

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Nietzsche : 398.21

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.263-289>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NIKOLA TATALOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROLEGOMENA ZA NIČEOV BASNOSLOVNI NAUK

Sažetak: Rad predstavlja predradnju vođenu pitanjem moguće pripadnosti Ničeovog dela ezopovskoj tradiciji. Prvi deo rada provodi čitanje Ničeove filozofije kao „obrnuto platonizma” u pogledu na razumevanje slike kao obećanja pojma kod Platona, a zarad ukazivanja na intimnost Ničeovog i Platonovog stila pisanja. Drugi deo rada kroz razgovor sa interpretacijama Ničea koje polaze od opšte teze sve-pričanja nastoji da se izbori za konkretnost basne i njenu vezanost za sudbinu filozofskog pisma. Treći deo rada u tri poteza ocrtava vezu basne i Ničeovog pisma: konkretizacijom basnolikosti Platonovog i Ničeovog pisma, izlaganjem strukture basne i ukazivanjem na značaj pitanja šta znači da u basni životinja govori?

Ključne reči: Niče, Platon, performativ, obećanje, slika, žudnja, jezik, pismo, umetnost, basna

„OBRNUTI PLATONIZAM“ KAO OBEĆANJE PREOKRETANJA OBEĆANJA

Polazeći od Ničeove (Friedrich Nietzsche) konstatacije da je njegova misao „obrnuti platonizam”,² Delez (Gilles Deleuze) određuje

¹ E-mail adresa autora: nikolatatalovic@ff.uns.ac.rs

² „Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.” (eKGWB/NF-1870, 7 [156]).

zadatak savremene filozofije u celini kao „preokretanje platonizma“.³ Krećući se unutar prostora žudnje koje Ničeov konstativ otvara, zadatak savremene filozofije je, po Delezu, ispunjenje datog obećanja. No, ovdje na delu nije prosto pretumačenje Ničeovog konstativa u performativ, jer sam Niče u pomenutom fragmentu dato tvrđenje razume kao cilj (*Ziel*). Ako za preokretanje platonizma Delez pokazuje da nije samo nužno da zadrži određena obeležja platonizma, već i da je dato poželjno,⁴ te ako preokretanje platonizma, čini se, sam Platon (Πλάτων) prvi provodi,⁵ postavlja se pitanje porekla potrebe za preokretanjem platonizma? Jedno je sigurno: preokretanje platonizma pripada samom Platonu koji je ovde razumljen kao prvi preokretač.⁶ Savremena filozofija time nije ništa drugo do metabolizam samog platonizma proveden na temelju platonističkog rascepa na Platona i platonizam.

Ne samo da Ničeova tvrdnja da njegova filozofija jeste „obrnuti platonizam“ ima formu obećanja, te je njegovo učenje tu tako što će jednog dana doći, i ne samo da Delez obećava da Ničeovo obećanje neće biti obećanje, već je samo Platonovo učenje artikulirano, kako primećuje rani Kjerkegor (Søren Kierkegaard), u formi obećanja. Svakako da stoji Delezov uvid da ono mitsko kod Platona ima funkciju utemeljenja i da ne prekida, već nosi dijalektički proces deobe.⁷ Nema sumnje da se time Platon pokazuje kao prvi genealog koji mitom utemeljuje razliku u poreklu i vrši proces selekcije preko iskušenja datim temeljom. No, bitnije od ovog prijateljstva dijalektike i mitskog, koje je, po Kjerkegoru,

³ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, u: *Logika smisla*, Sandrof & Mizantrop, Zagreb, 2015., str. 228-239, 239.

⁴ Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009., str. 106.

⁵ *Isto*, str. 119; „Platon i simulakrum“, str. 230.

⁶ Up. eKGWB/NF-1886, 7 [2]. Takođe uporedi i §14 *Rođenja tragedije* (Niče, F., *Rođenje tragedije ili helenstvo i pesimizam*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998, str. 137-140).

⁷ Delez, Ž., „Platon i simularkum“, str. 229.

određeno Platonovom metamorfozom mitskog u sliku, jeste pitanje karakera ovog „gospodarenja mitskim“.⁸

Ako se Kjerkegor razume kao anti-pesnik pesnika, onda ne iznenađuje njegovo raskrivanje poetskog karaktera filozofskog mišljenja. Ne samo da rani Kjerkegor uviđa da Platonov element nije „čisto“ mišljenje već slika,⁹ nego Danac govoreći o Platonu zapravo ukazuje na poetski karakter filozofskog mišljenja kao takvog. Ovaj uvid je odlučujući za razumevanje svakog preokretanja platonizma jer pokazuje način njegovog provođenja. Naime, Ničeovo preokretanje platonizma određeno je potrebom za novim načinom mišljenja, određeno je time da postojeća misao udara u svoju granicu te u pomoć poziva sliku.¹⁰ Ovo posustajanje mišljenja određujuće je upravo za Platonovo iskustvo mišljenja. Platon sebe spašava, ističe Kjerkegor, time što u igru poziva fantaziju, koja „... leže i sanja, i odatle proizvodi ono mitsko... Time je ono mitsko entuzijazam *fantazije* u službi spekulacije, a u izvesnoj meri i ono što Hegel naziva panteizmom uobrazilje.“¹¹

Panteizam uobrazilje nije ništa drugo do otvaranje prostora i vremena za ideju kao otvaranje prostor-vremena žudnje mišljenja.¹² Ideja

⁸ Kjerkegor, S., *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020. str. 105.

⁹ *Isto*, str. 107.

¹⁰ O performativnosti slike uopšte, te posebno o načinu na koji slika dekonstruiše postojeće načine opažanja i mišljenja, te gradi nove up.: Wulf, C., „Zur Performativität von Bild und Imagination. Performativität – Ikonologie/Ikonik – Mimesis“, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 35-49.; Wulf, C., Zirfas, J., „Bild, Wahrnehmung und Phantasie“, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 7-32.

¹¹ *Isto*, str. 106.

¹² Felmanova (Shoshana Felman) ukazuje na to da je obećanje osnovna strategija zavodjenja: „Retorika zavodjenja shodno ovome može biti sumirana performativnim iskazom *par excellence*: ‘Obećavam’... Zamka zavodjenja sastoji se u produkciji *referencijalne iluzije* kroz iskaz koji je po svojoj prirodi *samo-referencijalan*: iluzije vanjezičkog čina obavezivanja proizvedenog izrazom koji samo na sebe referira.“ (Felman, Shoshana, *The Scandal of the*

data u slici jeste zahtev, žudnja, pogled koji čezne za zagrljajem ideje.¹³ Rečju, slika je obećanje poimanja ideje, uobraziljom postavljen imperativ mišljenja. Kako rana Ničeova misao o volji kao stvari po sebi, ali i kasnije odbacivanje toga da postoji bilo kakva volja u smislu konačnog pojmovnog određenja iste, tako i Delezova misao o ideji ima „ironičnu prednost“ koju Kantova stvar po sebi deli sa Platonovom idejom, „... prednost da se njome mišljenje večno nada.“¹⁴ Naravno, nada u ovom smislu zapravo je ime za način vremenovanja žudnje koja projektuje u slici ono što tek treba da bude mišljeno.¹⁵ Kao što esteta u *Ili-ili* ističe, ideja kao samoprojeksija žudnje vodi tome da se ono projektovano time već dogodilo, te se žudeća-misao poništavajući vremenovanje seća onoga čemu se nada i nada se onome čega se seća.¹⁶ Unutar igre uobrazilje sa čitavim postojanjem sećanje je, ističe osoba A, isto što i zaboravljanje: „... jer poetično se sećati je u stvari samo drugo ime za zaboraviti“.¹⁷

Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages, prev. Catherine Porter, Stanford University Press, Stanford, 2003, str. 17)

¹³ *Isto*, str. 107.

¹⁴ *Isto*, str. 112.

¹⁵ Hamačér (Werner Hamacher), bez pozivanja na Kjerkegora, pokazuje vezu Kantove i Ničeove misli u pogledu na ono što on naziva „hermeneutičkim imperativom“: „Samo putem obećanja volja može uspostaviti sebe kao volju, i samo kroz čin obećanja volja – i ništa drugo – obećava i obećava sebe kao volju. Obećanje – kao modalitet diskursa unutar kojeg se govori ispred sebe u pogledu na sebe – određuje strukturu volje. Volja može biti ispred sebe samo ako održava sebe u ovome ‘ispred’ – drugim rečima, samo ako ima ‘memoriju’. ‘Memorija volje’ je memorija obećanja volje, memorija budućnosti, obećanje ove memorije.“ (Hamacher, W., „Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche“, u: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998., str. 49-112., 80-81).

¹⁶ Kjerkegor, S., *Ili-ili. Životni fragment*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979, str. 194.

¹⁷ *Isto*, str. 250.

Poetsko-filozofsku asimilaciju vremenovanja od strane sećajućeg zaboravljanja Kjerkegor u *O pojmu ironije* razlikuje od čisto poetskog čina. Za razliku od poetskog koje ne žudi za drugom stvarnošću, mitsko kod Platona počiva u neodlučivosti i dvostrukosti. Prostor mitskog kod Platona je prostor onoga iz-među: „Ono poetsko je hipotetički stav u konjunktivu, a ono mitsko je hipotetički stav u indikativu.“¹⁸ Filozofsko-poetska delatnost obeležena je, dakle, indikativnim iskazom i hipotetičkom formom, tj. ona ima formu obećanja. Ukoliko bi se, pak, tvrdilo da Niče zastupa čisto poetsku delatnost koja ne cilja na bilo šta van sebe, onda bi se njemu morala uskratiti mogućnost da govori da je samoproizvodnost mišljenja ogledanje samodelatnosti života – on ne bi smeo da ono poetsko deli unutar njega samog i da tvrdi njegovo samoogledajuće jedinstvo, ne bi smeo da dopusti da fantazija „dotakne reflektujuću svest“.¹⁹

Kakav je onda u konačnom karakter ovoga Platonovog „vladanja mitskim“ koje upravlja svakim preokretanjem platonizma? Ničeova misao kao obrnuti platonizam ne samo da zadržava ambivalentan odnos spram Platona držeći se platonističkog rascepa na Platona i platonizam, već je i sama data u platonističkoj formi obećanja, te time predstavlja obećanje preokretanja (Platonovog) obećanja. Rečju, preokretanje platonizma je refleksivno pojačavanje filozofske manije iz *Fedra*: obećanje ludom radovanje. Međutim, prostor žudnje mišljenja koji otvara poetska delatnost filozofa je kao prostor obećanja nužno otvoren za vlastito neispunjenje. Obećanje nije obećanje ukoliko nije otvoreno za promašaj obećanog prisustva, iako sva njegova moć zavisi od snage prisutnosti koja u obećanju namiguje. Prethodno rečeno se ne odnosi samo na Platonov „svet ideja“ koji je, po Niče, stvar fikcije i zbog toga (navodno) nedostižan, već se tiče i svakog preokretanja platonizma. Naime, prostor koji otvara obećanje, iako omogućava kretanje mišljenja, povratno ne može biti mišljenjem integrisan. Slika kao ono što omogućava kretanje mišljenja može garantovati samo to da mišljenje nikada neće stići tamo gde je sebe ovim obećanjem uputilo. No, ovo ne

¹⁸ Kjerkegor, *O pojmu ironije*, str. 107.

¹⁹ *Isto*.

vodi nužno Ničeovoj beskonačnoj igri postajanja i interpretacije onako kako je ona kod njega formulisana, jer ništa ne može garantovati da Ničeovo obećanje mišljenja postajanja neće zavšiti u svojoj „suprotnosti“, npr. u tzv. „teoriji ideja“. Stoga Ničeova kritika upućena Sokratu da nije bio dovoljno ironičan, jer je sebe suviše ozbiljno shvatao,²⁰ jednako pogađa i njega samog.

Ako je, kako tvrdi Delez, sokratsku ironiju nužno dogurati do krajnosti nemogućnosti izbora između filozofa i sofist²¹ i ako sam Platon već upućuje u pravcu ovog postajanja ironije parodijom,²² zašto parodija staje na novom kušanju temeljom koji sada navodno onemogućava stari način postavljanja identiteta? Zašto parodija ne dodiruje onoga koji je sam provodi, zašto ničanac Delez nije dovoljno parodičan? Zar komedija simulakruma ne počiva na tome da je Platonova „teorija ideja“ u potpunom skladu sa istim? Šta ako nema kušanja temeljom? Šta ako biće nije neutralno, već se ponorni temelj oprašta od bića kao svojih izraza, puštajući time da „teorija ideja“ *bude* sa one strane svakog kušanja i prisvajanja? To bi svakako vodilo napuštanju platonizma. No, kako dato nije interesantno, postavlja se sledeće pitanje: zar preokretanje platonizma kao gest parodiranja ne nagriža iznutra Ničov diskurs o jakom, plemićkom, o onome koji neposredno iz samog sebe stvaralački postavlja vrednosti? Zar parodiranje bitno ne pripada diskursu podređenog – podređenog postojećem društveno-simboličkom telu smisla, kao i gramatičkoj sudbini jezika na koju se neprestano Niče žali?²³ Zar parodiranje nije

²⁰ Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1988, str. 17-18.

²¹ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 230.

²² Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, str. 119.

²³ O tome da bog preživljava vlastitu smrt usled gramatičke prirode jezika up. Niče, F., *Sumrak idola*, str. 24-26. O zavođenju jezika putem ideje subjekta – podeli sile na delatnost i delatnika – koje vodi dekadentnosti čoveka Zapada up. Niče, F., *Genealogija morala*, Bonart, Nova Pazova, 2001, str. 76-78. O nemogućnosti ne-gramatičkog jezika, tj. o tome da je kod Ničea na delu gramatičko izlaganje negramatičke volje up. Hamacher, Werner, „Das

reakcija koja izrasta iz tla pasivnosti? Zar preokretanje platonizma kao večita parodija platonizma nije ružno, melesko, nisko, plebejsko, ropsko – zar svako preokretanje nije ezopovsko?

PRIČAM TI PRIČU: KA NEMOĆI BASNE

Hajdegerova (Martin Heidegger) je zasluga što je Niče za savremenost postao mislilac prvog ranga, ranga jednog Aristotela (Ἀριστοτέλης). Cena koju je pri tome platila Ničeova misao bila je u konačnom zarobljenost unutar metafizičkog načina mišljenja – obrnuti platonizam, čini se, ne oslobađa se za novo mišljenje. Zahvalnost za ovu zaslugu najveći deo interpretatora vraća Hajdegeru nastojeći da pokaže da Ničeov obrnuti platonizam izlazi izvan metafizičkih opozicija jer zapravo ništa i ne obrće. Tako Diksoova (Monique Dixsaut), u nastojanju da Ničea oslobodi Hajdegerovog zagrljaja, ističe da fragment iz 1870. godine ne govori o preokretanju odnosa *suprotnosti* istinskog bića i privida, naprotiv. U pitanju je potenciranje drugog tipa života koji se izgrađuje kretanjem *udaljavanja* od istinskog bića i koji je naznačen putem *poređenja* koja označavaju povećanje u pogledu na platonistički tip: čistije, lepše, bolje (*reiner, schöner, besser*).²⁴ Dakle, Diksoova tvrdi da je ovde na delu horizontalni odnos koji Hajdeger pretvara u vertikalni. No, nije li upravo Platonova ontologija „uspravnosti“ i sama „komparativna“ ontologija? Zar ona ne kruni u poređenju koje to više nije – ὄντως ὄν, kao što se kod Ničea sve poredi sa neuporedivošću života u pogledu na koji se razlikuju ono visoko i nisko?

Diksoova smatra da privid kod Ničea nije suprotstavljen stvarnosti, pod uslovom da se stvarnost ne razume kao pojam koji ima normativnu snagu.²⁵ Prethodno rečeno takođe znači da se mogući

Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”, str. 87-90.

²⁴ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, Academica Press, London, 2018., str. 20 (https://www.academia.edu/37070597/Plato_Nietzsche_Philosophy_the_other_way_docx, preuzeto 7.3.2021.).

²⁵ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, str. 22.

odgovor na prethodno pitanje odnosa „komparativističkih“ ontologija Platona i Ničea krije u odnosu spram normativne snage pojma bića. Kao potkrepu svoje teze, Diksoova navodi Ničeov fragment „Vrednost istine i zablude“, napisan krajem 1886-početkom 1887. godine. Dati fragment je odlučujući za razumevanje Ničeovog odnosa spram Platona, tako da zaslužuje da bude naveden u najvećem delu:

„Umetnik ne može podneti stvarnost (*Wirklichkeit*)... njegovo je ozbiljno mišljenje da stvar vredi kao utvarni višak (*schattengleiche Rest*) koji se gradi od boja, oblika, zvukova, misli... što manje realno (*real*), to više vrednosti. To je platonizam: ali on je imao dodatnu smelost u svom preokretu: – merio je stepen realnosti (*Realität*) prema stepenu vrednosti i rekao: što više ‘ideje’, to više bića (*Sein*). Preokrenuo je pojam stvarnosti (*Wirklichkeit*): „Ono što smatrate stvarnim (*wirklich*) pogrešno je, a što smo bliže ‘ideji’ to smo bliže ‘istini’.“ – Da li razumete? Ovo je bilo najveće *prekrštenje* (*Umtaufung*)... U osnovi, kao umetnik kakav je bio, Platon je davao prednost prividu (*Schein*) nad bićem (*Sein*): to jest, laži, fikciji nad istinom, nestvarnom nad postojećim (*Vorhandenen*) – ali on je bio toliko uveren u vrednost privida da mu je pripisao svojstva ‘bića’, ‘uzročnosti’, ‘dobrote’, ‘istine’, ukratko, sve ono čemu se vrednost pripisuje.“²⁶

Diksoova ističe da Niče ovde ukazuje ne na jedno, već na dva preokretanja koje provodi Platonov platonizam. Prvo preokretanje jeste ono koje je svojstveno svakom umetniku. Platonizam je omalovažavanje stvarno-delotvornog u korist utvarnog, simulakrumskog viška.²⁷ Rečju, umetnost, „to je platonizam“. No, drugo preokretanje se, po Ničeu, pokazuje kao višak smelosti u preokretanju time što je Platon merio stepene stvarnosti prema stepenima vrednosti. Diksoova delezovski ukazuje na to da stvarnost (*Wirklichkeit*) kao modalna kategorija ne poznaje stepenovanje koje odlikuje kvantitativnost kategorije realnog. Platonovo preokretanje time nije potcenjivanje realnosti i stvaranje nove, već potpuna opčinjenost vlastitom fiktivnom kreacijom koja vodi

²⁶ eKGWB/NF-1886, 7 [2].

²⁷ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche*, str. 23.

potpunoj uverenosti da je ona nešto realno i baš *zato* nešto više od stvarnog.²⁸ Opet se postavljaju ista pitanja. Da li je Platon pogrešnim sredstvima izveo preokretanje kao pravu stvar? Da li je ova drskost Platonovog platonizma, ovo preokretanje preokretanja, greška? Zar zameriti Platonu na ovoj smelosti ne znači poreći pigmalionsku prirodu umetnika? No, postavljaju se i važnija pitanja. Ko je bio zaveden „svetom ideja“ – „mi“ ili Platon, te zašto je pogrešno sredstvo imalo toliku retoričku snagu da je postalo „naša“ stvarnost i zašto stvarnosti nije smetao namet realnosti ideje?²⁹ Da nije simulakrum kojim slučajem indiferentan? Zar ponor nije temelj tako što se opršta od bića kao svojih izraza?

Beskonačno približavanje odgovorima na ova pitanja ostvaruje se praćenjem udaljavanja kojim Niče opisuje svoju misao kao obrnuti platonizam u fragmentu iz 1870. godine. Maksimum ove udaljenosti, ne samo od Platona, već i od predsokratovaca, Niče iskazuje u fragmentu iz 1888. godine sledećim rečima: „Parmenid je rekao ‘ne može se misliti ono što nije’ – mi se nalazimo na *drugom kraju* i kažemo ‘ono što se može misliti sigurno je fikcija’. Mišljenje ne zahvata realnost (*Reales*)...“³⁰ Laku-Labart (Philippe Lacoue-Labarthe), komentarišući ovaj Ničeov zapis, ističe da je povest filozofije povest tumačenja Parmenidovog teksta, te da Niče sebe postavlja, čini se, sa one strane njegovog rada. Ako stoji Laku-Labartov uvid da ovaj tekst *zahteva* interpretaciju, da je Parmenidov tekst *željen*,³¹ onda je konstativ „isto je misliti i biti“ zapravo performativ, obećanje na čijem ispunjenju radi

²⁸ *Isto*, str. 23-24.

²⁹ Ako je „nas“ Platon uspešno zaveo, ako „smo mi“ poverovali u „svet ideja“ tako da je isti postao „naša“ stvarnost, onda je Platon upravo time prevladao svaki platonistički horizam, jer: „Kada jezik dela, jezik i telo više ne mogu biti mišljeni kao suprotstavljeni jedno drugom, već se pojavljuju kao prepleteni.“ (Strowick, E., *Sprechende Körper – Poetik der Ansteckung. Performativa in Literatur und Rhetorik*, Wilhelm Fink, München, 2009, str. 37).

³⁰ eKGWB/NF-1888, 14 [148]. Italik autorov.

³¹ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993., str. 3.

povest filozofije sve do Hegela.³² Niče, izgleda, postavlja sebe u vreme ispunjenja datog obećanja kada izvorna razlika više ne radi. No, time se Niče približava Hegelovoj misli u tolikoj meri da se otvara nerazmrsivo preplitanje ova dva mislioca. Sa one strane ideoloških deklaracija radikalne razlike Hegela i Ničea, ali i sa one strane želje da se dato klupko jednom zauvek odmota u bilo koji od mogućih pravaca, neophodno je izložiti se ovoj intimnosti. Dato dolazi od toga što povest za Ničea i Hegela jeste povest žudnje mišljenja otvorene Parmenidovim obećanjem identiteta mišljenja i bića, unutar kojeg ove dve poetike prilaze jedna drugoj i gde fikcija dodiruje um.

Povest filozofije kao povest istine-greške, kao povest kretanja udaljavanja od izvorne razlike ka poništenju iste, Niče sumira u nekoliko crta u *Sumraku idola* unutar aforizma „Kako je ‘istinski svet’ najzad postao basna (*Fabel*). Povest jedne zablude“. Na početku povesti basne istinskog sveta nalazi se figura Platona: „1. Pravi svet, dostižan za mudraca, pobožnog, punog vrlina – on živi u *njemu*, *on je taj svet*. (Najstariji oblik ideje, relativno mudar, jednostavan, ubedljiv. Parafraza teze 'ja', Platon, *jesam istina*).“³³ No, da li se ova vrsta naivnosti i jednostavnosti, koja odlikuje uobičajeno sanjanje o poreklu, može pripisati Grku kakav je bio Platon? Da li uverljivost teze o istinskom svetu nužno podrazumeva da je sam Platon njome bio zaveden da bi njome u nju ubedio? Ostavljajući još jednom po strani ova pitanja, ovde treba imati u vidu da je Platon unutar povesti istinskog sveta pre svega razumljen kao njen simbol.³⁴ Dato potvrđuje i Diksoova, koja navodi da u radnoj verziji „Povesti jedne zablude“ na početku stoji „Ja, Spinoza, *jesam istina*“.³⁵ Ističući da se ovaj aforizam nalazi unutar odeljka „Um u filozofiji“, Diksoova ukazuje na to da je povest ove basne zapravo

³² Parmenid se ovde pojavljuje nalik Don Žuanu u analizama Felmanove: „... Don Žuan zapravo ne čini ništa osim *obećanja konstativa*.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 21).

³³ Niče, F., *Sumrak idola*, str. 27.

³⁴ Nalik Sokratu koji je, uprkos tome što je kasnije kod Ničea prepoznat kao isuviše Grk, simbol dekadentnosti Zapada.

³⁵ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche*, str. 24.

Ničeovo razumevanje povesti uma. Dato potrjuje i prvobitna verzija pete tačke unutar koje ne rumeni od stida Platon, već um.³⁶

Dovršenje basne o istinskom svetu, čini se, ide u prilog posthajdegerijanskim tumačenjima unutar kojih Ničeov obrnuti platonizam ne predstavlja potenciranje anti-platonističke strane platonističke binarnosti: „6. Ukinuli smo pravi svet: koji je svet preostao? Prividan možda?... Ali, ne! *Zajedno s pravim svetom ukinuli smo i prividan!*“³⁷ Kako primećuje Klosovski (Pierre Klossowski), Ničeova priča o nestanku istinskog sveta u šest etapa predstavlja parodijsku inverziju nastanka sveta shodno judeo-hrišćanskom predanju.³⁸ Ničeova pripovest time uzima oblik re-fabulacije koja na metakomunikacijskom nivou tvrdi da je sam svet ono što je ispričano, otvarajući datim gestom istorijsko vreme za (ponovni) upad vremena mita.³⁹ U poslednjoj etapi povesti uma sam svet, čini se, postaje basnom. Prethodno znači, kako tvrdi Kaning (Peter Canning), da nema ničega sa one strane fabulacije, te da jedino što preostaje jeste „kontra-fabuliranje“.⁴⁰ Ukidanje razlike prividnog i istinskog sveta, po Kaningu, takođe govori o tome da se *logos* kao um nikada ne može osloboditi sebe kao *mythos*-a, priče, fabule. Ako kraj basne istinskog sveta može značiti neku vrstu buđenja, onda je to buđenje iz sna da jezik sebe može osloboditi fabuliranja, mitotvorstva. Time Ničeova pripovest, smatra Kaning, predstavlja buđenje iz sna o jeziku koji ne sanja i ne fabulira, buđenje za novi san večnog snoviđenja jezika.⁴¹ No, da li je metafizičar

³⁶ *Isto*, str. 25.

³⁷ Niče, F., *Sumrak idola*, str. 28.

³⁸ Klossowski, P., „Nietzsche, Polytheism and Parody“, *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francais*, Vol. 14, No. 2 (2004), str. 82-119, 86.

³⁹ *Isto*, str. 88.

⁴⁰ Canning, P., „How the Fable Becomes a World“, u: Laurence A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, State University of New York Press, Albany, 1990, str. 175-194, 180.

⁴¹ *Isto*, str. 175. Diskoova smatra da „Povest jedne zablude“ ne govori samo o ukidanju podele stvarnosti na dva sveta, već i o ukidanju zablude postavljanja

onaj koji sanja o jeziku koji nestaje u biću, ili je to san jezika samog čije obećanje metafizičar – taj prijatelj od poverenja – prihvata? Nije li upravo metafizičar onaj koji misli iz jezika, jezika koji uvek već obećava svoje drugo – biće?⁴² Da li je moguće da preko lakovernosti metafizičara jezik čuva razliku, te da svaka žudnja za prevladavanjem metafizike predstavlja tiraniju jednog-sve-bića? Zar je jedina mogućnost ukidanja obećanja njegovo ispunjenje? Zar nije moguće reći: Neću!⁴³ Bilo kako bilo, možda zaista stoji obećanje da Niče napušta platonističke binarnosti što u konačnom vodi u pravcu jezika koji ne obećava jedino što može obećati. Time se svakako Niče spašava od metafizike, tj. platonizma, a verovatno u istom potezu i sam Platon biva izlečen od platonizma. No, ako ovim gestom Niče biva istrgnut iz Hajdegerovog krila, nije li se on sada – na „drugom kraju“ – našao u zagrljaju Hegela?

Polazeći od komentara Klosovskog o refabulaciji kojom svet ponovo postaje ono što jeste – basna, Laku-Labart ističe da Niče u šestoj tački „Povesti jedne zablude“ govori o nemogućnosti *logos*-a da se konstituiše u pogledu na mit kao svoje drugo, jer je data razlika poništena – *logos* jeste *mythos*.⁴⁴ No, za razliku od uobičajenog slavljenja Ničeovog svečanog izlaska iz metafizike, Laku-Labart ukazuje na izvesno komplikovanje. Ako postajanje sveta basnom znači da svet jeste ono što je rečeno o njemu, onda, smatra Laku-Labart, sledi

same ideje sveta (Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, str. 26).

⁴² Felmanova ističe da se sam jezik svojim zavodnjem pokazuje kao prostor uživanja: „Don Žuanova žudnja je istovremeno žudnja za žudnjom i žudnja za jezikom: žudnja koja žudi *sebe* i žudi za svojim jezikom. Jezik je istinski prostor eroticizma, a ne prosto sredstvo kojim se pristupa ovom području. Zavesti znači proizvesti jezik koji uživa, jezik koji ima zadovoljstvo u tome ‘da nema više šta da se kaže’. Stoga, zavesti znači odložiti, unutar žudećeg govora, čin uživanja dela govora.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 15).

⁴³ Kjerkegor posvećuje poglavlje „Ljubav je ispunjenje zakona“ u *Delima ljubavi* kritici obećavajućeg odnošenja i ukazuje na prednost onoga „neću“ (Kjerkegor, S., *Dela ljubavi*, Službeni glasnik, Beograd, 2020., str. 111-160).

⁴⁴ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 6.

zaključak: „Biće i govorenje, biće i mišljenje su isto.“⁴⁵ Upravo je metafizička teza, drži Laku-Labart, teza o čistom govorenju, čemu se može dodati: teza o obećanju koje činom izgovaranja biva ispunjeno, tj. „hipotetički stav u indikativu“ sada postaje sama stvar. Ne samo da se data teza nalazi kod Hegela, kod kojeg, ističe Laku-Labart, postajanje sveta *logos*-om nije ništa drugo do postajanje sveta *mythos*-om,⁴⁶ već se sama povest filozofije za Hegela odvija kao kretanje poništenja razlike bića i mišljenja koja je postavljena originalnim obećanjem njihove istosti kod Parmenida. Moguće je da Ničeovo preokretanje platonizma nije, kao što Delez tvrdi, isto što i Hegelovo „dvostruko odbijanje“ razlike stvari po sebi i pojave, već afirmacija potisnute moći lažnog, tj. simulakruma.⁴⁷ U pogledu na dati tip tumačenja spašavanje Ničea od Hegela bi se sastojalo u parodičnosti privida, u večnoj basni kao samoismevanju bez početka i kraja, što je identično rešenje u tekstovima svih prethodno pomenutih tumača Ničea. No, vraćaju se prethodno postavljena pitanja: zašto parodija ne dodiruje Ničeov mit o plemićko-aktivnom i plebejskom-reaktivnom, zar nije parodija suštinski reaktivno-pasivna jer je pretpostavka njenog stvaranja postojeće telo smisla koje razgrađuje i preokreće? U konačnom, šta odlučuje uverljivost neke priče tako da govor postane telo? Ko može to znati i ko o tome može *govorom* odlučiti? Nije li Niče uvek već slab pred tajnom tela smisla?

Laku-Labart, kao što je rečeno, i sam razume kulminaciju „Povesti jedne zablude“ kao onu koja vodi parodijskom poništavanju *mythos*-a i *logos*-a, tj. nemogućnosti da filozofija sebe postavi u razlici spram svoje drugosti, a da je pri tome data drugost iznutra neprestano ne ugrožava. U pogledu na Laku-Labartov fokus, dato konkretno znači da granica književnosti i filozofije postaje nejasna, što otvara mogućnost da se metafizika iznutra izloži svojoj drugosti protiv koje je sebe uvek izgrađivala.⁴⁸ Međutim, ovaj Laku-Labartov gest znači i da Ničeov san o jakom kao sili koja neposredno sobom postavlja svet takođe iznutra biva

⁴⁵ *Isto*, str. 8.

⁴⁶ *Isto*, str. 7.

⁴⁷ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 228.

⁴⁸ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 9.

doveden u pitanje. Ničeova rana ideja umetnika-mislioca koji je ujedno filozof, pesnik, i zakonodavac – kao onaj koji je iz jednog komada⁴⁹ „saznaje stvarajući i stvara saznavajući“⁵⁰ – i koja ostaje na snazi sve do poslednjih zapisa, mora se i sama otvoriti ovim čitanjem za parodiju. Dato, između ostalog, znači dovesti u pitanje ideološku pokoricu Ničevog mišljenja i ukazati na potlačene sile koje obavljaju niske poslove u njegovim tekstovima, a koje samo u izuzetnim momentima izbijaju na površinu papira. Prethodno rečeno nije stvar razlike slova i duha Ničeovog pisma, niti je na delu pitanje integralnog, jedinstvenog tumačenja Ničea, već je u pitanju otvaranje njegovog parodijskog preokretanja platonizma za vidljivost nemoći parodiranja.

Parodiranje kao igra jezika ne upućuje u pravcu izvornog proizvođenja, već u pravcu izvrsnosti u veštini jezika. Ova izvrsnost ne nosi samo grčko ime retorike, već je sam način na koji stari Grk sebe razume u razlici spram brbljajućih barbara. Iako Ničeu nije strana ova tradicija, iako se i njome koristi u borbi protiv metafizike, kako ističe Laku-Labart, ona kao „podzemno kretanje“ Ničevog teksta dovodi u pitanje njegovo mistko-poetsko postavljanje temelja.⁵¹ Retorika kao čisti višak jezika – veština i neprirodnost – nije ništa drugo do smrt izvornosti:

„Ono što retorika slama... sama je razlika dioniskog i apolonskog... Retorika je time čudovišnost. Jezik rođen neprirodnim putem: u jeziku, Apolon nastupa prvi, 'sin' nastupa pre 'oca'. Ovo je više od 'preokreta'. Na delu je zastranjivanje, ili čak nemogućnost... Stoga nema snage koja uvek već nije oslabljena kao oblik, tj. kao jezik. Apolon je *ime* Dionisa ('originalna' metafora). Dionis se više ne može pojaviti... Ne umire bog u tragediji, već u retorici.“⁵²

Ne samo da je jezik u svojoj gramatičkoj sudbini onaj koji, kako tvrdi Laku-Labart, označava prvenstvo Apolona kao boga neizvornosti, i

⁴⁹ Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998, str. 201.

⁵⁰ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984, str. 23.

⁵¹ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 18.

⁵² *Isto*, str. 32-33.

ne samo da nema više izvornosti dioniskog zvučanja jezika, već dionisko nije to da se Dionis pojavljuje kao Apolon, nego da jeste Apolon.

Ako se ima u vidu da Platon stoji pod znakom Apolona, tada se otvaraju dodatna komplikovanja. Ne samo da je Apolon kao bog proricanja bog obećanja, u krajnjem bog govornog čina kao takvog,⁵³ ne samo da je on zauvek obeležen zločinom ubistva primordijalnosti – Pitona, već njegovo sijanje, kako pokazuje Detjen (Marcel Detienne), odlikuje specifična krvoločnost i glad za žrtvenim mesom. Ovaj „imoralni Apolon“, ističe Detjen, u jeziku se pomaljao kroz imena „Knez žrtvovanja“ i „Knez mesara i kuvara“, a u *Homerovskoj himni Apolonu* stoji da u njegovom hramu dobar nož u pravoj ruci nikada neće ostati neiskorišćen.⁵⁴ Tek ukoliko se ima u vidu ova strana Apolona postaje razumljivim zašto je pitanje pravednosti u *Državi* neprestano praćeno homerovskim pitanjem raspodele hrane,⁵⁵ ali i problemom kuvanja.⁵⁶ Takođe, tek time se dolazi do konkretnijeg određenja Platonove διαίρεσις, za koju Delez ispravno, ali negativno, kaže da nije

⁵³ Nagy, G., “Name of Apollo: Etymology and Essence”, u: *Homer's Text and Language*, University of Illinois Press, Chicago, 2004., str. 138-143, 139.

⁵⁴ Detienne, M., “Apollo's Slaughterhouse”, *Diacritics*, Vol. 16, No. 2 (1986), str. 46-53, 47. O Apolonovom „krvoločnom“ savetu svom krićanskom svešteniku up. *HH* 3, 531-544.

⁵⁵ Up. Nagy, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979, str. 128; Nagy, G., “Poetry and the Ideology of the Polis: The Symbolism of Apportioning Meat”, u: *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 269-275, 269.

⁵⁶ O problemu raspodele hrane i pravilne ishrane kao temeljnim problemima Platonove *Države* up. Hintze, H., *Gluttony and Philosophical Moderation in Plato's Republic*, UMI, Chicago, 2009; Liebert, R. S., “Apian Imagery and the Critique of Poetic Sweetness in Plato's Republic”, *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 140, No. 1 (Spring 2010), str. 97-115. O kritici proždrljivosti i raskošne tpeze unutar nove komedije kao kritici dekadentnosti viših staleža up. Olson, S. D., Sens, A., “Introduction”, u: *Matro of Pitane and the Tradition of Epic Parody in the Fourth Century BCE. Text, Translation, and Comentary*, Scholars Press, Atlanta, 1999, str. 1-48.

aristotelijanska deoba rodnog pojma na vrste, i pozitivno, ali apstrakno, da je na delu genealoško utvrđivanje porekla.⁵⁷ Ako je svaki govor nalik živom biću (Plat. *Phaedrus* 264c), onda je dijalektičar Apolonov sveštenik koji umešno razdvaja telo po zglobovima „i ne kida ga kao loš mesar“ (Plat. *Phaedrus* 265e). Dijalektičar je mesar koji komada postojeće telo smisla i potom ga kuvajući organizuje u nov govor-sliku-obrok koju retorički servira drugima,⁵⁸ a sve jer zna za *dvostrukost usta*: on se *nada* da će slike-govori kojima publiku hrani, nakon varenja, biti slike-govori kojima publika vidi i koje izgovara.⁵⁹ Prethodno rečeno nije ništa drugo do ponavljanje stupanja Apolona u telo jezika: upad Apolona u telo označen je Pitijinim brbljanjem i mucanjem kao znakom komadanja postojećeg tela smisla, nakon čega sledi pesničko uobličavanje ovog zapomagajućeg mumlanja u dvosmislenost naznake koja se potom izlaže zajednici zarad tumačenja.⁶⁰ Naravno, kasapljenje i kuvanje tela smisla koje provodi Apolon nije ništa drugo do kretanje onoga dioniskog.⁶¹ Prethodno rečeno znači da ono mitsko kod Platona,

⁵⁷ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 228.

⁵⁸ Felmanova ukazuje na promenu smisla znanja unutar zavodjenja obećanjem: „Izražavnje znanja, više ne konstativ već performativ, nije toliko objekt kontemplacije, već uživanja. Drugim rečima, znanje više nije ono što se razume kao *reprezentacija*, spektakl: u pitanju je ono što se može *okusiti* na *gozbi* jezika.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 72)

⁵⁹ „Unutar mimetičkih procesa imaginacija upostavlja veze sa svetom i pretvara spoljašnji svet u unutrašnji, a unutrašnji svet u spoljašnji... Unutar ove žudnje, ne samo da mi stvaramo slike, već slike stvaraju nas.“ (Wulf, C., „Zur Performativität von Bild und Imagination.“, str. 39)

⁶⁰ Up. Nagy, G., „Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concept of Theory“, u: *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, James L. Kugel (ur.), Cornell University Press, Ithaca, 1990, str. 56-64, 61.

⁶¹ Ne samo da Niče na mnogim mestima koristi slike varenja i hrane, već neprestano ponavlja Platonovu dvojnost kuvar – lekar koja nosi celinu *Države*. Posebno je upečatljiv 234. aforizam koji govori o „gluposti u kuhinji“ unutar *S one strane dobra i zla*, gde Niče neurotično izražava resantiman spram žena koje gospodare kuhinjom a da pri tome nisu ovladale lekarstvom, zaključujući:

kao i kod Ničea, zapravo nije stvar izvornog proizvođenja, već predstavlja ideološko skrivanje svetlosti, svetlosti koju je Valeri (Paul Valéry) poznavao: „O boli Sunca koju Oni nazivaju sjaj i radost, / tvoj blesak je krik oštri, – a tvoja žrtva / zgara naše misli!...“⁶²

Ovo dugo vrćenje u mestu, koje je bilo na delu do sada, nužnost je ritualnog očišćenja koje omogućava upućivanje ka vezi Ničeeve misli i ezopovske tradicije. Ovde je Laku-Labart posebno instruktivan i to u pogledu na dva momenta. Prvo, njegovo pitanje o mogućnosti da se filozofija (iz filozofije) izloži književnosti čijom negacijom je uvek sebe izgrađivala, predstavlja metamorfozu gospodarske uloge filozofije u specifično iskustvo nemoći.⁶³ Prethodno nije ništa drugo do neizvornost apolonskog koja ovde znači da jeziku nedostaje sila, da je jezik nedostatak snage, što bi paradoksalno otvorilo mogućnost snage koja je snaga slabosti, tj. otvorilo bi razliku u samoj snazi.⁶⁴ Ovo je upravo ono ezopovsko koje se ovde pokušava osvetliti. Drugo, Laku-Labart podvlači Ničeev uvid iz *Rođenja tragedije* da je Platon stvorio novu formu filozofskog pisma – roman kao oblik ezopovske basne, kao karnevalski, rapsodični, mešoviti, meleski žanr.⁶⁵ Ne samo da ova neuhvatljivost Platonovog pisma govori protiv jednostavnosti koju mu pripisuje Niče u „Povesti jedne zablude“, već kod Laku-Labarta ona upućuje u pravcu nemogućnosti filozofije da pojmovno zahvati ovaj tip proze. Laku-Labart Ničeovo razumevanje Platonovog pisma kao posebnog oblika ezopovske basne povezuje sa Hegelovim poimanjem romantičarske forme umetnosti, a sve kako bi, pokazujući nemogućnost razlike poezije i proze, doveo u pitanje filozofsko vladarsko suprotstavljanje filozofije i pesništva prozi.⁶⁶ Iako se basna kod Hegela može razumeti kao prenatalna egzistencija romantičarske forme umetnosti, neophodno je

„Razvoj čoveka su najviše usporile i najteže oštetile rđave kuvarice, to jest potpuno odsustvo uma u kuhinji.“ (eKGWB-JBG, 234).

⁶² Valeri, P., „Parabole“, u: *Poezija*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 174.

⁶³ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 11.

⁶⁴ *Isto*, str. 12.

⁶⁵ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 50.

⁶⁶ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 147.

ostati pri pitanju same basne i onoga što ona govori o filozofskom pismu. Dato znači da u „Kako je ‘istinski svet’ najzad postao basna“ treba ostati pri onome *Fabel* i ne skakati, kako to radi većina tumača, na opštost fabuliranja. Prethodno rečeno ne stoji u protivstavu spram isticanja ambivalentnog odnosa filozofije i književnosti, te posebno romana kao književnog oblika kod Laku-Labarta, već predstavlja dalju konkretizaciju ovih uvida, ali i oprez pred preranim skokom u načelnost priče o tome kako je sve priča koji je prisutan kod najvećeg dela savremenih tumača Ničea. Takav uobičajeni apstrahujući gest jednog-sve-pričanja ne samo da proždire sudbonosnost „detalja“ teksta, već predstavlja ideologizirajuće niveliranje pitanja moći upisanog u priču. Niski status basne, njeno robovsko poreklo u vezi sa rođenjem filozofskog pisma kod Platona slabost je koja se suprotstavlja snazi sve-pričanja.

UVOD: OBEĆANJE RADA O NIČEOVOM BASNOSLOVNOM NAUKU

Nalik Ničeovom spisu *Pet predgovora za pet nenapisanih knjiga*, ovaj rad dolazi do svog kraja nedvosmileno otkrivajući sebe u obliku predgovora, u formi obećanja rada koji će uistinu govoriti o Ničeovom basnoslovnom nauku. Da bi se zaista pokazala pripadnost Ničeove laže o životinji-čovjek ezopovskoj tradiciji, neophodno je obećati više stvari.

Prvo, Rodeovo (Erwin Rohde) ukazivanje na analogiju *Platon : Sokrat :: Niče : Zaratustra* u pismu iz 22. decembra 1883. godine trebalo bi uzeti ozbiljno, uprkos Ničeovom gestu odbijanja ove analogije u povratnom pismu.⁶⁷ Dato je opravdano ne samo zato što je Rode filolog – u Ničeovom smislu onaj koji zna da čita, već zato što je sam Niče u pismu Overbeku (Franz Overbeck) neka tri meseca ranije sam rekao isto: „Čitajući Tajšmulera, neprestano sam zapanjen kad vidim koliko slabo

⁶⁷ Nietzsche, F., *Friedrich Nietzsche Gesammelte Briefe*, II, Verone Publishing, Nikosia, 2017, str. 570-573.

poznajem Platona i koliko moj Zaratustra πλατωνίζει.”⁶⁸ To da je Platon za Ničea „tajanstvena i zagonetna priroda“ koja skriva svoje aristofanstvo,⁶⁹ u kontekstu Zaratustrinog *platoniziranja* govori, čini se, o tome da je Ničeu njegov stil stran. U pogledu na prethodno, neophodno je obećati sledeće: ne da Niče piše isto što i Platon, već da piše na Platonov način, da platonizira. Zaratustrino platoniziranje, koje ističe pozni Niče, trebalo bi vratiti nazad njegovom filozofskom prvencu *Rođenje tragedije* gde stoji da je pesnik Platon, pod uticaj ružnog Sokrata, skovao formu dijaloga kao mešavinu svih postojećih oblika i stilova, dijalog kao žanr *između* žanrova koji narušava i filozofski i pesnički zakon jedinstva jezičkog oblika. Rečju, Platon je zaslužan za novi oblik pisma: „Zaista je za celo potomstvo Platon dao uzor novog oblika umetnosti, uzor *romana*, koji se može nazvati beskrajno potenciranom ezopovskom basnom...”⁷⁰ Dakle, Ničeoov ideološki hvalospjev jedinstvenog stila predsokratovaca i tragičara ne govori ništa o plebejskom radu njegovog teksta, teksta čiji je stil i sam neuhvatljiv i *između* žanrova – platonizirajući. Ali i više od prethodnog, naime, sam lik Zarature je postavljen kao sila kontra-fabuliranja u pogledu na lik Sokrata, te se *Tako je govorio Zaratustra* može razumeti kao kontra-*Fedon*,⁷¹ *Fedon* koji počinje ezopovskom basnom o suprotnostima i gde su poslednji Sokratovi trenuci obeleženi sricanjem stihova na Ezopove basne i himnom Apolonu (Plat. *Phaedo* 60c-61b). Rečju, neophodno je obećati da pojavljivanje Ezopa unutar *Fedona* nije slučajno u pogledu na Ničeoovu tvrdnju da je Platonov novi žanr „beskonačno potencirana ezopovska basna“. Prethodno rečeno znači da je sam lik Sokrata izgrađen na uzoru narodnog mudraca Ezopa,⁷² ali i da je Ničeoov

⁶⁸ eKGWB/BVN-1883: 469. *An Franz Overbeck in Basel (Postkarte)*.

⁶⁹ eKGWB-JBG, 28.

⁷⁰ Niče, F., *Rođenje tragedije*, str. 138.

⁷¹ Dato potvrđuje *Vesela nauka* gde se aforizam o večnom vraćanju istog „Najveće težište“ smešta između aforizma o umirućem Sokratu koji mu prethodi i aforizma koji najavljuje Zaraturu koji dolazi posle.

⁷² Up. Compton, T. M., “Socrates: The New Aesop”, u: *Victim of the Muses. Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European*

Zaratustra onaj koji predstavlja dalju metamorfozu istog modela: da je jednako ružan kao Sokrat koji je izobličen kao Ezop, te da tek samonegacija ružnog rađa lepotu sna o natčoveku.⁷³ Rečju, neophodno je obećati da Zaratustra ne napušta strukturu basne, već iznosi ne-moralni moral životinje-čovek.⁷⁴

Drugo, neophodno je obećati da struktura basne govori više o Platonu i Ničeju nego teza o opštem fabuliranju, a samim tim i da govori više o sudbini filozofskog pisma. Dato bi trebalo pokazati na samoj strukturi basne koja se pokazuje u ambivalentnom odnosu svoja dva elementa: narativnog tela koje se odvija preko životinja koje govore i pouke ili nauka koji komentariše narativno telo. Basna je, pričom koju priča preko životinja, uvek smeštena unutar konkretnih situacija i događaja koji su potom prevedeni na jezik pouke koji je aspraktniji, opštiji.⁷⁵ Na prvi pogled, ovo nije ništa drugo do uobičajeno razumevanje strukture metafizike kao platonizma, gde ono čulno-konkretno biva prevedeno u svoju pojmovnu istinu. No, ako struktura basne omogućava ono što se zove metafizikom, to ne znači da je struktura basne isto što i struktura metafizike – metafizika je samo jedan mogući metanauk o strukturi basne. Struktura basne, kako ističe Džejmson (Fredric Jameson), pre svedoči o tendenciji narativa da se podeli na dva dela koji se kreću u različitim semiotičkim pravcima: u pravcu onoga što se naziva narativ u strogom smislu i u pravcu relativno apstraktnog smisla. Dato znači da basna zahteva izgradnju nauka radom na *postojećem* telu smisla koje se datim radom *može* odvojiti od sebe i kretati u različitim,

Myth and History, Center for Hellenic Studies, Washington, (<http://nrs.harvard.edu/urn->

3:hul.ebook:CHS_Compton.Victim_of_the_Muses.2006, 23.1.2020.)

⁷³ Hamacher, Werner, "Das Versprechen der Auslegung", str. 90-91.

⁷⁴ Niče, F., „O ugrizu zmiје”, u: *Tako je govorio Zaratustra*, Dereta, Beograd, 2016, str. 59-60.

⁷⁵ Pouka može doći i pre narativnog tela, ali ovo „pre“ narativnog tela nije vezano za linearnost vremena pričanja basne, već za telo smisla koje basna podrazumeva i na kojoj potom radi.

nepredvidivim pravcima.⁷⁶ Ne samo da se basna (*Fabel*) razlikuje od bajke (*Märchen*), kako tvrdi Lajbfrid (Erwin Leibfried), po tome što se unutar nje ne događa ništa čarobno ili magično, već je prozaičnost basne određena time što je basna u bitnom *refleksija*.⁷⁷ Refleksivnost basne ne podrazumeva samo to da je basna bez pouke uvek već pola-basna koja intendira svoju drugu polovinu,⁷⁸ već da basnu odlikuje paradoksalna forma intencionalnosti. Naime, basna ne govori samo o fiktivnim događajima kao stvarnim, već ona prikazuje „... ono što je stvarno nemoguće kao stvarno... Istina onoga što se stvarno dogodilo nije tu, ali se unutrašnja logika invencije pojavljuje, nastala moćju više (poetske) istine kojoj ne treba potvrda stvarnosti“.⁷⁹

Strukturu basne, kao one koja tvrdi istinitost svoga nauka na temelju nemoguće priče, treba neposredno dovesti u vezu sa nemogućnošću filozofske žudnje za pojmovnim određenjem. Dato se najbolje postiže obećanjem analiza mesta basne unutar Hegelovih predavanja iz *Estetike* i to iz nekoliko razloga. Naime, mesto basne se unutar Hegelovog razumevanja povесnih formi umetnosti pokazuje kao krajnje problematično,⁸⁰ što dodatno potvrđuje neuhvatljivost Platonovog pisma, ali i Ničeovog platoniziranja – neuhvatljivost koja pogađa i njihov samoodnos. Hegel basnu, zajedno sa parabolom, poslovicom, apologom i metamorfozom, smešta u prvi oblik „svesne simbolike uporedne forme umetnosti“. „Svesna simbolika“ ne poznaje nikakvu uzvišenost, ni božansku volju, a odnos značenja i forme ne obrazuje više jedinstvo, već je na delu „neko manje ili više slučajno spajanje“.⁸¹ Dato znači da basnu zbog „slobodnog“, tj. nespekulativnog odnosa narativnog tela i nauka zapravo odlikuje struktura i proizvoljnost

⁷⁶ Jameson, F., *Brecht and Method*, Verso, London, 1998, str. 104-105.

⁷⁷ Leibfried, E., *Fabel*, Metzler, Stuttgart, 1982, str. 18.

⁷⁸ *Isto*, str. 25.

⁷⁹ *Isto*, str. 28.

⁸⁰ Up. Kwon, J.-I., *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der "symbolischen Kunstform" in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink, München, 2001, str. 75.

⁸¹ Hegel, G. V. F., *Estetika*, II, BIGZ, Beograd, 1975, str. 86.

znaka.⁸² No, kada Hegel za „svesnu simboliku“ kaže da je na delu meleska, hermafrodijska forma umetnosti (*Zwitterarten*),⁸³ tada dato ne treba razumeti kao neobavezujuću metaforu. Naime, na delu je sleđenje tradicije koja umetničko delo razume kao organizam, tj. kao životinju skladne građe. Važnije od umetničkog dela kao životinje koja govoreći traži svoju interpretaciju-nauk, jeste problematično mesto basne-životinje kod Hegela. Basna za Hegela nije (književna) vrsta u strogom smislu te reči, već se ona kao hermafrodijska forma pojavljuje „... samo tada kada prave stalne forme počinju da se raspadaju i da prelaze u druge forme“.⁸⁴ Time je basna *književna forma čistog postajanja*, čiju „prelaznu formu“ pojam ne može da zahvati. Ako po Hegelu nemogućnost poimanja basne „nije krivica pojma“, onda to mora biti krivica koja dolazi od nakaznosti same basne. Dato ne znači samo da je pitanje basne uvek pitanje prebacivanja krivice, jer basna povesno i dolazi iz tradicije nadmetanja oko mudrosti i pesničkog optuživanja,⁸⁵ već da se optužba može okrenuti i ka samom pojmu. Ova krivica bezobličnosti basne kod Hegela ne samo da je u skladu sa niskim književnim statusom koji se pripisuje basni od njenih početaka, već je kod Hegela ona dovedena u vezu sa samim likom Ezopa koji je poznat po svojoj ružnoći i grbavosti – po bezobličnosti.⁸⁶ No, ne samo da postoji paralela hermafroditizma basne i deformisanosti Ezopovog tela, već se kod Hegela plitkost basne kao plitkost Ezopove mudrosti povezuje sa njegovim ropskim statusom,⁸⁷ što omogućava filozofu da, stajući na

⁸² Up. de Man, P., “Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*”, u: *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996., str. 91-104, 103-104.

⁸³ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 88-89.

⁸⁴ *Isto*, str. 89.

⁸⁵ Up. Nagy, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979., str. 222-251; Steiner, D., “Fables and Frames: The Poetics and Politics of Animal Fables in Hesiod, Archilochus, and the *Aesopica*”, *Arethusa*, 45 (2012), str. 1-41.

⁸⁶ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 93.

⁸⁷ Up. Dithmar, R., *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, Schöningh, Paderborn, 1974, str. 132.

stranu poezije, kaže: „U robu počinje proza...“⁸⁸ Rečju, neophodno je obećati da pitanje basne nikada nije neutralno pitanje žanra, već da je uvek pitanje odnosa društvenih snaga koje su reflektovane unutar žanrovskih podela – pitanje o basni je pitanje moći.

Treće, polazeći od rezultata obećane analize basne kod Hegela, trebalo bi, u najmanjem, obećati značaj životinje kao aktera narativnog dela basne za Ničeovo nastojanje da čoveka vrati životinjstvu i time ga oslobodi od onoga isuviše ljudskog. Šta zapravo znači da u basni životinje govore? Ako se basna samorazlaže na narativno telo i smislenu pouku, nije li time basna večno vezana za metafizičko rascepljujuće određenje čoveka kao *animal rationale*? Jednačina koja kaže „čovek jednako životinja plus *logos*“ nije neutralna deskripcija, već je rezultat normativnosti *antropološke razlike* unutar koje je suština životinje nedostatak, nedostatak u pogledu na koji čovek *treba* da se razlikuje.⁸⁹ Niče će upravo kroz lik Zaratustre rad antropološke razlike usmeriti nazad ka samom čoveku koji je sada nedostatan: ono što je majmun za čoveka, čovek je za natčoveka.⁹⁰ No, Ničeova kritika uma kao kritika onoga „plus“ na životinji prisutna je već u ranom „Saznajnoteorijskom uvodu“. Ovde su ljudi u *formi* basne predstavljeni kao „dosetljive životinje koje su izumele saznanje“, a Niče eksplicitno ovaj opis naziva basnom.⁹¹ Ničeovo nastojanje da čoveka vrati u „strašan osnovni tekst *homo natura*“ podrazumeva napuštanje njegovog sujetnog samorazumevanja, napuštanje glasa koji mu govori: „Ti si više! Ti si viši. Ti si drugog porekla.“⁹² Niče čoveka naziva dobroćudnom životinjom, plašljivom životinjom, nepoverljivom životinjom,

⁸⁸ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 93.

⁸⁹ Wild, M., „Antropologische Differenz“, u: R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 47-59, 48.

⁹⁰ Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 9.

⁹¹ Niče, F., „Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu“, u: *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984, 74-95, 74.

⁹² eKGWB-JBG, 230.

najinteresantnijom životinjom, životinjom koja sme da obeća, tj. uvek ističe njegov životinjski karakter.

Basna kao ona unutar koje životinja govori posebno je pogodna forma za izražavanje ovog Ničeovog nastojanja pod uslovom da se ne razume antropocentrički. Kako ističe Borgards (Roland Borgards), životinja koja govori i dela unutar basne zapravo predstavlja negaciju čoveka razumljenog kao jedinog subjekta sposobnog za govor i delanje.⁹³ Pored prethodnog, Borgardsova teza da realna životinja uvek ima hibridni status kao materijalno-semiotičko biće⁹⁴ reflektovana je u samoj strukturi basne. Ovaj meleski status same životinje upućuje u pravcu poništenja oštre razlike stvarne i fiktivne životinje, jer, drži Borgards, „realna životinja“ znači, a „fiktivna životinja“ objektivno važi, što vodi uvidu da je „fiktivna životinja“ samo jedan od modaliteta „realne životinje“.⁹⁵ Polazeći od Šenbekovih (Sebastian Schönbeck) zoopoetičkih uvida, može se reći da unutar basne otuđenje ne pogađa samo životinju, već da se, time što je čovek razumljen u pogledu na osobine životinje, može govoriti o „dvostrukom otuđenju“.⁹⁶ No, moguće je ovu dvostrukost razviti zoopolitički u polivalentnost odnosa moći unutar basne: basna se može razumeti kao iskaz o ljudskoj politici; basna može govoriti o odnosima moći među životinjama; basna takođe govori i o odnosima moći između čoveka i životinje. U konačnom dato znači, ističe Šenbek, da basnopolisac ne govori o životinji, već da govori sa životinjom o analogiji odnosa moći prisutnih kod ljudi i životinja.⁹⁷

⁹³ Borgards, R., “Introduction: Cultural and Literary Animal Studies”, *Journal of Literary Theory*, vol. 9, issue 2, (2015), str. 155-160, 157.

⁹⁴ Borgards, R., “Tiere und Literatur”, R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 225-244, 237.

⁹⁵ *Isto*, str. 240.

⁹⁶ Schönbeck, S., *Die Fabeltiere der Aufklärung. Naturgeschichte und Poetik von Gottsched bis Lessing*, J.B. Metzler, Berlin, 2020, str. 27.

⁹⁷ Schönbeck, S., “‘Sire,’ says the fox”: The Zoopoetics and Zoopolitics of the Fable in Kleist’s “On the Gradual Production of Thoughts whilst Speaking”, in: *What is Zoopoetics? Texts, Bodies, Entanglement*, Kári Driscoll, Eva Hoffmann (ed.), Palgrave Macmillan, Cham, 2018., str. 81-102, 92.

Prethodno rečeno upućuje u pravcu toga da se prosvetiteljstvo kod Ničea ne ograničava samo na jednu fazu njegovog stvaralaštva, već se čitavo njegovo delo pokazuje kao specifična kulminacija značajnih transformacija smisla basne unutar nemačkog prosvetiteljstva.⁹⁸ Moglo bi se još štošta obećati, ali vreme je da obećanja prestanu da se nižu.

Sve prethodno obećano bi tek trebalo jednom zauvek utvrditi, tako da se čini da u krajnjem ovde ništa nije rečeno. Možda su ovo zaista priče za malu decu, puka obećanja. Šta čovek sa njima da radi kada zna da je obećanje ludom radovanje? No, zar reći bilo šta ne znači uvek samo obećati da će do reči doći nešto drugo od pukih reči? Treba biti lud da bi se govorilo, lud poput Ničea koji nije prestao da obećava ni kada je za to dobio društvenu potvrdu: „... sutra ću vam, dobri ljudi, načiniti najkrasnije vreme...“⁹⁹

IZBOR IZ LITERATURE

- Borgards, R., “Tiere und Literatur”, R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 225-244.
- Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, Academica Press, London, 2018.
- Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, prev. Catherine Porter, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Hamacher, W., “Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”, u: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998., str. 49-112.

⁹⁸ O dinamici razumevanja basne unutar nemačkog prosvetiteljstva up. Schönbeck, Sebastian, *Die Fabeltiere der Aufklärung*.

⁹⁹ Ovo Ničeovo obećanje dolazi nakon konstatovanja lošeg vremena pri ulasku u zavod shodno bolničkom dnevniku iz Bazela godine 1889. (Ros, V., „Epilog“, *Gradac. Časopis za književnost, umetnosti i kulturu*, br. 152-153 (2004), str. 207-212, 207).

- Kjerkegor, S., *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata, Dereta*, Beograd, 2020.
- Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Leibfried, E., *Fabel*, Metzler, Stuttgart, 1982.
- Niče, F., *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998.
- Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1988.
- Schönbeck, S., *Die Fabeltiere der Aufklärung. Naturgeschichte und Poetik von Gottsched bis Lessing*, J.B. Metzler, Berlin, 2020.
- Wulf, C., “Zur Performativität von Bild und Imagination. Performativität – Ikonologie/Ikonik – Mimesis”, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 35-49.

NIKOLA TATALOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PROLEGOMENA TO NIETZSCHE'S FABULOUS SCIENCE

Abstract: The paper represents a preliminary work guided by the question of whether Nietzsche's writing belongs to the Aesopian tradition. The first part of the paper carries out the reading of Nietzsche's philosophy as "inverted Platonism" with regard to the understanding of the image as the promise of the concept in Plato, all for the sake of pointing out the intimacy of Nietzsche's and Plato's writing style. The second part of the paper, through a conversation with interpretations of Nietzsche that start from the general thesis that everything is the story, tries to get to the concreteness of the fable and its connection with the fate of the philosophical writing. The third section of the paper describes the relationship between the fable and Nietzsche's writing in three stages: By concretizing the fabulous character of Plato's and Nietzsche's writings, presenting the structure of the fable, and pointing out the significance of the question of what does it mean that the animal speaks in the fable?

Keywords: Nietzsche, Plato, performative, promise, image, desire, language, writing, art, fable

Primljeno: 28.2.2022.

Prihvaćeno: 6.5.2022.

