



živko dak

# još i opet

jovica aćin

## STRANO TELO

Na tom mestu je bilo mnoštvo rukopisa. Međutim, samo na rubovima dva među njima, jednog dijaloškog spisa i drugog 132 godine udaljenog od prvog, izvestan bezimenni ostavio je tri jednostavne i kratke beleške. Ti zapisi bili su jedina istinska strana tela u delima koja su nam i danas dostupna, i divimo im se bez daha kao rodonačelnim, u prepisima i s komentarima ibn Rošda zvanog Averoes, čije učenje prokleše pariski univerzitet i papa, i Abu-Alija ibn Sine zvanog Avicena, enciklopediste, pesnika i levičara.

Pribeleženi u groznici i digimel pismu, skriveni odlomci su možda bili izgovor zahvaljujući kojem će biti uništena svemoguća biblioteka aleksandrijske. Tako oni nikada neće biti pročitani. Oduvek proganjani u ime celine, odlomci su žrtvovani vatri, jer kada je telo zbilja *strano*, ono je, na sreću istoričara, u jedinom i neponovljivom primerku.

## INŽENJERSKA PRAKSA ESEJA

*Der Mann ohne Eigenschaften* Roberta Muzila (Musil) je delo o kojem se možda nedovoljno reklo kada se ima u vidu značaj koji će ono ubuduće sve više zadobivati u razmatranju *nastajanja* književnog dela. Povodom njega je, komentarišući Muzilove *Tagebücher*, francuski analitičar Zak Buveres (Jacques Bouveresse) utvrdio izvestan »inženjerski« vid književnosti kao dominantan kod ovog Bečlije. No ovaj atribut ne treba uzimati doslovno; on samo metonimijski, budući da je Muzil bio po obrazovanju i inženjer, ukazuje na glavnu odliku Muzilove verzije prodora esejističkog duha u romaneskno pripovedanje.

Međutim, ako je igde Muzilovo »inženjerstvo« očitovano na delotvoran i najmanje dvosmislen način, onda je to pre u samim njegovim, istina malobrojnim esejima, kao i odnosu pisca prema njima, nego u *Čoveku bez svojstava*. Unutrašnje svedočenje o tome nalazimo upravo na precizno i gorko sročanim stranicama *Dnevnika*.

Smesta se zapaža Muzilov dvostruki odnos prema filozofskom. Verovati se može samo činjenicama: »Filozofija je ostala donekle iza činjenica, i to je pogrešno dovelo do verovanja da je okretanje interesa prema činjenicama nešto antifilozofsko.« Činjenice, pak, za Muzila, misu antifilozofske. One su samo u veoma malom stepenu »unitarne«; u njima oživljava i dejstvuje razlika, i to je njihova filozofija, veli pisac. Unitarnom se protivstavlja razlika koja je na strani pisanja. S druge strane, ideologija je ona koja, neprijateljska prema književnom stvaranju i brizi jezika nad svojim poreklom, ima prirodnu težnju ka sazdanju jednog zatvorenog i totalitannog viđenja sveta. Otuda je razumljivo zašto će o istini slike sveta Muzil misliti uvek kao ideološkoj.

Strog u analizi i dijagnozi, a motivisan, kako sam kaže, »etičkim stanovištem«, budući da je književnosti u zadatak upisivao da predlaže i iskušava prihvatljiva rešenja za probleme epohe i doprinosi oblikovanju novog čoveka (drukčijeg od onog čiji je ishod u to vreme bio fažizam), Muzil o umetnicima i filozofima misli da su jedni za njega čas odviše filozofični, a drugi su čas suviše malo ljudski. Takva je i njegova ambivalentnost: priznaje da je umetnik i odmah dodaje da ipak ne zna šta je to.

Izazvan filozofijom, Muzil, da bi pisanje počivalo na razlici i u razlici, ukazuje na izlaz: esej. Tako se esej, kako ga je Muzil mislio i praktikovao, u *izvesnom* smislu isključuje s filozofijom. Taj smisao valja nazvati »inženjerskim«, ukoliko pod tim podrazumevamo rad činjenica i rad s činjenicama. Esaj je »inženjerske« formacije i time pisac objašnjava svoju volju da »misli drugačije«.

»Esejisti« su »etičari« koji stoje nasuprot »moralistima«, opsednutim idejom nedostižnog logičkog reda u životu zajednice. Kao »etičari« esejisti su, čitamo, Konfučije, Lao-Ce, Niče, mističari... »Njihov doprinos etici ne odnosi se na formu, nego na materijal. Oni žive i misle nova etička iskustva.« Ukratko, Muzilovo se »inženjerstvo« pokazuje zapravo kao njegova sklonost za *osobenost činjenice* koja je kadra da priloži nešto novo u gradnji ideja, osećanja i snaga što, dispartatne, određuju svet u Muzilovom i našem trenutku.

## MIT O HIGIJENI

Prema jednom suludom zaključku, nađenom u bolničkoj svesci u Zrenjaninu, može se ustanoviti da su ljudi, velikodušno gledajući da sa svakom novom rečju prethodnu, higijenu izumeli kao razlog za odricanje od onog toka u kojem su postajali oni sami, pri čemu im je bolest bila jedino izgovor za zdravlje. Kada bi opet podivljali, organizam više ne bi bio ekvivalent tela, a dijalektika bi se vratila u higijenu iz koje je potekla. Oslobođen mita o higijeni, jezik bi možda ponovo postao histeričan, ispunjen pustim željama u kojima *fel-Ratio* i *cunni-Lingua* zameću mesta i funkcije.

Na žalost, svet još živi od čistote Smisla, od njegovih tajnih i protivurečnih pretvaranja u Vlast, u Smrt i u Istoriju.

## SPINOZA I ALHEMIJA

### CONCEPTIO, ANTIGEOMETRICO

Tri ili četiri dana pre nego što će započeti 1667. godina, doktora Žan-Frederika Svajcara, zvanog i Helvecijus, inače ljutog protivnika svake okultne medicine i alhemije, posetio je bio izvestan stranac i upitao ga da li veruje u postojanje filozofskog kamena. Doktor je, razume se, to žestoko odrekao. Prema Helvecijusovom izveštaju kojim danas raspolažemo, stranac mu je onda u malenoj kutiji od slonovače pokazao tri komadića neke supstance slične opalu i rekao da je upravo to taj »nepostojeći« kamen. Pošto je odbio da Helvecijusu na usrdnu molbu pokloni tog trenutka ma i jedan od komadića, stranac mu je pak, došavši sledeći put i u zakazani dan, dao jedan »ne veći od goruščinog zrna«, ne mogavši pri tome da i demonstrira njegovu moć, jer mu je to bilo — kako je govorio — »zabranjeno«. Istovremeno, tajanstveni posetilac je ukratko podučio Helvecijusa kako se postupa u pretvaranju olova u zlato pomoću darovanog komadića filozofskog kamena. Sutradan je već Helvecijus obložio česticu žu-

tim voskom i potopio je u rastopljeno olovo. Kada je konačno metal posle nekog vremena očvrstnuo, Helvecijus je, na svoju nevericu, ustanovio da se zbilja radi o zlatu. Odmah je šipku odneo kod zlatara Brehtela, ovlašćenog kovača novca, koji mu nepobitno potvrdi da je reč o suvom zlatu. Učena Evropa je brzo saznala za događaj, i Spinoza se čak — kojem Helvecijusov izveštaj nije bio dovoljan — uputio lično na put, posetivši najpre zlatara koji je ispitivao zlatu, a potom i samog Helvecijusa. Svojim očima je video kako još uvek u Helvecijusovoj posudi, u kojoj je operacija bila izvedena, sijaju tragovi plemenitog metala. A Spinozu, verujem da je poznato, nije bilo lako obmanuti.

Danas retko da ima knjige iz istorije alhemije ili nekog drugog ezoteričkog znanja koja neće pomenuti i niz drugih uglednih mislilaca Spinozinog doba u njihovom odnosu prema nepoznatom. Tako je, na primer, Lajbnic bio sekretar jednog tajnog društva, a Dekart je pak, prošet mističkim aspiracijama, za vreme svog mladalačkog boravka u Nemačkoj tražio da se sretne s »Braćom Ružinog Krsta«, društvom koje su osnovali neki od Paracelzovih učenika. Priču o Spinozinoj zgodi najpre nalazimo u *Ogledalu magije*, zapisima jedva poznatog nadrealističkog slikara Kurta Zeligmana. Iz te knjige su je u *Jutro čarobnjakâ* uneli kao primer Luj Povels i Žak Beržije.

Međutim, koliko su Zelingmanov i izvori doista pouzdani i da li je događaj sa Spinozom i alhemijskim *lapis-om philosophorum-om* istinit za sada ne možemo biografskim putem da utvrdimo. Ali razlog za nečiji životopis uvek je njegovo delo. I delo je ono koje nas prvenstveno zanima.

Ako se naprećac poduhvatimo čitanja starih alhemijskih tekstova, čija se izdanja u svetu tu i tamo obnavljaju u ezoteričkim bibliotekama i danas, ništa ili gotovo ništa nećemo razumeti od onoga što u njima piše. Alhemičari su, naime, »šifrovali« svoje poruke i samo su ih posvećeni alhemijskog bratstva mogli doći do njih. No čitamo li i komentare kojima savremeni istraživači alhemije dopunjuju te tekstove, u jednom času ćemo uočiti da se oni računaju: jedni vide u klasičnim tekstovima kamuflirane teletičke recepte koje su autori prikrivali usled stalnog progona od strane vlasti poplašene nad mogućim gubitkom monopola nad zlatom; drugi ih, međutim, interpretiraju kao filozofska i mistička učenja, maskirana jer ih je crkva osuđivala kao jeretička, a njihove autore najčešće proklinjala i spaljivala. Možda je istina negde na sredini: alhemijski tekstovi bi onda, u stvari, izlagali izvesne metalurške i farmaceutske filozofije koje su do svojih rezultata dolazile mikropraksama, s pretpostavljenim uverenjem da one izražavaju zbivanja u makrokosmosu. S onim što je pristupačno do nepristupačnog. Te je alhemija i materijalna i duhovna disciplina. Praktički opit se u njoj zaodeva spiritualnim pogledom. Ali ono što se u pomenutim komentarima najčešće zaobavlja, premda se o tome zapravo najviše govori, jeste jezik alhemijskih tekstova. Dovoljno je samo neznatno mu se predati, pa iako ne razumemo šta se kazuje, on će nas zaokupiti, poneti nekim svojim plemenitim beskrajem. Da li je to zaista slučajno? Da li jezik alhemije ima zaista samo zaštitnu funkciju? Barem jedan podatak nam govori u prilog i nečeg drugog. Reč je o »šifrovanom« jeziku nesumnjivo, ali nijedan alhemičar, posvećenik, čitajući čak — što se u poznijem vremenu sve češće događalo — neki tekst stariji od njega dva-tri i više stoleća, nije raspolagao posebnom šifarskom knjigom. No, ipak je uspevao da odgonetne tekst, da proveriti u njemu opisane »transmutacije«, te i sam napiše alhemijsku raspravu o proveriti pročitnog, dopunjujući ga svojim iskustvom. Jedina mogućnost da alhemičar razume stari tekst jeste da je ključ za njegov jezik u samom jeziku. Ukoliko smo ustrajni, čitajući neprekidno alhemijske tekstove, oni će nam postajati sve bliži i razgovetniji. Čitanje će, svesno ili nesvesno, otkriti skrivene veze, putokaze, i učiniti ono što nam je izgledalo neprirudno sasvim prirodno. Nije li onda jezik alhemijskih tekstova donekle konstitutivan za alhemiju? Jezik alhemije bi bio prvo mesto alhemijske inicijacije, pri kojoj se izvršava najviši hermeneutički čin: simbolički i interpretativni mentalitet se poklapaju. Kao da neka prividna arbitrarnost u naličju, kroz protivučne lavirinte alhemijskog teksta i njegovog jezika, prelazi u potpunu motivisanost. U dubinama teksta jezik previre, ne postajući nikada ni jedno ni drugo, ostajući neprestano dvostruk. I to dvostruko izražavanje alhemičara je pripadalo, bitno proishodeći iz njega, onome o čemu su govorili i naučavali, kao i istorijskim situacijama u kojima su se zaticali. Zbog toga će se jednoga dana, što da ne, pokazati da alhemija nije bila toliko rad sa supstancama koliko s oblicima i morfogenetskim katastrofama sveta i njegovog izražavanja.

Zahvaljujući Zilu Delezu (Gilles Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*, Pariz 1968), dok čitamo *Etiku* možemo otkriti da ona nije samo *ordine geometrico*, nego i *ordine metapharico*, budući da i u njoj, kao i u ostalim Spinozinim spisima, »radi« izvesna dvostrukost koja odlikuje metaforičku funkciju. Naime, otkrivamo upravo jednu osobitu koncepciju, ali i praktično vanje u pisanju *dvostrukog izraza*, što bi nam moglo dozvoliti da kažemo da u tom delu ima nečega alhemijskog. Toj mogućnosti doprinosi i podudarnost u mestu *izraza* u delima alhemičara i Spinoze. Ni kod Spinoze *izražavanje* nije definisano, pa ipak bitno pripada sistemu. Ono je 'takođe neka vrsta »alhemijske inicijacije« koja se mora proći da bi se prodrlo do smisla onoga o čemu se govori, do najzapretnijih osnovnih perspektiva dela. To je proces, neodvojiv od dela, kojem se moramo potpuno predati da bismo dokučili, kao i u slučaju alhemijskih tekstova, ono što je stvarno rečeno. Metaforički proces u mišljenju i izlaganju, koji — premda nikada definisan — uvek služi Spinozi za definisanje.

Ako znamo da je Spinoza i same geometrijske figure shvatao kao procese, onda ni najmanje nije neobično da u razvijanju njegovog projekta *geometrico* i *metapharico* teku zajedno. U *Raspravi o poboljšanju razuma* već ključa to zajedništvo: struktura je u stvari strukturalizacija. Tako krug nije samo bezbroj tačaka na jednako udaljenosti od jedne tačke zvane centar, nego je prvenstveno viđen kao figura koju opisuje linija čiji je jedan kraj nepomičan a drugi pokretan.

Kada se pokaže da je pitanje izraza kod Spinoze najpre pitanje odnosa supstance i njenih atributa, kao nepobitno se onda može tvrditi u kojoj odlučnoj meri ideja izraza prefigurira interpretiranje njegovog sistema. Oblikujući jednu od topika *Etice*, izraz je ključ ne samo za razumevanje dela iz njega samog, već i za njegove izvore, formiranje, te i određivanje spram opoentnih dela, kakvo je primerice Lajbnicovo. Dok je, tako, Lajbnic — o čemu medvosmisleno svedoči jedno od njegovih pisama Arnou (Arnauld) — pod *izraz* podveo i svet simbola, znakova, sličnosti, harmonija, Spinoza će ga upravo protivstaviti analogijama i znacima, i u svojoj antikartezijanskoj reakciji videti u njemu sistematski pojam koji uređuje sam svet: naime, »supstancu se izražava u atributima, atributi se izražavaju u načinima, ideje su izražajne« (Delez). Poreklo ove ideje izraza dovoljno je staro i razudeno da se može uočiti tradicija iz koje potiče i u kojoj je najčešće nalazila utočište. Reč je o mnogostrukoj ezoteričkoj baštini koja, otuda, još izoštrenije naglašava mogućni »alhemijski« aspekt Spinozinog dela.

Putovanje *izraza*, koje se prepliće sa Spinozinom verzijom i upotunjavanje je kao genealoško klijanje i daje joj, poput konteksta, istinsku »boju«, promiče celim srednjim vekom i renesansom.

Podsetimo se samo na neka ukrštanja. Firentinski novoplatonizam (Marsilio Ficino i Piko dela Mirandola) će nas uveriti da je izraz bio temeljna kategorija koja je vladala renesansnom mišlju. Radovi, pak, izvesnih istoričara ideja (među kojima valja istaći, pre svih, Aleksandra Kojrea) pokazuju da upravo mistički i alhemijski pojam *signature* proističe iz upotrebe te renesansne kategorije. Pomoću tog pojma će, na primer, Paracelzovska alhemijska misao razlikovati dva načina sagledavanja sveta i bića u njemu. Oba ta načina su, međutim, bliska Spinozinom izlaganju. Kojre ih u Paracelzovskom slučaju formuliše:

*prvo*, posmatrati bića i svet u njima samima, kao zasebno postojeće, kao izražavajuće, po njihovoj spoljašnjoj konfiguraciji, njihovoj individualnoj biti; otuda svaka stvar spolja, na svom telu, nosi »signaturu« po kojoj možemo da sudimo o silama i osobinama koje ona prikrija; i

*drugo*, sagledati svet kao jednu celinu, kao »signaturu« Tvorca koji je — Paracelzus, kaže Kojre, ne može da misli drukčije nego pomoću psiholoških ili organskih analogija — proizveo svet kao produžetak sopstvenog tela, rađajući ga (stvari su onda samo udovi toga tela, što objašnjava njihovu harmoniju i sklad).

Ova se ova načina kod Spinoze javljaju u rečima koje se kontekstualno vezuju s *izraziti*, *exprimere*. U *Etici* — pođimo obrnutim redom — nalazimo najpre (I, 8, prim. 2) kao korelativ *involvere*. Citamo: *Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter definitae naturam*. »Istinita definicija svake stvari ne sadrži u sebi ništa izražava sem prirode definisane stvari.« Zatim, *explicare*. To je drugi korelativ i otkriva se u *Raspravi o poboljšanju razuma* (95); njega bi trebalo pripisati Paracelzovskom prvom načinu. Za Spinozu, znači, atributi ne izražavaju samo suštinu supstance, nego je čas eksplikuju, čas involviraju, sadrže u sebi. Ovaj par reči poznatiji je u komplementarnoj opoziciji: eksplikovati/implikovati. Eksplikovati znači nešto razviti, implikovati, pak — sadržati u sebi. To su dva vida izraza i kao pojmovi odvajkada pripadaju filozofskoj tradiciji optuzivanoj za panteizam. Za Spinozu je izraz eksplikacija: manifestacija jednog u mnogostrukom (npr. manifestacija supstance u njenim atributima). Ako mnogostruk i izraz upućuje na jedno (atributi na supstancu), onda je jedno sadržano u onome što ga izražava, imanentno je onome što ga manifestuje. I tada je izraz izvesna implikacija. Ovi se pojmovi ne protivstavljaju, nego sazdaaju jedno sintetičko načelo. Njega ne otkrivamo samo u Spinozinom tekstu, već je poznato još od Avicene (inače alhemičara, između ostalog). To načelo, dakle, u isti mah označava prisustvo mnogostrukog u jednom i jednog u mnogostrukom. U takvom obliku ga nalazimo takođe u kabalističkim i mnogim hermetičkim tekstovima. Naziva se *complicatio*. Tvrdi imanentnost boga u svetu, hermetički tekstovi su ga označavali kao *natura naturans*, priroda koja stvara. I Spinozino shvatanje, po svemu sudeći, svoje poreklo vodi upravo, preko Đordana Bruna (čije je tekstove nesumnjivo čitao), od srednjovekovnih hermetista. Bog »komplikuje« svaku stvar, te njega svaka stvar eksplikuje i implikuje. Ono što se, u stvari, kada je reč o Spinozi, najčešće naziva njegovim panteizmom, nije drugo nego da odnos između boga i sveta ne zasniva identitet suština, već jednakost u bivstvovanju. Bog je, naime, određen kao identičan s komplikativnom Prirodom, a Priroda kao identična s eksplikativnim bogom, kako sažeto formuliše Delez. Ovo razlikovanje je klasična tema *dvostrukog izraza*, i svoj vrhunac dostiže kod mističara Majstora Ekhartha, koji kaže da se bog izražava u Reči, a Reč, zahvaljujući tome, izražava ono što se u njoj izražava. Nije li svoj učinak, pitamo, ovaj dvostruki izraz našao u *Etici*, na način o kojem nam svedoče i najmanje dva afektivna i figuralna toka misli u njoj poput neke poetike filozofskog govora u jednom od njegovih vi-

dova koji nazivamo tekst? U pravu je možda Delez kada uverava da u *Etici* postoje dva dela. Dvostruka knjiga, dva puta izražajna. Dok s jedne strane možemo da pratimo vrhunsko i neprekinuto ulančavanje stavova, postavki, dokaza, s druge strane, pak, sledimo uzbuđenje jedne misli koja odriče, diskontinuirava, prekida s dijalektikom ulančavanja i rada se kao dramatika. To su sholije, Primedbe. U njima kao da se zbiva onaj alhemijski Veliki Preobražaj, *Opus Magnum*, koji nas menja i kojeg menjamo dok nas menja. S njima se menja i čitava *Etika*; luk promene počev od onoga što Pol Valeri naziva »generalizovani manoeuvre mišljenja« prema onome za šta bi se reklo »manoeuvre generalniji nego mišljenje«.

Kada govorimo o približavanju Spinoze i alhemije preko ideje i prakse izraza i njegove bitne dvostrukosti, mora se skrenuti pažnja na postojanje i drugog, alternativnog puta — ali koji ne isključuje prvi — čija okosnica je takođe dvostruko izražavanje. Njegovo otkriće i izlaganje potiču od Leo Strausa (Strauss), koji će 1941. godine objaviti članak *Proganjanje i umetnost pisanja* i ponoviti ga jedanaest godina kasnije kao drugo poglavlje u knjizi s istoimenim naslovom i istom osnovnom idejom (*Persecution and the art of writing*, Glencoe, Illinois, 1952). Straus je na primerima tekstova Maimonidesa (*Vodič za pometene*), Jehude Halevija (*Kuzari*) i Spinoze (*Teološko-politička rasprava*) istraživao ono što se naziva »pisanje između redova«, istina metaforički, ali za šta i ne postoji doslovan izraz. Reč je, naime, o praksi koja se, tokom istorije, oslanjala na hermetičko iskustvo pisanja, primerice alhemičara. I Spinoza je, smatra Straus, bio u situaciji koja ga je prisiljavala da se okrene umešnosti pisanja s dvostrukim izrazom. Doista je poznato da je Spinoza, kao što je to stalno bio slučaj i s alhemičarima, sa svih strana bio proganjan, od crkve, vlasti i »naprednih« evropskih duhova. Tako je on istorijski i politički morao, da bi pisao i publikovao, svoje mišljenje čak svesno da prikriva. Otuda se Spinozini spisi ne obraćaju najširoj javnosti, nego jedino čitaocima dostojnim poverenja, posvećenicima (prijateljima, učenicima i, u to vreme, istinski liberalnim duhovima), dakle onima koji su eventualno sposobni da razumeju pravo značenje, da odgonetnu višestrukim čitanjem ono što je prikriveno. Da bi se dokučio taj »tekst ispod teksta«, Straus je ukazao na interpretativnu tehniku čija uporišta su, prvenstveno, nesumnjive protivurečnosti koje se mogu otkriti pažljivijim čitanjem dela. Dakle, ključ za razrešenje zagonetke je i kod Spinoze u samom tekstu. Te otkrivene protivurečne stavove valja smatrati istinskim mišljenjem autora.

Nema sumnje da je Straus, istražujući kod Spinoze ovaj slučaj »alhemijskog« pisanja, otvorio do tada nepoznat hermeneutički problem. Naime, razumevajući prvenstveno autora na način kako je on sam sebe razumevao, uz pretpostavku da svesna ili nesvesna zbrka kao takva ne postoji u izlaganju, mogao je doći do onih značenja koja vode neposredno do stvarnog autorovog mnjenja. Takvušnji tako, preko jednog posebnog problema, čak u same osnove filofske hermeneutike, Straus je svojom knjigom izazvao Hansa-Georga Gadamera, autora *Istine i metode*, da reaguje i prigovori mu da njegov stav, ako može da važi za ovog ili onog autora, sigurno ne može da važi za svakog. Naime, da nije uvek tačno (a za Platonove dijaloge i Sokratovo vođenje razgovora u njima i izvesno da nije) da »ako kod nekog autora nađemo na protivurječnosti koje bi danas prozeo i svaki pučkoškolar, onda su one namjerno takve, čak su određene da se prozru«. Pri tome Gadamer ipak zaboravlja da Straus nigde izričito ne kaže da ne postoje i druge tehnike pisanja u situaciji proganjanja. Zbilja, mesta protivurečnih stavova ne moraju da budu jedina, čak uopšte ne moraju to da budu, ishodišta za razumevanje onoga što je autor kao svoje stvarno mišljenje egzoterički formulisao. Međutim, ni Straus nije u pravu kada tvrdi da se priklanjanje »alhemijskom« pisanju odvija svesno. Autor se, štaviše, najčešće nesvesno priklanjanja kamufliranju pod dejstvima društvene moći, pod pritiskom javnosti i opšteprihvaćenih vrednosti i istina. I jednog časa čitavo njegovo delo postaje maska, a na hermeneutima je onda zadatak da je skinu. No, u mnogobrojnim slučajevima, ispod maske se ništa ne nalazi. Istina je, takođe, da i hermeneutski komentar može da ima funkciju maske, bilo za delo koje se interpretira, bilo za samog sebe...

Ali, kada je reč o Spinozi, nema sumnje da je Straus najvećma u pravu. Podsetimo li se da je pred kraj života Spinoza jedan svoj rad o dugi, *De Iride*, sam spalio, onda, uzimajući spaljenu raspravu kao metaforičku referenciju, možemo reći da su ona dva, za života Spinozinog objavljena spisa u najmanju ruku posejana nizom tačaka »spaljenih reči«, izgubljenih uporišta koja valja posmatrati kao *Verbum demissum*, raskršća od kojeg su alhemičari polazili u potragu za »prvobitnim«. Tako i za Spinozino pisanje važi ono što će povodom jezika alhemije napisati Antonen Arto: »Treba verovati da se bitna drama, ona koja je bila u osnovi Velikih Misterija, venčava za drugo vreme Stvaranja, vreme teškoće i dvojnika.«

Konačno, ovlaš skicirana »alhemijska« mogućnost barem jednog od vidova Spinozinog dela tu je samo da bi bila shvaćena kao odgovor u onom smislu koji je neophodan da bismo naučili šta znači pitati i kako se pita. Ali, pitati u alhemiji u kojoj se ne pita, nije li to način da ono najrazornije u »alhemijskoj« praksi pisanja bude kultivisano i, tako, onemogućeno u svojoj snazi? I tako prečutane izvesne implikacije našeg pisanja u eksplikacijama našeg života?

# platon i protagora\*

gustav grosman

Koliko se široko i duboko Platon u Protagorinom dijalogu obračunava sa Protagorinim učenjem, o tome se do danas nisu usaglasila mišljenja. Taj dijalog važio je dugo, pogotovo kod ponekih filologa, kao čista komedija, bez ikakvog filofsokog sadržaja. Ne uzimajući u obzir davanje nekoliko površnih ocena sofistike, izgleda da su provejavali najrazličitiji izvori — izuzimajući samog Platona i Pitagoru na koga se dijalog odnosi. S filofske strane dijalog se obično shvata ozbiljnije, u najmanju ruku kao svedočanstvo rane platonske problematike, naročito u *Platonovoj dijalektičkoj etici* H.-G. Gadamera<sup>1</sup>.

Neka bude dozvoljeno da na osnovu nekoliko primera ponovo porazmislimo da li Platon ozbiljno ispituje Protagorino učenje s obzirom na jedno filofsokobuđenje, ili da li mu je stalo do toga da jednog opštepoznatog zastupnika sofistike obori risteći se svim sredstvima.

Ovde ćemo početi od neobične koncepcije dijaloga. Nasuprot zahtevu učitelja mudrosti da ljude treba vaspitavati u etičko-politički punovažne građane, Sokrat, kao prvo, negira da se može učiti areta (kako se na grčkom naziva ova potpuna vrednost), ali pred kraj razgovora ova dvojica govornika su svoja stanovišta tačno zamenili: Sokrat na kraju odlučno zastupa mogućnost podučavanja i dolazi do paradoksalnog zaključka da njega Protagora poriče, jer se opire tome da vrlinu smatra epistemom, jednom stvari čiste spoznaje.

Ne može da bude nedoumice oko toga koje je pravo Platonovo ubedenje, na njega ukazuje već saglasnost kraja dijaloga s tendencijom preostalih ranih dijaloga. Ako zbog toga Sokrat iznosi na početku razgovora bezrezervne sumnje u mogućnost da se neko podučava vrlini kao sopstveno mišljenje, onda ih sigurno treba shvatiti ironično, ali one izviru istovremeno iz jedne skrivene ozbiljnosti, ukoliko one, kako sledi iz *Eudema* i *Teeteta*, upravo pogoduju glavnoj Platonovoj zamerci Protagori i njegovom učenju.

Protagora je — kako izgleda, ne sležući se s konstrukcijama bitisanja Eleata koji se protive iskustvu — postavio čuvenu tezu: čovek je mera svih stvari, onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu (Fragmenti presokratista, Diels-Kranz<sup>11</sup>, 80 [= Protagora] B 1).

U *Teetetu* Sokrat Protagorino učenje u prvom redu ovako prikazuje: »Ako je čovek merilo stvari i ako je za njega istinito ono što mu se čini, onda ono što je dobro i moralno lepo nije utvrđeno, nego su ti pojmovi shvaćeni u stalnoj promeni kao opažanja čula.« (Theat. 157 d).

Svakako da se dobro i lepo pre svega spominju samo marginalno, ali njihovo spominjanje ipak drži budnom svest da se i u *Teetetu*, koji je više usmeren na kritiku saznanja, na kraju radi o etičkom cilju delanja i da se u kritici nesigurnosti čulnih saznanja radi samo o primerima za nesigurnost doxe (mnjenja), naučno neosnovanog mišljenja u najširem smislu.

Sokrat dalje ilustruje Protagorino učenje: »Isto vino izgleda i jeste zdravom čoveku slatko, bolesniku gorko, i isto kao i bolesnik, i sanjalice i ljudi smatraju da su njihova mnjenja istinita — iako su očigledno pogrešna.« mora Teetet da prizna Sokratu (Theat. 157 e — 158 a). Ali kao glavnu zamerku Sokrat postavlja pitanje: »Ako je, međutim, za svakoga istina ono što on misli da opaža, i ako niko ne može utisak drugoga bolje da oceni od njega samoga, štaviše, ako svako sebi stvara samo svoja sopstvena mišljenja, a ova su sva tačna i istinita, kako to da je onda u čitavom svetu Protagora mudar — tako mudar da s pravom može da zahteva da drugima uz visoku nagradu bude učitelj, i kako to da mi onda manje znamo i da treba kod njega da idemo u školu, ako je svako sam merilo svoje sopstvene mudrosti?«

To je problem svake današnje akademije umetnosti: kako treba da se podučava i uči, ako svako gledanje ima iste pretenzije? Koje shvatanje je obavezno za druge? I zbog čega? Odakle uzeti kriterijum?

Platon prigovara Protagorinom učenju i u *Eudemu*. On ulaže prigovor u ime prve i svakako najneakademskije akademije svih vremena. »Odvajkada sam se čudio tezi«, kaže Sokrat, »s kojom operišu Protagora i stariji mislioci pre njega, prema kojoj je protivljenje tako malo moguće kao i lažni iskaz« (Euthyd. 268 b/c) — što je i inače za Protagoru zaključak iz njegove glavne teze. »Ako mi ne grešimo ni u savetu, ni u delu, ni u reči, iz čega ste vi onda učitelji, za ime Zevsa?« (Euthyd. 287 a).