

ZORAN ARSOVIĆ
Filozofski fakultet, Banjaluka

SOKRATOVSKO PSYCHE I POJAM SAMOSVIJESTI

Apstrakt: Polovinom 20. vijeka, naročito radovima K. Elera, najavljuje se jedno sasvim drugačije tretiranje problema samosvijesti koje, sasvim suprotno vladajućim predstavama, obavezuje na neprekinut pogled na ovu problematiku od antike do danas. U tom smislu i sokratovski stav: «čovjek je njegova duša», koji će u ovom radu biti predmetom analize, dobija svoje eminentno mjesto.

Cljučne reči: Sokrat, psyche, samosvijest.

Istraživanje bilo kojeg filozofskog pojma (a naročito pojma samosvijesti) moralo bi, koliko je to moguće, voditi računa o stasavanju pojmovnosti kroz epohalne mijene i osobenosti one *curiosissime intenssimeque* koja uvijek vjeruje da čini nešto veliko kad sve pretražuje sa krajnjom *radoznalošću* i *pažnjom*, a u stvari, mađijom transpozicije odvodi u oholost uzdignuća u nebo koje i sâmo jeste često predmet izučavanja¹. Širenje *curiositas* u svaki kutak svijeta uvijek ide na uštrb *memoriae*. Zadavna jako dobro primjećeno nije bilo i dovoljno da spriječi seberastakanje anamnestičkog kulturnog modela u obrasce zaborava². U njima svako obraćanje daru umjeravanja, koje ne bi dolazilo kao učenje spolja, već se oslobađa upravo kao samosvijest, kao skrušeno poniranje u sebe (što je istovremeno buđenje za svijet) izgledalo bi najprije sumnjivo. Ponekad valja i dobrovoljno navući odeždu sumnjivca, naročito u teatru emancipacije samosvijesti, i disati dahom predaka u vremenu koje nema više ništa zajedničkog sa njihovim zamišljenostima i nadama. Posebno, kad duže vrijeme trpimo samo prividnost emancipacije koja odigrava krajnje komade «logike svog položaja koje individue premašuje» i tako nas sigurno drži u oblacima spekulativno jezičkog aporizma, u jednoj sterilnosti koja o svijetu može još samo mucati, jasno kazujući samo jedno – iz mode je izašlo gubiti i dostojanstvo³. Naravno, stavovi nisu potpuni, ali šta im to treba da bi rekli više?

Što se tiče istraživanja filozofskog pojma samosvijesti trebalo bi da postoji jedna naročita obaveza u smislu *dužne pažnje* prema tekstu koji je na specifičan način (možda i mimo intencija autora) označio prekretnicu u tretiranju ove problematike. To je

1 Vidjeti: H. Blumenberg; *Legitimität des modernen Zeitalters*, IKZS, 2004, naročito s. 196-213

2 O tome vidjeti: M. Osten; *Das geraubte Gedächtnis*, Insel Verlag, Frankfurt/Leipzig, 2004.

3 Vidjeti: H. Blumenberg; *Briga ide preko reke*, Plato, Beograd, 2004, s. 75

članak G. Krügera pod naslovom *Die Herkunft der philosophischen Selbstbewußtsein*⁴. Ponovo oživljena i utkana povijesna nit⁵ koja se u pojmu samosvijesti iznalazi i koju on sam kasnije sve više razvija, mnogo više od zaigravanja Hegela, značila je «zlatnu žilu» u rudniku cjelokupnog smisla filozofiranja. Ne samo da se oživljavaju brojne rasprave nego je iniciran, naročito kasnijim Elerovim radovima, jedan mnogo obavezniji pristup filozofskoj tradiciji, tako da je cijelo jedno doba, koje se u ovim stvarima počelo obilato (i isključivo) pozivati na jezik (kao sveukupnost onoga što se propozicijama može saopštiti ili učiniti razumljivim), «razložno» ušutkano. Poziv na odgajanje «neprekinutog pogleda» na pojam samosvijesti, i to «od antike do danas» (Eler), mogao je odbiti samo onaj ko je gluh za smisao filozofiranja. U «međuvremenu» ovaj kontinuum, kako kaže Eler, postao je stvar obrazovanja. Mada bi se moglo dodati s obzirom na ove prostore: *trebalo bi da je...*

Međutim stvari niti su išle niti su mogle ići «glatko», jer je sama činjenica kontinuuma značila neminovan sudar sa cjelinom tradicije tumačenja i samorazumijevanja moderne kao «radikalnog prekida», koja je, kroz djela najeminentnijih filozofa, izrasla u kanoniku. I sama koncentracija nastojanja sabranih oko pitanja: kako je grčka filozofija sebi predstavljala odnos prema sebi samoj i kako je shvatala strukturu tog samoodnošenja⁶? – predstavljala je izazov za moderno mišljenje i njegovo samorazumijevanje u cjelini (pa i postmodernu), jer izbacuje u prvi plan pitanje subjektivnosti i samosvijesti u antici što za ovo mišljenje i nije neki problem,⁷ jer problematizacija, kao takva, moguća je tek s Dekartom. Dekart je onaj nakon kojeg se može *napokon* uzviknuti kopto i nakon duga puta odahnuti *konačno* na svojoj zemlji - tek tad je moguć filozofski pojam samosvijesti i tek tad se uopšte može govoriti o jednoj takvoj sposobnosti svijesti. Ovo je žila kucavica modernog mišljenja, ali ujedno i žila(va) predrasuda. Ako se konstatuje, kao što to npr. čini Husserl, da Stari nisu mogli poznavati *novost* tla, jer su im «bili strani kartezijanska epoché i njen ego»⁸ - to ne mora istovremeno značiti, sma-

4 G. Krüger; *Die Herkunft der philosophischen Selbstbewußtsein*, u: Logos 22/1933, s. 225-272, kasnije u G. Krüger; *Freiheit und Weltverwaltung*, 1958, s. 11-69.

5 Što se tiče samog pojma samosvijesti Kriger je jasan: «cjelovita istorija samosvijesti mora da počne sa Augstinom...» (s. 13). Na antičku refleksiju još uvijek se gleda kao na epohu teorijsko-saznajne bezgrešnosti, tj. kao na period «bezpredisudne spoznaje svijeta», vrijeme prije progonstva iz raja... Ali i pored toga, Krigerov tekst je «odlučujući» po jednom stavu, čije razvijanje umnogome određuje kasnija Elerova izvođenja: «otkrice Ja desilo se na kursu koji je postavila antička filozofija kao ona sama».

6 Eler oko ovog pitanja, po samosvjedočenju, sabira cjelinu svog rada. Vidjeti: K. Oelher; *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg, 1977, s. 5; *Subjektivnot i samosvest u antici*, Plato, Beograd, 2002, s. 7-8.

7 Primjera radi: za Hegelovu šemu razvoja, koja ne prećutkuje da je antika prvi prodor «slobodne samosvijesti», u cjelini grčke misli potpuno neproblematičnim ostaje odnos objektivnog i subjektivnog. Za Hajdegera, opet, o subjektivnosti i subjektu (to su termini vezani za period od Dekarta naovamo) u antici nema ni riječi, tačnije «o tome tamo nema ni traga». Ista je stvar i sa Ničeom. Po Elerovim riječima – «dramtizacija istorije filozofije» kod dvojice pomenutih, «rezultat je potreba njihovog vlastitog mišljenja što grubo protivreči stvarnim istorijskim činjenicama» (ibid, s. 12).

8 «...sa Dekartom počinje potpuno filozofiranje potpuno nove vrste, koje svoje posljednje utemeljenje traži u subjektivnome» (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, Haag, 1954, s. 83). Nasuprot tome, za Elera je Dekratova filozofija samo posljednji-

tra Eler, da kod njih ne postoji nešto kao samosvijest, jer nepostojanje samosvijesti, u modernom smislu, nikako nije posljedica refleksivne naivnosti «nego izričitog odbacivanja jedne mogućnosti koja nije bila prihvatljiva iz aspekta tadašnjih filozofskih nazora»⁹. Dakle, samosvijest je tu, ali u sasvim drugačijim (i rečeno bodrijarovskim tonom) *svjetskim okolnostima*, i samim tim, sa sasvim drugačijom ulogom, ali *jeste ona* – uvijek jedna i jedina zemlja filozofije, čiji razlog je takav da već jedno duže vrijeme uspjeva raspuhati oduševljenost otkrića novog kopna. «Moderna i glasine o njoj se razlikuju»¹⁰. Jer kako bi uistinu bilo moguće, pita Blumenberg, ono što Dekart stavlja u zadatak – *omnia evetenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum*, kad i sam Dekart ova stav *Prve meditacije* potom ublažuje zaključnom rečenicom *Šeste meditacije: nostrae naturae infirmitas est agnoscenda* – treba priznati slabost naše prirode¹¹.

Sve ovo ponovićemo precizno s Finkom i širom otvoriti putanju teskta: već jednom treba, kaže on, «prozeti *neodrživost uobičajenog gledanja* na tzv. *nerefleksivnu naivnost starih Grka...*» i uvidjeti da «prigodno razlikovanje između supstancije i subjekta, između grčke metafizike supstancije i novovjekovne filozofije slobodnog i samosvjesnog subjekta nije ništa drugo do vulgarna zamisao koja nema ničeg zajedničkog sa stvarnim povijesnim, razumijevanjem filozofskog razvoja..., jer subjektivizam Novog doba, tamo gdje je stvarno filozofski shvaćen, nije nikakva tekovina Novog doba, već izdanak antičkog motiva – duša je na neki način sve – *ψυχή πῶς πάντα*.»¹²

Ovaj motiv je motiv zemlje filozofije, koji niti je jednoznačan niti samorazumljiv, i ostaje nečitljiv bez svoje bogate zaleđine. Čak ni unutar antičke misli ne znači isto – čovjek to je njegova psyhe i stav aristotelovske psihologije: *duša je po mogućnosti svo bivstvjuće* nikako ne znači isto.¹³ No, kad se koristi metaforika zemlje hoće se reći samo to: da mora da može da postoji i da se nađe ono jedno mjesto i onaj jedan čas za koje bez dvoumljena možemo reći – uslovi su tu.... i kad se kazaljke poklope ... eto filo-

ca proizašla iz tradicije, «koja je na istom tlu kao i njena tradicija ipak izgledala nešto drugačije..., to nikako nije novi početak nego radikalizovani završetak (uz to i tragičan) duge istorije problema samosvesti» (s 73). Niti je dekartovsko tlo neka radikalna novost niti je to sama sposobnost svijesti da se odnosi prema sebi samoj – stoga nam je bolje da pravimo razliku između Dekartovske filozofije i njegovih samotumačenja, kako zbog nas tako i zbog samog Dekarta i pravičnosti prema njemu.

9 Što se tiče samosvijesti ona se javlja i u antici, samo što je s obzirom na karakter antičke refleksije (koju određuje načelna objektna vezanost pojma svijesti ili *Objektgebundenheit*) i u skladu s tim, faktuma da grčki svijet nije još uvijek *ljudski*, ona morala ostati spoznajno irelevantna. Dakle, o samosvijesti može biti riječi, ali ne i o biću samosvijesti (u hegelovskom smislu) koja tvori svoju stvarnost i tako je samotvoračka. Vidjeti: K. Oelher; *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg, 1977, s. 19; takođe: H. J. Krämer; *Grundfragen der aristotelische Theologie* in: *Theologie und Philosophie*, 44, 1969, s. 485 i dalje.

10 P. Sloterdijk; *Kopernikanska mobilazcija i ptolomejsko razoružanje*, Svetovi, Novi Sad, 1988, s. 13.

11 H. Blumenberg; *Legitimität novog veka*, IKZS, Novi Sad, 2004, s. 34.

12 E. Fink; *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg, Königshausen/Neuman, 1985, s. 22-23.

13 Čitava konstelacija značenja se mijenja. U prvom slučaju, Sokrat bježi u logoi da bi iz njih posmatrao istinu stvari (*Fedon* 98b-99e), tj upotrebljava apstraktne pojmove nastojeći logiku opravdati etičkim značenjem (tj spoznaju svijeta podrediti samospoznavanju), dok se kod Aristotela od početka *Metafizike* ljudska težnja za spoznajom izdvaja iz podređenosti samospoznaji i moralnom djelovanju. Suština prirode čovjeka opravdava se kroz njegovo «golo ostvarivanje» tako da tu nije potreban više nikakav odnos sa nekom drugom životnom svrhom – čime znanje u bitnom mjenja svoj karakter.

zofije. Od tog časa i sa tog mjesta imamo nešto što doduše još nije *temelj*, ali vodi i *uvodi u temelj* (uzima kurs) na kojem će se do dana današnjeg dizati građevina jedne zajednice pitanja – imamo nešto pa uopšte može biti riječi, ne o filozofijama, nego o jednoj i jedinoj zapadnoj filozofiji (bez obzira što su načini gradnje epohalno različiti sve do nesamjerljivosti)¹⁴. Šta je to što još nije temelj, ali vodi u njega, a izraženo je ovom *metaforikom zemlje*? Šta uopšte ova metaforika kaže? Uzećemo Riterovu rečenicu da bi je iskoristili za ne baš popularna definisanja: onda, zemlja filozofije jeste ono mjesto gdje će «čovječno u čovjeku postati subjektom i supstancijom sveg političkog poretka i sve povijesti».¹⁵ A tačno određeno mjesto na zemlji koje će omogućiti funkcionisanje djelatnosti koju zovemo filozofijom, Reale je nazvao «kamenom međašem» cijele zapadne misli, a oličenje ima u sokratovskom stavu: «čovjek je njegova psiha». U svakom smislu, ovaj *stav je temeljan*, ali zbog *sticaja okolnosti* (sistemskog statusa refleksije) on sebe ne postavlja niti može postavljati kao fundament. I u tom sticaju šansa je za nas, ne da bi naivno priželjkivali povratak svijeta, nego da bi čuli one prostore koji razvojem bijahu zatvoreni. Ukoliko se ne postavlja za temelj to znači da se nije očvrsnulo u jedno *uvijek postavljanje* i komunikacija s korjenskim (iskonskim) je živa. A upravo je komunikacija na relaciji temeljno-korjensko uzrokom brojnih pometnji i nesuglasica između onoga što filozofija hoće da bude i šta je bila. Sve su prilike ništa neće ići bez pamćenja starine i reaktuelizacije drevnih priča, jedan intermeco u modernim tumačenjima mogao bi naprosto dati sve¹⁶. Nije zgoreg onda podsjetiti se starog i neka to podsjećanje bude ono *uvijek novo* – jer ako ičega treba biti svjestan nakon svih novina jeste da novo ovdje može biti samo ono pogrešno¹⁷.

14 Poznato je da temeljno i korjensko kretanje jesu dva suprotna kretanja, ako je tako onda i funkcije temelja i korijena jesu različite. To je sasvim prirodno: jer korijen traži drugačije tle od temelja. Jednom treba poroznost da bi mogao da prodi i donosi život onome što se korijeni, dok drugo treba sabijeno i čvrso tlo koje obezbjeđuje stajnost. Pored ovih razlika, sasvim je jasno da temelj nije nešto samoniklo, i on od-nekada stiže, dubine i nepostaojanosti ga nose, ali od onog momenta kad se do njega stigne, a naročito kada stizanje postane svjesno kao samostizanje, temelj će sam sebe postavljati za fundament. Onda sve ono što ga prinosi u stvari jeste tu da se razrješi u njemu kao u vlastitoj istini. Postoji izaraženo htjenje temelja (kao temeljno htjenje) da se radi protiv korijena. Upravo u tom htjenju, smatra Rorty, za Hajdegera će svi projekti «zasniva-lačke kulture biti samo predrasude koje treba prevazići» (R. Rorty; *Essays on Heidegger and Others* / *Philosophical Papers* vol. 2, Cambridge University Press, 1991, s. 12).

15 Vidjeti: J. Riter; *Evropeizacija kao evropski problem*, u: *Aristotel i metafizika*, Zagreb, 1987, s. 307.

16 Jednostranim rješenjima pitanja značaja antike za problem samosvijesti ne dobijamo ništa ili gotovo ništa, dok stojimo u stalnoj opasnosti da značaj antike, kao takve, pobrišemo. Jer ono što najčešće čini literaturu - sagledanje značaja antike za novovjekovno fundiranje spoznaje i karakterizacija antičkog rješenja u odnosu na Dekarta – jeste zamagljenje značajnosti samog pitanja u jednoj «pohoti očiju». Stvar i nije u iznalaženju sličnosti nego u tematizaciji razlika antičkog pojma mišljenja u odnosu na novovjekovni pojam, koje, ukoliko se filozofski puste, pokazuju da novovjekovna filozofija svijesti i transcendentalna kritika spoznaje jesu bitno jednostrane «jer isključuju suštinske osobine mišljenja i zaboravljaju ih». Samo razlike spašavaju, jer legitimno upotpunjuju pojam mišljenja. Upravo stoga Eler vrši upoređivanja fundiranja spoznaje kod Platona i Aristotela, s jedne, i Dekrta, s druge strane. Izuzetno značajna po ovom pitanju jeste knjiga *Die Lehre von noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München, 1962.

17 Ovim uvidom, kojim je još Kant još 1785. započeo *Zasnivanje metafizike morala*, otvara svoju raspravu *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart, 1989) R. Spaeman i kaže: «Nadam se da ovaj ogled o etici ne donosi ništa novo. Gdje je riječ o pitanjima ispravna života doista novo može biti jedino ono što je

A da za to ima itekako razloga i argumenata brzo će biti jasno. Uistinu, ako postoji nešto kao «izum antike» onda je to nesumnjivo čovjek, preciznije, njegova *individualnost*. A gdje se budi individualnost mora ustajati ono njeno *kako* – koje ostaje mjerodavno za sva vremena (i kada govorimo o ličnosti i subjektu) – jer «buđenje» nije drugo do odnos prema samom sebi – jedno rastrežnjenje za sebe. Probuditi se za individualnost jeste probuditi se za *samstvo*, *problematizovati sebe*. Riječ samstvo, mada rogozbatna, pogodna je da izrazi bitno: tu u svako doba kažem *ja (je)sam* i istovremeno to kažem sam, samcit. Sam samcit *ja jesam* u nekom odnosu prema ovom ili onom, prema cjelini bića, prema drugom – sam, ali nikako tako da sam usamljen (jer relacija me na neki način čini). Tek kad ostanem sam (na svojoj zemlji) zadobijam u punom smislu odnos tj. po prvi put *ja ga osvještavam*. U filozofiji (kao specifičnoj misaonoj djelatnosti) čovjek je po prvi put *razložno* sam (što nije slučaj u mitu). I tek tad on zadobija sopstvo. Ali ga ne zadobija zahvaljujući pukoj činjenici ostajanja samim. Da jesam, to najprije postajem svjestan u smislu zadobijanja jedne jezgre koja ostaje ista kroz sve promjene, i koja ne mjenjajući se dopušta govor o identitetu - to je ono samstvo koje se pojavljuje u razgraničenju od sveg drugog – ono *isto*. Ali identitet ili *ostajanje kod sebe* ne znači puku tautologiju $A=A$, nego identitet implicira odnos, odnositi se prema sebi, *zadobiti* sopstvo. Uputu kako se ovdje valja ponašati daje još Platon kada nam predložuje da se u identičnost treba *udubiti*, da ono ima svoj smisao koji nije samo prikazivanje pomoću formule $A=A$. Prebrzo pribjegavanje matematičkim znacima zakriva upravo ono što treba da se misli. Jer, stav, kao formula, ništa ne govori: koliko stvarno ima članova u toj jednačini? S druge strane, zar znak = ne stvara zabunu, pa se ne zna da li je riječ o običnom poređenju ili pukom poistovjećivanju. Ako $A=A$ jeste i znači jednakost, onda, samim tim jednakost pretpostavlja dvoje. Ali, ako se formulom opisuje istovjestnost onda je naravno dovoljno jedno. Teškoće su nepremostive i zato pozivamo Platona. U *Sofistu* (254d) se kaže: «tako je, dakle, svako od njih oboma nešto drugo (ἕτερον), ali samo sebi jedno isto (αὐτό δ' ἑαυτώ)», čime se, istovremeno, stavlja do znanja da stav identiteta nema nikave veze sa jednakošću, već je to naprosto izraz o istom kao takvom. Smisao identiteta nije u pukom i praznom ponavljanju da A uvijek ostaje A, već da jeste A u *emfatičkom* smislu, da je A samo za sebe i samo sebi to isto A. Prema tome, identitet jeste relacija i ima *sintetički karakter*, to je samoophođenje, povezivanje u jedinstvo putem *samoznačavanja* koje se kreće u *samoisticanje u smislu samoekspozencije* ili ekspozicije. Poznat je karakter ove sinteze u jednom znanju¹⁸, ali pravo pitanje ostaje pitanje njenog značenja kao i značenja ekspozicije¹⁹. Ono što odmah biva jasno jeste da sopstvo ne dobijam kao poklon situacije *ostajanja* samim, niti

pogrešno" (s. 9). I Gerhardt stav provlači od početka, kao svojevrstan moto, knjige *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart, 1999.

18 Sintetičkom aktivnošću *transcendentalna apercpcije* (najformalnija forma znanja) potvrđuje (ovjerava) prisustvo, što će reći: prisustvo se vraća na samo sebe (isto se istom pokazuje – istina) u predstavi i ispunjava se (hrani se, zadovoljava i smiruje, jednom rječju, «užiruje se»). Huserl za sve ovo kaže: *identifikuje se*. Iz ove *priveligije duha* koje nije odjednom (na njoj duh radi) daju se tumačiti sve vrijednosti zapada. Vidjeti: E. Levinas; *Intencionalna svest*, u: *Među nama*, IKZS, 1988, s. 162-175.

19 Svijest je događaj – ja je sebi ne mogu dati ona se zbiva – pokazuje Huserl, ali pravo pitanje koje će se zaoštriti nakon njega jeste šta se čini filozofija sa ovim događajem, odnosno, da li ekspozicija ili ekshibiranje

ekskluzivitetom solipsističkog skretanja (koje je sasvim *prirodno*), nego se treba *profilisati u sopstvo*, što istovremeno zahtjeva *sve drugo*, pa i onaj ključni misaoni *nadnaravni* zamah. Čini mi se da ne bi trebalo posebno objašnjavati neosporan nalaz fenomenologije i brojnih fenomenoloških «jeresi»: sopstvo nije puko *ipse* – Ja, niti se iscrpljuje u istosti jednog i istog (*idem*), onog $A=A$ (neprikosnovesnost postojanja u vremenu) na koga ostaje upućeno. Reći sopstvo znači misliti nešto drugo od istosti i to u srcu samog identiteta – reći *sopstvo kao drugi*, ali ne radi upoređivanja (sopstvo kao nešto drugo), već u smislu implicitnosti – sopstvo utoliko... ukoliko drugi²⁰. Međutim, *impuls samostalnosti* ostaje odlučan, jer i samospoznaja iz njega jedino može nastati. Nije to samo pitati: *šta mi je činiti* u novonastaloj situaciji (to pitam jer mi je stalo do mene, jer brinem o sebi – moram sebe odrediti, ko sam, u čemu i kako razumijevam sebe), već iz svega ovoga kao *prethodno* ustaje pitanje značenja: evo me i šta značim? O čemu svjedoči fakt postojanja? Jer, *prije svega* osjećam da nešto značim i da treba o nečemu posvjedočiti, zato i jesam raspitanost u svemu. Ako hoćemo pošteno, tu se prvi uslov filozofiranja iznosi kao čovječno koje se prije svakog postulata uznosi kao *praktičan čin*. Ja jesam neko stremljenje ka ..., ali to nije forma mog bića kao filozofski postulat, već to tako jeste kao *realan stav*, kao vrsta aktivnosti iz koje će tek kasnije curiti sva filozofija organizujući se u jedan diksurs. Samospoznaja je u svako vrijeme (i u svojoj razvijenoj formi) pripadna jednom ovakvom postupku samoodređenja u kojem se prepliću teorija i praksa života.²¹

Govori se o *značenju* «buđenja refleksije» (Šulc), o značaju samog čina, jer, vidi-mo, nije sve samo u rezultatu - *biti budan* i *ustati protiv*, nije sve u onom *osposobiti se za samosvjesno odnošenje*. Nije filozofski samo se otrgnuti već i odgovarati i poštovati naloge koji su drevniji, jednom rječju, u cjelini opravdati svoje *namještenje*. Pitanje značenja uvijek povratno baca na sebe samog i na taj način samospoznaja ima ubuduće korigovati svako spoznavanje – norma djelovanja ne može se više odrediti kao pragmatično prilagođavanje sredstava određenim prigodnim ciljevima, nego kao podvođenje svih ciljeva i sredstava pod najveći cilj čovjekov – dobar život ili postizanje i održavanje vlastite sreće u svijetu.

(izlaganje) imaju značenje po sebi i koje ne dolazi od ekshibiranja bivstva, jer je prvotnije? O tome E. Levinas; *Drugačije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić, 1999.

20 Ovo nije rezultat proizvoljnih tvrdnji već izuzetne strogosti i pojačanog radikalizma fenomenološke redukcije. Pri svim ozbiljnijim analizama jasno se ukazuje da se drugost ne dodaje spolja ipseitetu da bi se spriječilo solipsističko skretanje (kobno za smisao filozofije koji je stao u protivrirodan zamah), već drugost pripada sadržini smisla i ontološkoj konstituciji ipseiteta. Sopstvo je pozvano i tim pozivom konstitucionalno je pogodeno, odnosno, aficirano na konstituciju na jedinstven i neponovljiv način. U tom smislu, imajući sve u vidu, P. Riker koristi sintagmu «sopstvo kao drugi». Vidjeti: P. Riker; *Sopstvo kao drugi*, Jasen, Nikšić, 2004, s. 12.

21 Pri tom riječi praksa treba vratiti njeno grčko dostojanstvo. Jedva da možemo slutiti šta je sve ona bila u stanju da znači – danas nam se nekako isuviše samorazumljivo topi u primjeni teorije, bitno iskrivljujući svoj iskonski značaj. Dvadeseti vijek, između ostalog, protiče i u znaku velike obnove aristotelosvke praktične filozofije. Kao poticaj novog čitanja, iz kog će primjerice izrasti veliki hermeneutički podvig H. G. Gadamera, često se navodi kasno objavljeni Hajdegerov članak: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (zim. semestar 1921/22), GA 61, ur. W. Bröcker / K. Bröcker – Oltmans, 1985 (1995).

Zato filozofija postaje čovjek *in statu nescendi* – a filozof nikako izuzetak, već «suštinski čovjek»²². Grci uvijek polaze od jasno sagledanog uzora, od suštinske forme koje se biće koje smo mi tek treba dokopati, tj. vaspitati se za nju. Drugačije rečeno, potrebno je da svaka individua bude «žigosana» opštim (na-značena, za-značena i o-značena kao obasjana, ozračena) – tek kad se ovaj typos ureže u mene (kada ga zaslužim ili kada mu se uzvinem) tek tad postajem potpuno svjestan spoj sopstvene prirode i opšte forme s kojom se stapam – i to u najkraćem jeste obrazovanje²³. Individualnosti se teži i ona se postiže kao jedna potpuna ispunjenost sebe smislom i istinom. Iako se čini da zahtjevi samospoznaje isključuju zahtjev spoznaje prirode u stvari radi se o tome da se *priroda vrati* kroz zahtijevanje samospoznaje²⁴. Na taj način čovjek se umjeruje, odnosno, na način ovog samoumjerenja jedino jeste čovjek.

Zato se u smislu uvijek «aktuelnog govornika» uzima sokratovski odgovor na apolonski zavjet upućen čovječstvu «spoznaj sama sebe»: *čovjek je njegova duša*. To je kamen temeljac na samo duhovnoj povjesti Grka već i povjesti Evrope, ako ova još uvijek ima snage to da bude²⁵. Reale koristi izraz «kamen međaš», jer upravo Sokrat razdjeljuje značenje riječi duša i tako po prvi put u istoriji misljenja sasvim jasno poistovjećuje dušu i um. U vrevi i metežu brojnih interpretacija, za filozofiju ostaje odlučno sokratovsko jasno razlikovanje onog što čovjek jeste *u sebi* i *po sebi*²⁶, odnosno, onog što je duša (u njemu) i onoga što ima (a ima tijelo i materijalna dobra). Za Sokrata, duša je ono u nama što odlučuje o sebi na temelju poznavanja dobra. A to u nama što odlučuje jeste um. Pa, možemo reći, napominje Reale, za Sokrata čovjekova bit jeste *psyche* koja je shvaćena kao *um*. A, ako je duša um, odnosno savjesno i svjesno ja, onda vrlina, kao ono što ostvaruje ovu svijest i um, mora biti znanje i nešto baš kao *znanost*. Teško da je izmjerljiv preokret koji će zadesiti tradicionalni sistem vrijednosti – i to iz mnogo razlo-

22 E. Fink; *Metaphysik und Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a/M, 1970, s. 20.

23 Konverzija - *περιαγωγή* – kao uslov filozofije istovremeno je paradigma filozofiranja: to je «velika vizionska metafora sveg filozofiranja» (E. Fink; *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, 1966, s. 158).

24 Izvještaji o Sokratu vrve o tzv. osjećaja rezignacije zbog stalnih neuspjeha istraživanja prirode, smatrao je čak tupavim, svejdoči Ksenofont, one koji se trude oko takvih stvari. Poštenije govoreći smatrao je tupavim način na koji se trude, tj ono *kako* brige o prirodi. I ako se obrati pažnja lako se uviđa da se kod Sokrata (posebno u platonovskim izvještajima) priroda uvijek vraća, i ne slučajno, uvijek kroz mit ili priču. Ali, ono što mi, kao Kalikle, smatramo za mit, Sokratu je sasvim *logosno* (Gorgija, 523a), ali nije i logos. O čemu je u stvari riječ? Mit i njegovu funkciju treba gledati u tijesnoj vezi s temljinim pitanjem o posljednjoj pravednosti i umnosti moralnog djelovanja. Mit možemo i smijemo potcijeniti samo onda kada bismo stvarno našli nešto *bolje* i *istinitije* radi čega smo spremni ukinuti mit (ibid. 527a). Mit jeste onaj prenosilac (rekli bismo i filter) kojim se filozofija prirode, nakon velikog obrata ka logici i etici (očišćenje spoznaje kroz samospoznaju), opet vraća u filozofsko mišljenje... Stvari, doduše, mogu biti i drugačije, ali ne i druge vrste... Vidjeti opširnije: H. Blumenberg; *Legitimität...*, s. 204.

25 Vidjeti: J. Patočka; *Evropa i postevropsko doba*, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995, s. 15.

26 U Alkbijadu Sokrat (tj. Platon) polazi od teze: čovjek ono što upravlja tijelom (što je u potpunosti sokrat-ski stav): tijelo ne vlada samo sobom, niti to čini «oboje zajedno (duša i tijelo)» onda budući da je tako, da ni tijelo, ni oboje skupa nisu čovjek ostaje, mislim, ili da to nije ništa ili, ako je nešto, čovjek nije ništa drugo doli duša» (*Alkbijad veći*, 130a).

ga. Neko će reći: to je uslijed radikalizma prekida sa starim vrijednostima vezanim uz tijelo (život, zdravlje, tjelesna snaga, ljepota, jednom rječju izvanjskost i izgled) kojim se utire staza (prvo preko hijerarhijske podređenosti tijela) potpunom odvajanju duše od tijela. I to je tačno, ali nekako i suviše da bi bilo potpuno istinito – teško je govoriti o nekom svjesnom raskidu u smislu totalnog prekida, još teže je reći da prekid više nema ili neće da ima ništa sa onim prekinutim. Gotovo suprotno i kao da stojimo posred paradoksa da u stvari *prekinuto prekida* probijajućući u viši stupanj sebe samog. Staro nosi i uznosi probija u novom, naročito kod Sokrata, kod koga tijelo još uvijek nije antiteza duše već njeno oruđe (duša upravlja tijelom). Naravno, da bi se u potpunosti shvatio i procijenio značaj «kamena međaša» morao bi se stvoriti iscrpan uvid u *kako* onog prije i u *kako* onog poslije omeđavanja. Trebalo bi se pokazati s jedne strane, kako se semantičko polje riječi *psyche* kod Homera počinje polako proširivati upijajući semantička polja onih riječi koje on koristi za osjetilnost sve dok na kraju nije uključeno značenje povezano sa umom²⁷ (ali nikako da označi kraj, nego tek onda kreću pomijeranja koja će omogućiti puni filozofski sjaj), i s druge, kako se od Aristotela ljudska spoznaja (umno) sve više osamostaljuje od etičkih zahtjeva samospoznaje²⁸. U svakom slučaju, potvrđu-

27 U homerovskoj tradiciji duša je sjena koja ostaje pošto tijelo umre. Homer nam slika trojanski rat i kaže da je on otpremio ψυχαί mnogih heroja u Had, dok su «sami oni» bili bačeni psima i pticama grabljivcima. Ovo «sami oni» znači njihova tijela, tako da mnogi intepretaori zaključuju da ψυχαί mora da bude nešto *poput duše*. I zaista, potonje značenje riječi i jeste duša. Riječ ψυχαί dolazi od ψύχειν što znači disati i imala je veze sa dahom života, upravo onim posljednjim koji napušta tijelo (kao i latinsko *anima, animus*, koje su etimološki najrodnije grčkoj riječi za vjetar άνεμος). Kada, pak, nastoji označiti živog čovjeka Homer ne koristi riječ ψυχαί, za to on raspolaže drugim riječima koje su uglavnom preuzete od riječi koje označavaju djelove tjela, kao što su srce ili dijafragma, ili od onih koje označavaju afekcije tjela kao što je žestina srđžbe - θυμός. (Vidjeti: W. Jaeger; *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1960, s. 86; B. Šjaković; *Mythos, physis, psyche*, Jasen, Nikšić o prijesokratskom shvatanju psyche; naročito: E. Rodhe; *Psyche. Seelenkult und Unerblichkeitsglaube der Griechen*, (1894), Darmstadt, 1980; F. M. Conford; *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, Clasicl Quarterly, 1922). Malo po malo, značenjsko polje ψυχαί počinje pokrивati semantičko polje izraza za strasti i osjećaje, kao što su srce θυμός (duh u emotivnom značenju) ali i *phren* (htjenje, osjećaji vezani za razum), odnosno, značenjsko polje riječi ψυχαί postaje sposobno da ih uvuče, gibajući se ka sve sigurnijem positovječenju s umom. Tome treba pridodati i «dodatno zbrku» koju unosi orfičko i pitagorejsko dodjeljivanje metafizičke sudbine duši, koja u svakom od svojih oblika transcendirira ograničeni iskustveni život. Iz takvog značenjskog haosa «riječ ψυχαί počinje označavati duh koji misli, koji je sposoban za moralnu odluku i naučnu spoznaju, te je sjedište moralne odgovornosti, nešto nevjerovatno vrijedno – jedinstvena supstancija u cijeloj prirodi» (E. A. Havelock; *Preface to Plato*, Cambridge, 1963, s. 17). Kod Sokrata duša je, kao kod orfika i pitagorejaca, nositeljica sudbine, no radi se o «unutrašnjoj sudbini, unutrašnjoj ljudskoj sreći. Duša odlučuje u sebi, i da bi postigla taj cilj, posjeduje snagu koja je svojstvena samo njoj samoj – a to znači: poznavanje istine, razlikovanje između dobra i zla» (Patočka). I sam način kako je Sokrat izgovarao ovu riječ je indikativan. «U samoj riječi postoji», kako kaže Jeger, «poseban pathos» svojstven samo njoj, i samo ovdje (kod Sokrata), jer «upada u oči da Sokrat kod Platona i ostalih sokratika ovu riječ izgovara sa snažnim naglaskom, strastveno prodorno, gotovo kao zaziv. Usta nijednog Grka nisu je ovako izrekla. Naslućujemo: ovdje se po prvi put u zapadnom svijetu srećemo s nečim što je do dan danas u ponekim konstrukcijama označeno istom rječju, iako moderni psiholozi više ne povezuju riječ *psyche* s predodžbom realne supstancije... » (W. Jaeger; *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1973, s. 89). Slično i Kuhn: «Riječ “duša” ovdje odjekuje novim i punim zvukom, kao znak unutrašnjosti koja izlazi na vidjelo – ne libimo se koristiti ovu riječ koja je inače prognana iz povijesti antike. Ni jedan Grk nije prije tako koristio tu riječ» (H. Kuhn; *Sokrates*, München, 1959, 124).

28 Time je otvoren prostor za spoznaju oslobođenu od svrha i nezavisnu od potreba gdje sebe ukotvljuje samospoznaja ne naspram *nečeg drugog nego radi sebe same*. Saobraznost suštine spoznaje povezana je sa

je se još jednom da velike ideje «ne rastu neobrađenoj zemlji poput gljiva, već se rađaju iz sjemena razbacanih zemljištem koje se malo po malo raščičava i koje često zahtijeva dugotrajno obrađivanje i stalno zalijevanje...»²⁹, ali isto tako jasno je da one nikad ne dolaze u čistom stanju nego pune primjesa vlastitih, ali i epohalnih predrasuda. U svakom smislu sa Sokratom «ulazi» u povijest novo značenje riječi duša koje je i tako različito u odnosu na dotadašnju tradiciju (da nikako nije moglo biti objeručke prihvaćeno, pa je ne rijetko i najprije ismijavano)³⁰. Ova evidentnost učiniće sporednim pitanje sokratovske originalnosti i promovisati ga kao prvog koji je istinski umio (i možda je tu sva filozofska originalnost) ovo otkriće iskoristiti na filozofski dosljedan način³¹.

U svakom smislu, stav da je čovjek njegova psyche neka je vrsta hegelovskog *žira* iz kojeg će niknuti stablo duha zapada u svojoj besmrtnoj vrijednosti (ali eto i žira čiji zaborav donosi usahllost i okoštaloš samo-evropskih struktura). Kad imamo žir onda je i «efekat» žira neuklonjiv - ako neko hoće vidjeti raskoš stabla, a vi mu pokazete žir ostaće, razumije se, nezadovoljan. Ako se mišljenje, da ne bi svenulo, ovom motivu uvijek vraća onda se treba i obučiti za vraćanje bez nadustosti i na neki način već sudjelujući u svojevrsnoj *božanskoj sudbini*. Ovo nisu stare, primitivne i nedorasle riječi, nego u njima uvijek drijema pouka smisla filozofiranja, ali jednako tako i pouka samosvijesti. Na kraju krajeva, tu se nekako iskušavamo u očiglednosti rđavosti onog što Benjamin zove *gestaltlose Freiheit* - bezoblična sloboda, tj. jedno sušto farisejstvo modernog pojma samosvijesti kao samouređenja radi sebe sama.³² Za tumačenje Sokratove filozofije «božanska sudbina» je ključna, jer preko nje jasno se i nedvosmileno precizirana je zadaća filozofije - ona koju povjerava bog i koju ne može zanemariti, jer bi se oglušio o njegove zapovijesti. Kao što kaže Teofrast, nije filozofija svoj predmet tražila i odabrala među drugima, nego je ona pozvana, isprovocirana i izazvana ljepotom samog predmeta, ili njegovom dobrotom. Onda je nužno da nastaje čvorište napetosti između zakona mog govora i unutrašnjeg karaktera sadržaja koji je govor pozvan izraziti, što će kasnije sve tananije diskurzivno oblikovanje nastojati prikriti na užtrb samog predmeta³³,

slobodom čovjeka koji postoji radi sebe samog i sebi je u svom samostvarenju jedina svrha. U tom pravcu kreće se traženje «tražene nauke» kroz sekularizovanje i razrješenje drugosti Platonovog Dobra. Vidjeti: *Metafizika*, 982 b 20 – 983 a 5.

29 Đ. Reale; *Sokrat*, s. 225.

30 Blumneberg upozorava na činjenicu da je izvođenje Aristiofanovih Oblakinja datirano oko 423 p.n.e., dakle, gotovo četvrt vijeka prije slike koju o njemu, u posljednjim godinama života, daje Platon.

31 Brojni autori - Bergson, Patočka, Kjerkegor, Reale – smatraju da je kod Sokrata uvijek na djelu jedna jedina ideja (*čovjek je njegova duša*) i po tome je Sokratovo mišljenje, smatra Patočka, vjeran potmak antičkog načina razmišljanja: ne promišlja svaku misao i svaki motiv postupkom kombinovanja i apstraktnog građenja, već postupkom gotovo organskog sazrijevanja ... pri čemu je u svakom dijelu sačuvana cjelina i gdje je cjelina samo razvitak temeljnog motiva koji je sadržan u svakom dijelu.

32 Ima li nekog argumenta, logički i duhovno ne znam kako dotjeranog, kojim bi spriječili potpuno duhovno brisanje i uniženje koje bi današnjem pojmu samosvijesti i njegovoj samodotjeranosti mogla učiniti Spasi-teljeva priča – priča o pročišćenoj sobi (Lk 11, 24-26, Mt. 44-46) ili jedna antička priča – priča o brizi za vlastitu dušu – koju ovdje ukratko pričamo?

33 Nakon Aristotela filozofija da bi ostala filozofija (u svom pojmu) jedini izlaz nalazi «u zamjeni predmeta, njegovim minimalizovanjem i delenjem». S. Horužij; *Diptih o tihovanju*, Brimo, Beograd, 2002, s. 67.

postavljajući sebi nemoguć zahjev i zadaću, da bi u savremensoti opet pitala: gdje se temelji subjektivnost, gdje najprije? Da li u cjelini svega što jeste ili u relaciji s beskonačnim? Čovjeku je, kao biću, neminovnost u oba slučaju ući u relaciju, ali kako se ulazi u relaciju – da li preko cjeline (totaliteta) bića ili počev od sebe? I da li tu negdje treba tražiti značajnost antičke brige o vlastitoj duši kao onog *doživljaja čiste upitnosti* – evo me, šta značim – od koje nijedan istorijski oblik odnošenja prema sebi jednostavno ne može apstrahovati? Briga oko *oko vlastite duše* - ἐπιμέλεια ἑαυτῶν – jeste takva brižnost koja ne dopušta bilo kakva zatvaranja i ući se oslušivati i obrazovati³⁴. Ona itekako ima reći modernom pojmu samosvijesti. Bez «brige» cjelina antičkog mišljenja je nerazumljiva tako da s pravom Gerhard upozorava: «ovdje, zaista, ne trebaju nikakva savremena otkrića».³⁵ Spoznati sebe i voditi u brigu o sebi neodvojivo je i kao nepresatna zadaća oblikuje *topos samodređenja*. Stari delfski natpis: γνῶθι σεαυτὸν umnogome daje osnovni ton zapadnoj kulturi, ali filozofija na putu razvoja svoje naučnosti rekvalifikovala γνῶθι σεαυτὸν i učinila ga principom pristupa istini često u rastavi sa ἐπιμέλεια ἑαυτῶν ili pod vidom njenog zaborava – što rezultira neupitnim stavom novovjekovlja: *sama činjenica da imam um vodi u duhovnost i garantom je puta u istinu*. Svako je pozvan u istinu i ona sama je servirana kao na tanjiru – bivajući pokupljiva svaki put čistim činom saznanja koji je opet utemeljno ili opravdano samo zato što sam ja subjekt, tj. što imam neku *strukturu* subjekta. Pri tom, potpuno je izbljedilo ono jasno znanje Grka da *ovakvi kakvi smo mi za istinu nismo vični* (ili rečeno sokratovski: ono što smo *po sebi* ne ide ka istini), moram sebe učiniti *različitim od sebe* (po sebi) da bi se otvorio za ono u sebi, preobraženje je ulaz u carstvo istine – upodobije. Na sebi samom se nastoji oko preobražaja da bi se približilo istini – i to je filozofija trebala da bude. A to predstavlja, ne za saznanje, već za subjekt (biće njegovo) «cijenu koju treba da plati». Ići bez ličnog opita propustiti je filozofiju ili skrenuti s puta i sreću i njen teško-trudni med ostaviti zarad lakoće zadovoljštine. Sreća je upodobije Bogu (ὁμοίωσις θεῷ), a put je upodobljenje – a čovjek jeste to biće koje nosi božansku privilegiju da je možan biti uvijek *bolji* nego što *jeste*. Kad sve ovo biva zaboravljeno i sâmo γνῶθι σεαυτὸν blijedi, postaje nešto prozirno i lako. A ako je vjerovati Diogenu Laercianinu, još je Tales u sebe-poznanju vidio nešto teško pristupačno, nešto samo s mukom dostižno. Nerijetko zapovijedi se mûk – prst na usta naša. Uostalom, ima grčka izreka koja kaže: Χαλεπά τὰ καλά i navodi je Platon u Hipiji. Ali šta kaže ova izreka – «τὰ καλά – sve što je lijepo, dobro, plemenito, sve što je časno, dično i dostojanstveno, sve što priliči čovjeku, riječju: sve što pripada ljudskim vrlinama (ἀρεταί) – jeste χαλεπά, tj. bitno je povezano sa teškoćama i nepravilnostima. A sa teškoćama više raste uzornost onih koji su odgovorili

34 Jer ne upućuje li filozofska očevidnost sama od sebe i od najranijih vremena, pita Levinas, situaciji koja se ne može izraziti terminima totaliteta – «zar sokratsko ne-znanje ne koincidira, ne sa ništavilom nego jedino sa ništavilom objekata» (*Totalitet i beskonačno*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, s. 8). Zar kod Platona o ontologiji kao zasebnom području jedva da može biti riječi? «Može li se ponovo izdići od iskustva totaliteta do situacije u kojoj se totalitet kida, dok je ta situacija uslov samog totaliteta» (s.10) i nije li to situacija egzistirajućeg (fundamentalno stremljenje) koje se budi za sebe preko izgleda drugog.

35 «To što se ono danas određuje kao Fukoovo otkriće *mušica je duha vremena...*» V. Gerhardt, nav. djelo, s. 77.

delfskom zahtjevu γνώθι σεαυτόν»³⁶. Reaktiviranjem ovog zahtjeva, naročito u savremenoj situaciji, sa svom ozbiljnošću i obavežnošću postavlja se pitanje – staro grčko pitanje – πώς βιωτέον; koje treba grčki čuti - *kako treba živjeti?*³⁷ Sjetimo se: izričito za samog sebe Sokrat postavlja ovo pitanje (*Država*, 353d i 352 d) i odbija dati opšti odgovor koji bi vrijedio i bio obavezan za sve ljude. Kako treba živjeti – to sam traži! Onaj ko se oglašuje mora računati s konsekvencijama – jer *u suštini je konačnog opstanka* da pita ovo pitanje. Svako ima svoj put, inače kako bi se govorilo o τό αὐτό i ψυχή? Neko će ići putem upodobija istini, tj. putem spasenja, neko opet neće jer ne može se siliti – kako god bilo, većina će pristati (opet slobodno ne iskušavajući slobodu) da provede svoj život snijevajući ga (Platon). Ali to da svako ima svoj put ne znači proizvoljnost putovanja. Svako ga izvršava sam *kao ono svoje*, a iznalazi ga samo (opet sam) ispitujući vlastite razloge. I takav je čovjek pun vrlina, jer sam je ispitao *šta je vrlina*. A u času najviše opasnosti ovakav pojedinac vlastitim probojem spašava i državno. Drugačije nije moguće, posebno nije moguće obrnuto – *da bi mnoštvo bilo filozofom* (*Država* 494a). U jednoj bitnoj dimenziji sebeispitivanja Sokrat ipak ne odstupa od starine – jer samoispitivanje ostaje potpuno *samstven* posao prepušten *individulanom načinu*, ali je bitno da se sâm način individulanog pokazuje kao *fundamentalna dijaloška situacija*. Čovječno jeste upravo fundamentalno stremljenje, relacija s beskonačnim, transcendentijom. Individualnost je granična situacija uvijek-već-pulsirajućeg dijaloga. Ljudsko nije znanje o apsolutu, o Bogu, o Drugom, uopšte to nije neko znanje o..., već mjesto gdje to djeluje i živi. I nema tu ničeg teološkog, napomionje Levinas, jer da Bog nije najprije ovaj sagovornik (na prostorima samosti) on uopšte ne bi ni bio Bog?³⁸ Onda i na tzv. duboka i nepomirljiva razrječja Sokratovog i Heraklitovog samoispitivanja treba gledati «sa svih strana», gdje u prelomu namjesto radikalizma progovara «logično» kretanje čovjekovog odgovora na naredbu da se *živi filozofirajući* – koga u mnogome profilišu životne okolnosti. Iako se nama pričinja korjenita promjena ona je izraz *iste brige* da se spase veliko i sveto u sasvim promijenjenim društvenim okolnostima, jednom rječju, da se odgovori. Izvorno značenje γνώθι σεαυτόν pri tom se ne mijenja – s jedne strane, to je ono duboko osobni i individualni način u biti nerazmjerniji s drugim (pa i kad se u dijalogu razmjenjuje), i s druge, apolonski zov³⁹ na samoispitivanje koji se ne može prenebreci u cijelini grčkog mišljenja – filozof je onaj *naređeni* pa ma šta to imalo da znači⁴⁰. U suštini i jedan i drugi motiv duboko se zahtjevaju – ako ne ostanem nasamo sa

36 B. Šijaković; *Hermesova krila*, Plato, Beograd, 1994, s. 172.

37 «Voditi brigu o lepom životu to znači da se ne životari sledeći zakon inercije, nego da se vrši *zahvat na egzistenciji* i da se ona svesno čini predmetom izgradnje» (V. Šmid; *Lep život - Uvod u životnu umetnost*, Svetovi, Novi Sad, 2001, s.8-9).

38 Vidjeti: E. Levinas; *Među nama...*, IKZS, Novi Sad, 1998.

39 «Heraklit je govorio (smtarajući) da je pri tom puno postigao: Ja sam istražio samog sebe. I doista među svim stvarima koje su napisane u Delfima, kao njabožanskija je sačuvana rečenica: *Spoznaj samog sebe* (Plutarh, *Protiv Kolota*, 118c). Sokrat će govoriti o dužnosti filozofiranja koju mu je, kako je *sam saznao* i *uvjerio se*, naložio bog (*Odbrana...*, 28e). Ili, «Dušu spoznati nam, dakle, zapovijeda onaj koji je postavio: *spoznaj samog sebe* (*Alkibijad veći*, 130a-e).

40 «O, Apolone kakva ne-pojmljiva (izvanredna) visina» (*Država* 509 c 1-11) A-polon je usitinu bio simboličko ime kojim su pitagorejci označavali Jedno. Etimološki se A-polon može označiti kao «gubitak mnogo-

sobom neću čuti glas – ako me zagluši vrema gomile sigurno je jedno: nju ću jedino i slušati. A, «samo bog jeste mudar», a ja, «ja imam stanovitu mudrost» koja je ne-znanje ili znanje ne-znanja i samo kao takvo znanje uopšte može imati neku bit ili značenje za čovjeka. A bez značenja za čovjeka (meni u mom životu) znanje i nije znanje. Dakle, nalaz znanja jeste ne-znanje, mišljenje otkrivajući sebe sâmo suočava se, ali tako što se već i upoznaje, s nečim što više ne može znati jer je upravo *više* od znanja, što bi rekao Levinas, kao da je mišljenju od početka dato da misli nešto što je *više* od njega, i to *više* od sebe samog aficira – beskonačno zove konačno⁴¹. U svakom smislu, ne-moći-znati nije zastoje već povinovanje, poznanje *sa tim nečim* («*znalčevo znanje*») u smislu da ima *tog nečeg* što nije od znanja ni za znanje, jer niti je to neki čovjek niti je to neka stvar koje saznam. Onda i znanje i mišljenje hoće više od sebe samih i oni to stalno čine, jer silno su privučeni u čemu i gledaju svoju ljudsku zadaću. A pošto najviše na mogu znati, za mene je najbolje ono znanje koje me (moju dušu) upravo oslobađa lažnih znanja e da bi do temelja mogao upoznati sebe samog. Međutim, kad je od čovjeka priprjetila opasnost da sve veliko bestraga propadne mora se pokušati, po uputama rezultata refleksije, reformisati sama njegova narav - filozofu pripada da sada kao i prije učini *volju božju* i ono veliko spase od propadanja. To je značilo od delfijskog gesla učiniti paradigmu polisnog obrazovanja – tad se može se reći da ono ima prvorazrednu društvenu i političku vrijednost. Trebalo je mudrost radi spasenja okrenuti od stvari na nebu i ispod zemlje i usmjeriti ka čovjeku – *primjeriti je* sebi tako što sebe odmjeravam na onom Jednom i mudrom. Osvjetliti iznutra čovjeka za odgovornost prema sebi – tek tako razsvjetljuje se veliko i sveto – kad unutra zagrmi glas daimona koji opominje. Dakle, sasvim daleko od savremene umišljenosti *znanja* Grcima je «stanovita mudrost» *služba božija*, odgovornost ili *latréia tou theou*⁴². Traženje mudrosti, upravo filo-sophia (ne i sophia) ili molitva, philosophia ili milost. «Ne smijemo nikad zaboraviti... mi kojima se desilo hrišćanstvo, da Sokratovo neznanje bijaše svojevrstan strah od boga ili poštovanje boga, da njegovo neznanje bijaše židovska misao prevedena na grčki, strah od boga je princip mudrosti. Ne smijemo nikad zaboraviti da Sokrat bješe nezalicom upravo iz poniznosti prema božanstvenom; da on, koliko je to moguće za pagana, stajao poput suca na straži na granici boga i čovjeka, brinući se oko toga da se utvrdi duboko kvlativno razlikovanje (rekli bismo: aposlutna drugost) između njih, između boga i čovjeka, da se bog i čovjek ne poistovjete (da se bog ne uvede u poredak bivstvovanja) *philosophice, poetice* itd.»⁴³ Daimonion ostaje božja zaštita onog koji filozofira koji ide protiv

ga» (ukoliko se alfa označi kao nedostatak, a *πολλόν* kao puno u smislu mnoštvenosti). Onda, gubitak mnogoga nije u siromaštvu, već u punoći slučivanja u Jedno i to slučivanje kao objedinjavanje u poredak je Dobro. Vidjeti: G. Reale; *Zur einen neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen im Lichten der «ungeschriebenen Lehre»*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1993, s. 259 i dalje

41 I ako bi trebalo govoriti o nečemu *prije filozofije* za filozofiju odlučnom to je ideja beskonačnog kao već unutrašnja u mom mišljenju (onako kako o njoj govori upravo dekart) – kao duh *prije* nego što se otvori distinkciji onog što sam sobom optkriva i onog što dobija od mnijenja», kao duh u samosti i na oštrici samosti (slobodi) koju nije mogao podnijeti. Vidjeti: E. Levinas; *Totalitet i beskonačno*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, s. 9.

42 Vidjeti: W. Schadewalt; *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt a/M., 1975, s. 32-33.

43 S. Kjerkegor; *Bolest na smrt*, Ideje, Beograd, 1974, s. 45.

sljepaca i opšteg sljepila (sljepila za opšte) koji ispituje i sebe i druge, nalazi jezik i pruža odgovore i tako brine o duši. Međutim, treba stalno imati na umu činjenicu «da njegovo (Sokratovo) shvatanje psyche ostaje na nivou, danas bismo rekli, fenomenološkog karaktera, ili drugim riječima, na operativnom nivou. Sokrat govori o duši bitno kao o čovjekovoj mogućnosti, pokazuje njene funkcije pri spoznaji dobra i zla, nadvladavanju i usmjeravanju ljudskog djelovanja, no nije dospio dotle da otkrije njenu ontološku bit. Naravno Sokrat je shvatio i tvrdio da je duša ono što je bliže božanskom. Isto tako je u onom božanskom pojasnio neke važne stvari, no, još jednom, tek o fenomenološkom karakteru onog božanskog, a ne o ontološkom. Stoga nije mogao teorijski razraditi dokaz o besmrtnosti duše. Zapravo, da bi to mogao učiniti morao se poslužiti metafizičkim kategorijama koje je tek Platon razradio»⁴⁴. I ne ulazeći ključni Platonovski potez, na osnovu sadašnjeg postaje vidna čistina grčkog pojma *ἐλευθερία* koji je za naše doba izuzetan, jer huserlovski rečeno, «govori meni u mom životu»⁴⁵.

Sam čovjek zadobija *ἐλευθερία* – tj. izlazi na njenu čistinu tek ako uvidi «najveće dobro za samoga sebe»: to je *ἐγκράτεια* ili samosavladvanje,⁴⁶ a odnosi se prije svega na obuzdavanje *animalnosti* tj. «divlje zvijeri strasti u grudima svojim». Ko obezbjedi *ἐγκράτεια* on postupa tako da u njemu um krmani, odnosno, da razum godpodari instinktima. Za njega kažemo: *ἐν ἐλευθερία τε καὶ σχολή* – odgajan u slobodi, u dokolici da vodi život *μετα φρονήσεως* – s razboritošću (*Teetet* 176b). Samosavladvanje nije, prema tome, vlast volje, već vlast razuma, a sloboda nije sloboda izbora i volje, već logosna sloboda – slobodna sloboda – samodovoljnost ljudskog logosa. Kad se sloboda ili *ἐλευθερία* poistovjeti sa *ἐγκράτεια* istovremeno joj se izmiče isključivo pravno i političko značenja i otvora se sasvim nova dimenzija čije će intenziviranje obilježiti nadolazeću misao – sam odlučiti o sebi, gospodariti sobom, s ubjedenjem da «najgore ropstvo robuju oni koji nemaju vlast nad sobom». A sve je to bilo u cilju *αὐτάρκεια* (samodovoljnost)⁴⁷ kao osnovnog uslova svih vrlina. Međutim, izgovorajući ove riječi mora se voditi računa o kompetenciji znanja – ono jeste i ostaje «drugostepeno» (i za Sokrata i za Platona), ono ne uzvodi (nema kompetenciju) dušu do *τόπος ὑπερουράνιος* gdje su *τό ἀληθείας* gdje se ona gledanjem istine hrani i uživa – *θεωροῦσα ἀλήθῃ τρέφεται*

44 Đ. Reale, nav. djelo, s. 245.

45 Opširnije vidjeti: H. Krämer; *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffes in der Antike*, u: *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München, 1977, s. 239-270.

46 Riječ dolazi od «pridjeva *enkrates* koji označava onoga koji ima moć ili pravo raspolagati nečim. Budući da se imaneica nalazi samo u značenju moralnog samosavladvanja i pojavljuje se tek od tog vremena, očito je skovana upravo za novu misao i prije toga nije nikad postojala kao čisto sudski termin» (W. Jaeger; *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York, 1973, s. 103).

47 «Pridjev *autarkés* (autonoman, nezavisan) nalazi se tek kod Ksenofonta (*Prisjećanja na Sokrata* I2,14), imanica *autárkeia* se pojavljuje kod kasnog Platona u vezi s definicijom Dobra (*Fileb* 67a), dok kod Antistena ona postaje *terminus technicus*. Znamo isto tako da je učitelj sofista Hipija smatrao da je cilj koji čovjek mora postići tehnička autarkija, odnosno mogućnost znati učiniti sve ono potrebno za život; a i samog Hipiju je Platon predstavio kao osobito ponosnog na to da sve zna sam učiniti vlastitim rukama (Hipija manji 368b i d). Stoga je logično misliti da je Sokrat povukao autarkiju *izvana prema unutra*, odnosno, preoblikovao tehničku autarkiju u moralnu...» (Đ. Reale, s. 285-286).

χαί εύπαθει.⁴⁸ Samo zato što razlikuje paideutički i trofički momenat tj. zato što je ujedinijenje ova dva momenta, znanje i jeste znanje,⁴⁹ tj ono zna, i to najprije, da počinje i završava s onim što je izvan njegove moći – ono je sebezpoznanje⁵⁰. Ovdje izbija ona dimenzija po kojoj će Platon za sva vremena moći ostati božanski: kad se prepustim samospitivanju (i samo tad) ja postajem svjestan svoje *mjere* – individualno nije dovoljno, ono nije takvo da bi se namjestilo za vrhovno – ono ne može biti kriterij uzeto samo za sebe i odvojeno, niti može biti bukvalno samo sebi svrha – ne, ono je samo sebi svrha samo jer se preko njega *udubljujemo* u svoju nedovoljnost (odmjeravamo se) – i kad vidimo da naše sopstvo nije dovoljno određeno našim vlastitim činovima i ako hoćemo dubljoj odredbi pogledajmo dalje od sebe u oko bližnjega⁵¹. Motiv prolaženja sebe, kao ključ istinskog samopoznanja čovjeka, lako prodire i ustaljuje (u promjenjenim okolnostima) u hrišćanstvu. *Proći se* mogu samo ako prođem kroz sebe, ako se upoznam sa vlastitom pravdom, ako priznam nedovoljnost i svoju određenost, ako vidim nedostatak u sebi koji goni, ako u oku drugog vidim pogled trećeg koje je prvo i koje zapovijeda⁵² – ustaj i budi se za sebe samoga! I ne prestaje taj zov, a filozofija ostaje da jeste *ή επιστήμη τών ελευθέρων*⁵³ (nauka slobodnih ljudi) – čak nauk sâme slobode u kojoj je valjalo (u smislu dobro je) izdržati. Umjesto izvinuća sloboda se uvrnula (sebe investirala, vratila, sklupčala) u bivstvovanje - ona je istovremena vezanost i vladavina prirodnog bivstvovanja koje se sada pojavljuje kao nužda – faktum opstanka. Bez ikakve tragike dobrovoljno preokretanje slobode u sudbinu rodilo je narečenu, ali i izglednu, katastrofičnost zapadnog ljudstva.

Zoran Arsović

SOCRATES' PSYCHE AND THE CONCEPT OF SELF-CONSCIOUSNESS

Abstract: In the middle of the twentieth century, especially in K. Oelher's papers, a different treatment of the concept of self-consciousness was announced; this treatment, contrary to the dominant concepts, obliged to the interminant view of this issue from the ancient times till nowadays. In this sense Socrates' standpoint: 'The man is his soul' gets its remarkable status, which is the theme to be scrutinized in this paper.

Key words: self-consciousness, soul, concern, freedom, individuality

48 Platon, *Fedar*, 274 c, 248 b, 247 d. O karakteru znanja u Platona vidjeti: Č. D. Koprivica, *Ideje i načela*, IKZS, Novi Sad, 2005, naročito prijedlog fenomenološkog čitanja s. 52-97; D. Krcunović; *Platonova filozofija kao anti-tragedija*, Luča XX/1, Nikšić, 2003, s. 5-17.

49 Παιεια χαί τροφή – anabaza i katabaza, ljubavno ushođenje i povratak. Vidjeti: *Država*, 412b 1-2.

50 Dalje utemeljnije filozofije provodilo se kao izgon trofičkog momenta znanja čime se zauvijek suspreglo iskonsko kretanje metafizike – dijaloško-didaktičko diksursa zaigrava na račun lično-individualnog doživljaja. «Egzistencijalni aspekt u Platona predstavljen pomoću Sokratovog lika, nestao je u Aristotela» (P. Friedländer; *Plato: An Introduction*, Pantheon Books, New York, s. 228).

51 Platon; *Alkibijad I*, 129b – 131a.

52 Povijest poslijeplatonovske filozofije obilježena je ne toliko zaboravom bića «već zaboravom onog trećeg između mišljenja i bića...» R. Farber; *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, 1989, s. 74.

53 Platon, *Sofist*, 253 c. 7-8.