

JAVLJANJE SUBJEKTNOSTI U GRČKOJ FILOZOFIJI

MARIJA BRIDA

U blještavilu razigrane prirode koja im je punila osjetila neprestanom mijenom živih i neživih oblika grčki su filozofi počeli otkrivati unutarnji red kao bit i suprotnost prividne nesređenosti pojava. Stvorili su tako misaone jezgre koje će se kasnije, sve do našeg stoljeća, udružene s novovjekim racionalnim i empirijskim istraživanjima, razvijati u koncepcije kozmosa zasnovanog na matematičkoj, kauzalnoj, dijalektičkoj i teleološkoj zakonitosti. Obuzet pravilnostima vanjskog reda stvari, njihov je um tragao za njima i na zagonetnom području duše — ψυχῆς πείραξα ἰδὼν οὐκ ἂν ἐξεύροις, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ἕδδὼν αὐτῷ βελῖον λόγον ἔχει (Herakl. fr. 45 Diels-Kranz)¹ — i vidio tamo otvaranje jedne nove beskonačnosti. Njezin logos umnožavajući sam sebe — ψυχῆς ἔστι λόγος ἐαυτὸν αὐξῶν (Herakl. fr. 115, ib)² — izmicao je određenjima koja su bila uspješno primjenjivana na svijet objekata. Brojevi, atomi i njihovi odnosi odbijali su se od njega poput tuđih mu simbola jednako kao i savršenstvo Sfairosa, tako podesno za tumačenje vanjskog kozmosa. Iz unutrašnjeg je svijeta zahvatio refleks neiscrpne promjenljivosti i ono što je u neprestanoj igri vode, svjetlosti i zraka još izgledalo čvrsto — zemlja je uključena u vrtlog — no, manje su uspjeha kategorije vanjskog kozmosa pokazale u tumačenju unutarnjeg. Trebalo je da se misao upravi izravno na njega, da bi se došlo do pravih rezultata.

Grčki gradovi, u kojima se u toku VI st. prije n. e. rađa i razvija filozofija, proživljuju tada val »robovlasničkih revolucija«: vlast rođovske aristokracije smjenjuje demos, koji proklamira aktivno i pasivno biračko pravo svih kategorija slobodnih građana. To je utjecalo na daljnji razvitak robovlasničkog društva. Demokracija treba za svoj rast sudjelovanje što šireg kruga ljudi, koji će — slobodni od straha kojim bi ih ispunjala mitskim silama nastanjena atmosfera, pučina mora i podzemni prostori — krenuti da traže u prirodi sirovine,

¹ Majnarićev prijevod tog fragmenta u: *Heraklit, svjedočanstva i fragmenti*, Zagreb 1951. glasi: »Granice duše ne ćeš, idući, pronaći, pa ako i svim putovima prolaziš: tako dubok logos ima«.

² Majnarićev prijevod ib.: »Duši pripada logos, koji sam sebe umnožava.«

prerađuju ih i stječu bogatstvo trgujući proizvodima obrta. Potrebno je pouzdanje u vlastite snage osjetila i uma, upoznavanje zemlje, mjerenja i proračunavanja razdaljina, kretanja zvijezda. Potrebna je, također, svijest o dostojanstvu slobodnog čovjeka, po kojoj nije nitko kao »potomak bogova« određen da drugima vlada, nego ga za to određuje njegova, od sugrađana priznata, ljudska vrijednost.

Ta vrijednost bila je shvaćena kao tjelesna spretnost i snaga, dovrtljivost i hrabrost, no ona se sve više pokazuje kao um, jer se je vidjelo da od njega u prvom redu zavisi napredak ljudi. Mudraci su stoga gledali u njemu zajednički zakon prirode, čovjeka i grada — *νοῦς, λόγος, νόμος*; tada su još nerazlučeni. U toj viziji harmonije nalazili su smirenje — odnosno nemir, ako im se činilo da u gradu nema logosa. U doba rasta i skupljanja snaga, savladavanja vanjskog objektivnog neprijatelja koji im je prijetio, taj se zakon pretežno zamišljao po analogiji s pravilnošću objektivnog zbivanja prirode. No u doba punog procvata, na vrhuncu koji znači ujedno i krizu, težište prelazi u subjekt: od sredine ← V stoljeća pa do propasti grčkih državnica još se odlučnija borba vodi unutar helenskog svijeta. Kao nadmetanje, na svim područjima, oko vrijednosti čovjeka, ona se u političkoj krizi ispoljava kao borba demokratskog i aristokratsko-oligarhijskog sistema. Njezine iracionalne peripetije — unutarnja tvrvenja i slabljenje demokracije, povremene pobjede oligarhije — očituju se u idejnoj sferi kao tendencije introvertiranosti. U njima se misao kreće krivudavim stazama sofistike, prolazi kroz jednostranosti i aporije, no pridonosi ipak osvajanju puta prema što punijem (koliko je to bilo moguće u toj epohi) zahvatu osobnosti, prema zahvatu čovjeka kao samosvjesnog subjekta aktivnosti.³

Prije nego u filozofiji, dobiva misao o vrijednosti čovjeka adekvatan izraz na području umjetnosti. U doba kad se dovršavala gradnja Partenona, o proljetnim dionizijama (vjerojatno) 441. godine, Sofoklov hor počinje jedan od svojih stasimona

Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδέν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει.⁴

Nije se to odnosilo samo na čovjeka što »preko sinjega mora (on/) plovi zimski dok duva jug« nego i na takvog koji se, u liku djevoj-

³ Strukturu »čovjek kao subjekt aktivnosti« označujem terminom *subjektnost*. *Subjektivno* i *objektivno* su relati relacije sadržane u kompleksiji subjektnosti. Termin *objektnost* označava, prema tome, predmetnost ukoliko se zamišlja »o sebi«, tj. izvan relacije spram nekog subjekta. Subjektnost se ovdje ne apsolutizira, nego se promatra kao faktor historijskog procesa koji stoji u vezi sa drugim faktorima.

⁴ Sofokle, *Antigona*, 332, 333. Prijevod M. Đurića u *Odabrane tragedije*, Beograd 1948: »Pun je sila svet, al' ništa / od čoveka jače nijes«. U rečenici što slijedi citirana su daljnja dva stiha s istog mjesta (334 i 335) i stih 451.

ke, nadmoćno suprotstavlja naređenju proizišlom iz volje silnika, a nije mu izvor Zeus »ni Pravda, sustanarka donjih bogova«. Probudena subjektivnost jasno vidi razliku između božanskog zakona kao apsolutno pravednog i ljudskog, koji je naprama njemu relativan, te se bez dvoumljenja identificira s prvom stranom antinomije nalazeći da ona odgovara biti čovjeka. Uvid u apsolutno ljudsko još je neposredan, intuitivan. Još nije razum svojom djelatnošću koja disolvira razriješio antinomiju u elemente (božansko, ljudsko, pravedno, apsolutno, relativno) i razmotrio njihove moguće kombinacije. Uskoro će to preduzeti sofist. No prije toga još, ta osnova čovjekove snage, još se jednom projektira u svemir i biva zamišljena kao njegov pokretač.

Zatim počinje introvertiranje. Istina se ne traži više toliko u objektivnom radu pravilnih svemirskih kretanja koliko u raznolikosti i mijeni osjetilno-predodžbenog doživljavanja. Snažan utjecaj dobiva mišljenje da je istina upravo ono što se tim putem pojavljuje i kako se pojavljuje. »Čovjek je mjera svih stvari, onih koje jesu kako jesu, a onih koje nisu kako nisu« ustvrdio je Protagora tražeći izvor istine u percepciji. Prema Platonovu tumačenju te misli, osjetilno spoznavanje (na primjer neke boje) nastaje sudjelovanjem dvaju kretanja: ono koje proizlazi od objekta, u osjetilu se susreće s kretanjem svojstvenim subjektu, pa je opažaj »nešto po sredini, originalno za svakog pojedinca.«⁵ Biće koje percipira sudjeluje dakle svojom osebnjuošću u rezultatu spoznajnog akta, istina (kao taj rezultat) uvijek je istina za njega, ovisna o njemu kao subjektu percipiranja. U nekim će slučajevima taj subjektivni faktor imati više karakter individualnih razlika (osobitosti situacije, osjetilnog aparata, interesa itd.), a u drugima neće te individualne razlike biti odlučne, nego generički momenti. Kad na primjer Protagora počinje svoje djelo *O bogovima* stavom: »O bogovima ne mogu znati niti da jesu, niti da nisu, niti kakvi su obličjem, jer mnogo toga smeta znanju: nejasnoća stvari i kratak život ljudski«, jasno je da se radi o ovom zadnjem slučaju. Individualni i generički relativizam ne isključuju se, nego se dopunjuju međusobno, te jedan ili drugi dobiva prevagu, već prema specifičnosti problematike koju tretira neko spoznavanje, vrednovanje, odlučivanje itd. Otkriće relativizma predstavljalo je značajan uspjeh u savladavanju jednostrane hipostaziranosti objektne sfere, koja nije mogla dati strukture potrebne za pronicanje u nove probleme čovjeka i društva.

Ovi su se, međutim, sve više nametali, jer je tradicionalna zajednica gubila historijsku osnovanost svog daljnjeg postojanja. Njezino raspadanje i osvješćivanje pojedinca išli su uporedo. No bilo je problematično kojim će se putovima odvijati to kretanje.

⁵ Platon, *Teetet*, 154a.

Empirijska nauka utvrdila je različitost društvenih zakona (νόμοι) i običaja u pojedinim zemljama i državama. Relativnosti društvenih propisa, njihovoj postavljenosti od ljudi (θεοίσις) stajala je nasuprot jača fundamentalnost zakona prirode (φύσις). Ovi su srasli sa prirodom ljudskog roda te su jednaki za sve ljude, dok oni prvi često svojevolumeno ograničuju i preokreću odnose prirode — ističu sofisti kao Antifont, Hipija, Alkidamant. — Kad Antifont kaže (Pap. Oxyrh, XI. 1364 ed. Hunt, sa lakunom) da se pravednost sastoji u tome da čovjek ne krši zakone države u kojoj je građanin, on u stvari ne iznosi svoje shvaćanje, nego uobičajeno mnijenje koje on u tom izlaganju dovodi do apsurdna. Od ljudi postavljene zakone možemo kršiti bez štete po sebe, kaže Antifont, ako nas oni ne vide, dok kršeći one koji su od prirode trpimo štetu bez obzira da li nas je tko vidio ili ne — οὐ γὰρ διὰ εὐξάν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλλήθρειαν (ib).⁶ Postavljeni društveni zakoni idu dakle u red mnijenja, dok zakoni prirode imaju snagu istine. Nije svejedno u suglasnosti s kojima će biti određena pravednost, to više što je većina postavljenih zakona u suprotnosti s prirodom. No kad bi se pravednost shvatila kao suglasnost s prirodom, značilo bi to prelaziti okvire robovlasničkog društva i približavati se tvrdnji o jednakosti ljudi. Stoga Antifont tako i ne definira pravednost, ali ipak vidi tu konsekvenciju: ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληγνες εἶναι.⁷ — Vjerojatno Aristotel misli i na sofiste sličnih shvaćanja kad kaže da, dok jedni opravdavaju ropstvo, »drugi misle da je vlast gospodara nad robovima protivna prirodi, zato što je samo po zakonu jedan čovek slobodan a drugi rob, a da se po prirodi nimalo ne razlikuju i da stoga ropstvo nije pravedno jer je prinudno.«⁸ Misao o prirodnoj jednakosti ljudi pojavila se je, dakle, već za krize u doba peloponeskog rata i ona od tada ne silazi više s pozornice. Bez obzira što neki filozofi, osobito Aristotel, nastoje opravdati ropstvo, jačaju sve više kritike koje ga (u idejnoj sferi) disolviraju, naročito u kiničkoj i stoičkoj školi. Sam Platon, premda podržava misao o nejednakosti ljudi, ne pokazuje namjeru da opravda ropstvo (jedino u *Zakonima*, rezignirajući, prihvaća ga kao činjenicu). U *Lahesu* njegov Sokrat, govoreći o tome kako će netko pokazati da ima kvalifikacije za odgajatelja mladih ljudi, kaže: »Ili ako netko od nas izjavi da nije imao učitelja, onda se svakako mora pozvati na svoja djela i pokazati koji su od Atenjana ili stranaca, bilo robovi ili slobodni,

⁶ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin 1960 (s. 347). Oxyrh. Pap. XI n. 1364 dd. H(unt), *Fragm. A*, Col. 2, 21—23. (Jer šteta ne nastaje zbog mnijenja, nego zbog istine.)

⁷ Ib. (str. 353). *Fragm. B*, Col. 2, 10—15. (Jer smo od prirode svi u svemu jednaki, i barbari i Heleni.)

⁸ Aristotel, *Politika* 1253b, Beograd 1960, str. 8.

njegovom zaslugom po složnom sudu sviju postali dobri.⁹ Pedagoška djelatnost obuhvaća, dakle, i robove. U *Menonu* se upravo u razgovoru sa robom, dječakom iz Menonove pratnje, izvodi teorija da se duša čovjeka u spoznaji matematičkih pojmova sjeća svijeta ideja. U *Državi* je stalež koji privređuje doduše zapostavljen (ne ulazim ovdje u negativnosti Platonove podjele građana itd.), ali nije degradiran do robova. Ilustrira to i međusobno nazivanje građana: «A kako oni zovu narod? — Platišama i hraniteljima. — A kakav naziv za narod imaju vladavci u ostalim državama? — Oni ih zovu robovima.»...¹⁰ (Ovdje je ponešto varirano značenje riječi *θητες*, ali je vidljivo to da Platon ne želi svome trećem staležu dati status robova).

Bilo je, naravno, među sofistima i drugih gledanja na značaj odnosa prirodnih i državnih zakona. Platonov Kalikle (zamišljeno lice čije oligarhijske ideje se u dijalogu *Gorgija* podvrgavaju kritici) razvija upravo suprotno shvaćanje od ranije iznesenog: zakon prirode jest nejednakost, pravo jačega, dok državni zakoni, postavljeni od većine slabih, štite ove od jakih i sposobnih pojedinaca. Odnos između prirodnih i postavljenih zakona i tu je suprotan, samo u obrnutom smislu.

Sofistička je nauka, dakle, svojom empirijskom usmjerenošću otkrila subjektivnu uvjetovanost osjetilno-predodžbenog spoznavanja kao i relativnost postavljenih zakona društva i morala. Time je problematizirala odnose: pojedinac—država, prirodni zakon—ljudsko postavljanje. Njezin doprinos može izgledati negativan, jer se je sastojao u disolviranju onoga što je izgledalo nerazlučivo — u oslobađanju individuumu od utonuća u objektnost zajednice — no bez njega nije bilo moguće sigurnije stati na put osamostaljenja osobnosti. Zahvaćajući svojim refleksijama sloj osjetilno-nagonskog doživljavanja, sofistika je uspješno izvršila kritiku tradicionalnih shvaćanja, ali kategorije koristi, proizvoljnosti i subjektivne uvjetovanosti znanja, koje je tu nalazila, nisu joj omogućivale dalje napredovanje na putu koji je otkrila.

Trebalo je istraživanju dati i vertikalnu dimenziju, kako bi individuum, razriješen od spona tradicije i na njoj zasnovane zajednice, mogao ostvariti bitan odnos spram sebe, naći pouzdan vlastiti izvor istine i morala. U principu prosvjetiteljstva »čovjek je mjerilo svih stvari« trebalo je da čovjek bude shvaćen u njegovoj dubini i istinitosti.

⁹ Platon, *Lahes*, 186b.

¹⁰ Platon, *Država*, 436b.

Um »dozvan iz svemira« daje se na taj posao. Slikoviti govori sofista postaju atenskoj omladini manje privlačni od logički oštro oblikovanih Sokratovih dijaloga. Značenja pojedinih riječi i rečenica koje se čuju u razgovoru tiču se nekih »magaraca pod samarima, kovača, obučara i kožara«, ali tko zađe u njihov unutarnji smisao naći će da te besjede »jedine među svim besjedama imaju u sebi uma i zatim da su sasvim božanstvene, i da u sebi kriju najveći broj kipova koji predstavljaju razne vidove plemenitosti...«¹¹ Ironičnim obratima raščišćavao je najprije Sokrat horizont svog subesjednika zamagljen često predrasudama osnovanim na tradiciji i uobičajenim predodžbama, primljenim bez knjižke procjene i stoga nepouzdanim u sukobu s kompleksnim problemima čovjeka i društva. U tome njegov postupak ima analognosti sa sofistima i prosvjetiteljstvom. No ironija je samo negativni predstadij, priprema za pozitivnu majetičku metodu. Na otvorenom horizontu, kad je prevladana zbuđenost od nestajanja prividno sigurnih ograda, počinje induktivno traženje biti. I to upravo moralne biti čovjeka. Jer razni likovi plemenitosti — ἀγαθὰ ἀρετῆς — imaju svoje dublje jedinstvo u unutarnjoj istini. Pogled uma može otkriti tu istinu i iznijeti je na svjetlo kao pojmovno znanje (ἐπιστήμη) koje, kad ga je čovjek originalnim uvidom spoznao, stvara u duši harmoniju, ljepotu, koja će se, misli Sokrat, u djelovanju očitovati kao dobrota. U stilu tadašnjeg prosvjetiteljstva u m je proglašen bitnim i odlučnim faktorom osobnosti. Sokratov je intelektualizam, istina, jednostran. No on otkriva jedan momenat unutarnje ravnoteže, u kojem osobnost može naći autonomni kriterij moralne istinitosti kojim prevladava osjetilno-predodžbenu subjektivnost. Mjerilo ostaje č o v j e k. Ali putem uma i pojmovnog znanja on seže u nadindividualni smisao prodirući iz egzistencijalne u esencijalnu sferu. Esencijalni momenti ne odvajaju se međutim u zasebne tvorevine (Aristotel, *Metaph.* 1078b), nego kao nalazi moralne osobnosti ostaju uklopljeni u njezino jedinstvo. Njihov opći karakter stvara osnovu međuljudske komunikacije, doduše zamišljene unutar grada, no koja nije bitno određena njegovim granicama, jer je generičkog karaktera. Bitan joj je uvjet s l o b o d a, jer bez otvorenosti horizonta nema otkrivanja moralne istine. Sokratovski um ne otkida se naime od svoga egzistentnog izvora, te uvijek nanovo stavlja pod znak pitanja esencijalne momente. Dosljedno tome, um stavlja pod znak pitanja i sam sebe kad se u neprovidnosti situacije povjerava »unutarnjem glasu«. Kao negativitet koji zahvaća u pozitivnost datoga, εὐκρίσιον čini situaciju moralno transparentnom. Savjest postaje posljednja instanca moralnog prosuđivanja. Taj demonski glas po svome javljanju sasvim je subjektne prirode, čak se otimlje komunikaciji putem racionalnih kategorija. No budući da u moralnom

¹¹ Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, Beograd 1955, str. 102. *Symposion* 221e, 222.

prosudivanju daje orijentaciju umu, doživljava ga individuum kao nešto apsolutno, božansko. Savjest je dakle unutarnja jezgra moralne osobnosti, središte koje nadilazi racionalnost esencijalnih kategorija i uvijek nanovo postaje izvor životnosti moralnog problema. Čovjek, kao individuum i građanin, stoji pred zadatkom da budnošću uma u osjetilno danom mnoštvu pojava i društvenih relacija analitičkom indukcijom otkriva bit moralnih vrijednosti i dajući im (koliko je to moguće) komunikabilnost u filozofskoj diskusiji nastoji za istu budnost predobiti svoje sugrađane. Od toga, misli Sokrat, ovisi u znatnoj mjeri sreća i blagostanje grada, jer istim postupcima, kojima čovjek u traženju moralne istine oplemenjuje vlastitu prirodu, dolaze na vidjelo razlike u unutarnjoj vrijednosti ljudi (vrijednosti njihova uma i morala) koje bi trebale biti osnovne kad se radi o upravljanju gradom.

Subjektivni kriteriji um i savjest svojom usmjerenošću na bitno i apsolutno mogu postati integracioni momenti osobnosti u njezinu odlučivanju i djelovanju, dok osjetilno-predodžbena subjektivnost ne daje takvih mogućnosti. Odnosno, prema riječima Hegela: »To je sada središte cijele svjetsko-povijesne konverzije, koju čini princip Sokrata, da je na mjesto proročišta stupilo svjedočanstvo individua i da je odlučivanje uzeo na sebe subjekt.«¹² Antropološka nastojanja sofista i Sokrata svojim dijalektičkim kretanjem realizirala su put od autoritativne zajednice i s njom sraslog pojedinca preko emancipacije osjetilno danog individualiteta do osamostaljenja moralne osobnosti.

Možda nije upravo bitno, ali je na toj relaciji historijskog kretanja bilo faktično, da je put do pojmova koji će od tada unaprijed značiti osnovu znanosti vodio preko subjektivnosti moralne osobe.

Dolazi, naime, u nastavku tog antitetičkog kretanja, do prebacivanja u esencijalnost: Platonove ideje i Aristotelove forme postaju glavni nosioci misaonih oblikovanja. A kako platonizam sadrži princip broja, proizlazi iz njega i idejni momenat novovjeke znanosti.

*

U pogledu sukoba ovih dviju tendencija — egzistentne subjektivnosti i esencijalnog idealizma — vjerojatno je, bar u grčkoj filozofiji, najinteresantnija tvorevina Platonov *Symposion*.

»A držao si . . . da je Erot ono što se ljubi, a ne ono što ljubi. Zato ti se, mislim, Erot činio savršeno lep. Jer ono što je ljubavi dostojno, to i jeste odista lepo, i nežno, i savršeno i blaženo; a ono što ljubi ima neki drugi lik . . .«¹³ kaže Diotima u razgovoru sa Sokra-

¹² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Bd, Stuttgart 1959, str. 100.

¹³ Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, str. 78. — *Symposion* 204c.

tom. U analizi ove subjektne strukture τὸ ἐρῶν za razliku od τὸ ἐρώμενον — postavljeno je u prvom redu pitanje o intencionalnosti erotske emocije: »Da li je Erot i takav da je on ljubav prema nečemu ili ljubav prema ničemu?«¹⁴ pita Sokrat u prethodnom razgovoru s Agatonom. Kako je analiza sadržajne prirode, to se ovim ukazivanjem na intencionalni predmet — ljepotu kao objektivnu savršenost — ujedno konstatira nedostatak, negativni momenat na strani subjektivnog korelata. Subjekt ljubavi ne može biti nešto prosto savršeno, pozitivnost koja ne sadrži negaciju, ne može biti bog (u grčkom smislu). Dinamičnost cjeline temelji se na trijadnoj strukturi: objektivna savršenost, subjektivni negativitet i žudnja tog negativiteta kao relacija koja ih spaja. Za pojmovni je zahvat ovakva struktura u sebi proturječna, stoga na tadašnjem razvojnom stupnju dijalektike, kad su se tek obrazovali u sebi neproturječni pojmovi, nije mogla biti eksplicirana kao pojam, nego se Platon (kao i inače u sličnim prilikama) služi mitskom slikom demona. Kad razmatramo smisao ove subjektne strukture, otkriva se izvjesna dvosjeklost, koja karakterizira ne samo daljnji tok ovog Platonovog dijaloga nego i sudbinu filozofije subjektivnosti:

a) Intencionalni predmet — kao relativno samostalan, u sebi neproturječan, savršen — pokazuje tendenciju da svoju relativnu samostalnost pretvori u apsolutnu, da se izdvoji iz totaliteta strukture formirajući odvojenu idealnu sferu »o sebi«;

b) Afirmira se totalitet trijadne strukture u njegovoj dinamičnosti i kompleksnosti.

Pri kraju svog izlaganja, kad je ono već prešlo u monolog, Platónova Diotima prebacit će se u onaj prvi momenat. No centralni se smisao dijaloga sastoji u afirmaciji cjelovite strukture. Akcenat je naime na stvaralačkoj aktivnosti kao takvoj, tako da intencionalni predmet, ljepota, dobiva značenje medijuma u kojem se događa aktivnost. »Jer ljubavi, Sokrate, nije do lepote, kao što ti misliš. — Nego do čega? — Do začinjanja i do rađanja u lepoti... Zato što je rađanje večno i besmrtno ukoliko je to moguće smrtnom biću. A nužno je žudeti na besmrtnost zajedno sa dobrim, ako smo se složili u tome da ljubav teži na to da uvek poseduje ono što je dobro...«¹⁵ Radi se naime o mogućnosti relacije i prelaza nebiće→biće, smrtno→besmrtno. Relaciju između tih proturječnosti predstavlja demonska priroda Eroša; da li je moguće da ta relacija dobije karakter prelaženja?

Kao jednim jedinstvenim dahom prožima ljubavna žudnja čitavu prirodu. »Kod životinja, naime, s istog razloga kao i kod ljudi, smrtna priroda teži da bude, koliko je to moguće, večna i besmrtna.«¹⁶ U

¹⁴ Ib. str. 70, 199d.

¹⁵ Ib. str. 81, — 206e, 207.

¹⁶ Ib. str. 82, — 207d.

tjelesnom rađanju ona to postizava posredno i djelomično, preko nizova smrtnog potomstva u kojemu se ne može sačuvati sasvim ista priroda roditelja nego samo analogna. Slično je s mijenom psihičkih procesa i njihovim održavanjem u pamćenju. Smrtno time postaje trajnije. No da li je moguće da ono bude uzrok prelaženja u besmrtno, prelaženja iz nebića u biće? (Jer biće je, očito, besmrtno.) Je li moguće rađanje besmrtne djece?

Kao što se bit ljubavi sastoji u tome da »teži na to da uvek pose-
duje ono što je dobro«, premda ima različitih manifestacija te težnje, koje se nazivaju drugim imenima, slično u mnogovrsnosti proizvođe-
nja »ή γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν λόγῳ ὅτι πάντα πᾶσα ἔστι ποιήσις«. ¹⁷ Ukoliko je djelatnost smrtnog bića neko proizvođenje, ta će djelat-
nost utoliko više biti stvaranje (ποίησις u užem smislu) ukoliko njezin
proizvod bude više imao karaktere bića, tj. ukoliko bude savršeniji
i po tome besmrtniji. U različitim stupnjevima, sve do najvišeg, posti-
žu to oni čija duša rađa »saznanje i svaku ostalu vrlinu... a tome
su roditelji i svi pesnici i od rukotvoraca oni za koje se kaže da
mogu pronalaziti.« ¹⁸ Ali ne mogu rađati sami, nego u harmoniji duša,
u ljepoti. Stvaralac je moguć samo u zajednici stvaralaca. Istaknuto
mjesto u tome pripada državicima i socijalnim reformatorima kao
što su Likurg i Solon. Pjesnici (ποιηταί u specifičnom smislu) nisu, nar-
avno, isključeni: »I svaki bi voleo da su mu se takva deca rodila
nego ljudska, kad pogleda i na Homera i na Hesioda i na ostale dobre
pesnike, zavideći im što iza sebe ostavljaju takvo potomstvo, koje im
daje besmrtnu slavu i uspomenu, jer je i samo takvo.« ¹⁹ Stvaranje
kao uzrok prelaženja iz nebića u biće prema tome jest moguće. Umjet-
nost pripada grupi aktivnosti koje ostvarujući takvo transcendiranje
izravno zahvaćaju u biće. Njezina je priroda izvornost, jer proizvodi
besmrtne likove u nečemu što bi inače bilo smrtno. Ona pripada široj
skupini: ποιήσις. Taj se pogled ne da uskladiti s onim iz *Države* po
kojemu je umjetnost, kao μίμησις stvarnosti, tek nešto treće po redu
počevši od bića. Platon i sam ističe da tu govori kao državnik, a ne
kao pjesnik (*Država* 606—608b). Očito je da je teorija o umjetnosti
kao oponašanju nastala u heterogene svrhe, tj. da služi opravdanju
cenzure, a ova opet održanju državnog reda koji se, tobože, ravna
prema ideji pravednosti te mu se ljudi imaju pokoravati. Imajući u
vidu tu različitu perspektivu, različit pogled na Homera, koji je
dan tamo, ne ispada proturječan onome u *Gozbi*.

Aktivnost kojom se postizava prelaženje iz nebića u
biće besmislena je unutar sistema objektivnog idealiz-
ma, ²⁰ jer je tu biće gotovo, jednom zauvijek dano. Ona ima smisla

¹⁷ *Symposion* 205b, (prijevod tog mjesta od M. N. Đurića u gore navedenom
djelu, str. 79: »Jer svačemu što iz nebića prelazi u biće uvek je uzrok stva-
ranje«).

jedino ako idealna sfera poprima značenje objektivnog korelata unutar kompleksnijih subjektivnih struktura. Budući da su ove tadašnjem pojmovnom zahvaćanju svojom unutarnjom proturječnošću stavljale nepremostive zapreke, a mišljenje se je u daljnjem razvitku nužno kretalo pojmovnim putem, to su kod Platona ovakve subjektivne strukture mogle imati značaj osamljenih bljesaka njegova stvaranja, visokih intuicija do kojih se je ono vinulo, ali nisu mogle karakterizirati cjelinu racionalno oformljenog sistema. Stoga i nisu interesantne za ljubitelje sistema, nego za one koji tragaju za diskretnim prodorima čovjekova duha iz napuštenosti egzistencije — kroz ograde epoha i formacija — u otvorenost bivstvovanja.

Iz tog razloga i Aristotel nije dokraja proveo svoju pluralističku zamisao fizičkih supstancija kao pojedinačnih bića. Suprotnost materija-forma i kretanje kao njihov rezultat otimali su se pojmovnom zahvatu. Proizlazilo je da je pojmovno znanje moguće jedino o općem (Met. 1060 b), o formi, a nije moguće o dinamičkom bogatstvu materijalnog svijeta, o njegovu kretanju. Osnov svega što jest, nepokretni pokretač, prikazan je u smislu objektivnog savršenstva koje doduše pokreće svijet kao *p r e d m e t ljubavi* $\kappa\iota\upsilon\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \acute{\omicron}\varsigma \epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\nu\omicron\nu$ (Met. 1072a, b) — ali ne može biti *s u b j e k t ljubavi* koja bi za predmet imala nešto što nije identično njemu, što nije savršeno. Stoga kao $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{\omicron}\eta\sigma\text{-}\epsilon\omega\varsigma$ misli sam sebe, jest u svojoj racionalnoj nepomučenosti.

*

Grčki su filozofi svojim visokim dostignućima zahvatili dakle u problematiku subjektivnosti, koja sačinjava središte bitnog ekspliciranja osobe. U vezi sa specifičnošću historijske epohe, takvi su zahvati ostali nužno sporadični i nepotpuni, ograničeni na idealizam uslijed nepostojanja materijalnih uvjeta njihova humaniziranja. No ipak uz različita suvremena dostignuća na tom području oni mogu biti značajni za doba kao što je naše, koje je bogato razvilo materijalne uvjete slobode, ali zaostaje u pozitivnom ozbiljenju onoga za što već postoje uvjeti. Datost uvjeta svojom dinamikom djeluje na svijest i uklanja sve više prepreke, koje joj se suprotstavljaju, prerastajući u dominantan pokret Globusa. Filozofija ne može tome kretanju krčiti put uklaňanjem vanjskih zapreka koje se sastoje u raznim oblicima moći. No trebalo bi da mu uvijek nanovo osvjetljava izvorne vrijednosti kulture naše i prijašnjih epoha, jer bez njih čovjek, kao ponosan subjekt vlastite historije, ne bi mogao s uspjehom držati kormilo tog kretanja.

¹⁸ Platon, *Ijon, Gozba, Fedar* — Beograd 1955, str. 84; — *Symposion* 209.

¹⁹ Isto, str. 85; — 209d.

²⁰ Trebalo bi ovdje (prema bilj. 3) da stoji objektivnog idealizma, jer je sfera objekta apsolutizirana, ali sam upotrebila uobičajeni naziv sistema.

M. Brida: RÉVÉLATION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Résumé

La philosophie grecque, dans son développement global, est orientée vers le monde objectif. Dans certaines de ses étapes, cependant, elle se tourne vers l'homme comme sujet de l'action politique, morale et créatrice. Cette orientation anthropologique s'énonce, en rapport avec la crise sociale de la seconde moitié du Ve siècle a. Ch., dans le relativisme des sophistes. Celui-ci, efficace dans l'émancipation de l'individu de son enfoncement dans la société traditionnelle, ne pouvait pas, de sa part, trouver des critères sûrs de la valorisation théorique et morale. C'est une conséquence de cela que, en majeure partie, le domaine de l'exploration sophistique était la couche sensitivo-représentative de l'homme. — Socrate perce d'une dimension orthogonale les recherches des sophistes en posant des questions sur l'essence. La raison et la conscience morale obtiennent le rôle des critères. Au lieu de la subjectivité instable et relative de l'individu, c'est la subjectivité autonome de la personne humaine qui commence à se révéler par un approfondissement maieutique.

Parmi les oeuvres écrites de la philosophie grecque, on trouve probablement la tendance la plus exprimée vers une subjectivité créatrice dans le *Banquet* de Platon. Son dynamisme donne une richesse de possibilités exceptionnelles. En effet, dans le même dialogue, vers la fin de l'entretien Diotime-Socrate, on voit ce dynamisme immerger dans une objectivité des formes immuables (de »l'en-soi«): destin inévitable à une époque où le développement des notions exigeait encore une théorie des concepts qui devait solidifier le fondement de la science naissante.