

O pomaknutosti filozofije: Okolo entuzijazma i ironije u Platona

ANDRINA TONKLI-KOMEL

Fakultet za humanistične studije Koper
Glagoljška 8, SI-6000 Koper
andrina.komel@fhs-kp.si

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 15-05-03 Prihvaćeno: 24-10-03

SAŽETAK: Platonovo određenje filozofije kao manije (u *Fedru*) filozofiju ponajprije odmiče od razboritosti takozvane zdrave pameti i dovodi je između entuzijastičke pomaknutosti pjesnika i vidovnjaka, na jednoj strani, te ironijskog pritajivanja, na drugoj strani, koje se upravo u toj pomaknutosti pokazuju kao dio istoga pitanja: kako se ono neskriveno može razotkriti u skrivenom? Erotični je entuzijazam filozofije posebna vrsta pomaknutosti. On je paradoksalna blizina koju omogućuje udaljenost. Približavanje dalekom je sjećanje. Prisjećanje tako nipošto nije reprodukcija bilo čega, nego (ljubeće) mišljenje na ono što svagda već pred-dolazi u prethodnoj razumljivosti, rasprostrtosti svega, tako da se u njoj svagda upravo pritajuje. Iz toga pak čuđenje i osupnutost vraća ono nezaboravno Platonove filozofije, neuobičajene mjere pjesništva i – vlastitoga zaborava.

KLJUČNE RIJEČI: Platon, pomaknutost, entuzijazam, filozofija, prisjećanje, pjesništvo, čuđenje.

“...A more
Uzmlje i daje sjećanje,
Pa i ljubav marljivo oči pribada.
Ono što ostaje, pak, zasnivaju pjesnici.”
(Hölderlin, *Andenken*)

Platon je pjesništvo prognao iz “svoje države” dok se ne nađe razlog za njegov povratak. Tom razvikanom misaonom odlukom¹ i svojom *Drža-*

¹ Koja upravo u toj nečuvenosti nije nova; Heraklit se primjerice u svojoj nerazumljivosti ne čini ništa snošljivijim, tvrdeći: “Homer zaslužuje da ga se izbac iz agona i šiba, i Arhiloh na isti način” (Diogen Laertije IX 1 – DK 22 B 42). S druge strane ni pjesnici, ponajprije u komedijama, nisu škrtarili s invektivama na račun filozofa, što Platon navodi kao dokaz o opstojanju drevnoga prijepora između filozofije i pjesništva, prijepora koji je on, dakle, samo okončao.

vom uopće pobuđuje i danas popriličnu zlovolju kako u pjesnika tako i u onih demokratski “mislećih”, a kadšto čak nešto ciničnog odobravanja u kritičkih intelektualaca koji si takvo što tu i tamo dopuste. No u Platonovu suprotstavljanju pjesnicima nalazi se mnogo opasne dvosmislenosti; naposljetku su tako (s pravednošću i njezinim manjkom) pogođeni pjesnici i cinici upravo ti koje nam je Platon ostavio u nasljeđe, kako bi rekao Nietzsche. želimo li prosuđivati Platonovu odluku, morali bi ponajprije, kako kaže Gadamer, razumjeti mjerilo kojim se tu odmjerava i odbacuje pjesnički stalež: “Razumjeti tu Platonovu kritiku pjesnika u njezinu smislu i pravu je možda najteža zadaća, koju samosvijest njemačkog duha najmučnije prolazi, i koja joj očituje razilaženje s duhom Antike.”²

Prema Platonu, sva je pjesnička umjetnost oponašanje, nasljedovanje; no pjesnik nije ni pri onomu što nasljeđuje ni pri sebi, ne polazi od svojega znanja, nego od božanskog nadahnuća, kao vidovnjaci i poznavatelji proroštava. Time i samo nasljedovanje zadobiva neuobičajeni smisao, a sokratsko ispitivanje pjesnika zapada u čudan škripac: u pjesničkom bi se govoru mogao skrivati odgovor na pitanje koje se postavlja, iako pjesnik to ne zna i pred tim pitanjem zakazuje.

Tako u *Fedru* (229c) Sokrat misli da bi bio glup kad ne bi vjerovao onomu što kažu pjesnici (da je djevojku ugrabio Boreas, sjeverni bog) i kad bi govorio kao pametni ljudi (da ju je udar vjetera bacio sa stijene). Sokrat o tomu sam naravno “ništa ne zna” i ne usuđuje se pametovati; on naime slijedi zahtjev delfijskog proroštva i čini mu se smiješnim da bi mislio o drugim stvarima ako još ni sebe sama ne može spoznati. Tom prepoznatljivom sokratskom samospoznajom zasniva se svojevrсна nova prisebnost kojoj i danas s uspjehom pribjegavamo. Taj bi uspjeh ovdje ostavili po strani. Platonovu *Fedru* najprije ćemo se obratiti zato da bi se primaknuli onomu što u entuzijazmu upravo izbacuje iz sebe (i onomu što preokreće u ironiji). Ti koje Platon sa Sokratom izgoni, ili recimo radije ti s kojima ne nalazi dijalog, to nisu pjesnici, nego oni koji su za pjesnike prepametni.

Sokrat odbacuje “priprostu mudrost” (*agroiko tini sophia*, Phdr. 229e) prema kojoj prednost ima “onaj koji ne voli pred onim koji voli, jer jedan je razborit (pametan, trijezan) [*sophronei*], dok je drugi pomaman (lud, mahnit) [*mainetai*]” (244a sl.). Jer, kaže, kad bi bilo jednostavno tako da je “pomama zlo” (*mania kakon*), tad ne bi bilo prigovora. “Ali najveća dobra nastaju nam pomamom (*ta megista ton agathon dia manias*), dakako ako je dana božjim darom. Jer i proročica u Delfima i svećenice u Dodoni u pomami su puno dobra učinile Heladi, kako pojedincima tako i državama, a pri razboru malo ili ništa” (isto). Ljepša je pomama, koja je od boga, nego razboritost zdrave pameti, koja je ljudska. Tom “uvjerenju starih” vraća se Sokrat jednog ljetnog popodneva na obali rijeke Ilisos. Kad ju je već namjeravao pre-

² H.-G. Gadamer, “Platon in pesniki”, *Nova revija* 223–224 (2000), str. 133.

gaziti, zadržao ga je glas njegova *daimoniona* (podsjetio ga je naime na božansku narav Erosa, o kojem je maloprije bilo riječi).

Dakle, ako bog daje, radije lud nego pametan? S kakvom “raspuštenošću duše” i s kako “dubokom otvorenošću svijeta” – kako kaže Fink³ – nas Platon tu umiruje? I možemo li o njoj uopće razmišljati tom “očajno trijeznom suhoparnošću”?

Postoje dvije vrste manija. Jedna potječe iz ljudske bolesti, druga pak iz božje “promjene” (*exallages*, Phdr. 265a) običajnih zakona. Ta je promjena *pomaknutost*, u smislu napuštanja, uzdizanja iz običajnosti. Dijeli se prema četvorici bogova na četiri dijela. Mantika, proročka pomaknutost, dolazi od Apolona, telestika, posvećujuća, od Dionisa, pjesnička od Muza, te ljubavna, erotska, od Erosa. Ova posljednja je pomaknutost filozofije. Ono što čovjeka iz njega samog izbacuje i što ga obuzima jest neki bog. U toj obuzetosti čovjek nije više kod sebe nego je uznesen i nadahnut onim božjim (*entheos*). Entuzijazam kao posezanje u transcendentno nije samo zanijetost vidovnjaka ili koribanata, nego i nadahnutost i oduševljenost pjesnika. Oduševljenost (*katokoche*) Muzama omamljuje dušu u pjevanju i pjesmama. “Tko se bez te pomame (manije) Muza približi vratima pjesništva, misleći da će svojim umijećem (*techne*) postati valjan pjesnik (*poietes*), i taj sam i njegovo razborito pjesništvo pomračeni su od pjesništva pomamnika” (Phdr. 245a). Tko dakle uzima pjesništvo kao obrtništvo koje se može naučiti, ne otvarajući pritom uho, taj ostaje pred vratima i u toj sjeni ne može svojim majstorijama ništa pokazati, ništa objelodaniti. Svjetlo u kojem se sve pokazuje dolazi naime upravo od bogova i od pogođenosti njima.

To nas preokretanje u Platonovoj šali s pjesnicima vraća njegovu ranom dijalogu *Ion*, dijalogu u kojemu Sokrat od znamenita rapsoda svojim pitanjima izmamљуje priznanje da njegova interpretacija Homera nije ni umijeće ni znanje (*techne kai episteme*, Ion 532a sl.). Ionov dar izvrsna govora o Homeru nije umijeće, nego svojevrsna božanska moć (*theia dynamis*), koja pokreće poput moći magneta. Jer magnet ne samo što sam privlači željezne prstene nego i tim prstenima daje moć da mogu činiti isto što čini i on sam, tj. da privlače druge prstene, tako da se kadšto od tog željeznog prstenja načini sasvim dug lanac i svi vise jedan o drugom. A privlačna moć svih pojedinih članova dolazi od onoga magneta. Isto tako i sama Muza najprije pjesnika nadahne, a time što ti nadahnuti opet nadahnu druge stvara se cijeli lanac. Svi dobri pjesnici ne stvaraju sve te svoje lijepe pjesme svojim umijećem nego nadahnuti onim božjim (*entheoi*) i zaneseni (*katechomenoi*). Dobri pjesnici dakle ne stvaraju zato jer se razumiju u umijeće, jer “vladaju tehnikom”. Pjesnik je čudna stvar; on je lak, krilat i posvećen, i ne može pjevati prije nego bude onim božjim nadahnut, prije nego bude izvan sebe i izvan uma. Njegove pjesme nisu pjesničko umijeće nego božje poslanje (*theia*

³ E. Fink, “Vom Wesen des Enthusiasmus”, u: isti, *Zeit und Leben im Geiste des Ganzen*, Freiburg i Br. 1947, str. 9–32.

moira). Ne govori pjesnik iz sebe, nego iz njega govori bog (kao u prorokâ i božanskih vračeva). Pjesnici nisu drugo do glasnici-tumači (*hermenes*) bogova. Kao što je pjesnik samo glasnik svojega boga koji ga je obuzeo svojom nadmoći, tako je to i rapsod za svojega pjesnika. Na taj način imamo lanac oduševljenih, koji visi na božanstvu, sve dolje do mase slušatelja koji su do dubina potreseni (*explexes*, Ion 535b), bačeni iz sebe tako da misle kako sami doživljavaju ono što slušaju. Tako bog kroza sva ta posredovanja vuče ljudsku dušu kamo god želi.

Biva li taj govor o entuzijazmu sam entuzijastičan? Ili ironičan? Kakva je uopće razlika između entuzijazma i ironije? Čini se, naravno, da je ironija kao sokratsko ispitivanje s podsmjehom, koje pjesništvu i svemu drugome (uključujući i bogove?) oduzima njegovu ozbiljnost i istinitost, prava oprečnost entuzijazmu. Sokratov razgovor s Ionom ne razotkriva samo neukost rapsoda. Štoviše, pokazuje se da ni sam pjesnik ništa bolje nego njegov rapsod ne zna što uistinu govori, premda znaju o svemu toliko toga lijepoga reći. To je lijepo znanje dar boginja, koji u svijetu starog pjesništva spaja bogove i ljude. Božje znanje ne može pasti u neukost. Ili pak može? Ne izbija li u ironiji možda prvenstveno baš to na svjetlo dana? Drugim riječima, nije li možda upravo u tom preokretanju sva ironija?

Pjesnik ne govori iz sebe, nego onda kad je izbačen iz sebe. U njegovu se govoru razotkriva nešto što nije od njega, nego nešto što ga posve prekoračuje i obuzima. Ono božansko sreće ga u posvemašnjoj odsutnosti, neprisebnosti. Posuđuje ga. Dakle, pitanje nije samo to odijeva li se takvo božje razotkrivanje u ljudski govor, nego i to kako uopće božje znanje seže u tu posvemašnju neukost? Kako uopće razumjeti to “pretvaranje”, “preokretanje” i “pritajivanje” (*eironeia*) neskrivenosti u skrivenost, svitanja u sumračje, znanja u neukost?

Bit je pjesničkog entuzijazma odsijevati, odražavati sve onako kako se to već prikazuje, ne znajući pritom za cjelinu (Ion 531c, usp. Ap. 22b-c). Ironija pjesničkog entuzijazma, koji zna govoriti o svemu ne znajući uopće što zapravo govori, koji upravo iz najdubljeg neznanja zna i ima toliko toga lijepoga za reći, nije u podsmjehivanju nekoj himbi. Hinjenje pjesničkog razotkrivanja koje zna kad ništa ne zna ima svoju veliku suprotnost u hinjenju sokratskog ispitivanja, koje zna samo to da ništa ne zna,⁴ naime u onom znajućem neznanju koje je upravo pitanje.

Iako se čini da pjesnike njihovo neupitno govorenje o svemu pridružuje sofističkoj prosvjetiteljskoj revnosti, to pjesničko znanje o neznanju otvara drugu mogućnost ironije, naime tu da neznanje nije moguće bez prethodnoga znanja.⁵ Pjesnik ne vara kao sofist s umišljenim sveznalaštvom, pjesnik

⁴ O tomu vidi: Hermann Gundert, “Enthusiasmus und Logos bei Platon”, *Lexis* 2 (1949), str. 30 i d.

⁵ Ne samo pjesnički nadaren, nego i čovjek *dokse* svagda sebe pretiče i stupa pred sebe samim time što svagda već poznaje ono što ište, time što nosi latentno u sebi ono nezaboravno.

hoće samo odražavati svijet u njegovoj ljepoti, u prelaženju iz nejestvujućeg u jestvujuće (upravo je to *poiesis*, Symp. 205b). Cjelina svijeta kako se svagda raskriva susreće ga u entuzijazmu, a da on pritom ne zna za nju kao cjelinu. Sjaj u kojemu se sve pokazuje obuzima ga i ispunja kao božja nadmoć. Ključno je sada pitanje kako entuzijazam može prispjeti u filozofiju?

Nakon što je u *Fedru* opisao put duše koja prati bogove do “nadnebeskog mjesta” (Phdr. 247c), koje još nije opjevao nijedan pjesnik, vraća se Platon “četvrtoj maniji” (249d), erotskoj pomaknutosti filozofije. Kao i pjesništvo, filozofija je svojevrsna udarenost lijepim, no nešto drukčija. Ono lijepo u duši budi ljubav. U zaljubljenosti obuzima dušu (kao i u svakoj maniji) neka nadmoć, koja je vuče što dalje od onoga s čim obično boravi, u blizinu dalekoga. Ta nezaustavljiva žudnja, to prekipljujuće nedostajanje, to domotužje usred najprisnijega, koje dušu ispunja u erotskoj ljubavi, prisjećanje je na blizinu izvorišta. Kad čovjek vidi nešto lijepo to ga podsjeti na tu ljepotu, te on želi samo još ići dalje k vrhuncu. Od lijepih tijela, ljepote duše i misaonog svijeta okreće se širokomu moru ljepote. Kada se tako izобрази u ljubavnim stvarima i kad nauči po pravom redu postupno zamjećivati “ono lijepo”, tad će tik pred ciljem “iznenada ugledati nešto po naravi neočekivano lijepo” (*exaiphnes katopsetai ti thaumaston ten physin kalon*, Symp. 210d-e). To je “najplemenitija nadahnutost” (*enthousiaseon ariste*, Phdr. 249e).

Iz onoga što je tu rasuto u množini, teško se sjetiti onoga što je tamo sabrano u jedno. Kad duša vidi nešto slično, nešto što je na to podsjeti, osupnuta je i sva izvan sebe. To stanje naziva se Erosom. U erotskom entuzijazmu duša više nigdje nema mira, sve je podsjeća samo još na ono što ju je obuzelo. U toj pomaknutosti, kad se strese u sjećanju, na ovom svijetu najjednom prepozna odsjaj one svjetline, nađe se izvan sebe i ne zna više što joj se zbiva. Pomoć traži u iskušavanju lijepog. Lijepo je naime ono što ponajviše vani sjaji (*ekphanestaton*), što je najneskrivenije, najrazumljivije. Iskušavanje ljepote je otvaranje za razumijevanje, spremnost duše da u odsjaju bude pogođena samom neskrivenošću. Bljeskom lijepog pogođena duša istupa, isključuje se iz svijeta, kao pomamnik ispunjen onim božjim (*enthousiazon*).

Te “teškoće sa sjećanjem” upravo su sušta protivnost poznatog straha pred zaboravom iz kojeg sve zapisujemo. One naime zahtijevaju upravo “hrabrost za zaborav”, koji tek stvara sjećanje. Ono što tu valja zaboraviti je sam zaborav, kao rasipanje i rasutost u raznolikosti koja nas okružuje i zasipa. Filozofijska je pomaknutost, kao i pjesnička, ponajprije neki zaborav, no kakav?⁶ U pjesničkom se zaboravu duša sama prepušta igri lijepog poka-

⁶ Prema Hesiodu (Theog. 55), Muze, kćeri Mnemosyne, sjećanja, skrbi, misli na nešto, koja je i sama kći Neba i Zemlje, donose plešući oko izvorišta “zaborav teškoća i odmor od skrbi”. U radni dan donose praznovanje kao svetkovinu sjećanja u kojemu se sjedinjuju Nebo i Zemlja. Ono što Muze daju, ono čime nadahnjuju pjesnika i u Homera nije ništa drugo do sjećanje, sjećanje na ono “što su same vidjele i stoga znaju” (u izvornom smislu grčkog *eidenai*). Vidi Bruno Snell, “Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 19 (1964), str. 19 i d.

zivanja i prikazivanja (“fantaziji”), dok u filozofijskom zaboravu sve to pokazivanje svojim sjajem samo ukazuje, podsjeća, svodi na ono jedno, u kojemu se sav taj sjaj vidnoga sabire i iz kojega iznova izvire te se razlijeva i potom odsijeva u svemu što na taj način stupa iz tame i pokazuje se. Filozofijsko je sjećanje zaborav svijeta u kojemu je čovjek nastanjen, u mišljenju na ono iz čega se rađa to svijetljenje svijeta.

U filozofijskom entuzijazmu božji se glas ne gubi u ljudskom govoru kao u bludećem gmizanju, nego je upravo govor, odnosno razumijevajući *logos*, ono u čemu bi se čovjek trebao susresti s onim božjim. Razumijevajući govor je *sredina* u koju je smješten čovjek, no samo tako da svagda izlazi van iz onog ljudskog. Sredina koja čuva i drži razliku. Sjećanje koje kao ljubavna opsjednutost, kao približavanje u udaljavanju pomiče dušu i odmiče je od onoga s čime je inače zblížena, nije ponovno oprisućenje nečega što je u međuvremenu otišlo u zaborav, nego ekstaza, uzdizanje u nebo. Tek to uzdizanje u nedokučivo otvara razumijevanje i dodjeljuje ljudskom govoru smisao onog “razumjeti se”. Ljepota obuzima dušu i uzima riječi, a iz nje ljubav otvara razumijevanje. U razumijevanju smo vazda drugi i promijenjeni, sve znano tu je bez moći. Drukčije nije moguće otvoriti novo poprište razumijevanja, to uspijeva samo ta očaranost. Korijen *logosa* je u mitskoj moći Erosa.

Sredina u kojoj se zadržava čovjek (kao ona koju bitno određuje Eros) je između (*metaxy*) potpune neukosti (*amathia*) i mudrosti (*sophia*), kako Diotima proriče Sokratu (Symp. 202 sl.). Ispravno mnijeti (*ortha doxazein*), a da se ne može iznijeti razlog (*logon dounai*), nije ni znanje (*epistasthai*) – ta kako bi znanjem bila stvar neobrazložena (*alogon*) – ni neukost (*amathia*).⁷ Sam Eros je nešto srednje, nešto između (*metaxy*, Symp. 202b). Nije ni bog ni smrtnik, nego posrednik. On održava svezu, prenosi i tumači bogovima ljudske molbe i žalbe, a ljudima božje naloge i uzdarja za žrtve. Tako otvara sredinu razumijevanja između pune mudrosti bogova i neprobojne neukosti ljudi. Ta je sredina inače ono pravo ljudsko, ali se kao takva, kao to između, raskriva tek kad izađe iz ljudske sebedostatnosti i kad je preokrene te kada moći koja je svojstvena onom demonskom poveže smrtno i besmrtno.

Alkibijad tako govori o “pomami filozofa” (*philosophou manias*, Symp. 218b), koja preokreće sve što inače važi među ljudima. On doduše kaže i to da ga je *logos* filozofije doveo do toga da ne zna više što govori i što čini.

⁷ Kako razumjeti to “znanje u neznanju”? Možda nas na to najbolje upućuje mjesto iz *Menona* (85c-e): “U onoga tko ne zna (*ouk eidoti*) ima o tomu što ne zna unatoč tomu istinitih mnijenja (*aletheis doxai*)? – Čini se. – Dakle ne tako da uči, nego samo ispitivanjem (*erotesantos*) će on znati i izvući će znanje (*episteme*) iz sebe sama? – Da. – To, samo iz sebe izvući znanje, ne znači li to sjetiti se (*anamimneskesthai*)?” I dalje (97e-98a): “I istinita mnijenja, dokle god ostaju, čine stvar lijepom i čine sve dobrim, ali neće da ostaju dugo nego iskaču iz ljudske duše te nisu punovrijedna dok ih čovjek ne sveže u odnos razlogom (*logismo*). A to je, moj Menone, sjećanje, kao što smo prije suglasno ustanovili. A kad se privežu, postanu ponajprije znanjem, a potom i trajnima. Stoga je znanje časnije nego pravilno mnijenje i razlikuje se od pravilnog mnijenja po svezi.”

Sokrat ga je samo govorom tako obuzeo da je kao ranjen i omadijan. *Logos* je inače ono zajedničko ljudima, ali je upravo u toj zajedničosti i njezinim uporabama zaboravljen. Tek kad se u erotskom entuzijazmu zaborav preokrene u sjećanje i kad ono što ljudi obično pamte odlazi u zaborav, tad *logos* seže do onoga što daje sve razumjeti.⁸ Sjećanje u tom smislu nikad ne “donosi natrag” ono već znano (“ono nadnebesko mjesto nije opjevao nijedan pjesnik dosad”, Phdr. 247c), ali ga se i ne “sjeća”, nego mu prethodi (kao ono prethodno “vazda već znanog”). Sjećanje je slijeđenje u ono nadnebesko, koje je iznad ljudi i iznad bogova i iz kojeg se otvara ono između u kojem se posrednik mora ponajprije sam nastaniti. Stoga odlaženje odavde onamo tek zasniva ostajanje.

U *Ionu* su pjesnici nazvani *hermenes* (534e) bogova, onima kojima se prema “božjoj dosuđenosti” (*theia moira*) ono istinito neposredno razotkriva, ujedno ih držeći u božjoj opsjednutosti i ovisnima od tog seberazotkrivanja, “bez uma” (*aneu nou*, Men. 99b). U *Simpoziju* je posrijedi Eros. Njime se nudi jedna druga mogućnost sjedinjenja, naime filozofija kao erotska hermeneutika. Sokrat u razgovoru s Diotimom iz Mantineje razumije Eros kao ono između, koje tek otvara sredinu u kojoj je umješten čovjek (kao onaj kojeg između čiste neukosti i božanske mudrosti pogađa istina, Symp. 202). Eros je tu, tako se možda ponajprije čini, skraćeni u polubogapolučovjeka, koji je polulijep, poluružan (no ne u nečemu lijep, u drugome ružan, sada lijep, potom ružan, nego oboje ujedno i upravo u toj ambivalentnosti – demoničan): ružan u manjku ljepote, lijep u opijenosti njome; zapravo čovjek u svojoj demonskoj izmještenosti, pomaknutosti. Sokrat. I u tom času doista ulazi Alkibijad, koji u svom pijanstvu u Erosu prepoznaje upravo Sokrata.

Taj koji je u sredini i koji u toj posrednosti (kad se u sjećanju vine preko sadašnjosti) razumije prethodno dolazeće te tako tek otvara sredinu ljudskog jest dakle filozof, Eros. U razgovoru s Diotimom Eros je u svojoj demoničnoj smještenosti između neukosti i mudrosti, kao onaj koji zna za neukost i u neprohodnom nalazi izlaza, predstavljen kao *philosophos* (Symp. 203d, 204e), kao ono prethodno svake filozofije. (Dočim Sokrat nastupa kao onaj tko je sam posvećen u erotske stvari da bi snagom Erosa omadijao druge.) Manjak, neutješna želja, plodonosna žudnja za lijepim (za tim dolaženjem na dan, za sjanjem) dovodi do ljepote koja “uvijek (*aei*) jest i niti nestaje niti

⁸ Filozofijskoga govora – kao i pjesničkog – nema bez entuzijazma, bez božanskog ukidanja običajno uređenog stanja (Phdr. 265a). Ali i sofistički govor uvjerava tako da izokreće uobičajeno mnijenje (o tomu vidi Andrina Komel, “O prepričljivosti govora”, *Phainomena* 15–16, 1996). Upravo je stoga govorništvo neka posebna vrsta manije, manija uvjeravanja (Phdr. 260a). No ta je manija bez božjeg nadahnuća; njezina je uvjerljivost stvar spretnog manipuliranja. Može se dakle činiti da je s filozofijom spaja upravo razborit ljudski govor. No u filozofijskoj se pomaknutosti sad pokazuje da ta razboritost, koja doduše odlikuje ljudski govor, proistječe iz udarenosti onim božjim, udarenosti koja ono skriveno jedina može otrgnuti zaboravu.

propada, niti raste niti opada, a potom nije u neku ruku lijepa, u neku ruku ružna [...] niti pak jest u nečemu drugom, kao u živom biću, ili na zemlji, ili na nebu, ili u čemu drugom, nego samo po sebi sa sobom samim jednoliko vječno biće; dok druga sva lijepa da u njoj na neki način imaju udjela” (Symp. 211a-b). Sama ljepota je ta prethodna rasklopljenost svijeta, jer daje sjaj i tako dopušta da se stvari pokažu.

Čovjek nije smrtno samo na kraju, nego stalno prolazi. Kako može, kao smrtnik, unatoč tomu biti? Tako da se izručuje pridolazećem. Eros nije samo ljubav spram lijepog, nego i ljubav spram plodenja i porađanja u lijepom (Symp. 206e), izlaženja iz sjene na svjetlo dana, što je za smrtno biće nešto neprolazno i vječno – da se u svojem vremenu dotakne onog vječnog. Eros, ta besmrtnost smrtnih je stvaranje sjećanja, ne samo kao očuvanju naraštaja, nego i kao očuvanje znanja: “mišljenje stvara (usađuje) umjesto ugaslog pamćenja novo” (Symp. 208a).⁹ Erotična pomaknutost između izmaknuća, odlazanja (*exodus*) zaborava (*lethe*) i promišljajućega očekivanja, skrbi, mara (*melete*) stvara-usađuje-obrazuje (*empeiousa*) tu sredinu. Pomaknutost koja u ovom tu prepoznaje i misli na ono tamo, na ono što je u svom tom neprestanom pridolaženju vazda već prethodno.

Sredina u kojoj se čovjek kreće nije u nekoj ukorijenjenosti u svojem, nego upravo u izbačenosti u mišljenju na ono iskonsko pri-dolaženje (koje se u sjećanju tek sabire i još zadržava). Filozofijski govor na taj način (pametnog) čovjeka vodi do toga da više ne zna što govori. To neznanje ne zahvaća samo Alkibijada, koji kao da je ranjen od ugriza zmije, nego, kao što znamo, nosi upravo Sokrata. “Dragi Alkibijade, čini mi se da doista nisi glup, ako je možda istinito ono što kažeš o meni i ako u meni ima neka moć kojom bi ti mogao postati bogom” (Symp. 218d-e). Otvaranje sredine (spo)razumijevanja u filozofiji je neko preokretanje koje ono što ide zajedno uglavljuje i sklapa samo s otporom i što se spaja samo u obuzetosti. Tako je sam Sokrat izvana silenski, a iznutra pun trijezne suzdržanosti (Symp. 216d). I njegovi su govori kao Sileni koji se dadu otvoriti – izvana vazda ponavlja jedne te iste stvari istim riječima, a iznutra je božanski. Upravo tim značenim ponavljanjem istog, upravo u toj monotonosti razumijevajući *logos* filozofije prestaje se vrtjeti u izrecivom i odjednom počinje kružiti oko neizrecivog. Privlači ga prethodno rasprostiranje prisutnog, koje se u toj razvučenosti svagda već uskraćuje u odsuće. Tim ponavljanjem ne izriče ono već ču-

⁹ Max Scheler (*Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag, Bern/München 1955) je s tim u vezi uvjeren da je ljubav u Platona samo ono što čuva vrstu, a ne uspon i stvaranje vrste, da nije koncipirana prospektivno, nego retrospektivno – kao žudnja za nekim starim stanjem (neodvojenosti), kao što je i prisjećanje samo reprodukcija predodžbi. Scheler čak kaže da “to ukazuje na njegov posve romantički nauk o ljubavnoj žudnji duše za ponovnim zrenjem predegzistentnog idejnog svijeta” (str. 15–16). Glede upravo navedenog, mjesto u *Simpoziju* govori posve suprotno: “Jer ono što je nazvano mišljenjem (*melete*) tako je nazvano kao da je znanje (*episteme*) dolazeće. Zaborav (*lethe*) je naime odlazak znanja, a mišljenje stvarajući (*empeio*) opet novo pamćenje umjesto onoga odlazećeg spašava znanje, tako da se čini istim” (Symp. 208a). Tako se čuva sve smrtno – samo se čini istim.

veno, nego otrže zaboravu, kao da raspiruje iskru u pepelu: “Nakon duga bavljenja samom stvari i nakon uživljavanja u nju iznenada se u duši pojavi svjetlo kao zapaljeno od iskre koja odskoči te onda već samo sebe hrani” (Ep. VII, 341c-d).

Eros filozofije je sjećanje. Ono je približavanje dalekog, koje tek u udaljenosti približava i daje razumjeti. Ujedno upravo to odmicanje izbacuje iz sebe. Bez božanske pomaknutosti govor zapada u sebezaborav, gubi blizinu, ne daje više ništa razumjeti, ne posreduje i ne vuče nikoga više u svoju sredinu. Ta sredina ostaje u odlaženju, ta je ustaljenost, stalnost, sabranost u neprestanosti odlaženja. Sjećanje je slijeđenje u ishodište kao prisjećanje na ono što prethodi.

Ako je u *Simpoziju* riječ o Erosu kao otvaranju onoga mjesta između, mjesta koje bitno određuje prebivanje čovjeka, u *Fedru* se pak govori o uznesenosti preko i onkraj.¹⁰ U obuzetosti Erosom čovjek, filozof (dakle onaj koji ljubi i ljubeći “misli na”, “sjeća se” na ono što ljubi) toliko je pun boga da je samo još napola ljudski, jedva još u ljudskom i već sav u božjem što ga obuzima. Erotični entuzijazam je manija osobite vrste. Eros privlači u ono što se kao takvo uskraćuje i čuva sebe u tom beskonačnom približavanju i uskraćivanju. To je paradoksalna blizina koju omogućuje odsuće. Eros nadahnjuje zadržavanje kod lijepog, kao čekanje na provalu iz izvorišta, da ga u skrivenosti zaborava pogodi neskrivenost nezaboravnog, “istine”. U toj pogođenosti čovjek pušta sve čime se obično bavi i počinje kružiti samo još oko toga što na taj način izbija van. Kruženje oko lijepog dovodi tik do cilja (Symp. 211b). To božje kao takvo nije izrecivo ni u jednom *logosu*, a ipak ujedno pridolazi između upravo u *logosu*. U svjetlu božjega svaki govor postaje dvosmislen, postaje dvo-govor i upravo na taj način (ostavljajući da dođe nešto između, da nešto bude posrijedi i da se tako reći razdvaja u drugo) tek biva filozofijskim govorom. Sam Sokratov govor o Erosu tako je dvostruk, jednom protiv, jednom za, jednom kudi, jednom hvali. Oba pak govora označuju pomamu u nama kao jednu i istu, koju jedan govor imenuje na jedan način, drugi na drugi. Kao “dijalektičko” razdruživanje pa opeptovano združivanje, jedno i ujedno mnogo, prisutno i ujedno odsutno. Sama ta dijalektika je Eros, ono demonično između. A takva je i njime određena narav čovjeka. Opsjednutost božjim, odnosno entuzijazam primiče “velike stvari” koje se ironijom preokreću, prikrivaju u ljudski (dvo)govor. Tek to

¹⁰ Hartmut Buchner (*Eros und Sein. Erörterung zu Platons Symposion*, Bonn 1965, str. 8 i d.) postavlja pitanje nije li Eros ono prethodno (Platonove) filozofije (u mitu o Erosovu rođenju predstavljen je kao *philosophos*; Symp. 203d, 204b) ili je sam određen tom filozofijom i njezinim idejama. U *Simpoziju* je dijalektika temeljna značajka Erosa, u *Fedru* je Eros sam dijalektički razvijen, jednom shvaćen kao *metaxy*, *syndesmos*, *dialektikos* između smrtnih i besmrtnih, drugi put pak kao sredstvo smrtnih za dostizanje besmrtnih, no iznova tako da je sam Eros taj ishod u bespuću (između Porosa i Penije-Aporije), to praćenje bogova u nadnebesko, i da je čovjek kod Platona po svojoj biti od početka izvana određen Erosom te tim bitnim mjestom *metaxy*, gdje vlada Eros.

preokretanje, okretanje okolo,¹¹ tako da jedno prelazi u drugo, protivno, otvara i razapinje sredinu kao koliziju pomanjkanja i preobilja, prelamanja beskonačnog u konačnom, i drži je u napetosti. Tako *Simpozij* završava Alkibijadovim govorom o trijeznosti i Sokratovim govorom o pijanstvu, pa kad se već razdani budni kaže pospanom kako tragedija i komedija pripadaju jednom te istom (Symp. 223d).

Možemo li sad već vidjeti što je tu posrijedi? Što u filozofskoj pomaknutosti dopijeva između? Malo toga. U *Ionu* su pjesnici glasnici bogova, koji u muzičkom oduševljenju i nadahnuću istupaju iz sebe i izdvajaju se iz ljudske zajednice da bi kao glasnici stupili između bogova i ljudi. U *Simpoziju* filozof u erotičnom razgovoru otvara sredinu razumijevanja, tako da u prisjećanju seže u ono prethodno. Bogovi su ono što čovjek unatoč svojoj zapanjujućoj i kadšto čak strašnoj poduzetnosti ne može svladati; ono što može samo obuzeti. Grcima su se prikazivali kao svjetlost u kojoj se sve pokazuje i u kojoj je sve vidljivo, koja najednom može sve "staviti u drugu svjetlost" i tako u potresenosti i pomaknutosti dati sve razumjeti. Upravo u takvoj zapanjenosti i pomaknutosti čovjek seže u ono nadmoćno; ne preuzetnošću vlastite moći, nego u obuzetosti. U *Fedru* su bogovi nazvani pratiteljima i vodičima ljudske duše. Duša u obuzetosti prati bogove van: iz sebe, iz svoje sredine, iz svojega zemaljskog prebivališta, naposljetku – van iz samog neba. Iz te krajnje otvorenosti potječe – tako se čini – ta svjetlina samog neba i nebesnika, u kojoj se pokazuje sve što je na zemlji i na njezinu tamnom pozadu. Otvara se svijet (kao otvoreni, rasprostrti skladni poredak stvari svijeta).

U filozofijskoj ljubavi djeluje Zeus (Phdr. 255d). Kao što Zeus određuje sve ostale bogove, tako se i u filozofijskoj ljubavi najizrazitije pokazuje što jest. Ono što u filozofijskom entuzijazmu pogađa čovjeka jest ono božje kao takvo, božanskost božanskog – kao bljesak koji para tamu kroz skrivenost udari neskrivenost sama. U razumijevanju koje se u toj pomaknutosti otvara ne samo da sve znano zasja u novom svjetlu, nego je posrijedi ono razotkrivajuće samoga svjetla. Novo se poprište razumijevanja kao raskrivenosti bića otvara kad u ono između dospije prethodna otvorenost kao takva. *Logos*, koji je inače zajednički svima, nije kadar probiti zaborav (*lethe*) ukoliko duša nije već pri rođenju očuvala prethodnu spremnost da u odsjevu bude pogodena "istinom" (*aletheia*) i da bude njome privučena u neumorno približavanje.

¹¹ O "križanju" ironijske distance i entuzijastičkog zanosa postoji i jedna "stara priča", koja kaže da su se svojedobno Apolon i Marsije natjecali tko bolje svira na svojem instrumentu. Sudile su Muze, a pobjednik je mogao uraditi s pobijedenim što hoće. Izgledi na pobjedu bijahu isti. Ali tada Apolon okrene liru naopako i stade tako na njoj svirati, a potom pozove Marsiju da uradi isto s frulom, što je bilo nemoguće. Apolon je potom okrutno kaznio Marsiju što se natjecao s njim: objesio ga je o bor i živome mu oderao kožu. U jednoj drugoj priči (o Apolonu i Dafne) Apolon, koji vazda dolazi s distancom i u njoj, ne može izazvati (ljubavnu) bliskost. Komu god se približi, on mu se uskrati; u času kada ga dotakne, on se preokrene u nešto drugo.

Vratimo se još jednom onom “toposu” (Phdr. 246e sl.) prema kojem duša prati (s nadljudskim naprezanjem) same bogove kad polaze na jelo i gozbu. Put k tom “vrhu vrška”, gdje se hrane i od kojega žive bogovi podvig je prijelaza duše iz smrtnosti u besmrtnost. “Oni naime što se nazivaju besmrtnima, kada dospiju do vrhunca, zaustave putovanje izvana na površini neba, a čim stanu kružno ih ponese obrtanje te osmatraju ono izvan neba (*exo tou ouranou*)” (Phdr. 247b-c). U toj krajnjoj izloženosti nebo se otvara i preokreće. A to “nadnebesko mjesto” (*topos hyperouranios*) još nije opjevao nijedan pjesnik, niti će ga, prema Platonovu mišljenju, ikada itko kako dolikuje opjevati. Ako već o čemu, tada se mora upravo o toj krajnjoj izvanjštenosti i okrenutosti izvana reći ono baš istinito, a osobito kad se zbori o istini, tj. neskrivenosti (*peri aletheias*). “To mjesto zaposjeda ono bezbojno i ujedno bezoblično i nedodirljivo bivstveno bivstvjuće biće (*achrematos te kai aschematistos kai anaphes ousia ontos ousa*) zamjetljivo jedino umom, kormilarom duše, a uokolo njega rod istinskog znanja (*aletheous episteme*; isto)”. Kao što se dakle duh boga hrani nepomiješanim umom i znanjem, tako se i (duh) svake duše koja bi se htjela dohvatiti onoga što joj dolikuje, gledajući neko vrijeme ovo bivstveno biće ujedno se, motreći istinu, hrani i uživa, sve dok ga obrtanje krugom ne dovede u ono isto. A ona duša koja najbolje prati boga i sličnom mu postaje (*hepomene kai eikasmene*), uzdigne glavu vozačevu u ono izvanjsko mjesto te se pridruži obilaženju (Phdr. 248a). Otuda i njezin golemi napor da “vidi polje neskrivenosti” (*to aletheias idein pedion*, isto). S te livade po naravi potječe paša prikladna onome najboljem duše.

Taj “vrhunac” je “preko”, koje se u preokretu okreće, “onkraj”. On je preko skrivenosti, zaborava, kao izloženost u krug otvorenosti i kruženja u toj otvorenosti. Izloženost u to neskriveno nezaboravno je kao takva prijestup (skrivenosti, pomiješanosti svega u zaboravu) koji sam po sebi duši daje krila. A u tom se približavanju dalekome to okrene naokolo da bi u tom krugu sve dobilo svoj izgled. Zaokruženje u drugo, u okrug, u onkrajnost kao prostiranje mjesta. Ono što u filozofijskoj maniji obuzima dušu je pret hodni bljesak “istine”, koji tek otvara krug vidljivog te u svemu što jest odsijava na taj način da se u tom odsjaju sam iznova pritajuje.

Duša koja nikad nije vidjela neskrivenost (*idoua ten aletheian*; 249b) ne može nikada preuzeti (ljudski) lik (*schema*), jer čovjek treba shvaćati prema takozvanom pojmu (*eidōs*), tako da polazeći od mnogih osjeta pristigne zaključivanjem u jedno (*ek pollon eis hen logismo synairomenon*) (249c). A to je “prisjećanje” (*anamnesis*) na ono što je naša duša tada vidjela, putujući u pratnji boga (*psyche symporeutheisa theo*) i prezrevši ono što sada bitkom zovemo (*einai*), te izronivši, pogledavši gore u bivstveno biće (*anyakypsasa eis to on ontos*). Stoga je i pravedno da jedino duh (*dianoia*) filozofa dobiva krila. On je naime uvijek (*aei*) sjećanjem (*mneme*), prema mogućnosti, usmjeren k onomu k čemu je i bog usmjeren da bi bio božanskim (*pros hoisper theos on theios estin*).

Filozofijsko mišljenje i promišljanje je mišljenje na, sjećanje kao ljubeće umetanje sredine između toga uvijek koje u nejednakosti sjedinjuje bogove i ljude. Vječnost se vraća u opetovanom sjećanju čovjeka, u njegovu prelaženju i stalnom svetkovanju bogova. Vječnost je ono što bogove čini bogovima, ono čime se hrani božanskost bogova. Mjesto gdje se bogovi hrane nalazi se u krajnjoj otvorenosti van i onkraj (svake unutarnjosti, u sebe zatvorenosti, uhvaćenosti među stvarima, potegnutosti u sebe i u "svoju sredinu"). Entuzijazam kao obuzetost onim božjim izbacuje čovjeka iz njegova okruženja konačnosti u tu krajnju izloženost. U toj pomaknutosti odmaknutost u skrovljivo, u zaborav, umiče i utrnuje u vječnosti. Vječnost udara u trenutku, kao bljesak u tamu. U tom bljesku okreće se i vrti krug vidljivog. – "One [duše] što se nazivaju besmrtnima, kada dospiju do vrška zaustave putovanje izvana na površini neba, a čim stanu kružno ih ponese obrtanje te promatraju ono izvan neba."

Filozofija je ekstremno postavljanje čovjeka, u njoj se uspostavlja da čovjek nema mira pri sebi, nego izvan (i da bez toga mira na vršku neba nema ni ustaljenosti ljudskoga), u odnosu spram bljeska vječnosti, da je čovjek već u sebi samom sam taj odnos, da je on onaj koji se u dvosmislenosti onoga *aei* (uvijek-svagda), u trenutku između uvijek i svagda sreće s božjim. Bit entuzijazma je približiti se bogu, postati bogu sličan (*homoiosis*) koliko je to čovjeku moguće: "Kad ugledaju nešto što nalikuje (*homoioima*) na ono tamošnje, začude se i nisu više pri sebi, a ne znaju što je to." I malo potom: "A kad istupi iz ljudskih poslovanja i postane božanskome usmjeren, biva od mnoštva prekoračen da je pomaknut, dok to da je božanstvom ispunjen (*enthousiazon*) ostaje mnoštvu skriveno" (Phdr. 249c-d, 250a). Približavanje besmrtnomu čovjeku upravo tek odmjerava kao smrtnika. Smisao toga istupanja – "bijega odavde onamo", "vježbe u umiranju", "oslobađanja od spona i okretanja duše"¹² – je posredovanje, stoga je "dolaženje natrag", koje je u *Državi* najviše naglašeno,¹³ zapravo ono ključno.

Čini se kao da Platonova misao odlaženja gotovo posve odbacuje misao o dolaženju. Iako je prisjećanje u svojoj opetovanosti i vraćanju u svezi s nužnošću zaborava i dolazi upravo u njoj. Dolaženje natrag u odmak, u skrivenost i ne-vid ne samo da ne želi stupiti u prvi plan nego ga u njegovoj bezizglednosti uopće ništa više ne zadržava. Riskirali bismo pomisliti da je to dolaženje u odmak u svoj njegovoj pretencioznosti mislio Hölderlin i tako otvorio do sada najdaljnje promišljanje Platona, ono pjesničko iz početka. U njemu se kao prvo kaže da je dosadašnje razumijevanje Platona pogrešno,

¹² Fedon 64a sl., Teetet 176a-b, Država 500c-d, 613a-b.

¹³ Prije svega Heideggerovom interpretacijom prisposode o špilji: "Platonov nauk o resnici", u: *Phainomena* 2, 1991. O tomu dolaženju natrag govori Platon u *Državi* na dva načina – u spomenutoj prisposobi i u mitu o Eru, na kraju dijaloga (vidi o tomu Damir Barbarić, "Pogled, Trenutak, Bljesak", u: isti, *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb 1997, str. 375–459).

čak grešno: “Vjerujem da ćemo na posljetku svi reći: sveti Platone, oprosti nam! Teško su se (prvotno: smo se) ogriješili o Tebe!”¹⁴

Ako se s Hölderlinom otvara jedna druga, rahla i neutabana mogućnost mišljenja Platona, s druge se pak strane čini da ne možemo mimo onog u “postmetafizičkoj kritici” uhodanog nepovjerenja i prevladavanja koje bi se dalo sažeti u pitanje: nije li Platonovo sjećanje zapravo zaborav? U tomu se pitanju naša sadašnjost ponajprije pokazuje “platonističkom”. U prividnoj neprihvatljivosti Platonovih misaonih odluka za današnju uporabu i ukus kao prva nastupa mogućnost podnošenja te sadašnjosti kao takve. Srž dolaznja natrag za nas nije kako pre-misliti Platona iz “onostranstva ideja” natrag na “zemlju” – jer Platonove ideje su upravo način kako misliti natrag¹⁵ – nego kako misliti (vlastiti) zaborav, znanu neznanost i u njoj; kako misliti “okret k sebi”.

U “egipatskoj pripovijetki” na kraju dijaloga *Fedar* Sokrat govori o zaboravu sjećanja samog, zaboravu koji počinje Theutovim iznalaskom slova. Postavlja nas pred pitanje ostaje li na kraju ipak u tom dobu zaborava u mnogoznalaštvu i njegovim zabilježkama nešto što se ne da zaboraviti. Nešto nezaboravno, nešto što prelazi u prethodnost znanoga i u njemu se pritajuje, a potom iz njega (svagda iznova) začuđuje, iznenađuje. Sjećanje kao iskonska “svjesnost”,¹⁶ kao iz onog muzičkog plesa pri ishodištu. Kao što je samo sjećanje moglo hraniti to nezaboravno u pjesmama, tako se i to nezaboravno moglo izvorno iskusiti samo u sjećanju; izvan sjećanja nema ništa osim zaborava. Sjećanje u tom smislu nije sjećanje na minulo, nije samo još “spomen” na izgubljena vremena, nego iskustvo, način susreta odsutnog, dalekog, koje prikiva mišljenje na ono što dolazi iz izvorišta i u kojem se tek “zasniva” veličina vremena. To sjećanje prethodi svakom viđenju, jer tek ono otvara vremenitost onoga “što jest, što će biti ili je bilo”, kako kaže prorok Kalchas u *Ilijadi* (1, 70). Sjećanje dakle na taj način nije reprodukcija prošloga u sadašnjosti, koja bi nam pripadala, premda iz nje sve izlazi. Ne, sadašnjost je

¹⁴ Iz nacrtu predgovora *Hiperionu* (II, 546). Hans-Dieter Jünger (*Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993) u svezi s tim misli da muzička *poiesis* za Platona nije nasljeđujuća “mimesis”, nego “mnemesis”, te objašnjava da je njegova filozofija, bez koje se Hölderlinovo mišljenje ne može razumjeti, općenito bliža Mnemosininim Muzama – da je izvorno “muzična” i neposredno “mnemozična” odnosno anamnestična (usp. str. 11).

¹⁵ Spomenimo ovdje interpretaciju Bede Allemanna, “Friedrich Hölderlin – Domovinski okret”, *Nova revija* 213/214, str. 179 sl., koji rečenicu iz Hölderlinovih *Napomena uz Antigonu* da Zeus stremljenje iz ovog svijeta u drugi preokreće iz drugog svijeta u ovaj (svijet) (5, 268,10), objašnjava rečenicom: “Za nas, budući da živimo pod Zeusovim znakom koji je doslovnije on sam, taj Zeus koji ne samo razgraničuje ovu zemlju i divlji svijet mrtvih, nego još odlučnije prema zemlji vuče vječni prirodni tijek, neprijateljski spram ljudi, na njegovu putu prema drugom svijetu [...]” (5,269, 24) Mi, hesperici, ne Grci, smo ti koji trebamo to Zeusovo odlučnije povlačenje.

¹⁶ B. Snell (nav. dj.) sjećanje u ranom grčkom pjesništvu tumači kao iskonsko “osvješćivanje”, “znanje”, “svjesnost”, tako da bi primjerice “zaboraviti bitku” značilo isto što i “biti slabić, kukavica”, a ne možda “ne poznavati povijest”.

upravo najveći (sebe)zaborav, koji samo zbog dolaženja sjećanja (kao pred-vida) može ili davati dojam onoga unaprijed znanog i samo po sebi razumljivog ili pak preći u pri-sjećanje.

Prijevod sa slovenskog: *Mario Kopic*

BIBLIOGRAFIJA

Beda Allemann, "Friedrich Hölderlin – Domovinski okret", *Nova revija* 213/214 (2000).

Damir Barbarić, *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb 1997.

Hartmut Buchner, *Eros und Sein. Erörterung zu Platons Symposion*, Bonn 1965.

Eugen Fink, *Zeit und Leben im Geiste des Ganzen*, Freiburg i. Br. 1947.

Hans-Georg Gadamer, "Platon in pesniki", *Nova revija* 223/224 (2000).

Hermann Gundert, "Enthusiasmus und Logos bei Platon", *Lexis* 2 (1949).

Martin Heidegger, "Platonov nauk o resnici", *Phainomena* 2 (1991).

Hans-Dieter Jünger, *Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993.

Andrina Komel, "O prepričljivosti govora", *Phainomena* 15–16 (1996).

Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Bern/München 1955.

Bruno Snell, "Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung", *Archiv für Begriffsgeschichte* 19 (1964).

The Madness of Philosophy: On Enthusiasm and Irony in Plato

ABSTRACT: Plato's definition of philosophy as a mania (in *Phaedrus*) in the first place distances philosophy from prudence of the so called common sense and places it between the enthusiastic madness of poets and clairvoyants on the one hand, and ironic concealment on the other, which in this very madness prove to be parts of the same question: How can that which is unhidden be revealed in the hidden? Erotic enthusiasm of philosophy is a special sort of madness. It is the paradoxical closeness that is rendered possible by distance. Approaching the distant is recollection. Recollection is by no means a reproduction of anything, but a (loving) thought of that which is always preconceived in previous intelligibility (disclosure of everything), so that it is always being concealed in it. Out of this, the wondering and amazement brings back the unforgettable in Plato's philosophy, the unusual measures of poetry and of our own oblivion.

KEY WORDS: Plato, madness, enthusiasm, philosophy, recollection, poetry, wondering.