

Biblioteka
FILOZOFIJA

Urednik
Aleksandar Šurbatović

Naslov originala
Søren Kierkegaard
OM BEGREBET IRONI MED
STADIGT HENSYN TIL SOCRATES

O POJMU IRONIJE

SA STALNIM OSVRTOM NA SOKRATA

Seren Kjerkegor

Prevod s nemačkog
Miloš Todorović

Beograd
2020
DERETA

Ο ΡΟJΜU ΙΡΟΝΙJΕ

sa stalnim osvrtom na Sokrata

od

S. A. Kjerkegora

ἀλλὰ δὴ ὧδ' ἔχει' ἂν τέ τις εἰς κολυμβήθραν σμικρὰν ἐμπέσῃ ἂν τε εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἤττον. Πάνυ μὲν οὖν. Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σώζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἦτοι δελφῖνά τιν' ἐλπίζοντας ἡμᾶς ἀπολαβεῖν ἂν ἢ τινα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν.

De republica L. 5 § 453 D

Kopenhagen

1841.

Dan. naslov (S. V. XIII 95): Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates.

Afs. A. Kierkegaard. Grčki moto.

København, Navod izdavača i štamparije, 1841¹

T e z e²

priložene danskoj disertaciji o pojmu ironije, koju će za sticanje stepena Magister artium univerziteta u Kopenhagenu na dan 29. septembra 1841. u deset sati u javnoj diskusiji pokušati da odbrani

Sören Aaby Kierkegard
Cand. Theol.

- I. Sličnost između Hrista i Sokrata data je pre svega u njihovoj nesličnosti.
- II. Ksenofanov Sokrat ostaje pri tome da snažno naglasi ono što je korisno; naime, on nikada ne napušta područje iskustva, nikada ne doseže ideju.
- III. Ko hoće da uspostavi poređenje između Ksenofana i Platona naći će da jedan suviše nisko postavlja Sokrata, a drugi ga suviše uzdiže, ali ga nijedan od njih dvojice nije našao.
- IV. Forma pitanja, koju upotrebljava Platon, odgovara onome negativnom u Hegelovoj filozofiji.
- V. Apologija Sokratova, koju Platon nudi, ili nije prava ili je od početka do kraja treba izlagati u ironičnom smislu.
- VI. Ne samo da se Sokrat služio ironijom, pre je tako da je ironiji bio u tolikoj meri predan da je sâm postao njena žrtva.
- VII. Aristofan je pri opisivanju Sokrata došao najbliže istini.
- VIII. Ironija kao beskonačna i apsolutna negativnost najlakša je i najneupadljivija oznaka subjektivnosti.

- IX. Sokrat je sve svoje savremenike poput nagih brodolomnika rasterao iz supstancijalnosti, srušio je zbilju, idealnost je posmatrao iz daljine, dodirivao ju je, ali je nije dohvatio.
- X. Sokrat je kao prvi uveo ironiju.
- XI. Ironiju treba kod novijih suštinski svesti na ono etičko.
- XII. Pri opisivanju ironije Hegel je imao u vidu samo one novije, a u manjoj meri i one stare.
- XIII. Sama ironija nije tako mnogo očišćena od oseta, njoj ne nedostaju nežniji pokreti duševnosti; pre je tako da ona mora da bude shvaćena kao nezadovoljstvo time što i neko drugi može uživati u onome za čim je ona sama težila.
- XIV. Zolger nije proveo svoj akosmizam tako što je bio pokrenut pobožnošću duševnosti, već tako što je bio zaveden nemilošću duha jer nije bio u stanju da misli ono negativno i da ga misleći savlada.
- XV. Isto onako kako filozofija počinje sumnjom, tako i život koji se može nazvati dostojnim čoveka počinje ironijom.

PRVI DEO

**Stanovište Sokrata
shvaćeno kao ironija**

U V O D

Ako postoji nešto radi čega se novije filozofsko nastojanje mora slaviti u njegovom veličanstvenom nastupu, onda je to sigurno genijalna snaga kojom zahvata i čvrsto drži pojavu. No, ako pojavi, koja je kao takva uvek *feminini generis*, sasvim priliči da se zahvaljujući svojoj ženskoj prirodi preda jačem, onda se, s druge strane, i od filozofskog viteza s pravom sme tražiti uglađeno iskazivanje počasti, duboko zanesenjaštvo. Umesto toga u tim prilikama se čuje isuviše mnogo zveckanja mamuzama i zapovedničkog tona. Posmatrač mora biti erotičar, on ne sme da ostane ravnodušan ni prema jednom svojstvu i činiocu s druge strane, međutim, on ipak treba da oseti svoju nadmoć, a nju treba da upotrebi ipak samo za to da pomogne pojavi u njenom savršenom otkrivanju. Stoga, čak i ako posmatrač sa sobom donosi pojam, ipak je od najveće važnosti da pojava ne bude povređena, a pojam da se vidi kao da nastaje iz pojave.

Stoga će, pre nego što pređem na razmatranje pojma *ironije*, biti nužno da dođem do pouzdanog i autentičnog shvatanja povեսno-zbiljskog, pojavnog postojanja *Sokrata* [Σωκράτης] s obzirom na to da je njegova sudbina transformisana kroz način na koji su ga videli oduševljeni ili neblagonakloni savremenici. To će biti neizostavno nužno zato što svoj ulazak u svet pojam ironije duguje Sokratu. Naime pojmovi, isto kao i individue, imaju svoju povest, te mogu isto onako malo kao i one da se odupru

snazi vremena. Pri svemu tome, međutim, i sa svim tim oni ipak zadržavaju neku vrstu nostalgije za mestom svog rođenja. No, isto onoliko malo koliko, s jedne strane, filozofija može biti ravnodušna prema toj kasnijoj povesti pojma, toliko malo ona može ostati kod njegove najranije povesti, ma koliko ova bila sadržajno bogata i interesantna. Filozofija je u svim vremenima tražila nešto više, tražila ono večno, istinito, nasuprot kojeg je čak i najlepše postojanje kao takvo samo srećan trenutak. Ona se uopšte odnosi prema povesti kao ispovednik prema onome koji mu se ispoveda te stoga poput njega mora da ima fini sluh, osetljiv za tajnovitosti onoga koji se ispoveda, i da bude u stanju da, nakon što je saslušao čitav niz ispovesti, dopusti da ono poslednje istupi pred onim koji se ispoveda kao nešto drugo. Naime, individua koja se ispoveda svakako jeste u stanju da zgođe svog života iskazuje ne samo u letopisnoj formi, već može i zanimljivo da priča, a ipak da ne upozna sasvim svoj život. Potpuno isto tako i povest može pustiti da joj se, dakako, snažnim patosom objavi sadržinom bogat život ljudskog roda, pa ipak ona mora prepustiti starijima* (filozofiji) da objasne taj život, a potom sme da uživa u radosnom iznenađenju koje je donela filozofija i koje u prvom trenutku skoro da i ne želi priznati, a ipak se postepeno u toj meri uživljava u taj filozofiski pogled da ga na kraju, smatra za ono što je stvarno istinito, a ostalo za puki privid.

Time su ta dva momenta ono čemu se mora pridati njihovo pravo, i oni sačinjavaju svojstveno r a z r a č u n a v a n j e između povesti i filozofije, tako da s j e d n e s t r a n e pojava dobija

* Možda će ovaj ili onaj da mi uzme za zlo što sam filozofiju nazvao starijom; ja ipak pretpostavljam da je ono večno starije od onoga vremenitog, pa ako na mnogostruke načine filozofija i dolazi kasnije od povesti, ona ipak u istom trenutku čini jedan tako silovit korak da prekoračuje granicu vremenitog. Ona hvata samu sebe kao večiti *prius* – time što svaki put iznova, prisećajući se, sve dublje promišlja samu sebe – vraćajući se sve dalje u vremenu ona sećanjem ulazi u unutrašnjost onoga večnog; ona sećajući se ulazi u unutrašnjost ne time što tu ulazi snovima, nego time što postaje sve budnija, sećajući se ona ne ulazi u unutrašnjost kao u nešto prošlo, nego sećajući se ulazi u unutrašnjost toga prošlog kao u unutrašnjost nečega sadašnjeg.³ (Sve napomene u tekstu obeležavane zvezdicom pripadaju autoru, dok napomene označene brojevima, navedene na samom kraju teksta, pripadaju priređivaču nemačkog izdanja.)

svoje pravo³, a filozofija je ne zastrašuje i ne potiskuje svojom premoći, i da, s druge strane, filozofija ne dopusti da bude omamljena čarima pojedinca, da ne dopusti da njome upravlja nadmoć pojedinca. Sada je, isto tako, kod pojma ironije važno da se filozofija ne zagleda u neku pojedinačnu stranu nekog pojavljujućeg postojanja, pa ni u njegovu pojavnu sliku, nego da istinu pojma sagleda u onome pojavljujućem i sa njim.

Svako zna da pojam ironije tradicija vezuje za Sokratovo postojanje, a ipak odatle nikako ne sledi da svako zna šta je ironija. Nadalje važi: ako pretpostavimo da je neko putem intimnog poznavanja Sokratovog života i životnih okolnosti stekao neku predstavu o njemu svojstvenim osobinama, on ni tada ne bi imao potpun pojam o tome šta je ironija. To nikako ne kažemo zato što bismo možda gajili nepoverenje prema povesnom postojanju, i što smatramo da je postajanje čak identično sa nekim otpadništvom od ideje, budući da je postajanje daleko pre upravo razvijanje ideje. Takvo nepoverenje bi, kao što je rečeno, ostalo daleko od nas. A ipak, s druge strane, takođe se ne može prihvatiti da bi jedan pojedinačan momenat postojanja kao takav bio naprosto primeren ideji. O prirodi se s pravom primetilo da nije u stanju da čvrsto drži pojam⁵, delom zato što svaka pojedinačna pojava sadrži samo jedan momenat, a delom zato što je cela suma prirodnog postojanja ipak stalno jedan nesavršen medijum koji ne proizvodi zadovoljenje nego zahtevanje. A isto tako se o povesti s pravom sme izreći jedno poređenje, utoliko što svaka pojedinačna činjenica, doduše, jeste razvojna, ali je ipak samo momenat, i utoliko što cela suma povesnog postojanja ipak još ne prikazuje naprosto

* U tom pogledu filozofija se prema povesti odnosi – prema svojoj istini, isto kao što se u hrišćanskom nazoru večiti život odnosi prema vremenskom – i prema svojoj neistini, isto kao što se u grčkom i uopšte u antičkom nazoru večiti život odnosi prema vremenskom. Prema antičkom shvatanju, naime, večiti život počinje time što se pije iz Lete da bi se zaboravilo ono što je prošlo; prema hrišćanskom je to bilo praćeno jednom do srži neodložnom svesti čak i o svakoj pojedinačnoj beskorisnoj reči koja je bila izgovorena.⁴

primeren medijum ideje. Naime, taj medijum je vremenitost i ras-komadanost ideje (isto onako kako je priroda prostornost ideje) koja zahteva protivudar koji polazi od svesti i gleda unazad, pri čemu se lice okreće prema licu i protiv lica.

Neka to bude dovoljno u pogledu teškoće koja nastaje pri sva-kom filozofskom shvatanju povesti, i u pogledu opreza koji pri-tom treba imati. Posebne okolnosti, međutim, nude nove teškoće, a to i jeste slučaj osobito kod ovog istraživanja. Ono, naime, čemu je Sokrat pridavao tako visoku vrednost, mirnoći i prisećajućem samopromišljanju – drugim rečima: ćutanje – izraz je njegovog celog života, to je karakteristika koju on ima u svetskoj povesti. On nije ostavio ništa iza sebe prema čemu bi neko kasnije vreme moglo da ga prosuđuje; štaviše, i kada bih sebi predstavio da sam živeo istovremeno sa njim, ipak bi u svako vreme bilo teško razu-meti ga. Naime, on je pripadao onim ljudima kod kojih se ne sme ostati pri spoljašnjosti kao takvoj. To spoljašnje stalno upućuje na nešto drugo i suprotno. Sa njim nije bilo kao sa nekim filozofom koji drži predavanja o svojim nazorima, kod koga je upravo to nje-govo predavanje prisutnost ideje; pre će biti da je ono što je Sokrat kazao značilo nešto drugo. Ono spoljašnje uopšte nije bilo u har-moničnom jedinstvu sa onim unutrašnjim⁶ nego pre u suprotnosti sa njim, tako da se on može razumeti jedino pod tim upadnim ug-lom. Time je u pogledu Sokrata reč o razumevanju u sasvim dru-gaćijem smislu nego kod većine drugih ljudi. Već u tome je ute-meljena nužnost da se Sokrat može razumeti jedino posredstvom kombinovanog računanja. Međutim, pošto između njega i nas leže mileniji, pa čak ni njegovo vlastito vreme nije moglo da ga shvati u njegovoj neposrednosti, lako se uviđa da će za nas biti dvostruko teže da rekonstruišemo njegovo postojanje, pošto se mi moramo pomučiti da posredstvom nekog novog kombinovanog računanja sa svoje strane razumemo već unapred isprepletenu razumevanje⁷. A ako kažemo da je ironija sačinjavala ono što je supstancijalno u njegovom postojanju (ovo je, naravno, protivrečnost⁸, ali i treba to

da bude), onda mi, dalje, pretpostavljamo da je ironija negativan pojam, tako da se lako uviđa koliko teško postaje da se čvrsto drži neka slika o njemu; da se, štaviše, čini nemogućim, ili barem isto toliko teškim kao i pokušaj da se naslika vilenjak sa kapom koja ga čini nevidljivim.

Prvo poglavlje

O mogućavanju razumevanja

A sada prelazimo na pregled Sokratovih shvatanjâ proizvedenih od strane sveta koji je živeo sa njim i oko njega. Sa tim u vezi treba da obratimo pažnju na tri spisatelja: Ksenofona [Ξενοφῶν], Platona [Πλάτων] i Aristofana [Ἀριστοφάνης]. I premda F. C. H. Baur* [Baur, Ferdinand Christian] misli da pored Platona najviše pažnje treba obratiti na Ksenofana, ja ne mogu u potpunosti da delim taj nazor. Ksenofan je ostao upravo pri Sokratovoj neposrednosti, te je sigurno da ga je zbog toga višestruko pogrešno razumeo**. Nasuprot tome, Platon i Aristofan su kroz krhku spoljašnjost trasirali put do razumevanja beskonačnosti, koja ne stoji u bilo kakvom odnosu (inkomensurabilna je) sa mnogostrukim zgodama iz njegovog života. Otuda se o Sokratu može reći: isto onako kako je kroz čitav svoj život stalno prolazio

* *Ono hrišćansko u platonizmu ili Sokrat i Hrist* [Das Christliche des Platonismus oder Socrates und Christus], od F. C. H. Baur, Tübingen 1837.⁹

** Hoću da navedem jedan primer: mesto *Mem.* [Uspomene o Sokratu] III 14, 2 o mladiću koji je jeo samo narezak. Ovdje mora biti u pitanju jedna od dve mogućnosti: ili je to jedna od onih beskonačno dubokih ironičnih napomena koje sa najvećom ozbiljnošću obuhvataju najobičnije stvari, te upravo time izražavaju duboko ruganje svemu, ili je to brbljanje, jedan od Sokratovih slabih trenutaka u kojima ga ironična Nemezis pušta da potone u određenje beskonačne trivijalnosti (kasnije više o tome). Ipak, nijedna od tih mogućnosti nije u pitanju kod Ksenofana; kod njega se ta epizoda završava time što dotični mladić, doduše, nije toliko duboko pao u melanholiju da bi se sasvim odrekao toga da pojede narezak, τὸ μὲν ὄψον οὐκ ἐπαύσατο ἐσθίω, ali zasigurno je bio moralno popravljen u toj meri da je jeo hleb sa nareskom (ἄρτον δὲ προσέλαβε).

između karikature i ideala, tako je još i nakon svoje smrti pro-
 lazio između te dve slike. A što se tiče odnosa između Platona i
 Ksenofana, Baur sasvim ispravno kaže S. 123 (izdanje iz 1876. S.
 346–347): „A između te dvojice odmah nam se pokazuje jedna
 razlika koja u ponekom pogledu može biti upoređena sa poznatim
 odnosom koji postoji između sinoptičkih jevanđelja i jevanđelja
 po Jovanu. Kako sinoptička jevanđelja više prikazuju spoljašnju
 stranu pojave Hrista, koja je povezana sa jevrejskom idejom
 o Mesiji, a Jovanovo ima u vidu pre svega njegovu višu priro-
 du i ono što je neposredno božansko u njemu, tako i platonov-
 ski Sokrat ima daleko više, idealnije značenje nego ksenofanski,
 kojim se mi u osnovi uvek nalazimo samo na tlu odnosâ nepo-
 srednog praktičnog života.” Ova Baurova napomena nije samo
 presudna, nego je i tačna, samo ako se ne zaboravi: Ksenofano-
 vo shvatanje Sokrata razlikuje se od sinoptičkih jevanđelja time
 što su ova poslednja reprodukovala samo vernu sliku Hristo-
 vog neposrednog postojanja (koja, to treba naglasiti, ne označa-
 va ništa drugo* osim onoga kako je bilo) i, onoliko koliko se čini
 da je Matej stajao na apologetskom gledištu, tu se radilo o tome

* Sam Hrist reče¹⁰: „Ja sam put i istina i život” (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ), a što se tiče poimanja apostola, to je bilo o p i p l j i v o – a ne neko izmišljeno umetničko delo. „To smo čuli, to smo videli svojim očima, to smo promatrali i svojim rukama dodirnuti” (Ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἑθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν I Jov. I, 1). Stoga Hrist takođe¹¹ kaže da su kraljevi i kneževi žudeli nj e g a da v i d e, dok je Sokrat, naprotiv, kao što je gore već primećeno, bio nevidljiv za svoje savremenike i za okolni svet. Sokrat je bio nevidljiv, i jedino posredstvom čuvenja bio je vidljiv („govori da bih mogao da te vidim” *loquere ut videam te*¹²). Sokratovo postojanje bilo je uopšte *apparent* (prividno) a ne *transparent* (rasvetljavajuće). Toliko u pogledu Hristovog postojanja. Što se tiče njegovog izlaganja, on se mogao stalno držati za reč, njegove reči su bile duh i život¹³, Sokrat je prema svojim rečima mogao biti samo pogrešno shvaćen, i mogao je oživljavati jedino svojom negativnosti. Ja bih uopšte želeo, osim ako bi već i takva želja ležala izvan granica ove rasprave, da mi unutar oblasti ovog istraživanja bude dopušteno da se upustim u odnos Sokrata i Hrista, odnosa o kojem je Baur u navedenom spisu kazao tako mnogo toga što doista jeste vredno da se napomene, premda kod mene ipak stalno ostaje neka skromna mala astmatična sumnja da se sličnost sastoji iz nesličnosti, i da je analogija prisutna jedino zbog toga što tu postoji suprotnost.

da se opravda podudaranje Hristovog života sa idejom o Mesiji, dok je, nasuprot tome, Ksenofan imao posla sa jednim čovekom čije je neposredno postojanje značilo nešto drugo nego što se čini u prvom trenutku i, ako govori u njegovu odbranu, onda on to čini samo u obliku spomenice za pametujuće (rezonujuće) visokopostovane savremenike. S druge strane, Baurova napomena o odnosu Platona i Jovana isto je tako ispravna samo ako se stalno ima u vidu: Jovan je u Hristu našao i neposredno posmatrao sve ono što ovaj, time što je samom sebi naložio upravo ćutanje, prikazuje u svojoj potpunoj objektivnosti, zato što je njegovo oko bilo otvoreno za ono što je neposredno božansko u Hristu, dok je, nasuprot tome, Platon svog Sokrata stvarao posredstvom pesničke delatnosti, zato što je Sokrat u svom neposrednom postojanju bio upravo samo n e g a t i v a n.

Najpre prikaz svakoga od njih pojedinačno.

K s e n o f a n

Privremeno se moramo podsetiti na to da je K s e n o f a n sledio jednu n a m e r u (i već to je jedan nedostatak ili mučno preobilje*); naime, nameru da dokaže kako je nečuvena nepravda bilo to što su Atinjani osudili Sokrata na smrt. No, to je Ksenofanu i pošlo za rukom u neobičnoj meri, tako da se znatno više moglo verovati da je Ksenofanova namera bila da dokaže da je to što su osudili Sokrata bila glupost ili zabluda Atinjana, jer Ksenofan brani Sokrata na jedan način, kojim on ne postaje samo nevin nego naprosto bezopasan. Tako se zapalo u najdublje čuđenje u vezi s tim koji demon je u toj meri zaslepio Atinjane da su oni u njemu

* Ksenofan je gajio tako snažno nepoverenje kako prema Sokratu tako i prema istini uopšte, da se nije odvažio da pusti Sokrata po njegovoj vlastitoj volji, te je stoga permanentno spreman da zaoštri: koliko bespravno, koliko nepravedno je to bilo od strane Atinjana, kako je ta stvar njemu izgledala sasvim drugačije.

mogli videti više nego u bilo kojem drugom dobroćudnom, brbljivom i smešnom šaljivdžiji koji ne donosi ni štetu ni korist, ne stoji na putu niti jednom jedinom čoveku, i koji se tako dobroćudno ophodi sa celim svetom, samo ako taj svet hoće da sasluša njegovo pospano brbljanje. A ipak, koja prestabilirana harmonija opakosti, koje više jedinstvo ludosti je ujedinilo Platona i Atinjane u tome da smrti i besmrtnosti privedu takvog čestitog ćiftu? To bi bila ironija o svetu kojoj uopšte nema ravna. No ipak, u jednoj diskusiji se dogodilo to da se upravo u trenutku u kojem je sporna tačka, time što se zaoštrila do izvesne mere, počela bivati interesantnom, jedan revnostan posrednik najljubaznije preduzeo da u svrhu izmirenja spornih snaga čitavu stvar svede na trivijalnost; otprilike isto onako kako ovde u Ksenofanovoj ironičnoj spomenici Platon i Atinjani mora da nisu bili po volji onima koji su bili u sporu. Time što je odstranio sve ono što je na Sokratu bilo opasno, Ksenofan ga je u krajnjem pogledu zbilja vodio naprosto *ad absurdum*, verovatno kao odmazdu za to što je Sokrat to tako često činio drugima.

Za dobijanje jasne predstave o ličnosti Sokrata posredstvom Ksenofanovog prikaza stvar je učinjena još težom time što u potpunosti nedostaje situacija. Tlo na kojem se odigrava pojedinačan razgovor isto tako je površno i malo vidljivo kao što je to i prava linija; svojom monotonijom ono je isto kao i bezbojni osnov koji deca i Nirnberžani uopšte postavljaju za svoje slikarstvo. A ipak bi to tlo bilo od velike važnosti u pogledu Sokratove ličnosti. Jer upravo ona je trebalo da bude naslućena ukoliko je bila tajanstveno prisutna u šarenolikoj mnogostrukosti bujnog atinskog života, a ipak je mistično lebdela nad njom; Sokratova ličnost je morala biti objašnjena upravo posredstvom dupliciteta postojanja, koji je otprilike sličan duplicitetu leteće ribe u njenom odnosu prema ribama i pticama. A to isticanje situacije bilo bi važno upravo da bi se pokazalo kako ono što je odlučujuće za Sokrata nije bila neka čvrsta tačka nego neko „svugde i nigde”

(*ubique et nusquam*): da bi se istakla Sokratova senzibilnost koja je pri najfinijem i najslabijem dodiru odmah bila na tragu prisutnosti ideje, odmah je u svemu osetila korespondirajući elektricitet, da bi ocrtala pravu sokratsku metodu koja nijednu pojavu nije našla suviše beznačajnom da ne bi polazeći od nje ozbiljnim radom ulazila u svojstvenu sferu mišljenja. Tu sokratovsku mogućnost potpuno proizvoljne polazne tačke nakon njenog ozbiljenja u životu (nju, dakako, mnoštvo u najvećem broju slučajeva nije zapazilo, jer je za najveći broj ljudi uvek ostajalo zagonetka kako je ona dolazila do ovog ili onog predmeta, budući da njihova istraživanja najvećim delom završavaju i započinju u stagnirajućem* glibu), taj pouzdani sokratovski durbin, za koji nijedan predmet nije bio tako kompaktan da Sokrat ne bi smesta prozreo ideju koja je ležala u njemu** (i to ne pipajući unaokolo, nego s neposrednom sigurnosti) a da je istovremeno u samom sebi ipak imao oproban

* Za Sokrata nije postojala stajaća voda u tom smislu. U pogledu njegovog nazora o saznanja važi isto ono što u jevanđelju čitamo o vodi u jezeru Betezda¹⁴, da je ona posedovala snagu isceljenja samo kada bi se k r e t l a.

** Ako Sokrata ovde razumem tako da je odnos ideje prema pojavi shodno mom nazoru pozitivan, pa ću zbog toga u očima pažljivog čitaoca, s obzirom na način na koji kasnije objašnjavam sokratovsko posmatranje tog odnosa, sebe da učinim krivim za protivrečje samom sebi, onda zasigurno moram sebi dozvoliti nekoliko napomena. Kao prvo, to ima svoj osnov u Sokratovoj polemici protiv sofista; oni naprosto nisu mogli da podnesu zbilju, njihova spekulacija je na kraju postala tako poletna, njihova rečitost tako prenapeta, da oni kao poslednje, ali ne i najmanje važno, više uopšte ništa nisu mogli da kažu o samim idejama. Nasuprot tome, Sokrat je stalno bivao kod najnižih životnih odnosa, kod jela i pića, kod obučara, orača, kod pastira i tovarnih magaraca, pa je time što je prisilno spuštao sofiste u tu oblast, njih primoravao da priznaju svoju zbuđenost. A ipak, s druge strane, njemu je samo postojanje stalno bilo samo slika a ne momenat ideje, i to pokazuje njegove ideje kao apstraktne. Time se još više potvrđuje to da s obzirom na odnos pojave prema ideji on nije posedovao nikakva kvalitativna određenja. Sve je podjednako dobro odgovaralo zato što je sve bilo slika i ništa drugo do slika (isto se tako mora držati za jedan znak i to što se ideja poseduje samo u njenoj apstrakciji, ako se nađe da je i bog isto tako prepoznatljiv kao prisutan u vlati slame kao i u svetskoj povesti, jer i to suštinski ipak izlazi na to da on zbilja nigde nije prisutan). I konačno, ideja koju je posedovao Sokrat stalno je bila dijalektička, logička ideja; o tome više u onome što sledi.

pogled za prividna skraćivanja durbina, tako da on nije posredstvom neke lukavosti privlačio k sebi predmet, nego je jedino za sebe sačuvao ravnomeran konačan izgled, dok je za slušaoce i posmatrače taj izgled korak po korak neprimetno izranjao – tu sokratovsku skućenost, koja je gradila tako oštru suprotnost prema sadržajem praznoj galami i nezasićenom izobilju sofista – Ksenofan je trebalo da nam omogući da dokučimo (to se moglo želeti). A kakav život bi ipak time bio prikazan kada bi se usred marljivog stvaranja zanatlije, usred mukanja tovarnog magarca, dokućivao božiji upliv kojim je Sokrat protkao svoje postojanje, kada bi se usred bućne galame trga dokućivao božanski osnovni akord koji je zvukom prožimao to postojanje, utoliko što je svaka pojedinaćna stvar za Sokrata bila slikovit a ne i nesrećan znak ideje. O, kako je interesantan sukob između najsvakodnevnijih formi izražavanja zemaljskog života i Sokrata, koji su ipak, kako se činiše, kazivali isto. Zbog toga to znaćenje situacije ne nedostaje ni kod Platona, samo što je ono čisto pesnićko, pa na taj naćin dokazuje upravo svoju opravdanost i nedostaje kod Ksenofana.

Ako Ksenofanu s jedne strane nedostaje oko za situaciju, tako mu s druge strane nedostaje uho za uzvraćanje (repliku). Ne tako kao da bi bila neispravna pitanja koja postavlja Sokrat, i odgovori koje daje; nego obrnuto, ona su isuviše ispravna, isuviše žilava, isuviše dosadna*. Kod Sokrata uzvraćanje nije bilo u neposrednom jedinstvu sa onim što je kazano, ono nije bilo nešto poput napredujućeg toka reći, nego je stalni tok unazad, i ono što se previdelo kod Ksenofana jeste uho za iz beskonaćnosti, povratno zvućeci eho uzvraćanja koji odjekuje u lićnosti (jer, inaće, uzvraćanje je prenošenje misli zvukom koji se kreće unapred).

* Ako zbog toga pretpostavimo da je Ksenofanovo shvatanje Sokrata bilo ispravno, onda bi, verujem, u vrlo prefinjenoj, za ono što je novo požudnoj¹⁵ Atini, Sokrata hteli da smaknu mnogo radije zbog toga što je dosađivao ljudima, nego što su ga se plašili. Tako će mi se zasigurno ipak priznati da bi ta okolnost, što je Sokrat dosađivao ljudima, bila isto tako ispravan razlog da se on pogubi kao što je Aristidova¹⁶ pravda Atinjanima bila ispravan razlog da se on protera iz zemlje.

No, što je više Sokrat podrivao postojanje, utoliko je dublje i neminovnije svako pojedinačno ispoljavanje moralo da gravitira prema ironičnom totalitetu, koji je bezdano, nevidljivo, nedeljivo postojao kao duhovno stanje sve do onoga beskonačnog. Ksenofan nije naprosto ništa naslutio od te udomljenosti. Neka mi se dozvoli da jednom slikom ilustrujem ono što mislim. Postoji jedan bakrorez koji prikazuje Napoleonov grob. Dva visoka drveta bacaju senku na njega. Na bakrorezu se više od toga ne može videti, pa neposredan posmatrač drugo i ne vidi. Između ta dva drveta je prazan prostor. Time što oko prati konture koje narušavaju taj prostor, iznenada iz tog Ništa istupa sam Napoleon, te je sada nemoguće ponovo ga pustiti da iščezne. Oko koje ga je jedanput videlo sada ga stalno vidi sa gotovo zastrašujućom neminovnošću. Isto tako je i sa Sokratovim uzvraćanjima. Čuju se njegovi govori kao što se vidi i drveće, njegove reči znače ono što njihov zvuk kazuje kao što drveće jeste drveće, ni jedan jedini slog ne daje nagoveštaj nekog drugačijeg izlaganja, kao što ni jedna jedina crta ne nagoveštava Napoleona, a ipak je u u tom praznom prostoru, u tome Ništa, prikriveno ono najvažnije. U prirodi nalazimo primere mesta koja su tako čudnovato uređena da onoga koji govori ne mogu čuti ni oni koji najbliže stoje, već samo oni koji su na određenoj tački koja je često na velikom rastojanju. Potpuno isto tako je i sa Sokratovim uzvraćanjima, samo ako se prisetimo da čuti ovde znači razumeti, a ne čuti znači ne razumeti. To su dva glavna nedostatka koje sam kod Ksenofana privremeno hteo da istaknem. Pa ipak, situacija i uzvraćanje jesu kompleks koji sačinjava sistem ganglija i cerebralni sistem.

Prelazimo na z b i r k u r a z m a t r a n j a koja su kod Ksenofana pripisana Sokratu. No, ta razmatranja su, uopšteno uzevši, tako patuljasto zdepasta i osakaćena da nije teško, ali je za oko zamorno, da se pregleda cela masa. Razmatranje se samo vrlo retko uzdigne do poetske ili filozofske misli, i uprkos lepom jeziku

prikaz se drži sasvim istog ukusa kao i tačnosti naših „Narodnih novina” ili ushićenih brbljanja* seminaraca zadivljenih prirodom.

* Samo se veoma retko u toj zakržljaloj p r o z i čuje poneka napomena za koju još prijanja neki ostatak njenog nebeskog izvora, mada svaki put sa nekim u z n e m i r u j u ć i m dodatkom. Kao primer hoću zbog Ksenofana da navedem *Mem.* I 1,8. On govori o stvarima koje može da obavi sâmoo čovekovo razumevanje, a potom dodaje: „ali najviša pitanja u tim stvarima, govoraše on, bogovi su zadržali za same sebe... jer ma kako dobro neko uredio svoju njivu, on ipak ne može znati ko će je jednom žeti, itd.” (τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεισθαι... οὕτε γάρ τοι τῷ καλῶς ἀγρὸν φυτευσμένῳ δῆλον ὅστις καρπώσεται κτλ.) Sokratovski je ovde nagovešteni odnos suprotnosti između marljive delatnosti ljudi i onoga što time biva isporučeno čak i unutar onih granica koje označavaju područje ljudske delatnosti; sokratovsko je da najpre opiše to područje, ono što je nedostupno (§ 6: „s obzirom na sve ono, međutim, čiji tok je bio neproračunljiv, on ih upućuje na proročanstvo da bi se obavestili, da li bi to trebalo da čine”; περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο μαντευσομένων ἐπεμπευ, εἰ ποιητέα), pa da potom nagovesti šta ljudi ipak mogu i sami da obave. A zatim, ako i pri toj sigurnosti izgube svoju pamet, to je dokaz da ljudi ipak i ovde ponovo ne mogu ništa, iznenada preplaši time što on na taj način gotovo topi led u kojem su bili zamrznuti, pa su se smirili kao da je to bilo čvrsto tlo, te ih ponovo pušta da umaknu pred bujicom. Samo što ne bismo smeli da se lišimo ironije, budući da im upravo ona izbacuje iz ruku ono poslednje, ali ona nedostaje kod Ksenofana, jer se to razmatranje uvodi rečima: „ali najviša pitanja” (τὰ δὲ μέγιστα); sokratovski bi to, naravno, glasilo: „mala teškoća koja preostaje itd.” S druge strane, ne smemo da se lišimo ni mogućnosti dispozicije i pretnje u odnosu na neki dogmatski nazor koji je morao biti Sokratov vlastiti. Za obrazloženje napomene da su bogovi upravo u konačnim stvarima zadržali za sebe ono što je najviše, Sokrat upućuje na to da niko ne poznaje svoj budući usud, i da je time to neznanje stena na kojoj se razbija svako jednostrano samoosiguravanje. Pre bi trebalo očekivati da je Sokrat, upravo time što prividno čini ljude samodelatnim, isticao da ljudi još nisu ni saradnici božanstava¹⁸, da je njihova marljiva delatnost jedno Ništa ili puko primanje, tako da čak i onda kada dizalicom umesto snagom ruku kopaju i oru jedan hvat duboke brazde, oni ne bi mogli da nađu u Zemlji bilo kakvu plodnost tamo gde božanstvo to ne bi htelo. A to zbog toga što neznanje o konačnom usudu, koje Sokrat ističe kod Ksenofana kao zajedničku sudbinu ljudskog roda, zasigurno nikada nije bilo nepoznato ljudima. Nasuprot tome, potpunoj bi nemoći, koja je nešto što u oblasti postupanja zapravo odgovara potpunom neznanju u saznavanju, stalno bila potrebna posebna naglašavanja jednog Sokrata. Naravno, protiv mene bi moglo da se prigovori da je na raspravljanom mestu reč upravo o uspehu, o skrivenoj mogućnosti u tajnom savetu božanstava, a suprotstavljanje stavlja ono što naprosto ne može biti predmet proračunavanja naspram onoga što na prvi pogled sasvim sigurno može da se proračuna. Međutim, da pritom ironija u svakom slučaju nedostaje, zasigurno će priznati svako, pa isto tako i da tumačenje, ako bi bilo provedeno primereno gornjem

Time što sada prelazimo na ona sokratovska razmatranja koja su sačuvana kod Ksenofana, mi želimo pokušati da sledimo među njima moguću porodičnu sličnost, iako se često čini da su ona samo gomila uhvaćene dece.

Nadamo se da će se čitalac saglasiti sa našom tvrdnjom da je empirijsko razmatranje mnogougao a intuicija krug, te da između njih večno ostaje kvalitativna razlika. No, kod Ksenofana tamo-amo oscilujuće razmatranje stalno luta u mnogouglu, te zasigurno često obmanjuje i samo sebe utoliko što, tamo gde pred sobom ima veliku površinu, ono previđa da ima istinsku beskonačnost²⁰. Zbog toga ono pada poput insekta koji puzi po mnogouglu, zato što je ono što je izgledalo kao neka beskonačnost – bilo samo jedan ugao.

Ono što je kod Ksenofana jedna od polaznih tačaka za Sokratovo podučavanje jeste k o r i s n o. A to što je korisno upravo je mnogougao koji stoji u relaciji prema unutrašnjoj beskonačnosti dobra, koja polazi od same sebe i vraća se ka samoj sebi, i koja nije

nagoveštaju, daje u daleko većoj meri sokratovski pogled na prirodu i suštinu čoveka, utoliko što Sokrat ne dovodi ljude u sukob slučajno već nužno. Naravno, bilo bi moguće da grad uništi zemljoradnikovu setvu, a ipak je daleko dublja negacija da se, uprkos svim ljudskim naporima, u tlu ne nalazi bilo kakva snaga povoljna za zamatke ako božanstvo to ne želi. Jedno je shvatanje mogućnosti kao mogućnosti, a drugo je pokušaj da se čak i zbilja pokaže kao jedna hipotetička mogućnost. Uzećemo jedan drugi primer, u kojem se čini da se čak i u Ksenofanovom prikazu Sokrat približava ironiji, *Mem.* I 2; naime, onaj poznati razgovor sa Kritijom i Hariklom. Tu se Sokrat ipak više kreće u oblasti sofistike (§ 36: „Tako, dakle, ja ne smem, reče on, u slučaju da to znam, ni da dam bilo kakav odgovor ako me neki mladi čovek npr. pita: gde stanuje Harikle, ili gde obitava Kritija?“; μηδ’ ἀποκρίνωμαι οὐν, ἔφη, ἄν τις με ἐρωτᾷ νέος, ἐὰν εἰδῶ, οἶον, ποῦ οἰκεῖ Χαρίκλῆς ἢ ποῦ ἐστὶ Κριτίας). To jeste ironično samo utoliko što tome možda može da se približi sofistika, ali to ostaje kvalitativno različito od ironije. O tome više u onome što sledi. A koliko je neobično što je Harikle zbilja dosetljiviji od Sokrata, što ga uveliko nadmašuje barem poznatim odgovorom¹⁹: „obradi pažnju, da nisi i ti jedanput smirivao govoda!“ (φυλάττου, ὅπως καὶ σὺ ἐλάττους τὰς βοῦς ποιήσης). – Oba ova primera sam tumačio možda nešto opširnije da bih pokazao: čak i tamo gde se kod Ksenofana najbliže prilazi nekakvom razumevanju Sokrata, ipak se ni tu uopšte ne pruža prilika da se shvati kako je njegov front rasut na dve strane, nego samo nešto što nije ni meso ni riba.

ravnodušna ni prema jednom od svojih vlastitih momenata već se kreće u svima njima, i to tako što je ona celina kako u svima njima tako i posebno u svakome od njih. I to što je korisno poseduje beskonačnu dijalektiku, i istovremeno beskonačno lošu dijalektiku. To što je korisno je, naime, spoljašnja dijalektika dobra, njegova negacija koja odvojena kao takva postaje puko carstvo senki u kojem ne postoji ništa, već se bezoblično zgušnjava i rasplinjuje u zavisnosti od nestalnih i n a j p o v r š n i j i h pogledâ posmatrača, i u kojem je svako pojedinačno postojanje samo postojanje beskonačno deljivog komada u beskonačnoj kalkulaciji. (To što je korisno posreduje²¹ sve sa sobom, čak i ono što nije korisno; jer isto onoliko malo koliko je nešto n e u s l o v l j e n o korisno, nešto može biti i n e u s l o v l j e n o nekorisno, budući da je neuslovljena korist samo jedan prolazan momenat u nestalnoj promeni života.) Ovaj opšti nazor o onome korisnom razvijen je u razgovoru sa Aristipom [Ἀριστίππος], *Mem.*, III 8. Dok kod Platona upravo Sokrat stalno izvlači stvar iz slučajne konkretnosti u kojoj je njena okolina sagledava i prenosi u jednu apstraktnost, kod Ksenofana je baš Sokrat čovek koji uništava sigurno slabe Aristipove pokušaje da se približi ideji. Nije mi neophodno da pobliže raščlanjujem taj razgovor, jer prvi Sokratov stav istovremeno pokazuje i izvežbanog borca i zakon za čitavo istraživanje. Na Aristipovo pitanje da li poznaje nešto dobro, on u § 3 odgovara: „Hoćeš da znaš, reče on, da li poznajem nešto dobro protiv groznice?” (ἄρά γε, ἔφη, ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγαθόν;), čime je odmah nagovešten i raščlanjujući tok misli (diskurzivno rezonovanje). Sada se tim tokom ceo razgovor dalje kreće jednom nepokolebljivošću koja ne izbegava ni prividan paradoks § 6: „Tako je, govoraše on, zasigurno i košara za đubre nešto lepo? Doista, govoraše on, i, obrnuto, zlatan štit je ružan, ako je ono prvo urađeno svrsishodno, a ovo drugo nesvrsishodno” (ἄρ’ οὖν, ἔφη, καὶ κόφινος κοπροφόρος καλὸν ἐστί; Νῆ Δί’, ἔφη, καὶ χρυσῆ γε ἀσπίς αἰσχρόν, ἐὰν πρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ᾖ, ἢ δὲ κακῶς). Ja sam, naravno, naveo

ovaj razgovor samo kao jedan primer, pa utoliko moram suštinski da se držim celokupnog utiska koji je u osnovi tog primera. A ipak, budući da sam istovremeno njega naveo kao jedan umesto svih ostalih (*instar omnium*) primera, moram podsetiti na jednu teškoću koja se tiče načina na koji Ksenofan uvodi taj razgovor. On nam, naime, stavlja do znanja da je Aristip postavio jedno opasno pitanje koje je trebalo da dovede Sokrata u zabunu putem beskonačne dijalektike koja leži u dobru čim se ono razume kao ono što je korisno. On nagoveštava da je Sokrat prozreo tu lukavost. Može se pomisliti da je Ksenofan ceo razgovor sačuvaao kao primer za Sokratovu veštinu vođenja sporova. Može izgledati kao da je u celom Sokratovom držanju ironija na kraju čak i zadremala, time što je sa prividnim poverenjem pao u zamku koju je postavio Aristip, a čiji je lukavi plan zapravo uništio i Aristipa doveo u položaj da sa svoje strane, protiv svoje volje, učini da važi ono što je po njegovom proračunu trebalo da istakne Sokrat. Pa ipak, izvesno je da će to svako ko poznaje Ksenofana naći u najvećoj meri neverovatnim, pa je za dalje umirenje Ksenofan naveo i sasvim drugačiji razlog za Sokratovo držanje, naime, da je „on hteo korist za svoju okolinu”. A odatle se jasno vidi da je, prema Ksenofanovom shvatanju, sjajna Sokratova ozbiljnost to što se na taj način oduševljavajuća beskonačnost istraživanja priziva natrag na „lošu beskonačnost” niskih dolinâ empirije.

O n o š t o j e n a p r o s t o p r i m e r e n o (k o m e n s u r a b i l n o)²² Sokratovo je svojstveno poprište, a njegova delatnost se najvećim delom sastoji u tome da celo čovekovo mišljenje i postupanje opaše zidom preko koga se ne može preći, koji ometa svaku trgovačku razmenu sa svetom ideja. Ni studiranje znanosti ne sme da prekorači taj zdravstveni kordon (*Mem.*, IV 7). Geometrija* bi

* Neka se sa ovim uporedi težina koju Sokrat u sedmoj knjizi Platonove *Države* pridaje geometriji i njenom značaju pri vođenju misli od onoga postajućeg ka biću: „jer ako nas geometrija prisiljava da zremo bitak, onda nam ona koristi, ali ako nas prisiljava da zremo postajanje, onda nam ne koristi.” Upor. Platon u Astovom izdanju, 4. Tom S. 404. (Isto, *Politeia*, 7. Knjiga 526 e²³). Očigledno je da je „postajanje” (γενεσις)

moralna da se uči veoma mnogo kako bi pomogla da nekome bude ispravno izmerena njiva. Takođe on odvrća od daljeg studiranja astronomije, pa upozorava i na opasnost od Anaksagorinih spekulacija. Ukratko rečeno, svaka znanost se redukuje 'na upotrebu za svakoga'²⁴.

To isto se ponavlja na svim područjima. Njegova razmatranja prirode su potpuno opšta procena, konačna teleologija u mnogostrukosti uzoraka. Njegovo shvatanje prijateljstva ne može se okriviti za zanesenjaštvo. Doduše, on misli da nijedan konj* i nijedan magarac nema onoliko vrednosti koliko i prijatelj, a naravno, iz toga ipak uopšte ne zaključuje da više konja i više magaraca ne bi imali isto onoliko vrednosti koliko i jedan prijatelj. I to je isti onaj Sokrat o kojem Platon²⁶, da bi označio svoju čitavu unutrašnju beskonačnost u odnosu na prijatelje, upotrebljava jedan tako čulno-duhovni izraz kao „ne voleti dečake nefilozofski” (παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας), dok sâm Sokrat u *Gozbi* kaže da se on razume samo u „ljubavne stvari” (ἐρωτικά)²⁷. A kada potom u *Mem.*, III 11 čujemo Sokrata kako razgovara sa dvoličnom damom Teodotom, i pritom se razmeće ljubavnim sredstvima²⁸ koje poseduje da bi namamio mlade muškarce, onda nam se on smuča kao neka stara koketa koja za sebe drži da je još sposobna da zavodi, pa nam se, štaviše, još više smuča zato što ne možemo da uvidimo kako bi Sokrat uopšte bio u stanju za to. Istu konačnu trezvenost nalazimo takođe u odnosu na višestruke životne užitke, dok nasuprot tome Platon tako veličanstvenim načinom pridaje Sokratu jednu vrstu božanskog zdravlja koje mu neumerenost čini nemogućom, a ipak mu ne uskraćuje užitak u najvećoj meri,

empirijska mnogostrukost, a u onome što neposredno sledi Sokrat potpuno isto govori o astronomiji i misli da tim znanostima pročišćava, budi jedno čulo duše koje je vrednije od hiljadu očiju. Zbog toga on ukorava kako astronome tako i matematičare zato što zastaju kod empirijskog učenja o kretanju i empirijskog učenja o harmoniji.

* *Mem.*, II 4, I 3,14²⁵.

već mu je upravo dodeljuje*. Kada Alkibijad u *Gozbi* nagoveštava da nikada nije video Sokrata pijanog, onda se time istovremeno nagoveštava da je za Sokrata nemoguće da to ikada bude, ali onda u *Gozbi* ipak vidimo i njega kako sa svima ostalim pije pod stolom³⁰. Ksenofan bi to naravno objasnio time da Sokrat nikada nije prekoračio dovoljnu meru (*quantum salis*) nekog na iskustvu oprobano pravila. Prema tome, to nije ono izrazom $\sigma\varphi\rho\sigma\upsilon\upsilon\eta$ označeno lepo harmonično jedinstvo određenja prirode i slobode, kojim nam se kod Ksenofana opisuje Sokrat, nego nelepa povezanost cinizma i malograđanstva. Tako nam onda i Sokratovo razumevanje smrti izgleda isto tako neprilično, isto tako uskogrudo. To se pokazuje kod Ksenofana *Mem.* IV 8, 8, gde Sokrat radost u svojoj smrti, koja mu u tom trenutku predstoji, vidi u tome što će biti slobodan od slabosti i od starosnih teškoća. U Ksenofanovoj *Apologiji* se, naravno, nalaze pojedinačne crte koje su više poetičke, npr. u § 3, gde Sokrat nagoveštava da se kroz ceo svoj život pripremao za svoju odbranu. S tim u vezi svakako mora da se napomene da njega, ukoliko objašnjava da ne želi da se brani, ni ovde Ksenofan ne posmatra u natprirodnoj veličini (otprilike i npr. u smislu Hristove božanske ćutnje³¹ pred svojim tužiocima), nego samo kao nekoga ko pušta da bude vođen – Sokratu možda neobjašnjivom – brigom njegovog dajmona za njegovu posmrtnu slavu. A kada od Ksenofana (*Mem.* I 2, 24) doznajemo da je Alkibijad bio veoma čedan čovek sve dok je živio u bratstvu sa Sokratom, ali da je kasnije postao razvratan, onda nas zaista više čudi što je on tako dugo ostao u Sokratovom društvu budući da je kasnije postao razvratan, jer u takvoj duhovnoj palanci³², u prisilnom vaspitanju takvom prisilnom prosečnošću, on je morao da postane jako željan užitaka. Time mi u Ksenofanovom razumevanju Sokrata

* Platon, *Gozba* 220 a (Šlajermaher²⁹ [Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel]: „Pa i ako bude dugo živio on će znati jedino da uživa, kao i inače, a pogotovo da pije, iako to nikada nije hteo, a ako jednom bude primoran na to, on će nadmašiti sve i, što je najčudnije, nikada niko nije video Sokrata pijanog.”

imamo ja ku podrugljivu senku koja odgovara ideji u njenom višestrukom istupanju. Umesto dobra mi imamo ono što je korisno, umesto lepog ono upotrebljivo, umesto istinitog ono postojano, umesto simpatičnog probitačno, umesto harmoničnog jedinstva trezvenost.

A što se, konačno, tiče ironije*, mi od nje kod njegovog Sokrata uopšte ne nalazimo bilo kakav trag. Umesto nje javlja se sofistika. Ali, sofistika je upravo večni dvoboj saznanja sa pojavom u službi egoizma, dvoboj koji baš nikada ne može voditi do odlučujuće pobeđe, jer se pojava istom brzinom kojom propada ponovo podiže, a pošto tu može pobediti samo ono saznanje koje poput spasonosnog anđela otima pojavu od smrti i prevodi je iz smrti u život**, to sofistika na kraju vidi sebe potisnutu beskonačnim četama pojava. Ali, zvučna figura koja odgovara ovom monstroznom mnogouglu, tiha unutrašnja beskonačnost života koja odgovara ovoj galami i buci što ni za svu večnost ne prestaje, ili je sistem ili ironija kao „beskonačna apsolutna negativnost”³⁴, naravno, s tom razlikom što je sistem beskonačno govorljiv a ironija beskonačno ćutljiva. Tako onda i ovde vidimo da je Ksenofan sasvim dosledno dospao do kopije platonovskog razumevanja. U *Memorabilijama* se nalazi znatna količina sofizama***, a ipak u njima nedostaje poenta (npr. kratke rečenice u *Mem.* III 13), njima delom nedostaje beskonačna ironična napetost, tajna

* Zbog toga ono ironično koje se javlja kod Ksenofana nije blaženo, u samom sebi mirujuće lebdenje ironije, već je sredstvo vaspitanja, te stoga čas ohrabrujuće sredstvo prema onima od kojih Sokrat zbilja nešto očekuje (*Mem.* III 5, 24), a čas samo kažnjavajuće (*Mem.* III 6).

** Zbog toga svakom saznanju pripada hrabrost, i jedino onaj ko ima hrabrosti da žrtvuje život, spasava život. Svi ostali prolaze kao Orfej, koji je hteo da siđe u donji svet da bi odatle izveo svoju ženu, a bogovi su mu ipak pokazali samo njenu senku, zato što su ga smatrali razneženim sviračem citre koji nije imao hrabrosti da iz ljubavi žrtvuje svoj život³³.

*** *Mem.* IV a, čitavo tkivo sofizama, pre svega u § 22.

vrata klopke* kroz koja se čovek iznenada survava, ali ne hiljadu hvati duboko kao nastavnik u J. L. Hajbergovim [Heiberg, Johan Ludvig] *Vilenjacima*, nego u beskonačno Ništa ironije. S druge strane se Sokratovi sofizmi ovde isto tako malo približavaju zrenju. Kao primer želim da navedem razgovor sa Hipijom, *Mem.* IV 4. Tu se takođe pokazuje u kojoj meri Sokrat samo do izvesne tačke provodi pitanje, a da ono ne daje sebi odgovor u nekom času. Naime, nakon što je ono što je pravedno određeno kao jedno i isto sa onim što je primereno zakonu, a potom se čini da sumnja u to šta je primereno zakonu (u pogledu na to da se zakoni menjaju, upor. § 14) treba da se otkloni razmatranjem one primerenosti zakonu koju saznaju svi u svim vremenima (primerenost božijem zakonu), Sokrat ipak ostaje na pojedinačnim primerima u kojima je očigledna osobita doslednost greha. Pa tako je i u primeru nezahvalnosti, datom u § 24, u kome je misao trebalo da bude navedena na prestabiliranu harmoniju kojom je prožeto celo postojanje; razmatranje je ostalo na onome spoljašnjem da onaj ko je nezahvalan nema prijateljâ itd., te se ne diže u savršeni poredak stvari gde nema promene ni menjanja svetlosti i tame³⁶, gde može da se javi odmazda a da ne bude zaustavljena bilo kojom konačnošću, jer se sve dok ostajemo čisto na spoljašnjem posmatranju ipak može misliti da npr. šepava pravda ne bi stigla onoga nezahvalnog.

* Jedan slavan izuzetak je *Mem.* IV 4, 6: „Dakle, govoraše on, još uvek isti govori, Sokrate, koje sam već godinama slušao od tebe? Naravno, reče Sokrat, i što je još gore, Hipija, ne samo da ja postavljam iste tvrdnje, nego isto tako i o istim stvarima, dok ti sa svojim višestranim obrazovanjem, dakako, nikada ne kažeš isto o istom predmetu?” (ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκратες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις ἅ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; καὶ ὁ Σωκράτης. Ὁ δὲ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἰππία, οὐ μόνον αἰεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν σὺ δ᾽ ἴσως διὰ τὸ πολυμαθῆς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις). Poznato je da se ista Polosova primedba i isti Sokratov odgovor nalaze u Platonovom *Gorgiji*³⁵, i ne može se poreći da primedba koju je pridodao Ksenofan: „sa svojim višestranim obrazovanjem” (διὰ τὸ πολυμαθῆς εἶναι) ironiju, doduše, ne čini dubljom, ali je zasigurno više čini igrom.

SADRŽAJ

O POJMU IRONIJE sa stalnim osvrtom na Sokrata	5
Teze	6

P R V I D E O

STANOVIŠTE SOKRATA SHVAĆENO KAO IRONIJA

Uvod	11
------------	----

Prvo poglavlje

Omogućavanje razumevanja	17
Ksenofan	19
Platon	32
Uvodna razmatranja	33
Ono apstraktno u prvim platonovskim dijalozima zaokružuje se u ironiji	46
<i>Gozba</i>	46

<i>Protagora</i>	58
<i>Fedon</i>	68
Ono mitsko u ranijim platonovskim dijalozima kao nagoveštaj sadržajem bogatije spekulacije	100
<i>Prva knjiga Platonove Države</i>	114
<i>Opravađavajući osvrt</i>	124
<i>Ksenofan i Platon</i>	132
<i>Aristofan</i>	134
<i>Ksenofan, Platon, Aristofan</i>	158

Drugo poglavlje

Ozbiljenje razumevanja	163
<i>Sokratov dajmon</i>	163
<i>Osuda Sokrata</i>	172
1. Sokrat ne prihvata bogove koje prihvata država, i uvodi nova božanstva	173
2. Sokrat zavodi omladinu	189

Treće poglavlje

Uzdizanje razumevanja do nužnosti	205
---	-----

Prilog

Hegelovo razumevanje Sokrata	226
U kojem smislu je Sokrat osnivač morala	232

DRUGI DEO

O POJMU IRONIJE

Uvod	245
<i>Orijentaciona razmatranja</i>	249
<i>Svetsko-istorijsko važenje ironije, Sokratova ironija</i>	263
<i>Postfihteanska ironija</i>	277
<i>Fridrih Šlegel</i>	293
<i>Tik</i>	308
<i>Zolger</i>	315
<i>Ironija kao savladan momenat. Istina ironije</i>	329
NAPOMENE NEMAČKOG PRIREĐIVAČA	337

Seren Kjerkegor
**O POJMU IRONIJE
SA STALNIM OSVRTOM
NA SOKRATA**

Za izdavača
Dijana Dereta

Lektura i korektura
Jasmina Ahmetagić

Likovno-grafička oprema
Marina Slavković

Prvo DERETINO izdanje

ISBN 978-86-6457-272-9

Tiraž
1000 primeraka

Beograd, 2020.

Izdavač / Štampa / Plasman: **DERETA doo**, Vladimira Rolovića 94a,
11030 Beograd, tel./faks: 011.23.99.077; 23.99.078, **www.dereta.rs**
KNJIŽARA DERETA, Knez Mihailova 46, Beograd, tel.: 011.26.27.934, 30.33.503

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

130.32

14 Сократ

82.0:1

КЈЕРКЕГОР, Серен, 1813–1855

О појму ироније : са сталним освртом на Сократа / Серен Кјеркегор ; превод с
немачког Милош Тодоровић. – 1. Деретина издања. – Београд : Дерета, 2020 (Београд :
Дерета). – 379 стр. ; 21 cm. – (Библиотека Филозофија / [Дерета])

Преведено према: Über den Begriff der Ironie / Sören Kierkegaard ; изв. ств. насл.:
Om begrebet ironi. – Тираж 1.000. – Напомене и библиографске reference уз текст.
– Библиографија: стр. 357–379.

ISBN 978-86-6457-272-9

а) Сократ (470пне–399пне) б) Филозофија – Иронија

COBISS.SR-ID 279721740