

Omar Rivera

KOMEDIJA OCEUBISTVA (ILI: PRELAZNI SMISAO
MUŽEVNOSTI): SOKRATOVO PREVLADAVANJE
ANDREIA

Želim da ukažem na filozofski značaj lakrdijaštva [hilarity]. Dati značaj očituje se unutar Platonovih dijaloga iščašenošću Sokratovog lika. U njima Sokratovo ismevanje prekoračuje sve granice – čak i onu njegove sopstvene smrti. Na primer, u svojoj ‘odbrani’ Sokrat ismeva atinski sud: “Treba li, dakle, da ja po pravdi predložim ono što sam zaslužio”, kaže on, “ja vam predlažem: Hranu u Pritaneju.”¹ Čitav sokratovski poduhvat urnebesna [hilarious] je slika propalnice pretvorenog u satira koji napada i posramljuje istaknute atinske građane, govore za koje Alkibijad kaže da “...ako bi ih tko htio slušati... isprva bi mu se učinili sasvim smiješnima... Jer govori o tovarnim magarcima i nekakvim kovačima, o postolarima i kožarima, i čini se da neprestano istim riječima govori o istome tako da bi svaki neiskusani i nerazboriti čovjek njegove govore ismijao.”² Sokratovo ismevanje nije usmereno samo ka atinskim građanima i ‘stručnjacima’. On takođe ismeva one koji su mu najbliži: voli da ismeva ‘ljubitelje mudrosti’, ismevanjem koje nije daleko od onoga svojstvenog ‘οι πολλοί’. U *Fedonu*, Sokrat prikazuje “istinske filozofe” u ‘pripremanju za smrt’,³ ometene na putu ka ‘bitku’ zavijajućim stomacima i drugim željama, kao i prizorima, mirisima i zvucima – oni zaboravljaju vlastita tela, kao da filozofija nema ničeg sa željom, kao da nismo otvoreni spram bića upravo putem čula. Naravno, Sokrat pred drugima ismeva i samog sebe, posebno u pogledu svoje čuvene neprivlačnosti. U *Gozbi* on predstavlja sebe kao ‘stručnjaka u erotici’ i oblikuje Erosa, boga ljubavi, po vlastitoj slici. Ovim samoismevanjem Sokrat korača opasnom stazom, posebno ako se setimo da je u pećini filozof ismevan pre nego što je ubijen. Ismevanje građana Atine, ismevanje filozofa, ismevanje ‘stručnjaka’ i vlasti grada, ismevanje sebe – očigled-

1 Platon, *Odbrana Sokratova* 36d-e, u: *Dijalozi*, preveli Miloš N. Đurić i Albin Vilhar, Kultura, Beograd, 1970.

2 Platon, *Gozba* 221c-d, u: *Eros i filia*, preveo Zdeslav Dukat, Demetra, Zagreb, 1996.

3 Ovaj portret filozofa zasmjejava Kebeta (up. Platon, *Fedon* 62a-b).

no je da nema kraja Sokratovoj lakrdiji, toliko da ona biva blasfemična, te se sokratska blasfemija čini apsolutnom. Ovde se dotičemo jednog aspekta sumnje svojstvene filozofiji kao takvoj, na temelju koje je Sokrat bio osuđen na smrt i koju sam Sokrat izražava kada sebe u *Fedru* poredi sa Tifonom – zveri sa stotinu glava. Šta filozofija uči o sebi kada se suoči sa vlastitom tifonskom prirodom, a posebno sa Sokratovim lakrdijaštvom?

Dva su moguća načina da se uhvatimo u koštac sa odnosom između sokratske lakrdije i filozofije. Prvi bi bio da se lakrdijaštvo uzme kao jedna od Sokratovih idiosinkrazija i, u najboljem slučaju, kao retorički ukras filozofske ozbiljnosti. Ovaj pristup se ne može na smislen način zastupati, ukoliko imamo u vidu značaj ukazivanja na prisustvo komedije u dijalozima sa ciljem oslobađanja Platona od dogmatske, akademske recepcije.⁴ Drugi način, koji nije bio značajno istraživan, implicira ispitivanje komedije kao onoga što je inherentno dijalektičkom raskrivanju bića kao onog šta ona jesu (u svojim ‘vidovima’ [‘looks’]), otkrivajući *istovremeno* mogućnost takvog raskrivanja u govoru (naime, ispitivanje pojavljivanja ‘bića’ kao takvog). Ova dvostrukost određuje filozofiju ne kao ‘hipotetičku’ ili ‘tehničku’ (naime, kao onu koja se ne oslanja na već utvrđene ‘definicije’ na osnovu kojih sprovodi istraživanja), već, pre, kao ispitivanje mogućnosti raskrivanja krhke postojanosti smisla bića u jeziku. Platonova filozofska misao, u svom okretu ka *αγαθόν* kao temelju ‘vidova’, upušta se u razumevanje mogućnosti smisla sa one strane upravljenosti unapred utvrđenim idealima (na temelju kojih bi smisao bića bio ‘procenjen’). Prvi deo ovog eseja ispituje komediju sledeći drugu mogućnost i nastoji da odredi lik lakrdijaštva koji je specifično i izvorno filozofski u svojoj oslobođenosti od unapred utvrđenih ‘ideala’ na način na koji su oni delatni unutar tehničkog i hipotetičkog oblika znanja.

Prvi deo eseja samo je priprema za zahvatanje značaja filozofske komedije u Platonovim dijalozima. Kad bi bio postavljen samostalno, on bi mogao predstavljati ‘teoriju’ filozofske komedije, čiji je osobeni karakter – što će se videti na osnovu onoga što sledi – u suprotnosti sa filozofijom kakvom ju je Platon izložio. Nakon uvodne analize, drugi deo ovog eseja predstavlja konkretnu analizu komedije unutar dijaloga, to jest, analizu komedije u posebnom dijalogu koja otkriva fundamentalnu dimenziju prirode filozofskog propitivanja.

U svrhu postizanja konkretne interpretaciju komedije u dijalozima slediću mig samog Platona. Započecu osvrtom na blasfemno lakrdijaštvo Sokratovog

⁴ Ovde imam u vidu, između ostalog, intepretaciju komedije u *Državi* Džona Salisa iz *Bitka i logosa*. U ovoj interpretaciji komedija pokazuje granice Sokratovog tehničkog izvođenja politike.

ljubavnika, Alkibijada, kako bih postavio konkretnu analizu Sokratovog lakrdijaštva. Nije iznenađenje da Platon predstavlja Alkibijada kao najviše usklađenog sa Sokratovim lakrdijaštvom: uz to što ga voli, Alkibijad je urnebesan kao i Sokrat i obojica bivaju osuđeni na sudu zbog blasfemije. Platon nas navodi na pitanje: da li su ovi ljubavnici slični u svojim urnebesnim blasfemijama? Plutarh nas obaveštava da je Alkibijad bio optužen za skrnavljenje statua boga granica i međa,⁵ za delo koje je izražavalo Alkibijadovo gađenje nad kukavičlukom Atinjana i njihovim odbijanjem da pođu u rat. Ovo skrnavljenje simbolizuje Alkibijadov osećaj da je muževnost napustila Atinu, a glasine kažu da je Alkibijadovo neobuzdano, tifonsko ismevanje otišlo toliko daleko da je otkidao faluse sa grčkih skulptura. Svojim ismevanjem i zločinom Alkibijad reflektuje ono što su u vreme Sokratog suđenja već svi znali: ἀνδρεία je napustila grad, Atina je progonjena prelaznim [passing] smislom muževnosti. *Ovde želim da propitam da li su Alkibijad i Sokrat u krajnjem osuđeni za isti zločin, da li je Sokratova filozofska delatnost takođe reflektovala prelaženje atinske muževnosti, da li je – i u kom smislu – Sokrat kastrator?*

Ne pokrećem ovaj način propitivanja zato što želim reći da su Sokrat i Alkibijad isti u svom ismevanju (tada bih postao jedan od Sokratovih tužitelja). Naprotiv, nastojim doći do specifičnosti filozofske komedije. U ovom nastojanju vođen sam pitanjem mogućnosti da Sokratova komedija pokazuje filozofiju u neskladu sa atinskom vrlinom muževnosti. Uopštenije, vođen sam pitanjem mogućnosti da razrađivanje napetosti između komedijske filozofske delatnosti i muževnosti može otkriti nešto suštinsko o filozofskom istraživanju u njegovom platonovskom određenju: naime, da to nije samo ponovno određenje znanja i njegovog temelja izvan hipotetičkog i tehničkog znanja, već da je ono takođe, i to nužno, izazov poretku vrline koji odlikuje atinski πολίς, pre svega njegovim oslanjanjem na unapred utvrđene 'ideale' vrline. Ova dvostrukost filozofske refleksije misli politiku i ontologiju u njihovoj istosti – a da ne daje primat 'misli' kao onoj koja usmerava 'praksu', niti 'praksi' kao onoj koja vodi 'misao' – što otvara filozofsku i političku alternativu uređenju gradova na temelju unapred utvrđenih hijerarhija znanja i vrline (tj., uređenju gradova istraživanom u *Državi*).⁶

U drugom delu eseja usmeriću pažnju ka načinu na koji filozofska refleksija uključuju komedijsko prevladavanje prioriteta atinske vrline muževnosti (ἀνδρεία). Osvrnuću se na *Lahet*, dijalog koji je direktno povezan sa Alkibijadovim govorom u *Gozbi* i koji prikazuje Sokratovo komedijsko odnošenje

5 Statue Hermesa.

6 Naravno, nije u pitanju izazov samo organizaciji gradova u *Državi*, već čitavoj filozofiji politike koja sprovodi ograničenu – tj. preozbiljnu – interpretaciju ovog teksta.

sa atinskom muževnošću. Ali već čujem dreku “istinskih filozofa”: “U najmanju ruku”, kažu oni, “Sokrat je bio osuđen zato što je bio pravi muškarac među kastriranim Atinjanima, bio je statua koja je izbegla Alkibijadovu ruku, i njegovo ismevanje suda nije ništa drugo do čin muževnosti – falička predstava – pred licem smrti.” Ipak, sklon sam da prečujem ove reči. Napokon, šta ovi poricatelji tela znaju o faličkim privilegijama? Pre ću slušati drugačiji glas – demonski glas možda – koji odzvanja: “Sokratova urnebesna filozofska delatnost iskazuje i podstiče prelaženje muževnosti.”

I UVODNA ANALIZA FILOZOFESKE KOMEDIJE

A. KOMEDIJA I RASKRIVANJE BITKA

Nakon velikog dijalektičkog napora, Sokrat u *Državi* povlači granicu između muškarca i žene, te u krajnjem pokazuje da je razlika u polovima unutar grada nešto što se tiče kose – muškarci nose kratku, a žene dugačku kosu, ili prema drugom stanovištu: ženski pol začinje, a muški oplodava.⁷ Šala je očigledna, ali zašto je urnebesna? Urnebesna je zato što je Sokrat u potpunosti promašio odliku. Izgubljen u postupku dijalektike, on je zaboravio šta je hteo da postigne – svrhu vlastitog napora: pokazati šta razlikuje muškarce od žena. *Sokrat je urnebesna zbog toga što se zaboravlja*. Ovim primerom komedije u dijalektici i smisla samozaborava u platoničkoj komediji želim da uvedem komediju u raspravu o tome kako se bića raskrivaju u njihovim vidovima ili u njihovom bitku (ἔιδη, ono što pokazuje granice bića, šta je ono u svom biću u razlici spram drugih bića). Pokazaću da komedija pripada takvom raskrivanju.

Kada bića sebe pokažu kao ono šta jesu, ovo pokazivanje ne korespondira sa načinom na koji se bića pojavljuju zgotovljenim u proizvođenju putem tehničkog znanja. U proizvođenju ili τέχνη bića su proizvedena u relaciji spram unapred utvrđenog modela ili uzora (παράδειγμα), koji zanatlija vizira – kao svojevrsnu hipotezu – i koji podražava. U manifestaciji bića u njihovom bitku, nasuprot prethodnom, pojedinačno biće nije kopija vlastitog bića (njegov bitak nije uzor pojedinačnog bića). Bitak bića ne prethodi biću kao što prvobitni uzor prethodi kopiji u poretku proizvođenja. Pojavljivanje bića kao onoga šta ona jesu pre je jedan jedinstven fenomen. Nema ,bića’ na jednoj strani i ,bitka’ na drugoj. Bitak ne prethodi pojedinačnom biću, kao što unapred utvrđeni uzor prethodi kopiji. Bitak (ono ,šta’ bića) samo imenuje

⁷ U pitanju je pasaž 454c-445a. Vidi Salisovu raspravu o komediji u *Bitku i logosu*, str. 378 (John, Salis, *Being and Logos*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996).

perspektivno zbiranje granica koje razlikuje jedno biće od drugih, perspektivno zbiranje koje (1) Platon adekvatno naziva ‚vid‘, (2) koje se kao zbiranje događa u govoru (tj. dijalektici), i (3) koje se pojavljuje uvek zajedno sa bićima. Pod bitkom, koji se uvek pojavljuje ‚zajedno sa bićima‘, mislim na govor koji raskrivajući vidove bića u oslovljavanju ‚pojedinačnog bića‘ ne intendira ‚opšti pojam‘. On, pre, uvek intendira bića sama, kako se ona pojavljuju u specifičnim i određenim dijaloškim situacijama. Ukorenjenost raskrivanja bića u njihovim vidovima u dijaloškoj situaciji prvi je od načina na koji možemo razumeti perspektivni karakter raskrivanja bića u njihovom bitku.

Ovakva interpretacija raskrivajuće moći dijalektike čini se da isključuje bilo kakvu postojanost u smislu bića i da je, na taj način, u suprotnosti sa sokratskim mišljenjem. Međutim, značaj konkretnosti razgovora unutar dijaloga je očigledan. O ovom značaju svedoči stranac u *Sofistu*: „Zasada naime i ti i ja se slažemo samo s obzirom na njegovo ime [s sofist]. Što se tiče djelovanja kojemu pripisujemo to ime, možda svaki od nas za sebe ima vlastito mišljenje. Uvijek treba u svakome predmetu složiti se radije o samoj stvari (πράγμα) pojmovnim raspravljanjem negoli bez raspravljanja složiti se samo o imenu.“⁸ Dijalektika, ako ništa drugo, napušta praznu opštost imena i hodi ka konkretnom smislu bića, raskrivenom kroz dijalog. Jedino unutar ovakvog upuštanja u dijalog možemo govoriti o ‚samoj stvari‘ – biću u njegovom bitku. Zapravo, opštost imena je ‚odvojena od govora‘. Dijalektika, tako, ne intendira opšti pojam; zapravo, ona se udaljava od takvih unapred utvrđenih opštih označavanja. Pitanje je, onda, kako objasniti postojanost i istost kojima su bića zbrana u njihovom bitku bez pozivanja na pojmovne strukture (kao što su tehnički uzori), a ostati ukorenjen u konkretnosti dijaloga? Ovaj problem je osvetljen komedijom u filozofiji.

Na osnovu primera sa početka ovoga odeljka, komedija kao samozaborav sastoji se u prekoračenju granica i postajanju svesnim datog prekoračenja donekle prekasno, što pokazuje da mi zaboravljamo granice koje određuju ono šta činimo. Suštinska poenta je sledeća: prekoračene granice pokazuju se kao granice tek nakon ovog prekoračenja i zaborava, samo u naknadnom osvrtu kojeg prati smeh prekoračene granice se uopšte i pojavljuju.

Ovaj zaborav možemo promišljati u svetlu pojavljivanja ‚vidova‘. Prilikom razmatranja bića u njihovom bitku, vidovi se pokazuju tek nakon što smo zaboravili i prekoračili njima zbrane granice – kroz osvrt unazad ili sećanje (ἀνάμνησις). Možda postoji filozofski, palintropski smeh. Samim na-

8 Platon, *Sofist* 218c-d, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, preveli Dinko Štambuk, Milivoj Sironić, Veljko Gortan, Plato, Beograd, 2000.

stojanjem da ih pronade Sokrat zaboravlja vidove muškarca i žene – i mi se smejemo. Naš smeh ukazuje na to da smo mi za vreme Sokratovog preterivanja u dijalektici (zaborava i prekoračenja granica onoga što je nastojao da nađe nametanjem daljih nepotrebnih granica) morali već nekako videti vidove koje je Sokrat zaboravio. Drugačije ne bi smo mogli prepoznati Sokratov eksces i smeјati se. Vidovi muškarca i žene morali su biti dati onima koji se smeјu i oni su dati u smehu, ne direktno, već retrospektivno, putem sećanja. Ova komedijska fenomenalnost ključ je Sokratove dijalektike: unutar konkretnih dijaloških situacija on propituje mnenja drugih ispitujući vidove bića. Postupajući na dati način, on čini da shvate da su u vlastitom govoru uvek već zaboravili granice koje određuju njihova mnenja o smislu bića, i time ih Sokrat primorava da se sete datih granica zbranih vidovima.

Kako se granice vidova bića pojavljuju putem svojevrsnog sećanja, mi vidovima pripisujemo prethođenje, kao da su vidovi oduvek pripadali prošlosti, bivajući pre konkretnog bića. Međutim, ovo prethođenje nema ništa zajedničko sa prethođenjem koje uzor ima nad kopijom. Ono je, pre, ukorenjeno unutar komedijske fenomenalnosti vidova. Ovo komedijsko prethođenje, koje pokazuje ‚vidove‘ kao da su uvek već bili tu, omogućava da se biće u svom vidu pojavi sa postojanošću i istošću smisla, uprkos konkretnosti dijaloške situacije. Istost bića u njihovom bitku nije ukorenjena u unapred-utvrđenim određenim pojmovima, već, pre, unutar vremenitosti komedijske manifestacije bića u njihovim vidovima.

Komedijska dimenzija manifestacije bića kao onoga šta ona jesu takođe osvetljava i to zašto su vidovi perspektivna zbiranja. Ipak, postojanost ‚vidova‘, ukorenjena u komedijskoj temporalnosti, ugrožena je nedostatkom temelja, ona je krhka postojanost. Platonovim rečima, u raskrivanju ‚vidova‘ bića, intendirana bića pojavljuju se kao slike (εἰδολα), kao oslikavanje koje ne smeru na postojanost unapred utvrđenih uzora (vidi diskusiju o slikama unutar rasprave o χώρα u *Timeju*). U komedijskom raskrivanju, ‚vid‘ se pojavljuje posredno, retrospektivno. Kada se vid pojavi iz zaborava, njegova uvek već zaboravljenost pojavljuje se zajedno sa njim. Drugim rečima, vremensko prethođenje ‚vida‘ obeleženo je nepotpunošću i gubitkom određenja, što slabi krajnju snagu postojanosti vidova (vidi raspravu o nebiću u *Sofistu*). Raskrivajuća javljanja bića u njihovim vidovima nisu dovršena, već otvorena javljanja krhkih postojanosti unutar smisla bića. Stoga vid u našem zahvatanju nikada nije dat kao prisutno biće, on je fundamentalno neuhvatljiv, kao da je neki njegov aspekt uvek već izvan našeg domašaja. Vidovi uvek imaju slepu mrlju, uvek se javljaju unutar perspektive. Ova slepa mrlja i perspektivnost u određenjima vidova podrazumeva da se oni uvek pojavljaju zajedno sa

mogućnošću daljeg dijaloga i ispitivanja, nastavljanjem dijaloga koji svojom neodredivošću uspostavlja stvarnu postojanost omogućenu vidovima. Drugim rečima, krhka postojanost vidova verna je konkretnosti dijaloga istovremeno upućujući preko određenog dijaloga ka nužnosti daljeg dijaloga o *istoj* stvari. Ono što vid nudi samo je postojan način pristupa biću u njegovom smislu, ograničeni način razumevanja toga kako je dato biće fundamentalno različito od drugih bića, ograničeni način razumevanja toga kako je biće ograničeno u svom smislu – time su vidovi perspektivna zbiranja *granica*, a ne prisutnih bića. U ovome se sastoji dublji smisao raskrivanja bića u njihovim vidovima kao perspektivnih zbiranja granica, zbiranja koja su utemeljena u komedijskoj vremenitosti.

Skretanje pažnje na komediju u dijalektici pruža nam uvid u isprekidanu vremenitost koja odlikuje raskrivanje bića u njihovim vidovima: prethodnost onoga što je uvek već tu ‘otvorena’ je prethodnost, ‘moguća’ prethodnost koja upućuje preko sebe. Fenomenalno jedinstvo raskrivanja bića u njihovim vidovima ugroženo je unutar te neobične vremenitosti. Vidovi su i postojani i krhki, a zadatak je dijalektike da čuva zajedništvo ove dvojnosti. Komedijska osvetljava mogućnost ovoga čuvanja. Imajmo u vidu to da se unutar sećanja ‘okrećemo unazad’ ka vidu bića. To znači, kao što smo videli na osnovu Sokratove komedijske prakse, da smo već prekoračili granice onoga što tražimo pre nego što smo ih uvideli. Tu, onda, postoji čudan eksces prostora [space] koji dopušta naše prekoračenje, koji pravi mesto [makes room] za njega, pre pokazivanja vidova. Komedijski je nagovešten prostor sa one strane bića – prostorovanje [spacing] koje isprva i dozvoljava to čudno, palintropsko pokazivanje vidova bića. Izazov za filozofiju jeste da nastani ovaj prostor – koji je prostor jezika – tako što će zbrati konfliktno jedinstvo raskrivanja vidova, a da pri tome ne pribegne determiniranosti tehničkih projekcija smisla. Ovo nastanjanje jezika način je erotskog života, to jest, života koji teži Lepoti.

B. EROTSKI ŽIVOT KAO FILOZOFIJA (ILI: FILOZOFIJA VRAĆA MITSKO)

Mitologija govori o načinu na koji ljudi i bogovi pripadaju jedni drugima, ona je govor o demonskom području između njih, gde se jedni i drugi pojavljuju. Eros je demon koji otvara ovo područje između. Eros omogućava da smrtnost, kao granica između ljudi i bogova, ukaže na prostor za lepa činja (dela, podvige) unutar kojeg su ljudi i bogovi zapleteni seksualnom privlačnošću koja produkuje saveze i loze razmnožavanja i rađanja. Diotima u *Gozbi*

pokazuje da je filozofija, kao erotska praksa, najviši oblik nastanjivanja ovog demonskog područja koje prevazilazi smrtnost. Ovde mogu samo ukratko ocrtati nekoliko implikacija ovog stava fokusirajući se na odnos između Erosa i raskrivanja vidova bića.

Diotimin uvid je sledeći: Eros je želja za rađanjem *u* Lepoti. O porađanju ona kaže: “A to, naime trudnoća i rađanje, božanski je čin i ono besmrtno u smrtnome biću.”⁹ Povlačim četiri implikacije iz prethodnog:

- 1 Za razliku od ostalih oblika želje, Eros nije želja za prisutnim bićem. On je pre ulazak u mesto rađanja (Lepote), gde je smrtnicima, delima i stvarima dato da budu na takav način da učestvuju u besmrtnosti. Prema Diotimi, bića se na ovom mestu rađaju u svojim vidovima.
- 2 Rođenje znači: prekoračiti smrt, tako da smrt pokazuje sebe kao granicu nečega živog. Samo živeći mi znamo za smrt. Za smrtnike smrt nije ‘u budućnosti’. Ona je u svojoj izvesnosti nešto što se već dogodilo i neprestano nas okružuje kao ono najizvesnije. Sledeći Diotimu, biti erotičan znači u samom rođenju pronaći prekoračenje smrti. Mi smo Erosom suočeni sa smrću kao vlastitom najudaljenijom granicom time što smo je već prekoračili – mi nalazimo smrt palintropski, komedijski. Erotski tražeći lepo mi smo izbegli smrt, kao granicu koju smo uvek već prestupili i pogazili. Kada palintropski spoznamo sebe kao smrtnike, kao nasilnike, kao one koji su pobegli smrti, možemo zadobiti smisao slobode koja nam dozvoljava igru, imamo slobodan prostor i slobodno vreme, i možemo se predati životu ekscesa *u* Lepoti. ‘Lepota’ ovde imenuje slobodan prostor koji omogućava ovaj komedijski susret sa smrću, susret koji je život sam kao lep.
- 3 Oslanjajući sa na prethodnu analizu komedije u filozofiji, usmeriću pažnju ka načinu na koji je filozofija erotska i kako učestvuje u Lepoti. Predstava o filozofiji kao erotskoj želji podrazumeva da raskrivanje bića u njihovim vidovima pripada porađanju u lepoti. Kao što smo videli, bića su u svojim vidovima raskrivena krhkom postojanošću smisla, kao samo perspektivno zbrana. Ova krhka postojanost smisla jeste način na koji bića u njihovim vidovima učestvuju u smrtnosti ili, preciznije, u životu kao prekoračenju smrti. Diotimin uvid sastoji se u tome da se upuštanjem u dijalektiku bića u njihovim vidovima pojavljuju tako da ispostavljaju izvesnost kao otvorenost, određenost kao mogućnost. Drugim rečima, dijalektički pohađajući raskrivanje vidova, smrtnici u bićima samim susreću smrtnost kao već

9 Platon, *Gozba* 206c, u: *Eros i filia*.

prekoračenu, i privučeni su da čuvaju ovu bliskost sa bićima samim čuvanjem njihovog krhkog i postojanog raskrivanja u jeziku. Kada nas bića oslove na ovaj način, tada se ona pojavljuju učestvujući u Lepoti i mi smo erotski privučeni njima u njihovoj postojanosti i otvorenosti smisla. Privučeni smo njima kako bismo ih čuvali kao mesta porađanja, mesta daljih prekoračenja smrtnosti koja se javljaju kao filozofski dijalozi sa drugima. Erotska žudnja je nužno privučenost drugim smrtnicima. Ovi dijalozi sa drugima predstavljaju stupanja u jezik, unutar kojih nastojimo da očuvamo mogućnost da od bića učimo da mi takođe učestvujemo u besmrtnosti, da dijalektikom prekoračujemo vlastitu smrt. Čuvati unutar jezika bića u njihovim vidovima kao mesta porađanja znači nastaniti ih kroz onaj eksces mesta (ekscs dat putem bića samih) koji je na delu u komediji filozofije. U ovome se sastoji osobenost erotskog filozofskog razgovora kao ukorenjenog u komediji raskrivanja bića u njihovim vidovima. A čuvanje bića samih kao mesta porađanja je, naravno, filozofsko primaljstvo.

- 4 Diotima drži da je filozofija, kao govor koji raskriva bića u njihovim vidovima, ono što najviše učestvuje u Lepoti. Kako je moguće da govor može biti lepši od slavni deli – od slavni muževni deli, na primer? Ἀνδρεία, muževnost, imenuje deli koja učestvuju u Lepoti. Samo njeno ime pripada polnoj razlici i poretku rođenja. Prevodeći je sa muževnost – a ne sa ‘hrabrost’ – postavljiam sledeće pitanje: da li je ἀνδρεία, ili muževnost, erotska/demonska? I ako jeste, zašto bi je filozofija pretekla u njenoj pretenziji na Lepotu.

II KOMEDIJA U LAHETU

Ne želim se ovde poduhvatiti iscrpne interpretacije ovog dijaloga. Jednostavno postavljiam sledeće pitanje: “Na koji način muževnost učestvuje u demonskom području porađanja? Kakav je odnos između muževnosti i filozofije?” Ovo pitanje nastojim ispitati preko druga dva međusobno povezana pitanja: “kakav je odnos muževnosti spram tehničkog držanja” i “u kojoj meri je muževnost erotska?”

A. PATRIJARHAT

Lisimah i Melesija nose breme svog rođenja i očinske linije kojoj pripadaju. Oni nose breme *imena* svojih očeva: ‘Aristeida’ i ‘Trazimaha’. Ova imena

upućuju na muževnost u ratu, između ostalih slavni, lepi stvari. Lisimahov i Melesijin cilj je da se priključe vlastitoj očinskoj liniji putem svojih sinova – koje su već imenovali ‚Aristeid’ i ‚Trazimah’. Lisimah i Melesija žele da se uključe u liniju porekla i brinu se o načinu vaspitanja koje bi njihove sinove nagnalo na *dela* koja bi odgovarala njihovim očinski nasleđenim *imenima*. Lisimah i Melesija izražavaju zabrinutost u pogledu pitanja da li je veština ratovanja pod okloпом vredna učenja. Sokrat uzima ovo pitanje za polazište i reformuliše ga u pitanje: „šta je muževnost?” Međutim, ovim Sokrat dovodi u pitanje Lisimahovu i Melesijinu početnu poziciju – onu koju oni, čini se, zaboravljaju – odanost svojim očevima, patrijarhatu. Pitanjem o muževnosti on ih navodi na ocebustvo.

Osvetlimo ovaj dijaloški kontekst:

- 1 Briga za očinsku liniju tiče se imenovanja. Ovo ne iznenađuje: otac ne učestvuje organski u događaju rođenja; on može polagati pravo na očinstvo jedino putem govora, nametanjem imena. Ime, samo sobom, uspostavlja lozu – i događaj rođenja je zaboravljen. Patrijarhat se uspostavlja imenovanjem. Važno je primetiti da ishod unapred utvrđenog imena u pogledu smisla bića ili dela isključuje prelaz od imena ka bićima samim, koji je svojstveno filozofiji u *Sofistu*.
- 2 Patrijarhatom je, na dati način, uspostavljen specifičan oblik govora. *Eumenid* pokazuje da je prenos moći ka patrijarhatu postignut putem ograničenja govora: govor je ovde govor sudova, opravdanje govora daljim govorom. Putem ovog opravdanja, ono o čemu govor govori ispostavljeno je kao u potpunosti prisutno, u potpunosti prisutno za ispitivačke oči – bez slepe mrlje i perspektivnih pokazivanja – nalik optuženom na sudu.¹⁰ Od mladog Aristeida i Trazimaha očevi očekuju da budu ‚prisutni’ za vlastita imena, odgovorni za njih. Ovaj govor odgovara tehničkom držanju unutar kojeg su uzori postavljeni pred bića tako da ih vrednuju i opravdavaju. Šta se nalazi u srcu patrijarhalno/tehničkog govora u njegovoj pretenziji na punu prisutnost i opravdanje? Život ovog govora čini protok između tehnike i patrijarhata, koji se javlja *samo* unutar govora. Bez obzira na to koliko tehnički govor opravdavao samog sebe, njegova moć zavisi od podređivanja pravilima nametanja imena, u prihvatanju patrijarhata. Međutim, patrijarhat je već neupitno podređivanje smisla bića njihovim unapred utvrđenim imenima, koja ih opravdavaju. Drugim rečima, na svom suđenju Orest je uvek već bio *proglašen* nevinim.

¹⁰ Sem, možda, u slučaju Sokrata i njegovog ismevanja suda.

- 3 Patrijarhat i tehničko držanje su, stoga, suštinski povezani i međusobno se osnažuju. Ovo postaje jasnim kada reflektujemo na odnos uzora i kopije, koji strukturira tehničko držanje. Otac nikada ne napušta sudnicu – niti mi to činimo. On je onaj pred kim opravdavamo našu prisutnost, Porota, ispitivačko oko. On je takođe onaj koji nas priznaje, onaj koji nas u krajnjem opravdava pred nama samima – onaj do čijih standarda treba da dobacimo. On nije samo Porota, već i Uzor. On je ono što želimo biti, ali nam uvek već prethodi u punoj prisutnosti i bez komedije. On je original u odnosu unutar kojeg smo mi samo kopije. Rođenje je patrijarhatom preobraženo u događaj priznanja, afirmacije, doraslosti imenu koje nam prethodi i određuje šta je naše, u događaj podražavanja oca. U skladu sa prethodnim, ‘rođenje’, naše stupanje u prisutnost, postaje stvar tehničkog proizvođenja i zahteva od nas, zapravo, da u delima reprodukujemo *ime* oca. Na ovaj način jezik ne čuva porađanje, već ga, pre, svodi na nasleđivanje imena.
- 4 Ovo reprodukovanje ostvaruje se putem dela i njihovog imenovanja. Bitno je da je delo imenovano, prepoznato, na primer, kao muževno. Unutar patrijarhata i njegove isprepletenosti sa tehničkim držanjem, besmrtnost je slava u govoru, pre nego rađanje, kao što to Diotima drži. Ova odvojenost od rađanja i ustanovljavanje patrijarhata govorom objašnjava Lisimahovo i Melesijino iskustvo odbačenosti od strane očeva. Van svojih imena oni nisu ništa (njihova tišina progoni dijalog). Otac prepoznaje samo one koji se pojavljuju slavni u govoru, ostali nemaju prisustvo, čak ni vlastita deca. Odvojenost oca je ista kao odvojenost uzora od kopije, odvojenost koja je svojstvena tehničkom pogledu koji posmatra potpuno prisutan, ponovljiv i manipulativan objekt. Tako je Aristeid imenovan kao kopija dede, isti Aristeid koji se spominje u Sokratovom prikazivanju sebe kao primalje u *Teetetu*, kojim ćemo se sada pozabaviti.

B. PRIMALJSTVO

Aristeid će se u krajnjem pokazati kao sramni Sokratov sledbenik, i on se eksplicitno spominje u *Teetetu* 148e-151e. Podsetimo se početka ovog odeljka:

“SOKRAT: Smiješni mladiću! Zar nisi čuo da sam ja sin vrsne i cijenjene primalje Fenarete?”

TEETET: Već sam to čuo.

SOKRAT: A jesi li čuo da se ja bavim istim umijećem?... No dobro znaj da je tako, ali ipak me nemoj izdati drugima jer je, dragi prijatelju, tajna da ja posjedujem to umijeće.¹¹

Sokrat je primalja: on pristupa rođenju, ali sam ne može rađati. Nasuprot grčkim običajima, Sokrat poriče svoju očinsku liniju ističući pripadnost majci. Međutim, u isto vreme on se distancira od majčinstva kao takvog time što nije majka, već primalja. Zapravo, Sokrat se upravlja ka rođenju, i time uvodi treće unutar polne razlike muškarac/žena. Za majku dete nikada ne napušta matericu, njena veza sa detetom je opipljiva, neupitna i tiha. Da bi ga prepoznala kao svoje, dete se ne mora pojaviti, ne mora potvrditi svoju prisutnost. Za oca, dete mora stupiti u prisutnost, proizvoditi i re-produkovati, preuzeti ime, ući u patrijarhat – njegova veza sa detetom počiva na učešću deteta u onome što je uvek već bilo tu, prepoznato u odnosu na nasleđene uzore očuvane u govoru. Majka prikriva, otac čini vidljivim – a babica dolazi iz-među. Samo ona putem odvojenosti od bića prepoznaje stranca – odvojenosti koju u krajnjem ona deli sa novorođenim – prepoznaje dete kao porođeno, kao životom pozvano u smrtost. Šta podrazumeva ovo prepoznavanje?

Sokrat primaljstvo naziva veštinom samo kako bi obesnažilo datu tvrdnju. Sokrat ne proizvodi ništa. Njegova veština ostaje skrivena od svih. Za nas je najznačajnije to da primalje nisu u mogućnosti da primene svoje umeće na sebe same – ne mogu biti vlastiti objekt. Niti mogu vrednovati svoj objekt u odnosu na unapred utvrđeno držanje strano objektu. Tačnije rečeno, primalje nemaju ‚objekte‘. Ovim je, ako ničim drugim, primalja bliska filozofiji. Sa druge strane, držanje tehničkog umeća odvaja sebe od svojih potpuno prisutnih objekata (odvojenost ukorenjena u onoj uzora, oca, odvojenost koja dozvoljava potpuno ispitivanje). Putem ovog odvajanja ista osoba može u isto vreme biti, na primer, doktor koji procenjuje pacijenta u odnosu na uzor i pacijent koji doseže ili ne uspeva da dosegne uzor. Ovo predstavlja ekstremni slučaj tehničke odvojenosti: učiniti sebe sopstvenim ‚objektom‘. U pogledu na ovo, Sokrat insistira: tehnička odvojenost ne pripada primaljstvu. Na koji način onda treba razumeti odvojenost primalje? Može li ova odvojenost ukazati na način na koji filozof čuva bića u njihovim vidovima kao mesta porađanja?

Moramo imati na umu to da su primalje neplodne samo zbog godina i da nisu device nalik Artemidi: „Neplodnim ženama nije dala da budu primalje

11 Platon, *Teetet* 149a 1-5, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, preveli Dinko Štambuk, Milivoj Sironić, Veljko Gortan, Plato, Beograd, 2000.

jer je ljudska priroda suviše slaba a da bi tko god mogao steći vještinu (τέχνη) u onome u čemu nema iskustva (απειράω).¹² Po Sokratu, iskustvo (πειράω) nam je potrebno da bismo stekli tehničko umeće samo zato što smo smrtni. Drugim rečima, iskustvo ne pripada suštini tehničkog držanja. Tehničko držanje zahteva iskustvo uslovno, to jest, onda kada je ukaljeno smrtnošću. Njemu pripada ,ideal' prostog diktiranja ,izvana' šta bića jesu (to jeste, bez stvarnog susreta sa njima). Iskustvo, međutim, nastojaću da dokažem, bitno pripada primaljstvu. Πειράω znači pokušati, rizikovati, kušati sreću. To znači prepustiti se onome što se ne može proračunati. Sa stanovišta tehničkog proizvođenja, koje je utemeljeno u posmatranju potpuno prisutnih, reproduktivnih uzora, ovo značenje ,rizika' nema nikakvog smisla. Moguće je samo ne dosegnuti do uzora. Tehnički pogled upravljen je ka postojanosti bez rizika. Nasuprot tome, ,rizik' pripada demonskom području porađanja: on se ne može proračunati, on je pretnja zaborava koju imenuje smrt, on imenuje smrtnost u ljudima, delima i bićima – slepu mrlju u javljanju bića u njihovim vidovima. Primaljin pogled prepoznaje smrtnost, to jest, on razlučuje da li je novorođenče kadro da zakorači u mogućnost rizika ili je preslabo za njega. Ovim uviđanjem rizika primaljin pogled se potpuno razlikuje od tehničkog pogleda. Ali, na koji način onda možemo odrediti odvojenost babice?

Primalja se sama ne suočava sa rizikom; ona prosto prepoznaje rizik kao takav time što je usaglašena sa samim pojavljivanjem rizika, smrtnog života. Usaglašenošću sa pojavljivanjem rizika, sa pojavljivanjem smrtnosti – i sa pokazivanjem vidova koje pripada smrtnosti – ni jedno biće nije rizikovano iz razloga što ovo pojavljivanje fenomenalno prethodi bilo kom „biću”. Primalja ne rizikuje novorođenče, niti ona primenom tehnike procenjuje da li će novorođenče živeti ili umreti. Ona pristupa novorođenom slobodno u njegovoj mogućnosti smrtnog života. Primalja nije odvojena zato što je izvan – ili nastoji biti izvan – smrtničkog vremena (to bi bila tehnička odvojenost). Naprotiv, ona je odvojena time što je suviše blizu životu i zato što je usaglašena sa samim pojavljivanjem života kao smrtnosti, pojavljivanjem koje je takođe pojavljivanje rizika i time prethodi bilo kom pojedinačnom riziku. Rizik i smrtnost se prosto pojavljuju, indiferentni u odnosu na rizik. Odvojenost primalje jednostavno pušta da novorođenče bude sukob života i smrti, pojavljivanje rizika kao smrtnosti – odvojenost primalje sa svojevršnom indiferentnošću samo uprostoruje [spaces] događaj za neizračunjivu odluku za smrtni život. Ovo prostorovanje [spacing] je onaj prostor „unutar kojeg” se bića porađaju i koji, kao što smo videli, Diotima naziva Lepotom u *Gozbi*. Ni otac, ni majka, ni zanatlija ne mogu pružiti ovo prostorovanje svojstveno odvojenosti babice.

12 Platon, *Teetet* 149c 3-5, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*

Sokrat je doslovno primalja. U govorima koje pohodi, koji se tiču rođenja bića u njihovim vidovima, on pušta da se dogodi odluka o životu i smrtnosti filozofskog govora. Sokrat utvrđuje da li su govori prividni (εἰδῶλα) i lažni (γευδος) ili plodni (γόνιμον) i istiniti (ἀλήθεια). Važna reč ovde jeste γόνιμον, koja znači nalik materici, ono što dolazi iz materice, plodno, rodno, sposobno za rađanje. Suprotnost je, stoga, između onoga što je živo i, time, sposobno za dalje rađanje, i onoga što je mrtvo, puki privid. Prvo je istina, drugo neistina. Istinito ovde, tako, ne znači govor koji je ‚tačan‘, već, pre, onaj koji je živ – govor koji čuva krhkost u postojanosti smisla bića, koji čuva njihovo pojavljivanje u vidovima. ‚Tačno‘ ili ‚netačno‘, ‚ispravno‘ ili ‚neispravno‘ nisu uopšte ono o čemu se u krajnjoj liniji radi unutar ovog Sokratovog razlučivanja. Ovde je pitanje pre da li je govor ograničen, da li ima „slepu mrlju“, da li *rizikuje* pokazivanje vida. Samo onaj govor koji rizikuje je živ, i on će zaista radati dalji govor – to jest, dalji dijalog o *istom* biću. Budimo jasni, Sokrat je ovde primalja: on nije ni majka ni otac takvim govorima (to je posao, kaže on, onih koji su mudri). On samo, putem svojevrsnog odvajanja, pravi mesto za to da govor pokaže svoje granice, svoje slepe mrlje, granice koje možda nisu bile očigledne od početka, već se pojavljuju putem sećanja unutar Sokratovog prostorovanja. On u govoru pravi mesto za živote i smrti bića. On pristupa rođenju u govoru kao prekoračenju smrti putem života, prekoračenju koje pušta da smrt uopšte sebe i pokaže kao smrtnost – ujedno i u nama i u bićima kao uvek povezanima u međusobnom porađanju. On sve ovo čini na izrazito komedijski način. On palintropski pokazuje slepe mrlje koje se pojavljuju zajedno sa temeljnim granicama naših govora, granicama koje ne uzimamo u obzir, koje prekoračujemo samozaboravom i koje nas Sokrat primorava da prikupimo [recollect] kao vidove. Čineći ovo, on pušta da bića u njihovim vidovima budu očuvana kao mesta porađanja, u njihovoj lepoti.

C. ULOGA KOMEDIJE U *LAHETU*

Ključ za razumevanje ovog dijaloga je urnebesna priča ispričana od strane Laheta. Stručnjak u veštini borbe pod oklopmom, koji izvodi popularne nastupe u Atini, zatiče se u istinskom ratu. On je sačinio posebno oružje: kombinaciju srpa i koplja koju niko do tada nije video, ali koja je izdala vojnikovu izrazitu stručnost. Usred borbe ovo sofisticirano oružje se zakačilo za snast neprijateljskog broda, i stručnjak nije bio u stanju da ga otkaći. Neprestano je pokušavao, sve dok ga nije slomio i ostao samo sa štapom. I neprijatelji i saborci koji su prisustvovali ovoj sceni stali su, tapšali i smejali se stručnjaku tehničaru. Nakon toga je neko bacio kamen na njega i stručnjak se izuzetno

uplašio. Prisutni su se još više smejali. Smejali su se jer se stručnjak toliko trudio da postupa tehnički da je zaboravio da je zapravo nastojao biti muževan, te da ni jedno sofisticirano oružje ne čini ljude muževnim. Time što je bio tehnički stručnjak u borbi, on je zaboravio muževnost koja je suštinska za rat i ovaj samozaborav je izazvao smeh. Kroz čitav dijalog Lahet se drži svog shvatanja ove priče: za njega muževnost nema ničega sa tehničkim držanjem, ona je čak u sukobu sa njim. Muževnost je za njega, našim rečima, takođe i u sukobu sa patrijarhatom. Ovo se vidi kasnije, kada Lahet tvrdi da ako bi se muževni činovi potpuno manifestovali (pogledu oca, poređenjem sa uzorom) oni se ne bi pojavili muževnim. Lahet je na izvestan način bio svestan da muževna dela učestvuju u lepoti, a to znači da se pokazuju samo perspektivno. Zapravo, Lahet sve vreme dijaloga pokazuje prećutnu saglasnost sa demonskim podružjem na koje Diotima ukazuje. Osmotrimo bliže ovu prećutnu saglasnost.

Lahetova definicija muževnosti glasi: „...ukoliko neko može ostajući u stroju odbijati neprijatelja i ako ne beži, tada dobro znaj da je hrabar.”¹³ Lahet postavlja rat kao mesto na kom se pokazuje muževnost. Na osnovu *Države*, znamo da je rat proizvod tehničkog držanja, samo kada je grad tehnički razvijen i politički ustrojen kao takav potrebno mu je da prekorači granice drugih gradova. Sama topografija rata je tehnička: rat se javlja zato što postoje unapred utvrđene granice, granice koje svi kao takve prepoznaju, koje omeđuju gradove i kojima preči prekoračenje. Ove fizičke granice – unapred utvrđene granice koje određuju porodice, gradove, prijateljstva – određuju takođe i ono poznato i ponovljivo, one zapravo određuju nasledene uzore koji konstituišu ljudske identitete i zarad kojih se vrednost smrtnika oprobava. Sokratova kritika poezije u *Državi* pretpostavlja da je obrazovanje proces prenošenja ovih uzora i da se, shodno tome, sva poezija mora procenjivati kao oruđe datog prenošenja. Muževnost mora bez povlačenja zaštititi prepoznatljive uzore koji drže gradove na okupu – to jest, rizikujući smrt. Muževnost se, drži Lahet, pokazuje unutar takvog rizika. Međutim, iako isprva Lahet izlaže netehničko razumevanje muževnosti, čini se da zaboravlja tehničko poreklo kojem rat pripada, a koje dopušta pokazivanje muževnosti onakvom kako je on razume.

Lahetovo razumevanje muževnosti u odnosu na tehniku je podeljeno. Sa jedne strane, muževnost je ukorenjena u tehnici i razumljiva je u kontekstu rata. Sa druge strane – ovo je Lahetova eksplicitna poenta – muževnost zahteva prevladavanje tehničkog držanja zato što ne postoji nasledeni uzor u pogledu na koji bismo mogli proceniti rizik smrti koji se ne može proračunati. Kao filozofi, vidimo da muževnost u svom vidu pokazuje sebe u ‚krhkoj postojanosti smisla’, naime, njen smisao je u tenziji sa samim sobom. Primalja

13 Platon, *Lahet* 190d, u: *Dijalozi*, preveo Slobodan U. Blagojević, Grafos, Beograd, 1982.

bi rekla: ‚živ je!‘ Želeo bih da naglasim da je ovo početna pozicija ispitivanja koje ovaj rad ne preduzima. Naime, istraživanja koje u muževnosti nalazi način za razumevanje tehnike u njenoj krajnjoj neodrživosti kao principa političkog uređenja, što bi zahtevalo kritičku interpretaciju *Države*.

Sokrat, primalja, ukazuje na krhku postojanost Lahetove pozicije: ako je voljan da se putem muževnosti suoči sa rizikom izvan unapred utvrđenih granica, morao bi takođe biti voljan da se suoči sa rizikom ‚iznutra‘ – naime, onim koji prethodi apsolutnom prethodjenju granica. Ovo predstavlja rizik koji prethodi vlasti tehničkog poretka grada, postojanosti nasleđenih uzora koji održavaju gradove, porodice i prijateljstva. Kako ovaj ‚unutrašnji rizik‘ nastupa – rizik koji u krajnjem briše granicu između ‚unutra‘ i ‚spolja‘? Govorom. To je rizik koji je svojstven svakom govoru kao filozofskom, kao pokazivanju perspektivnog zbiranja bića u njihovim vidovima, pokazivanju slepih mrlja koje takođe prethodi postojanosti gradova i unapred utvrđenih granica koje ih određuju. Tako je filozofski govor blasfemija u njenom komedijskom pokazivanju smrtnosti u samom srcu pojavljivanja bića. Filozofija je, takođe, način bivanja koji se pojavljuje kao konkretna mogućnost kroz razumevanje krhkosti držanja muževnosti.

Sokratov uvid je sledeći: ne radi se samo o tome da se ‚muževnost‘ u svom vidu nalazi unutar krhke-postojanosti smisla. Takođe u pitanju je i to da se dijalektičkim upuštanjem u muževnost, pokazivanjem njene napetosti sa sobom samom na temelju tehnike, otvara način bivanja sa one strane tehnike, naime, filozofija. Drugim rečima, sačuvati krhku postojanost muževnosti znači suočiti se sa filozofijom kao konkretnom mogućnošću. Istraživati muževnost dijalektički ne podrazumeva ‚primenu‘ filozofije ka ‚metode‘ ili odvojene ‚tehnike‘. Naprotiv, takvim upuštanjem filozofija uči nešto o sopstvenoj mogućnosti – ona je takoreći time rođena. Ovo porađanje filozofije je središte ne samo *Laheta*, već Platonovih dijaloga uopšte. Pogledajmo kako Sokrat pristupa ovom neobičnom rođenju.

Lahet se našao u problemu kada je priznao postojanje lepote u govoru. Čineći to, on se udaljio od tehničkog, polemičkog prostora i približio filozofskom ili demonskom prostoru jezika. Nikiji je ovo zasmatalo, te je odredio muževnost kao vrstu znanja: znanja onoga čega se treba plašiti i čemu se može nadati. Lahet se tome suprotstavio iz razloga što je Nikijina pozicija isuviše kalkulativna, ona zaboravlja suočavanje sa rizikom i onim što se ne može proračunati koje je svojstveno muževnosti. Sokratovo pobijanje Nikijine pozicije, sa druge strane, ukorenjeno je u samom karakteru tehničkog držanja. Tehničko znanje nije vremenito, ono je uvek pristuno, te je isto za buduća bića

(ona kojih se bojimo ili kojima se nadamo), sadašnja bića i prošla bića. Muževnost bi bila znanje svega, što je smešno – čini se da smo promašili upravo ono što smo tražili, manifestaciju vida muževnosti.

Sokrat u komedijskom odnošenju sa Nikijom podseća na mogućnost drugačijeg načina zbiranja krhke postojanosti muževnosti u govoru. Nikijinim rečima, muževnost podrazumeva procenjivanje i kalkulatивно znanje, tako da se čini da je određena tehnikom, prethodnošću fiksiranog standarda u pogledu na koji se proračunava muževan čin. Sa druge strane, znanje koje muževnost zahteva ne može se uračunati u tehničko. Napetost svojstvena muževnosti u njenom vidu ponovo upućuje na filozofiju: kao netehnički, neprocenjujući oblik znanja – znanja koje nije vođeno predviđačkim projekcijama uzora ili ‚ideala‘.

Komedija je takođe prisutna i u Lahetovoj poziciji – kao da se njegovo ismevanje stručnjaka u borbi okrenulo protiv njega samog. Lahet je nastojao da odredi muževnost polazeći od rizika, ali je tražio rizik unutar rata, koji u krajnjem počiva na zaštiti unapred utvrđenih granica, granica koje se pokazuju pred tehničkim i polemičkim pogledom koji ne dozvoljava unutrašnji rizik, pokazujući očiglednost samorazumljivih uzora koji su vredni rizika i borbe. Time je i Lahet zaboravio ono što je tražio – to jest rizik, ali u njegovom pojavljivanju kao onog šta on jeste, u njegovom pokazivanju koje prethodi bilo kom određenom riziku. I on zaboravlja vlastito držanje. On je ismevao tehničko umeće samo da bi naknadno pokazao koliko je zapravo i sam bio utvrđen unutar tehničkog držanja. On je bio u stanju da napravi komediju od stručnjakove privrženosti tehničkom umeću – i, kao što smo videli, patrijarhatu. Ali nije bio u stanju da bude dovoljno komičan kako bi se smejaio samom sebi, kako bi video dubinu vlastite privrženosti tehničkom držanju i patrijarhatu, kako bi se upustio u komediju oceubistva. Video je komediju u drugima, ali ne i u sebi – ima li šta smešnije?

Ipak, trebalo bi da se zadržimo na Lahetovom dvojenju oko lepote koja pripada filozofskom govoru. Sledeći Sokrata u filozofiji bio je primoran da se upusti u rizik u njegovom posvemašnjem širenju na živote ljudi i bića, kako poznatih, tako i stranih. Prepoznajući rizik, nije mogao održati polemičko držanje, jer je odveden do mesta u govoru unutar kojeg je rizik viđen kao osnov svih bića u samom njihovom pojavljivanju. Upuštajući se u filozofski razgovor odveden je u područje primalje, kako bi gledao pojavljivanje rizika, a da se sa njim ne suočava. Unutar filozofskog držanja mi smo odvojeni od rizika. Zastanimo nad ovim kako bi smo prepoznali središte Lahetove sumnje u filozofiju: Šta je muževnost bez rizika – bez nečega za šta bismo rizikovali vlastiti život? Filozofski govoreći o muževnosti čini se da smo je izgubili.

Šta sada činiti? Smejati se – sokratskim smehom usklađenim sa prelaženjem muževnosti na pragu filozofije.

Lahet i Nikija su zaista rizikovali vidove muževnosti i Sokrat je pokazao krhke postojanosti ovih vidova. Sokratova praksa primaljstva sastojala se ovde od pokazivanja toga da su ove krhke postojanosti izdale život u Nikijinim i Lahetovim govorima. Sokrat u dijalogu nikada nije postigao sveobuhvatnu definiciju onoga šta je muževnost. Ali mi to zapravo nikada nismo ni tražili: mi smo filozofi (čak i kao kopilad), ne tehničari, primalje, ne očevi. *Ono do čega smo dospeli pre je usaglašenost sa načinom na koji muževnost ujedno pripada i prekoračuje tehničko držanje i kako, istovremeno, unutar ovog ekscesa – koji je oceubistvo – muževnost podstiče vlastito prelaženje zaboravljajući granice koje je isprva i određuju. Muževnost se dovršava smehom koji je ujedno mogućnost filozofije.* Ovakvom se pokazuje muževnost kada filozofski govorimo o njoj: iskušavamo njeno prelaženje, njenu smrtnost, njen život. A iskušavamo je bez rizika, kao primalje, sa one strane muževnosti, komedijskim, demonskim iskustvom koje je svojstveno jedino filozofskom govoru, koji najviše učestvuje u Lepoti. Ovim demonskim iskustvom jezika filozofija podseća sebe da nije metod, tehnika, i ovim podsećanjem sebe same putem dijalektičkog istraživanja muževnosti ona se suočava sa sobom u vlastitoj mogućnosti, u vlastitom rođenju... erotski živom sa one strane tehnike.

Izvor:

Omar Rivera, „The Comedy of Patricide (or: A Passing Sense Of Manliness): Socrates’ Overcoming of *Andreia*”, *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Volume 11, Issue 2, Spring 2007, pp. 353-369.

Prevod sa engleskog jezika: Nikola Tatalović