

TRAČAN- KIN SMIJEH

O Talesu, koji slovi kao prvi filozof, priča se da mu se jednom dogodilo da je, promatrajući zvijezde, pao u jarak, čime je izazvao smijeh neke Tračanke (da li njegova sluškinja, da li mlada ili stara, to nije posve pouzdano) — tã što gleda u nebo, kada ne vidi ni zemlju pod sobom! Tu drevnu anegdodu, sa svim njezinim — kronološki središnim — povijesnim transformacijama, varijantama i tumačenjima, u knjizi Tračankin smijeh prezentira Hans Blumenberg. Da ta epizoda, kojom počinje bilježena povijest zapadne misli, nije bezazlena kao što se na prvi pogled čini, razvidno je već otuda što Blumenbergov prikaz njezine povijesti završava Heideggerovom avanturom s nacionalnim socijalizmom; a spram pitanja doraslosti filozofa životu očito nije bio ravnodušan već ni sam Tales, koji je, samo da bi dokazao svoju praktičnu zrelost, izveo spektakularan posao s uljarama, čemu se divio još Aristotel. (K. M.)

● Hans Blumenberg

I. Teorija kao egzotično ponašanje

Teorija je nešto što se ne vidi. Teorijsko ponašanje se sastoji doduše od radnji koje podliježu intencionalnim pravilima i vode kompleksima iskaza u reguliranoj povezanosti, međutim te radnje su vidljive samo svojom vanjskom stranom kao »vršenja«. Ali nekome tko nije posvećen u njihovu intencionalnost, nekome tko u njima čak ni po tipu ne naslućuje »teoriju«, one nužno ostaju zagonetne, mogu mu se učiniti odbojnim ili čak smiješnim. Za to nije potrebna čak ni zbunjujuća oprema visokoinstitucionalizirane znanstvenosti s kompliciranim aparatom. Još od prosvjetiteljstva i njegovih intelektualnih igara sa zemaljskim posjetima svemiraca — u čemu je kulminirala kultura fiktivnih putopisa egzotičnih gostiju po evropskim metropolama — postalo je navikom na radnje što su činile naš život »modernim« gledati pogledom posjetilaca s drugih sazvežđa — i to dotle da su neki suvremenici izgarali od čekanja na takve posjete, koliko god da su bili nevjerojatni. U danom slučaju bi i teorija, kad bi se masovno organizirala i prakticirala, sigurno izgledala poput najnerazumnijeg rituala po zakonu nekog nepoznatog božanstva.

Onima što obitavaju u svijetu i vremenu znanosti njezini egzotični fenomeni postali su svakodnevicom; ili su im pak ostali skriveni. Znanost je sebi u institucijama, u kojima svatko svakome a *limine* mora osigurati vjerodostojnost smislenog činjenja, čak ako njegova visoka specijaliziranost ostaje i nedostupnom, izgradila oklop koji sprečava sudar između čudnovatosti njezinih radnji što odišu ritualom i vanjskog svijeta kao sfere u kojoj su svi-ma poznata pravila ponašanja svih drugih. U najmanju ruku je figura rastresenog profesora dugo bila fosil tog tipa za okolinu koja mu se podsmijehivala u rasponu od poštovanja do uvidavnosti; on se pak uglavnom mogao držati podalje od javnosti i ostajati potpuno vezan za mjesto svoga zanata, u bilo kojem smislu. Čak ako takav tip znanstvenika nije producirao nikakve iskazne komplekse, ipak tranzitivni smisao grčke *theoriae* omogućuje da ga bez iznimke zamišljamo kod nje na djelu.

Ima u tome još nešto. Što se više neka znanstvena disciplina približava »idealu« egzaktne empirije, utoliko isključivije ona radi na preparatima i mjernim veličinama koji je čine neovisnom o slučajnom izgledu njezinih predmeta. Pod mikroskopom patologa ne leži bolesnik, njega pato-

log ne vidi. Modernog astronoma zamišljamo noću u tvrđavi njegova instrumentarija, dok on zapravo mirno spava, a osvjetljena ploha bdije za njega — osim ako možda, u sljedećem koraku, ne sjedi na krajnjoj točki ogromnog toka podataka. Tu nitko ne bi na njegovu držanju primijetio neku zazornu i čudnu uposlenost; on može svoj posao obavljati u normalno uredovno vrijeme, dok mu instrumenti, parabolične antene ili sateliti sa svojih putanja odašilju ono što se nekada zvalo »zvijezda«, a sada nema više nikakve sličnosti s njegovim klasičnim predmetom već i zbog toga što se ne može obuhvatiti nikakvim senzorom niti uopće više ustanoviti na površini zemlje. Kao što poneki matematičar uopće više ne računa, tako ni poneki fizičar više ne može pokazati stare zvjezdane slike. Za njega predmet ima pozicijske podatke koji se unose u upravljački računar instrumenta — predmet je ono što se tada pojavi.

Tendencijalno i uz odvajanje instrumenta i promatrača izgled »teorije« biva sa svoje izvedbene strane utoliko normalniji ukoliko se znanost intencionalno više odvaja od bilo čije znatiželje i spoznajne moći. A to znači također i ponajprije da se više ne može bilo tko uživjeti u ono što jedan radni vijek može apsorbirati na onim »predmetima«. Protiv te divergencije u običnim stvarima pokušava djelovati sve veća množina publicista, da bi teoriju i teoretičare održali »zanimljivima« publici što plaća. Pri tome — a kako bi i moglo biti drukčije — neki teorijski djelatnik biva najlakše prihvaćen kad se približi fenotipu općepoznatog birokrata i tako položi pravo na onu ozbiljnost koju osobito osigurava ophođenje s velikim novčanim iznosima.

Ovdje ne želimo pripomoći apokaliptičkim raspoloženjima finalizma u znanosti. Ona može propasti zbog nezanimanja, nestati u svom dovršenju ili se pak sve dalje i dalje odvijati po uhodanom pogonu. Ovdje se radi samo o izgledu što ga ona nudi: radi se o distanci, velikoj poput svijeta i vremena, spram slike njezina početka o kojem je Heidegger u svom najkobnijem času izrekao da je *početak velikog njegovo najveće*.

Rečeno nešto jednostavnije: Snaga početka je manje u otisku, a više u dojmiljivosti posredstvom one *imago* koju je ponudio, ili ispravnije: koju je prisvojio. Susret između protofilozofa i tračke sluškinje nije *bio*, nego je *postao* najustrajnije predoblikovanje svih napetosti i nesporedzuma između svijeta života i teorije što su trebali odrediti njezinu nezadrživu povijest.

U povijesti nema početaka, oni bivaju »proglašeni«. Kad je Tales iz Mileta postao prvim filozofom, možda se sam preporučio za to time što je označio finale mita izriječom da je sad *sve puno bogova*. U Miletu to nije bilo izmišljeno ni iz čega, jer si je taj grad s poznatim proročištem u susjednoj Didymi mogao priuštiti mnogo bogova; u vrijeme velike procesije u svibnju na »svetoj cesti« između Mileta i Didyme štovanje se ukazivalo božanskim kipovima što su u neprekinutu nizu uz rub ceste bili postavljeni na ništa manje nego šesnaest kilometara dužine. Tales je dakle znao o čemu govori i što je držao »ispunjenim«. Prijelaz od mita k filozofiji on nije izvršio dakle sasvim bespoštedno; njegovo »novo rješenje« svjetske zagonetke, naime da sve proizlazi iz vode i da se zato još nalazi na njoj, dobro je ovjereno Homerovim autoritetom. U »Ilijadi« je Okean, bog vodâ, iskon bogova, ali je isto tako i iskon svega. Prikliučenje svijeta poteklog iz vode i oslonjenog na nju u svijetu bogova imalo je malo od prvotne smionosti uma. Kad bismo znali više o tome, kako je to Tales izveo, možda bi nas to više podsjetilo na egzegezu nekog kanonskog teksta nego na filozofsko utemeljenje sistema.

Za sve što je slijedilo kao i za ugled protofilozofa važnije je bilo to što se on, koji je sam možda bio feničkog podrijetla, Grcima predstavio prvim spektakularnim uspjehom teorije, naime navještenjem pomrčine Sunca. Kakve god da bile činjenice, metoda i prije svega određenja mjesta najbolje vidljivosti prilikom te prognoze, njemu je pripalo mjesto protagonista, on je jednostavno morao snositi sve značajke toga. To će ga doduše učiniti pristupačnijim za recepciju, ali će joj jednako tako morati biti izložen. Pri tome se može ostaviti potpuno otvorenim pitanje što je bio primarni, a što sekundarni materijal na opremi te inaugurativne figure. U svakom slučaju, Tales kao astronom je postao odlučujući za procjenu o tome u čemu je mogao biti naum filozofskog otvaranja teorije: možda u tome da se njegov

»učinak« pokaže kao smanjivanje ljudskog straha. Upravo za takvo što bio je potreban uspješan početak.

Ono što je astronom morao vidjeti kako bi svojoj znanosti osigurao napredak, mi to možemo zaključiti; što je međutim on uistinu vidio da bi se zarobio svojom *theorijom*, to mi ne znamo. O tom početku mi možemo misliti jedino apstraktno ili u idealizacijama, ali njegova isprepletenost s puninom bogova nama ostaje nedostupnom. O tračkoj sluškinji koja je Milećanina vidjela kako noću luta bez i ma kojeg cilja možemo pretpostaviti da ga je uhodila pri nekom božanskom kultu. Tada je i pravo da se stro-poštao, jer njegovi su bogovi sigurno bili lažni. Da se nerazumljivo držanje moglo smatrati simptomom ukazanja boga, a ovisno o stupnju čudnovatosti moralo smatrati čak i ludilom, to nije bilo poznato samo Grcima koje je Homer uvijek iznova podučavao tome kako se bog samo nekome može ukazati, a da ga nitko drugi ne vidi — kao Atena što Ahileju protiv Agamemnona prijeći izvući mač. Od isključivosti ponašanja nekog pojedinca naspram njegovu posebnom brani se svatko drugi, tako i moderna publika jednako kao i tračka služavka. Za nju u smjeru u kojem je Talesov pogled bio fiksiran na zvjezdano nebo nije bilo nikakvih domaćih bogova. Oni su naprotiv bili tamo kamo je Grk upao. Stoga joj je nad time bila dopuštena i zluradost.

42
tračankin
smijeh

II. Sokrat se premješta u prapovijest

»Teorija« je već imala povijest, makar i sasvim kratku, upravo povijest od dvjesto godina, prije nego što je došlo do procesa koji se u toj povijesti uvijek iznova obožava: naime do povratka ili barem do osvrta na prapočetke. Upravo kad je postalo isplativo uspoređivati suvremene veličine s njihovim arhajskim prototipovima, kad je Platon konfrontirao sudbinu svog učitelja Sokrata s likom protofilozofa. U korpusu ezopovskih priča s kojima je svaki Grk bio intiman od djetinjstva i za kojima je i sam osuđeni Sokrat posegnuo u zatvoru prije smrti, našla se i zgodna priča o nekom zvjezdoznancu koji se stro-poštava u samozaboravu svog teorijskog bavljenja: »Neki je zvjezdoznanac (astrólogos) odlučio da redovito, svake noći iziđe iz kuće da osmotri (episkopêsai) zvijezde. Kad je jednoć lutao okolinom grada i sav svoj um usredotočio na nebo, previdio je cisternu i pao u nju. Kriknuo je od boli i pozvao upomoć. Uto prođe neki čovjek i ču to, priđe i vidi što se bilo dogodilo. Tad mu reče: Ti li si dakle onaj koji hoće da vidi što ima na nebu, a ne vidi što je na zemlji?«

U dijalogu »Teetet« Platonov Sokrat prenosi ovu pripovijest na Talesa. Bezimni zvjezdoznanac postaje utemeljiteljem filozofije, a isto tako anonimni svjedok njegova pada postaje Tračankom iz redova kućnih robova miletskih građana. Figure iz ove usporedbe dobivaju na određenosti ali i na pozadini: »Tako se o Talesu pripovijeda da je, dok bijaše zaokupljen nebeskim svodom i gledaše nagore, pao u bunar. U tome ga ismija duhovita i ljepušasta sluškinja Tračanka i reče mu kako on to hoće svom strašću saznati stvari na nebu, a skriveno mu ostaje ono što je pod nosom i nogama.« Kako i spada uz vrstu priče za kojom Platon očito poseže, odmah se navodi i pouka: Ista pak rugalica spada i svima onima što se upuste s filozofijom. Taj epimithion ne može izvorno pripadati pričici; navedene mudrosti ionako skoro nikada nisu jednako stare kao priče kojima pripadaju. Ovdje nema ničeg opće-ljudskog što bi se dalo iščitati, nego je samo učinjena vidljivom, do granice tragičnosti, čudnovatost filozofa.

Međutim, nije Tales u Platonovom kontekstu referentna točka prapovijesti, nego je to Sokrat. U doba kad je napisan dijalog, nepodnošljivost tog filozofa za njegovu okolinu dosegla je graničnu vrijednost, a polis ga je progonila s prijetnjom smrću. Ono što se nagovijestilo smijehom Tračanke, završilo je mržnjom. Tako Sokrat iz dijaloga ne može biti identičan s onim koga pisac i čitatelj nose još jedino u sjećanju. Kao književna figura on svoj kraj tek ima pred sobom, a zapravo ga uopće još ni ne sluti u trenutku kad se, s pogledom na miletskog filozofa, ruga samom sebi i osebujujoj vrsti »realizma« filozofije. Za Platona i publiku teorija se izvodi kao sudbina; ona povezuje prototip s nenadmašnom figurom vrhunca njegova načina poima-

nja svijeta i ljudi. Viđeno s Platonove strane, u komediji s ruba bunara kao i u tragediji pred narodnim sudom tematskim je postao sudar svjetova, sudar pojmova stvarnosti, a njihovo nerazumijevanje može uzeti pojavnost smiješnog jednako kao i učinak smrtno opasnosti. U dijalogu Sokrat prihvaća smijeh kao što to čini i njegov prototip, u zatvoru će pak prihvatiti čašu otrova, a odbaciti ponude za bijeg.

U projekciji na Talesa, Sokrat samo neizravno osjeća da je smijeh sluškinje upravljen na njega. Na kraju dijaloga »Protagora«, kad kao rezultat svake dijalektike ispadne ironična zbunjenost, Sokrat čuje smijeh neuspjeha pretvorenog u figuru: »Ishod našeg razgovora pričinja mi se poput čovjeka koji nam prigovara i ismijava nas, a koji bi, kad bi mogao govoriti, sigurno rekao: Vas ste dvojica, Sokrate i Protagoro, vrlo čudnovati ljudi (átopoi).« Ali nije samo zaludnost glavnog filozofskog posla ono što ga čini smiješnim, nego je to njegovo praktično držanje općenito, kao posljedica filozofske ekscentričnosti. U dijalogu »Gorgija« Sokrat pripovijeda Polu, ne bez užitka, kako je jednom, kad je kocka bila pala na njegovu četvrt, morao brojati glasove u narodnoj skupštini, i, kako s time nije uspio izaći na kraj, postao je predmetom općeg smijeha. To nije slučajna nezgoda; njega smijeh progoni, štoviše, dokazuje mu da je on već odavno napustio uobičajena stajališta. U svojoj disertaciji o pojmu ironije Kierkegaard stavlja tezu na raspravu da se Aristofan približio istini onda kad je Sokrata učinio figurom svoje komedije »Oblakinje«.

Aristofan se izrugivao Sokratu u komediji kad je ovaj još slijedio prirodnofilozofsku tradiciju Talesa te po Anaksagorinu uzoru istraživao nebeske pojave: »Sokrat, koji je inače rijetko posjećivao predstave, dođe toga puta s osobitom revnošću. Onima što sjedahu pored njega reče: Pričinja mu se da se nahodi na nekoj veseloj gozbi gdje s njime slubijaju dobru šalu; a kad neki nepoznanici ushtjedoše znati tko je pak taj Sokrat, ustade on i dade vidjeti svoj original nasuprot kopiji što se prikazivaše na pozornici.«

Platonov Sokrat pripovijeda u »Fedonu« o svom odvrtačanju od prirodne filozofije i bijegu u pojmove. Aristofan u komediji još izruguje motritelja neba koji se ne prepoznaje u pripovjedaču anegdote o Talesu, iako je upravo mladi Sokrat iz »Oblakinja« daleko sličniji Milećaninu. Ali, baš o tome se ni ne radi u vezi sa svjedočenjem fabule. Radi se štoviše o ekscentričnosti teoretičara bez obzira na to što mu je predmet, makar je upravo preko predmeta filozofije ostao bez svake suglasnosti i dospio u pogibelj. U tome postoji imanentna konzekvencija: tijekom dvaju stoljeća poslije Talesa postalo je jasnije što je zapravo smiješno na teoriji. Upravo u tome što se Sokrat odvratio od prevladajućeg prirodnog interesa iz svoje mladosti i okrenuo pitanjima ljudskog djelovanja i života, moglo se shvatiti da prostorna udaljenost i nedostižnost predmeta na zvjezdanom nebu, u usporedbi s blizinom provalije praktičnog opstanka, *ne čine* nego samo *predstavljaju* čudnovatost teoretičara.

Ono što je Sokrat otkrio nakon svog odvrtačanja od prirodne filozofije bila je sfera pojmovnosti za ljudske stvari; međutim i s te strane je bila promašena zbilja prvog i najbližeg, ali otvorena provalija. Jer teorija prakse nije ništa manje teorija od teorije zvijezda. To se vidi na samom filozofu — ali ne onako kako je prikazan u anegdoti, već više onako kako ga izlaže Platonov Sokrat, odnosno kao lik u nepogrešivom izdanju teorijske osebnosti tog bića sazdanog od »suštinaâ: »Jer odista, takav čovjek ne zna ništa o svojim najbližima i svojim susjedima — ništa, ne samo o tome čime se bavi, jedva pak i o tome da li je uopće čovjek ili možda neki drugi stvor.« Tu je rugalica tračke sluškinje pokrivena uzvišenim, ali svakako slučajnim predmetom miletskog zvjezdoznanca kojega su njegova noćna lutanja bez daljnjege izvrgavala dojmu čudnovatosti; »sokratovski obrat«, koji je filozofiju trebao skinuti s neba i zadati joj prvom temom da istražuje što čovjek jest i što jednom takvom biću po prirodi pripada činiti i trpjeti, nije ni za dlaku izmijenio teorijsko djelovanje. Taj obrat je samo udaljio njezin predmet od svakodnevnog bliskosti i postavio ga na udaljenost s koje se čini jednako stranim kao i zvijezde.

Nije dakle bila uopće u pitanju izmjena predmeta nego vrsta teorijske ambicije: filozof Sokratova tipa, dok se bavi i jer se bavi biti čovjeka, ne

prepoznaje u susjedu ljudsko biće. Podsmijeh drugih, predstavljen smijehom tračke sluškinje, postao je indicijom uspjelog usredotočenja na filozofsko tematiziranje predmeta. Bespomoćnost svake teorije koja se možda odvikla od prakse, unaprijeđena je time do pokusa uspjelosti — do tada neizvjesnog približenja stvari.

Ono što se zbilo kod cisterne u Miletu sad izgleda kao neki privatni nespozrazum. U međuvremenu je polis preuzela na sebe da sumnjiči filozofsko prešetavanje po svojim trgovištim. Tako teorijski uspjeh postaje smetalom u realnosti države. *Rođeni filozof ne zna od svoje mladosti koji put vodi k agori gdje zasjeda narodni sud, gradska skupština ili bilo koje tijelo; od zakona i odredaba, od njihova donošenja ili pismenog utvrđivanja on ne vidi i ne čuje ništa; sudjelovati u službeničkom ratu političkih družbi, u javnim skupovima, na svečanostima ili noćnim bakanalijama s frulašicama — sve to mu ni u snu ne bi palo na pamet.* U Sokratu i njegovu samoopisu postanja lika filozofije postoji ukorijenjen nedostatak koji zaklinjanje avangarde praktičke filozofije u tog svog prethodnika ostavlja neprovjerenim: to je manjak socijalizacije. Platonov Sokrat predoblikuje u tom orisu — možda krivom ili pretjeranom — *korizam* ideja kod svog najvećeg učenika; još ne kao doktrinu, nego kao oblik života. Jer samo svojim tijelom on još pripada zajednici, ali joj ga prepušta kao neku vrst poreza. Tu bezvremenost filozofskih predmeta još nije proglašena njihovim najvišim svojstvom, ali ju je filozof već učinio svojom vlastitom. *Nemamo li mi dovoljno vremena, Sokrate, pita Sokratov sugovornik Teodor. S malim oklijevanjem, Sokrat odobrava.*

44
tračankin
smijeh

Ni jedan se kriterij razlikovanja teorije od »realizma« neće pokazati točnijim od kriterija konačne ili beskonačne vremenske dispozicije. Tek kasnije će teoretičar dokolice zamijeniti užurbanošću, kad svaki bude morao dokazati kako malo vremena ima. Poput sofista, koji su već tada morali biti uvježbani ili druge uvježbavati da na sudu vode računa o vodenom satu: retorika je značila također vremensku stisku — ropski oblik vremena.

Konačno nešto što se filozofu mora oduzeti sve dok mu bezmjernost njegovog zlog odnosa prema gradu nije potpuno postala jasnom: *Pri svemu tome on još ni ne zna da ne zna.* On doduše zna, poput Sokrata, da ništa ne zna. Ali loše stoji sa znanjem o tome što on pri tome ne zna. Inače ne bi valjda tako temeljito promašio realizam života. Zvezdoznanstvo koje je Tales navodno donio među Grke bilo je sada samo specijalni slučaj čudnovatosti zbog bavljenja suštinskim; samo je još njegova metafora, kad on promatra putanje zvijezda visoko na nebu i sa svih strana ispituje narav bića, svakoga u njegovoj cjelovitosti. Prigovor tračke sluškinje, o kojem ne znamo što joj je filozof uzvratio i da li je odista njime bio pogođen, prihvaćen je kao profesionalni pečat: u nizine dohvatljivog i neposredno bliskog on se ne spušta. U našem kontekstu to je točka, na kojoj Sokrat uvodi anegdotu o Talesu.

Osporeno je doduše da je tek Platon imenovao taj izvadak iz korpusa Ezopovih basni i primijenio na Talesa ne bi li njegovim nadmašivanjem uzdigao Sokrata. U tom slučaju bi Platon Talesovo ime našao već u svom izdanju Ezopa, a Sokrat bi mogao vjerno citirati ono što tamo stoji. Anonimizacija bi po tome uslijedila tek kasnije, odnosno sama bi anegdota pala kao žrtva tipizaciji koja je obvezna u književnoj vrsti basne.

Obrazloženje u korist ovakvog prigovora počiva na dvjema pretpostavkama: Tales i Ezop spadaju u isto stoljeće i obojica su iz Mileta; iza anegdote stoji stvarni sadržaj, naime zvezdoznanac što motri nebesa, ali povezan s nespozrazumom da se to moglo događati jedino noću, a da se zadržavanje u cisterni moglo uzeti samo kao nezgoda, dok su astronomi za izračunavanje kalendara položaje zvijezda mogli određivati i danju i pri tome se služiti kutom gledanja iz dubine bunara.

Međutim ove dvije strane argumentacije ne slažu se baš najbolje. Kao historijska osoba Ezop nije potpuno izvjestan. Čak ako ga i zamislimo kao promatrača Talesa s lica mjesta ili pak samo kao skupljača lokalnih ogovaranja, ipak ostaje nevjerodostojnim da bi on prekršio pravilo basne kao književne vrste koju možda nije sam izumio, ali svakako duboko obilježio.

No, to bi bio slučaj ako bi on sam taj komad opskrbio imenom nesretnog junaka. S druge pak strane, da je Platon negdje drugdje našao priču povezanu s Talesom iz Mileta, naprimjer u zbirci anegdota o sedmorici mudraca, onda bi njegov Sokrat samo ironično imitirao formu basne, a svako bi razmatranje o mogućem Ezopovom ciljanju na Talesa bilo posve suvišno. To se doduše ne može isključiti, ali je nevjerojatno jer upućenost u Ezopove basne spada u inventar Platonovog Sokrata koji još u zatvoru poseže za riznicom svog sjećanja i — po prvi i posljednji put u svojstvu pisca — premeće Ezopove basne u stihove. Između njega i Ezopa se, dakle, u priči o smrti iz »Fedona«, uspostavlja veza, Platonovoj publici poznata; svoj uzor ona ima u basni, ako se ona posredno primijeni, o motritelju zvijezda iz »Teeteta«. Tu su u igri umijeće i užitak kompozicije. Samo je pjesnik poput Platona bio sposoban za promjene koje su se morale poduzeti na basni, a nisu samo pogađale imenovanje nekog bezimenog tipa zvjezdoznanca tuđeg zemlji.

Zato se radi samo o tome kako je čitava konfiguracija bila dostupna Platonu da bi je mogao staviti u usta Sokratu. Na pronalazak tog komada moglo je, s obzirom na historijsku pozadinu od dva stoljeća, utjecati krivo razumijevanje astronomskog promatranja iz bunarske dubine kao polazišta nezgode — da nema sunovrata promatrača zvijezda, čitava priča ne bi imala nikakvog povoda. Prizoru čovjeka u cisterni morala je prethoditi zamjedba čudnovatog ponašanja koje je kao posljedicu povlačilo izrugivanje ili pouku; ili je pak onaj što je vikao upomoć samo morao ispričati zgodu užurbanom prolazniku, ako je ovome pripao zadatak da iskaže moralnu pouku tradirane priče. Spram onoga što mi poznajemo kao ezopsko, Platon je, gradeći neposredni doživljaj čitave zgrade, stvorio majstoriju životnosti. Prirodno je da je prolaznik iz priče što juri na poziv upomoć, a koji nije mogao biti nikakav gledalac, iz bespomoćnosti situacije mogao stvoriti zaključak o nesmotrenosti čovjeka što zuri u nebo; teško je to mogao biti zaključak o intenzivnosti astronomske teorije. Tada je priča u svakom slučaju bila upozorenje o opasnostima noćnih nezgoda kakvima su naprimjer u svojim poslovima bili izloženi ljubavnici. Dakle, na prenesenoj priči ne smije se previdjeti da prolaznik ispituje unesrećenog o čitavom događaju (mathôn ta symbebêkota). Strmoglavljeni astronom sam verbalno pruža informaciju za pouku koju potom dobiva.

Ako još za trenutak zapostavimo izmišljanje ženske figure, onda postaje jasno koliko toga još nedostaje da bi priča mogla izraziti konfrontaciju između teorije i svijeta života. Bilo bi premalo ako bismo pomišljali da se to odnosilo na Talesa iz Mileta. Put ne vodi od činjenice do tipa, od imenovanja do anonimnosti, od anegdote do priče, nego obrnuto. Tek je Platonu bilo stalo da astronomu poistovjeti s protofilozofom kako bi Sokrata pustio da svoju situaciju projicira na njega, dok izvor priče nikako nije mogao biti zainteresiran za identitet zvjezdoozritelja kao poantu. Svako je njemu bio dobar; kako pak kod njega sve juri prema kraju priče koji sadrži poslovicu, on je čak previdio i priliku da tvoritelja pouke učini svjedokom događaja. Za tu svrhu će Tračanka također biti daleko pogodnija.

Platon nema više barbarsku publiku za komičnost svoga junaka; sofistika što je cvjetala u tadanjoj Ateni posjedovala je vlastito umijeće da ogoli slabosti i proizvede prezir. Da bi se iz samih Sokratovih usta moglo nagovještajno pričati o Sokratovoj sudbini, moralo se davno prije otrovne čaše govoriti o martiriju čistog identiteta. Pri tome se ne proljeva krv svjedoka istine; ona mu zato udara crvenilo u lice kad pred sudom ili bilo gdje drugdje mora govoriti o stvarima koje mu *leže neposredno pod nogama, koje su mu pred očima. On ne zaraduje podsmijeh samo kod Tračanki već i kod svëg ostalog pûka.*

S padom u bunar to više nije moguće. Sokrat vlada retoričkom gradacijom upravo onda kad govori o retoričkom nesnalaženju filozofa; on poseže za pluralom bunara i padova tako da njegov filozof — a time i on sam — iz jednog bunara pada u drugi, iz jedne neprilike u drugu. Njegova publika je nemilosrdna jer je obrazovana. U tome je sadržana izmjena uvjeta koju Platon preko Sokrata izričito ustvrđuje: *Tako on nije više smiješan (gelôta) Tračankama ili drugim neobrazovanima — jer oni ništa od toga ne za-*

mječaju, nego prije svima onima što su odgojeni za posve druge stvari nego robovi. Da bi se moglo govoriti u takvoj otrovnoj oštrini kojom se ono što je suprotno od robovskog odgoja čini preduvjetom smrtne opasnosti filozofije i ujedno Sokratove sudbine, iz bezimeno neodređenog prolaznika pričiće — u kojoj on ni ne mora biti ništa drugo — mora nastati rob.

Nije nužno da bude robinja, a ponajmanje tračanska. Međutim, ona je mogla poslužiti da se ozbiljnost teoretičara kontrastira sa šaljivom porugom; ona je štoviše nosila pozadinu sazdanu od svijeta čudnovatih bogova, ženskih, noćnih i podzemnih, pozadinu koju Platon nije prizvao samo na ovom mjestu. Čitatelj je svakako trebao biti potaknut da tajno pomišlja na taj svijet dok ropkinja gleda kako filozof pada u provaliju. Otvarajući scenu svog dijaloga o državi Platon nikako Atenjanima nije trebao objasnjavati kojoj se boginji Sokrat moli dok se vraća iz Pireja. Tamo se po prvi put slavila svetkovina tračke boginje Bendide — što bi suvremenicima trebalo omogućiti datiranje dijaloga. A Sokrat ističe osobito dojam o svečanoj povorci Tračana koji su u luci grada Atene vodili jaku trgovinu. Na to Wilamowitz–Moellendorf podsjeća svoga punca Mommsena koji se zanimao za narode kasnog rimskog carstva, naglašavajući osobito koliki su udio imali Tračani u atenskim veličinama: »A bili su i dobre rase. Tukidid, Aristotel, Antisten imali su tračke krvi. Taj narod, koji je uništen tek u olujama bizantskog vremena, osobito od strane Bugara, zaslužio je epitafor...«

46
tračankin
smijeh

Atenjani su dakle pomalo znali što je Tračanki od prije dva stoljeća moglo proći kroz glavu. Ona sama doduše nije bila ta koja je učinila da protofilozof padne, ali je bila u savezu s onima koji su ometaču noći i štovatelju nebesa iskazali svoju tvrdnu nemilost. Za njih su, potiho, čak i bogovi grada Mileta izgubili ponešto od svog ugleda i važenja. U tome pak opet postoji neka podzemna veza sa Sokratovim slučajem. A da nju primijeti, to se svakako moglo očekivati i od doduše još nerazvijene »hermeneutike« među primaocima platonskih tekstova. Oni znaju sljedeće: atička polis misli na bogove svog državnog kulta, ili se pak svakako drži tako kao da misli na njih. U tom slučaju ona ne može smatrati neproblematičnom onu filozofiju koja prvo kaže da je vrlina znanje, a potom podučava da zna da ništa ne zna. Od smijeha, koji je tek Platon izmislio za prizor miletskog filozofa, do smrtne presude nad Sokratom, za Platonovu publiku, dugo nakon državnog ubojstva, nije bilo daleko, ali je tragička crta na komičnoj figuri bila pojmljiva bez pripomoći. Dijaloški Sokrat pušta da bogovi izbljede u pozadini; zauzvrat on u prvi plan postavlja konflikt pojmova zbilje, bezizglednost njihova sporazumijevanja, kao nešto za što su podsmijeh s jedne i smrtna kazna s druge strane bili samo simptomi. Za povijest recepcije priče o Talesu ostaje važiti dvoznačnost komike i tragičnosti, ali zato važnost gubi prisjećanje na zahvat državne sile kao na ekvivalent sunovrata u bunar.

III. Neboznanstvo i prizemništvo

Mnogoznačnost Sokratove figure ne iscrpljuje se time što se on oprostio od prirodne filozofije i okrenuo pitanjima čovjeka i njegove vrline. Tim je okretanjem Sokrat, ili Platon preko njega, sebi stavio okov na noge: okov određenja vrline preko znanja. Povijesnoj slici o Sokratu pečat je dala Ciceronova formulacija da je on filozofiju skinuo s neba (devocavit), naseo je u gradovima (conlocavit), uveo je u kućanstva (introduxit) i prisilio je da istražuje život, navike i razliku između dobra i zla. Poslovicom je iz te formulacije postalo da nas se ono što je ponad nas, ne tiče.

Ali upravo je to premještanje, prevođenje u tezu o vrlini kao znanju, ponovno istjeralo filozofiju iz ljudskih nastambi i usmjerilo njezin pogled k još višem i udaljenijem nebu nego onom na kojem su zvijezde: naime k nebu ideja. U njima je ležalo objašnjenje za obveznost normi čudorednog ponašanja. Prvo odstupanje od puta ocrtava se u Platonovim dijalozima tek kao ograničenje da ipak ne mogu barem sve vrline počivati na znanju, kao primjerice hrabrost. Ali teškoće se povećavaju tek s pitanjem kako je znanje uopće moguće ako se vrlina treba na njemu temeljiti. Općenitost tog problema tjera filozofa iznova dalje od bliskosti s ljudskim stvarima koju je

bio tražio odvrćući se od prirodnih pojava. Pitanje o znanju ne može u bitnome biti različito od — da to pokušamo zahvatiti kratkoćom naziva — morala i fizike. Time međutim učenje o idejama kao odgovor na pitanje o mogućnosti znanja nadomješta univerzalnost interesa za svijet u kojem se čovjek javlja samo kao biće među drugim bićima. U tom slučaju i priča o Talesu pojašnjava da se bliskost ili pak daljina predmeta — dakle kriterij spram kojeg se određuje pruga tračke sluškinje — ne mogu disjunktivno primijeniti na posao filozofa.

Skidanje filozofije s neba i njezino nastanjivanje među ljudima pokazalo se prejednostavnim snom Sokratovim, ali također i snom njegova učenika Platona u ranim dijalozima o vrlinama. Nije bilo moguće oduprijeti se tako lako komediji, Aristofanovom ismijavanju. Filozofi se, svaki put kad teorija njihovu pojavnost učini isuviše čudnovatom, ushtjednu pokazati »praktičnim« ljudima. I to se reflektira u anegdotoj opremi protofilozofa. Nije teško zamisliti Talesa kao nekoga tko, pod provalom smijeha tračanske sluškinje, vjeruje da je njegovoj reputaciji u gradu potrebna solidna porcija »realizma«. S obzirom na lučki i trgovački značaj grada to je mogao biti samo dokaz da se sa znanjem o nebeskim pojavama ne mora samo moći protjerati strah od pomrčine sunca, nego da se i u poslovima može biti uspješniji od drugih.

Nadasve je značajno, čak i za razliku u profilima obojice filozofa, da Aristotel nasuprot Platonovoj navodi drukčiju anegdotu: »Talesa su korili zbog njegova siromaštva koje da pokazuje koliko je beskorisna filozofija. Tada je, tako se pripovijeda, pomoću svoga zvjezdoznanstva predvidio bogat urod maslina, te je još za zime, imavši upravo nešto novca, zakupio sve tjeskove u Miletu i Hiju; jeftino ih je dobio jer mu nitko nije bio takmac. Kad je došlo vrijeme, nastade velika potražnja; tad je on tjeskove iznajmio po svome, zaradio na njima mnogo i dokazao da bi se filozofi lako obogatili, samo kad bi ushtjeli, ali da do toga njima nije stalo.«

Nužno je uvidjeti koliko je to već daleko od Sokrata koji nije mogao reći kako bi se filozofi lako obogatili, samo kad bi ushtjeli, ali se ne trude oko toga. No, Aristotel je utoliko već sofistiku integrirao u filozofiju: filozof također može, ali on ne želi. Tales nije mogao biti toliko strog kao Sokrat jer on o sebi nije mogao reći kako zna da ništa ne zna. On je nešto znao i to je upotrijebio. *Što je pouka te priče?* — pita jedan moderni filozof i nastavlja: *Sklop kapitalističke upotrebe građanske znanosti? To ne, jer Tales je raspoklanjao stečeno bogatstvo...* Tako prapovijest teorije sadrži zaokret k moralu za koji se pri svom prvom prenošenju na Demokrita čini da je postao neizostavnim. Plinije je u svojoj »Naturalis historia« sankcionirao nadoknadu troškova verifikacije: teorija se treba pokazati, a ne isplatiti se.

No antici je svakako bila udaljena pomisao da u vremenskoj prognozi protofilozofa tumačenje zvijezda razluči od njihova poznavanja. Kad je pak Jakob Brucker ovu anegdotu unio u novovjekovnu historiografiju filozofije, on polazi od pretpostavke da su Talesovu demonstraciju *izmislili dokoni ljudi ne bi li povisili cijenu bezvrijednog gatalačkog umijeća iz zvijezda*. Tada bi časno odustajanje od profita bilo suvišna naknadna izmišljotina za opravdanje pronađenog dokaza o teorijskoj vrijednosti. Tako se barem priča s olakšanjem prenosila dalje; sama pak praksa ophođenja s novcem od strane filozofâ ne bi bila lišena svake sumnje tek od Sokrata, već od njihova prvog primjerka.

Razlog postojanja čiste teorije uvijek je iznova na kušnji; neumrljanosti njezine »čistoće« pridonosi i to da se iz nje ne izvlači nikakva materijalna korist. Talesu se moralo s dostatnom jasnoćom pripisati da je otpočeo sa spekulacijom drastičnog tipa samo radi dokaza o djelotvornosti teorije u nadolasku: motiv je čist, konačni rezultat je čist, a ono što je između, to na žalost mora biti, jer se drugi ne bi drukčije dali uvjeriti.

Je li Aristotel, da se vratimo na njega, poznavao anegdotu o Talesu? Tome u prilog ne govori puka nazočnost suprotne anegdote. Niti pak učenici ne čitaju uvijek ono što su pisali njihovi učitelji, pa ni Aristotel nužno Platonovog »Teeteta«, budući da njegovo poznavanje učenja o idejama najvjerojatnije potječe iz drugih izvora nego što su to dijalozii. Nedostaje nepobitan

dokaz kako o priči tako i o anegdoti. Međutim, na jednom mjestu u »Nikomahovoj etici«, gdje je upravo spomenuto Talesovo ime, slijedi istaknuće praktičnog uvida (phrónesis) nasuprot predstavnicima prirodne filozofije, koji bi se dali nazvati doduše mudrima (sophoi), ali ne i razboritima (phronimoi). Oni očito ne prepoznaju ono što im je pogodno; nego naprotiv ono izvanredno, čudnovato, teško spoznatljivo i božansko (daimonía), ono što je za život svakako neupotrebljivo, jer ne istražuju ono što je dobro za čovjeka. To zvuči posve sokratski, a sadrži već zbog toga oštricu protiv prirodne filozofije jer se neposredno nastavlja na osporavanje pretpostavljenosti čovjeka nad prirodom a time i na usredištenje svakog uvida o prirodi na čovjeka. Zato se ne može u svakom kontekstu tvrditi da su politika i etika najviši oblici spoznaje; čovjek se mora upravo zato što nije od najvišeg ranga brinuti sam za sebe i svoje potrebe. Zvijezde, koje su čovjeku izričito pretpostavljene kao božanska bića, nemaju potrebe ni za kakvom »praksom«, ni za kakvom razboritošću. Već zbog toga su one i njihova kružna kretanja predmet »čiste« teorije koju čovjek sebi može priuštiti samo u određenoj mjeri — osim ako preko nje ne bi, poput boga, postao lišenim potreba. U tome je dublji razlog onome što izgleda kao »neuspješnost«.

48
tračankin
smijeh

Da smo ovdje mislili na anekdotu u Platonovoj verziji, tada bi Tales teorijski sasvim ispravno postupao što se bavi najuzvišenijim predmetima, ali bi očevidno promašio pravu mjeru jer bi time previdio svoju urušivost — u doslovnom smislu riječi — i ujedno s time i nužni oprez. Nasuprotna anegdota o špekulaciji s tijeskovima za masline zadržava svoje unutrašnje pravo, ali nije dovoljna da uspostavi važenje čudoredne mjere i za samu teorijsku praksu ili čak za mjesto svojih predmeta u poretku vrijednosti.

Kad životopisac grčkih filozofa, Diogen Laertije, tvrdi za Talesa kako on predviđanjima vremena nije dokazao samo korisnost — jer to spada i u samo značenje grčkog izraza »baviti se zvjezdoznanstvom«, a kaže se još i »gledati za oblacima« — nego je svojim političkim predviđanjima i savjetima gradu Miletu učinio izvrsne usluge, onda je u tome sadržan onaj korak koji Aristotel svojim razlikovanjem mudrosti i razboritosti još nije bio spreman učiniti. Neprimjetno, filozofija se nakon takve vrijedne zaposlenosti u polisu, nakon potvrđivanja u »realizmu« uvijek potrošila. Putanja sokratovskog misaonog hoda, kako ju je opisao Platon, u konačnome nije bila uvjerljiva. Ludwig Börne je to izrazio u najkraćoj formulaciji: »Sokrat je bio hvaljen jer je filozofiju skinuo s neba i tako je postao učiteljem čovječanstva. Ako hoćemo biti usrećitelji, onda politiku moramo vući iz oblaka prema zemlji.«

Nakon Sokrata i Platona primjetan je snažan trud da se filozofima povrati izvjesni stupanj realizma; u svom najizoštrenijem obliku anegdota to više ne dopušta. Kod Aristotela se puka aluzija na Talesa može shvatiti i kao oklijevanje da se priča uopće još jednom ispriča. Ekscentrična pozicija je definitivno zacrtana Platonovim naukom o idejama, a njegovom kritikom Aristotel ju je upravo opozvao.

Platonov »Teetet« je dijalog u kojem nauka o idejama nije spomenut ni jednom riječju. Kao nalazište anegdote o Talesu čudnovatost astronoma, kao Sokratove prefiguracije, ostala je fiksirana za noćno bavljenje promatrača koji je mogao *vidjeti* ono što je htio *znati*. S time se kritičar nauka o idejama nije morao sukobljavati, čak ako je k tome još smatrao da je astronomija ionako onda najmanje udovoljavala zahtjevima iskustvene znanosti, kad se morala zadovoljiti »spašavanjem fenomena«. U Aristotelovu unatražnom pogledu na put platonskog nauka o idejama s usponom k transcendenciji, s pojačanjem *korizma* kao i teorije spoznaje uzvišenijeg zora nego što je empirijski, morala se promijeniti i metaforička vrijednost astronoma za tip filozofa.

Za tračku sluškinju se komičnost zvjezdozritelja u anegdoti sastojala u tome što se u njoj netko, tko je okrenut dalekim predmetima, strmoglavljuje preko nižih slojeva realnosti pod svojim nogama, a one naprosto nikada ne može posjedovati. U platoničkom kontekstu je time obilježena bliskost filo-

zofa s istinama, do kojih je stalo, iako ga one dovode u položaj smiješne tuđosti spram svijeta. Ona je pak nešto poput neizbježnog usputnog efekta teorijskog uspjeha, njegov simptom, ne njegova suština. Upravo to je ono što se mijenja s nezadrživim posljedicama nauka o idejama koji doduše ne proizvodi, ali zasigurno postulira astronomiju nevidljivosti. Za historijsku retrospektivu to se udvostručuje neba reflektira na konstelaciju miletskog astronoma i tračke sluškinje, jer bi njezin smijeh morao pogađati samo tašto očekivanje da se nešto spoznaje optičkim iskustvom što je inače dostupno samo onom zrenju radi kojeg nema potrebe lutati noću i padati u cisterne. Ono što zvjezdooznac teži postići ulaganjem svoje tjelesne ugođe nije prestalo biti vrijedno toga samo sa stanovišta nerazumnosti svijeta života: naime, njegovi empirijski predmeti ne mogu više konkurirati ni s identitetom »istinske« astronomije. Ipak, nešto od takve znanosti dao je Tales naslutiti onda kad je ono što se nije moglo vidjeti unaprijed pokazao kao nešto što bi se moglo vidjeti, a da pri tome nije poznavao čitav kontekst: pomrčinu sunca.

U sedmoj knjizi dijaloga o državi Platonov se Sokrat prepire s Glaukonom o tome treba li astronomija spadati u obrazovne sadržaje pod oblikom vlade koju su netom ocrnali. Glaukon misli da bi to zahtijevalo poljodjelstvo, pomorstvo i vođenje rata. Sokrat odgovara rečenicom koja bi mogla potjecati iz svake diskusije o reformi studija: »Prekrasno je kako ti očividno gajiš strah pred ljudima, te ne želiš izazvati dojam da propisuješ beskorisno gradivo.« Na to se Glaukon priklanja; on navodno želi svakako neku astronomiju u Sokratovom smislu. Njezina odlika bi morala biti u tome da nagoni dušu gledati prema gore, od ovdašnjih predmeta k onima tamo.

To bi posvema još bio astronom iz anegdote o Talesu s kojim se uspoređivao Sokrat iz »Teeteta«. Ovaj sada odlučno proturiječi: kako se astronomijom sada bave oni koji bi htjeli dovesti do filozofije, ona sama izaziva izravno suprotan učinak — skretanje pogleda nadolje. Osjetilno zamjetljivo usmjerenje oka empirijskog astronoma nije usmjerenje uma, jer predmet uma može biti samo nešto nevidljivo. Naknadno se dakle sumnjičavost i poruga tračke sluškinje ne pokazuju toliko zaostalima u odnosu na teorijski standard astronoma, nego daleko prije kao zamjećivanje zaostalosti samog standarda, a da ona o tome nije mogla imati ikakvog pojma.

Istinska zbilja ne leži s ove strane astronomskih predmeta — u blizini onoga preko čega i u što se pada — nego iznad svega onoga što se senzorno još dâ zahvatiti, iza danih svjetlosnih točaka zvjezdanih nebesa. Platon je pripremio Hegelovo obezvredjenje nebeskog prizora: što je vidljivo, ne može biti umno.

Na toj pozadini komičnost Sokratove figure u Aristofanovim »Oblakinjama« dobiva još jednu neočekivanu referencu. Posvećenik u platoničku transcenciju ideja primjećuje do tada neprepoznatu komičnost figure što leži u njihalici i otvorenih usta zuri u nebo, figure slične leđnom plivaču: takva navodna teorija nema nikakve veze sa znanošću; nikakav se nauk ne polučuje niti dok otvorenih usta gledamo nagore, niti zatvorenih usta nadolje. Jer, *bilo da po zemlji ili po vodi pliva na leđima, njegova duša ne gleda nagore, već nadolje*. Konfrontacija ovdje dostiže novi stupanj na kojem je životno–svjetovni realizam tračke sluškinje izgubio svoju ulogu. Anegdote se još može prisjetiti, ali je za otpor protiv hipertrofije »čistog« mišljenja postala neupotrebljivom.

Tko se sada još može nečemu smijati? U protoku Platonovog dijaloga o državi, na kraju metafore o pećini, govori se o izvrgavanju filozofa, koji se povratio iz zrenja ideja, smijehu onih koji su zajedno s njime nekoć bili zatočeni i koji se zabavljaju nad njegovom nesposobnošću za njihov način stjecanja iskustva iz sjenâ, nad njegovom bespomoćnošću u borbi za prvenstvo u »realizmu«, i to sve sa smrtničkim prizvukom koji uvijek aludira na Sokratov usud. No, nešto kasnije u dijalogu Sokrat je taj koji izvrće uloge i šali se s nižom vrstom teorije koju bi Glaukon htio uvesti u optjecaj.

Dakako, ništa ne opravdava Sokratov smijeh. Ništa se ne doznaje o »astronomiji u istinskom smislu« koju on postulira a njezinu mogućnost Glaukon kao čarobnom riječju vidi pred sobom i dopušta. Zritelji idealnog,

posjednici istinskog, uvijek su nalazili ugodnijim da se podruguju onima koji su htjeli vidjeti vlastitim očima, nego da im prikažu što bi mogli dobiti kad bi odustali samo da to hoće. U svakom slučaju, astronom koji više ne gleda nagore — to nije samo Platonov krajnji odgovor na porugu tračke sluškinje ili Aristofana, to je također i tip s budućnošću.

Kopernika neće na izmjenu sistema navesti nikakvo vlastito promatranje neba. Više od toga, svi empirijski podaci koji su mogli utjecati na osnovni nacrt sunčevog sistema, bili su poznati od antike. Tek će Tycho Brahe biti veliki promatrač neba koji usprkos pogrešnom sistemu postiže empirijske točnosti što će dovesti do Keplerovih zakona, a time i do Newtonove fizike neba. Međutim, jedino uz pretpostavku kopernikanske interpretacije promatranja. Sam Kopernik je, nikako bez humanističkih reminiscencija, svoju reformu označio kao ispunjenje zavjeta upućenog zvjezdancima da zbog zvijezda na visokom nebu ne zaborave zemlju pod svojim nogama. Na ironičan način bi tračka sluškinja još jednom trebala imati pravo sa svojim ukorom na račun filozofa kako mu navodno ostaje skrivenim ono najbliže dok teži da ispita najudaljenije pojave. Upravo to predbacuje Kopernik tradicionalnom geocentričnom sistemu: pri pogledu na nebeska tijela on gubi pogled za zemlju koja je i sama nebesko tijelo. Držanje (habitu-do) zemlje spram nebeskih zvijezda mora se razmatrati prije svega ostaloga, jer ona je stajalište našeg promatranja (*nobis a terra spectantibus*) i jer odatle proizlazi sve ono što se u optici podučava o perspektivističkim uvjetovanjima (*ut in Opticis est demonstratum*). Budući da optika dopušta da se na fenomenima kretanja između promatrača i njegova predmeta zamijene odredbe mirovanja i kretanja, tada i tradicionalno vezivanje za mirovanje zemlje s jedne strane i kretanje nebeskih tijela s druge strane mora imati drukčije razloge od empirijskih. To je uzvišenost stelarnih predmeta (*excelsissima*) koja nas odvraća od onog što nam je najbliže (*nobis proxima*) i navodi na grešku da nebeskim tijelima pripisemo ono što je ipak svojstvo zemlje: *nec... quae telluris sint, attribuamus caelestibus*.

Teorijski proboj se ovdje prvi put pokazuje, kao što će to kasnije često biti slučaj, kao preusmjerenje pažnje: uzeti u obzir ono što je bilo izvan obzora. Tek sada se u moralizatorskoj besjedi anonimnog prolaznika u Ezopovoj priči kao i u rugalici tračke sluškinje oslobađa neki element refleksije: ne samo davati prednost onom što je najbliže pred najudaljenijim i najuzvišenijim, nego ga učiniti bitnim uvjetom za način pojavljivanja ovog drugog.

To ni u kom slučaju nije sadržano u načinu na koji je Platonov Sokrat usvojio priču. On je Tračanku uzeo kao primjerak nerazumnosti naspram astronomu u njegovu pravu na teorijsku čistoću, a u prijenosu na sebe našao je potvrđenim odraz filozofske posebnosti što ustanovljuje ništavnost okolnog svijeta. Ta on je još odavno odvratio svoj pogled od nebesa i usmjerio ga na ljudske stvari. Seljenje pozornosti na pojmove i konačno na ideje koje upravljaju ponašanjem ljudi nije moglo ništa izmijeniti na transcendentnosti normi koje je valjalo iznaći: filozof je ostao muž s pogledom upravljenim na daleke predmete koji se tek sad zapravo sunovraćao iz jednog bunara u drugi, iz jedne neprilike u drugu, a umjesto jedne Tračanke imao protiv sebe porugu cijeloga puka.

Ono što je Kopernik trebao učiniti postaje na sasvim drugi način modelom refleksije koja će dominirati epohom što ju je sam uveo: pojave na nebu tvore jezgru složenih gibanja koja svoju »pravu« zbilju imaju u zemaljskoj kugli. Tek s time bi se mogao dovršiti i trijumf Tračanke koja je bila ukazala na realnost zemnog tla s mogućim smislom u pozadini da su u njemu zbiljski bogovi.

IV. Teoretičar između komike i tragičnosti

Odnos koji je Platon uspostavio između miletskog sunovrata u bunar i atenskog skončanja Sokratovog nije preživio suptilnu umjetnost njegovih dijaloga. Citati, aluzije i varijante svode pripovijest na njezinu jezgru. Ali rješenja daju konteksti, prenošenja i promjene. Pripovijest se nadalje pro-

mišlja izvana i iznutra: izvana, tamo gdje se njezina funkcija više ne razumijeva ili je pak postala dio drugih namjera; iznutra, tamo gdje situacija i figure bivaju dovedene do prividnog ili stvarnog slaganja. Sama priča kao i njezina adaptacija od strane Platona ne misle u karakterima ni motivima; zbog toga je čitava građevina otvorena za »profinjenosti«, slično kao što će naprimjer Luther Ezopovoj priči o vuku i janjetu dati naslov »mržnja«, sasvim neumjesan s obzirom na izvornu književnu vrstu.

Je li tračka sluškinja zaista bila *emmelês kai chariessa*, »zgodna i duhovita«, u Schleiermacherovu prijevodu? Nepoznati čovjek iz Ezopove priče, onakve kako ju je Platon pronašao, nosi prijaznije crte, iako je neodređen; on juri na zapomaganje i koprcanje u cisterni — no ipak, da li radi pomoći? — a moralizira tek onda kad je čuo o okolnostima nezgode, i to nikako drukčije do iz usta samog unesrećenika. Inače, da se poveo samo za onim što se moglo čuti, nikako ne bi bio znao kako je došlo do potrebe za pomoći u provaliji. Posredno to nam pomaže da znamo da je posrnuli astronom još sposoban davati informacije. Kod Platona o Talesovoj sudbini ne saznajemo ništa više, a to je dovoljno značajno. Između sluškinje i Milećanina ne odvija se nikakav kontakt. Tako se čitatelju nalaže da se prepusti zloj slutnji kako je ona svoju porugu izgovorila samo za sebe i samo pred sobom, a da se ni za što drugo nije brinula. Iz teksta se nikako ne da pretpostaviti da je to bila Talesova sluškinja. Štoviše, to je morala biti bilo koja, jer inače bi bila jedva iznenađena čudnovatošću događaja.

Na pitanje zašto je Platon nepoznatog čovjeka iz priče pretvoiro u Tračanku iz svoje anegdote može biti samo nesigurnog odgovora. No, to pitanje je podatno jer recepcija upravo taj moment pretežno zapušta kao nezanimljiv ili nepojmljeno preuzima tamo gdje ga je ostavila. Platon je obožavao figuru koju će tek Tertulijan tipizirati u *idioti* a Nikola Kuzanski učiniti obnašateljem *doctae ignorantiae*. Nju potvrđuje dječak—rob u »Menonu«, a u drugom slučaju figura čovjeka iz Pamfilije u zaključnom mitu iz »Politeje«. Tračanku ne obilježava samo posebna vrsta pametne nerazboritosti. Iz Trakije su pristigle dvije poznate figure helenskog svijeta: bog Dionis s pridjevkom *ktionios*, podzemni, i rob Ezop, koji je sobom donio priču, po drugima Frigijac. Značajno je da su u svijesti Grka Tračani imali podosta od onoga što će Jacob Burckhardt Grcima pripisati kao pesimizam. I to u tvrdoj varijanti, za koju će Schopenhauer naći potvrdu koja je i njega samog osupnula: »Bijaše trački narodni običaj da čovjeka pri rođenju dočekuju sa žalošću i oplakivanjem.« Odande je bio došao bog *bakhâ*, Zeus ženâ, kako je to bilo rečeno, a na Tračanku kao protivnicu teorije, kao prešutnu prototipsku suparnicu Sokratovu, moglo se mnogo toga projicirati.

Tek nešto služavkine ludosti — to je Platonu bilo premalo za profil; zloradica je za njegovu publiku trebala ujedno biti i ona prevarena što se u protoku stoljeća u svom prebrzom nerazumijevanju već razgolitila pred očima svih — kao što je htio prikazati žigosanom i atičku republiku u njezinu zločinu na Sokratu načinivši projekt države kojoj bi dobrobit bila mogla priteći samo od Sokrata. Nije teorija tek za nas u potpunosti stvar Grka i samo preko njih pristigla do nas; i sam Platon je insistirao na toj isključivosti, a njegovo pojašnjenje nepoznatog iz Ezopove priče smjera upravo na tu neobičnu crtu neprijateljstva prema svjetovnoj radosti prvog teoretičara. Čak ako je Ezop priču bio i izmislio tako da je motritelja zvijezda što sjedi u dubini bunara učinio negativnom figurom sunovraćenog, taj kontekst je morao već samim prenošenjem biti zaboravljen. Inače bi bila pogrešna ocjena umjetnosti tog žanra kad bi se njegovom rodonačelniku podmetnulo tako praisvorno nerazumijevanje stvari.

U povijesti recepcije te konotacije gube na značenju u onoj mjeri u kojoj se suprotnost između Helena i barbara, između olimpskog i podzemnog, u helenizmu rasteže, a smijeh s apostrofiranjem Sokrata zamire. Čak i ako ozbiljnost koja se širi scenom još ne promiče žrtvovanje teorije u žrtvovanje za teoriju, dakle za stvar koja bi se trebala stopiti s monumentalnim pojmovima čovječanstva i povijesti. Za prinošenje tih žrtava nije trebalo ni polisa ni naroda — oni su ih, naprotiv, trebali preuzeti.

U recepciji se povremeno gubi i zemna dubina: od bunara ili cisterne (*phréar*) postaje kod Diogena Laertija nespecifična dubina neke jame (*bó-*

thros), kod Stobeja jarak (bárathron). Lijepa mlada sluškinja postaje čangrizava baba, posvuda se širi briga, osobito briga za spasenje; provalija se pretvara u grešan život, a prije svega teorija zvijezda postaje pukim sredstvom astrološke znatiželje o budućnosti.

No, važno umjetničko sredstvo je zamjena uloga. Među filozofskim školama helenizma kinička je najraspoloženija da se stavi na mjesto sluškinje rugalice i da teoretičare svih ostalih denominacija s te pozicije učini prezira vrijednim. U prvoj polovici trećeg stoljeća prije Krista Bion iz Borysthena je izvodio, kako će reći Nietzsche, filozofiju obješenjaka radi ismijavanja filozofâ koji su držali do ozbiljnosti svoje stvari, a u tome su se samo po retorici razlikovali od onih što su se napasali katalogima proturječja (izostenija) raznih škola i sekta ne bi li do pojma teorije uzdigli ništa drugo do upravo uzdržavanje od teorije. Filozofija je došla u svoju skeptičku fazu. I to ne samo u školama akademika i pironičara koji su se izričito tako razumijevali, nego također i u stoičkoj ataraksiji, a ponajviše pak u nehajnoj Epikurovoj općoj maksimi da za čovjekovu dušu sve teorijsko završava u jednom, naime: da ga se ništa ne dotiče. Ništa besmisleno, dakle, ako se smijeh profesionalizira u samoj filozofiji. Kontrapunkt njezina početka postao je učinak njezina (prvog) kraja.

Uz Bionovu sliku dobro pristaje to da je on sam bio rob i da je tek nasljeđivanjem svoga gospodara postao kadrim »cinizma« notornog mijenjanja škola. Nije ga njegova teorijska znatiželja prisilila da prođe kroz sve škole, nego stilizacija njihova niskog vrednovanja spram životnog iskustva. Kao utemeljitelj hedonističkog krila kiničke škole on naglašava vedru opuštenost kojom smatra da je čovjeku stalo do toga da se prema prirodi i okolnostima opskrbi onim što je nužno te da istine utemelji u sebi — teorija skupljačke egzistencije. Zato više ne iznenađuje činjenica da iz usta tog filozofa potječe i jedna varijanta izreke tračke sluškinje: *Bion reče, najsmješniji su zvvezdoznanci koji ne vide ribe na obali pred svojim nogama, a tvrde da ih prepoznaju na nebesima*. Izmjena se postavlja nasuprot promatranju neba, predstavljenom sazveždjem ribe; kinički način života se naznačuje u pomnji za prirodno rasplodivom i bez naprezanja dostupnom opskrbom. Ali poanta je u tome da se iznađe živežna namirnica koja ima svoj analogon na nebu. Formular izreke zadan je još od Ezopa.

52
tračankin
smijeh

Još jedna malenkost na Bionu zavređuje spomen. Kinički pokušaj da se poruga Tračanke postavi u samu filozofiju i da se umjesto početka smiješnim učini ishod teorije — s pravom predočenja neuspjehâ — ne potcrta više sliku otuđenosti između slobodnjaka i ropkinje; ali zato taj pokušaj promiče izrugivača, »transcendiranog« kroz filozofiju iz filozofije, u ulogu svodnika filozofije kojoj je, kako su to navodno rekli Teofrast i Eratosten, navukao »cvât« (ánthina), tj. halje djevojčure. Ono što je Tales sa svom ozbiljnošću pokazao svojim sugrađanima, skinuto je ovdje na tlo komedije na taj način što se preko kinika na zloupotrebi filozofije pokazalo da se od nje može živjeti.

Pola tisućljeća kasnije, kod Diogena Laertija, biografa iz trećeg stoljeća poslije Krista, anegdota se udaljila od aktualnosti bilo kakve rasprave o položaju filozofa u svijetu. Tales se ne stropoštava u bunar dok naizmjenice promatra zvijezde već upada u rupu u trenutku dok napušta kuću da bi išao promatrati zvijezde. Neka stara žena, koja ga prati i koja nema nikakvih daljnjih obilježja, dovikuje mu dok zapomaže: »Tales, nisi u stanju vidjeti ono što ti je pred nogama, a misliš da možeš spoznati stvari na nebu?« Pratilja koja očevidno dolazi s njim iz kuće nije slobodna da bi se smijala; to je razumljivo. Ali zašto Talesu treba *pratnja* za zvjezdarski izlazak? Pitanje je toliko blisko, a ipak, koliko je meni poznato, još nije postavljeno.

Razjašnjenje leži u epigramu koji je Diogen Laertije po svojoj navadi umetnuo kao vlastiti u Talesov životopis. On zahvaljuje božanstvu za smrt filozofa jer ga je ono na taj način prenijelo u blizinu predmeta koje sa zemlje *više nije uzmagao vidjeti*. Tako sada postaje jasno: konfiguracija priziva manje glavnog koliko oslijepljelog začetnika teorije neba. Gonjen svojim teoretskim porivom, on nailazi još samo na sućut, a ne na porugu žene čija starost ne pojašnjava ništa drugo doli krhkost samog filozofa koji

još uopće nije ni stigao na mjesto prisjećanja na njegove opservatorske radnje — te se također nije mogao odvratiti od njezinih predmeta kako bi svratio pažnju na ono najbliže.

Naša se anegdota kod Diogena Laertija nahodi u još jednoj varijanti. Smještena je u apokrifnoj korespondenciji između Pitagore i Anaksimena, pridodanoj Anaksimenu kratkom životopisu. U tom svjedočanstvu o pijetetu miletske škole prema svome utemeljivaču anegdota postaje legendom o smrti Talesovoj. Starac tu još samo vjerno slijedi svoju životnu naviku i izlazi noću sa svojom sluškinjom iz kuće da bi motrio zvijezde. Utonuo u promatranje neba, stropoštava se niz neku padinu. Povezivanje posljednjeg teorijskog napora sa smrtonosnim padom služi pojačavanju zavještavanja preko posvećenja smrti. Ono opravdava naputak iz korespondencije o tome da se zajedničko istraživanje uvijek začima od Talesa. Grad Milet je u međuvremenu bio pao u ruke perzijskom kralju Kiru, uz razmjerno blage posljedice — i to zato razmjerno blage jer su Milećani poslušali Talesov savjet da odbiju ponudu za savez s lidijskim kraljem Krezom. Predviđanje astronoma obistinjuje se i nakon njegova života.

Grad je izgubio slobodu. To je povod Anaksimenu da u svom drugom pismu podsjeti da je sloboda uvjet teorije neba kao stvari slobodnih ljudi. Tales koji je čitavog života promatrao zvijezde postaje time za svoju školu spomenikom izgubljenih uvjeta za izvorno stvaranje teorije: *Kako bi Anaksimenu bilo moglo pasti na um da istražuje tajne nebesa dok bijaše ispunjen tjeskobom i vidješe pred sobom samo izbor smrti i ropstva?* Tračka sluškinja je nestala s pozornice; suprotnost između njezine neslobode naspram teoriji slobodnog građanina Mileta izgubila je na važnosti. U izmijenjenoj situaciji, sudar njezina svjetonazornog pojma stvarnosti s poimanjem svijeta jednog filozofa reflektira se još samo u političkoj sudbini grada. Njegovo pokoravanje onemogućilo je napredovanje i ispunjenje teorije koju je Tales utemeljio. Godine 494. Perzijanci razaraju taj grad na ušću Meandra, stanovnike pretvaraju u robove. Time je nedostupnost teorijskog držanja za tračku gledateljicu u neslučenom smislu postala zabranom teorijske egzistencije za sve.

Osljepljenje i smrtonosni pad, nemoć oka i konačnost poriva za znanjem — to je Faustov kraj što se najavljuje u Talesovoj sudbini. Nikako slučajno. Ujedno s teorijom postavljena je i mogućnost njezine tragike: u zakazivanju fizičkog organa pri dotada neslučenom naprezanju osjetila, još odlučnije u nadmoći svijeta nad životom u prostoru i vremenu. Makar su Grci tako usko povezivali teoriju i eudaimoniju da je i kršćanstvo svoj pojam onostrane blaženosti moralo određivati kao božju teoriju u doslovnom smislu, oni ipak imaju statički pojam teorije i stacionarni pojam filozofa koji ne ostavlja za sobom smjernice i zadatke, nego sročuje nauk i predaje ga školi koja će ga gojiti i njegovati. Statičko i školsko stanje teorije odgovara, čini se, konačnosti vremena ljudskog života; istovremeno, ono je osjetljivo na umnažanje škola i izračunavanje njihovih proturječnih pozicija (izostenija).

Međutim, sukob teorija ne postaje konfliktom između teorije i eudaimonije. Ona zadržava prvenstvo i određuje ishod prve teorijske epohe kao ravnodušnost. Vrlina upravo nije znanje, ako je i neizvjesnost dostatna da se živi i djeluje. U *kosmosu* pak, sve dok je to bio, svaka je teorija za čovjeka izlazila na isto, jednako je malo određivala njegova nadanja kao i njegov strah. Dok je Eudoks s Knida govorio da bi rado bio sažgan od Sunca u pepeo samo kad bi barem jedanput smogao da izravno pogleda u njega ne bi li mu spoznao veličinu i oblik, od Heraklita se prenosi paradoks da je veličina Sunca jednaka širini njegova stopala. Doduše, takvo što se, nakon prohoda kroz sve teorije, nije više moglo izreći kao prezrenje objektivnosti, ali Epikurov metodički stav varira jedino zapreku pred prvenstvom teorije na taj način da bi on za sve poznate teorije o naravi i veličini Sunca pokazao kako one sve za čovjeka izlaze na isto: naime, da ostane gledatelj svijeta. Utoliko Protagorina izreka da je čovjek mjera svih stvari nosi dublje zajedništvo poimanja teorije kod Grka.

To je također i kultura uznosite ravnodušnosti spram sadržajâ, i to od Heraklita do stoičke ataraksije, do skeptičke epohé i Epikurova mudraca što svoj uzor ima u bogovima, koji se samo zato ne prikazuju sa smijehom

jer radi očuvanja svoje bezbrižnosti i svoje sreće ne upravljaju pogled na svjetove. Nije Tales iz Mileta, koji pada u bunar, a na kraju antičke mitologije o sebi kroz teoriju dospijeva smrti, dao pečat liku mudraca; bila je to sluškinja što se smijala. Ona najvećma sličići tipu gledatelja kako ga je zamišljao Epikur, a Lukrecije uobličio u sliku: dok stoji na obalnoj stijeni i ravnodušno promatra brodolom na uzburkanoj pučini svijeta, on se ne smije, ali uživa u svojoj nepomučenosti.

Nakon sve epikurejske kritike kulture taj motritelj može u brodolomu pred svojim očima vidjeti samo dosljedni kraj poduhvata i uposlenosti kojih mu se neprimjerenost pokazuje kao sam pojam ogoljenja u kojima svijet može pogoditi i istrošiti čovjeka. Nije li Glaukon rekao u Platonovoj »Državi« da se astronomijom moramo baviti radi njezina značenja za brodarenje? U slijedu takvih opravdanja brodolom stoji za teoriju nužno kao protudokaz. Teorija vodi čovjeka k tome da se nepotrebno izlaže svijetu, da se preda ogoljenostima, kao što je to učinio Tales. Onaj tko pada, postao je pretežak. Isključenje onoga što se čovjeka ništa ne tiče epikurejac razumijeva kao svođenje teorije na životni užitak. Taj theôros s visoke obale ne pada u dubinu, i uživa ponajprije u tome da ne pada.

(...)

XIII. Po čemu znamo do čega je stalo

54

tračankin
smijeh

Svijet je bio tu kad je prvi čovjek uzdigao glavu. O ovoj podjednako trivijalnoj i ambivalentnoj izjavi, iz ranog Heideggerovog vremena u Marburgu Hans Georg Gadamer svjedoči da ju je ovaj upotrijebio ne bi li spoj što se u »tubitku« događa između čovjekova »tu« i samog bitka izrazio jezikom prema kojemu je kasnije gajio navodno toliko nepovjerenja. Tipično je za nesigurnost, koju su izazivale Heideggerove neodređenosti, da su se u krugu njegovih učenika *tjednima vodile prepirke o tome da li je pod tim prvim čovjekom Heidegger mislio na Adama ili Talesa*, što sam Gadamer komentira dodajući da se po tome vidjelo kako oni što su tako pitali nisu u svojim uvidima bili još naročito daleko napredovali. Možda bi se nasuprot tome danas smjelo kazati da u vremenu što je slijedilo Heideggeru nije bilo postavljeno baš mnogo tako pogođenih pitanja.

Stara formulacija da uzdignuta glava pokazuje čovjeka u njegovu bitnom određenju da bude promatrač svjetske cjeline ispostavila se suviše statičnom nasuprot pretpostavci, izrečenoj s tek neznom izmjenom, o nekom trenutku u kojem tubitak i bitak ujedno stupaju na svjetlo dana. Intelligencija što se očituje u prividno priprostom pitanju ne sastoji se u očevidnoj konfrontaciji teološkog protagonista s filozofskim. Štoviše, to pitanje kao da hoće znati da li je razumijevanje bitka, što je dano s tubitkom, antropološka ili filozofska stvar: je li to razumijevanje nastupilo s poviješću čovjeka ili s poviješću filozofije?

Koliko je umjesna bila ondašnja prepirka morala bi posvjedočiti tek jedna formulacija kasnog Heideggera koji je prvotnu neskrivenost bitka u njegovoj povijesti premjestio k predsokratovcima, a u dokumentiranoj povijesti filozofije što počinje s Talesom smogao priznati samo oskudne i teško čitljive tragove nekog posjeda što nestaje u skrivenosti. U tome je Tales već bio jedan od onih što su biće htjeli izdati za sam bitak. Posvema je ostalo izvan obzira to da sad ni bitak više nije trebao biti bitak bića; dosljedno tome i usud zaborava bitka je od samog početka u toku, koji potom nikome — a ponajmanje nama — nije ostavio ništa drugo do neutemeljivo iščekivanje njegove povratnosti.

Sagledamo li tu ranu prepirku učenika u svjetlu kasnije »povijesti bitka«, tada bi »Adam« u svakom slučaju bio točniji odgovor. Pri tome moramo sebi prištedjeti pomisao da je Michelangelovo isticanje Adama za kasnija pokoljenja u nekoj vezi sa zbunjajućom konstatacijom da na rajskim nebesima još nije sjala ni jedna zvijezda, osim doduše velikog postava triju vanjskih planeta o ponoći nakon zalaska večernjače, odnosno po izlasku jutrenjače. Kao promatrači nebesa Tales i Adam su morali biti vrlo nejednaki, međutim bili su barem metaforički usporedivi s obzirom na neposred-

nu posljedicu svoga samouzdignuća — s obzirom na pad. Takve asocijacije ne treba doduše precjenjivati, ali fatalno pomračenje prvotne svjetline, provedeno Heideggerovom »poviješću bitka«, oduzelo je čovjeku nadležnost za to događanje da bi ga tim ustrajnije učinilo pogodenom stranom svih onih poremećaja i sudbina za koje više nije mogao biti odgovoran — upravo kao da je još uvijek bio zločinitelj onog prvog dana kad je uzdigao glavu.

Okolnost da onaj koji je prema spornoj formuli u marburškom seminaru prvi uzdigao glavu nije napravio nešto što je u ljudskom svijetu zahvaljujući ljudskoj prirodi bilo poznato i rašireno, nego je napustio putanju uobičajenoga i povukao se pred koristonosnom ophodnjom svijeta, može se shvatiti kao podvrgavanje fenomenološkom sudu o antropologiji: u onom prado- gađaju ontologije nije se odigrala priroda, već povijest. Preciznije se za to nudi Tales. Stoga nije bilo slučajno da se Heidegger u kasnim mijenama svoje teme bitka s izrazitim naglaskom vratio na njega.

Pod naslovom »Die Frage nach dem Ding« (»Pitanje o stvari«) objavio je Heidegger 1962. godine tekst svojih predavanja iz 1935/36, na čijem se početku poduhvatio anegdote o Talesu. Uz njezinu pomoć on oslikava stranputnost pitanja s kojim se ništa ne može otpočeti, upravo kao što se to čini za pitanje o stvari. No ta osobitost ne opterećuje pitanje ili pitača, ona razvija kriterij filozofske pogodenosti ili nadležstva.

Talesu iz Mileta je rizik filozofa bio nepoznat, i to je razumljivo. Ipak, ono što se uvijek iznova vraća jest to nepoznavanje, *jer filozofija se svaki put, kad otpočinje, nalazi u nepovoljnom položaju*. Time se usput stječe iskustvo da filozofija nije otpočela jednom za svagda. Drukčije je sa znanostima; kod njih postoji neposredni prijelaz i ulaz sa strane svakodnevnih predstava. Upravo ta razlika, naime nedostatak neposredne dostupnosti iz svakodnevice, uzrokuje da je filozofija uvijek pomalo luckasta. Ako se dakle smijeh tračke sluškinje ticao protofilozofa, onda iz samih pretpostavki slijedi da to nije mogao biti utemeljitelj znanosti, osobito ne astronom, već utemeljitelj filozofije. Iz svijeta života sluškinje nikada nije moglo biti uvida u svrsishodnost njegovog činjenja.

Tu *malu pripovijest* Heidegger preuzima iz Platonova »Teeteta« — gdje je prema njegovim biranim riječima bila *pohranjena* — i pridodaje Platonovo objašnjenje: ista pak poruga ide i svima onima što se upuštaju s filozofijom. Ono što je Nietzsche otpočeo, to nastavlja Heidegger — međusobno suprotstavljanje znanosti i filozofije. No da li je anegdota o Talesu pogodna da se filozofa pokaže kao nekoga tko postavlja ili bi mogao postaviti znanstveno beznačajno pitanje »što je stvar«? Kod Platona je očividno da on ne želi preko samog Sokrata primijeniti to pitanje na prirodno-filozofske grijehe Sokratove mladosti već na ono što mu je trebalo donijeti smrt: na brutalnu posljedicu one čudnovatosti da je u svijet života uveo novu teoriju čovjeka, nakon što se taj svijet već nekako bio naviknuo na filozofiju prirode. Ako bi se poanta pada morala odnositi na poantu smrti od čaše otrova, onda bi Platonov Sokrat bez ikakve sumnje svoju smrt morao dovesti u vezu s istinom svoje filozofije, i to u tom smislu da takvom smrću mora umrijeti samo onaj tko ima takvu filozofiju. Također i zato što se njome toliko daleko može otuđiti od običajnog zdravog razuma polisa, da joj se učini strancem i neprijateljem protiv kojeg nema drugog sredstva osim smrtonosnog odvajanja.

Kod Heideggera je, da ostanemo pri toj slici, pad filozofa postao kriterijem za to da se on nalazi na ispravnom putu. To je ponešto otupljeno time što se daleko više govori o smijehu sluškinje nego o filozofovu padu. Ali nemo- guće je zaboraviti da Tračanka prije svega zamjećuje pad i da se osim tome ne bi imala čemu drugom smijati. No, da li bi unesrećeni tek kroz smijeh sluškinje saznao ili dobio potvrdu o tome da je radio mnogo više, i zapravo nešto drugo, nego što se to moglo potvrditi u nekom iskazu kao što je prognoza pomrčine Sunca? K tom okretu naginje Heideggerov postupak s anegdotom.

Filozofija jest ako postoji smijeh. A smijeh dolazi od nerazumijevanja. Pri- sjećam se mladog fizičara koji je kasnih tridesetih godina jedan jedini put

imao priliku slušati predavanje kod Heideggera čija tema je bila »logika«, a u kojem je zapravo riječ bila o Heraklitu. On je, saznajemo iz njegovih objavljenih sjećanja, zaustavio dah, a reakcija mu je bila sljedeća: *To je filozofija. Ne razumijem ni riječi. Ali to je filozofija.* Moguće je da ne treba reći, filozofija je onda ako se ne razumije; ali isto tako nismo ni previše daleko od toga da, ako je to uopće moguće, ono što ne razumijemo s takvom očevidnošću označimo filozofijom. Što bi drugo osim nerazbora bilo bitni način razumijevanja za taj oblik mišljenja?

Vidimo tako da je Tračanka sa svojom egzotičnom distancom prema miletskom građaninu postala suvišnom. I netko njemu sličan morao bi mu se smijati. U tome pak da je izabrao najviši i najudaljeniji predmet što ga je samo moglo biti u kozmosu nije bilo ničega čemu se služavka mogla rugati. Jer, budući da je mogao postati i da jest postao predmetom poruge, i njegovo je pitanje, kao posvema i u cijelosti nepristupačno za svijet života, moralo biti filozofsko.

Fenomenologija je pobudila očekivanje da njezin način filozofiranja učincima deskripcije i utemeljenjem pojmovnosti u zôru može ponovno uspostaviti izgubljenu vezu pozitivnih znanosti sa svijetom života. Heidegger doduše nije proizišao iz fenomenologije, nego je samo prošao kroz nju, ali još je »Bitak i vrijeme« učvrstio očekivanje da se deficijentni modus teorijskog stava kao takav može razumjeti iz razvijenog ustrojstva tubitka. Ta tendencija se kretala k svojoj izravnoj suprotnosti: filozofija uzmiče od svakog prijelaza iz svijeta života k njoj svojstvenom stavu, a znanosti su se samo graduelno odvojile kroz svoju historijski i sadržajno stvorenu distancu od svakodnevice.

Provaliju između svijeta života i filozofije proglasiti konstitutivnom za filozofiju i svakoga onoga tko s jedne strane hoće dospjeti na drugu učiniti ovisnim o skoku, opasna je ponuda. Ona sadrži opasnost od obrata, naime da se svakoj vrsti rabe rabe pripíše odlika filozofske transcendencije, samo ako se domogla dovoljne nedostupnosti: *filozofija je ono mišljenje s kojim se u bitnom smislu ništa ne može otpočeti i kojemu se služavke nužno podsmjehuju.* Svatko se doduše može uvjeriti da su izvrtanja u smislu da se u svakom smijehu služavke pokazuje filozof zabranjena, ali da ipak nije tako daleko od upotrebe koliko je potrebno za obranu od retoričkih preskakanja. Da li je nužno, ako nam samo još nije poznato, tragati za onim pitanjem uz koje se podsmijeh može najsigurnije očekivati i pri kojem je on najglasniji? *A prava sluškinja ipak se mora nečemu smijati.* Nije li to poticaj za profesionalne zbijalice šala s nerazumljivim stvarima?

Nije stoga slučajno da Heidegger mora jamčiti da određivanje filozofije iz toga što ona izaziva podsmijeh, ali i iz sudioništva onih što se smiju, nije puka šala. Za promišljanje je još potrebna dubina, a za vrstu dubine koja se mora unijeti u sliku — možda neka bezdana dubina — u scenarii anegdote o Talesu nudi se cisterna: *Dobro je ako se ponekad sjetimo da na svojim pohodima možda padnemo u bunar i pri tome zadugo ne dolazimo do dna.* U tome treba konstatirati drastičan nestanak svake bezazlenosti. Propalog se miletskog astronoma mora zamisliti u nekoj odmjerenoj dubini cisterne, ako hoćemo da ga smijeh služavkin i mudrost po mjeri njezina nosa još zateknu na životu. U Heideggerovoj sceni nije moguće zamisliti da onome tko je pao u dubinu još bilo što dopire do ušiju — ponajmanje to može biti od svijeta života koji mu u tom položaju ne može biti ni na pomoć ni na utjehu. Još jednom je, kao što je to već bivalo u tijeku njezina izobličjenja u antici, »mala pripovijest« postala vratolomna. Ali ovaj put nije bilo potrebno postariti Talesa da bi ga se izložilo najvećoj pogibelji; dovoljno je bilo suočiti ga s »dubinom« i »temeljom« — po mogućnosti s bestemeljnošću — ne bi li uobrazilja dosegla onu granicu na kojoj bi smijeh mogao postati neljudskim.

To je dakle obrat pripovijesti: za svijet života je nedostižan onaj tko se srušio u nebiće temelja. Jer to je ono što čini smiješnom samu Tračanku koja usrdno komentira i ismijava dramatičnost pitanja o stvari. Ona vidi pad tamo gdje samo može biti urušavanje. Izvanjska bezazlenost pitanja o biti stvari može se probiti jedino krajnjom denaivizacijom kretanja koje je otpočeto s potiskom samog pitanja.

Pitati o biti stvari znači ići do temelja onome k čemu se vratiti bijaše utemeljiteljski poziv fenomenologije. Metafizikom ono ni po koju cijenu nije smjelo biti, a moglo je to postati jedino po cijenu da izgubi svaku reputaciju u suvremenom filozofništvu. No, veoma brzo je postalo upravo metafizikom, kako god da ga se pri tome nazove. Ipak metafizika dosadašnjeg, makar neimenovanog tipa, kako ga je utemeljio Aristotel, uvijek prekoračuje jednu granicu; međutim, pod pritiskom da nastavi s pitanjem, pritiskom kojemu energija pritječe iz svijeta života i onoga od čega se, u situaciji kad je on napušten, ne može odustati.

Djelo koje će kasnije dobiti baš ime »metafizike« osiguralo je sebi taj neprekinuti kontinuitet već u prvom od svojih stavova: *Svi ljudi po prirodi teže k znanju*. Nije slučajno onda da onaj tko to tvrdi odmah mora doći na Talesa iz Mileta — to je upravo posljedica postavljenog priprostog konteksta; baš to čini Aristotel kad izvodi genealogiju svojih pitanja.

Moglo bi se reći da svatko tko filozofira prvu rečenicu Aristotelove »Metafizike« mora razumjeti na svoj način. Heidegger je već posvema prevodi na svoj: *U čudi čovjeka bitno leži skrb viđenja*. On dodaje da se u Aristotelovoj rečenici poimeničeni infinitiv *epidénoi* nikako ne smije prevesti riječju »znanje«. Preko viđenja, povezanog sa »skrbi«, izgleda da je povezivanje sa svijetom života onog što se tom rečenicom uvodi još uže, a prijelaz da postaje kraćim. Ali to zavarava. Viđenje se određuje kao *zamjećivanje daljine* — što vrlo lijepo pristaje onoj »maloj pripovijesti«, ali isto tako i okolnosti da je u njoj riječ o onome što je naprosto nepružno. Formulacija »skrb viđenja« je u tom slučaju paradoks: ona pretvara ono što je udaljeno i što se jedino može zamijetiti, u nešto čovjeku blisko.

Parenteza uz prevođenje grčke riječi za znanje iz korijena »vidjeti« odvrća pogled od umjetnog zahvata koji u Heideggerovoj verziji predstavlja glavnu stvar i koji je prikriven: marburška predavanja iz ljeta 1925. uvode određenje tubitka kao »skrbi« u prvu rečenicu aristotelovske metafizike, a da pri tome ne obrazlažu da se tu riječ jedino može izvući iz grčkog glagola *orégesthai*. No, ako je dopušteno kvantificirati, »skrb« smije tu stajati još manje od »viđenja«.

Izraz »skrb« za trivijalno »težiti« lišava raspoloženje za spoznaju unutrašnje dinamike i svodi ga na nešto poput antropološkog stanja. Kao da je već Aristotel u tome prepoznao bit tubitka i nekom vrstom retardirajućeg utišavanja odatle izvukao mirujuće viđenje: teorijski stav kao minimalna forma skrbi, kao lišavanje tubitka od skrbi, kao deficit njegova bitka—u—svijetu. Otuda i tvrdnja da je Aristotel za početak svoje metafizike taj govor postavio zapravo naopačke. Ali na ovom mjestu još nije odlučeno ono što će se odlučiti u »Bitku i vremenu«, naime da tubitak u teorijskom stavu ne prelazi u svoj konstitutivni totalitet, nego da je depotenciran u stanje zureće indiferencije.

U prvenstvu viđenja leži ambivalencija odgađanja. Skrb za daljinu kao preskakanje i odskakanje od najbližeg zbrinutog svakodnevnog svijeta djela vodi do ukora tračke sluškinje: naime do *ne—više—prebivanja* pri najbližem kao i do protezanja daljine, do nečega što je još posvema neiskušeno, do znatiželje kao neprebivanja, kao odskakanja od jednoga k drugom. Znatiželja opisuje nešto samo da bi ga vidjela, ona se drži povučenom u *ne—morati—zahvatiti* u smislu pukog *biti—održavan—od* svijeta. U tome se prostire čitav arsenal mogućnosti za kritiku kulture. On je u kontrastu s prozirnom podlogom onoga što je viđenje trebalo biti za Grke kao najviši vid njihova zahvaćanja bića uopće, koje nije značilo ništa drugo do: zahvatiti nešto po njemu samom. Tamo gdje je riječ o Grcima, od pomoći je još i nepredviđeni obrat iz optičke u taktilnu metaforiku kako bi se postigao nivo više i najviše ozbiljnosti.

Puko *sebeodržavanje—pomoću—svijeta* ne može se doduše podmetnuti protofilozofu, kako to navješćuje riziko njegova pada, ali ono predstoji propasti njegova početka kad iz pribivanja uz stvari nastaje puštanje stvari da počivaju na sebi. Jer skrb je »priroda« nekog bića koje se ne može održati kao priroda, te je stoga po prirodi u skrbi za sebe. U tome je razlog da ono mora vidjeti i da hoće vidjeti.

Osamostaljivanje teorije iz njezine egzistencijalne vezanosti na temeljno ustrojstvo tubitka kao skrbi ne odvija se tijekom evropske povijesti kao samoočišćenje teorije od njezina zemnog ostatka i kao uspon u visine čistosti, nego kao gubitak njezina tla, kao gubitak korijenja, hrane, opravdanja. Međutim ova kritika tobožnjeg krajnjeg stadija pozitivnih znanosti, koja se može povući i koja je povučena iz »Bitka i vremena« od 1927, nije više polazišna točka onih zaključaka koje Heidegger vuče jedno desetljeće kasnije. Gubitak polazišne točke nije nikakva egzistencijalna činjenica iz koje bi se dala izvesti restitutivna promišljanja, već je to povijesno kidanje konzistencije, kidanje koje — kao što bi to bilo u slučaju Arijadnine niti — sa svakim pokušajem ponovnog nadovezivanja može jedino povećati mjeru lutanja i izgubljenosti. Rečeno jezikom antičke anegdote: figura brige, Tračanka, nestala je sa scene; a s njome pak i najmanja mogućnost da bi netko makar kroz njezin smijeh mogao doći na pomisao da se zauzme za filozofa što se sunovratio u bunar.

Onaj tko postavlja pitanje o biti stvari kreće se u dimenziji u kojoj pad u dubinu više nije nezgoda zbog zaboravno—jednostranog smjera gledanja. U svakom slučaju, naslov »metafizika« označava po Heideggeru *onaj postupak u kojem osobito prijeto opasnost da se padne u bunar*. Dakle, ne »možda jednom«, već »osobito« — taj je pak rizik daleko od svih onih osigurača što su inače za gibanja ljudskog opstanka trebali proizići iz tih uspjehâ teorije. Deficijencija što je u odnosu prema samoodržanju opstanka kao skrbi obilježavala teorijski stav još u »Bitku i vremenu« nije više, kad je riječ o »stvari«, dovoljna da bi naznačila osobitost toga stava i onoga što je samo njoj dostupno. Da bismo se odvojili od metafizike, koja bi bila samo blijedi derivat razumijevanja bitka što obitava u tubitku kao brizi — dakle, da bismo odbacili svako sadržajno određenje koje je postalo povijesnim, prema izvornoj sceni predstavljenoj anegdotom o Talesu odredbe postaju još samo čisto formalne: u koji nas odnos spram svijeta života dovodi pitanje što je to stvar. Zbunjenost pitanjem o stvari za svijet života predstavlja više i drugo nego što je njoj čudnovatost teorije. U korist filozofa vrijedi čudnovata pravna slutnja da ono što ga tjera da misli protiv uobičajnosti — a ne samo *mimo* njih — mora biti moćno, ako se na njega, mislioca, sručuje smijeh svakodnevice koja se iscrpljuje u svojim zbrinjavanjima.

Na drugom kraju filozofije, najdalja i konačno udaljena od svog miletskog početka, alternativa blizine i daljine, alternativa najbližeg i najdaljeg ne ukida se više time što se ono daleko može odrediti po bliskom i iz njega razumjeti kao projekcija; štoviše, upravo je ono blisko oblik izobličenja i skrivanja onoga do čega je stalo. Tako svi putovi od njega vode u bludnju: *Mi pitamo o onome što je oko nas nadohvat ruke i pri tome se udaljavamo znatno dalje od najbližih stvari poput onog Talesa što vidješe samo do zvijezda.*

»Samo do zvijezda« — je li to uravnavanje teorijske mogućnosti čovjeka, te poodavno najviše i još uvijek krajnje mogućnosti da ipak pronikne ono njemu uvijek nedostupno, ikada smjelo nositi ovakvu obezvređujuću klauzulu? Metafizika je pod imenom transcendencije silila teoriju preko kozmologijske granice, preko zvijezda; međutim, nedopustivo je o tome govoriti nakon Kanta, kao da je to nešto što treba izbjeći sada i danas: *Mi bismo htjeli čak preko te (granice), preko svake stvari k onom neuvjetovanom, tamo gdje više nema nikakvih stvari što pružaju temelj i tlo.*

Sluškinje — to je Heideggerova množina — smiju se filozofu; one ne mogu pojmiti da on ne ostaje pri najdostupnijem te da mu ono postaje sudbinom jer mu je toliko udaljeno. Kasni Heidegger kojemu su se riječi »stvar« i »bitak« tako jako međusobno približile, ne sjeća se više elementarnog rezultata svoje rane analitike tubitka, iako bi ga se moglo smatrati izoštre- njem iskustva filozofa sa samim sobom koje je upravo emblematizirano anegdotom o Talesu: ono što je najbliže, ukoliko mu je do nogu, toliko je daleko od Milečanina, da pada preko toga; ali upravo taj realizam koji se najavljuje u padu kao i smijeh što ga pad izaziva prikrivaju i prešućuju da postoji još nešto dalje od neposredno bliskog preko kojega se pada. Heidegger je to u najkraćem izrekao kao zaključak hermeneutičkog prozora

svoje rane ontologije: *Biće koje mi jesmo, svaki od nas, ontološki je najdalje*. Već za fundamentalnu ontologiju, a ne tek za kasno pitanje o »stvari«, miletski pad u bunar samo je predigra za teškoće filozofije da izađe na kraj sa skrbi za pravu udaljenost od *zbrinjavajuće razumnosti*. Nepovjerenje prema svemu što ipak još nema onaj najudaljeniji položaj postaje metodičko, jer nakon svih iskustava sa samonadmašivanjem transcencencije nema više nikakvog kriterija o njezinu graničnom pojmu. Dakle, ono što je u povijesti refleksije već bilo tu, jedva može biti »istinito« u nekom konačnom smislu, jer za to ono uopće nije moglo biti dovoljno udaljeno, kao što se dakako uvijek naknadno ispostavljalo, kad smo se još jednom uzmošli udaljiti.

Tematika bitka mora se stalno u—daljavati, i to od svega što je već jednom bilo tu. To vrijedi također i za historijsku daljinu u koju spada Tales: pred-sokratovci su se, na iznenađenje svakome tko je u njima slutio početke, pokazali kao puki — zbog pismene predaje pojačan — odsjaj onoga što je bilo prije njih. Mit koji oni s mukom prerađuju, možda više prikrivaju nego nadmašuju, također je samo takva večernja rumen nečega što nam se nedostižno udaljava. Milostivo nam se udaljava jer njegovoj neskrivenosti ionako ne bismo bili dorasli, kao što je to oduvijek bio slučaj s onim što je jedino s leđa smio promatrati netko tko bi preživio i tako jedini još bio kadar izvještavati. Predsokratici i mit virulentno postaju onim što s racionalnošću skrbi više nema ničeg zajedničkog. Kako smo mogli pomisliti da ćemo se stranputicama tubitka i svakodnevice približiti Velebnome? Kao kad bismo preko sluškinje htjeli iskusiti nešto od zvjezdanog nebal Nevjerica da nikad nismo dovoljno udaljeni od svakodnevnog, još više, nevjerica da smo ga u skoku napustili bez ikakva ikad ponovno uspostavljivog kontinuiteta, mora se pretočiti u metodu koja se iskazuje formulom: vlastitoj tendenciji skrivanja mora se pristupiti *protupotezom*. Dok je ona »daljina« stajala u istom pravcu kao i »blizina« na razmaku od središta svoga predmetnog odnosa, ovo metodičko pravilo da se izokrene već otpočeti smjer prakse svijeta života, mora se čitati i slijediti protivno njemu.

Povijest metafizike Heidegger je podvrgao destrukciji. Način kojim on obrađuje anegdotu o Talesu pokazuje što je *reziduum destrukcije* kao što je i kod rodonačelnika fenomenologije postojao *reziduum redukcije*. Osnovni uzor koji je uvijek važio u povijesti filozofije ostaje sačuvan: svaki put se radilo o dokazu da smo se držali pročelja nekog privida ili neke pojave i da smo time bili zarobljeni. I anegdota o kojoj je ovdje bilo riječi otvara se prema nekoj daljnjoj pozadini, ona umnožava svoju višeznačnost. Tako Tračanka doduše biva u pravu ukoliko nasuprot strasti filozofa za ono najudaljenije apelira za nužnost onog što je najbliže; ali ona je tek na taj način u pravu što svojim smijehom pokazuje neku vrst nerazumijevanja koje se sa svoje strane više ne dá učiniti smiješnim, jer ono je simptom da se događa nešto bitno, nerazumljivo i još nerazumljeno. Niti filozof razumije njezin smijeh niti je smijeh razumljiv, iako bi jednog dana trebao postati razumljiv. No, za taj početak vrijedi da oboje ne znaju što čine — ne znaju naime što je filozofija i zašto ona tako smiješno izgleda iz svijeta života. To što je taj početak već neki kraj i što samo uvodi nerazumljivo čekanje nekog drugog početka koji će se nazvati »metafizikom«, a u pitanju o *smislu bitka* bića još samo uobličiti svoj posljednji otpor pitanju o biti stvari — sve to treba osvijestiti tek preko Heideggerovog pogleda na scenu s Talesom, s te krajnje točke destrukcije njegove povijesti.

Usprkos okretanju protiv metafizičke tradicije ovo Heideggerovo izlaganje za pathos nedostižnosti nekog tek nadolazećeg ali nikako sebi neizvjesnog mišljenja ima anakronističnu crtu. Ona leži u tome što je subjekt nužnog smijeha nad filozofijom i njezinom suštinskom neupotrebljivošću već odavno nestao iz stvarnosti. Množina s kojom je jedna tračka sluškinja pretvorena u neodređenu veličinu nije slučajna, jer pozicija filozofa je, doduše posve obilazno, ipak iznova postala središtem spram kojega su svi oni koji nalaze razloga za smijeh pomaknuti na ekscentrične položaje. Tako priprosto, tako neposredno, tako izvorno opet se treba postaviti pitanje o biti stvari. Ono se predstavlja kao način viđenja koji unutar svijeta života i iz njega može biti još samo začudan, odbojan i nemoguć. Ne radi se više o nekom malom ili velikom ispravku, već o iznimci, o izabranosti, o milosti

kojoj više nitko ne može biti poučen ni posvećen u nju, niti se itko za nju može pripremiti klasičnim sredstvima filozofije. Mi se budimo i vidimo »stvar« takvom ili je nikad nećemo pojmiti.

Povijesno je time prekinuta veza s novim vijekom i njegovim prosvjetiteljstvom, proglašena je okončanom; fenomenološki je napuštena, otkazana i određena redukcija svih filozofskih pitanja na obzor svijeta života. Kriterij za onoga koji udovoljava zahtjevu jest da ga nitko ne shvaća. On stoji tu kao *factum brutum* koji se ustegao svakom naporu oko pristajanja i konsenzusa. Otuda i množina služavki: svi su postali onima što se smiju. Ništa drugo pak ne ovjerava ismijanog osim njegove vlastite pretenzije koja skončava u paradoksnj evidenciji da to jest filozofija, ali da se ništa ne razumije. Na taj način je faktično postalo kriterijem bitnog.

U tome se može pokazati Heideggerova razlika prema fenomenologiji: U metodi koju je utemeljio Husserl ne bi reakcija na mišljenje filozofa, ukoliko on postavlja pitanje o stvari, a koju je Heidegger označio nužnom, bila ni značajna ni uopće dopustiva. Ono bitno sadržano je u trivijalnosti, ono nikako ne zahtijeva da se od svijeta života moramo udaljiti na ekscentrične pozicije, nego da moramo opisati što je od utemeljiteljske moći svijeta života sadržano u svakoj od takvih pozicija — dakle u pozicijama pozitivnih znanosti — i što se može shvatiti. Moraju se proći putovi, a ne činiti skokovi.

Naprotiv: Husserlov kasni traktat o krizi, u kojem još nema ili nije moglo biti nikakvog znanja o Heideggerovu razvitku nakon »Bitka i vremena«, okreće se protiv tako nečeg kao što je skokovitost u europskoj povijesti teorije i zacrtava program ponovnog uspostavljanja stalnosti puta koji se još predstavlja naknadno prohodnim. Fenomenologu se služavke ne smiju; u graničnom slučaju, on njima jedino može reći o nečemu za što bi one sâme morale reći da su i one to vidjele, ali da to nisu smogle iskazati. Ništa drugo ne znači Husserlov programatski iskaz da je fenomenologija znanost o trivijalnostima. Nakon što je moral to oduvijek bio, sad je i filozofija postala ono što se po sebi razumije — ali baš zato nosi skrivenost svega samorazumljivog. No u toj premisi što leži u temelju fenomenologije ne leži dopuštenje da se osobitosti filozofije indicira upravo provalom neumnosti: *Prema tome je pitanje »što je stvar?« takvo da se nad njim smiju sluškinje.* Iz fenomenološkog viđenja odnosa svijeta života i suštine to postaje iskazom nepojmljive arogancije. Ali to nikako ne čudi nekoga tko je u anegdoti o Talesu ionako vidio dokaz takve uznesenosti.

60
tračankin
smijeh

Preveo s njemačkog Borislav Mikulić