

SOKRAT PIERREA HADOTA ILI IZAZOV PRAKTIČNOSTI ANTIČKE FILOZOFIJE

Daniel Miščin

Sveučilište u Zagrebu
Fakultet filozofije i religijskih znanosti
dmiscin@ffrz.hr

UDK: 1Hadot.P.
2-584.7:1*652*
<https://doi.org/10.34075/cs.56.3.1>
Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 5/2021.

Sažetak

Promatrajući temeljnu misao francuskog filozofa Pierrea Hadota (1922. - 2010.) u svjetlu Heideggerova uvjerenja da ozbiljan mislilac može misliti samo jednu misao, jasno je što je Hadotova glavna ideja: antička filozofija u svojoj je biti usmjerena k praktičnoj svrsi, tj. plemenjivanju (vlastita) života. Zato je antička filozofija u eminentnom smislu "skrb za sebe". U tom smislu Sokrat se može smatrati paradigmatom takva nastojanja. Štoviše, Hadot povezuje praktičnost antičke filozofije i s kršćanskim duhovnim vježbama. To je omogućeno utjecajem antičke metafizike na rano kršćanstvo. Imajući to u vidu, autor u dijalogu s Hadotom razmatra mogućnost obnove modernog razumijevanja filozofije i prevladavanja njezine krize. To je moguće upravo na tragu antičkog razumijevanja filozofije kao „skrb za sebe“.

Ključne riječi: Hadot, Sokrat, Nietzsche, filozofija, duhovne vježbe

UVOD

„Ne filozofiraj!“ Kad se u razgovoru pojavi ovaj usklik, to je zapravo zazivanje reza, prekida. Te riječi otkrivaju nestrpljenje sugovornika i njegov dojam o besplodnu brbljanju. One su zapravo prijekor. Nervoznim uzvikom „ne filozofiraj!“ suvremeni svijet kao da nam priznaje da je umoran od nas. I to možda i prije no što progovorimo. Taj „ne filozofiraj!“ postao je iskaz razotkrivena razočaranja, zamora koji se odbija kriti iza pristojnijih fraza. Ali, zašto? Možda bi se bilo lakše suočiti s tim pitanjem da je taj problem nov, povezan tek sa suvremenim svijetom. Međutim, nije li taj prijekor zapravo skriven već u podsmijehu Talesu, tradicionalno prvom filozofu? Njemu se mlada Tračanka ruga da je upao u bunar zato što su mu oči izgu-

bljene u visinama.¹ Tog bremena (tim većeg što je jasnije da je slika zapravo alegorijska) svjestan je i autoironični Sokrat. Spominjući tu Talesovu zgodu u Platonovu *Teetet*u, Sokrat znakovito dodaje: „Ista poruga vrijedi za sve koji provode život u filozofiji.“² Dakle, svi mi, filozofi svih vremena i jezika, svi smo nes(p)retni Tales. Ali, zašto je tako? Zašto svijet s tako postojanom neskrušenošću ispovijeda svoje zasićenje ispraznošću filozofije i filozofa?

Promatra li se djelo francuskog filozofa Pierrea Hadota upravo u svjetlu ovog pitanja, čini se da među našim suvremenicima nema pozvanijega da na njega odgovori. Štoviše, ako se kukavno stanje filozofije može usporediti s bolešću, baš bismo pod njegovim perom mogli prepoznati lijek za tu bolest. Može li filozofija ozdraviti? Ako može, kako? U vezi s tim pitanjima, u vremenu kojemu su bliske medicinske metafore i bitke, temeljni problem ovog ogleada može se ovako odrediti: krije li se doista u Hadotovu misaonu laboratoriju lijek za iscrpljujuće dugu krizu filozofije? Ako je odgovor potvrđan, u čemu valja prepoznati taj spasonosni lijek? Odgovori na ta pitanja mogu se tražiti u raspravi o Hadotu. Ipak, ovaj oglead se ne želi odreći ni drugog, svakako još zanimljivijeg diskursa. To je rasprava s Hadotom, sugovorništvom s njim o temama koje tako odvažno otvara njegovo djelo.

No, kao i uvijek, prije terapije valja poduzeti – dijagnostiku.

1. ŠTO JE UZROK KRIZE FILOZOFIJE?

Izvor krize filozofije možda bi valjalo povezati sa zanimljivom opomenom Nietzscheova Zaratustre koji zapravo svim kršćanima poručuje: „Bolje bi mi pjesme morali pjevati da bi naučio vjerovati u njihova Spasitelja; njegovi bi mi učenici morali izgledati kao oni koji su više spašeni.“³ U analogiji bi se s ovom Zaratustrinom porukom mogao otkriti i ključni razlog krize filozofije. Doista, vrijeme se oglušilo na njezine poruke. No, to se zasigurno ne događa slučajno. Još je sigurnije da ti razlozi ne gode uhu filozofa. On kao da pritom ima izbor. Možda je najjednostavnije diskreditirati Zaratustru, a s

¹ Usp. Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, I, 34.

² Usp. Platon, *Teetet*, 174a-e.

³ „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne, erlöster müssten mir seine Jünger aussehen!“; Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra I-IV*, KSA 4, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, München 1999., 118; hrv. prijevod, Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra. Knjiga za svakoga i ni za koga*, Mladost, Zagreb 1980., 84.

njim i njegova tvorca. To se može učiniti tvrdnjom da je Nietzsche osvjedočeni antikrist. U sjeni tog spomena može ga se prestati slušati. Doista, ostaje posve točnim da je Zaratustra Kristov protivnik, baš kao što je neupitno blasfemično što se njegov autor, doduše, već pomračena uma, potpisivao kao Raspeti.⁴

Ipak, koliko god u tim činjenicama bilo obostrane gorčine, time nije dokinuta mogućnost da je ova Zaratustrina misao, primijenjena na razloge krize filozofije, možda ipak točna. Što dakle ako je filozofija u krizi i zato što postoji raskorak između onoga što filozofi govore i onoga što stvarno jesu? Što ako filozofija nije u krizi samo zbog svog nepovoljnog položaja u odnosu na prirodne znanosti,⁵ nego i zato što filozofi loše skrbe za svoju vjerodostojnost? Što ako nam se, baš kao u Zaratustrinoj kritici, naša uvjerenja i misli doista *ne vide* na licima? Što ako to, a ne tek filozofska pitanja, čine svijet nesklonim filozofiji? Ako je doista tako, nije li kriza filozofije zapravo posljedica baš onakve nedjelotvornosti kakvu spominje Zaratustra?

⁴ Devet pisama napisanih u prvim danima siječnja 1889. Nietzsche je potpisao s *Der Gekreuzigte*.

⁵ Uočavajući krizu filozofije te vrste, već je Kant nastojao metafiziku, a s njom i čitavu filozofiju „staviti na siguran put znanosti“ (Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, B VII; A VIII). Tijekom 19. stoljeća takve će misli bivati sve zaoštrenijima. Tako je veliki svećenik pozitivizma Auguste Comte, samouvjerenom zaključio da su snagom prirodnih znanosti „filozofija i teologija istjerane iz svog posljednjeg utočišta“ (Auguste Comte, „Philosophical Considerations on the Sciences and Scientists“, u: Auguste Comte, *Early Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1998., 167). Naravno, ta Comteova odlučna „deložacija“ samo je simbol modernog zasićenja filozofijom. Problem je međutim u tome što se humanističke znanosti (a s njima i filozofija) ne mogu svesti na metodu prirodnih znanosti. Međutim, bitna se razlika između njih ne može nijekati. Prvo Dilthey (usp. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, VII. Band, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1965., osobito 88-121), a zatim i Gadamer (početak Gadamerova glavnog djela posvećen je upravo tom problemu (usp. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen 1990., 9 i slj; u vezi s tim usp. također i komentar tog konteksta u: Arnd Kerkhecker, „Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften (GW 1, 9-47)“, u: Günter Figal (ur.), *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag, Berlin 2007., 9-27), uvjerljivo su pokazali da je svaki takav pokušaj svodenja metode *Geisteswissenschaften* („duhovnih znanosti“, humanistike) na metode prirodnih znanosti - unaprijed osuđen na neuspjeh. Unatoč tome, u tom neuspjehu moglo bi se naći i nešto utješno. Moglo bi se naime učiniti da je kriza posljedica objektivne razlike između prirodnih znanosti, s jedne, i filozofije, s druge strane. Ili pak prigrliti još jednostavnije rješenje i proglasiti ovo vrijeme jednostavno nesklonim filozofiji. U oba slučaja, to bi značilo da se uzrok krize filozofije zapravo nalazi *izvan nje*. Primjerice, u raznim modernim i svakako „tiranijskim“ izvedenicama empirizma, modernizma ili postmodernizma.

Slutnja pozitivnog odgovora na to pitanje vraća nas Hadotu. S obzirom da se čini kako je druga mogućnost, tj. povezivanje krize filozofije s odgovornošću filozofa bliže istini, upravo bi se Hadotov pristup mogao pokazati ljekovitim. To uvjerenje temelji se na njegovu temeljnom stajalištu da je filozofija upravo eminentni modus posve praktične „brige za sebe“. Drugim riječima, od Pierrea Hadota može se naučiti da je filozofija na svom izvoru, u antici, bila prije svega način života i briga za oblikovanje duha, dok je, počevši od novog vijeka pa sve do naših dana, filozofiji promijenjena bit, te se ona shvaća prije svega teorijski i kao apstraktan postupak.⁶ S Hadotom se dakle treba upitati: može li se, povratkom na njezin izvorni smisao, obnoviti filozofija, može li joj se vratiti stari sjaj? Čitava filozofska misao Pierrea Hadota stane u potvrdni odgovor na to pitanje. To pak Hadotova današnjeg sugovornika ne lišava pitanja: možemo li mu vjerovati? Štoviše, može li se „brinuti za sebe“, povratkom temeljnom praktičnom smislu antičke filozofije? U svakom slučaju, ako Zaratustra ima pravo, susret s Hadotom postaje neodgodivim.

2. OD HERMESA DO SOKRATOVE OPOMENE „BRINI SE ZA SEBE!“

Preispitujući ranu povijest filozofije pod vidikom svoje glavne teze o izvornoj povezanosti filozofije kao načina života s duhovnim vježbama, Hadot spominje Homera. To je vrlo zanimljivo mjesto pret-povijesti filozofije, o kojem Hadot izvješćuje tek uzgred i faktografski. Ipak, čini se da je detalj iz Homerove *Himne Hermesu* mnogo više u službi Hadotove glavne teze nego što bi se moglo zaključiti iz čitanja njegovog teksta. Hadot naime hladno primjećuje da je Homer, hvaleći Hermesov izum lire, dodao da je on to učinio vješto, služeći se mudrošću.⁷ Ovdje valja zastati. Pogledajmo izvorni tekst na koji ovdje upućuje Hadot. To je 511. stih prve *Himne Hermesu*. Premda se iz hrvatskog prijevoda to ne vidi (prijevod stiha glasi: „Herma pak glazbalo drugo, umijeća drugog izumije“)⁸ u grčkom se izvorniku tog stiha doista skriva *sofia*.⁹ To je važno upozorenje iz kojega, začudo,

⁶ Usp. primjerice jezgrovitu formulaciju u: Pierre Hadot, „Predgovor“, u: Juliusz Domański, *Filozofija, teorija ili način života*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2018., 8. Opširnije u: Pierre Hadot, *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd 2010., 248-318.

⁷ Usp. Pierre Hadot, *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd 2010., 36.

⁸ „Prva Homerova himna Hermu“, u: Hesiod, *Poslovi i dani/ Postanak bogova/ Homerove himne*, Demetra, Zagreb 2005., 295.

⁹ U izvorniku stoji, αὐτὸς δ' αἰθ' ἑτέρης σοφίης ἐκμάσασα τέχνην (*moj kurziv*); usp. „Prva Homerova himna Hermu“, isto, 294.

Hadot u svome tekstu propušta izvesti ključnu implikaciju. Očito je naime da mudrost u ovom stihu u konačnici nije povezana ni sa kakvom spekulativnom sposobnošću, nego je posve izjednačena s djelovanjem. Dakle, mudrost se iskazuje Hermesovim djelom, ne spekulacijom, tj. mudrost ovdje nije prvenstveno sposobnost mišljenja, već činjenja.

To znači da je već u homerskoj pretpovijesti, još na čvrstom tlu mita, mudrost posve sročena s djelovanjem. To je dakle, u stanovitu smislu, njezino izvorno stanje, i već taj uvid osnažuje Hadotovu temeljnu tezu: mudrost je, još i prije pojave filozofije, bila praktičnom. Zanimljivo da se to očituje upravo u mitskoj „biografiji“ Hermesa, „demonu hermeneutičara“. ¹⁰ Kako bi obavljao svoju glasničku službu prevodeći volju bogova na jezik smrtnika, on mora biti ne samo dosjetljiv, kako se često ističe, već i mudar. Pritom Hermes ne postavlja nikakvu teoriju hermeneutike niti se zamara zamkama hermeneutičkog kruga, tom omiljenom spekulativnom zabavom modernih hermeneutičara. ¹¹ Nestašni glasnik za to nema vremena – jer mora djelovati. Dakle, i u tom dijelu Hermesove „biografije“, ne samo na prvim stranicama njegove osobne povijesti (koja umnogome izgleda delinkventskom) ¹² potvrđuje se isti princip: mudrost je usmjerena prema djelovanju. Kad je dakle prigrli antički „ljubitelj mudrosti“, ona će jednostavno ostati tako usmjerenom.

Da se na ispravnost ove teze može ukazati i promatrajući lik Sokrata, još uvjerljivije od Hadota pokazao je Giovanni Reale. Naime, usuprot dovezima nezaobilazne i odavno klasične studije Erwina Rohdea u kojoj se Sokrat spominje uzgred i samo na jednome mjestu, ¹³ Reale upravo Sokrata smatra otkrivačem pojma *psyché* kao čovjekove sposobnosti razumijevanja, ali i htijenja. To vodi pre-

¹⁰ Oskar Bätschmann, *Uvod u povjesnoinjetničku hermeneutiku. Interpretacija slika*, Scarabeus, Zagreb 2004., 15. Inače, kako upozorava Platon, i *daimon* je zapravo glasnik, budući da je i on posrednik između bogova i ljudi. Baš kao i Hermesovo, i *daimonovo* je mjesto u sredini, između bogova i smrtnika; Platon, *Gozba 202e*.

¹¹ Usp. primjerice, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GA 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990., 270 i slj.

¹² Kao što je dobro poznato, spomenutu Hermesovu izumu prethodi krađa bratove stoke. Toj vještini kasnije je poučavao svoga sina. Zbog toga je, između ostalog, Walter F. Otto u svojoj glasovitoj studiji ustvrdio da je kod Hermesa „uočljiva izvjesna neotmjerenost“; Walter F. Otto, *Bogovi Grčke*, AGM, Zagreb 2004., 141.

¹³ Usp. Erwin Rohde, *Psihē. Kult duša i vjera u besmrtnost u Grka*, Mizantrop, Zagreb 2020., 489-490. Zbog toga Reale tu studiju naziva „crnom rupom“; Giovanni Reale, *Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti*, Demetra, Zagreb 2003., 213. *Moj kurziv*.

ma Realeovu zaključku da je sama okosnica Sokratove misli „briga oko duše kao najveća moralna zadaća“. ¹⁴ To znači: briga za sebe zapravo je briga za dušu. Točnost ovog uvjerenja može se, naravno, posve lako dokazati Sokratovim izlaganjem u *Apologiji*, gdje on tvrdi: „Ja ću odlaziti od jednog do drugog od vas, ne čineći ništa drugo, nego pokušati vas nagovoriti, i mlađe i starije, da ne brinete tako revno ni oko tijela niti oko novca kako treba da se brinete da duša postane najboljom, i govorit ću vam: «Ne dolazi vrlina čovjeku od novca, nego se po vrlini stječe bogatstvo».“ ¹⁵ Tom tekstu, baš kao što to čini Reale, valja pridodati i druge, u kojima Sokrat još pumnije osnažuje istu tezu. ¹⁶ Tako postaje očitim da prema Sokratovu uvjerenju, revnitelj mudrosti ne smije ostati pasivan, nego mora djelovati, brinuti se za sebe ¹⁷ i na tu brigu pozivati i druge. Štoviše, ta je briga - najviša od svih zadaća.

3. ANTIČKA FILOZOFIJA I RANO KRŠĆANSTVO

Logično je pritom upitati: ali, zašto duša nije zbrinuta, zašto je valja spašavati iz stanja nezbrinutosti? U pozadini je takva pitanja lako razabrati temeljno uporište ove Sokratove brige. Riječ je o prepoznatljivu stožeru platonizma: tijelo je tamnica duše. ¹⁸ Platonova

¹⁴ Usp. Giovanni Reale, *Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti*, 211 i slj.

¹⁵ Platon, *Obrana Sokratova* 30a-b.

¹⁶ Platon, *Alkibijad* 130e-132c; također i, Platon, *Fedon* 115b-c.

¹⁷ Platon, *Alkibijad* 120d4; *Obrana Sokratova* 36c. Usporedi hermeneutiku tog Sokratova imperativa i njegov povijesni razvoj u: Michel Foucault, *Hermeneutika subjekta*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2017., osobito 34-77.

¹⁸ Usp. Platon, *Fedon* 64e; 79c-d; 80b; osobito 81b-e; također i *Kratil* 400c. Podsjetimo pritom da je slavna *Alegorija o pećini* (u sedmoj knjizi Platonove *Države*; 514a-520a) zasnovana upravo na toj istoj dihotomiji. Unatoč tome što Ross s pravom prekorava Platona da time zbunjuje jer kazuje previše, te da taj tekst nepotrebno komplicira razumijevanje (David Ross, *Platonova teorija ideja*, Kruzak, Zagreb 1998., 68), *Alegoriju o pećini* ipak je dobro ne razdvajati od onoga što joj neposredno prethodi, tj. spomen sunca u čijem svjetlu duša spoznaje istinu (*Država* 508b-509c). Budući da se na tom uznositom mjestu Platonova opusa jasno povezuju sunčeva svjetlost, ljepota i dobrota, nesumnjivo se može zaključiti da je taj tekst stožerno nadahnuće razumijevanja svjetlosti i kod neoplatonika Dionizija Areopagita. Vrlo se jasna povezanost njegovih ideja s Platonovim suncem na upravo spomenutom mjestu u *Državi* osobito dobro vidi u uznositom i svečanom početku IV. poglavlja njegova traktata *O Božanskim imenima*, osobito 693b-700d. Usp. odličan komentar tog mjesta u: Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York/ Oxford 1993., 148-153. Poznato je da je Dionizije Areopagit ovim tekstom imao izuzetan utjecaj na razvoj srednjovjekovne kršćanske metafizike neoplatoničkog usmjerenja, ali je sva-

je misao jasna: duša se čezne osloboditi tijela i vratiti k svome iskonu, u domovinu, u viši svijet iz kojega je pala. Zato je duša važnija od propadljiva tijela. Stoga tijelo treba biti sluga duše, ne obrnuto.¹⁹ Činjenica da ta ideja Platonova Sokrata čitavoj kršćanskoj tradiciji uopće nije strana, upozorenje je na prožetost kršćanske tradicije antičkom filozofijom. U tom svjetlu može se promatrati i usporedivost izazova filozofije kao praktične duhovne vježbe s duhovnim vježbama u kršćanskoj tradiciji.²⁰

Upravo o toj ukorijenjenosti kršćanstva u antičku tradiciju na više je mjesta u svom bogatom opusu pisao Joseph Ratzinger. Upravo to je važna tema njegova predavanja u Regensburgu.²¹ Naime, Ratzinger je ondje nastojao pokazati da ta povezanost antičke filozofije i kršćanstva nije samo očita već i izvorna. Drugim riječima, jedna od njegovih temeljnih teza mogla bi se ovako uobličiti: dehelenizacija europske kulture izuzetno je štetna zato što se tim procesom razara izvorna i temeljna povezanost kršćanstva i antičke filozofije. Komentirajući same početke, Ratzinger odlučno osporava često ponavljaju tvrdnju da je sinteza kršćanstva s grčkim duhom bila „prva inkulturacija kršćanstva“.²² Usuprot tome, on podsjeća da je Novi zavjet napisan grčkim jezikom, tj. da je nastao u okrilju te kulture, a ne izvan nje. Temeljna Ratzingerova implikacija s obzirom

kako još zanimljiviji njegov utjecaj na misao opata Sugera, ideologa gradnje opatije Saint Denis, koja je ključno mjesto rađanja gotičke arhitekture (usp. o tome, Dominique Poirel, *Simbolice et anagogice, l'école de Saint-Victor et la naissance du style gothique*, u: Dominique Poirel (ur.), *Abbé Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorine*, Brepols Publishers, Turnhout 2001., 157-164). Valja pritom podsjetiti da je oko identiteta osobe čiji je grob u okrilju te velebne opatije, oduvijek bilo mnogo prijevora i teških zabuna isprepletenih s legendama. Tako se u jednom razdoblju povijesti te opatije vjerovalo da je ondje pokopan upravo Dionizije Areopagit, autor toga teksta (usp. o tome, Richard Cusimano i Eric Whitmore (ur.), *Selected Works of Abbot Suger of Saint-Denis*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2018, 219). Zato i ne čudi što neki autori odlučno tvrde da se opat Suger u svojim graditeljskim pothvatima nadahnjivao Dionizijevim tekstovima (usp. o tome primjerice, Otto von Simson, *The Gothic Cathedral. Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Princeton University Press, Princeton 1974., 120-121). Drugi pak ne ničeju tu povezanost, ali dvoje oko njenih razmjera, pa se o utjecaju Pseudo-Dionizija na Sugera izražavaju ponešto suzdržanije i opreznije (usp. Peter Kidson, „Panofsky, Suger and St. Denis“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 50 (1987.), 1, 5-6).

¹⁹ Usp. Platon, *Zakoni* 870b, kao i Platon, *Država IV*, 485d.

²⁰ Usp. u tom kontekstu, Pierre Hadot, *Filozofija kao način življenja*, Fedon, Beograd 2011., 69-70.

²¹ Kao što je dobro poznato, to predavanje postalo je glasovito iz razloga koji, nažalost, nemaju veze s misaonom izvrsnošću tog izlaganja.

²² *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 2006., 737.

na tu tvrdnju jest da nije ni moguće niti potrebno očistiti kršćanstvo od njegova prepletanja s antičkom metafizikom. Tom se uvjerenju nerijetko suprotstavljaju antimetafizičke implikacije Lutherova poziva „sola scriptura“²³ ili pak, još češće, Pascalovo razlikovanje između Boga vjere i Boga filozofa.²⁴ Usuprot tome, Ratzinger postojano naglašava da je Europa rođena upravo iz jedinstvena daha antičke i kršćanske baštine. Štoviše, taj je susret, prema Ratzingeru, „stvorio Europu“.²⁵ Upravo u svjetlu tog Ratzingerova uvjerenja, jedna napomena iz njegova ranijeg ogleada duboko je simbolična. On naimе podsjeća da su grčki crkveni oci bili zatečeni kad su „otkrili kod Platona (*Timej* 34a-b; 36b-c) neobičnu i znakovitu predodžbu o križu koji je utisnut cijelome kozmosu“.²⁶

Vratimo li se upravo u svjetlu tog rječitog simbola natrag k Sokratovu shvaćanju tijela kao tamnice duše, valja ustvrditi da je judeokršćanski odnos prema tijelu ipak bitno različit od platoničkog prezira prema tjelesnosti. Mogućnost takva otklona dokinuta je već prvim stranicama Biblije. Adam u svom imenu ima zemlju, ne nebo. Osim toga, ljudima nisu dana krila,²⁷ već stopala. To znači: stvoreni su da budu na zemlji, a ne da s nje bježe. U odnosu na platonizam, razlika se još više produbila uzimajući u obzir kršćansku vjeru u Kristovo utjelovljenje i uskrsnuće. No, unatoč toj razlici, kršćanska tradicija ostaje zaokupljena sličnim zadatkom kao i Sokrat. Može li se u tom smislu primjerice ustvrditi da Sokrat želi dušu osloboditi upravo od istog onog što u kršćanskoj tradiciji Ivan naziva „požuda tijela, požuda očiju i oholosti života“ (1Iv 2, 16)? Iako se Ivanov dualizam mnogo češće povezuje s gnozom nego s platonizmom, valja primijetiti da u svojoj filološkoj analizi američki egzeget

²³ Ukažimo tek primjerice na Lutherovo suprotstavljanje temeljima aristotelovske metafizike, Martin Luther, „Sermo Lutheri in Natali Christi, A. 1515.“, u: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 1. Band, Hermann Böhlau, Weimar 1883., 29.

²⁴ Usp. Blaise Pascal, *Oeuvres complètes III*, uredio Jean Mesnard, Desclée De Brouwer, Paris 1964., 50-51; Ovo izdanje opremljeno je izvrsnim, detaljnim i kritičkim komentarom teksta Pascalova *Memoriala* iz njegove „Noći vatre“, 23. studenog 1654. Spomenuti komentar nalazi se u istom svesku, 19-49.

²⁵ Usp. kontekst u: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 2006., 734. Usp. komentar tog mjestu u: James V. Schall, *The Regensburg Lecture*, St. Augustine Press, South Bend 2007., 76 i slj. U tom kontekstu, posve je logično da Ratzinger na drugome mjestu naglašava da je Europa tek u drugotnom smislu zemljopisni pojam. Ona je, kako naglašava Ratzinger, prije svega *povijesni i kulturalni* pojam; Joseph Ratzinger, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, Verbum, Split 2005., 11.

²⁶ Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., *Duh liturgije*, Verbum, Split 2015., 176.

²⁷ Platon u *Fedru* podsjeća da krilo ima najviše zajedničkoga s božanskim jer ono podiže ono što je teško k mjestu gdje žive bogovi (*Fedru* 246d).

Raymond Brown komentira ovo mjesto upravo u kontekstu Platona dualizma. Polazeći od spoznaje da je pojam tijela u Ivanovu grčkom izvorniku, očekivano, *sarx*, Brown napominje da se taj pojam u izvorniku koristi upravo u kontekstu platoničkog razumijevanja tijela kao tamnice duše.²⁸ Imajući to na umu, valja primijetiti kako Ivan nastavlja svoj tekst. On će, potvrđujući preporuku otklanjanja trostruke „horizontalne“ požude, ponuditi „vertikalnu“ sliku u kojoj je ponovno teško previdjeti tragove dualizma: „Ne ljubite svijeta ni što je u svijetu. Ako tko ljubi svijet, nema u njemu ljubavi Očeve“ (1Iv 2,15).²⁹ Baš se u odjeku tih Ivanovih riječi zanimljivo vratiti *Fedonu*, u kojem Sokrat o duši govori ovako: „Jer svako veselje i bol nju [dušu] kao čavlom pribija na tijelo i čini je nalik tijelu, a ona misli da je istinito ono što joj tijelo kaže. Ta potom, što je s tijelom iste misli i istomu se veseli, primorana je, sudim, ostati jednake čudi i života, postati onakva kakva ne može nikad čista stići u Had, nego vazda odlazi prožeta tijelom [...] i ovako ne dijeli zajednice s božanskim, čistim i jednostavnim.“³⁰ No, to je tek jedan primjer.³¹ U obje je tradicije lako naći još mnogo primjera dualizma. Ipak, valja naglasiti ono što se osobito dobro vidi na primjeru svakako najutjecajnijeg

²⁸ Usp. Raymond Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1982., 308.

²⁹ Postoje stajališta prema kojima se kod Ivana zapravo ne radi o dualizmu. Prema toj tezi, ono što izgleda kao dualizam zapravo je Ivanova retorička strategija kojoj je okosnica paradoks (Douglas Estes, *Dualism or Paradox? A New 'Light' on the Gospel of John*, u: *The Journal of Theological Studies*, 71(2020.), 1, 90-118). Međutim, slijedeći dalje ovdje naznačenu argumentacijsku nit, to se ne čini vjerojatnim i zbog toga što ta teza podcjenjuje Ivanovu povezanost s ozračjem antičke filozofije. U konačnici tog, kako ga naziva Douglas Estes, „paradoksa“, nije pošteđen ni Prolog njegova evanđelja, osobito Iv 1,14. Međutim, nije se, usuprot tome, teško složiti s Ratzingerom koji u spomenutom regensburškom predavanju u Ivanovoj uporabi pojma Logos prepoznaje da je taj Logos ujedno i um i Riječ. Taj Logos je, tumači dalje Ratzinger „um koji je stvarateljski i koji se može pripočiti, ali upravo kao um“ (AAS 2006., 731) Odakle dolazi takva ideja posve je bjelodano, i tek s obzirom na to antičko misaono rodoslovlje Ivanova razumijevanja Logosa doista je moguće zaključiti da je tako shvaćenim Logosom „Ivan darovao završnu riječ biblijskog pojma o Bogu“ (AAS 2006., 731-732). Očito je da bi bez odlučujućeg utjecaja tog duha antike na Ivanov pojam Logosa taj pojam u Prologu bio bitno ispražnjen od svojih bogatih značenjskih slojeva. Usp. o toj problematici također i: Mark Edwards, *The Bible and Early Christian Platonism*, u: Alexander J. B. Hampton i John Peter Kenney (ur.), *Christian Platonism. A History*, Cambridge University Press, Cambridge 2021., 147-151.

³⁰ Platon, *Fedon*, 83 d-e.

³¹ O ranokršćanskoj recepciji Sokrata usp. odličan, sustavan članak s preciznim navodima izvora, Mark Edwards, „Socrates and the Early Church“, u: Michael Trapp (ur.), *Socrates from Antiquity to Enlightenment*, Routledge, New York 2016., 128-141.

platonika kršćanske starine, sv. Augustina. S obzirom da su izvorna Platonova djela u patrističkom razdoblju i velikom dijelu srednjega vijeka bila dostupna tek dijelom (zato, primjerice, pišući o utjecajima na sv. Augustina, Claudio Moreschini oprezno spominje „njemu dostupni neoplatonizam“³²), valja imati na umu da su neoplatoničke ideje utjecale na rano kršćanstvo više kroz Plotinova djela nego izravno kroz Platonova.³³ Unatoč tome Platonova se Sokrata posve sigurno može promatrati i kao antičkog glasnogovornika spomenutog dualizma. On, naravno, nije prvi u koji se u antičkoj filozofiji bavio „duhovnim vježbama“. Prije njega time su se zaokupljali već pitagorejci i epikurejci, nakon njega osobito stoici. Ipak, Sokrat je među svim antičkim filozofima nesumnjivo ostao ideal i najvidljiviji primjer tog nastojanja. Zbog toga neće začuditi Hadotova stajališta o Sokratu, kao ni njegovo nastojanje da ga zaštiti od kritika, osobito Nietzscheove.

4. HADOTOVA OBRANA SOKRATA

Pierre Hadot je potpuno svjestan tog paralelizma antičke tradicije i kršćanstva. Zato je zasigurno namjeren kršćanski prizvuk njegove vrlo snažne tvrdnje: „Sokrat nema sistema koji bi naučavao. *Njegova filozofija u cijelosti je duhovna vježba*, nov način života, aktivno razmišljanje, živa svijest.“³⁴ Nazivajući na tom stožernom mjestu svoga opusa upravo čitavu Sokratovu filozofiju „duhovnom vježbom“, Hadot zna što radi. Iako rado naglašava i razlike, on time zapravo priziva susret antičke tradicije s kršćanskom, ali i povratno neraskidivu kršćansku ukorijenjenost u duh antike. Ta ideja, doduše, nije nova. Prvi ju je u novije vrijeme razradio Paul Rabbow,³⁵ usporedivši antičke praktične vježbe u filozofiji s *Duhovnim vježbama* sv. Ignacija Lojolskoga.³⁶ Ali baš ta poveznica što je preuzima Hadot, ukazuje na važnost i implicirano bogatstvo njegove univerzalne tvrdnje da je Sokratova filozofija u cijelosti – duhovna vježba. Iako će se u svojoj *Unutarnjoj tvrdavi* Hadot još pomnije posveti-

³² Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., 418.

³³ Isto, 418-419.

³⁴ Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2013., 91.

³⁵ Usp. o utjecaju Rabbowa i drugih autora na Hadotov pojam duhovnih vježbi, Pierre Hadot, *Filozofija kao način življenja*, Fedon, Beograd 2011., 140-153.

³⁶ Usp. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, München 1954., 55 i slj.

ti utemeljenju te teze, istražujući život i misao cara filozofa Marka Aurelija,³⁷ Sokrat baš zbog te odvažno univerzalne tvrdnje doista može postati svojevrsnim simbolom i zaštitnim licem čitavog Hadotova misaonog projekta.

Imajući to u vidu, lakše je razumjeti razlog zbog kojeg Hadot energično brani Sokrata od jednog Nietzscheova prigovora. Predmet njihova spora smisao je posljednjih Sokratovih riječi, neposredno prije smrti u *Fedonu*: „O Kritone, dužan sam pijetla Asklepiju!“³⁸ Naime, u *Radosnoj znanosti* Nietzsche tvrdi da bi Sokrat ostao većim mudracem da je to prešutio. On smatra da je Sokrat time zapravo rekao: „O Kritone, život je bolest!“ i time se u posljednjem trenutku razotkrio kao pesimist koji je zapravo *patio od života*.³⁹ Ipak, ostaje također izvjesnim da bi „razotkrivanje“ Sokrata u posljednjem trenutku bilo u proturječju s postojanošću Sokratove mirnoće i sabranosti u ranijem tijeku *Fedona*. S obzirom da Nietzscheova teza pretpostavlja baš taj radikalni rez,⁴⁰ ne čudi što u suvremenim komentarima ona nerijetko biva odlučno osporavana.⁴¹

No Hadotov prigovor ide još dalje. On prigovara Nietzscheu da na Sokrata preslikava svoju vlastitu unutrašnju dramu, pri čemu Sokrat tim riječima zapravo izdaje tajnu.⁴² Ali ne svoju, već Nietzscheovu. Ta se tajna može ovako uobličiti: sâm Nietzsche, suočen s vlastitim otkrićem nihilizma, nije uspio postati pjesnikom dionizijske životne radosti. Ako se ovo Sokratovo prizivanje pijetla za Asklepija doista može čitati kao suptilna i nehotična autobiografija onoga koji je to zapisao, upravo na tragu onoga što je Nietzsche ustvrdio u

³⁷ Hadot naime ondje ističe da se i misao Marka Antonija može promatrati prvenstveno u smislu duhovnih vježbi. Pierre Hadot, *Unutarnja tvrdava. Uvod u Misli Marka Aurelija*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2016., osobito 59-63.

³⁸ Platon, *Fedon* 118a. Asklepije je grčki bog liječništva. Rimljani su ga kasnije preuzeli pod imenom Eskulap.

³⁹ Usp. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte/ Idyllen aus Messina/ Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, München 1999., br. 340, 569-570. *Moj kurziv*. Usp. također i slično mjesto u *Sumraku idola*: Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner/ Götzen-Dämmerung/ Der Antichrist/ Ecce homo/ Dionysos-Dithyramben/ Nietzsche contra Wagner*, KSA 6, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, München 1999., 73.

⁴⁰ Jedna od Nietzscheovih definicija nihilizma naglašava baš to, „obezvrijeđivanje dosadašnjih vrijednosti“, u: Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, München 1999., 131.

⁴¹ M. Ross Romero, *Without the Least Tremor. The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*, State University of New York Press, New York 2016., 65.

⁴² Usp. Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2013., 108.

S onu stranu dobra i zla,⁴³ tada ova Hadotova replika zapravo pogađa najdublju Nietzscheovu filozofsku ranu. Ako je Hadot u pravu, tada se njegovim komentaram zapravo razotkriva da sâm Nietzsche ne pripada „višem redu umova“ zato što nije znao šutjeti o svojoj zastrašujućoj tajni.⁴⁴ Dovedimo sada Hadotov prigovor do njegove krajnje posljedice. To bi značilo da napadajući Sokrata zbog Asklepija, Nietzsche nehotice razotkriva neuspjeh same biti *svojeg* filozofskog projekta,⁴⁵ a to nema pretjerane veze sa Sokratom iz *Fedona*.

Nadalje, jedna bi neobična usporedba mogla dodatno pridonijeti toj raspravi. Baš zbog nje, dopustimo si usporediti ove Sokratove posljednje riječi iz *Fedona* 118a, „O Kritone, dužan sam pijetla Asklepiju“ s posljednjim riječima Ivanova Krista.⁴⁶ Krist naime u Iv 19,28 kaže: „Dovršeno je!“ Grčki izvornik tog prijevoda otkriva još mnogo više. Naime, zanimljivo je primijetiti da kao što je prvi dah Ivanova evanđelja, tj. njegov spomen Logosa, prepoznatljivo ukorijenjen u antičku filozofiju, tako se i u riječi koju Ivanov Krist izgovara u svom posljednjem, predsmrtnom dahu, skriva neraskidiva veza s antičkom mišlju. U izvorniku Iv 19,28 stoji *tetelestai*. To je prošlo vrijeme glagola *teleo* (to znači: dovršiti, završiti, izvršiti, ispuniti).⁴⁷ U korijenu tog glagola nalazi se *telos*. On je ovdje zajedno sa svim svo-

⁴³ Usp. Friedrich Nietzsche, *Jenseits Von Gut Und Bose. Vorspiel Einer Philosophie Der Zukunft/ Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, München 1999., br. 6, 19-20.

⁴⁴ Hadot se, tvrdeći to, baš kao što i navodi u svom tekstu, oslanja na odličan komentar Ernsta Bertrama. Usp. Ernst Bertram, *Nietzsche. Attempt at a Mythology*, University of Illinois Press, Urbana/ Chichago 2009., 279 i slj.

⁴⁵ Čitajući *Sumrak idola* u svjetlu ovih tvrdnji, Nietzsche ondje zapravo varira isti argument, zato što će bolest koja nagriza život biti zapravo sokratovski moral. Ali, i tu Nietzscheovu tvrdnju, baš kao i onu iz *Radosne znanosti*, Hadot proglašava bitno autobiografskom. Usp. Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2013., 108.

⁴⁶ To svakako nije jedina moguća usporedba teksta *Fedona* s Ivanovim evanđeljem. Uzgred, primijetimo i ovo, u Iv 14,18 Isus obećaje, „Neću vas ostaviti kao siročad“. Taj pojam odnosi se izvorno na djecu ostavljenu od roditelja, ali se upotrebljava i u prenesenu značenju, budući da se može odnositi i na učenike koji ostaju bez učitelja. Ivanov je kontekst na ovome mjestu bliži ovom drugom. Znajući to, pogledajmo tekst *Fedona* 116a, i ondje se koristi posve isti pojam u istom smislu, jer se Sokratovi učenici osjećaju kao siročad, budući da će njihov učitelj uskoro umrijeti. I taj paralelizam pokazuje da je George Steiner, upozoravajući na mnoge paralelizme između Sokratova odlaska, s jedne, i Kristova, s druge strane, svakako imao pravo ustvrdivši da su Sokratova i Kristova smrt (i sve ono što je slično, a neposredno im je prethodilo) bitno odredile našu intelektualnu i moralnu povijest. Usp. George Steiner, *Two Suppers*, u: *Salmagundi*, 108, 1 (1995), 33-61.

⁴⁷ Usp. primjerice: Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Naprijed, Zagreb 1991., str. 920.

jim plemenitim bremenom koji taj pojam ima u antičkoj metafizici. *Telos* znači kraj, ali i svrhu i savršenstvo.⁴⁸ Valja primijetiti: već se u prvom spomenu *telosa* u Aristotelovoj *Metafizici* taj pojam povezuje sa spomenom Dobra.⁴⁹ Promotrimo li je u tom svjetlu, posljednja riječ Ivanova Krista, ono „dovršeno je“, zapravo ima posve jasan smisao. To znači: postigao sam svoju svrhu, ostvario sam cilj.⁵⁰ Upravo zbog te povezanosti *tetelestai s telos*, u nekim se autoritativnim gramatičkim analizama grčkog teksta Novoga zavjeta, smisao tog Kristovog *tetelestai* tumači i sa „biti savršeno ispunjeno“.⁵¹ Takav naglasak smisla potpuno se poklapa s dvije kontrolirane, aktivne, upravo sabrane Kristove geste koje slijede: „nakloni glavu i predade duh“⁵². Ističući Kristovu vlast nad smrću, sv. Augustin komentira ovo mjesto posve u duhu *telosa*. On te geste tumači kao znak da se „sve ispunilo što je čekao da se ispuni“.⁵³

Analogno, moguće se suglasiti s uvjerenjem da Sokrat priziva Asklepija i time proglašava ostvarenje svoje životne svrhe. To ima smisla ne samo zato što se time potvrđuje jedna od temeljnih ideja Platonove filozofije. Nakon svrhovita, ispunjena života Sokratova duša izlazi iz tamnice tijela. Nakon, kako reče Sokrat, „čišćenja filozofijom“⁵⁴ i on može umrijeti uvjeren da se ispunilo sve što je čekao da se ispuni. Pred njim je još samo nada da će prispijeti u „slavu blaženih“.⁵⁵ Imajući to na umu, valja se prikloniti onima koji Sokratov spomen Asklepija razumijevaju u ovom kontekstu. To ne isključuje mogućnost da je prizivanje Asklepijeva pijetla također i skriveni Platonov potpis na Sokratov kraj, budući da se taj spomen može povezati i s Platonovom bolešću,⁵⁶ zbog koje nije mogao nazo-

⁴⁸ Usp. primjerice navod u *Kazalu pojmova* Tomislava Ladana u: Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 490.

⁴⁹ Aristotel, *Metafizika* 983b30.

⁵⁰ Usp. u smislu tog prijevoda: Homer, *Ilijada* 18, 378.

⁵¹ Max Zerwick i Mary Grosvenor, *A Gramatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio istituto Biblico, Roma 1993., 343.

⁵² Iv 19,30 u tom je smislu posve jasan, Kristu duh nije *oduzet*, on ga je *predao*. Dosljedno, Kristova se glava nije pasivno, „mrtvo oborila“, kao primjerice u sceni smrti Kranjčevićeva Mojsija, gdje je ta pasivnost zapravo izraz smrti kao *kazne* („...mrijeti ti ćeš kad počneš sam u ideale svoje sumnjati!“); usp. Silvije Strahimir Kranjčević, „Mojsije“, u: Silvije Strahimir Kranjčević, *Heronejski lav. Izabrane pjesme*, Školska knjiga, Zagreb 2008., 304.

⁵³ Augustin tome dodaje još i pitanje, pojačavajući svrhovitost tih gesta, „Tko tako odloži odjeću kada hoće, kao što je Isus umro kada je htio?“; Sveti Augustin, *Tumačenje Ivanova evanđelja* 119, 6, Verbum, Split 2020., 691; PL 35,1952.

⁵⁴ Platon, *Fedon* 114c.

⁵⁵ Platon, *Fedon* 115d.

⁵⁶ Usp. Platon, *Fedon* 65b.

čiti trenucima koje opisuje. U tom smislu te Sokratove riječi ne bi bile samo afirmacija pravovjerne platoničke „eshatologije“ nego i, kako ističe Romero, svojevrsno testamentalno proglašenje Platona Sokratovim pravim nasljednikom.⁵⁷

S obzirom na to, upitajmo još jednom: što to Hadot zapravo brani pred Nietzscheom? Iako se uopće ne bavi ovim diskursom, najčešće ostajući isključivo u granicama filozofije, Hadotova se nakana možda najbolje vidi upravo u ovoj analogiji s *telosom* u njedrima posljednjih riječi Ivanova Krista. Hadot naime jednostavno mora ustrajati na pobuni protiv Nietzscheova tumačenja Sokratova prizivanja pijetla za Asklepija, jer time zapravo brani ne samo *telos* Sokratove smrti nego i čitava njegovog života. Kad bi, usuprot tome, Nietzsche bio u pravu, Sokrat bi svojim posljednjim riječima doveo u pitanje *telos* svojeg temeljnog nastojanja. Time bi posumnjao u ideale za koje je živio. Međutim, napadajući Nietzschea, možda i Hadot, baš kao i Nietzsche, zapravo nešto krije, budući da ne otkriva što *zapravo* brani. No, to se ipak može razabrati. Ako je Sokratovom smrću doista dospio u sjenu čitav *telos* njegova života, ako je on svojom zadnjom riječju zapravo ponudio šifriranu nihilističku ispovijest, tada je time nemilice dokinuta i valjanost one stožerne Hadotove misli da je čitava Sokratova filozofija zapravo duhovna vježba. Drugim riječima, tada se njegovo temeljno i cjeloživotno nastojanje razotkriva kao neuspjela, propala duhovna vježba. Hadot to, naravno, ne može dopustiti, ne samo iz poštovanja prema Sokratu. Važniji razlog je to što bi time bio doveden u pitanje sâm zaglavni kamen čitavog Hadotovog misaonog projekta. To znači da braneći Sokratovo djelo, Hadot zapravo brani i svoje vlastito. Drugim riječima, s obzirom da, prema Hadotu, Nietzsche zbog vlastite projekcije u Sokrata, nije u pravu, tada taj obranjeni Sokrat neprijeporno može ostati svečanim uresom na pramcu Hadotova misaonog broda.

5. HADOTOV POUČAK ILI: KAKO NAM HADOT MOŽE PROMIJENITI ŽIVOT?

Premda nema sumnje da je Plotin Hadotu draži, a Marko Aurelije važniji, zanimljivo je u opusu francuskoga filozofa ostati upravo kod Sokrata, jer se baš u njegovim rukama može prepoznati ključ čitava Hadotova opusa. Sokrat bi mogao biti glasnogovornikom

⁵⁷ M. Ross Romero, *Without the Least Tremor. The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*, State University of New York Press, New York 2016., 65.

Hadotove temeljne poruke. To bi se doduše moglo pomisliti i čitajući poglavlje posvećeno Sokratu⁵⁸ u Hadotovoj knjizi *Što je antička filozofija?*. Međutim, ipak ključni argument u prilog tom stajalištu zapravo se nalazi na margini Hadotova opusa, dobro skriven u jednom Hadotovu razgovoru o etici. Hadot se ondje prisjeća ulomka iz Plutarhove rasprave koji mu se „uvijek dopadao“,⁵⁹ *Je li politika posao za starce*. Baš ondje Sokrat je prikazan kao antiteza razumijevanja filozofije kao istrgnutosti iz svakodnevnog. Nastojeći stopiti svoj glas s Plutarhovim, za Hadota je Sokrat antiteza toj istrgnutosti. To je zasigurno ključni razlog zbog kojega Hadot poseže za Plutarhom, tumačeći njegov tekst ovako: Sokrat „nije bio filozof zato što je predavao na pozornici i izlagao svoje teze, nego je filozof bio šaleći se, opijajući se, ratujući, odlazeći na agoru, a naročito popivši kukutu. Sokrat je tako pokazao da je u bilo koje vrijeme, bez obzira što nam se događalo ili što radili, svakodnevni život neodvojiv od mogućnosti filozofiranja. [...] Nema podjele između svakodnevnog i filozofije“.⁶⁰ Plutarhova pohvala Sokratu na koju ovdje misli Hadot, izrazito je lijepo stilizirana. U izvornom tekstu stoji: „On je bio prvi koji je pokazao da [njegov] život univerzalno potvrđuje filozofiju, cijelo vrijeme, u svakom svom dijelu, svakom iskustvu i djelovanju.“⁶¹

Ako se pravo stanje filozofa i filozofije shvaćene u smislu duhovne vježbe može procjenjivati prema ovom tekstu, tada valja počti prije svega od jednostavnog, dvostrukog pitanja: mislim li što živim, i možda još važnije: živim li što mislim? Vratimo li se u svjetlu tih pitanja početnoj provokaciji Nietzscheova Zaratustre, postaje jasnim da se možda ne radi toliko o krizi filozofije, koliko o *krizi filozofa*. Doista, ako je vjerovati svima njima, i Sokratu i Plutarhu i Nietzscheu i Hadotu, filozof je u krizi zato što je upitna njegova vjerodostojnost. Ta upitnost proizlazi iz odvojenosti filozofije i života. Ako je taj zaključak posljedica čitanja Hadotovih djela, tada bi valjalo priznati da nam Hadot doista može promijeniti život, baš kao što je, u još poznatijem primjeru, Proust promijenio de Bottonov.⁶²

⁵⁸ Pierre Hadot, *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd 2010., 42-79.

⁵⁹ Pierre Hadot, „Što je etika? Razgovor s Pierreom Hadotom“, u: Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2013., 282.

⁶⁰ Isto mjesto.

⁶¹ Plutarch, „Whether an Old Man should Engage in Public Affairs“, u: *Plutarch's Moralia*, vol. 10, Harvard University Press/ William Heinemann, Cambridge/ London 1960., 147.

⁶² Aluzija na knjigu Alaina de Bottona, *Kako vam Proust može promijeniti život?*, SysPrint, Zagreb 1999.

No, to nije posljednje što želimo učiti od Pierrea Hadota. Valja se na kraju baš s Hadotom, još jednom vratiti na početke filozofije. On podsjeća da je bit filozofije prvi put zasvjetlucala iz uznositog razgovora u Platonovoj *Gozbi*.⁶³ Hadot naime naglašava da se filozofija ondje definira pomoću nečega što joj nedostaje i što joj neprestano izmiče, posredstvom transcendentne norme.⁶⁴ Drugim riječima, ako je, kako je dobro poznato, filozofija određena razlikom između mudrosti (*sophia*) i ljubavi prema mudrosti (*philo-sophia*) tada baš to „izmicanje“ doista predstavlja njezinu bit.

To upućuje na ono što je važnije od definicije filozofije. Ovo „izmicanje“ utkano u definiciju filozofije može se i ontologizirati. Tako nastaje šira i zasigurno važnija slika: to više nije samo odgovor na pitanje što je filozofija, već i – tko smo zapravo mi? Čovjek naime misli iz svoje ukotvljenosti između mogućnosti i zbiljnosti. Iz rasjeda, iz sudbinske raskoljenosti vlastitom nedovršenošću. To naglasiti nije tek vrsta skrušenosti koja omogućuje filozofiranje, trajni primat čežnje nad utihom, nemira nad mirom, to je egzistencijalna situacija. Ako je dakle „izmicanje“ ujedno i preduvjet filozofije i slika egzistencije, tada izvorno mjesto filozofije nije na dalekim i osamljenim vrhuncima s kojih silazi Zaratustra, nego u samim njedrima života. Ondje je samo jedno bjelodanije od onog sokratovskog znanja o vlastitom neznanju. To je spoznaja da još nismo postali ono što bismo htjeli biti.

Baš na tom tragu valja ustvrditi: prigrlimo li antički izazov praktičnosti filozofije, svijet će nam to zasigurno pročitati na licu.

ZAKLJUČAK

Na temelju se prethodno iznesene argumentacijske građe, mogu uobličiti sljedeći zaključci:

1. Kriza filozofije najčešće se iščitava iz njezina podređenog položaja u odnosu na prirodne znanosti. Međutim na tragu provokacije Nietzscheova Zaratustre („...morali bi izgledati kao oni koji su više spašeni“) čini se da se zapravo radi o *krizi filozofa*. Temeljna misao francuskog filozofa Pierrea Hadota o shvaćanju antičke filozofije kao praktičnog imperativa usporedivog i s kasnijim tradicijama duhovnih vježbi u kršćanstvu, čini se izglednim „lijekom“ za tu krizu. Sokrat je paradigma takva lije-

⁶³ Usp. Platon, *Gozba 203e i dalje*.

⁶⁴ Pierre Hadot, *Šta je antička filozofija?*, Fedon, Beograd 2010., 74.

- ka, utoliko što Hadot s pravom tvrdi da se čitava njegova filozofija može poistovjetiti s duhovnim vježbama.
2. Usporedba izvornog razumijevanja antičke filozofije i kršćanskih duhovnih vježbi omogućena je prije svega ucijepljenošću ranoga kršćanstva u duh i dah antičke filozofije. Ta povezanost nipošto nije ni umjetna niti naknadna. Ona je izvorna i nalazi se u temelju europske civilizacije i njezine kulture.
 3. U samoj definiciji filozofije očituje se izmicanje: filozof ne posjeduje mudrost, već je tek treba steći. No, to „izmicanje“ valja i ontologizirati. Na taj način izmaknutost koja proizlazi iz definicije filozofije zapisane u Platonovoj *Gozbi*, postaje imenom egzistencijalne situacije. Stilizirano heideggerovski, izmicanje se može shvatiti utkanim u sâmo „tu“ tubitka. Izvorno, filozofija u tome ima svoje polazište, ona je misao iz te situacije, iz njedara života. To polazište, tako jasno naglašeno u izazovu praktičnosti antičke filozofije, svakako je putokaz k prevladavanju krize filozofije.

PIERRE HADOT'S SOCRATES OR THE CHALLENGE OF THE PRACTICALITY OF ANCIENT PHILOSOPHY

Summary

Observing the basic thought of the French philosopher Pierre Hadot (1922-2010) in the light of Heidegger's belief that a serious thinker can think only one thought, it is clear what Hadot's main idea is: ancient philosophy is in its essence directed to practical purpose, i.e. ennobling (one's own) life. That is why ancient philosophy in the eminent sense is "self-care." In this sense, Socrates can be considered a paradigm of such endeavors. Moreover, Hadot connects the practicality of ancient philosophy with Christian spiritual exercises. This was made possible by the influence of ancient metaphysics on early Christianity. With this in mind, the author in dialogue with Hadot considers the possibility of renewing a modern understanding of philosophy and overcoming its crisis. This is possible precisely in the wake of the ancient understanding of philosophy as "self-care".

Keywords: Hadot, Socrates, Nietzsche, philosophy, spiritual exercises