti na mjesto pravog pjesništva.[492] Kod Sokratove je tajnovite tvrdnje očito bitno to što on govori o „filozofijskom“ pjesništvu, jer ono za sadržaj ima samu istinu. To znači da se nasljeduje uvijek ono istinito. I „najistinitija tragedija“ o kojoj se govori u *Zakonima* je *mimesis*, ali „najboljeg života“, usmjerenog na ono istinski dobro.

---

[490] Kako iz nastale situacije, kako one *Simpozija*, tako i općenito Platonove filozofije u pogledu njegove povijesne zbilje povlači zaključak G. Krüger, nav. dj., 293.
[491] To u osnovi ispravno viđenje cijele stvari prati M. Mader (*Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*. Stuttgart, 1977., 65 i d.) samo na početku svog razlaganja, ne ostajući mu u svemu i uvijek vjeran.
[492] Općenito po pitanju pjesništva i umjetnosti ustvrđuje to F. Susemihl, nav. dj., 403.

Osim toga, tu možda i nije toliko važna sama tema koliko činjenica da Sokrat danonoćno stoji u službi *logosa*, kojeg vazda održava na životu, stalno i neumorno filozofirajući: ta postojanost njegove duše i *logosa* je poglavito iznesena tom veličajnom gestom.[493] Dolaskom noćnih slavljenika, i pijenje i žamor i vreva prerasta u bezmjerje, ali Sokrat je usprkos tome i dalje budan i relativno trijezan te razgovara s dva najveća pjesnika o biti pjesništva, ostajući na koncu jedini pri sebi i na javi: tu dakle kao da sve leži u tome da filozofova duša ima tu snagu da faktičnoj moći opojnog boga Dioniza i utjecaju sna postojano pruža otpor, što se sve drastizira pri konačnom osvrtu na samu temu djela i na Diotimine riječi.

Sokrat pak, pošto je svoje nešto manje prisutne i ustrajne sugovornike uspavao, ustao je i otišao, i kad je došao u Likej, provodio je dan kao i svaki drugi. (223d8-12) Dok su svi već pozaspali ili još uvijek dremuckali, za Sokrata dakle počinje nov filozofijski dan. Time što nakon na sabranom i skoncentriranom ali i zaigranom i burnom simpoziju provedene noći odlazi put novoga dana, kakvog i inače u pravilu provodi čitav svoj život, time što nakon stupnjevitog približavanja i dosezanja najviše ljepote odlazi u Likej, kako je i za očekivati, poradi zajedničkog istinu tražećeg razgovora o vrlini, dobrom i lijepom, Sokrat dakle ponovno čini sve to ispočetka...

ZAKLJUČAK

Hoće li se zajedno s Platonom pitati o samom iskonu i navlastitoj biti filozofije, zacijelo se može poput njega i Sokrata krenuti putem Erosa, koji se vidi i razumijeva kao unutrašnje povezan, ako ne i poistovjećen sa samim filozofiranjem. Za spomenute ljubavnike onog mudrog sve je u toj bitnoj svezi filozofije i boga-demona ljubavi. I već se time postavlja jedno općenito stanje stvari koje je koliko jednostavno toliko i zagonetno i začudno, a moglo bi se svesti na odgovarajuće najkraće pitanje: u čemu se zapravo sastoji unutrašnja veza filozofije i ljubavi, i što je uopće za Platona filozofija a što Eros?

I doista, kako otkriva *Simpozij*, u kojem sam Platon govori mjerodavno po tom pitanju, Eros nije tek jedna od mnogih mogućih tema filozofije, već ona ključna i središnja, sa samom

[493] Znakovito o tome Platon, *Symposion*. O. Gigon/P. Rufener, lviii i d.

filozofijom uistinu srodna. Za to se pitanje unatoč svim dosadašnjim pokušajima interpretiranja i tumačenja ne bi moglo s punim pravom reći da je doista odgovoreno, u svakom svom momentu apsolvirano. Tim više je vrijedilo, uvijek u osloncu na izvorni tekst i uz pokušaj dohvaćanja njegova izvornog smisla, promišljati ono što u cjelini Platonova djela znači i predstavlja sam Eros. Za odgovorom na to čelno pitanje u radu se nije išlo za time da se zadovolji bilo kojom pojmovnom odredbom, bilo kakvom jednoznačnom formulacijom koje bi u sebi isto sabirale, ma koliko bile one obuhvatne. Riječ je prije svega o velikoj izazovnosti i zagonetnosti tog boga-demona ljubavi pod vidom same filozofije i njenog samorazumijevanja.

Koliko je pojam Erosa doista značajan i presudan za ukupno Platonovo filozofiranje svjedoči već sklop razmatranja koji obuhvaća sve s time bitno povezano, kao i snop pitanja i problema koji time bivaju postavljeni. Pratiti tu iskonsku erotičku moć u svim njenim vidovima i očitovanjima pokazalo se vrlo složenim, ali ne manje primjerenim i plodnim putem približavanja biti filozofije kakvom je shvaća i neposredno predstavlja sam Platon i *Simpozij*.

Budući pak da se na tom putu nalazi zajedničko podrijetlo i u osnovi srodne smislene momente s ranogrčkom tradicijom, prethodno se ocrtava onaj smisao koji tvori jedinstveni vidokrug u sklopu kojeg se ta pramoć ljubavi može kod Platona jedino primjereno shvatiti. Uvodni dio rada kreće tako prema samoj stvari početno se obraćajući arhajskoj predaji grčkoga duha, onome nefilozofijskom iskustvu i pojmu Erosa – mitu i lirici – te onome filozofijsko predplatoničkom – Parmenidu i Empedoklu.

Za to se ranogrčko iskustvo Erosa, posebice s obzirom na Platonovo filozofiranje, posvjedočilo da ono, – unatoč tome što uglavnom ostaje još razmjerno daleko od same filozofije –, u jednom svom bitnom pogledu kruži oko cjeline svega i njene istine, napose u liku i vidu božanstva ljubavi. Eros je pritom viđen općenito kao omogućenje rađanja i bivanja, kao univerzalna stvaralačka moć. On je ujedno imanentno počelo, pokretač i uređivač kozmosa u njegovu životu, bivanju i bitku. Kao drugo, on posreduje te spaja dvije osnovne bitkovne sfere, onu božansku i ljudsku, vječnu i vremenitu u jednu jedinstvenu sveobuhvatnu cjelinu. Treće, on je izvorna moć i sveobuhvatni pathos ljubavi, u čemu dakle nije ograničen samo na ljudski vidokrug, već zahvaća kako sve bogove, tako i kozmos u cjelini. Tako shvaćena ljubav nije tek čovjekov afekt ili osjećaj, te se ne da svesti i reducirati na ono puko ljudsko, uglavnom duševno stanje. Nadalje, jedino u svom odgovarajućem odnošenju spram te izvorno shvaćene moći, spram te potresenosti jednim od primarnih likova u sustavu unutrašnje uređenog i raščlanjenog kozmosa, čovjek ne samo da ne biva time sputan ili

porobljen, već jedino time doseže on i ispunjava svoju iskonsku i najvišu narav, bit i odredbu. Na koncu, Eros i njime posredovan entuzijazam, strast i manija, ne predstavlja nešto za ono racionalno, umno i sve više vidove života bilo što ograničavajuće i ugrožavajuće, već upravo ono tome suprotno: – ono što prikladno otvara mogućnost odnosa spram onoga cjelovitog, istinskog i najvišeg.

Tim horizontom otvoren i na tome utemeljen, glavni dio rada, koji dakle za svoj središnji cilj ima filozofijsku interpretaciju *Simpozija*, usredotočuje se potom na samog Platona. Kod njega to mitsko iskustvo Erosa doživljava svoj unutrašnji osebujni razvoj, čineći daljnje korake u napose filozofijskom smislu i smjeru. Kao što je općepoznato, ali rijetko kad dosljedno i konzekventno uzeto u obzir te do kraja promišljeno, i Platonova se filozofija, osobito sa svojim središnjim likom Erosa, tiče jednim dobrim dijelom mita: Diotimin mjerodavan opis, te po ključnim filozofijskim momentima ogledavan nastanak i narav te božanske moći ljubavi, kreće se i iznosi upravo unutar njegova horizonta. Pritom se radi o za Platonovu filozofiju toliko važnom ali i bitno novom shvaćanju onoga božanskog. Uz uvide koji se temelje na dijalogu *Fedar*, za iduća je razmatranja odlučujuće to da Eros zadržava svoj izvorni mitsko-teologijski vidokrug, te da ne biva ni na koji način potisnut iz oblasti onoga najvišeg, pa tako i iz samog umskog mišljenja. To ovdje znači prije svega to da se tek njime i posredstvom njega udijeljenom manijom biva u odnosu kako spram božanskih bića, tako i spram najviših sfera i moći opstanka, naime spram vrhovnih darova proslijeđenih ljudima od strane božanstva, od kojih je prema Platonu jedan poseban svakako filozofija.

Svi u *Simpoziju* iznešeni prikazi i pohvale te iznimne pramoći ljubavi odigravaju se i iznose u sklopu jednog svetkovnog obreda zajedničkog pijenja, simpozija. Važno je za ova razmatranja pritom naglasiti da je takav oblik zajednice u Platonovu filozofiranju i inače bio paradigmatski za svako zajedničko sabiranje i razgovor o onom najvišem; za jedino pravo, platonički mišljeno obrazovanje i traganje za istinom bića u cjelini. Tako je ta i takva duhovna jezgra podučavanja i zajedničkog razgovora smislena okosnica njegove Akademije. U obje se te forme radi o filozofijski shvaćenoj uzvišenosti, o bitnome životu duše i mišljenja, te o cjelokupnoj posebno shvaćenoj duhovnoj povijesti. U njihovoj je jezgri dakle zasađeno i iz nje proizlazi sve ono filozofijski bitno i presudno. S tim u skladu, u ovom simpoziju događa se u prvom redu filozofijsko-dijalektičko razmatranje Erosa i njegove biti.

Simpozijem se međutim ne prispjeva izravno u središte i misaonu srž onog razmatranog, nego se elementarna moć ljubavi prvotno ogleda u pojavnoj svojoj strani, naime u horizontu onoga što se inače u sklopu iste filozofije uglavnom smješta u ontologijski okrug i područje

dokse. Na toj liniji razumijevanja pratimo sve „predsokratovce“, tj. sve govornike do jedinog filozofa među njima, Sokrata.

Začetnik i početnik „erotičkih govora“ zapravo sačinjava i predstavlja onaj najopćenitiji horizont unutar kojeg se prvotno ogleda pramoć ljubavi, koja je očito zajednička svima. Pobliže ogledan, Fedru je Eros kao najstariji bog vinovnik najvećih dobara te ujedno najbolji voditelj prema vrlini i sreći. No uza svu dostojnost i uzvišenost te i takve tvrdnje, mladi poklonik sofistici i retorici ostaje zatečen ograničenošću svog sofističko-prosvjetiteljskog vidokruga i smisla.

Nije znatno drukčije ni sa sljedećim simpozijastom, još jednim privrženikom sofistike i njome utemeljene retorike, Pausanijom. On naime pokušava dokazati nužnu povezanost pederastije i filozofije, pri čemu ipak biva jasno da se u toj nakani sofistički shvaćeno obrazovanje pojedinca nastoji što je moguće učinkovitije ujediniti sa znatno nižim vidom erotičkog odnosa, odnosno s bitno reduciranim i izokrenutim, iznevjerenim i pogrešnim shvaćanjem samog Erosa. Jer i Pausanijina se glavna intencija pritom temelji tako reći na jednoj obezglavljenoj osnovi, te stoji u službi trezvene kalkulacije oko jednog posebnog ljubavnog odnosa, i to isključivo onog odnosa koji se tiče ljubavnikâ koje ne vezuje, ne utemeljuje i ne pronosi ono (naj)više određenje erotičkog iskustva i moći, kakvim će biti pokazano Sokratom i Diotimom.

Treći subesjednik koji prethodi Sokratu, zastupnik samohvaljenog liječničkog umijeća, Eriksimah, doduše nastoji proširiti vidokrug Erosa na cjelinu kozmosa, ali i njemu u toj namjeri, koja se tiče gotovo isključivo onoga tjelesnog i njegova zdravlja, još bitno nedostaje ono svršno i umsko određenje, koje Platon pokušava iznaći još od *Fedona*. Osim toga, kod njega je, jednako kao i u prethodna dva slučaja, i jednako kao u zadnjeg govornika prije Sokrata, očito prisutna nakana svojevrsnog reduciranja izvornih božanskih moći na jedno samodostatno i samodopadno upravljanje životom od strane na prosvjetiteljstvu utemeljenog čovjeka.

Poznati komički pjesnik Aristofan u osnovi već nadilazi takvo općenito bitno određenje, zalazeći mu po prvi puta tako reći iza leđa, te pružajući svojim više tragičko nego komičko profiliranim govorom neku vrst aitiologije izvorne ljubavne prapotencije. Prema njemu je Eros jedan u sve ljude usađen iskonski nagon za cjelinom i samozacjeljenjem, u koju ga je cjelovitost i jedinstvo u stanju dovesti jedino taj drevni bog ljubavi. Na temelju onoga što je sam shvatio i izrekao, upravo se Aristofan uspio u najvećoj mjeri približiti napose filozofijskom razumijevanju erotičke moći, razumijevanju koje u nekim momentima dijeli sa Sokratom i Diotimom.

Na središnje pitanje o biti Erosa još uvijek je nedovoljan i u osnovi neprimjeren odgovor kojeg daje pjesnik slavljenik Agaton. Unatoč svojoj zahtjevnoj najavi, koja obećava progovoriti o samoj biti Erosa, on jedva da dopire do onoga što su o razmatranom i ujedno slavljenom predmetu uzmogli reći njegovi prethodnici. Za Agatona naime Eros biva zapravo sveden tek na jednog idealiziranog poetu, te utoliko i dalje prikraćen i u sebi ograničen. On je tek jedan izvor prosječno shvaćene pjesničke inspiracije, koji u sebi, makar posredstvom jedne krajnje neutemeljene i gotovo proizvoljne sofističke logike, biva nositelj svih tradicionalnih, u antičkoj Grčkoj najviše cijenjenih vrlina.

U naglašenom suprotstavljanju i kontrastiranju spram tog više doksastičkog, uglavnom pojavnog vidokruga, u pogledu Erosa Platonu je sada sve na tome da ga pokaže i filozofijski pojmi u njegovoj navlastitoj punini i istini. Stoga on unutar zatečenog stanja stvari mora prije svega pokazati i umijećem dijalektičkog razgovora dokazati svu prividnost i nedostatnost onih uvida i postavki, tvrdnji i iskaza, koji su ogledanoj moći ljubavi pripisani od strane prethodnih govornika. U tu svrhu on za svoga sugovornika izabire posljednjeg u nizu, pobjednika u natjecanju na planu pjesničke mudrosti, mladog Agatona. Iznošenje i mantički nadahnuto objavljenje te istine Sokrat donosi uz pomoć i na temelju poduke mudre posvećenice Diotime. Time se događa, kako predloženo tumačenje to nastoji naglasiti, jedno prethodno oslobođenje i pročišćenje od svega prividnog, pogrežnog i lažnog, te ujedno od svega filozofijski irelevantnog. To je jedna „čista“ i u bitnom smislu utemeljena osnova na kojoj tek može početi pravo filozofijsko razmatranje Erosa, njegove biti i naravi.

Tako i započinje onaj nauk kojeg je Sokrat imao sreću upoznati posredstvom svoje najviše učiteljice u mudrosti i u ljubavnim stvarima, Diotime. U velikoj razlici spram razumijevanja uglavnom sofističke izobrazbe prvih pet govornika, za Sokrata i Diotimu Eros uopće nije bog, već jedan „veliki demon“. On utoliko i nije ono božanski savršeno i ljubljeno, već upravo ono koje i sâmo ljubi i žudi, i to uvijek za nečim što sam nema i što sam nije, i to načelno za sva vremena. Stoga je on u sebi bitno oskudan i ništavan, te mu naprosto ne može biti pripisana ni puna dobrota ni potpuna ljepota, kao samom božanskom biću. Na tom putu razvija se pojam Erosove biti: kao istaknuti veliki demon, on je ono biće koje nije ni smrtno ni besmrtno, ni „ništavno“ ni božansko, nego se nalazi vazda u sredini odnosno u onome između. Između kako onom lijepom i ružnom, mudrom i neukom, tako i cijelom i djelomičnom, savršenom i nedostatnom.

Za ovo je tumačenje od posebne važnosti to da ono stari „problem“ uvriježeno shvaćenog platoničkog nauka o dva posve različita svijeta, kao i poznatu Aristotelovu kritiku koja ustvrđuje odvojenost ideja od stvari, vidi tu jednom za svagda razrješenima. Kod Platona

naime sve leži u tome da se ta odvojenost misli u njenome bitnom premošćenju, koje sve objedinjuje u jednu jedinstvenu cjelinu. Osnovno filozofijsko pitanje, postavljeno i načeto već Parmenidom, ono o nerazrješivoj povezanosti smrtnog i besmrtnog, jednog i mnogog, istinitog i prividnog dobiva time u Platona jedinstveni odgovor: Eros. Erosom kao međubitkom i sveobuhvatnim posrednikom biva unutrašnje svezana i zacijeljena cjelina svega što jest. Upravo njime, kao onime između, bivaju iznutra povezane obje sfere bitka, – shvaćene kao temeljne krajnosti odnosno osnovne suprotnosti –, zacijeljene u vidu najljepše među svezama – srazmjerom. Isti se osnovni problem inače ne ogleda jedino ovim dijalogom, nego za Platona jest i ostaje jedna od glavnih tema i pitanja na koje svojim filozofiranjem nastoji iznaći najbolji, tj. najprikladniji mogući odgovor i razrješenje, počevši još od ranog *Gorgije*, pa sve do zadnjeg svog djela, *Zakona*.

Svojim središnjim mjestom i svojom svepronosećom demonskom ulogom, Eros jednakom nužnošću u sebi sadrži cjelinu svega što uopće može biti. Bez Erosa naprosto ne bi bilo svezivanja dva okruga cjeline onoga što jest, baš kao ni međusobnog razgovora demonskog čovjeka i bogova, – razgovora kojeg shvaćamo prvenstveno na tragu Platonove filozofije. – Diotima jednoznačno kaže da se puni i najbitniji smisao Erosa nalazi i iscrpljuje ni u čemu drugom do li u filozofiji. Time se dolazi do uvida da sama filozofija nije samo motivirana Erosom, nego je najviše njegovo očitovanje i najviša njegova forma. To pak znači da ona uvijek stoji pod vodstvom jedne više moći, te se nalazi u najtješnjoj svezi s entuzijazmom, s neposrednim uplivom božanske pramoći na dušu.

U svom mitu o nastanku i genezi tako shvaćenog Erosa, Diotima daje do znanja nekoliko njegovih ključnih momenata. On je rođen na svetkovini boginje ljubavi i ljepote, te je, s time u skladu, i sam ljubav za lijepim. No upravo mu ono najljepše za čime žudi – filozofija – u najvećoj mjeri nedostaje. Kao unutrašnje razdvojeno biće, kojemu su roditelji obilje i oskudica, veliki demon u sebi tako nalazi svoju bitno razlomljenu narav. Sve se to očituje poglavito u njegovu filozofijskom životu i vječnom nagonu za izlaskom i nadilaženjem iste nedostatnosti, u ono puno, pravo, lijepo i istinito. U svom dubokom oskudijevanju onim lijepim i dobrim, ponajprije u svojoj oskudici oko znanja i spoznaje, Eros je neko takvo biće koje je, u svom vodstvu života obuzeto jednom višom moći, uvijek usmjereno k onom boljem i potpunijem, savršenijem, ali čega se on ipak nikada ne može u cijelosti i zauvijek domoći. I na tome on naprosto uvijek ostaje, nikada ne napuštajući svoju u vlastitom mitu zorno predočenu razapetost između onoga oskudnog i potpunog, smrtnog-vremenitog i besmrtnog-vječnog.

Ta Erosova bitna nedostatnost jednako oskudijeva i u vlastitom bitku i u vremenu. Kao u vrijeme uronjeno biće, Eros mora uvijek iznova oživljavati kako bi uopće bio, kako bi, dok god to može, izmakao i pobjegao svom vlastitom propadanju i nestajanju, umiranju, te barem na jedan čas istrajavao, održao se u bitku i na životu. On je dakle bitno pogođen vremenom te ostaje njime, dok god „jest“ tj. biva, vazda ugrožen.

Osobit izraz Erosove vremenitosti i prolaznosti ne tiče se međutim tek njega, već i samoga života a time i svega živog, čovjeka, njegova tijela, duše i uma, kao i polisa, pa i čitava kozmosa. Ono oko čega je nastojala ova interpretacija je upravo tako radikalno uzeta temporalnost i prolaznost, sveopća konačnost i povijesnost, koja se na koncu tiče i same filozofije. U *Simpoziju* do posebnog izražaja dolazi narav posvemašnje prolaznosti svega; to je djelo koje se i inače tumači kao najbliskije Heraklitu i emfatički mišljenom sveopćem bivanju i sveprisutnoj vremenitosti.

Ovim se razmatranjima to nastojalo sagledati dosljedno prema samome *Simpoziju* ali i općenito prema Platonovoj filozofiji. Uz oslonac na dijalog *Timej*, tu se ispostavlja da vrijeme i njegova stalna prolaznost nije posve odvojeno od svoje vlastite suprotnosti, vječnosti. Kao što vječnost ovjekovljuje vrijeme, tako u vremenu vlada svagda ono vječno, budući da i ono postaje to što jest tek otpuštajući se i ozbiljujući kao vrijeme, kao neprekidna punina života. Ono spram čega svo vrijeme i vječnost ostaju u unutrašnje neraskidivom odnosu jest pritom uvijek život sam.

Sljedeća se razmatranja utoliko središte napose oko erotičkog uspona, koji i sam vazda smjera na ono vječno i najviše. S obzirom na prethodno naznačeno bitno oskudno i vazda neizvjesno Erosovo istrajavanje u bitku, Diotima ukazuje na jedini mogući spasonosni „izlaz“ iz tog krajnje ugroženog stanja, kojim bi to u sebi „ništavno“ biće moglo barem do neke mjere oduprijeti se, pa čak i prekoračiti svoju vlastitom naravi usađenu smrtnost i prolaznost. Eros je naime usmjeren svagda na ono dobro i lijepo, svojom ljubavnom žudnjom vazda ciljajući i stremeći onom stalnom i trajnom, bitkovno postojanom, po mogućnosti i prije svega onom besmrtnom.

Ljubavna moć i žudnja koja je u Erosu svagda na snazi razaznaje se pritom u svojoj osnovi kao bitno ambivalentna: ona se može izobličiti u bezmjerno razuzdanu tiransku požudnost, a jednako tako uzdići nad sebe samu u božanskoj maniji koja vodi k najvišem vidu života i k filozofiji. Drugim riječima, ukoliko je ljubavna žudnja uvijek i nužno prema nečemu usmjerena, i ukoliko taj cilj i ta svrha spram koje mora stremiti, da bi uopće bila ona sama i sam život, jest ono što je jedino čuva i spašava, onda je utoliko važniji pravi izbor istog. I ako se Eros tiče takvog jednog presudnog ontologijsko-spoznajno-etičkog razlikovanja

i bitne odluke između istinitog i lažnog, dobrog i lošeg, on time uvijek predstavlja sam izvor sve slobode.

Erotička se moć pri istome uspinjanju i spasonosnoj spoznaji onog vrhovnog i vječnog shvaća tu kao sebe samu nadilazeća moć, nešto poput Heraklitova bezdano dubokog *logosa* duše, koji sama sebe uvijek iznova i do u ono beskonačno nadmašuje. Početni, inicijalni korak koji biva učinjen na tom usponu odvija se za Platona uvijek u okrugu tijela. Ukoliko je ta ljubavna žudnja odista filozofijski vođena i usmjerena, ona će se kroza nj probiti te dospjeti u obuhvatniji horizont onoga duševno lijepog, k nevidljivim i netjelesnim karakterima, te srodnim uredbama i zakonima. Slijedi li ona i dalje tu u sebi i iz sebe pokrećuću putanju napredovanja k samome vrhu erotičkog puta, dospjeti će i do stupnja još znatnije ljepote, one znanosti. No vrhunac erotičkog posvećenja nadilazi još i nju samu: na koncu uspinjanja prispijeva se k onome što uopće omogućuje sve lijepe stvari kao takve, sva lijepa bića naprosto.

Tako na središnje ontologijsko pitanje što uistinu jest, Platon odgovara: ideja. *Simpozij* time vodi prema spoznaji čistog istinskog bića, napose ljepote. Tu se pokazuje da stupnjeviti erotički uspon očituje ustroj dijalektičko-elenktičkog procesa pročišćenja i ukidanja, nadilaženja i sve bližeg napredovanja k traženom istinskom biću. No filozofijski put Erosa pritom ne shvaćamo kao postepen i pravocrtan, budući da se on uspinje uvijek k višim razinama, prateći u sebi jedno samonadilazeće kretanje. U tom uspinjanju ljubavna žudnja postaje svojim vidokrugom sve obuhvatnija i općenitija. Time se također uviđa unutrašnja povezanost erotike i dijalektike: za Platona je filozof onaj koji sinoptikom zahvaća uvijek ponad pojedinačnog, sagledavajući sve pod vidom onog općenitog i svejedinećeg.

Erotički uspon – koji čini samu jezgru i okosnicu cijelog *Simpozija* – nalazi svoj cilj i svrhu u *motrenju same ljepote*, što znači da su svi niži stupnjevi isključivo poradi nje same i poradi njenog spoznajnog uvida. To se ovdje prepoznaje kao tekstualna podloga tumačenja koje cilj i svrhu istog uspona vidi kao ono ishodište iz kojeg tek sve erotičke postaje i razine poprimaju svoje puno i pravo određenje i značenje. Stoga se ljubavlju spram mudrosti valja uvijek uzdizati k najvišem biću „apsolutne“ ljepote. To je od svih prethodnih stupnjeva načelno drugačije motrenje čiste ljepote i istinitog bića ali ujedno i suživljenje s njime te istovremeno srodno rađanje: – prema ovdje predloženom tumačenju upravo ono u *Simpoziju* središnje i ključno, ujedno i najzagonetnije.

Iznimnost naravi same ljepote pritom se očituje u tri svoja momenta. Prije svega, vrhovna ljepota je u ontologijskom pogledu posve čisto istinsko biće, biće koje je na ontologijskoj skali bićevnosti u svemu ravnopravno onom već od Parmenida mišljenom

potpunom i čistom, tj. posve i u cijelosti istinskom biću. Također i kao drugo, ona je u bitnom smislu povezana i srodna s najvišom od ideja, sa samim dobrom. Odlučujuće uporište za takvo tumačenje nalazi se u tome što onom dobrom iz *Politeje* biva pripisana najviša ljepota, iz čega slijedi da je sâmo dobro bitno obilježeno i u osnovi progledano kroz prizmu bića ljepote. Na koncu i kao treće, sama ljepota je sveobuhvatna i sveprisutna, budući da se tako naglašeno pojavljuje u obje zastupljene bitkovne sfere. Cjelina svega lijepog spoznaje se u onom lijepom o sebi, koje u sebi uključuje ujedno i sve ono uvjetovano i uzrokovano lijepo. Tek ta zaokruženost jednog i mnogog, uzrokujućeg i uzrokovanog, srazmjerno svedena pod vidom „apsolutne“ ljepote, jest tražena sveobuhvatnost bića ljepote. Tako se pokazuje da između bića ljepote i lijepoga bića ne postoji nepremostivi jaz i nezacijeljiva razdvojenost, nego samo jedna ukidiva razlika koja u sebi sadrži oboje supripadno i srodno, cijelo. U tome se onda uviđa da ono dobro kao ono jedno počiva u sebi, dok se sama ljepota neiscrpivo prelijeva u mnoštvenost pojave, – kao ono što iz jednote istječe van u svoju suprotnost, ali tako da s njome ostaje u cijelosti povezana, ni u kom pogledu ne narušavajući filozofijsku pračinjenicu onoga „sve je jedno“.

No sama ljepota nije odlikovana i istaknuta jedino time što vazda iz sebe sja i od svega najuočljivije stupa na svjetlo dana. Čistoća same ljepote vidi se još dublje u tome što ona – s onu stranu sveg sjajenja i osvjetljavanja bića – najneposrednije pokazuje i očituje biće u njegovoj cjelovitosti i navlastitoj biti, u samoj istini kao prikladnosti bićevnosti. Ona naime na pravi način očituje ono koje jest, čime biće u svom pravom, tj. najbolje moguće izvršenom bitku jest posebice u tom smislu sjajeće te utoliko istinito.

Na samom vrhu erotičkog puta prepoznajemo za Platonovo filozofiranje ono odlučujuće: – to je *iznenadno* umsko motrenje same ljepote. Taj najviši stupanj uspona ne vidi više neko lijepo pored ostalog lijepog, nego lijepo sâmo, koje se neusporedivo razlikuje od svega „unutarsvjetski“ lijepog. Ima li se u vidu trenutnost i iznenadnost koja može biti pripisana jedino umskome uvidu i spoznaji, biva očitim da je noetički čin – koji se tiče same svrhe erotičkog uspona – nešto opet kvalitativno više te uvijek ono mjerodavno i presudno, samoj razmatranoj stvari po svemu najsrodnije. Za primjereno dohvaćanje njene naravi uvijek ključna te u onome presudnom odgovarajuća riječ ejxaivfnh~ dolazi kod Platona uvijek na najvažnijim mjestima njegova filozofiranja, tamo naime gdje biva izvršen pokušaj doticaja onog prvotnog i iskonskog, u ontologijskom pogledu najvišeg i fundamentalnog. Upravo se bezdano duboki smisao skriven iza te jedne riječi ovom interpretacijom vidi kao nešto što je za cijelu stvar koliko presudno, toliko i odredbeno. Stoga se na tom tragu zajedno s Platonom

pokušava polučiti i određeno više sadržajno proslijeđenje same te vodilje pri najvišoj spoznaji.

Pritom se uviđa da i ono približavanje istinskom biću s pripadnim erotičkim stupnjevima, i neposredni dodir s njime nije nešto što se događa postepeno i sukcesivno, već je na neki način neprestano prisutno na čitavu putu približavanja samoj ljepoti. Radi se o uvijek cjelovitom uvidu u jedinstvenu cjelinu čistoga bića. Ta cjelovitost, istovremenost i međusobna isprepletenost svih stupnjeva erotičkog uspona i samog njegovog cilja dodatno govori u prilog tome da u sklopu cjeline bića sabrane pod vidom ljepote nema govora o međusobnoj odvojenosti i nepovezanosti bitkovnih sfera.

Načelno ukazani preokret duše iz jedne sfere bića u drugu zbiva se uvijek u zagonetnom trenutku, bez ikakvog posredovanja i međuprijelaza. To je bezmjesna i bezvremena ujednost i istovremenost suprotnih i krajnjih koje demonska duša povezuje i isprepliće u jednu jedinstvenu cjelinu. Samo je Erosom, kako se tu produbljuje ishodišna postavka središnjeg demonskog bića, tako cjelovito spojeno te unutrašnje prelomljeno ono uzorito i oslikano, u cjelokupnom svom odnošenju. Međusoban odnos ideje i pojave te njihova zacijeljena, jedinstvena jednota omogućena je tek tim demonskim posredovanjem. Radi se o međubitku, o sredini koja u sebi i sobom samom povezuje i sabire ona krajnja, svezujući ih u jedinstveno jedno, potpuno ispunjavajući jaz onoga između, tvoreći unutrašnju puninu same cjeline. Spona i jedinstvenost onog nedostatnog i savršenog, vječnog i vremenitog, odnosno ideje i pojavnog, utoliko je puni i pravi smisao filozofijskog posvećenja kojeg objavljuje mudra Diotima.

Za cjelokupno tumačenje jednako važno poput te iznenadne spoznaje čistoga bića ljepote jest to da se na koncu erotičkog putovanja, kao i u njime izvršenom dodiru i stapanju s istinskim bitkom, treba tek rađati. Ono lijepo, dobro i istinito, što se pokazuje sve u sebi srodno, treba ujedno ozbiljiti i sprovesti u djelo. Jer, u samom motrenju čiste ljepote još nije ispunjena navlastita narav i sama svrha Erosa. Osim što je demonska moć koja uznosi k općem i ideji, Eros se dakle sljedećim razmatranjima pokazuje kao bitno produktivna, stvaralačka djelatnost, iskonski nagon rađanja i djelovanja. Tek je to filozofijski život u svojoj navlastitoj punini. Pošto se iznio uzrok neodgodive i svakome u vlastitoj naravi duboko usađene težnje za bemrtnošću, zajedno s Diotimom i Platonom izviđa se koja su moguća a koja uistinu najprimjerenija i najbolja ozbiljenja tog svim ljudima zajedničkog temeljnog stremljenja i nastojanja. Kako se ispostavlja daljnjim razlaganjem, radi se prije svega o tome da se, utemeljen i potaknut filozofijskom vrhunaravnom spoznajom, tvori cjeloviti i jedini istinski život sve duše.

I ako se ona za čitav *Simpozij* i njegovo promišljanje presudna vremenitost i prolaznost pokazala toliko radikalnom i svemu prijetećom, onda se poglavito Eros treba pokazati utoliko više spasonosnim, i to osobito u vidu duševno-duhovnog stvaranja i njime žuđene besmrtne slave. Za Platona je najviši vid rađanja i proizvođenja isključivo onaj koji se temelji i proizlazi iz umskog dodira i spoznaje same ljepote. Ako pak do te spoznaje čistog posebitka, napose ljepote, dovodi jedino filozofija, onda za Diotimu i Platona nema nikave dvojbe o tome kojom se poetičkom moći ozbiljuje najviši oblik i ujedno sam cilj, ispunjenje sve ljubavne žudnje.

Osnovni smisao takvog jednog umski utemeljenog života i filozofije, njihove spoznaje i proizvođenja prema ishodu ovog tumačenja nije naprosto mišljenje i duševno rađanje, nego uspostavljena istina bića, te njome određen najbolji život, i to ne onaj filozofa kao pojedinca, nego kao jedino primjereni sklop smrtnika i besmrtnika, zajedno s pravo shvaćenom duhovnom poviješću. Osebujni korjeniti okret duše i uma u njoj prema čistome biću ljepote, koji to uopće omogućuje i uzrokuje, nije ništa drugo do iskonska demonsko-erotička moć kojom se istinski uspostavlja život kao takav i u cjelini. Eros je taj demonski čin kojim je u svojoj istini sabrano prisutna cjelina svega što jest.

Nakon izvršenog uspona i dohvaćanja onog istinskog i najvišeg, posredstvom Alkibijada na koncu ogledamo isto još u njegovu pojavnom svjetlu. Ono besmrtno, idealno i paradigmatično očituje se tako i u ovome vremenitom, realnom i konkretnom. Govor Alkibijada time pruža odgovor na pitanje kako se „ideal“ ljepote i Erosa-filozofa može ostvariti u „ovostranom“ i zbiljskom. Eros biva tako viđen kao istinsko i zbiljsko filozofijsko događanje, a erotska osnova Platonove filozofije biva prezentna kao jedina prava i plodna životna forma. Erotički uspon k najvišem istinskom biću ljepote time se ujedno ponovno vraća na svoj vlastiti početak.

LITERATURA

Platonov grčki tekst:

Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I-V, Oxford, 1900-1907.

Prijevodi sabranih djela

Platon, *Sämtliche Werke,* Bd. I-IV, Übersetzt von F. Schleiermacher; auf der Grundlage der Bearbeitung von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck neu herausgegeben von U. Wolf. Reinbek, 1994.

The collected Dialogues of Plato including the Letters, ed. by E. Hamilton and H. Cairns. New Jersey, 2005.

Pojedinačni dijalozi i dijelovi dijaloga u hrvatskom prijevodu (izuzev *Simpozija*, koji se navodi zasebno)

Država. Preveo M. Kuzmić. Uvod i redakcija J. Zovko. Zagreb, 2004.

Državnik. Sedmo pismo. Preveo V. Gortan. Pogovor i popratne bilješke Z. Posavec. Zagreb, 1977.

Eutifron. Preveo i priredio J. Zovko. Zagreb, 1998.

Fedar. Prijevod i bilješke F. Petračić. Uvod J. Zovko. Zagreb, 1997.

Fedon. Prijevod K. Rac. Uvod i bilješke J. Zovko. Zagreb, 1996.

Fedon. *Politeia*. *Fedar*. *Sofist*. *Timej*. Izbor iz djela i kraći komentar D. Barbarić (u: *Hrestomatija filozofije*, sv. I.: *Grčka filozofija*: Zagreb, 1995.)

Fileb. *Teetet*. Preveli V. Gortan i M. Sironić. Predgovor i redakcija B. Bošnjak. Zagreb, 1979.

Hipija Manji. Preveo Ž. Senković. Zagreb, 1997.

Ideja dobra. Platonova Politeia VI i VII. Prijevod s filološkim i filozofskim komentarom D. Barbarić. Zagreb, 1995.

Ion. *Lahet*. *Meneksen*. Prijevod i popratne bilješke Ž. Senković. Zagreb, 1998.

Kratil. Prijevod i pogovor D. Štambak. Zagreb, 1976.

Lisis. (u: *Eros i Filia*. *Simpozij i Lisis.* Prijevod, predgovor i bilješke Z. Dukat. Zagreb, 1996.)

Menon. Prijevod i komenatar F. Grgić. Zagreb, 1997.

Obrana Sokratova. Preveo L. Boršić. Zagreb, 2000.

Parmenid. Prijevod i bilješke P. Šegedin. Zagreb, 2002.

Protagora. *Sofist*. Preveli K. Rac i M. Sironić. Predgovor i redakcija B. Bošnjak. Zagreb, 1975.

Zakoni. Preveo V. Gortan. Zagreb, 1974.

Ostali tekstovi

Antologija stare lirike grčke. Prijevod, predgovor i popratne bilješke K. Rac. Zagreb, 1916.

Aristofan, *Komedije*. Preveo K. Rac. Zagreb, 1947.

Aristotel, *Metafizika*. Prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan. Zagreb, 1992.

– *O duši. Nagovor na filozofiju*. Preveli M. Sironić i D. Novaković. Predgovor i redakcija B. Bošnjak. Zagreb, 1996.

– *O pjesničkom umijeću*. Preveo i priredio Z. Dukat. Zagreb, 2005.

Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I-III, griechisch und deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz. Zürich, 2004. ([1]1903).

Die Vorsokratiker I-II. Auswhl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart, 1999.

Eshil, *Tragedije*. Prijevod i bilješke K. Rac. Zagreb, 1916.

Euripid, *Drame*. Prijevod i bilješke K. Rac. Sv. I-II. Zagreb, 1919-1920; sv. III. Zagreb, 1960.

M. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von K. P. Hasse. Hamburg, 2004.

H. Görgemanns (Hrsg.), *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Bd. 3: *Klassische Periode* II. Stuttgart, 1987.

Grčka lirika. Izbor i prijevod D. Škiljan. Zagreb, 2008.

G. W. F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (u: isti, *Frühe Schriften*. Frankfurt a. M., 1999.)

– *Frühe Schriften*. *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Frankfurt a. M., 1999.

– *Vorlesungen über die Ästhetik* I-III. *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Frankfurt a. M., 1999.

Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova. Homerove himne.* Preveo B. Glavičić. Zagreb, 2005.

– *Theogonie*. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von O. Schönberger. Stuttgart, 2002.

Die Hesiodische Theogonie. Übersetzt und kommentiert von G. F. Schoemann. Berlin, 1868.

Homer, *Ilijada*. Preveo T. Maretić. Zagreb, 1987.

– *Odiseja*. Preveo T. Maretić. Zagreb, 1987.

F. Hölderlin, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*. Hrsg. von D. E. Sattler, Bd. V. München, 2004.

Ksenofont, *Gozba*. Zagreb, 2009.

– *Uspomene o Sokratu*. Beograd, 1980.

J. Latacz (Hrsg.), *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Bd. 1: *Archaische Periode*. Stuttgart, 1998.

Lyrica graeca selecta. Edidit brevique adnotatione critica instruxit D. L. Page. Oxford, 1968.

F. Nietzsche, *Jugendschriften* 1861-1864. Bd. 2.; Herausgegeben von H. J. Mette. München, 1994.

– *Kritische Gesamtausgabe, 2. Abteilung; IV. Band, Vorlesungsaufzeichnungen*. Berlin, 1995.

– *Kritische Studienausgabe* (KSA), 7. Herausgegeben v. G. Colli u. M Montinari. München/Berlin, 1999.

Parmenides, *Über das Sein*. Mit einem einführenden Essay herausgegeben von H. von Steuben. Stuttgart, 1995.

Plotin, *Eneade*. Beograd, 1984.

Predsokratovci, Fragmenti. Sv. I i II. Zagreb, 1983.

G. A. Seeck (Hrsg.), *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Bd. 2: *Klassische Periode* I. Stuttgart, 1986.

Sofoklo, *Tragedije*. Preveo K. Rac. Zagreb, 1919.

The Presocratics Philosophers. A critical history with a selection of texts by G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield. Cambridge, 1999.

Rječnici

Grčko-hrvatski rječnik. S. Senc, Zagreb, 1988. ([1]1910.)

Grčko-hrvatski rječnik. O. Gorski/N. Majnarić. Zagreb, 1989.

Greek-English Lexicon. H. G. Liddel and R. Scott. Oxford, 1996. ([1]1843.)

Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I-II. H. Frisk. Heidelberg, 1991. ([1]1956.)

Općenito o Platonovoj filozofiji

K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*. Sankt Augustin, 1989.

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

– *Hrestomatija filozofije*, sv. I: *Grčka filozofija*. Zagreb, 1995.

K. Bormann, *Platon*. Freiburg/München, 1973.

M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*. Zagreb, 1999.

M. Erler, *Platon*. München, 2006.

P. Friedländer, *Platon* I-III. Berlin, 1964.

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie* I-III (u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. 5-7. Tübingen, 1985.-1991.)

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963.

W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. 4*: *Plato: The Man and his dialogues – earlier Period.* Cambridge, 1962.

– *A History of Greek Philosophy, vol. 5: Later Plato and the Academy*. Cambridge, 1962.

W. Jaeger, *Paideia* I-III. *The ideals of greek culture*. Vol. I-II New York, 1962; vol. III Oxford, 1986.

T. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996.

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

– *Platonovo utemeljenje metafizike*. Zagreb, 1997.

P. Natorp, *Platos Ideenlehre*. Darmstadt, 1961.

C. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. München, 1910.

W. D. Ross, *Platonova teorija ideja*. Zagreb, 2000.

K. Schilling, *Platon*. Wurzach, 1948.

J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig/Berlin, 1931.

F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*. Osnabrück, 1967.

Th. A. Szlezak, *Čitati Platona*. Zagreb, 2000.

G. Vlastos, *Platonic studies*. Princeton, 1981.

K. H. Volkmann-Schluck, *Platon. Der Anfang der Metaphysik*. Herausgegeben von I. Bandau und I. Strohmeyer. Würzburg, 1999.

W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* I-II. Berlin, 1969.

B. Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*. Hamburg, 1997.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. II, 1. Hildesheim, 1968.

J. Zovko, *Ogledi o Platonu*. Zagreb, 2006.

Dijalog *Simpozij*

1) Prijevodi i komentirana izdanja

Plato, *The Symposium*. Translated with Comment by R. E. Allen. London, 1991.

Platon, *Gastmahl*. Übersetzt und erläutert von O. Apelt. Leipzig, 1926.

Platon, Iz djela *Simpozij*. Prijevod, bilješke i kraći komentar: D. Barbarić (u: isti, *Hrestomatija filozofije* sv.I: *Grčka filozofija*. Zagreb, 1995., 129-145.)

Platon, *Symposion*. Herausgegeben und übersetzt von F. Boll. München, 1969.

The Symposium of Plato. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge, 1932.

The Symposium an The Phaedrus. Plato's Erotic Dialogues. Translated with introduction and commentaries by W. S. Cobb. New York, 1993.

Plato, *Symposium*. Translated with introduction and notes by K. Dover. Cambridge, 1980.

Platon, *Eros i Filia*. *Simpozij i Lisis.* Prijevod, predgovor i bilješke Z. Dukat. Zagreb, 1996.

Platon, *Gozba.* Preveo M. N. Đurić; predgovor B. Pavlović. Beograd, 1983.

Platon, *Das Gastmahl*. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von F. Eckstein. München, 1966.

Plato, *The Symposium*. Translated by C. Gill and D. Lee. London, 1999.

Platon, *Das Gastmahl*. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von K. Hildebrandt. Stuttgart, 1979.

Plato, *The Symposium*. Edited by M. C. Howatson and F. C. C. Sheffield. Cambridge, 2008.

Platons Symposion. Übersetzt von A. Hug. Leipzig, 1884.

Plato, *Lysis, Symposium, Phaedrus*. Translated with introductory analyses by B. Jowet. Norwalk, 1979.

Plato, *Symposium*. Translated by A. Nehamas and P. Woodruff. Indianapolis, 1989.

Platon, *Symposion*. Übersetzt und herausgegeben von T. Paulsen und. R. Rehn. Stuttgart, 2006.

Platon, *Gozba*. Prijevod i bilješke F. Petračić. Split, 1981.

Platonov pir ili razgovor o ljubavi. Prijevod u skraćenoj prilagodbi O. Pucić. Trst, 1857.

Platons Symposion. Übersetzt und kommentiert von G. F. Rettig. Halle, 1876.

Platon, *Symposion*. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von H. Reynen. Münster, 1994.

Plato's Symposium. Translated with commenatary and notes by St. Rosen. New Heaven, 1987.

Platon, *Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke*. Bd. III. Eingeleitet von O. Gigon; übersetzt von R. Rufener. Zürich, 1974.

Platon. *Das Trinkgelage oder über den Eros*. Übersetzt von U. Schmidt-Berger. Frankfurt a. M., 2004.

Platons Gastmahl. Übersetzt von F. A. Wolf. Leipzig, 1828.

Platon, *Symposion*. Übersetzung und Kommentar von B. Zehnpfennig. Hamburg, 2000.

Plato's Gastmahl. Übersetzt von E. Zeller. Marburg, 1857.

2) Literatura

M. van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt, 2004.

K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg, 1980.

R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965.

– *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues* (u: isti (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965., 43-60.)

D. A. Anderson, *The Masks of Dionysos. A commentary on Plato's Symposium*. Albany, 1993.

D. Barbarić, *Čovjek u noći. Heraklitov fragment 26* (u: isti, *S puta mišljenja*. Zagreb, 1997., 261-281.)

– *Die Stufen der Zeitlichkeit. Zu Diotimas Rede in Platons Symposion* (u: A. Havliček/M, Cajthaml (ed.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Prag, 2007., 210-229.)

– *Ideja dobra*. Zagreb, 1995.

– *K vlastitoj stvari* (u: isti, *S puta mišljenja*. Zagreb, 1997.)

– *O mjestu filozofiranja* (u: Prolegomena 1 (2/2002.), 121-138.)

– (Hrsg.) *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Plato on Goodness and Justice. Platone sul Bene e sulla Giustizia*. Würzburg, 2005.

– *S puta mišljenja*. Zagreb, 1997.

– *Zašto dobro bježi u ljepotu?* (u: isti, *K budućem mišljenju.* Zagreb, 2005., 337-364.).

– /P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010.

W. Beierwaltes, ejxaifvnh~ *oder: Die Paradoxie des Augenblicks* (u: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966./67.))

S. Benardete, *On Plato's Symposium*. München, 1994.

M. Berger, *Proportion bei Platon*. Trier, 2003.

F. Blass, *Die Rhythmen der attischen Kunstprosa: Isokrates–Demostenes–Platon.* Leipzig, 1901.

R. Blondell, *Where is Socrates on the „Ladder of Love"?* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ed.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

H. Bogner, *Vom geschichtlichen Denken der Griechen*. Heidelberg, 1948.

G. Böhme, *Idee und Kosmos*. Frankfurt a. M., 1996.

T. Borsche, *Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia* (u: T. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996.)

L. Brisson (ed.), Platon, *Le Banquet*. Paris, 1998.

W. Bröcker, *Platos Gespräche*. Frankfurt a. M., 1990.

C. Brockmann, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*. Berlin, 1992.

H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterung zu Platons Symposion*. Bonn, 1965.

J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*. Berlin, 1940.

W. Burkert, *Greek Religion*. Cambridge, Mass., 1994.

A. Capelle, *Einführung ins Symposion* (u: Platon, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erlütert von O. Apelt. Hamburg, 1960.)

G. R. Carone, *The Virtues of Platonic Love* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ur.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

L. C. H. Chen, *Knowledge of beauty in Plato's Symposium* (u: CQ 33 (1983.), 66-74))

H. F. Cherniss, *The philosophical Economy of the Theory of Ideas* (u: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965., 1-12.)

F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy of Plato and other essays*. Cambridge, 1967.

– *The doctrine of Eros in Plato's Symposium* (u: isti, *The unwritten philosophy and other essays*. Cambridge, 1967.)

– *Mathematics and Dialectic in the* Republic VI–VII (I.). (u: *Mind* 41, (161/1932.), 37-52.)

– *Mathematics and Dialectic in the* Republic VI–VII (II.). (u: *Mind* 41, (162/1932.), 173-190.)

W. Detel, *Eros und Wissen in Platons Symposion* (u: G. Schiemann/D. Mersch/G. Böhme (Hrsg.), *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*. Darmstadt, 2006.)

K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London, 1978.

– *Homosexualität in der griechischen Antike*. München, 1983.

P. Epstein, *The treatment of poetry in Symposium of Plato* (u: Animus 4 (1999.)

M. Erler, *Praesens divinum* (u: M. Janka, C. Schäfer (ur.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt, 2002.)

G. Figal, *Das Bild und die Wahrheit: zu Platons Symposion*. Prolegomena 2, 2003., 157-166.

– *Das Untier und die Liebe. Die Frage nach sich selbst im Hinblick auf das Symposion* (u: isti, *Sieben platonische Essays*. Stuttgart, 1991.)

– *Die Wahrheit und die schöne Taüschung. Zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen Denken*. Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), 301-315. (=*Istina i lijepa obmana. O odnosu pjesništva i filozofije u Platonovu mišljenju*. (u: Kolo, 3 (1999.))

– (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*. Tübingen, 2005.

J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. London, 1974.

M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen, 1996.

H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969.

D. Frede, *Platons Dialoge als Hypomnemata – Zur Methodik der Platondeutung*. (u: G. Schiemann/D. Mersch/G. Böhme (Hrsg.), *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*. Darmstadt, 2006.)

– *What the Body's Eye Tells the Mind's Eye* (u: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 99, (1999.), 191-209.)

H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (u: isti, *Griechische Philosophie* I (*Gesammelte Werke* 5), Tübingen, 1985., 3-163.)

– *Plato und die Dichter* (u: isti, *Griechische Philosophie* I (*Gesammelte Werke* 5), Tübingen, 1985., 187-211.)

– *Platon und die Vorsokratiker* (u: isti, *Griechische Philosophie* II (*Gesammelte Werke* 6), Tübingen, 1985., 58-70.)

– *Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief* (u: isti, *Griechische Philosophie* II (*Gesammelte Werke* 6), Tübingen, 1985., 90-115.)

– *Platos ungeschriebene Dialektik* (u: isti, *Griechische Philosophie* II (*Gesammelte Werke* 6), Tübingen, 1985., 129-153.)

– *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen* (u: isti, *Griechische Philosophie* II (*Gesammelte Werke* 6), Tübingen, 1985., 154-170.)

– *Logos und Ergon im platonischen* „Lysis" (u: isti, *Griechische Philosophie* II (*Gesammelte Werke* 6), Tübingen, 1985., 171-186.)

– *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens* (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 83-117.)

– *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 128-227.)

– *Unterwegs zur Schrift?* (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 258-269.)

– *Mathematik und Dialektik bei Plato* (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 290-312.)

– *Der platonische* „Parmenides" *und seine Nachwirkung"* (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 313-327.)

– *Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im* „Sophistes" (u: isti, *Griechische Philosophie* III (*Gesammelte Werke* 7), Tübingen, 1991., 338-369.)

– *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart, 1996.

K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, 1959.

– *Platon und die Geschichte*. Stuttgart, 1961.

– (Hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim 1969.

– *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1968.

– *Name und Sache in Platons* Kratylos. Heidelberg, 1974.

– *Gesammelte Werke*. Sankt Augustin, 2004.

H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. *Zweiter Teil, Zweite Hälfte. Die Dialoge der literarischen Meisterscahft. Phädo, Symposium, Staat und Phädrus*. Bern, 1958.

V. Gerhardt, *Wer liebt wen in Platons Symposion?* Philosophisches Jahrbuch (1997.), 234-244.

T. Gould, *Platonic love*. New York, 1963.

S. Graefe, *Der gespaltene Eros – Platons Trieb zur „Weisheit“*. Frankfurt a. M., 1989.

A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*. Berlin, 1957.

H. Gundert, *Der platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.

– *Enthusiasmos und Logos bei Platon* (u: K. Gaiser (Hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim 1969., 176-197.

– *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*. Amsterdam, 1971.

N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*. Berlin, 1965.

A. Havliček/M, Cajthaml (ed.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Prag, 2007.

G. W. F. Hegel, *Predavanja o Platonu* (1825-1826). Zagreb, 1999.

M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M., 1972.

– *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt a. M., 1988.

E. Heitsch, *Wahrheit als Erinnerung* (u: *Hermes* 91, (1/1963.), 36-52.)

K. F. Hermann, *Über Plato's schriftstellerische Motive* (u: K. Gaiser (Hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim, 1969.)

D. A. Hyland, *Oude tis logos, oude tis episteme. The Hermeneutics of Beauty* (u: G. Figal (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*. Tübingen, 2005.)

K. Hildebrandt, *Platon. Logos und Mythos*. Berlin, 1959.

A. Hobbs, *Female Imagery in Plato* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ur.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925.

– *Über Platons Symposion*. Heidelberg, 1947.

M. W. Isenberg, *The order of the discourses in Plato's Symposium*. Chicago, 1940.

W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.

M. Janka/C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt, 2002.

S. S. Jensen, *The function of demonology in Pythagorean and Platonic thought*. Munksgaard, 1966.

– *Dualism and Demonology* (u: isti, *The function of demonology in Pythagorean and Platonic thought*. Munksgaard, 1966.)

V. Kayling, *Die Rezeption und Modifikation des platonischen Erosbegriffs in der französischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiken und italienischen Tradition*. Bonn, 2010.

K. Kerenyi, *Die Misterien von Eleusis*. Zürich, 1962.

H. D. F. Kitto, *The Greeks*. London, 1991.

A. V. Kleemann, *Das Problem des platonischen Symposion*. Wien, 1906.

H. Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions*. Zürich, 1948.

W. Kranz, *Diotima von Mantineia* (u: Hermes, 61 (1926.))

G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt a. M., 1973.

A. R. Lacey, *Our knowledge of Socrates*. (u: G. Vlastos, *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. Indiana, 1980.)

B. Lammer, *Vorsokratisches Denken in Platons Symposion*. (Diplomarbeit an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, 1995.)

M. Landmann, *Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten* (u: Zeitschrift für philosophische Forschung 10 (1956.))

M.-C. Leitgeb (Hrsg.), *Platon, Plotin und Marsilio Ficino: Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus – Internationales Symposium in Wien*. Wien, 2009.

J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ed.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.

A. Lesky, *Vom Eros der Hellenen*. Göttingen, 1976.

– *Povijest grčke književnosti*. Zagreb, 2001.

D. Levy, *The Definition of Love in Plato's Symposium*. JHI 40 (1979.), 285-291.

H. Licht, *Povijest grčkih običaja*. Zagreb, 2009.

M. Mader, *Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*. Stuttgart, 1977.

H. Maier, *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.

J. Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn, 1931.

S. Matuschek, *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht: Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg, 2002.

M. L. McPherran, *Medicine, Magic and Religion in Plato's Symposium* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ed.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

S. Michaelides, *The music of ancient Greece. An encyclopedia*. London, 1977.

I. Mikecin, *Platonova poivhsi~*. *Filozofska istraživanja* 108 (2007.), sv. 4.

– *Sustav duše* (u: D. Barbarić/P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010.)

O. Murray (ed.), *Sympotica. A symposium on the Symposion*. Oxford, 1990.

F. Muthmann, *Untersuchungen zur „Einkleidung“ einiger Platonischer Dialoge*. Bonn, 1961.

C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden, 1965.

H. Neumann, *Diotima's Concept of Love*. AJP 86 (1965.), 35-59.

K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962.

D. O'Brien, *Die Aristophanes-Rede im Symposion: Der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung*. (u: M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt, 2002.)

W. F. Otto, *Bogovi Grčke*. Zagreb, 2004.

– *Theophania*. Zagreb, 1998.

E. E. Pender, *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*. CQ 42 (1992.), 72-86.

I. Peschel, *Die Hetäre bei Symposion und Komos*. Frankfurt a. M., 1987.

K. Philipp, *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre: die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs gennan und anderer biologischen Metaphern inPlatons erhaltenen Werken*. Zürich, 1980.

G. Picht, *Platons Dialoge Nomoi und Symposion*. Stuttgart, 1990.

J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*. München, 1965.

C. Piras, *Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis*. Frankfurt a. M., 1997.

Platon, *Das Gastmahl*. Ins Deutsche übertragen und szenisch bearbeitet von F. Kobler und E. Müller. Wien, 1932.

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

C. Quarch, *Sein und Seele. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu Phaidon und Politeia*. Münster, 1998.

G. Reale, *Alles, was tief ist, liebt die Maske* (u: T. A. Szlezak/K.-H. Stanzel, *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer.* Hildesheim, 2001.)

R. Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposion* (u: T. Kobusch/B. Mojsisch, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996.)

K. Reinhardt, *Platons Mythen*. Bonn, 1927.

A. Reynen, *Der vermittelte Bericht im Platonischen Symposion* (u: Gymnasium 74 (1967.))

J. M. Rhodes, *Eros, wisdom and silence*. Missouri, 2003.

L. Robin, *La théorie platonicienne de l' amour*. Paris, 1908.

G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*. Berlin, 1932.

C. Rowe, *The Symposium as a Socratic Dialogue* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ed.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

A. Savić Rebac, *Predplatonska erotologija*. Novi sad, 1984.

– *Antička estetika i nauka o književnosti*. Beograd, 1955.

W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1978.

– *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1982.

– *Die frühgriechische Lyrik*. Frankfurt a. M., 1989.

– *Die griechische Tragödie*. Frankfurt a. M., 1991.

A. Schäfer, *Unterhaltung beim griechischen Symposion*. Mainz, 1997.

F. C. C. Sheffield, *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method?* (u: J. H. Lesher/D. Nails/F. C. C. Scheffield (ur.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. London, 2006.)

G. Schiemann/D. Mersch/G. Böhme (Hrsg.), *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*. Darmstadt, 2006.

E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*. München, 1969.

J. Schmidt, *Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie und Literatur* (u: Platon, *Das Trinkgelage oder über den Eros*. Übertragung, Nachwort und Erläuterungen von U. Schmidt-Berger. Frankfurt a. M., 2004., 160-187.)

F. D. E. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons* (u: isti, *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon; Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon*. Hrsg. von P. M. Steiner. Hamburg, 1996.)

K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum Platonischen Symposion*. Stuttgart u. Leipzig, 1997.

B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1946.

J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. (u: Hypomnemata, Heft 2. Göttingen 1962.)

J. Stannard, *Socratic Eros and Platonic Dialektik* (u: Phronesis, 4:2 (1959.))

J. Stenzel, *Platon der Erzieher*. Hamburg, 1961.

– *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig, 1931.

O. F. Summerell, *Der Wollfaden der Liebe. Anmerkungen zu einem Motiv in Platons Symposion* (u: M. van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt, 2004.)

L. von Sybel, *Platons Symposion. Ein Programm der Akademie*. Marburg, 1888.

Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965. Im Namen seiner tübinger Schüler herausgegeben von Hellmut Flashar und Konrad Gaiser. Pfullingen, 1965.

T. A. Szlezak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin, 1985.

– /K.-H. Stanzel, *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer.* Hildesheim, 2001.

P. Šegedin, *Duša i polis u Politeji* (u: D. Barbarić/P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010.)

– /O. Žunec (ur.), *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*. Zagreb, 2008.

– /D. Barbarić (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2009.

M. Tecusan, *Logos Sympoticos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking*: *Plato outside the Symposium* (u: O. Murray (ed.), *Sympotica. A symposium on the Symposion*. Oxford, 1990.)

R. Thurner, *Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypothesis. Erprobung eines neuen Paradigmas* (u: D. Barbarić (Hrsg.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Plato on Goodness and Justice. Platone sul Bene e sulla Giustizia*. Würzburg, 2005.)

W. J. Verdenius, *Notes on Plato's* Phaedo (u: *Mnemosyne* 11, (3/1958.), 193-243.)

G. Vlastos, *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. Indiana, 1980.

R. Wedgwood, *Diotima's Eudamonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's* Symposium (u: Phronesis 54 (2009.), 297-325)

J. Wippern, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions* (u: *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965. Im Namen seiner tübinger Schüler herausgegeben von Hellmut Flashar und Konrad Gaiser*. Pfullingen, 1965.), 123-159.

A. Wurm, *Platonicus amor: Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin, 2008.

E. A. Wyller, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*. Oslo, 1960.

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

- *Moreplovstvo i polis u Platonovoj* Politeji (u: P. Šegedin/O. Žunec (ur.), *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*. Zagreb, 2008., 241-294)

– *Bitak i duša* (u: D. Barbarić/P. Šegedin (ur.), *Platonov nauk o duši*. Zagreb, 2010.)