

O mjestu filozofiranja

Barbarić, Damir

Source / Izvornik: **Prolegomena. Časopis za filozofiju, 2002, 1, 121 - 140**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:201617>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-02**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

O mjestu filozofiranja*

DAMIR BARBARIĆ

Institut za filozofiju

Ulica grada Vukovara 54/IV, HR-10 000 Zagreb

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 25-06-02 Prihvaćeno: 02-12-02

SAŽETAK: Članak predstavlja pokušaj izlaganja izvornog smisla Platonove odredbe o čuđenju kao početku filozofije, i to posredstvom kritičkog otklancjanja njezina pretumaćenja u Aristotela, zatim kod Stoika, te naposljetku u Spinoze i Hegela. Pritom se podsjeća na rano grčko iskustvo čuđenja kao θαυμάζειν, gdje ono ponajprije znači temeljni ugođaj prisustva onog božanskog, kao i čovjekova sudjelovanja na božanskom. Tomu odgovara uloga koju pri čuđenju ima ono “patetično”, u Platona snažno istaknuta, a u kasnijoj tradiciji potisnuta i zaboravljena. Za Platona čuđenje potječe iz stanja neprevladive filozofske “besputnosti” (ἀπορία), koju već Aristotel razumijeva samo još u smislu ishodišta metodski sigurnog napredovanja filozofske znanosti, takva ishodišta koje treba bezuvjetno napustiti. Tematiziranjem Diotimina nauka izloženog u dijalogu *Simpozij* u članku se, tomu nasuprot “besputnost” određuje kao jedino primjereno “mjesto” pravog filozofiranja, koje treba pod svaku cijenu očuvati i održati otvorenim, kao ono “između” za svjetsku igru besmrtnikâ i smrtnikâ.

KLJUČNE RIJEČI: Čuđenje, početak filozofije, povijest filozofije, božansko, besputnost, svjetska igra.

θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μέγνυται

Platon, *Symp.* 203a

U dijalogu *Teetet* kaže Platon o izvoru filozofiranja: “U osobitoj je mjeri filozofu svojstvena upravo ta ugođenost, naime začuđenost. Nema drugog početka filozofije do toga i čini se da nije loše izvodio podrijetlo onaj

* Autorov prijevod donekle izmijenjenog predavanja “Der Ort des Philosophierens”, održanog 17. rujna 2001. na sveučilištu u Tübingenu i 24. travnja na sveučilištu u Jeni te u prijevodu na hrvatski 4. travnja 2002. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Sarajevu i 10. svibnja 2002. u Ljubljani na simpoziju Slovenskog filozofskog društva “Grška filozofija, Aristotelova metafizika in hermenevtika. Greek Philosophy, Aristotle’s Metaphysics and Hermeneutics”.

koji je tvrdio da Iris potječe od Thaumanta.”¹ Dúga, “brza Iris”, kako je nazvana u Hesioda, kao glasnica bogova povezuje zemlju s nebom, područje smrtnikâ s onim besmrtnikâ. No to da uopće ima te povezanosti, da su smrtnici posredstvom znakova i navještaja što ih s neba pogađaju s besmrtnicima uklopljeni u obuhvatnu zajednicu kozmosa, to je moguće tek time da ima nešto takvo kao čuđenje i začuđeno-zadivljeno motrenje. Tek u udivljenom istrajavanju u onom čudesnom biva smrtnik slobodan i otvoren za pomno shvaćanje i prihvaćanje mnogostrukih i svagda raznovrsnih znakova upućenih mu od bogova.

Što ovdje Platon zapravo razumije pod čuđenjem, τὸ θαυμάζειν, o kojem tvrdi da nije drugo do početak i iskon (ἀρχή) filozofije, i to kao neki “afekt”, kao strast i ugođenost (πάθος)? Možda naše vlastito iskustvo filozofije, a onda i njena odgovarajuća zbiljska izvedba ovisе o tomu u kojoj mjeri uspijevamo usvojiti sadržaj iskazan u te tri ključne riječi τὸ θαυμάζειν, ἡ ἀρχή, τὸ πάθος, i to u njihovu platonskom, što ujedno znači strogo grčkom smislu.² Stvar se čini toliko odlučujućom, ali ujedno tako zapletenom i teško dokučivom da bi bilo najbolje pokušati približiti joj se najprije zaobilaznim putem.

Jer ne kaže li baš isto što i Platon i njegov najveći učenik Aristotel, tamo naime gdje na početku svojih ispitivanja iz okružja “prve filozofije” što ih imamo sabrane u knjigu pod imenom *Metafizika* uvodno obznanjuje svoj uvid u bit onoga što mu važi kao “filozofija”? Tamo stoji: “Jednako kao i sada, ljudi su i prije započinjali filozofirati iz čuđenja.”³ Kako Aristotel u daljnjem tekstu tumači to početno čuđenje? Kao začuđenost nad činjenicom da nešto ne počiva na svojem vlastitom mjestu, da je dakle ἄτοπον, i to u najširem smislu, od najbližih svakodnevnih stvari preko zbivanja i pojava na nebu, ponajprije onih vezanih uz sunce i zvijezde, pa do “nastajanja svega”: “Onaj tko je u neprilici i začuđen je taj polazi od toga da ne zna.” Odatle Aristotel zaključuje da je takav počeo filozofirati radi toga da umakne tom svojem uviđenom neznanju.

Vrijedno je naprezanja potragati za pretpostavkama što ih Aristotel ovdje prešutno uvodi u igru. Prije svega on tu čuđenje i začuđenost izjednačuje sa stanjem posvemašnje *neprilike*, točnije *aporije*, odnosno *nedostajanja svakog uhodanog i prohodnog puta*, što grčka riječ zapravo i doslovno znači. Kao drugo tumači to oboje kao *neznanje* (ἄγνοια) koje je onaj tko započinje filozofirati u sebi spazio i prepoznao (οἴεται). Kao treće objašnjava ono bitno iz čuđenja proizlazeće filozofije kao umaknuće i izmaknuće, doslovno kao *bijeg* (τὸ φεύγειν) iz tog stanja neznanja.

¹ Platon, *Theaet.* 155d 2–5.

² Usp. S. Matuschek, *Über das Staunen*, Tübingen 1991.

³ Aristotel, *Met. A.*, 982b11 i d.

Na taj način biva čuđenje u njega pretežno, ako ne čak i isključivo *negativno* razumljeno, naime kao stanje koje je iz temelja prožeto manjkom i nedostatkom i iz kojeg je nužno umaći najbrže što je moguće, tako reći u paničnom bijegu i pod svaku cijenu. Čuđenje se tu, u slici kazano, razumije kao “kćerka neznanja”, kako će to kasnije izreći Kant⁴, koji time sasvim očigledno slijedi ovdje zacrtani put mišljenja. Izvorna “pogođenost” u čuđenju biva tim bijegom potisnuta i napuštena, štoviše biva, kako to Aristotel naglašava, preinačena u “ono suprotno i bolje”, naime u pravo znanje kao znanje uzrokâ i razlogâ. Onaj tko zna ne čudi se više. Naprotiv, čudio bi se tek kad se stvar ne bi ponašala onako kako se na temelju sad spoznatih uzroka nužno mora ponašati. Aristotel to pojašnjava na primjeru nesumjerljivosti dijagonale i stranica pravokutnog trokuta. U početku se čudimo da uopće ima nešto takvo kao nesumjerljivost, jer ne spoznajemo uzrok toga. No kad je taj uzrok jednom spoznat i shvaćen, morali bi se čuditi kad bi bilo drukčije, naime kad bi dijagonala bila sumjerljiva stranicama.⁵

Put k znanju Aristotel na početku druge rasprave *Metafizike* naziva “dobro usmjerenim putem” (εὐπορία).⁶ No da bi se moglo njime valjano zaputiti mora se najprije na odgovarajući i prikladni način dospjeti u pravu nepriliku (διαπορήσαι καλλῶς). Onome tko se u takvoj neprilici nalazi kao na nekom bespuću zbiva se, kaže Aristotel, na neki način isto što i onima koji su vezani, naime nemoguće mu je “krenuti naprijed”. Spoznaja uzroka i razloga nije onda zapravo drugo do razrješenje (λύσις) te aporije, te besputnosti, naime te zakočenosti i sputanosti, i tim razrješenjem omogućeni siguran daljnji hod: “Potonji dobro usmjereni put razrješenje je onoga što je prije bilo besputno.”⁷

To da se nalazimo u neprilici, u besputnosti, uvjet je iz toga proizlazećeg i time omogućenog sigurno usmjerenog puta spoznaje. Da bi se na taj i takav put dospjelo valja naime najprije “na prikladan način biti u besputnosti”. Što Aristotel misli pod tim? Čini se da uvid u značenje tog διαπορήσαι καλλῶς može biti pospješeno jednim mjestom iz *Nikomahove etike*.⁸ Tamo se *aporija* opisuje upravo jednako kao i u ranijem tekstu prve rasprave *Metafizike*, naime kao zakočenost, kao sputanost i zarobljenost razuma, u kojoj on nije spreman ostati pri onome što je zaključio, a *ujedno* se ne može ni pokrenuti naprijed, jer još nije razriješio ishodišni stav (λόγος) koji ga je u tu nepriliku doveo. Tek rješenje aporije, što Aristotel ovdje naziva “nalaskom”, može osloboditi razum i pokrenuti ga naprijed. Odlučujuće je, međutim, da Aristotel ovdje o aporiji govori samo kao o pogrešnom zaključku što ga sofisti s

⁴ I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Akad.-Ausg., Berlin 1910 i d., sv. 2, 94.

⁵ Aristotel, *Met. A*, 983a11 i d.

⁶ Aristotel, *Met. B*, 995a24 i d.

⁷ Aristotel, *Met. B*, 995a27 i d.

⁸ Aristotel, *Eth. Nic.* VII, 1146a21 i d.

nakanom smišljaju i konstruiraju da bi ga mogli iznositi pred znatizeljnike kao problem i zadatak koji treba riješiti. Rješenje aporije ovdje znači ukidanje obmanjujućeg privida sofisticiranih krivih zaključivanja, dakle u osnovi nije drugo do ispravan i pravilan logički postupak. A i inače se u Aristotela na fenomen čuđenja nailazi ponajviše unutar vidokruga znanja i spoznaje. Tako on primjerice već u ranoj *Retorici* čuđenje povezuje s učenjem, štoviše i samu bit čuđenja objašnjava tamo kao požudu za učenjem.⁹

Toliko neka ovdje bude rečeno o Aristotelovu razumijevanju čuđenja, aporije i puta spoznavanja.¹⁰ Možemo bez daljnjeg obrazlaganja napomenuti da upravo iz ovdje raspravljane εὐπορία – mnogo više no iz naoko bližeg μέθοδος – treba očitati filozofijski smisao one u Novom vijeku apsolutno postavljene “metode”, kako se očitovala prije svega u ranom Descartesovu fragmentu *Regulae ad directionem ingenii*¹¹ i kako je zatim do izraza osobito naglašeno došla u stalno ponavljanom obratu o “sigurnom putu znanosti” u predgovoru drugom izdanju Kantove *Kritike čistog uma* u kojem je on na najjasniji i najuputniji način sažeo ono bitno svoje filozofijske nakane.

No još važnijom izgleda činjenica da je ovdje izloženo Aristotelovo tumačenje čuđenja kao početka odnosno izvorišta filozofije gotovo bez iznimke ostalo vladajućim i mjerodavnim u cjelokupnoj kasnijoj filozofiji.

U stoičkoj filozofiji se nezačuđenost, odnosno “čuđenja lišeno raspoloženje duše” (ἀθαύμαστος διάθεσις τῆς ψυχῆς), kako se primjerice izražava Zenon¹², određuje kao najviši stupanj mudrosti i zadnji cilj filozofije. Plutarh ide štoviše tako daleko da temeljni stoički stav “ne čuditi se ničemu” (μηδὲν θαυμάζειν), koji je u latinskoj verziji *nihil admirari* preko Cicerona i Horacija postao poslovičnim kao pravo i najviše određenje mudrosti i blaženstva, pripíše samom Pitagori.¹³ U osnovi isto zbiva se i u Epikura. U svojoj poslanici Herodotu što je referira Diogen Laertije on čuđenje (τὸ θάμβος) koje na

⁹ Aristotel, *Rhet.* A 11, 1371a32: καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἔστιν.

¹⁰ Jedva da je potrebno napomenuti da je Aristotelovo iskustvo spoznaje i znanja ipak još gotovo neizmjerljivo udaljeno od novovjekovnog prvenstva metode pred “predmetom” spoznaje te da njegovi opisi biti i naravi onog znanja koje naziva imenom θεωρία sasvim nedvosmisleno svjedoče o tomu da čuđenje i divljenje još uvijek – unatoč značajnoj novosti usmjerenja i prema onom naravnom, promjenljivom i smrtnom – čine njegov bitni ugodaj. Dovoljno je u tu svrhu pročitati samo uvodna poglavlja njegova spisa *O dijelovima životinja*, s kulminacijom u stavu (*de part. anim.* 645a17): ἐν παντί γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν: “U svemu što je po naravi ima nešto što izaziva čuđenje tj. divljenje.” Usp. D. Barbarić, *Grčka filozofija*, Zagreb 1995, 221 i d. Aristotel je u ovom radu svjesno zaoštreno i donekle jednostrano izložen, i to prvenstveno s obzirom na njegovo izričito pretumačenje ishodišnog Platonova stava o čuđenju, zatim na činjenicu njegove izgradnje logičko-metodologijskog “organona” filozofije, a na koncu i s obzirom na daljnju “povijest utjecaja” te izgradnje.

¹¹ Usp. D. Barbarić, *Filozofija kao sustegnuće*, u: isti, *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988, 55–86, te: D. Barbarić, *Filozofija racionalizma*, Zagreb 1997, 15 i d.

¹² Stoicorum veterum fragmenta coll. J. ab Arnim, Leipzig 1903–05 (dalje se navodi kao SVF), fr. 239.

¹³ Plutarh, *De recta ratione audiendi* (Moralia 44 b), ed. F. C. Babbitt, London 1960, 236.

primjer potječe iz suočenja s pojavama kao što su padanje i uzdizanje zvijezda, promjena smjera njihova kretanja, ili pak njihovo zamračenje, proglašava stanjem koje je u najvećoj mjeri štetno i koje izaziva strah, jer pritom nismo u stanju doći ni do kakva rješenja, a time ni do uvida u pouzdanu sredenost onoga najvišeg, jedini koji bi nas mogao doista smiriti.¹⁴

U Spinoze je čuđenje (*admiratio*) određeno kao stanje (*affectio*) duha, odnosno kao njegova predodžba (*imaginatio*) kojom predočujemo nešto jednokratno (*aliquid singulare*), nešto što ranije nikada nismo vidjeli. Zbog te jedinstvenosti i jednokratnosti predočenog predmeta duh za vrijeme dok to promatra nema u sebi ništa drugo na promatranje čega bi s promatranja tog objekta mogao prijeći, tako da je zato prinuđen promatrati jedino taj jedan jedini predmet.¹⁵ Čuđenje može s tim u skladu biti određeno i kao predodžba neke stvari u kojoj duh ostaje *utonulim* (*defixa manet*) i *zadržanim* (*detinebitur*) u njenom promatranju, jer ta je jedinstvena (*singularis*) predodžba duhu tako potpuno nova da zbog toga nema nikakve njene povezanosti (*connexio*) s ostalim predodžbama.

No Spinoza ustrajava na tomu da ta utonulost i zadržanost duha u promatranju jedne jedine nove stvari, što ujedno znači izvučenost iz svih ostalih stvari (*distractio ab aliis*), ne proizlazi ni iz kojeg pozitivnog uzroka, nego iz puko subjektivnog nedostatka našeg uvida u povezanost te stvari s ostalima, kojim bi inače našem duhu smjesta bio dan i uzrok prijelaza s te predodžbe na neku drugu. Dakle ono iznenađujuće novo na nekoj stvari, upravo ono na njoj što prekida njenu povezanost sa svima ostalima, uvjetovano je zapravo samo subjektivno. Spinoza izrijeком tvrdi da je predodžba neke nove stvari, *promatra li se po sebi*, iste naravi kao i ostale predodžbe: *Rei itaque novae imaginatio in se considerata ejusdem naturae est, ac reliquae*.¹⁶ Stoga za razliku od Descartesa, čije razmatranje afekta čuđenja (*admiration*) u njegovu kasnom spisu *Strasti duše* sasvim očigledno leži u osnovi ovih Spinozinih izlaganja, nije sklon čuđenje odrediti kao pravi i zbiljski afekt, koji bi kao takav nužno pretpostavljao neki pozitivni vanjski utjecaj, već ga proglašava pukom predodžbom, naime onim u čemu duh isključivo, ili barem u prvom redu, ima posla sa samim sobom.

Kao i mnogo drugoga bitnog cjelokupne prethodeće filozofije, tako je i ovaj aristotelovsko-stoički temeljni smjer tumačenja izvornog Platonova stavka o čuđenju kao iskonu filozofije dospio u Hegela do teško nadmašivog zaključanja. Tamo gdje se izrijeком osvrće na stav o čuđenju Hegel ga navodi isključivo u njegovoj aristotelovskoj verziji. Od Platona spominje u tom sklopu samo opis Sokratova aporetičkog postupka, pri čemu aporiju – koju znakovito prevodi jedino kao “smetenost” (*Verwirrung*) – ne vidi i ne tumači

¹⁴ Diogenes Laertius, X: *Epikur*, griechisch-deutsch, Hamburg 1968, 64 i d.

¹⁵ Spinoza, *Eth.* III, Prop. LII i d.

¹⁶ Spinoza, *Eth.* III, Def. 4 i d.

poput Platona, naime kao ono što potječe iz izvornijeg i njoj prethodećeg ugođaja čuđenja. Tipično novovjekovno razumije on tu smetenost kao dvojbu, a onda oboje kao prvi i početni uvjet filozofije:

Ta smetenost ima učinak da vodi k razmišljanju; a to i je Sokratov cilj. Ta puko negativna strana glavna je stvar. To je smetenost kojom uopće filozofija mora započeti i koju ona za sebe samu proizvodi; mora se dvojiti o svemu, mora se ukinuti sve pretpostavke da bi ih se ponovno steklo kao ono što je rođeno umom.¹⁷

Sámo čuđenje tumači Hegel dalje kao prvu slutnju duha o tomu da priroda, koja mu se najprije čini tuđom i koja mu ulijeva strahopoštovanje, u svojoj unutarnjoj istini nije drugo do on sam, naime misao, um i ono općenito:

Kao što je Aristotel kazao da filozofija proizlazi iz čuđenja, tako iz tog čuđenja proizlazi i grčki nazor o prirodi. Time se ne misli da duh susreće nešto izvanredno, što uspoređuje s običnim; jer još i ne postoji razumski nazor o pravilnom prirodnom tijeku, a time ni refleksija koja uspoređuje. Nego se, štoviše, uzbuđeni grčki duh čudi nad onim *prirodnim* prirode; ne odnosi se tupo spram nje kao spram nečega danog, već kao spram nečega što je duhu u početku tuđe, ali spram čega on ujedno gaji sluteće pouzdanje i vjeru kao da to u sebi nosi nešto što mu je prijateljsko i prisno, nešto spram čega se može odnositi pozitivno.¹⁸

No to sluteće pouzdanje može biti samo prva stepenica filozofijske spoznaje, koju treba odmah prevladati. Ona je tek prvi poticaj na zbiljsko, istinsko mišljenje, koje prema Hegelu može biti samo poimajuće i pojmovno. Tomu nasuprot, "čuđenje je *bez pojma* i njegov je predmet ono bezumno"¹⁹. Stoga se "*filozofijsko* mišljenje mora uzdići nad stajalište čuđenja"²⁰. U punom suglasju sa starim stoičkim zahtjevom *nihil admirari* i Hegel znajućeg, dakle u

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, u: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am Main 1970, sv. 18, 466.

¹⁸ Isto, sv. 12, 288. Usp. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, nav. dj., sv. 13, 408 i d.: "Čovjek kojega još ništa ne čudi živi još u tuposti i zaglupljenosti. Ništa ga ne interesira i ništa nije za njega, jer on se još nije za sama sebe odvojio i odriješio od predmetâ i njihove neposredne pojedinačne egzistencije. Onaj pak kojega ništa više ne čudi taj promatra cjelokupnu izvanjskost kao nešto što mu je postalo jasno – bilo na apstraktno razumski način općeljudske prosvijećenosti bilo u plemenitosti i dubljoj svijesti apsolutne duhovne slobode i općenitosti – te je time predmete i njihov opstanak preinačio u duhovni samosvjesni uvid u njih. Čuđenje se, naprotiv, pojavljuje samo tamo gdje se čovjek, otrgnut od najneposrednije, prve povezanosti s prirodom i s najbližim, puko praktičnim odnošenjem žudnje, duhovno povlači pred prirodom i njenom vlastitom pojedinačnom egzistencijom te sad u stvarima traži i vidi nešto općenito, nešto što jest po sebi i što ostaje. Tada tek zamjećuje prirodne predmete, oni su nešto drugo, ali nešto što ipak treba biti za njega i u čemu on nastoji prepoznati samoga sebe, naime misli, um. Jer slutnja višeg i svijest o izvanjskom još su nerazdvojene, a ipak ujedno između prirodnih stvari i duha postoji proturjeđe u kojem se predmeti pokazuju jednako privlačnima kao i odbijajućima, te se iz tog osjećaja, zajedno s porivom da ga se odstrani, rađa baš čuđenje." Usp. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, nav. dj., sv. 10, 255: "Zor je stoga samo početak spoznavanja. Na taj njegov položaj odnosi se *Aristotelova* izreka da sva spoznaja započinje od čuđenja. Jer budući da subjektivni um ima izvjesnost, ali samo *neodređenu izvjesnost* toga da u objektima koji u početku imaju formu neumnosti prepoznaje samoga sebe, zato mu stvar ulijeva čuđenje i strahopoštovanje."

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, nav. dj., sv. 6, 282.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, nav. dj., sv. 10, 255.

njegovu smislu “obrazovanog” čovjeka određuje kao takvog za kojega nešto novo uistinu jedva da i postoji i može postojati:

Što je čovjek obrazovaniji to više živi ne u neposrednom zrenju nego – uz sve svoje zorove – ujedno u sjećanjima, tako da vidi malo toga sasvim novog, što više supstancijalni sadržaj najvećeg dijela onoga novog već mu je nešto poznato. Jednako se tako obrazovan čovjek zadovoljava ponajprije svojim slikama i rijetko osjeća potrebu za neposrednim zrenjem. Znatizeljni se puk naprotiv uvijek okuplja tamo gdje se može u nešto piljiti.²¹

Takva čovjeka, kako to Hegel drugdje izvodi,²² više ništa ne čudi, jer on “cjelokupnu izvanjskost promatra kao nešto što mu je postalo jasno, te je time predmete i njihov opstanak preinačio u duhovni samosvjesni uvid u njih”.

U ovoj kratkoj filozofijsko-povijesnoj rekapitulaciji htjelo se pokazati da je i u koliko je mjeri razumijevanje čuđenja kao iskona filozofije bilo nakon Aristotela bitno određeno njegovim tumačenjem. Kako smo vidjeli, u Aristotela se filozofija upravo odlučnim odvracanjem od čuđenja utemeljila i izgradila kao sigurno napredujući put spoznaje s krajnjom nakanom da se cjelina bića obujmi i obuhvati u granice cjelovita vidokruga teoretskog, praktičkog i pojetičkog znanja.²³ Na tu opću konstataciju jedva da može utjecati primjetno Aristotelovo kolebanje u pitanju točnijeg određenja odnosa između “prve filozofije” kao *epistéme theoretiké* – gdje se ono što se kasnije razdvojilo kao “ontologija” s jedne a “teologija” s druge strane još sagledava u svojoj bitnoj sjedinjenosti – i same “mudrosti” (*sophía*), kao takva savršenog i potpunog znanja koje bi uistinu moglo i smjelo pripadati jedino bogu. U našem je sklopu bitno da izgradnja filozofije kao načelno sveobuhvatnog spoznajnog procesa počiva na pretpostavci ukidanja i prevladavanja početnoga čuđenja, pri čemu se to čuđenje iskušava i razumijeva samo i jedino *negativno*, naime kao neki manjak i nedostatak znanja, naprosto kao *neznanje*.

Odgovara li to doista onom smislu što ga izrijek ο τὸ θαυμάζειν ima izvorno u Platona? Ili je možda onako kako tvrdi jedan dokazani i zaslužni poznavatelj Aristotelove filozofije: “Kad Platon u *Teetetu* govori o čuđenju on misli na čuđenje tomu da u proteku osjetilnih stvari uopće nešto egzistira. Aristotel doduše govori Platonovim jezikom, ali njegovo *thaumazein* je intelektualna radoznalost, a filozofija je za nj trezvena analiza bitkovnih elemenata.”²⁴

²¹ Isto, 262.

²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, nav. dj., sv. 13, 408.

²³ Usp. D. Barbarić: Napomena uz pojam ‘praksis’ u Aristotela, u: isti, *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988, 19 i d.

²⁴ I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 272. Usp. 111. “Teetet se ne čudi tomu da stvari poprimaju svoju formu, nego tomu da uopće nešto egzistira. Iz čuđenja nad odnosom svijeta stvari spram svijeta ideja nastaje filozofija. U Aristotela čuđenje ima drugi smisao. To je prava jonska radoznalost, užitek spoznavanja toga kakvi odnosi postoje, kakva je struktura stvari, koji su *aitiai* i *archai* stvari i događaja. Ovdje ponovno vidimo kako su u Platona i Aristotela jezični simboli doduše isti, ali je filozofijski sadržaj i te kako različit.”

Prihvatimo uputu i pokušajmo tu tvrdnju ispitati pomoću jednoga jedinstvenog, premda u sebi trostruko raščlanjenog pitanja. Platonova teza o čuđenju kao početku filozofije glasi: “U osobitoj je mjeri filozofu svojstvena upravo ta ugođenost, naime začuđenost-zadivljenost. Nema drugog početka filozofije do toga.” Ispitati ćemo dakle najprije kako je ovdje razumljen početak, zatim kako je shvaćena ugođenost, te na koncu što uistinu znači samo čuđenje.

To što je ovdje na uobičajeni i odavno uhodani način prevedeno kao “početak” u Platona se naziva ἀρχή. Što je ἀρχή? Mjerodavno određenje tog izraza daje Aristotel na samom početku svojega još uvijek u najvećoj mjeri poučnog “rječnika” filozofije, koji čini sadržaj knjige Δ njegove *Metafizike*. Tamo je ἀρχή općenito određeno kao “ono prvo odakle nešto ili jest ili biva ili se spoznaje”²⁵. Odatle je očito da je jednostrano, filozofijski nedostatno i promašujuće razumijevanje onoga što se kazuje izrazom ἀρχή u uobičajenom vremenitom smislu, naime u smislu takvog početka koji u daljnjem tijeku procesa što od njega počinje biva naprosto napušten i tako reći unižen do bitno prevladane i ukinute prošlosti. I doista je ἀρχή – jedna od ključnih riječi cjelokupne grčke filozofije, osobito one sasvim rane, tako zvane pred-sokratske – za Platona zasigurno samo takav početak koji nikad ne prestaje biti početkom, koji se u sveukupnom njime započetom procesu održava kao ono što je naprosto najviše i svime vlada te još i na dostignutom kraju ostaje početkom, odnosno onim prvim. Da bi se zbilja moglo pojmiti to značenje od ἀρχή, koje je uostalom vjerno očuvano u latinskom izrazu *principium*, moralo bi se svakako oprostiti od uobičajenog razumijevanja vremena, a povrh toga bi i cjelokupni fenomen kretanja morao biti iz temelja drukčije iskušen i izložen. Ovdje se moramo zadovoljiti samo ukazom na to da je i sveukupna velika tradicija filozofije “početak” razumijevala upravo u tom produbljenom smislu, što posvjedočuje i lijepi Schellingov izriječ: “Naime princip je filozofije ono što nije princip samo na početku, a zatim to prestaje biti, nego ono što je posvuda i uvijek na jednaki način princip, na početku, na sredini i na kraju.”²⁶

Ali ako je s ἀρχή tako kako tvrdimo, tad čuđenje ne smije nikad biti bez ostatka ukinuto u znanju, tad cijeli put spoznavanja mora od početka do kraja biti vođen i prožet stalnim čuđenjem. Tad taj put ne smije skončati u takvu znanju koje u sebi više nema ništa od čuđenja, ne smije se smiriti ni u kakvom *nihil admirari*, već je nužno da čak i zadnje i najviše znanje, i to ponajprije baš takvo, u samom sebi bude ujedno krajnje i najviše čuđenje. Dakako da je takvo čuđenje sve prije no puka radoznalost, dakle lažna i svagda prividna začuđenost nad ovim ili onim, koja neumorno traga za

²⁵ Aristotel, *Met.* Δ, 1013a18.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, u: F. W. J. Schellings *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, I/9, 215.

uvijek novim “doživljajem” kako bi ga, jedva ga se i dotaknuvši, smjesta bacila u ponor zaborava te nastavila svoju razuzdanu potragu.

Prijedimo na drugo pitanje. Ovdje je riječju “ugodenost” preveden Platonov izraz *πάθος*, pri čemu bi još prikladniji prijevod zacijelo bio “pogođenost”. Jer tu se radi prije svega o nekom doživljaju i trpnji, o nekoj dirnutosti i taknutosti, otprilike u onom smislu u kojem kažemo da nas se nešto “tiče”. U svakom slučaju, u izrazu i njime označenoj stvari ne može se prečuti stanovita trpnost, “pasivnost”, kako što je uostalom latinskim izrazom *passio* postignuto veoma prikladno i pogađajuće posredovanje smisla grčke riječi. Tim je znakovitije da u Aristotelovoj verziji izrijeka o čuđenju o *páthos* nema ni riječi. Odakle to? Kako smo vidjeli, Aristotel polazi od toga da čuđenje već u sebi ima moment sebeosvještenja, postajanja svjesnim vlastitoga neznanja. Utoliko smo mi, prema njemu, i u čuđenju već na neki način i u nekoj mjeri “aktivni”. I tada naime raspoložemo i vladamo sobom i svojim stanjem. To naše vladanje sobom još se osnažuje što je moguće bržim napuštanjem čuđenja u smjeru nekolebljivo napredujućeg puta spoznaje, da bi na samom tom putu konačno vrijedilo kao jedino što ga bitno određuje. Da se i u Hegela u osnovi radi o istom dade se lako razabrati iz njegovih ranije navođenih iskaza, osobito iz razlaganja o slutnji duha o umnosti i duhovnosti kao dubljoj istini prirode koja nam početno izgleda posve izvanjskom te utoliko tuđom i strahopoštovanje izazivajućom, u čemu se za Hegela, kako smo vidjeli, sastoji prava bit čuđenja.

Općenito, teško da vodi u zabludu stav da upravo u ublaženju, štoviše neutraliziranju “patetičnog” treba spoznati bitnu značajku kasnoantičke i gotovo sve za njom slijedeće filozofije. Veoma rano, već u Aristotela, bila je bit *πάθος*-a u okvirima “ontologije” smještena u okružje onoga puko akcidentalnog, da bi onda na osnovi toga bila sasvim odlučno premještena u filozofijski rubna područja retorike i poetike, što je potom ostalo mjerodavno za cjelokupnu daljnju predaju. Od osamnaestog stoljeća nadalje bori se onda i novozasnovana “estetika” uz više ili manje uspjeha s kobnim posljedicama toga.

S druge je strane u Aristotela učinjen još jedan pokušaj da se ta uznemirujuća “pasivnost” *πάθος*-a obesnaži na taj način da se njegova bit smjesti ako već ne u samu “aktivno” prosudbenu djelatnost duše onda barem negdje u područje te djelatnosti. U tom smjeru upućuje primjerice znakovita odredba iz Aristotelove *Retorike*: “Πάθη su ono zbog čega se oni koji se pod njihovim utjecajem mijenjaju te glede sudova odstupaju od samih sebe.”²⁷

Nakon Aristotela ta se tendencija preuzimanja bitno “pasivnih” *πάθη* u aktivnost prosudbene duhovne djelatnosti i tako reći njihova premještanja u nju snažno nastavila, da bi ubrzo bila dovedena do svojih krajnjih usljedaka

²⁷ Aristotel, *Rhet.* B 1, 1378a19 i d.: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις.

najprije u stoičkoj filozofiji. To da su “afekti” uistinu sudovi (τὰ πάθη κρίσεις εἶναι) postalo je jednom od osnovnih odredbi njihove filozofije.²⁸ Djelatni se uzrok neke čovjekove afektivne kretnje na osnovi toga više ne spoznaje u vlastitoj pozitivnoj moći nekoga vanjskog zbivanja i u iznenadnosti, neočekivanosti, neobičnosti, nepredvidivosti njegova nadolaska i nastupa, nego samo u ovakvoj ili onakvoj ustrojenosti aficiranog “subjekta”, kojeg stoici znakovito imenuju “onim vodećim, vladajućim” (τὸ ἡγεμονικόν). Time je bio unaprijed zacrtan put kasnijeg novovjekovnog pretumačenja “afekata” u smislu imanentnih “stanja” (*affectiones*) svijesti, što na primjer sasvim bitno određuje Spinozinu filozofiju, no ovdje se ne može dalje razvijati.

Iz svega rečenog je jasno da “patetički” moment što ga Platon izrijeком podvlači govoreći o čuđenju treba biti najozbiljnije uzet. Jer u čuđenju se očito ne radi u prvom redu o tomu da *mi* uviđamo svoje neznanje te se time tako reći već sami od sebe, svojom nakanom i voljom, dajemo na put spoznavanja i znanja. Nema dvojbe da se i nešto takvo može i mora zbivati. No pitanje je ne počiva li i tada sve to na još dublje položenom temelju. Čini se da upravo Platonovo “čuđenje” kojim se ovdje neprestano bavimo treba pomišljati kao takav dublje smješteni temelj, ili bolje rečeno bestemelj, bezdan, takav naime koji seže tamo gdje nikakvom moći i nikakvom vlašću ne raspoložemo sami sobom, tamo gdje smo tako reći lišeni sebe, svojega jastvenog i voljnog “sopstva”, i izloženi u cjelovitu otvorenost čistoga zbivanja.

Da bi ispitili to predmnijevanje, pitamo se sad što je τὸ θαυμάζειν zapravo značilo u grčkoj jezičnoj upotrebi prije Platona. Obratimo se u tu svrhu Homerovoj *Ilijadi* i navedimo dva primjera. Prvi se odnosi na 24. pjevanje, gdje se opisuje Ahilov susret s kraljem Prijamom koji je k njemu došao izmoliti beživotno tijelo svojega sina. Taj je njihov susret opisan kao bitno i u potpunosti prožet uzajamnim θαυμάζειν:

Začudi se Dardanac Prijam najprije tomu kako je
velik i silan Ahil bio, i pojavom nebesnicima jednak.
A i Ahil Dardanca Prijama pogleda s čuđenjem,
jer lice mu tako dobnostivim nađe, a i govor jednako tako.²⁹

Drugi primjer nalazimo na početku *Ilijade*, gdje se Atena s leđa bliži Ahilu kako bi ga u svađi s Agamemnonom odvratila od prenapla čina:

Stupi iza njega i za zlatnu kosu Pelidana ščepa,
Njemu se jedinom otkrivajući i nikomu drugom vidljiva.
I Ahil se zaprepasti i okrenu: odjednom spozna
Palade Atene lik; tako je strahotno njeno blistalo oko.³⁰

²⁸ Usp. SVF III 456; III 459; III 461; III 463.

²⁹ Homer, *Ilias* 24, 629 i d. Oslanjamo se na Vošov njemački prijevod: Homer, *Ilias*, hrsg. von E. Schwarz, Übersetzung J. H. Voß, Bearbeitung H. Rupé, Neuausgabe und Nachwort B. Snell, Augsburg 1994.

³⁰ Homer, *Ilias* 1, 197 i d., nav. dj.

Osvrnemo li se za primjer na prijevod *Ilijade* zaslužnog njemačkog prevoditelja Homera Johanna Heinricha Voßa, ustanovit ćemo da je ono što je na prvom navedenom mjestu u njega prevedeno kao “čudenje” (“Erstaunen”), a na drugom kao “zaprepaštenje” (“Erschrecken”), u grčkom originalu isto, naime θαυμάζειν. Nadalje, “nebesnici” (“Himmliche”) Voßova prijevoda prvoga mjesta u originalu su naprosto “bogovi”. Dakle ono što u Ahila i Prijama budi uzajamno čudenje nije ništa drugo do sličnost božanstvu koju svaki od njih vidi na drugomu. Što se tiče drugoga navedenog mjesta, tu je čudenje sasvim jasno i jednoznačno iskazano kao jedini primjereni način kojim se izlazi u susret svagda iznenadnoj pojavi boga.

I doista, na izraz τὸ θαυμάζειν nailazimo ne samo u Homera nego i inače u ranih Grka uvijek kad je riječ o božanskom, bilo da se pojavljuju sami bogovi bilo da nešto smrtno i zemaljsko iznenadno zablista i prosjaji u svjetlu božanskoga. Tako je na primjer i najviši bog Zeus jednom u *Ilijadi* prikazan kako sjedi na najvišem vrhu tračkog otoka Samosa te “pun čudenja” (θαυμάζων) motri žestoku bitku smrtnikâ pod sobom.³¹ Grčko pjesništvo ranijeg vremena prepuno je obrata poput θαῦμα ἰδέσθαι: “čudesno za vidjeti”, ili θαῦμα ἀκοῦσαι: “čudesno za čuti”. Da se najrazličitiji inače nam poznati “osjećaji”, kao “iznenađenje”, “zaprepaštenje”, “udivljenje”, “strahopoštovanje” itd. u τὸ θαυμάζειν tako reći sjedinjuju i stapaju u jedno – upravo to nam bit tog osebjnog i možda naprosto jedinstvenog “ugodaja” čini danas gotovo sasvim nedokučivom. A ipak teško da se puna osebjnost grčkog odnosa spram boga i onog božanskog može igdje drugdje tako autentično iskusiti.³² Na iznimno poučan i poticajan način na to je, prije svega u pogledu na Homera, uputio Bruno Snell:

A osjećaj čovjekov pred božanstvom nije groza, pače niti u prvom redu užas ili strah, čak ni prvenstveno strahopoštovanje ili respekt, što je sve još blizu jezi i ono božansko uzima strašnijim nego što se to općenito zbiva u Homera. Samorazumljivo je da se božansko ne dohvaća ni poniznošću ili ljubavlju; to je tek kršćanski. Svojstveni osjećaj kojim homerski ljudi prihvaćaju i obuhvaćaju božansko kad ih susretne izrečen je u sceni s Ahilom: [...] čudenje, začuđenost, pače zadivljenost – to je ono što u Homera božanstvo svagda pobuđuje u čovjeku. [...] Čudenje i divljenje nije specifično religijski osjećaj, nije to ni u Homera. Čudi se i divi također lijepim ženama i snažnim junacima, a i naprave zgotovljene s umijećem su ‘čudesne za vidjeti’. To je osjećaj koji seže dalje, ali takav za koji su rani Grci bili osobito prijemčivi. Čudi se i divi stvarima koje nisu radikalno tuđe, koje su samo ljepše i savršenije od svakodnevnih. Grčka riječ za čudenje i divljenje, θαυμάζειν, izvedena je od θεᾶσθαι, što znači ‘motrenje’. Divljenje je začuđeno promatranje; ono ne obuzima cijelog čovjeka, poput groze. Oko daje stvarima distancu, dohvaća predmete kao objekte. Kada dakle na mjesto jeze pred nepoznatim stupi divljenje lijepome, tad je ono božansko ujedno stranije i prisnije – više ne naliže tako tijesno na čovjeka, ne podvrgava ga tako neposredno svojoj vlasti, te je ipak prirodnije.³³

³¹ Homer, *Ilias* 13, 12 i d., nav. dj.

³² Usp. Walter Friedrich Otto, *Theophania*, prev. D. Barbarić, Zagreb 1998.

³³ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946, S. 47 i d.

Tò θαυμάζειν nije dakle u Homera puka radoznalost, nije ni prvi poticaj bezuvjetno napredujućoj volji za znanjem. Izvorno ne počiva u tom “osjećaju” ništa od bitnog nezadovoljstva i nedostatnosti, odakle bi se onda bilo nužno spašavati bijegom prema sigurnom putu spoznaje. Naprotiv, to je upravo “osjećaj” neposrednog sudjelovanja u prisutnosti božanskog, pribivanja pri božanskom. Vrijedi li to i za Platona, to još ne znamo. No sigurno je da je već u filozofiji nakon Aristotela iz kompleksne strukture tog θαυμάζειν bio jednostrano istrgnut jedan jedini njegov moment, koji je zatim bio osamostaljen i kao takav, prekrivajući potisnutu cjelinu, postavljen u pročelje. Riječ je o momentu onog užasavajuće strašnog i smutnju izazivajućeg. U kasnijoj jezičnoj upotrebi Grkâ na mjesto θαυμάζειν sve češće dolazi izraz ἐκπληξίς, koji znači prije svega “smetenost”, *perturbatio*. Ono jednostavno motreće pribivanje koje je do izraza došlo u θαυμάζειν iskušava se sve više kao čovjeku krajnje neugodna sputanost i obuzetost, kao zastrašujuća nemogućnost kretanja prema vlastitom prohtjevu i volji. Odatle i potječe latinski prijevod *stupor*, koji je, uz *admiratio*, trebao prenijeti smisao grčkoga θαυμάζειν i kojim je uistinu iskazano isto izvorno značenje što ga ima i odgovarajući njemački izraz *Staunen* koji izvorno označava “ukočenost” i “ukrućenost”. Tako je primjerice u stoičkoj filozofiji bilo već sasvim samorazumljivo da se smućujuća omama, kao posljedica nekog začuđujućeg i neobičnog dojma, bez daljnjega razumije kao jedna od mnogih i različitih vrsta i podvrsta općenito shvaćenoga *straha*. Nije teško uvidjeti da u svemu tomu nije ostalo gotovo ništa od izvornoga Platonova θαυμάζειν.

S druge strane, premda kasnija Plotinova i novoplatonička mistika za razliku od Aristotela i cjelokupne na njega oslonjene tradicije nije bila sklona bezuvjetnom i bezostatnom ukidanju i prevladavanju početnog filozofijskog čuđenja u konačnom, savršenom i potpunom znanju, već je naprotiv još i zadnji vrhunac spoznaje iskušavala kao u potpunosti prožet ekstatičnim čuđenjem, ipak je to čuđenje doživljavala i izlagala sasvim jednostrano, naime jedino u smislu neke “svete” jeze i grožnje. Usput rečeno, u isti sklop pitanja bitno pripada i utjecajni nauk o “uzvišenom” u Pseudo-Longina, baš kao i njegovo kasnije razviće i filozofijsko zaključenje u Kanta i današnja postmoderna obnova u Lyotarda.

Aristotelovo tumačenje Platonova izriječka o θαυμάζειν kao početku filozofiranja pokazalo se dakle nakon svega rečenog iz temelja upitnim. Čuđenje bi trebalo stajati na početku, u sredini i na kraju cjelokupnog puta spoznaje, i to kao ono što tim putom vlada i upravlja. I onaj koji zna, štoviše upravo on prije svih drugih, morao bi biti bitno začuđen. Sâmo to čuđenje, vidjeli smo, nije drugo do pribivajuće motrenje onoga božanskog.

A ipak, izgleda da moment onoga manjkavog i nezadovoljavajućeg, onoga što traži i zahtijeva bijeg k spoznaji prvih počela i uzroka – dakle moment koji u Aristotela tako snažno dospijeva u prvi plan filozofiranja – mora biti u najmanju ruku kao mogućnost sadržan već i u Platonovu i predplatonskom

θαυμάζειν. Ne govori li sam Platon na čuvenomu mjestu u *Fedonu* o “bijegu u logose”, koji je na neki način jedini spas pred opasnošću potpunog osljepljenja u nezaštićenom izravnom susretu s vazda neobrazloživim i zagonetnim bivanjem stvari, njihovim nastajanjem i nestajanjem, rastom i opadanjem? Nije li jednako tako u *Fedonu*, ali i u *Politeji* i mnogim drugim dijalozima, jedinim pravim poticajem na razumsku spoznaju proglasio upravo onu nelagodnu smetenost koja dušu obuzima pri pogledu na ono što ne uspijeva dostatno odrediti i od svega ostalog razlikovati kao neko čvrsto omeđeno “ovo”? Je li Aristotelov “bijeg iz neznanja” doista tako neplatonovski kako je u dosadašnjem izlaganju izgledalo?

Ne da se zaniijekati postojanje značajne platonske pozadine i podloge za način na koji Aristotel tumači Platonovu tezu o čuđenju kao početku filozofije. No usprkos tomu treba ovdje ispitujuću pažnju napregnuti što je moguće snažnije te obratiti pozornost i na najneupadljivije razlike. Jer moglo bi biti da u ovom konkretnom slučaju razlika koja se čini gotovo zanemarivom u sebi skriva naznaku točke gdje se odlučno razilaze ne samo Platon i Aristotel nego i glavni mogući putovi cjelokupnog filozofiranja.

Na trag se te razlike možda najlakše dolazi usporednim ispitivanjem toga što “aporija” znači u Aristotela, a što u Platona. Što se prvoga tiče, već smo čuli da on doduše aporiju smatra uvjetom napredujućeg procesa spoznaje, ali samo prvim uvjetom, naime takvim koji već na početku samog tog procesa treba biti “nalazom” razriješen, a to znači ukinut i prevladan. U skladu s tim razumije on aporiju kao nešto što se može pojaviti samo i isključivo u okviru obuhvatnog vidokruga spoznaje i znanja. Ponešto zaoštreno moglo bi se reći da aporija u Aristotela nije drugo do metodički predstupanj razvijanja logičkog zaključka.

Bitno je drukčije u Platona. Doduše i u njega put filozofijskog istraživanja uvijek započinje aporijom. No u daljnjem tijeku ispitivanja ona nipošto ne biva ostavljena za sobom i napuštena u korist pouzdanih i čvrstih, više ili manje osiguranih postavki i pretpostavki, već naprotiv sa svakim korakom ispitujućeg traganja postaje sve dubljom i obuhvatnijom. Štoviše, Platon nije oklijevao pustiti da mnogi od njegovih dijaloga skončaju u zadnjoj i najvišoj aporiji, što ne vrijedi samo za gotovo sve njegove rane dijaloge, već na primjer i za *Parmenid*, središnji dijalog njegova zrelog mišljenja.

Prema Platonu, kao filozofi naprosto *jesmo* u aporiji. Tu je temeljnu odredbu filozofijske egzistencije u Platonovim očima na jednokratano i neponovljiv način utjelovio njegov učitelj Sokrat. Stoga ga u *Menonu* pušta o sebi reći: “Nije tako da sam ja na sigurnom putu te samo druge dovodim u besputnost, nego jer sam u najvećoj mjeri sâm u besputnosti dovodim tako i druge u besputnost.”³⁴ Ovaj je stav potrebno što točnije promotriti. Kao i u Aristotela, i

³⁴ Platon, *Men.* 80c8 i d.: οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν.

ovdje su ἀπορία i εὐπορία jasno očitovane u svojoj uzajamnoj suprotstavljenosti, no s tom bitnom razlikom da Platon filozofirajućem Sokratu naglašeno *odriče* stanje εὐπορία, dakle napredujućeg hoda istraživanja koje je sigurno i nepokolebljivo usmjereno prema cilju potpunog i savršenog znanja. Sokrat, kako je živo prikazan u Platonovoj *Apologiji*, polaže pravo jedino i isključivo na “ljudsku mudrost”, koja se sastoji u tomu da se ne vjeruje da se zna ono što se uistinu ne zna. U skladu s tim će vodeći stav cjelokupne *Apologije* glasniti: “Doista je mudar bog [...]”, dok “je ljudska mudrost tek malo vrijedna, štoviše nije uopće.”³⁵ Zato se neobična Sokratova filozofijska egzistencija mora iscrpljivati u neumornom obilaženju i lutanju³⁶, u stalnom i uvijek novom tumanranju, traženju i ispitivanju³⁷.

Ali ne vrijedi li sve to prvenstveno, ako ne čak i isključivo samo za ranije Platonove dijaloge, koje se upravo zato obično i označava “aporetičkim”, ili pak “sokratskim”? Nije li dobro poznata činjenica da u kasnijem Platonovu djelu Sokrat sve više i više odstupa kao glavni lik i kao onaj tko vodi filozofijsko istraživanje? Nije li zamjetno da tamo, npr. u *Sofistu* ili *Državniku*, nalazimo jednoznačno izrečenu visoku ocjenu metode i stroge metodike, na primjer postupka dijareze? Ne postaje li i sam Platon u starosti, primjerice u *Timeju* i *Zakonima*, na neki način sve monologičniji i gotovo dogmatičan? Nije li naposljetku baš on u svojim središnjim dijalozima, u *Politeji* i *Simpoziju*, filozofiju prikazao kao jedan jedini, neprekinuti i tako reći pravocrtno prema svojem cilju i kraju napredujući put spoznavanja?

Ovakve su primjedbe jamačno u najvećoj mjeri opravdane. Da bi se na njih doista primjereno odgovorilo moralo bi se interpretativno proći kroz cijelo Platonovo djelo, što ovdje dakako nije moguće. Zadovoljit ćemo se tek s nekoliko naznaka koje se prije svega tiču posljednjega među nevedenim prigovorima.

Kako se dakle naša tvrdnja da je filozofiranje za Platona u osnovi shvaćeno kao stalno istrajavanje u aporiji, dakle u besputnosti, slaže s onim u *Politeji* i *Simpoziju* sasvim jednoznačno ocrtanim i prikazanim putem spoznaje, koji, potaknut i pokrenut početnom aporijom, bez zastoja i skretanja napreduje k svome kraju i zaključenju, koje se sastoji u konačno dostignutom uvidu, odnosno u blaženom i smirenom motrenju onoga najvišeg?

Možda bi se rješenje teškoće moglo tražiti u ispravnom shvaćanju toga što se ovdje razumije pod “putem”. Zašto smo uopće smisao grčke riječi ἀπορία tako napadno i gotovo izazovno pokušavali približiti upravo izrazom “besputnost”? Ponajprije iz sasvim jednostavnog razloga, naime jer ta grčka riječ ništa drugo i ne znači. No povrh toga i zato što sam Platon, kako smo vidjeli, riječi ἀπορία u svojem tekstu često naglašeno suprotstavlja riječ εὐπορία,

³⁵ Platon, *Apol.* 23a5 i d.

³⁶ Isto, 22a6: τὴν ἐμὴν πλάνην.

³⁷ Isto, 22a6: περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ.

dakle otprilike nešto kao “uspjelo putovanje”. Na jednom osobito važnom mjestu dijaloga *Teetet* izrijeком će joj suprotstaviti i sam πόρος, dakle naprosto “put”. Ostaje za ispitati, kaže se tamo, je li još moguće pronaći neki πόρος iz posvemašnje besputnosti u kojoj je istraživanje zastalo.³⁸ U kojoj mjeri i u kojem smislu πόρος u cijelom tom sklopu znači upravo “put” i ništa drugo?

Od četiri grčke temeljne riječi za ono što mi nazivamo “putom” upravo je πόρος bila najrjeđe u upotrebi. U dvije druge, naime kako u riječi όδός, koja je bila najviše upotrebljavana riječ tog semantičkog kruga, tako i u riječi πάτος izvorno značenje “puta” se jasno očituje i izlazi na vidjelo. Tu naime nije mišljen već gotovi, postojeći, predležeci put, nego prije tek *mogućnost* hoda, stupanja i nastupanja. I četvrta tomu jezičnom okružju pripadajuća riječ κέλευθος je, premda joj se značenje doduše već u *Ilijadi* razvilo do oznake za već gotovi, predležeci “put”, ipak izvorno odlikovana eminentno *verbalnim* značenjem, koje upućuje više u smjeru *nastajanja* nekog puta, kako je razvidno iz njene etimologijske veze s grčkim riječima κέλης, κελεύω, κέλλω i latinskima *celer*, *excello*, koje sve očituju jedno zajedničko osnovno značenje u smislu “rivati”, “porivati”, “prebacivati u (hitro) kretanje”.³⁹

Ono pak što kod izraza πόρος osobito upada u oči je gotovo neiscrpivo bogatstvo njegovih izvedenica. Jedna od njih – dakako uz άπορία, od koje smo u ispitivanju i pošli – je glagol πειράω, u značenju “pokušati”, s čime je onda vezano i έμπειρος, dakle “biti prokušan”, odnosno “iskusan”, zajedno s latinskim *peritus*, *experior*, *periculum*. Na osnovi proširenja osnove pomoću α nastaju zatim i druge srodne riječi, kao na primjer πέρα: “dalje”, πέραν: “s onu stranu”, πέρας: “kraj”, odnosno “granica”, također άπειρον: “bezgranično” itd. Iz iste se osnove izvodi čak i riječ πρᾶττω, koja nam je još i danas bliska preko izrazâ “praksa” i “praktičan”.

Sve smo ovo navodili samo s jednom jedinom svrhom, naime da bismo spriječili olako i brzo izjednačavanje značenja od πόρος s učvršćenim, već postojećim predmetom “put”. U πόρος se izriče samo *mogućnost* puta, otvaranje, ili točnije probijanje nekog puta. Korijen te obitelji riječi je indoeuropsko *per-, što je elementarna jezična gesta koja otprilike kazuje značenje naše propozicije “kroz”.

Tako razumljena, riječ πόρος znači prije svega neko izbijanje i probijanje, neki izlaz, prolaz i prijelaz. Tek iz toga izvedeno kazuje ta riječ i kretanje putovanja, a na koncu i sam put. Već rano su Grci tom temeljnom svojstvu *izlaza i prolaza* mišljenom i kazanom u riječi πόρος odgovorili tako da su u njoj čuli i opće značenje “sredstva”, a potom i “probitka” te konačno i “bo-

³⁸ Platon, *Theaet.* 190e8–191a6.

³⁹ Usp. O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.

gatstva". Mitološki protumačen kao sin boginje znanja i uputnoga savjeta (Μῆτις), postao je Πόρος ubrzo mitskom "personifikacijom" dobitka, bogatstva i obilja, tijesno povezan s umijećem i umjetnošću (τέχνη), dakle s vještinom, lukavošću i spretnošću (μηχανή). Što je još važnije, bio je, zajedno s Ἑρμῆς, već u drugoj polovini sedmog stoljeća prije Krista u spartansko-korskom liričaru Alkmana označen jednim od dvaju najstarijih, odnosno najuzvišenijih božanstava. Po svoj vjerojatnosti Πόρος i tu već znači nešto poput "otvorene mogućnosti", "dostupnosti" i "prohodnosti", dok je Ἑρμῆς izgleda bila mišljena kao posve zatvorena, nepristupačna i nesavladiva sudbina. Kako se čini, iz te je prasukrotnosti Alkman htio izvesti cjelinu svih bića.⁴⁰

No zašto ovdje tako iscrpno pripovijedamo o tom božanstvu imena Πόρος? Je li dovoljan razlog u tomu da je on glavni lik jedne od najstarijih među sačuvanim grčkim kozmogonijskim spekulacijama? Teško da bi to bilo dovoljno obrazloženje. Nama je, međutim, od presudne važnosti da isto to božanstvo susrećemo i u onom Platonovu dijalogu u kojem je on izložio svoje najintimnije iskustvo živog filozofiranja, naime u *Simpoziju*. Tamo se ono pojavljuje kao otac Erosa, koji je pak u dijalogu jasno ocrtan kao idealno utjelovljenje filozofa. Erosova majka je Penija, naime oskudica, siromaštvo, potreba i vječni nedostatak. Kao potomak takvih roditelja, Eros je posve podvojeno biće. Od majke je naslijedio to da je svagda siromašan i u najvećoj mjeri potrebit, zauvijek lišen doma, zaštite i stana, izložen u ono otvoreno i neizvjesno. S druge strane, od oca mu je pripalo to da je stalno u potrazi za probitkom i dobitkom, kao spretan, vješt i lukav poduzetnik. No te dvije suprotne temeljne crte njegova bića ne stoje u njemu naprosto jedna uz drugu, vremenski jedna od druge odvojene, kao da bi jedna nastupala nakon druge i smjenjivala je, već se ono čudesno i zapanjujuće njegove najdublje ambivalencije sastoji upravo u tomu da su obje te njegove bitne značajke stalno *ujedno* na djelu. Tako je Eros jednom u punom cvatu i živi u preobilju, da bi odmah, istoga dana, ponovno umro, te onda smjesta opet iznova bio na život iznesen. Na taj način on zapravo nije ni u besputnosti posvemašnje oskudice ni na sigurnom putu napretka i stjecanja, nego je uvijek samo između siromaštva i blagostanja, između smrtnosti i besmrtnosti, između neznanja i mudrosti.⁴¹

Erotski filozof ne može dakle nikad postati mudracem, odnosno onim koji apsolutno zna: "Nijedan od bogova ne filozofira, niti stremi tomu da postane mudracem. On to već jest. A ako je i netko drugi mudrac, taj ne filozofira."⁴² S druge strane, ne ostaje filozof ni u potpunom neznanju koje sebe još uopće nije kao takvo prepoznalo i prozrelo. Takvo je neznanje naime

⁴⁰ Usp. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München ³1976, 183 i d., 290 i d.

⁴¹ Platon, *Symp.* 203b1 i d.

⁴² Isto, 204a1 i d.

svojevremeno svakodnevnom čovjeku, koji “je sam sebi dovoljan” te, budući da je uvjeren da nije bitno manjkav i oskudan, nije ni tjeran nikakvom žudnjom za znanjem. Od njega se erotski filozof razlikuje time da zna svu potrebitost svojega bića, duboko neznanje u kojem se nalazi, te je upravo tom samospoznajom izložen u nelagodnu otvorenost potpune besputnosti. A upravo su od nje ona obojica sasvim udaljeni, kako onaj tko ništa ne sluti o svojem temeljnom neznanju te se zato bez mnogog kolebanja kreće uobičajenim i odavno uhodanim putovima, prolazima i stazama svakodnevnog života, tako i onaj tko je preuzetno umišljen u svoje uobraženo znanje. Nijedan od njih nema zbiljskog iskustva o tomu što to znači kad se naprosto mora napustiti sve već utabane ljudske staze i putove.

Samo pravi filozof obitava tamo gdje se ne može obitavati, na bespuću. Nije li uostalom već u Parmenida “znajući muž” prikazan kao onaj tko doduše “prolazi svim ljudskim obitavalištima”⁴³, no sâm se dao na takav put koji je “daleko od obične putanje ljudi”⁴⁴? Ovdje smijemo još jednom spomenuti Schellinga, koji je kao malo tko drugi do prikladna izraza doveo upravo to najunutarnije temeljno iskustvo filozofiranja:

Samo je onaj dospio u temelj sebe sama i samo je onaj spoznao cijelu dubinu života tko je jednom sve napustio i bio sâm od svega napušten, kome je sve potonulo i tko je sebe vidio sama s onim beskonačnim: veliki korak, kojeg je Platon usporedio sa smrću. [...] Tko hoće istinski filozofirati mora biti lišen sve nade, sve težnje, sve čežnje, mora ne htjeti ništa, ne znati ništa, mora se osjećati sasvim golim i siromašnim, da bi sve stekao. Težak je taj korak, teško se, tako reći, oprostiti i od zadnje obale.⁴⁵

Tu potpunu napuštenost, tu posvemašnju besputnost mora iskusiti svatko tko hoće istinski filozofirati. Štoviše, upravo ona čini pravu podlogu i pozadinu početnog ugođaja čuđenja o kojem cijelo vrijeme govorimo. U pravom čuđenju bivamo iznenadno pogođeni sasvim neobrazloživom, neutemeljivom, neočekivanom i iznenađujućom činjenicom da se i u potpunoj besputnosti ipak još pokazuje neka pukotina, neki prolaz i put, da uopće – da se poslužimo poznatom formulom Leibniza i Schellinga – ima bića, a ne radije samo ničega. Ono najdublje u čuđenju odnosno udivljenju je “granično iskustvo” neodlučenog lebdenja između biti i ništa. U tom sklopu nije ni malo slučajno da je primjerice Heidegger u *θαυμάζειν* prepoznao upravo ono što je sam na vlastitu putu iskusio i mislio kao *zbivanje* “ontologijske diferencije”:

U čuđenju se povlačimo [...]. Tako reći odstupamo pred bićem – pred tim da ono jest i da jest tako, a ne drukčije. Također se čuđenje ne iscrpljuje u tom odstupanju pred bitkom bića, nego je, kao to odstupanje i povlačenje, ujedno

⁴³ Parmenid, DK 28 B 1, 3: κατὰ πάντ' ἄσθη.

⁴⁴ Isto, 27: ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν.

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, nav. dj., 217 i d.

privučeno i gotovo sputano time pred čim se povlači. Tako je čuđenje raspoloženje u kojem i za koje se otvara bitak bića.⁴⁶

Nema općenitog puta filozofije. Svagda pojedinačni put filozofiranja otvara se i zbiva samo time da se njime zbilja prolazi, to znači da ga se iskušava, kako to kazuje i dubokosmislena njemačka riječ “Er-fahrung”. Usput rečeno, upravo je zato Platon pisao dijaloge a ne rasprave. No svaki pojedinačni put živog filozofiranja dolazi uvijek iz onog besputnog i skončava u onom besputnom. Otvoreni “prostor” žive suigre onog besputnog i pojedinih putova što svaki put drukčije iz njega izbijaju i drugamo vode, da bi potom morali opet uteći natrag u ono odakle su potekli, mogao bi se možda označiti kao “mjesto”, u smislu nekog čudesno titrajućeg okružja koje se iz sebe slobodno širi i proteže te se ponovno u sebe povlači, sabire i uvire. To okružje nije drugo do zbivanje onoga velikog *između*⁴⁷ (μεταξύ), u kojem igra i odigrava se erotička tj. demonska bit filozofije, uvijek u sredini između neznanja i mudrosti, zemlje i neba, smrtnog i božanskog.

O tomu da filozofirajućeg čovjeka ni najdalekosežniji put ne izvodi van okružja tog živog “između” Platon je i u *Simpoziju* ostavio više nego jasan znak. Mukotrпно se uspinjući, filozof i na koncu svojega erotičkog puta dospijeva samo do toga da ostane *začuden* jedinstveno čudesnom naravi lijepog koju tamo iznenadno ugleda.⁴⁸

“Samo do toga” – rekli smo upravo. Ali koje neiscrpivo blago filozofije leži pohranjeno u tom varavom “samo”? Zaključimo ova razmatranja izrekom punom duboke staračke mudrosti iz Goetheova razgovora s Eckermannom 18. veljače 1829:

Ono najviše do čega čovjek može stići [...] je čuđenje i navede li ga prafenomen na čuđenje tad treba biti zadovoljan: više od toga on mu ne može pružiti, a nešto dalje on u tomu i ne treba tražiti: tu je granica.⁴⁹

⁴⁶ M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956, 26.

⁴⁷ O “između” govori i Heidegger u svojoj ekstenzivnoj i obvezujućoj interpretaciji onog θαυμαζέειν u predavanjima iz godine 1937/38: M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie* (GA 49), Frankfurt am Main 1984, 162 i d. Usp. 168: “U nedoumici kamo, stoji čuđenje u nekom *između*, između onoga najobičnijeg, bića, i njegove neobičnosti, toga da ono ‘jest’. To ‘između’ tek se čuđenjem oslobađa i proteže kao ‘između’. Čuđenje – tranzitivno razumljeno – sobom donosi pojavljivanje običnoga u njegovoj neobičnosti. Nedoumica između neobičnosti i običnoga nije neupućenost, jer čuđenje kao takvo ni neće neki put, nego ono to ‘između’, koje uskraćuje svako kamo, upravo mora otvoriti i držati zaposjednutim.”

⁴⁸ Platon, *Symp.* 210e3 i d.: πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν κάλον. Usp. Buryjev komentar uz mjesto: *The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, Cambridge 1932 (pretisak 1973), 128: “For θαυμαστὸν cp. 219B: it often connotes the supernatural...”

⁴⁹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. F. Bergmann, Leipzig 1981, 298.

BIBLIOGRAFIJA

- Aristotelis ars rhetorica* 1959. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. D. Ross, Oxford.
- Aristotelis ethica Nicomacheia* 1894. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Bywater, Oxford.
- Aristotelis metaphysica* 1957. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. Jaeger, Oxford.
- Barbarić, D. 1988. *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb.
- Barbarić, D. 1995. *Grčka filozofija*, Zagreb.
- Barbarić, D. 1997. *Filozofija racionalizma*, Zagreb.
- Becker, O. 1937. *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin.
- Bury, R. G. 1932. *The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, Cambridge (pretisak 1973).
- Diogenes Laertius 1968. X. *Epikur*. Griechisch-deutsch. Übersetzung von O. Apelt. Herausgegeben sowie mit Vorwort, Einleitung und Anmerkungen versehen von K. Reich und H. G. Zekl, Hamburg.
- Düring, I. 1966. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- Eckermann, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Herausgegeben von F. Bergmann, Leipzig.
- Fränkel, H. 1976. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.
- Hegel, G. W. F. 1970–71. *Werke in zwanzig Bände*. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. 1956. *Was ist das die Philosophie?*, Pfullingen.
- Heidegger, M. 1984. *Grundfragen der Philosophie (GA 49)*, Frankfurt am Main.
- Homer 1994. *Ilias*. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von E. Schwarz. Übersetzung: J. H. Voss. Bearbeitung: H. Rupé. Neuausgabe und Nachwort B. Snell, Augsburg.
- Kant, I. 1910 i d. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. U: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (= der Deutschen Akademie der Wissenschaften) zu Berlin, Berlin.
- Matuschek, S. 1991. *Über das Staunen*, Tübingen.
- Otto, W. F. 1998. *Theophania*, Zagreb.
- Parmenides ¹⁷1974. U: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz, Berlin.
- Platonis opera* 1900–1907. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Burnet, Oxford.
- Plutarch 1960. *De rectu ratione audiendi* (Moralia 37 B i d.). U: *Plutarch's Moralia in sixteen Volumes*. With an English Translation by F. C. Babbitt, London.

Schelling, F. W. J. 1856–1861. *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. U: F. W. J. Schellings Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart.

Snell, B. 1946. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg.

Spinoza 1967. *Ethica*. U: *Opera–Werke*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben von K. Blumenstock, Darmstadt.

Stoicorum veterorum fragmenta 1903–05. Collegit J. ab Arnim, Leipzig.

Vom Ort des Philosophierens

ZUSAMMENFASSUNG: Im Aufsatz wird versucht, den ursprünglichen Sinn der Platonischen Bestimmung vom Staunen als Anfang der Philosophie zu ermitteln, und zwar durch eine kritischen Abhebung von ihrer Umdeutung bei Aristoteles, und dann insbesondere in der Stoa wie auch bei Spinoza und Hegel. Dabei wird auf die frühgriechische Erfahrung vom Staunen als θαυμάζειν aufmerksam gemacht, wo es vor allem die Grundstimmung des Dabeiseins des Göttlichen und der menschlichen Teilnahme am Göttlichen bedeutet. Dem entspricht die bei Platon stark hervorgehobene Rolle des “Pathetischen” am Staunen, das in der nachkommenden Tradition grundsätzlich verlorengegangen ist. Für Platon entspringt das Staunen einem nie zu überwindenden Zustand der wesentlichen philosophischen “Weglosigkeit” (ἀπορία), welche schon bei Aristoteles nur noch im Sinne eines unbedingt zu verlassenden Ausgangspunkts der methodisch sicher fortfahrenden philosophischen Wissenschaft verstanden wird. Durch ein Zurückgreifen auf die Diotimas Lehre im Dialog *Symposium* wird demgegen die Sokratisch-Platonische “Weglosigkeit” als der einzig angemessene “Ort” des echten Philosophierens bestimmt, welchen es, als das “Zwischen” für das Weltspiel der Unsterblichen und Sterblichen, um jeden Preis zu bewahren und offen zu halten gilt.

STICHWORTE: Das Staunen, der Anfang der Philosophie, die Geschichte der Philosophie, das Göttliche, die Weglosigkeit, das Weltspiel.