

Prijevod je sačinjen prema izdanjima Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe), Bd. I, DTV/de Gruyter, München 1980, pp. 799-872. i Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, (Hrsg. Karl Schlechta), Bd. III, Hanser Verlag, München 1977, pp. 349-413.

Svi komentari u tekstu su prevoditeljevi.

Friedrich Nietzsche

Filozofija u tragičkom dobu Grka

Predgovor

Kod dalekih ljudi dovoljno nam je znati njihove ciljeve da bismo ih u cjelini prihvatili ili odbacili. Kod bližih sudimo po sredstvima kojima oni svoje ciljeve unapređuju: često ne odobravamo njihove ciljeve, ali ih poradi sredstava i načina njihova htijenja volimo. Tako su filozofski sistemi samo za svoje utemeljitelje sasvim istiniti; za sve kasnije filozofe obično su jedna velika greška, za slabije glave zbir grešaka i istina, ali kao najviši cilj svakako zabluda te utoliko nevrijedni. Stoga mnogi ljudi odbacuju svakog filozofa, jer njegov cilj nije onaj njihov; to su oni daleki. Tko se, nasuprot tome, uopće raduje velikim ljudima, taj se raduje i takovim sistemima, pa bili oni sasvim pogrešni: imaju ipak neku točku na sebi koja je sasvim nepobitna, osobni ugođaj, boju; može ih se koristiti za dobivanje slike filozofa, kao što se prema raslinju na nekom mjestu može zaključiti o tlu. Taj način življenja i promatranja ljudskih stvari svakako je jednom bio prisutan i tako je moguć: flisistem« je raslinje tog tla ili barem jedan dio tog sistema...

Povijest onih filozofa kazujem pojednostavljeno; želim istaknuti samo onu točku iz svakog sistema koja je dio osobnosti i koja pripada onom nepobitnom, indiskutabilnom, koje povijest mora sačuvati. To je početak, da se one naravi putem poredbe ponovno zadobiju i stvore, te da polifonija grčke naravi konačno jednom ponovno zazvuči: zadatak je ono donijeti na svjetlo što mi za svagda moramo ljubiti i štovati, i što nam kroz niti jednu kasniju spoznaju ne može biti oduzeto: velikog čovjeka.

Kasniji predgovor

Ovaj pokušaj kazivanja povijesti starijih grčkih filozofa od sličnih se pokušaja razlikuje kratkoćom. Ona je postignuta time što je kod svakog filozofa spomenut samo mali broj njegovih učenja, znači kroz nepotpunost. Ali su ona učenja odabrana u kojima ono osobno nekog filozofa najjače odzvanja, dok potpuno nabranje svih mogućih predanih poučaka, kakvo je u priručnicima uobičajeno, svakako

donosi jedno potpuno umuknuće onog osobnog. Tako ta izvješća time postaju dosadna, jer na sistemima koji su pobijeni, nas sada može još samo ono osobno zanimati, to je ono vječno nepobivo. S tri anegdote je moguće dati sliku nekog čovjeka; pokušat ću iz svakog sistema istaći tri anegdote, a ostalo ispuštam.

1

Ima protivnika filozofije: i dobro je njih slušati, zasebice kada oboljele glave Nijemaca odvrćaju od metafizike, a propovijedaju im čišćenje putem physisa, kao Goethe, ili ozdravljenje putem muzike, kao Richard Wagner. Liječnici naroda odbacuju filozofiju; tko, dakle, ovu želi opravdati, mora pokazati čemu su zdravi narodi filozofiju trebali i trebaju je. Možda dobiju, ako je on ovo možan pokazati, bolesnici sami koristan uvid zašto je upravo njima ona štetna. Postoje dobri primjeri takvog zdravlja, koje sasvim bez filozofije ili kod sasvim umjerenoga, skoro razigranoga korištenja nje same može opstati; tako Rimljani u svom najboljem vremenu življahu bez filozofije. Ali gdje bi se našao primjer bolesti nekog naroda kojemu bi filozofija vratila izgubljeno zdravlje? Ako se ikada očitovala pomažućom, izbavljujućom, štitećom, tada to bijaše kod zdravih, bolesne učini uvijek još bolesnijima. Kada nekoji narod bijaše raslojen i u mlitavoj sprezi sa svojim pojedincima, nikada filozofija te pojedince nije čvršće vratila cjelini. Kada netko bijaše voljan stajati po strani i ograditi se samodostatnošću, uvijek filozofija bijaše spremna još više ga izolirati i putem izolacije uništiti. Ona je opasna gdje nije u svom punom pravu: i samo zdravlje nekog naroda, ali ne svakog, daje joj to pravo. Pogledajmo sada ka onom, za to najvišem autoritetu, kojega se kod naroda ima zvati zdravim. Grci, kao uistinu zdravi, jednom su zasvagda filozofiju opravdali time što su sami filozofirali; i to puno više od svih drugih naroda. Čak ne mogahu u pravo vrijeme prestati, jer se u smežuranoj starosti još ponašahu kao vatreni štovatelji filozofije, iako već pod njom razumjehu samo pobožne sitničavosti i nadasve sveto cjepidlačenje kršćanske dogmatike. Time što ne mogahu prestati u pravo vrijeme, sami su svoj doprinos kasnijem barbarskom svijetu znatno skratili, jer se taj, u samovolji i žestini svoje mladosti, upravo morao uhvatiti u one umjetno pletene mreže i užad.

Nasuprot tome, Grci su znali početi u pravo vrijeme i taj nauk, kada se s filozofiranjem početi mora, daju tako jasno kao nijedan drugi narod. Naime, ne tek u jadima: što zasigurno predmnijevaju oni koji filozofiju izvode iz zlovolje. Već u sreći, u zreloj muškosti, iz samog vatreneog veselja hrabre i pobjedonosne stasitosti. To što su Grci u tom vremenu filozofirali, uči nas podjednako o tome, što filozofija jest i čemu jest, kao i o Grcima samima. Da su oni tada bili takovi trijezni i sveznajući

praktičari i veseljaci, kako si to zasigurno naučeni filistar naših dana predstavlja, ili da su živjeli samo u raskošnom lebdenju, zvučanju, dihanju i ćućenju¹, kako to svakako nenaučeni fantast rado misli, tada izvor filozofije kod njih uopće ne bi bio izašao na vidjelo. Najviše što bi se imalo bio bi jedan brzo u pijesak otičući i u magle isparavajući potok, ali nikada ona široka, s gordim se valom izlijevajuća bujica, koju mi kao grčku filozofiju znamo.

Ćustrinom se, doduše, ukazivalo koliko Grci mogahu u orijentalnoj tuđini naći i učiti, i kako su nešto zasigurno od tamo donijeli. Dabome da to bijaše čudnovati prizor, kada se tobožnje učitelje s Orijenta i moguće učenike iz Grčke spojilo i sada predstavilo Zoroastera pored Heraklita, Indijce pored Elejaca, Egipćane kraj Empedokla, ili čak Anaksagoru među Ćidovima i Pitagoru među Kinezima.

Pojedinačnog bijaše malo nađeno; ali cijelu tu misao bismo dopustili, samo da se nas ne opterećuje zaključkom kako je filozofija stoga u Grčkoj samo uvezena i ne iz naravnog domaćeg tla izrasla, i da je, štoviše, kao nešto strano, Grke prije uništila no im pomogla. Nema ničeg suludijeg od pripisivanja Grcima autohtonog obrazovanja, oni su, štoviše, svo kod drugih naroda živo obrazovanje upili u sebe i dođoše upravo zato tako daleko jer razumješe koplje baciti dalje od onoga mjesta gdje ga drugi narod ostavi. Dostojni su divljenja u umjetnosti plodonosnog učenja: i tako, kao oni, mi bismo trebali učiti od naših susjeda za život, a ne za naučenjačku spoznaju, sve naučeno koristeći kao potporanj kojim se diže visoko i više od susjeda. Pitanja o počecima filozofije su sasvim svejedna, jer je svugdje na početku ono sirovo, bezoblično, prazno i grubo, i kod sviju stvari samo viši stupnjevi dolaze u obzir.

Tko se umjesto grčke filozofije radije druži s egipatskom i perzijskom jer su te možda floriginalnije« i svakako starije, taj postupa jednako tako nepromišljeno kao oni koji se ne mogu umiriti sve dok tako prekrasnu i dubokoumnu grčku mitologiju ne svedu na fizikalne trivijalnosti, sunce, munju, vrijeme i maglu kao njena prapočela, i koji si utvaraju, na primjer, u ograničenom obožavanju nebeskog svoda kod učmalih Indogermana pronalazak čišće forme religije nego što je politeistička bila kod Grka. Put ka počecima svugdje vodi prema barbarstvu; i tko se druži s Grcima, neka uvijek ima pred očima kako neobuzdana težnja za znanjem po sebi u svim vremenima barbarizira podjednako kao i mržnja prema znanju, i kako su Grci kroz obazrivost prema životu, putem idealnog potrebovanja za životom, svoju inače neutaživu žeđ prema znanju obuzdali - jer ono što učahu htjedoše smjesta živjeti. Grci su i kao ljudi kulture i sa ciljevima kulture filozofirali, i zato si prištediše još jednom iz neke autohtone umišljenosti izumiti elemente filozofije i znanosti, već odmah stadoše te preuzete elemente tako ispunjavati, povećavati, uzvisivati i čistiti da tek sada u jednom višem smislu i jednoj čišćoj sferi

postadoše izumiteljima. Naime, izumiše tipične filozofske glave i cijelo potomstvo nije više ničeg bitnog iznašlo.

Svaki narod se posrami kada se ukaže na tako čudesno idealizirano društvo filozofa kao što su starogrčki znalciⁱⁱ Tales, Anaksimandar, Heraklit, Parmenid, Anaksagora, Empedoklo, Demokrit i Sokrat. Svi ovi muževi su čitavi i iz jedne stijene isklesani. Među njihovim mišljenjem i njihovim karakterom vlada stroga nužda. Njima nedostaje svake konvencije, jer tada ne bijaše nikakvog staleža filozofa i naučenjaka. Svi oni su u velebnoj samoći kao jedini koji tada življahu poradi spoznaje. Svi oni posjeduju vrlo energiju starih, kojom sve kasnije nadmašuju u nalaženju svoje vlastite forme i u izgrađivanju ove putem metamorfoza do najfinijeg i najvećeg. Jer nijedna im moda nije prišla pomažući i olakšavajući. Tako oni čine ono što je Schopenhauer u suprotnosti prema republici naučenjaka nazvao republikom genija: jedan velikan dovikuje drugom kroz puste međuprostore vremena, i nesmetan namjerno galamećim patuljstvom koje ispod njih gmiže, nastavlja se uzvišeni razgovor duhova.

O ovom uzvišenom razgovoru duhova odlučio sam pričati ono što naša moderna nagluhost može čuti i razumjeti: zasigurno od svega najmanje. Čini mi se da su oni stari mudri, od Talesa do Sokrata, u njemu raspravili sve ono, iako u najopćijoj formi, što za naš pogled čini ono svojski helensko. Oni u svom razgovoru kao i svojim osobama odražavaju bitno obličje grčkog genija, čiji je sjenovit otisak, maglovita i zato nejasnije zborneća kopija cijela grčka povijest. Kada bismo ukupni život grčkog naroda ispravno tumačili, uvijek bismo našli samo onu sliku reflektiranu koja kod svojih najviših genija zrači svjetlijim bojama. Već prvi doživljaj filozofije na grčkom tlu, prihvaćanje sedam mudraca, jasna je i nezaboravna linija na slici helenskoga. Drugi narodi imaju svece, Grci imaju mudrace. S pravom je rečeno da se neki narod ne karakterizira samo svojim velikim muževima, već i načinom kojim te same prepoznaje i štuje. U drugim vremenima je filozof slučajni samotni putnik u podosta neprijateljskom okruženju, ili se prošuljavajući ili sa skupljenim šakama progurujući. Samo kod Grka filozof nije slučajan: kada se on u šestom i petom stoljeću pod čudovišnim opasnostima i izazovima posvjetovljenja pojavi i takoreći iz spilje Trofonija iskorači usred raskoši, pronalazačeve sreće, bogatstva i čulnosti grčkih kolonija, tada slutimo da dolazi kao plemeniti opomenitelj s istom onom svrhom poradi koje u tom stoljeću bijaše rođena tragedija i koju orfičke misterije u grotesknim hijeroglifima svojih običaja daju do znanja. Sud onih filozofa o životu i opstankuⁱⁱⁱ uopće kazuje toliko puno više od modernih sudova, jer oni imaju život u raskošnoj savršenosti pred sobom i jer se kod

njih ne izgubi, kao kod nas, osjećaj mislioca u razdoru želje za slobodom, ljepotom, velikim životom i nagonom za istinom koja samo pita: čega je život uopće vrijedan? Zadaća koju filozof unutar zbiljske, prema jedinstvenom stilu svrstane kulture ima ispuniti, iz naših se stanja i doživljaja zato ne da čistom otkriti, jer mi takovu kulturu nemamo. Već samo takova kultura kao što je grčka može odgovoriti na pitanje o onoj zadaći filozofa, samo ona može, kao što kazah, filozofiju uopće opravdati, jer samo ona zna i može dokazati zašto i kako filozof nije slučajni, bilo koji, čas ovamo, čas tamo se nalazeći putnik. Postoji čelična nužda koja filozofa vezuje za istinsku kulturu: ali kako, kad te kulture nema? Tada je filozof neuračunljiv i stoga jezu zadajući komet, dok u dobrom slučaju on svijetli kao glavna zvijezda u sunčevom sustavu. Zato Grci pravdaju filozofa, jer jedino kod njih on nije komet.

2

Poslije takvih razmatranja bez zapreka će se prihvatiti da o predplatoničkim filozofima govorim kao o jednom usko povezanom društvu i da samo njima ovaj spis mislim posvetiti. S Platonom počinje nešto sasvim novo; ili, kako s jednakim pravom može biti rečeno, od Platona filozofima nedostaje nešto bitno u poredbi s onom republikom genija od Talesa do Sokrata.

Tko se zlobno želi izražavati o onim starim znalcima, može ih zvati jednostranima, a njihove epigone, s Platonom na čelu, mnogostranima. Ispravnije i nepristranije bi bilo zadnje zvati filozofskim mješancima, a prve pojmiti čistim tipovima. Platon sam je prvi veliki mješanac i kao takav u svojoj filozofiji kao i u svojoj osobnosti izražen. Sokratski, pitagorički i heraklitski elementi su u njegovu učenju o idejama sjedinjeni: ono stoga nije tipsko čisti fenomen. I kao čovjek stapa Platon crte kraljevski zatvorenog i svedostatnog Heraklita, melankolično sućutnog i zakonodavnog Pitagore i znalca duše, dijalektičara Sokrata. Svi kasniji filozofi su takovi mješanci; gdje nešto jednostrano na njima izađe kao kod cinika, nije to tip, već karikatura. Ali mnogo je važnije da su oni osnivačiji sekti i da od njih osnovane sekte bijahu općenito opozicijske ustanove protiv helenske kulture i njezinog dotadašnjeg jedinstva stila. Oni na svoj način traže izbjavljenje, ali samo za pojedince, ili najviše za bliske grupe prijatelja i pristaša. Djelanje starijih filozofa smjera, iako su oni toga nesvjesni, prema ozdravljenju i čišćenju u velikom; moćni hod grčke kulture ne smije biti zaustavljen, grozovite opasnosti trebaju mu se maknuti s puta, filozof štiti i brani svoju domovinu. Sada, od Platona, on je u izgnanstvu i konspirira protiv svoje očevine.

Istinska je nesreća da tako malo imamo o onim starijim filozofskim znalcima i da nam je sve čitavo oduzeto. Nehotično ih mjerimo, posljedica onoga gubitka, krivim metrima i puštamo se, na štetu

ranijih, zauzeti čisto slučajnom činjenicom da Platonu i Aristotelu nikada nije nedostajalo štovatelja i prepisivača. Neki knjigama pretpostavljaju vlastiti usud, fatum libellorum: ali taj bi svakako morao biti vrlo zloban kada nam Heraklita, prekrasni Empedoklov spjev, Demokritove spise, kojega stari staviše uz Platona i koji onog u ingenioznosti nadmašuje, odluči oduzeti i u zamjenu nam u ruke stisne stoike, epikurejce i Cicera. Vjerojatno nam je najbolji dio grčke misli i njezinog izraza u riječima izgubljen: sudbina, kojoj se ne čudi onaj koji se prisjeti neprilika Skota Eriugene ili Pascala i promisli da je čak i u ovom svijetlom stoljeću prvo izdanje Schopenhauerova *filosofija svijeta* kao volje i predstave« moralo biti napravljeno makulaturom. Tko je voljan takovim stvarima pretpostaviti neku vlastitu fatalističku moć, može to činiti i s Goetheom kazati: *filosofije o zlobnom nek se ne tuže; jer ono je snažno, ma što da ti je kazano.*« Napose je to moćnije od moći istine. Čovječstvo^{IV} iznosi tako rijetko jednu dobru knjigu u kojoj se zapjeva smjelom slobodom bojna pjesma istine, pjesma filozofskog herojstva: a ipak o najjadnijim slučajnostima, o trenutnim pomračenjima glava, o praznovjernim trzajima i antipatijama, na kraju za pisanje lijenim prstima ili čak crvima i kišama ovisi da li ona živi još jedno stoljeće duže ili biva trulež i zemlja. No, ne želimo se tužiti, već čujmo Hamannove riječi otprave i utjehe koje upućuje onim naučenjacima koji se tuže poradi izgubljenih djela: *filosofije li onaj umjetnik koji lećom pogodi kroz ušicu igle, imao u mjerici dovoljno leće za vježbu svoje stečene sposobnosti? To pitanje valja postaviti svim naučenjacima koji djela starih ne znaju upotrijebiti pametnije nego onaj leću.*« U našem slučaju treba nadodati da nam nijedna riječ, nijedna anegdota, nijedan datum više ne moraše biti predan nego što je predano, jer nam i puno manje mogaše ostati za utvrđivanje općeg nauka da Grci opravdavaju filozofiju.

Takovo vrijeme koje pati od takozvanog općeg obrazovanja, ali nema kulture i jedinstva stila u svom životu, neće znati s filozofijom ništa pravo započeti i kad bi od samog genija istine bila proklamirana na ulicama i trgovima. Ona ostaje, štoviše, u takvom vremenu naučni monolog samotnog šetača, slučajni plijen pojedinca, skrivena tajna u sobičku ili bezopasno čavrljanje među akademskim starcima i djecom. Nitko se ne smije usuditi zakon filozofije ispuniti na sebi, nitko ne živi filozofijski, s onom jednostavnom muževnom odanošću, koja nekog starog primoraše, ma gdje on bijaše, ma što on činjaše, ponašati se kao stoik, ako jednom stoi bijaše prisegao vjernost. Svo moderno filozofiranje je politički i policijski ograničeno na obrazovan prisjaj^V putem vlada, crkava, akademija, običaja, moda, kukavištva ljudi: ostaje se pri uzdahu *filosofije bi ipak*«, ili pri spoznaji *filosofije jednom*«. Filozofija je bez prava, stoga bi je moderan čovjek morao, ako je imalo hrabar i savjestan, odbaciti i izgnati sličnim

riječima kakvim Platon izbaciti tragičare iz svoje države. Dabome da bi joj ostao odgovor kakav ostade i tragičarima nasuprot Platonu. Mogla bi, kad bi ju se prisililo govoru, reći: f!Jadni narode! Je li moja krivnja da pod tobom kao istinukaža^{Vi} lutam zemljom, da moram sebe skrivati i unakaziti kao da sam grešnica, a vi moji suci? Pogledajte samo moju sestru, umjetnost! Ide joj kao i meni, izgubljene smo među barbarima i ne znamo više spasa. Nedostaje nam ovdje, istina je to, svakog prava: no suci pred kojima nalazimo pravo i vama sude i kazat će vam: prvo imajte kulturu, pa ćete i vi iskusiti što filozofija hoće i može.«

3

Grčka filozofija čini se da počinje besmislenom dosjetkom, tvrdnjom: da je voda počelo i skut svih stvari. Je li stvarno potrebno zastati pri tome i postati ozbiljnim? Da, i to iz tri razloga: prvo, jerbo ta tvrdnja kazuje nešto o počelu stvari; drugo, jer to čini bez slika i izmišljotina; i konačno treće, jer je u njoj, iako tek u stanju izviranja, sadržana misao flsve jest jedno«. Prvospomenuti razlog ostavlja Talesa još u zajednici s religioznima i praznovjernima, ali ga drugi uzima iz tog društva i ukazuje nam ga kao naravoslovca, no pomoću trećeg razloga Tales važi kao prvi grčki filozof. Da bijaše rekao: iz vode postaje zemlja, imali bismo samo jednu znanstvenu hipotezu, pogrešnu, ali ipak teško pobivu. No on prekorači ono znanstveno. Tales u prikazivanju te predstave jedinstva pomoću hipoteze o vodi nije nisku razinu fizikalnih uvida svog vremena prebrodio, već najviše preskočio. Oskudna i nesređena opažanja empiričke vrste, koja Tales bijaše napravio o pojavljivanju i preinakama vode ili, točnije, vlažnoga, najmanje bi takovo nečuveno poopćavanje bila dopustila ili čak savjetovala; ono što prema tome tjeraše, bijaše metafizički vjerski stav, koji svoje počelo ima u mističkoj intuiciji i koji kod svih filozofija susrećemo skupa sa uvijek novim pokušajima da ga se bolje izrazi - tvrdnja flsve jest jedno«. Začudno je kako se nasilno takova vjera ophodi sa svom empirijom: upravo kod Talesa se može učiti što je filozofija u svim vremenima činila, kada htjedoše njezinim magično privlačnim ciljevima preko ograda iskustva. Ona skače na laganim osloncima dalje: nada i slutnja krilate njen hod. Slijedeći je, teško računajući razum dahće i traži bolje oslonce da i sam dostigne onaj prizivajući cilj, do kojega je božanstveniji suputnik već došao. Čini se vidjeti dvoje putnika na jednom divljem planinskom potoku koji sobom nosi stijene: jedan skače lagano prijeko, stijenje koristeći i na njemu se uvijek dalje odbacujući, iako ono možda iza njega tone u dubinu. Drugi tu stoji svih trenutaka bespomoćan, on si prvo mora izgraditi temelje, koji njegov težak, oprezan korak podnose; nekad ni to ne ide, a tada mu ni bog ne pomaže preći potok. Što dakle filozofsko mišljenje donosi tako brzo njegovom cilju? Razlikuje li

se ono od računajućeg i mjerećeg mišljenja samo u bržem prelijetanju velikih prostora? Ne, jerbo njegovu nogu diže jedna strana, nelogična moć, fantazija. Njome uzdignuto, skače ono od mogućnosti do mogućnosti, koje se privremeno drži sigurnostima: tu i tamo ono samo u letu hvata sigurnosti.

Genijalan predosjećaj mu ih pokazuje, iz daleka ono pogađa da su pri ovoj točki dokazive sigurnosti.

No snaga fantazije je posebno moćna u munjevitom poimanju i obasjavanju sličnosti: refleksija zatim tome prinosi svoja mjerila i šablone i pokušava zamijeniti sličnosti jednakostima, ono usporedo ugledano kauzalitetom. Ali sve i da to nikada nije moguće, još i u Talesovom slučaju nedokazivo filozofiranje ima neku vrijednost, i ako su svi oslonci izgubljeni kada logika i tvrdokornost empirije žele prijeko do tvrdnje flsve jest voda«, ipak uvijek preostaje, nakon ništenja znanstvene građe, neki ostatak; i upravo u tome ostatku leži pokretajuća snaga i, takoreći, nada buduće plodnosti.

Ne mislim, naravno, da misao u ma kakvom ograničenju ili ublaženju ili kao alegorija možda sadrži još neku vrstu flistine«: kao kada se pomisli na likovnog umjetnika pri slapu stojećega, a on u tim njemu priskačućim formama vidi umjetnički uzoritu igru vode sa ljudskim i životinjskim tjelesima, maskama, cvijećem, stijenjem, nimfama, pticama, uopće sa svim postojećim tipovima: tako da bi njemu postavka flsve jest voda« bila potvrđena. Talesova misao posjeduje svoju vrijednost upravo - i nakon spoznaje da je nedokaziva - jer bijaše svakako nemitski i nealegorički mišljena. Grci, kod kojih Tales postade odjednom tako primjetljiv, bijahu suprotnost svih realista, jerbo pravo vjerovahu samo u realnost ljudi i bogova, a čitavu prirodu promatrahu samo kao odoru, maskeratu i metamorfozu onih bogova-ljudi.

Čovjek im bijaše istina i srž stvari, sve ostalo samo prikaza i varava igra. Zbog toga im činjaše nevjerojatne poteškoće shvatiti pojmove kao pojmove: a suprotno novima, kojima se i ono najosobnije sublimira u apstrakcije, kod njih se ono apstraktno uvijek nanovo skupljaše u osobi. No Tales reče:

flNe čovjek, već voda jest realitet stvari.« On počinje vjerovati prirodi, utoliko što ipak nekako vjeruje u vodu. Kao matematičar i astronom, bijaše se udaljio od svega mitskog i alegoričkog; iako mu ne uspije otriježniti se do čiste apstrakcije flsve jest jedno« te on ostade pri fizikalnom izrazu, ipak među Grcima svog vremena bijaše začudna rijetkost. Možda posjedovahu vrlo upadni orfici sposobnost poimanja apstrakcija i zornog mišljenja u jednom još višem stupnju nego on: samo, njima izraz tih samih jedino u formi alegorije bijaše moguć. I Ferekid iz Sira, koji je Talesu po vremenu i nekim fizikalnim

konceptijama blizak, lebdi svojim izrazom tih u onom međuprostoru u kojemu se mit pari s alegorijom: tako da se on, na primjer, usuđuje usporediti zemlju sa krilatim hrastom koji s raširenim okriljem visi u zraku i kojeg Zeus nakon svladavanja Kronosa zaodijeva u raskošnu odoru, u koju je vlastitom rukom

uvezao zemlje, vode i rijeke. Spram takvog, u zorno teško prevodivog, mračno alegoričkog filozofiranja, Tales je tvoritelj koji bez fantastičnog maštanja počeo prirodu gledati u njezinoj dubini. Da pritom znanost i ono dokazivo koristiše, no brzo preskoči, i to je tipično obilježje filozofske glave.

Grčka riječ koja označava fil mudrog«, vuče etimološki podrijetlo iz sapio, ja kušam, sapiens, kušajući, sisyphos, čovjek najoštrijeg okusa; oštro izviđanje i raspoznavanje, značajno razlikovanje čine, dakle, prema svijesti naroda, svojstvenu umjetnost filozofa. On nije pametan ako se pametnim zove onaj koji u svojim vlastitim stvarima iznalazi dobro; Aristotel s pravom kaže: «Ono što Tales i Anaksagora znaju, neobičnim će se, zadivljujućim, teškim, božanstvenim zvati, ali uzaludnim, jerbo im do ljudskih dobara ne bijaše stalo.» Tim izbiranjem i lučenjem neobičnoga, začudnoga, teškoga, božanstvenoga filozofija se spram znanosti jednako tako izdvaja, kao što se izdizanjem nepotrebnoga izdvaja od pameti.

Znanost se predaje bez takvog izbiranja, bez takvog profinjenog ukusa svemu znatljivom, u slijepoj žudnji spoznavanja svega bez obzira na cijenu; filozofsko mišljenje, nasuprot, jest uvijek na tragu znanju najdostojnijih stvari, velikih i najvažnijih spoznaja. Ali pojam veličine je promjenljiv, kako u moralnom tako i u estetskom području, te filozofija počinje jednim zakonodavljem veličine; s njom je povezano davanje imena. «Ovo je veliko», kaže ona, i time čovjeka uzdiže iznad slijepog, neukroćenog htijenja njegova nagona prema spoznaji. Pojmom veličine kroti ona taj nagon: a najviše tako, što najveću spoznaju, o biti^{vii} i srži stvari, smatra dostižnom i dostignutom. Kada Tales zbori «voda jest voda», tada se čovjek trza iz crvolikog pipanja i puzanja pojedinih znanosti, on sluti konačno rješenje stvari i pregorijeva s tom slutnjom prostu zatečenost nižih spoznajnih stupnjeva. Filozof pokušava u sebi ozvučiti oglasje svijeta te ga iz sebe predstaviti u pojmovima: dok je spokojan kao likovni umjetnik, samilostan kao vjernik, dok vreba svrhe i kauzalitete kao znanstvenik, dok čuti da se širi prema makrokozmu, pridržava si pritom razboritost hladno promatrati sebe kao odsjaj svijeta, onu razboritost koju posjeduje dramski umjetnik kada se pretvara u druga tjelesa, iz njih govori, a ipak mijenu zna projicirati prema vani u pisanim stihovima. Što je ovdje stih za pjesnika, za filozofa je dijalektičko mišljenje: za njime poseže da zadrži očaranje, da ga petrificira. I kao što su dramatičaru riječ i stih samo buncanje na nekom stranom jeziku kojim zbori što proživje i gledaše, a što može obznaniiti direktno samo u gesti i muzici, tako je izraz svake duboke filozofske intuicije putem dijalektike i znanstvenog reflektiranja u jednu ruku jedino sredstvo izvješća zrenoga, no bijedno sredstvo, u osnovi dapače metaforičko, sasvim netočno prenošenje u jednu drugu sferu i jezik. Tako gledaše Tales jedinstvo bivstvujućeg^{viii}, a kada htjede zboriti, govoraše o vodi!

4

Dok se opći tip filozofa pri Talesovoj slici uzdiže samo kao iz magle, već nam slika njegova velika nasljednika govori puno jasnije. Anaksimandar iz Mileta, prvi filozofski pisac starih, piše tako kako će tipični filozof upravo pisati dokle god mu začuđujućim zahtjevima neusiljenost i naivnost ne budu oduzete: u jako stiliziranom ukamenjenom pismu, red po red svjedok novog prosvjetljenja i izraz ustrajanja pri uzvišenim konteplacijama. Misao i njena forma jesu miljokazi na putu k onoj najvišoj mudrosti. U takvoj lapidarnoj prodornosti kaže jednom Anaksimandar: «Odakle stvari svoj postanak imaju, onamo moraju i nestati prema nužnosti; jerbo moraju danak platiti i za svoju nepravdu biti smaknute po redu vremena.» Zagonetni izriječje istinskog pesimiste, proročanstvo na međašu grčke filozofije, kako da te tumačimo?

Jedini ozbiljni učitelj čudoređa u našem stoljeću približava nam u «Parergji» (svezak II, poglavlje 12, Naknadni prinosi učenju o patnji svijeta, Dodatak srodnih mjesta) slično razmatranje. «Pravo mjerilo u ocjenjivanju svakog pojedinog čovjeka jest da je on zapravo biće koje uopće ne bi trebalo postojati, već svoj opstanak ispašta mnogostrukom patnjom i smrću - što se od takvog može očekivati? Nismo li mi svi na smrt osuđeni grešnici? Mi ispaštamo naše rođenje prvo životom, a drugo smrću.» Tko iščita ovo učenje iz fizionomije našeg općenitog ljudskog udesa i lošu temeljnu čud svakog čovjekovog života spozna već time što nijedan ne podnosi biti pažljivo i iz blizine promatran - iako naše, na biografsku pošast priviknuto vrijeme, čini se, drugačije i bolje misli o dostojanstvu čovjeka - tko je kao Schopenhauer na fluzvisinama indijskoga zraka« čuo riječ o moralnoj vrednosti opstojanja, taj će se teško uzdržati od toga da ne napravi jednu upravo antropomorfnu metaforu i ono sjetno učenje ne izvuče iz ograničenja na ljudski život te, preneseno, primijeni na općeniti karakter svega opstanka. Ne čini se logičnim, ali je svakako dosta čovječno i k tome u stilu onog prije označenog filozofskog skakanja, sada sa Anaksimandrom svo bivanje^{iX} promotriti kao kazne dostojnu emancipaciju od vječnog bitka, kao nepravdu koja se ispašta zalaskom. Sve što jednom postade, također ponovno nestaje, bez obzira da li pritom mislimo na čovjekov život, ili na vodu, ili na toplo i hladno: svugdje gdje se određena svojstva razabiru, smijemo, nakon nečuvenog iskustvenog dokaza, proricati nestanak tih svojstava. Nikada, znači, biće koje posjeduje određena svojstva i iz njih se sastoji, ne može biti počelom i principom stvari; ono istinski bivstvujeće, zaključio Anaksimandar, ne može posjedovati neka određena svojstva, jer bi inače, kao sve druge stvari, moralo nastati i nestati. Da bivanje ne bi prestalo, prabiće^X mora biti neodređeno. Besmrtnost i vječnost prabića ne nalazi se u beskrajnosti i

neiscrpnosti - kako si to uobičajeno pojasnitelji Anaksimandra misle - već u tome što je ono slobodno od određenih, zalasku vodećih kvaliteta; čemu duguje i svoje ime, flono neodređeno«. Tako nazvano prabiće uzvišeno je nad bivanjem i jamči stoga vjekovitost^{XI} i nesputani tijek bivanja. To posljednje jedinstvo u onom flneodređenom«, skutu svih stvari, može čovjek samo negativno označiti, kao nešto čemu se iz postojećeg svijeta bivanja nijedan predikat ne može pridati, te zato smije važiti kao jednako Kantovoj flstvari po sebi«.

Naravno, tko se s ostalima želi o tome svađati kakva je to zapravo pratvar bila, da li neka srednja stvar između zraka i vode ili možda zraka i vatre, nije našeg filozofa uopće razumio: što se isto tako može reći za one koji se ozbiljno pitaju da li je Anaksimandar svoju pratvar mislio kao mješavinu svih postojećih stvari. Upravo tamo moramo naš pogled usmjeriti, prema onoj prvo spomenutoj tvrdnji, gdje možemo naučiti da Anaksimandar pitanjem o postanku ovoga svijeta ne postupaše više čisto fizikalno. Kada on, štoviše, u mnoštvu nastalih stvari ugledaše zbir nepravednosti nužnih kajanja, tada je, kao prvi Grk, ščepao klupko dubokoumnih etičkih problema smionim hvatom. Kako nešto može proći što ima pravo biti! Odakle ono neumorno bivanje i rađanje, odakle onaj izraz bolnog izobličenja na prilici prirode, odakle ono nikada prestajuće naricanje u svim carstvima opstojanja? Iz tog svijeta nepravde, drskoga otpada od prajedinstva stvari, bježi Anaksimandar u metafizičku kulu, iz koje nagnut vani pušta pogled da široko kruži, da bi konačno, nakon razmišljajuće šutnje, svim bićima uputio pitanje: flČega je vaš opstanak vrijedan? I ako ničemu nije vrijedan, čemu ste vi ovdje? Vašom krivicom, primjećujem, boravite vi u ovoj egzistenciji. Smrću ćete je morati platiti. Pogledajte kako vaša zemlja sahne; mora nestaju i isušuju se, školjka u gorju vam pokazuje koliko su ona već osušena; vatra ništi vaš svijet već sada, konačno će on nestati u pari i dimu. No uvijek iznova će se izgraditi takav svijet prolaznosti: tko bi vas uspio odriješiti od prokletstva bivanja?«

Mužu koji takva pitanja postavlja, čije odskačuće mišljenje neprestano raskidaše empirijsku užad da bi odmah uzelo najviši superlunarički zamah, ne bijaše svaki način života dobrodošao. Vjerujemo rado predaji da on hodaše u posebno dostojanstvenoj odjeći i pokazivaše istinski tragički ponos u svojim gestama i običajima. On življaše kao što pisaše, govoraše tako svečano kao što se odijevaše, dizaše ruku i spuštaše nogu kao da je opstanak neka tragedija u kojoj je on, kao junak, rođen da igra. U svemu tome bijaše veliki Empedoklov uzor. Njegovi sugrađani izabrahu ga da predvodi jednu iseljeničku koloniju - možda se radovahu što će mu istovremeno moći odati čast i osloboditi ga se. I njegova misao odseli i utemelji kolonije: u Efezu i Eleji ne mogahu ga se riješiti, i ako netko ne mogaše

odlučiti da ostane na onom mjestu gdje on stajaše, ipak se znalo da ga je on doveo onamo odakle sada, bez njega, namjerava dalje koračati.

Tales ukazuje na potrebu da se carstvo mnoštva simplificira i ponizi na puko širenje ili maskiranje one jedne jedine postojeće kvalitete, vode. Anaksimandar čini dva koraka povrh njega. Pita se prvo: *flKako je ipak, ako vječno jedinstvo uopće postoji, to mnoštvo moguće?«, a odgovor iznalazi u proturječnom, sebe samoga izjedajućem i nijekajućem karakteru tog mnoštva. Egzistencija onoga samoga postaje mu moralnim fenomenom, ono nije opravdano, već stalno ispašta krajem. No tada se dosjeti pitanju: flZašto već odavno sve postalo nije nestalo, jer je ipak već prošao čitav vijek vremena? Odakle taj uvijek novi tok bivanja?«* Od ovog pitanja zna se spasiti samo putem mističkih mogućnosti: vječno bivanje može svoje počelo imati samo u vječnom bitku, uvjeti otpada od toga bitka prema bivanju u nepravедnosti uvijek su jednaki, konstelacija stvari je tako stvorena da se ne vidi kraj iskoračenja pojedinačnih bića iz skuta onog flneodređenog«. Pri tome ostade Anaksimandar: to znači da ostade u dubokim sjenama koje kao divovska čudovišta ležahu na gorju takvog poimanja svijeta. Što se više htjelo približiti problemu kako uopće iz neodređenog otpada određeno, iz vječnog vremenito, iz pravednog nepravedno, to veća bijaše noć.

5

Usred te mistične noći, u kojoj bijaše skrit Anaksimandrov problem bivanja, iskorači Heraklit iz Efeza i obasja je božanstvenom munjom. *flGledam bivanje«, izvikuje, fli nitko nije tako pažljivo promatrao ovo vječito valovlje i ritam stvari. A što ja ugledah? Zakonitosti, nepogrešive sigurnosti, uvijek iste pute prava, iza svih prekoračenja zakona sudeće Erinije, čitav svijet kao igrokaz gospodareće pravednosti i demonski sveprisutnih, njezinoj službi podređenih prirodnih sila. Ne promatrah kažnjavanje postalog, već opravdanje bivanja. Kada se prijestup, otpad u nesalomljivim formama, objavio u sveto štovanim zakonima? Gdje nepravednost gospodari, tu je samovolja, nered, nepravilnost, proturječje; no gdje zakon i kćer Zeusova, Dike, jedino vlada, kao u ovom svijetu, kako bi tu mogla biti sfera krivice, kajanja, osude i gotovo stratište svih prokletih?«*

Iz te intuicije uze Heraklit dva povezana nijekanja, koja tek poredbom s učenjem njegova prethodnika bivaju pravo osvjetljena. Prvo, on poreknu dvojstvo sasvim različitih svjetova; on više ne lučaše neki fizički svijet od onog metafizičkog, carstvo određenih kvaliteta od carstva neodredive neodređenosti. Sada, nakon tog prvog koraka, ne mogaše se on niti od daleko veće smionosti nijekanja uzdržati: on poreknu bitak uopće. Jer taj jedan svijet koji mu ostade - okružen vječnim nepisanim zakonima, dižući

se i spuštajući u nepromijenjenom kucanju ritma - ne pokazuje nigdje ustrajnost, neuništivost, bedem u bujici. Glasnije no Anaksimandar Heraklit uzviknu: *fi*Ne vidim ništa do bivanje. Ne dajte se zavarati! U vašem kratkom pogledu je, ne u biti stvari, kada vjerujete da negdje vidite tlo u moru bivanja i nestajanja. Vi koristite imena stvari, kao da imaju čvrsto trajanje: no i sama rijeka, u koju po drugi put ulazite, nije ona ista kao pri prvom putu.«

Heraklit ima kao svoj kraljevski posjed najvišu moć intuitivne predstave; dok se prema drugoj vrsti predstavljanja koje se vrši pojmovima i logičkim kombinacijama, znači prema umu, pokazuje hladnim, neosjetljivim, čak protivnim, veselje, čini se, osjeća kada mu može proturječiti intuitivno dobivenom istinom. I to čini u rečenicama kao *fi*sve ima uvijek ono suprotstavljeno na sebi« tako smiono da ga Aristotel poradi najtežeg zločina pred tribunalom uma optužuje, naime da je zgriješio protiv principa proturječja. No intuitivna predstava sadrži dvoje: jednom onaj prisutni, u svom iskustvu nama se namećući šareni i promjenljivi svijet, a zatim uvjete kojima svako iskustvo ovoga svijeta tek mogućim biva, vrijeme i prostor. Jerbo ti mogu, iako su bez određenog sadržaja, nezavisno o iskustvu i čisti po sebi intuitivno biti percipirani, znači ugledani. Kada Heraklit na takav način vrijeme, odvojeno od svog iskustva, promatra, tada ima u njemu najpoučniji monogram svega onoga što uopće spada u područje intuitivne predstave. Kao što on spoznade vrijeme, spoznaje ga, na primjer, i Schopenhauer, koji o njemu opetovano iskazuje: da u njemu svaki trenutak jest samo ukoliko je onog prethodećega, svojeg oca, zatro, da bi sam jednako brzo ponovno bio zatrt; da su prošlost i budućnost tako ništavne kao neki san, a sadašnjost samo neprotežna i netrajna granica među njima; ali da kako vrijeme, tako i prostor, a tako i sve što u njemu i vremenu istovremeno jest, samo relativno opstojanje ima, biva samo kroz i za neko drugo, njemu istovrsno, tj. ponovno samo tako opstojeće. Ovo je istina najviše neposredne, svakome dostupne očiglednosti i upravo stoga pojmovno i umski vrlo teško dokučiva. Tko je ima pred očima, mora također smjesta prići heraklitskoj konzekvenciji i kazati da je čitava bit zbiljnosti^{Xii} upravo samo djelanje i da za nju nijedna druga vrsta bitka ne postoji, kao što je to također i Schopenhauer izložio (*Svijet kao volja i predstava*, svezak I, knjiga prva, §4): *fi*Samo kao djelajuća ispunja ona prostor, ispunja ona vrijeme: njezino djelovanje na neposredni objekt uvjetuje nazor u kojem ona jedino egzistira; posljedica djelovanja svakog materijalnog objekta na neki drugi biva spoznata i opstoji samo ukoliko onaj drugi sada drugačije djeluje na neposredan objekt. Uzrok i posljedica su dakle čitava bit materije: njezin bitak je njezino djelanje. Upravo stoga se u njemačkom cjelina svega materijalnog točno naziva zbiljnošću, riječju koja više označava nego realitet. Ono na što

ona djeluje je, svakako, ponovno materija: čitav njen bitak i bivstvo opstoje znači samo u zakonitoj promjeni, koja proizvodi jedan dio nje same u drugom; dakle, sasvim je relativna, po jednoj samo među njenim granicama važećoj relaciji, baš kao vrijeme, baš kao prostor.«

Vječno i jedino bivanje, potpuna nepostojanost svega zbiljskog koje stalno samo djela i biva a nije, kako to Heraklit uči, grozna je i omamljujuća predstava i po svom utjecaju najrodnija osjećaju kojim netko pri potresu gubi povjerenje u čvrsto tlo pod nogama. Bijaše potrebna čudnovata moć da se to djelovanje prenese u ono suprotstavljeno, u uzvišeno i posrećeno čuđenje. To Heraklit postiže zapažanjem o pravom tijeku svakog bivanja i nestajanja, kojeg on pojmiše u formi polariteta kao izdvajanje jedne sile u dvije kvalitativno različite, suprotstavljene, a ponovnom ujedinjenju težeće činidbe. Neprestano razdvaja se jedna kvaliteta sama od sebe i luči se u svoje suprotnosti, neprestano teže te suprotnosti ponovno jedna drugoj. Narod mnije da nešto čvrsto, gotovo ustrajno spoznaje; uistinu su u svakom trenu svjetlo i tama, gorko i slatko jedno kod drugoga i zajedno vezani, kao dva hrvača od kojih čas ovaj, čas onaj dobiva nadmoć. Med je, po Heraklitu, istodobno gorak i sladak, a svijet sam jest vrč za miješanje u kojem redovito mora biti promiješano. Iz rata suprotstavljenosti nastaje svo bivanje: određene kao trajne, nama se pričinjavuće kvalitete izražavaju samo trenutnu prevagu jednog borca, no rat time nije pri kraju, hrvanje traje u vječnost. Sve se zbiva primjereno toj svađi, a upravo ta svađa očituje vječnu pravednost. To je prekrasna, iz najčišćeg vrela onog helenskog zagrabljena predstava, koja promatra svađu kao neprestano gospodstvo jedinstvene, stroge, za vječne zakone vezane pravednosti. Samo Grk bijaše u stanju ovu predstavu iznaći kao fundament kozmodiceje; to je dobra Eris Hesioda preobražena u svjetski princip, to je takmičarski duh pojedinačnih Grka i grčke države, iz gimnazija i palača, iz umjetničkih agona, iz međusobnog hrvanja političkih partija i gradova prenesen u najopćenitije, tako da se sada mehanizam kozmosa u njemu vrti. Kako se svaki Grk bori kao da je jedini u pravu, a beskrajno sigurna mjera sudske odluke u svakom trenutku određuje kamo se pobjeda naginje, tako se međusobno hrvaju kvaliteti prema nesalomljivim, borbi imanentnim zakonima i mjerama. Stvari same, u čije opstojanje i trajanje sužena ljudska i životinjska glava vjeruje, ne posjeduju baš nikakvu egzistenciju, one su sijevanje i iskrenje izvučenih mačeva, one su isijavanje pobjede u borbi suprotstavljenih kvaliteta.

Onu borbu koja je svom bivanju svojstvena, onu vječnu mijenu pobjede opisuje nanovo Schopenhauer (Svijet kao volja i predstava, svezak I, knjiga druga, §27): flUstrajna materija stalno mora mijenjati formu, tako da si po naputku kauzaliteta, mehaničke, fizičke, kemijske, organske pojave, pohlepno

težeći da se istaknu tiskajući, međusobno oduzimaju materiju, jerbo svaka želi objaviti svoju ideju. Kroz čitavu prirodu se to svađanje može pratiti; ona opstoji upravo samo putem njega.« Sljedeće stranice daju

najznamenitije ilustracije te svađe: samo osnovni ton tih opisivanja uvijek ostaje drugačiji no kod Heraklita, jer je borba za Schopenhauera dokaz samo-razdvajanja volje za životom, sebe-samo-izjedanje tog mračnog, prigušenog nagona, kao stalno stravični, nikad usrećujući fenomen. Poprište i predmet te borbe je materija koju prirodne sile jedna drugoj kušaju ugrabiti, kao i prostor i vrijeme, čije ujedinjenje putem kauzaliteta upravo i jest materija.

6

Dok Heraklitova imaginacija neumorno pokrenuti svemir, flzbiljnost«, mjeriše očima usrećenog promatrača koji vidi nebrojene parove u veseloj borbenoj igri kako se pod prismotrom strogih sudaca hrvu, obuže ga još viša slutnja; on ne mogaše hrvajuće parove i suce više promatrati međusobno odvojene, izgledaše da se suci sami bore, a borci sami sude - da, jerbo on zapravo ćućaše samo jednu vječno gospodareću pravednost, zato se odvaži oglasiti: flSvađa mnoštva sama jest čista pravednost! I uopće: jedno je mnoštvo. Jer što su sve one kvalitete u biti? Jesu li besmrtni bogovi? Jesu li odvojena, od početka i bez kraja za sebe djelajuća bića? I ako svijet koji vidimo pozna samo bivanje i nestajanje, ali ne nikakvo ustrajavanje, trebaju li možda one kvalitete jedan drukčiji metafizički svijet konstituirati, doduše nikakav svijet jedinstva, kakvog Anaksimandar tražiše za lepršajućeg vela mnoštva, no svijet vječnih i bitnih množina?« - Je li Heraklit stranputicom možda ipak ponovno dospio u dvojaki red svijeta, kolikogod žustro ga nijekao, red s Olimpom mnogih besmrtnih bogova i demona - naime mnogih realiteta - i sa čovječtvom koje vidi samo oblače prašine olimpijske borbe i isijavanje božjih kopalja, to znači samo bivanje? Anaksimandar bijaše upravo pred određenim kvalitetama pobjegao u skute metafizički flneodređenog«; jer te bijahu i nestajahu, bijaše on njima osporio istinski i jezgroviti opstanak; no ne bi li se sada trebalo činiti kao da je bivanje samo očitovanje borbe vječnih kvaliteta? Ne bi li se trebalo na svojstvenoj slabosti ljudske spoznaje temeljiti to što mi o bivanju govorimo, dok u biti stvari možda nikakvo bivanje ne postoji, već samo usporednost mnogih, istinitih, nepostalih, neuništivih realiteta?

To su neheraklitski putevi i stranputice; on zove još jednom: flOno jedno je mnoštvo.« Te mnoge čutljive kvalitete nisu niti vječna bivstva niti fantazme naših sjetila (kao one ih misli kasnije Anaksagora, kao ove Parmenid), one nisu ni ukrućeni, samovoljni bitak niti prolazan, u ljudskim glavama boraveći privid. Treću, za Heraklita jedino preostalu mogućnost, nitko ne može dijalektičkom pronicljivošću i gotovo proračunavajući pogoditi: jer što on tu iznađe, rijetkost je i u području mističkih

nevjerojatnosti i neočekivanih kozmičkih metafora. Svijet je Zeusova igra ili, fizikalno iskazano, igra vatre sa sobom, ono jedno je samo u tom smislu istodobno ono mnogo.

Da bi se ponajprije objasnilo uvođenje vatre kao svjetotvorne sile, podsjećam na koji način Anaksimandar bijaše unaprijedio teoriju o vodi kao počelu stvari. U bitnom pri tome u Talesa imajući povjerenje, te jačajući i množeći njegova opažanja, ipak se Anaksimandar nije mogao uvjeriti da prije vode i takoreći poslije vode ne postoji nijedan drugi stupanj kvaliteta: već mu se činjaše da ono vlažno samo sebe tvori iz toploga i hladnoga, a toplo i hladno bi trebali stoga biti predstupnjevi vode, oni još izvorniji kvaliteti. Njihovim lučenjem iz prabitka onog flneodređenog« počinje bivanje. Heraklit, koji se podredi kao fizičar Anaksimandrovom značaju, pretumači si to anaksimandrovsko toplo kao dah, topli disaj, suhe pare, ukratko kao ono vatreno: o toj vatri on kaže isto što Tales i Anaksimandar rekoše o vodi - da prelazi u nebrojenim mijenama putanju bivanja, prije svega u tri poglavita stanja: kao toplo, vlažno, čvrsto. Jer voda se pretvara spuštanjem u zemlju, dizanjem u vatru; ili kako se Heraklit, izgleda, točnije izražava: iz mora se penju samo čiste pare, koje nebeskoj vatri zvijezda služe kao hrana, a iz zemlje samo mračne, maglovite, iz kojih ono vlažno vuče svoju hranu. Čiste pare su prijelaz mora ka vatri, nečiste prijelaz zemlje ka vodi. Tako tek u neprestano dvije putanje mijenjanja vatre - gore i dolje, naprijed i natrag, jedna do druge, od vatre ka vodi, od tuda ka zemlji, od zemlje ponovno natrag ka vodi, od vode ka vatri. Dok je Heraklit Anaksimandrov pristaša u najvažnijim od tih predstava, na primjer u tome da vatra biva održavana isparivanjima, ili da se iz vode luči dijelom zemlja, dijelom vatra, samostalan je i u protivrečju s njim u tome što ono hladno isključuje iz fizikalnog procesa, dok Anaksimandar to bijaše postavio kao ravnopravno pored toploga, da iz oba stvori ono vlažno. To, dakako, Heraklitu bijaše nužda učiniti: jerbo kada sve treba biti vatra, ne može, pri svim mogućnostima njene promjene, ipak ništa biti što bi bilo njezina apsolutna suprotnost; tako je, znači, ono što se zove hladnim protumačio samo kao stupanj toploga te je mogao takovo tumačenje bez poteškoća opravdati. Mnogo je važnija no to odstupanje od Anaksi-mandrova učenja jedna daljnja suglasnost: Heraklit vjeruje kao i Anaksimandar u kraj svijeta koji se periodički ponavlja i u uvijek novo izdizanje nekog drugog svijeta iz sve ništećeg svjetskog požara. Period u kojem svijet leti u susret tom svjetskom požaru i raspadanju u čistu vatru, on karakterizira sasvim upadno kao htijenje i potrebovanje, a ono potpuno biti proždrt u vatri kao sitost. Preostaje nam pitanje: kako je on razumio i nazvao novi, probuđeni nagon za tvorenjem svijeta, ono sebe-istakanje u forme mnoštva. Grčka izreka, čini se, dolazi nam u pomoć mišlju da flsitost prijestup (hybris) rađa«; i sigurno se može za

trenutak upitati nije li Heraklit možda onaj povratak mnoštvu izveo iz hybrisa. Shvatimo tu misao jednom ozbiljno: u njezinom sjaju mijenja se pred našim pogledima Heraklitovo lice, gasi se ponosno sijanje njegovih očiju, odražava se naborana crta bolnog odricanja, nemoći, čini nam se da znamo zašto kasniji stari vijek njega nazivaše flplačućim filozofom«. Nije li sada čitav svjetski proces akt kažnjavanja hybrisa? Mnoštvo rezultat prijestupa? Mijena onog čistog u nečisto posljedica nepravедnosti? Ne biva li sada krivnja premještena u srž stvari i time svijet bivanja i individua nje rasterećen, no istodobno osuđen uvijek iznova snositi njezine posljedice?

7

Ona opasna riječ, hybris, jest svakako mjerilo za svakog heraklitovca; tu on može pokazati da li je svog učitelja dobro ili loše razumio. Postoji li krivica, nepravедnost, protivrjeđe, patnja na ovom svijetu?

Da, zove Heraklit, no samo za ograničena čovjeka koji razdvaja a ne spaja gledajući, ne za kontuitivnog boga; njemu se sve protivno stapa u harmoniji, nevidljivo običnom oku, ali onome razumljivo koji je kao Heraklit sličan spokojnom bogu. Pred njegovim vatrenim pogledom ne preostaje ni kapi nepravедnosti u oko njega izlivenom svijetu; i samu onu kardinalnu smetnju - kako čista vatra može ući u tako nečiste forme - on pregorijeva putem uzvišene poredbe. Bivanje i nestajanje, građenje i ništenje bez ikakve moralne uračunatosti, u vječno istoj nedužnosti, posjeduje na ovom svijetu samo igra umjetnika i djeteta. I tako, kao što se dijete i umjetnik igraju, igra se vječno živa vatra, gradi i ništi, u nedužnosti - a tu igru igra Eon sa sobom. Mijenjajući se u vodu i zemlju, gomila on kao dijete hrpe pijeska na moru, uzdiže i razara: s vremena na vrijeme počinje on igru iznova.

Trenutak zasićenja: tada ga iznova grabi potreba, kao što umjetnika potreba sili stvaranju. Ne drskost, već uvijek nanovo probuđeni nagon ka igri zove druge svjetove u život. Dijete baci jednom igračke: no brzo počinje ponovno u nedužnom raspoloženju. Čim ono gradi, vezuje, spaja i oblikuje po zakonu i unutrašnjem redu.

Tako na svijet gleda samo estetičar koji je kod umjetnika i pri nastajanju umjetničkog djela iskusio kako svađa mnoštva ipak može nositi u sebi zakon i pravo, kako umjetnik stoji spokojno nad umjetničkim djelom, a radeći u njemu, kako se nužnost i igra, protivrjeđe i harmonija moraju pariti poradi začeca umjetničkog djela.

Tko će sada od takve filozofije tražiti etiku sa nužnim imperativima flti trebaš« ili čak jedan takav nedostatak predbacivati Heraklitu! Čovjek je do svojeg posljednjeg vlakna nužnost i sasvim

flneslobodan« - kada se pod slobodom razumije budalasti zahtjev da se svoju esenciju može po volji mijenjati kao odoru, zahtjev kojega je svaka ozbiljna filozofija dosada s dužnim prezirom odbila. Što tako malo ljudi sa sviješću živi u logosu i u primjerenosti svepregledajućeg umjetničkog oka, to potječe odatle što su njihove duše mokre i što su ljudima oči i uši, uopće njihov intelekt, loš svjedok kada flvlažno blato njihove duše obuzima«. Zašto je tako, ne pita se podjednako kao što se ne pita zašto vatra biva vodom i zemljom. Heraklit nema razloga dokazivati (kao što ga Leibniz imaše) da je ovaj svijet najbolji, dovoljno mu je da je on lijepa, nedužna Eonova igra. Čovjek mu važi općenito kao neumno biće: čime ne pobija da se u svom njegovom biću ispunja zakon svevladajućeg uma. On ne zauzima neko posebno pretpostavljeno mjesto u prirodi, čija je najviša pojava vatra, na primjer kao zvijezde, a ne ograničeni čovjek. Dobije li čovjek udio u vatri putem nužnosti, tada je nešto umniji; ukoliko se sastoji od vode i zemlje, loše stoji s njegovim umom. Obvezivanje da on mora spoznati logos, jer je čovjek, ne egzistira. Zašto onda postoji voda, zašto zemlja? To je Heraklitu mnogo ozbiljniji problem nego pitanje zašto su ljudi tako glupi i loši. Kod najvišeg i najnaopakijeg čovjeka očituje se jednaka imanentna zakonitost i pravednost. Ali kad bi se Heraklitu htjelo postaviti pitanje: zašto vatra nije uvijek vatra, zašto je ona sada voda, sada zemlja?, odgovorio bi upravo sljedeće: flTo je igra, ne poimajte je suviše patetično i prije svega ne moralno!« Heraklit opisuje samo prisutan svijet i u njemu nalazi ono spokojno zadovoljstvo kojim umjetnik gleda na svoje nastajuće djelo. Mračnim, sjetnim, tugaljivim, tmurnim, melankoličnim, pesimističnim i uopće mržnje vrijednim drže ga samo oni koji njegovim prirodopisom čovjeka nemaju povoda biti zadovoljni. No te bi on zajedno s njihovim antipatijama i simpatijama, njihovom mržnjom i njihovom ljubavlju smatrao ravnodušnima i ovakvim bi im podukama služio: flPsi laju na sve koje ne poznaju« ili: flMagarcu je sijeno draže od zlata.«

Od takovih nezadovoljnika potječu i mnoge tužbe na tamu heraklitskog stila: vjerojatno nijedan čovjek nije jasnije i sjajnije pisao. Dabome vrlo kratko, te stoga svakako za čitajuće trkače mračno. No kako bi filozof trebao s namjerom pisati nejasno - što se Heraklitu rado spočitava - potpuno je neobjašnjivo: ako nema razloga skrivati misli ili vragolanski svoju nemisaonost kriti pod riječima. Ako se mora, štoviše, kako Schopenhauer govori, i u stvarima uobičajenog praktičnog života pažljivo, jasnoćom doskočiti mogućim nesporazumima, kako bi se moglo u najtežem, najzamršenijem, teško dokučivom predmetu mišljenja, zadaćama filozofije, neodređeno, čak zagonetno izražavati? Što se kratkoće tiče, tu Jean Paul dobro uči: flOpćenito, pravo je kada sve veliko - iz punine smisla za jedan rijedak smisao - biva samo kratko i (stoga) mračno iskazano, kako bi ogoljen duh to radije nazvao besmisлом, nego

preveo u svoj prazni smisao. Jer prosti duhovi posjeduju groznu sposobnost da u najdubljem i najbogatijem izrijeku ne vide ništa do svog svakodnevnog mnijenja.« Uostalom, ni Heraklit flogoljenim duhovima« nije promakao; već su ga stoici pretumačili u plitko i njegovu estetsku temeljnu percepciju o igri svijeta srozali na prosti obzir prema svrsishodnostima svijeta, a za prednost čovjekovu, tako da je iz njegove fizike u tim glavama nastao sirov optimizam s neprestanim pozivom svakome na plaudite amici.

8

Heraklit bijaše ponosan, a kada se kod filozofa javi ponos, tada je to veliki ponos. Njegovo djelanje ga nikad ne upućuje na flpubliku«, na pljesak masa i kličući kor suvremenika. Samotno hodati putem pripada bivstvu filozofa. Njegova nadarenost je najrjeđa, u određenom smislu najneprirodnija, pritom sama prema istovrsnima nadarenima isključujuća i protivnička. Zid njegove samodostatnosti mora biti od dijamanta ako ne želi biti uništen i razoren, jer sve je protiv njega u pokretu. Njegov put ka besmrtnosti je teži i zaprečeniji nego ijedan drugi, a ipak nitko ne može sigurnije vjerovati od filozofa da će na njemu doći do cilja - jerbo on uopće ne zna gdje bi trebao stajati ako ne na široko prostrtom okrilju svih vremena; neštovanje sadašnjeg i trenutačnog leži u biti velike filozofske naravi. On ima istinu: može se kolo vremena okretati kuda želi, istini nikada uteći neće. Važno je od takvih ljudi iskusiti da su jednom živjeli. Nikada se, na primjer, Heraklitov ponos ne bi mogao zamisliti kao dokona moć. Po sebi čini se svaka težnja ka spoznaji, prema svojoj biti, vječno nezadovoljena i nezadovoljavajuća. Stoga nitko neće, ako nije historijom poučen, moći vjerovati u takvo kraljevsko samopoštovanje i uvjerenost da je jedini usrećeni prosac istine. Takovi ljudi žive u vlastitim sazviježđima; tamo ih se mora potražiti. I jedan Pitagora, jedan Empedoklo se prema sebi odnošahu s nadljudskim štovanjem, skoro s religioznom bojazni; ali veza suosjećanja spojena s velikom uvjerenošću o selidbi duša i jedinstvu sveg živog, vrati ih ponovno drugim ljudima, njihovoj sreći i spasenju. No osjećanje samoće, koje prožimaše efeškog pustinjaka Artemidinog hrama, može se zapanjeno naslutiti samo u najdivljijim planinskim pustarama. Nikakvo premoćno ćućenje samilosnog uzbuđenja, nikakvo htijenje, želja da se pomogne, lijeći i spasi, ne ističe iz njega. On je planet bez atmosfere. Njegovo oko, plamteći ka nutrini okrenuto, samo prividno gleda prema vani umrtvljeno i ledeno. Oko njega, neposredno na tvrđu njegova ponosa, udaraju valovi ludila i izopačenosti: on se s gađenjem odvrća od toga. Ali i ljudi osjećajnih njedara izbjegavaju jednu takovu, kao iz rude salivenu sablast; u zabitom svetištu, među slikama bogova, pored hladne, mirno uzvišene arhitekture može se

takovo biće činiti razumljivijim. Među ljudima bijaše Heraklit kao čovjek nevjerojatan, a kada bijaše viđen kako pazi na igru bučne djece, tada je svakako pri tome pomislio što nijedan čovjek u takovoj prilici nije pomislio: igru velika djeteta svijeta Zeusa. Ne trebaše ljudi niti za svoje spoznaje; do svega što se od njih mogaše ispitati, a što drugi mudri prije njega ispitahu s trudom, ne bijaše mu stalo. On govoraše s omalovažavanjem o takvim pitajućim, sakupljajućim, ukratko filozofskim ljudima. «Sebe sama tražih i proučavah», zboraoše o sebi, riječju kojom se označuje proučavanje orakula^{Xiii}, kao da je on i nitko drugi istinski ispunitelj i dovršitelj delfijske izreke «spoznaj sebe sama».

No što on iz tog proročanstva ču, to držaoše za besmrtnu i vječno tumačenja dostojnu mudrost, od neograničena utjecaja, po uzoru na Sibiline profetske govore. To je dovoljno za najkasnije čovječanstvo: čak i ako ono to što Heraklit kao i delfijski bog kniti iskazuje niti skriva« sebi protumači samo kao izriječ orakula. Premda on to objavljuje flbez smiješka, ukrasa i mirisa pomazanja«, štoviše, kao flpjenećim ustima«, ono mora dospjeti ka tisućama godina budućnosti. Jerbo svijet vječno treba istinu, pa tako vječno treba i Heraklita, iako on toga ne potrebuje. Što se njega tiče njegova slava? Slava kod fluvijek prolazećih smrtnika!«, kako on prezirno izvikuje. Njegova slava tiče se ljudi, ne njega, besmrtnost čovječanstva treba njega, ne on besmrtnost čovjeka Heraklita. Ono što on gledaoše, učenje o zakonu u bivanju i o igri u nužnosti, mora od sada vječno biti gledano: on je digao zastor s tog najvećeg prizora.

9

Dok se u svakoj Heraklitovoj riječi iskazuje ponos i veličanstvo istine, ali shvaćene u intuicijama, a ne uspete po ljestvama logike, dok on u sibilskom zanosu gleda a ne uhodi, spoznaje a ne računa, njemu je suprotstavljen suvremenik Parmenid, također tip profeta istine, no kao iz leda, a ne iz vatre oblikovan, i koji oko sebe proljeva hladno, buduće svjetlo.

Parmenid je, vjerojatno tek u svojoj višoj dobi, imao jednom moment najčišće, niti jednom stvarnošću pomućene i potpuno beskrvne apstrakcije; taj moment - negrčki kao niti jedan drugi u dva stoljeća tragičkog doba - čija je tvorevina učenje o bitku, postade međašem njegovog vlastitog života, koji je taj život razdijelio u dva perioda; no ujedno dijeli taj isti moment predsokratsko mišljenje u dvije polovice, od kojih prva može biti nazvana anaksimandrovski, a druga upravo parmenidski. Prvi, stariji period u Parmenidovom filozofiranju nosi svakako još Anaksimandrov potpis; on je iznio proveden filozofsko-fizikalni sistem kao odgovor Anaksimandrovim pitanjima. Kada ga kasnije spopade ona ledena jeza apstrakcije i kad postavi najjednostavniji stav koji kazuje o bitku i nebitku, usred mnogih

starijih učenja koja dobaci ništenju bijaše i njegov vlastiti sistem. Ipak, čini se da on nije izgubio sav očinski pijetet prema snažnom i lijepom djetetu svoje mladosti, i stoga si pomože kazati: f!Doduše, postoji samo jedan pravi put; no kada se jednom želi ići nekim drugim, tada je moj stariji pogled poradi svoje dobrote i posljedice jedini u pravu.« Ovim se izričajem braneći, on je svojem ranijem fizikalnom sistemu prepustio dostojno i prošireno mjesto čak i u onom velikom spjevu o prirodi, koji zapravo trebaše proklamirati novi uvid kao jedini putokaz ka istini. To je ta očinska obzirnost, čak i ako se pogreškom ušuljala, taj ostatak ljudskog osjećanja u jednoj putem logičke krutosti sasvim skamenjenoj i skoro u misaoni stroj pretvorenoj naravi.

Parmenid, čije mi se osobno ophođenje sa Anaksimadrom ne čini nevjerojatnim, čije je polaznje od Anaksimandrovog učenja ne samo vjerojatno, već evidentno, imaše istu nevjericu prema savršenoj diobi svijeta koji samo jest i svijeta koji samo biva, koja također bijaše prožimala Heraklita i vodila ga poricanju bitka uopće. Obojica tražihu izlaz iz nasuprotnosti i razdvojenosti dvostrukog poretka svijeta. Taj skok u neodređeno, neodredivo, kojim Anaksimandar bijaše jednom za svagda pobjegao carstvu bivanja i njegovia empirijski zadanim kvalitetama, tako samosvojno ustrojenim glavama, kao onima Heraklita i Parmenida, ne bijaše lagan; oni pokušашe prvo ići koliko mogahu, i zadržavahu skok za ono mjesto gdje noga više ne nalazi oslonca i skočiti se mora da se ne padne. Obojica gledahu upravo onaj svijet koji Anaksimandar tako melankolično bijaše osudio i objasnio kao mjesto prijestupa i ujedno pokore za nepravdu bivanja. U gledanju tog svijeta otkri Heraklit, kao što već znamo, kakav se čudesan red, pravilnost i sigurnost objavljuje u svakom bivanju: iz toga on zaključi da bivanje samo ne može biti ništa prijestupno i nepravdu. Sasvim drugačiji pogled imaše Parmenid; on usporedi kvalitete međusobno i nadaše se naći da one nisu sve jednakovrsne, već da moraju biti poredane u dvije rubrike. Ako je usporedio, na primjer, svjetlo i tamu, druga kvaliteta bijaše očevidno samo negacija prve; i tako lučaše pozitivne i negativne kvalitete, ozbiljno nastojeći iznova naći i zabilježiti onu temeljnu suprotstavljenost u čitavom carstvu naravi. Njegova metoda pri tome bijaše sljedeća: on bi uzeo nekoliko suprotnosti, na primjer lako i teško, rijetko i gusto, čineće i trpeće, i držao bi ih do one uzorite suprotnosti svjetla i tame: što odgovaraše svjetlu - bijaše pozitivno, što tami - negativno svojstvo. Ako je uzeo ono teško i ono lako, ono lako bi palo na stranu svijetloga, ono teško na stranu tamnoga: i tako mu vrijediše ono teško samo kao negacija lakog, a lako kao pozitivno svojstvo. Već iz ove metode nadaše se jedna prkoseća, spram došaptavanja sjetila zatvorena sposobnost ka apstraktno-logičkoj proceduri. Čini se da se ono teško prilično uvjerljivo nudi sjetilima kao pozitivna

kvaliteta; to Parmenida nije zadržalo da ga označi negacijom. Podjednako je označio zemlju u suprotstavljenosti vatri, hladno u suprotstavljenosti toplom, rijetko u suprotstavljenosti gustom, žensko u suprotstavljenosti muškom, trpeće u suprotstavljenosti činećem - samo kao negacije: tako da se pred njegovim pogledom naš empirijski svijet lučaje u dvije odvojene sfere, u onu pozitivnih svojstava - sa svijetlim, vatrenim, toplim, lakim, rijetkim, čineće muškim karakterom - i onu negativnih svojstava. Posljednja izražavaju zapravo samo nestašicu, odsutnost drugih, pozitivnih; on opisa, znači, sferu u kojoj pozitivna svojstva nedostaju kao tamnu, zemljastu, hladnu, tešku, gustu i općenito žensko pasivnog karaktera. Umjesto izraza flpozitivno« i flnegativno« upotrijebi on čvrste termine flbivstvujući« i flnebivstvujući«, te s time bijaše došao do poučka da, u protivrječju s Anaksimandrom, ovaj naš svijet sam sadrži nešto bivstvjućeg i, dakako, nešto nebivstvjućeg. Bivstvjuće ne treba tražiti izvan svijeta i takoreći iznad našeg horizonta, već pred nama i svugdje; u svakom bivanju i u činidbi sadržano je nešto bivstvjućeg.

Pri tome mu preostade zadaća dati točniji odgovor na pitanje: flŠto je bivanje?« - i to bijaše moment u kojem on moraše skočiti da ne padne, iako možda takvim naravima kao što je ona Parmenidova već samo skakanje znači padanje. Dosta je, mi dospijevamo u maglu, u mistiku *qualitates occultae* i čak nešto u mitologiju. Parmenid gleda, kao Heraklit, opće bivanje i nezadržanje, te nestajanje može samo tako tumačiti da ono nebivstvjuće mora biti krivo za njega. Jer kako bi bivstvjuće moglo nositi krivicu za nestajanje! No podjednako mora nastajanje biti ostvareno putem pomoći nebivstvjućeg: jer bivstvjuće je oduvijek tu i ne može od sebe tek nastati i nikakvo nastajanje objasniti. Tako je nastajanje kao i nestajanje izazvano negativnim svojstvima. Ali da ono nastajuće ima sadržaj i da ono nestajuće sadržaj gubi, pretpostavlja da pozitivna svojstva - to znači ipak upravo onaj sadržaj - isto tako pri oba procesa sudjeluju. Ukratko, nadaje se poučak: flBivanju je potrebno bivstvjuće kao i nebivstvjuće; kada djelaju zajedno, nastaje bivanje.« Ali kako se ono pozitivno i negativno zbližava? Ne bi li trebali, naprotiv, vječno bježati kao suprotnosti i time svako bivanje činiti nemogućim? Ovdje apelira Parmenid na *qualitas occulta*, na mističku težnju suprotstavljenog ka približavanju i privlačenju, te tu suprotnost čini sjetilnom pomoću Afroditinog imena i empirijski poznatog odnosa između onog muškog i ženskog. Moć Afrodite je ona koja spaja suprotstavljeno, bivstvjuće sa nebivstvjućim. Požuda spaja te elemente koji se međusobno spore i mrze: rezultat je bivanje. Kada je požuda zasićena, razdvajaju ponovno mržnja i nutrašnji spor bivstvjuće i nebivstvjuće, a tada čovjek zbori: flStvar prolazi.«

10

Ali nitko ne poseže nekažnjen za tako čudovišnim apstrakcijama kao što su flbivstvjuće« i flnebivstvjuće«; krv se postupno ukružuje kada ih se dotakne. Jednog dana Parmenid iznađe čudnu dosjetku, za koju se činjaše da će svim njegovim ranijim kombinacijama uzeti vrijednost, tako da ih on zaželje odbaciti na stranu kao kesu sa starim istrošenim kovanicama. Obično se drži da i jedan izvanjski utisak, a ne samo ona iz nutrine tjerajuća konzekvencija takovih pojmova kao flbivstvjuće« i flnebivstvjuće«, sudjelovaše pri iznalasku onoga dana; to je poznanstvo sa teologijom starog, naokolo mnogo tjeranog rapsoda, pjevača mističkog obožavanja prirode, Kolofonijca Ksenofana. Ksenofan živješe neobičan život kao putujući pjesnik i postade svojim putovanjima jedan izrazito izučen čovjek, koji je mogao poučavati i znao pitati i pričati. Stoga ga Heraklit ubroji pod polihistore i općenito pod flhistorijske« naravi u spomenutom smislu. Odakle i kada je njemu došla mistička sklonost ka jednom i vječno mirujućem, nitko neće moći provjeriti; možda je to tek koncepcija konačno nastanjenog starog muža, kojemu nakon uzbuđenja njegovih lutanja i nakon neumornog učenja i istraživanja, ono najviše i najveće stupa pred dušu u viziji božanskog mira, postojanosti svih stvari unutar panteističkog pramira. Uostalom, čini mi se čisto slučajnim da upravo na istom mjestu, u Eleji, neko vrijeme zajedno življahu dva muža od kojih svaki nosaše jednu koncepciju jedinstva u glavi: ne tvore nikakvu školu i nemaju ništa zajedničkog što bi jedan od drugoga mogli učiti i tada dalje poučiti. Jer izvor te koncepcije jedinstva je kod jednoga sasvim drugačiji, čak suprotstavljen onomu kod onog drugog; i ako je jedan učenje drugoga uopće upoznao, tada ga on moraše sebi, da bi ga samo razumio, prvo prenijeti u svoj vlastiti jezik. No pri tom se prenašanju svakako upravo ono specifično drugog učenja izgubi. Ako je Parmenid došao do jedinstva bivstvjućeg čisto putem tobožnje logičke konzekvencije i izvukao ga iz pojmova bitka i nebitka, Ksenofan je religiozni mistik i pripada tim mističkim jedinstvom upravo u šesto stoljeće. Ako i ne bijaše tako prevrat-donoseća osoba kao Pitagora on ipak imaše na svojim putešestvijama jednak zanos i nagon ljude poboljšavati, čistiti, liječiti. On je etički učitelj, no još na stupnju rapsoda; u kasnijem vremenu bio bi sofist. U smionom odbacivanju postojećih običaja i vrijednosti u Grčkoj nema sebi jednakoga; k tome, nikako se ne povuče, kao Heraklit i Platon, u samoću, već se smjesti pred onu publiku čije ključće divljenje Homeru, strastvenu privrženost častima gimnastičkih igara, obožavanje čovjekolikih stijena žigosaše srdžbom i porugom, no ipak ne kao svadljivi Terzit. Sloboda individuuma je s njime na visini; i u tom skoro neograničenom istupanju iz svih konvencija on je srodniji Parmenidu nego kroz ono posljednje božansko jedinstvo, koje je on jednom

ugledao u toga stoljeća dostojnom stanju vizije, i koje s onim jednim bitkom Parmenidovim jedva ima zajednički izraz i riječ, no sigurno ne izvor.

Suprotstavljeno bijaše stanje, štoviše, u kojem Parmenid nađe učenje o bitku. Onog dana i u tom stanju iskušavaše on svoje dvije sudjelajuće suprotnosti, čija požuda i mržnja konstituiraju svijet i bivanje - bivstvjuće i nebivstvjuće, pozitivna i negativna svojstva - i ostade odjednom sumnjičav pri pojmu negativnog svojstva, nebivstvjućeg. Jer može li nešto što nije biti svojstvom? Ili principijelnije upitano: može li nešto što nije biti? No jedina forma spoznaje kojoj mi odmah pridajemo bezuvjetno povjerenje i čije pobijanje jednači s ludilom, jest tautologija $A=A$. Ali upravo ta tautološka spoznaja neumoljivo mu dovikivaše: što nije, nije! Što jest, jest! Odjednom on osjećaše da čudovišni logički grijeh tišti njegov život; bijaše pak bez primisli uvijek držao da negativna svojstva, uopće nebivstvjuće postoji, da je izraženo u formuli $A=\text{ne } A$, što samo potpuna perverznost mišljenja može postaviti.

Doduše, kako se on prisjeti, čitava velika hrpa ljudi sudi jednakom perverznošću: on sam je samo sudjelovao u općem zločinu protiv logike. No taj isti trenutak koji ga okrivljuje s tog zločina, osvjetljuje ga slavom otkrića, on je pronašao princip, ključ svjetske tajne, s onu stranu svega ljudskog ludila, on se sada spušta, vođen čvrstom i groznom rukom tautološke istine o bitku, u bezdan stvari.

Na putu onamo sreće on Heraklita - nesretno sastajanje! Njemu, kojem bijaše stalo do najstrožeg lučenja bitka i nebitka, moraše upravo sada Heraklitova igra antinomija duboko omrznuti; izriječ kao: $\text{fMi jesmo i ujedno nismo}$ «, $\text{fBitak i nebitak su ujedno ono isto i ponovno ne ono isto}$ «, izriječ kojim sve ono što on upravo bijaše rasvijetlio i raspleo postade mutno i neraspletivo, razdraži ga do bijesa: fDalje s ljudima «, vikaše, $\text{fkoji se čine imati dvije glave, a ipak ništa ne znaju! Jer kod njih je sve u tijeku, i mišljenje njihovo! Tupo se čude stvarima, no moraju biti gluhi i slijepi da tako ispremiješaju suprotnosti!}$ Bezumlje mase, slavljeno neozbiljnim antinomijama i hvaljeno kao vrhunac sve spoznaje, bijaše njemu bolan i neshvatljiv doživljaj.

Sada uroni on u hladnu kupku svojih groznih apstrakcija. Ono što istinski jest, mora biti u vječitoj sadašnjosti, o njemu ne može biti zboreno fBijaše «, fbit će «. Bivstvjuće ne može biti postalo: jerbo iz čega bi ono moglo biti? Iz nebivstvjućeg? Ali ono nije i ne može ništa proizvesti. Iz bivstvjućeg? Ono ne bi ništa drugo do sebe sama tvorilo. Podjednako stoji s nestajanjem; ono je podjednako nemoguće kao i bivanje, kao svaka promjena, kao svaki prinos, svako oduzimanje. Uopće vrijedi izriječ: sve o čemu može biti zboreno fBilo je « ili fbit će «, nije, no o bivstvjućem nikada ne može biti rečeno fNije «. Bivstvjuće je nedjeljivo, jer gdje je druga moć koja bi ga dijelila? Ono je nepokretno, jer gdje bi se

trebalo kretati? Ne može biti ni beskonačno veliko ni beskonačno malo, jer je svršeno, a jedna beskonačnost dana kao svršena jest protivrječne. Lebdi tako, ograničeno, svršeno, nepokretno, svugdje u ravnoteži, u svakoj točki jednako savršeno kao kugla, ali ne u nekom prostoru: jer bi inače taj prostor bio drugo bivstvujeće. No ne može biti više bivstvujućih, jer da bi ih se odijelilo, moralo bi biti nešto što ne bi bilo bivstvujeće: pretpostavka koja samu sebe dokida. Tako postoji samo vječito jedinstvo.

Ali kada se Parmenid svojim pogledom osvrnu na svijet bivanja čiju egzistenciju prije pokušavaše shvatiti putem tako smislenih kombinacija, tada se ljućaše na svoje oko što uopće vidi bivanje, na svoje uho, što ono isto čuje. «Ne slijedite samo ovo glupavo oko», tako glasi sada njegov imperativ, «fibučni sluh ili jezik, već provjeravajte sami snagom misli!» Time on izvrši nadasve važnu iako još nedostatnu i u njezinim posljedicama kobnu prvu kritiku spoznajnog aparata: time što je sjetila i sposobnost apstraktnog mišljenja, znači um, naprasito rastrgnuo kao da se radi o dvije nadasve odvojene moći, on je razorio sam intelekt i ohrabrio ono sasvim pogrešno lučenje fduha« i flitijela«, koje, posebice od Platona, kao prokletstvo leži na filozofiji. Sva sjetilna opažanja, sudi Parmenid, daju samo obmane; a njihova glavna obmana je upravo u tome što zavaravaju da i nebivstvujeće jest, da i bivanje ima bitak. Svo ono mnoštvo i šarenilo iskustveno poznatog svijeta, mijena njegovih kvaliteta, red u njegovom gore i dolje biva nemilosrdno kao puki privid i tlapnja bačeno na stranu; odatle se ništa ne može naučiti te je svaki trud, koji se daje tom lažnom, u cjelini ništavnom i zbog sjetila prijevernom svijetu, uzalud potrošen. Tko tako sudi u cjelini, kako to Parmenid činjaše, prestaje time biti istraživač prirode u pojedinačnom; njegovo zanimanje za fenomene se gasi, stvara se mržnja prema toj vječnoj obmani sjetila koje se ne može osloboditi. Samo u onim najbljeđim, najodvojenijim općostima, u praznim čahurama najneodređenijih riječi, trebala bi sada živjeti istina, kao u nekoj okućnici od paučine: a pored takove flistine« stoji filozof, podjednako beskrvan kao apstrakcija i zapreden formulama. Pauk traži pak krv svojih žrtava; no parmenidski filozof mrzi upravo krv svojih žrtava, krv empirije koju je žrtvovao.

11

I to bijaše Grk čiji je cvat otprilike jednakovremen izbijanju jonske revolucije. Njemu bijaše tada moguće pobjeći iz prebogate zbiljnosti kao iz pukog opsjenjivačkog shematizma sile umišljanja - ne možda, kao Platonu, u zemlju vjekovitih ideja, u radionicu svjetotvoritelja, da pri nevinim nesalomljivim praformama stvari naslađuje oko, već u kruti, mrtvački mir najhladnijeg, ništagovorećeg pojma, bitka.

Čuvat ćemo se takovu začudnu činjenicu tumačiti prema krivim analogijama. Onaj bijeg ne bijaše bijeg od svijeta u smislu indijskih filozofa, njega ne zahtijevaše dukoko religiozno uvjerenje o pokvarenosti, prolaznosti i prokletosti opstojanja; onaj posljednji cilj, mir u bitku, ne bijaše željen kao mističko utonuće u jednu svedostatnu, zanosnu predstavu koja je običnom čovjeku zagonetka i sablazan.

Parmenidovo mišljenje nema ničeg u sebi od onog opijajućeg, mračnog indijskog mirisa, koji možda kod Pitagore i Empedokla nije sasvim nećutljiv: ono začudno te činjenice u onom vremenu je baš ono bezmirisno, bezbojno, bezduševno, neuobličeno, potpuni nedostatak krvi, religioziteta i etičke topline, ono apstraktno shematsko - kod nekog Grka! - no prije svega grozovita energija težnje ka izvjesnosti u mitsko mislećem i upravo okretno-fantastičnom dobu. fI«Samo izvjesnost dajte mi, bogovi!», molitva je Parmenidova, fli bila ona u moru neizvjesnoga samo jedna daska, široka dovoljno da se na njoj leži! Sve bivajuće, raskošno, šaroliko, cvjetajuće, obmanjujuće, izazivajuće, živuće, sve to uzmite samo za se: a dajte mi samo onu jedinu, bijednu, praznu izvjesnost!«

U Parmenidovoj filozofiji preludira tema ontologije. Iskustvo mu nigdje ne ponudi bitak kakvim ga on mišljaše, no iz toga da ga misliti mogaše, zaključio on da egzistirati mora: zaključak koji počiva na pretpostavci da mi imamo organ spoznaje koji doseže u bit stvari, a nezavisan je od iskustva. Građa našeg mišljenja nije po Parmenidu čak ni u zoru prisutna, već biva od drugdje donesena, iz jednog vansjetilnog svijeta do kojega mi imamo direktan pristup putem mišljenja. Već je Aristotel, nasuprot svim sličnim postupcima zaključivanja, napravio važećim da egzistencija nikada ne pripada esenciji, opstanak nikada biti stvari. Upravo zato se iz pojma flbitak« - čija je esencija sam bitak - o egzistenciji bitka uopće ne da zaključiti. Logička istina te suprotstavljenosti flbitka« i flnebitka« potpuno je prazna ako ne može biti dat utemeljujući predmet, zor, iz kojega je ta suprotstavljenost izvedena apstrakcijom. Ona je bez tog povratka zoru samo igra predstavama putem koje se zaista ništa ne spoznaje. Jerbo puko logički kriterij istine, kako Kant uči, naime slaganje spoznaje s općim i formalnim zakonima razuma i uma, jest doduše *conditio sine qua non*, dakle negativni uvjet svake istine: no dalje logika ne može ići, a pogrešku, koja ne pogađa formu, već sadržaj, ne može logika otkriti nikakvim ispitivačem. No čim se traži sadržaj logičke istine suprotnosti fl«Ono što jest, jest; ono što nije, nije!«, tada se zaista ne nalazi niti jedna zbiljnost koja bi bila strogo načinjena po onoj suprotnosti; ja mogu o stablu zboriti i flono je«, u poredbi sa svim ostalim stvarima, i flono biva«, u poredbi sa njim samim u nekom drugom trenutku, i, konačno, flono nije«, na primjer flono još nije stablo«, ukoliko promatram grm. Riječi su samo simboli za relacije stvari među sobom i prema nama, a nigdje ne dotiču apsolutnu istinu: čak i

riječ flbitak« označuje samo najopćiju relaciju koja veže sve stvari, isto tako i riječ flnebitak«. No kada se egzistencija samih stvari ne može dokazati, tada nas ni međusobne relacije stvari, takozvani flbitak« i flnebitak«, neće moći donijeti korak bliže zemlji istine. Riječima i pojmovima nikada nećemo dospjeti s onu stranu zida relacija, u neki možda basnoviti pratemelj stvari, i čak u čistim formama ćutilnosti i razuma, u prostoru, vremenu i kauzalitetu, ne dobivamo ništa što bi izgledalo slično nekoj veritas aeterna. Subjektu je bezuvjetno nemoguće vidjeti iznad njega samog i htjeti spoznati, tako nemoguće da su spoznavanje i bitak najproturječnije od svih sfera. Parmenid si u nepodučenoj naivnosti tadašnje kritike intelekta mogaše utvarati da će iz vjekovito subjektivnog pojma doći ka bitku po sebi, no danas je, poslije Kanta, drska ignorancija kada se tu i tamo, zasebno među loše poučenim teolozima koji se žele igrati filozofa, kao zadaća filozofije predstavlja ono flapsolutno shvatiti svijješću«, čak i u formi: flApsolutno je već prisutno, kako bi inače moglo biti traženo?«, kako se Hegel izrazio, ili izričajem Benekeovim flda bitak mora biti nekako dat, nekako nama dostižan, jerbo inače ne bismo mogli imati pojam bitka«. Pojam bitka! Kao da on ne pokazuje onaj najbjedniji empirijski izvor već u etimologiji riječi! Jer esse znači zapravo samo fldisati«: ako to čovjek kod svih drugih stvari koristi, tada on putem metafore, to znači putem nečeg nelogičkog, prenosi uvjerenje da on sam diše i živi na druge stvari i shvaća njihovu egzistenciju kao disanje po analogiji s ljudima. Originalno značenje riječi, pak, ubrzo postaje mutno: no preostaje uvijek toliko da si čovjek predoči opstanak drugih stvari po analogiji s vlastitim opstankom, znači antropomorfno, i svakako putem nelogičkog prenašanja. I za čovjeka sama, bez obzira na ono prenašanje, izriječ fldišem, dakle bitak jest« sasvim je nedostatan: njemu mora biti upućen isti prigovor kao onom ambulo, ergo sum ili ergo est.

12

Drugi pojam, većeg sadržaja no onaj bivstvjućeg, a koji je istodobno već Parmenid iznašao, iako ga nije tako vješto koristio kao njegov učenik Zenon, jest onaj beskonačnog. Ništa beskonačnog ne može egzistirati, jer bi se kod takove pretpostavke nadao proturječni pojam svršene beskonačnosti. Budući da naša zbiljnost, naš prisutni svijet svugdje nosi karakter te svršene beskonačnosti, tako ona znači po svojoj biti protivrjeđe onom logičkom i tako onom realnom, i jest obmana, laž, fantazma. Zenon se koristi posebno indirektnom metodom dokazivanja; on na primjer kaže: flNe može biti kretanja od jednog mjesta ka drugome jer kada bi takvog bilo, tada bi postojala svršena beskonačnost, no to je jedna nemogućnost.« Ahilej ne može u trci sustići kornjaču koja ima malu prednost, jer samo da dostigne onu točku od koje kornjača trči, morao bi već nebrojene, beskonačno mnoge prostore

protrčati, naime, prvo polovicu onog prostora, tada četvrtinu, tada osminu, tada šesnaestinu i tako dalje in infinitum. Ako on stvarno kornjaču sustigne, tada je to jedan nelogički fenomen, znači svakako nikakva istina, nikakav realitet, nikakav istinit bitak, već samo obmana. Jer nikada nije moguće skončati ono beskonačno. Drugo popularno izražajno sredstvo tog učenja jest leteća strijela koja miruje. U svakom trenutku svog leta ona zauzima neki položaj: u tom položaju ona miruje. Da li je sada zbir beskonačno mnogo položaja mirovanja identičan s kretanjem? Da li je sada mirovanje, beskonačno ponovljeno, kretanje, pa tako svoja vlastita suprotnost? Beskonačno ovdje biva korišteno kao razlučujuća kiselina za zbiljnosti, na njemu se ona rastvara. No ako su pojmovi čvrsti, vjekoviti i bivstvujući - a bitak i mišljenje se za Parmenida poklapaju - ako znači beskonačno nikada ne može biti svršeno, ako mirovanje nikada ne može postati kretanje, tada strijela uistinu nije niti letjela: ona se ni ne pomakne s mjesta i iz mirovanja, niti jedan moment vremena ne protekne. Ili drugačije kazano: ne postoji u toj takozvanoj, samo tobožnjoj zbiljnosti ni vrijeme, ni prostor, ni kretanje. Naposljetku je i sama strijela samo varka: jer ona potječe iz mnoštva, iz putem sjetila stvorene fantazmagorije onog ne-jednog. Pretpostavimo da strijela imade bitak, tada bi ona bila nepokretna, bezvremena, nepostala, ukočena i vječna - nemoguća predstava! Pretpostavimo da je kretanje uistinu realno, tada ne bi bilo mirovanja, znači nikakvog položaja za strijelu, znači nikakvog prostora - nemoguća predstava! Pretpostavimo da je vrijeme realno, tada ono ne bi moglo biti beskonačno djeljivo; vrijeme koje bi strijela trebala, moralo bi se sastojati iz ograničena broja vremenskih momenata, svaki od tih momenata morao bi biti atomon - nemoguća predstava! Sve naše predstave, čim im oduzmemo empirijski zadan, iz ovog očiglednog svijeta izvađen sadržaj, vode protivriječjima. Postoji li apsolutno kretanje, ne postoji prostor: postoji li apsolutan prostor, ne postoji kretanje; postoji li apsolutan bitak, ne postoji mnoštvo. Postoji li apsolutno mnoštvo, ne postoji jedinstvo. Tu bi trebalo ipak postati jasno kako takvim pojmovima slabo dotičemo srce stvari ili razvezujemo čvor realiteta. Parmenid i Zenon se, međutim, čvrsto drže istine i svevaljanosti, a očigledan svijet odbacuju kao suprotnost istinskim i svevaljanim pojmovima, kao objektivaciju nelogičkoga i protivriječnog. Oni ishodište pri svim svojim dokazima imaju u potpuno nedokazivoj, čak nevjerojatnoj pretpostavci da mi u onom pojmovnom bogatstvu posjedujemo odlučujući, najviši kriterij o bitku i nebitku, to jest o objektivnom realitetu i njegovoj suprotnosti. Ti pojmovi se ne trebaju na zbiljnosti dokazivati i ispravljati premda su iz nje stvarno izvedeni, već trebaju, štoviše, zbiljnost mjeriti i suditi joj, a u slučaju proturječja s onim logičkim, čak prokleti je. Da bi im mogao predati ta sudska ovlaštenja, morao im Parmenid pripisati

isti onaj bitak koji on jedino dopuštaše: mišljenje i ona nepostala savršena lopta bivstvjućeg ne mogahu se više pojmiti kao dvije različite vrste bitka, jer ne smjede biti nikakvog dvojstva bitka. Tako postade nužnim presmioni dosjet objašnjavanja identičnima mišljenja i bitka; nikakva forma očiglednosti, nikakav simbol, nikakva poredba ne mogahu ovdje pomoći; dosjet bijaše potpuno nepredstavljiv, no bijaše nužan, te on slaviše u nedostatku svake mogućnosti zornog prikazanja najviši trijumf nad svijetom i potraživanjima sjetila. Mišljenje i onaj grudasto okrugli, u cijelosti mrtvo masivni i kruto nepokretni bitak moraju se prema parmenidskom imperativu, na užas sve fantazije, u jedno poklopiti i sasvim isto biti. Neka taj identitet proturječi sjetilima! Upravo to jest jamstvo da on nije preuzet od sjetila.

13

Uostalom, mogaše se protiv Parmenida navesti siloviti par argumenta ad hominem ili ex concessis, kojima, doduše, istina sama nije mogla biti dovedena na svjetlo, no ipak jest neistina onog apsolutnog lučenja svijeta sjetila i pojmova te identiteta bitka i mišljenja. Prvo: ako je mišljenje uma u pojmovima realno, tada moraju i mnoštvo i kretanje imati realitet, jer umsko mišljenje je pokrenuto, a to je kretanje od pojma k pojmu, znači unutar množine realiteta. Naspram toga ne postoji niti jedan izgovor, sasvim je nemoguće označavati mišljenje kao kruto opstojanje, kao vjekovito nepokrenuto sebe sama mišljenje jedinstva. Drugo: ako od sjetila dolaze samo prijevara i privid, a uistinu postoji samo realni identitet bitka i mišljenja, što su tada sjetila sama? U svakom slučaju iznova samo privid: jer se ona s mišljenjem, a njihov produkt, sjetilni svijet, s bitkom ne poklapaju. No ako su sjetila sama privid, kome su ona tada privid? Kako mogu ona, kao nerealna, ipak još varati? Nebivstvjuće ne može niti varati. Ostaje tako ono flodakle« obmane i privida zagonetkom, čak protivrječjem. Zovemo te argumenta ad hominem prigovorom pokrenuta uma i porijekla privida. Prvom bi slijedio realitet kretanja i mnoštva, drugom nemogućnost parmenidskog privida; uz pretpostavku da se glavno Parmenidovo učenje o bitku prihvaća kao utemeljeno. No to glavno učenje glasi samo: bivstvjuće jedino ima bitak, nebivstvjuće nije. Ako je kretanje takav bitak, za nj tada vrijedi što o bivstvjućem uopće i u svakom slučaju: ono je nepostalo, vječno, neuništivo, bez dobitka i odbitka. No ako privid biva izgnanim s ovog svijeta poricanjem uz pomoć onog pitanja o njegovom flodakle«, a pozornica takozvanog bivanja, mijene, naše mnogovrsno, neprestano, šaroliko i bogato opstajanje biva zaštićeno od parmenidskog odbacivanja, tada je nužno taj svijet promjene i mijene karakterizirati kao zbir takovih istinski bivstvjućih, istodobno u svu vjekovitost egzistirajućih bivstava. O mijeni u strogom smislu, o bivanju

nije, naravno, posve moguće govoriti ni kod ove pretpostavke. No sada mnoštvo ima istinski bitak, sve kvalitete imaju istinski bitak, kretanje ne manje; a o svakom momentu tog svijeta, iako možda te proizvoljno izabrane momente dijele tisućljeća, mora moći biti kazano: sva u svijetu prisutna istinska bivstva jesu bez iznimke istodobno tu, nepromijenjena, nesmanjena, bez prirasta, bez odbitka.

Tisućljeće kasnije svijet je onaj isti, ništa se nije promijenilo. Izgleda li svijet pak jednom sasvim drukčije no drugi put, to nije obmana, ništa samo prividno, već posljedica vječna kretanja. Ono istinski bivstvjuće pokreće se čas ovako čas onako, spajajući se i razdvajajući, prema gore i prema dolje, povezujući se i izneređujući.

14

Ovom predstavom smo već napravili korak u okružje Anaksagorina učenja. On je svom snagom postavio oba prigovora protiv Parmenida, onaj pokrenuta mišljenja i onaj porijekla privida: no glavnom tvrdnjom Parmenid je njega podjarmio, kao i sve mlađe filozofe i istraživače naravi. Svi oni poriču mogućnost bivanja i nestajanja kako to puk zamišlja i kako to Anaksimandar i Heraklit s dubljom razboritošću, a ipak još nerazborito, držahu. Takovo mitološko nastajanje iz ničega, nestajanje u ništa, takovo proizvoljno zamjenjivanje, svlačenje i oblačenje kvaliteta vrijediše od tada kao besmisleno: no svakako i iz jednakih razloga nastajanje mnogoga iz jednoga, raznolikih kvaliteta iz jedne prakvalitete, ukratko izvođenja svijeta iz jedne pratvari, u Talesovoj ili Heraklitovoj maniri. Sada bijaše štoviše pravi problem postavljen, prenijeti učenje o nepostalom i neprolaznom bitku na ovaj prisutan svijet, bez pribjegavanja teoriji privida i obmane putem sjetila. No ako empirijski svijet ne bi trebao biti privid, ako stvari ne treba izvoditi iz ničega i isto tako iz nečega, moraju te stvari same sadržavati istinski bitak, njihova tvar i sadržaj moraju bezuvjetno biti realni, a sva promjena može se odnositi samo na formu, to znači na mjesto, red, grupiranje, miješanje, rastavljanje tih vječnih, istodobno egzistirajućih bivstava. To je tada kao pri kockanju: uvijek su to iste kocke, no padajući čas tako čas onako, one za nas znače nešto drugo. Sve starije teorije bijahu se jednom praelementu, kao skutu i uzroku bivanja, vratile, bila to voda, zrak, vatra ili Anaksimandrovo neodređeno. Sada tvrdi Anaksagora da iz jednakoga nikada ne može proizaći nejednako i da se promjena nikada ne može objasniti iz jednog bivstvjućeg. Bez obzira da li se ona pretpostavljena tvar misli razrijeđena ili zgusnuta, nikada se putem takvog razrijeđivanja ili zgušnjavanja neće dostići ono što se želi objasniti: mnoštvo kvaliteta. Ali ako je svijet uistinu pun najrazličitijih kvaliteta, tako moraju te, ako nisu privid, imati bitak, to znači biti vječno nepostale, neprolazne i uvijek istodobno egzistirajuće. No privid ne mogu biti, jer pitanje o

onom flodakle« privida ostaje neodgovoreno, čak sebi samom s Ne odgovara. Stariji istraživači bijahu htjeli problem bivanja tako pojednostavniti da postaviše samo jednu supstanciju koja nosi u skutu mogućnosti svega bivanja; sada se zbori suprotno: ima nebrojeno mnogo supstancija, no nikada više, nikada manje, nikada novih. Samo ih kretanje uvijek iznova miješa kockom: no da je kretanje istina a ne privid, dokaza Anaksagora, nasuprot Parmenidu, iz nepobive sukcesije naših predstava u mišljenju. Imamo tako na najneposredniji način uvid u istinu kretanja i sukcesije u tome što mislimo i imamo predstave. Tako je u svakom slučaju kruti, mirujući, mrtvi bitak Parmenidov uklonjen s puta, postoje mnoga bivstvujuća, što je podjednako sigurno kao i da su sva ta mnoga bivstvujuća (egzistencije, supstancije) u kretanju. Promjena jest kretanje - no odakle potječe kretanje? Ostavlja li možda to kretanje iskonsku bit onih mnogih neovisnih, izoliranih supstancija sasvim netaknutom i ne mora li ono po sebi, prema najstrožem pojmu bivstvujućeg, njima biti strano? Ili pripada ono ipak stvarima samima? Stojimo pred važnom odlukom: prema tome kako krenemo, stupit ćemo u Anaksagorino područje, ili Empedoklovo, ili Demokritovo. Strašno pitanje mora biti postavljeno: ako mnogo supstancija postoji i te mnoge se kreću, što ih pokreće? Pokreću li se one uzajamno? Pokreće li ih možda samo sila teže? Ili postoje magične sile privlačenja ili odbijanja u samim stvarima? Ili povod kretanju leži van tih mnogih realnih supstancija? Ili strože pitano: ako dvije stvari pokazuju sukcesiju, uzajamnu promjenu položaja, izvire li to iz njih samih? I treba li to objasniti mehanički ili magički? Ili, ako to nije slučaj, je li nešto treće to što ih pokreće? Ovo je opak problem, jer bi i Parmenid, čak i da je priznao da mnoge supstancije jesu, ipak još mogao, nasuprot Anaksagori, dokazati nemožnost kretanja. On mogaše naime kazati: uzmite dva po sebi bivstvujuća bivstva, svako sa potpuno raznovrsnim, samostalno neuvjetovanim bitkom - a takove vrste jesu anaksagoričke supstancije - ona se nikada ne mogu sudariti, nikada kretati, nikada privlačiti, ne opstoji među njima nikakav kauzalitet, nikakav most, ona se ne dotiču, ona se ne smetaju, ona se ni u čemu ne susreću. Sudar je tada sasvim neobjašnjiv kao i magično privlačenje; što je bezuvjetno strano, ne može nikako međusobno djelovati, tako se ni kretati niti pokretati. Parmenid bi čak nadodao: jedini izlaz koji vam ostaje jest samim stvarima pripisati kretanje; no tada je pak sve ono što vi kao kretanje znate i vidite, samo obmana a ne istinsko kretanje, jer jedini način kretanja koji bi mogao nadoći onim bezuvjetno zasebnim supstancijama, bilo bi isključivo samosvojno kretanje bez učinka. No vi pretpostavljate kretanje upravo zato da biste objasnili učinke mijene, pomicanje u prostoru, promjene, ukratko, kauzalitete i međusobne relacije stvari. Baš ti učinci ne bi bili objašnjeni i ostali bi tako problematični

kao i prije: stoga se uopće ne može providjeti čemu bi bilo nužno pretpostaviti kretanje, jerbo ono uopće ne daje što vi od njega potražujete. Kretanje ne pristaje biti stvari i jest njima vječno strano. Da takovu argumentaciju ostave po strani, bijahu oni protivnici eleatskog nepokretnog jedinstva zavedeni putem jedne iz sjetilnosti potječuće predrasude. Čini se tako nepobitnim da svako istinski bivstvjuće jest tijelo koje ispunjava prostor, grumen materije, veliki ili mali, no svakako prostorno protežan: tako da dva ili više takovih grumena ne mogu biti u jednom prostoru. Po toj pretpostavci držaše Anaksagora, kao i kasnije Demokrit, da se oni moraju sudarati kada svojim kretanjima naiđu jedan na drugoga, da će isti prostor jedan drugom osporavati i da ta borba upravo svu promjenu uzrokuje. Drugim riječima: one sasvim izolirane, sasvim raznovrsne i vječno nepromjenjive supstancije ne bijahu ipak apsolutno raznovrsno mišljene, već imahu sve, osim jedne specifične, sasvim posebne kvalitete, ipak u cijelosti jednakovrstan supstrat, komad materije koja ispunjava prostor. U sudioništvu u materiji bijahu one sve jednake i mogahu stoga međusobno djelati, tj. sudarati se. Uopće, sva promjena ni malo ne ovisiše o različitovrsnosti onih supstancija, već o njihovoj jednakovrsnosti kao materiji. Anaksagorinim pretpostavkama temelj je jedan logički previd: jer ono istinski po sebi bivstvjuće mora biti sasvim bezuvjetno i jedinstveno, ne smije ništa imati kao svoj uzrok - dok sve one anaksagoričke supstancije ipak imaju jedno uvjetujuće, materiju, a njezinu egzistenciju već pretpostavljaju. Supstancija flcrveno«, na primjer, ne bijaše za Anaksagoru samo crveno po sebi, već osim toga, prešutno, komad beskvalitetne materije. Samo ovom djelovaše ono flcrveno po sebi« na druge supstancije, ne onim crvenim, već onim čime crveno, obojeno, uopće nije kvalitativno određeno. Da bijaše crveno kao crveno strogo uzeto, kao ona prava supstancija sama, znači bez onog supstrata, tada se Anaksagora zasigurno ne bi usudio govoriti o djelovanju onog crvenog na druge supstancije, a sigurno ne izričajem da ono flcrveno po sebi« pomoću udara širi uokolo kretanje primljeno od flmesnatog po sebi«. Tada bi bilo jasno da takovo istinski bivstvjuće nikada ne može biti pokrenuto.

15

Moraju se promatrati protivnici Elejeca da bi se štovala izvanredna odlička u Parmenidovoj postavci. Kakve neprilike - kojima Parmenid bijaše izmakao - očekivahu Anaksagoru i sve koji vjerovahu u mnoštvo supstancija, pri pitanju: flKoliko supstancija?« Anaksagora učini skok, zatvori oči i kaza: flNbrojeno mnogo«; tako on barem bijaše nadletio nevjerojatno naporno dokazivanje određenog broja elementarnih tvari. Jer te nbrojeno mnoge oduvijek moraju egzistirati bez prirasta i nepromijenjeno, bijaše u onoj pretpostavci sadržano protivrjeđe beskonačnosti koju treba misliti kao

dovršenu i svršenu. Ukratko, mnoštvo, kretanje, beskonačnost, koje je Parmenid potjerao u bijeg čuđenja dostojnim izriječkom o jednom bitku, vratiše se iz izgnanstva i bacahu na Parmenidove protivnike svoje strijele da im njima nanesu rane za koje nema ozdravljenja. Očito ti protivnici nisu čvrsto svjesni grozovite snage onih elejskih misli: fine može biti vremena, kretanja, prostora jerbo sve te mi možemo misliti samo beskonačnima, jednom beskonačno velikima, drugi put beskonačno djeljivima; no sve beskonačno nema bitka, ne postoji«, u što nitko ne sumnja tko strogo pojmi smisao riječi flbitak«, a egzistenciju nečeg proturječnog, na primjer apsolvirane beskonačnosti, drži nemogućom. No kada nam upravo zbiljnost sve pokazuje samo pod formom svršene beskonačnosti, tada se uočava da ona sama sebi proturječi, pa tako nema istinski realitet. Ako bi oni protivnici htjeli prigovoriti: flAli u samom vašem mišljenju postoji ipak sukcesija, pa tako ne može ni vaše mišljenje biti realnim i stoga ne može ništa dokazati«, tada bi Parmenid odgovorio možda slično Kantu u nekoj sličnoj zgodi pri jednakom predbacivanju: flMogu kazati da moje predstave slijede jedna drugu, no to znači samo: mi smo njih svjesni kao da su slijed u vremenu, to znači prema formi nutrašnjeg sjetila. Vrijeme stoga nije nešto po sebi, a ni stvarima objektivno pripadajuće određenje.« Trebalo bi tako lučiti čisto mišljenje, koje bi bilo kao onaj jedan parmenidski bitak, od svijesti o tome mišljenju, a zadnje već prevodi mišljenje u formu privida, tako sukcesije, mnoštva i kretanja. Vjerojatno je da bi se Parmenid poslužio takvim izlazom, inače bi mu se moralo prigovoriti isto što A. Spir (Mišljenje i zbiljnost, 2. izdanje, svezak prvi, str. 209f.) prigovara Kantu: flPrvo, jasno je da ja o sukcesiji kao takvoj ništa ne mogu znati ako uzastopne članove iste nemam istodobno u svojoj svijesti. Predstava sukcesije znači nije sama sukcesivna, dakle sasvim je različita od sukcesije naših predstava. Drugo, Kantova pretpostavka implicira tako očite apsurdnosti da se možemo čuditi kako ih on mogaše ostaviti nezapažene. Cezar i Sokrat nisu, prema toj pretpostavci, stvarno mrtvi, oni žive još podjednako dobro kao prije dvije tisuće godina, a samo se čine mrtvima poradi ustrojenja mojeg ,nutarnjeg sjetila'. Budući ljudi žive već sada, a ako sada još ne istupaju kao živući, tada je tome svakako krivo ono ustrojenje ,nutarnjeg sjetila'. Ovdje se prije svega pita: Kako mogu početak i kraj samog svjesnog života, skupa sa svim njegovim nutarnjim i vanjskim sjetilima, egzistirati samo u razumijevanju nutarnjeg osjetila? Činjenica je da se realitet promjene nipošto ne može nijekati. Biva li on kroz prozor izbačen, tada se ponovno vraća kroz ključanicu. Kaže se: ,Samo mi se čini da se stanja i predstave mijenjaju' , no ipak je ovaj privid sam nešto objektivno prisutno, a u njemu sukcesija ima nedvojbeno objektivni realitet, u tome nešto zbiljski slijedi jedno drugo. Uostalom, mora se primijetiti da čitava

kritika uma može imati osnov i pravo samo pod pretpostavkom da nam naše predstave same izgledaju tako kakve jesu. Jer kada bi nam i predstave izgledale drugačije nego što stvarno jesu, tada se niti o njima ne bi mogle postaviti važeće tvrdnje, niti bi se moglo izvesti spoznajnu teoriju i ,transcendentalno' istraživanje od objektivne valjanosti. No nedvojbeno je da nam naše predstave same izgledaju kao sukcesivne.« Promatranje te nedvojbeno sigurne sukcesije i pokrenutosti Anaksagoru je nagnalo na jednu spomena vrijednu hipotezu. Očigledno pokretahu predstave same sebe, ne bijahu gurane i ne imahu uzrok kretanja van sebe. Tako postoji nešto, kaza si on, što prapočelo i početak kretanja nosi u sebi samom; no kao drugo, on zapaža da ta predstava ne pokreće samo sebe, već i nešto sasvim različito - tijelo. On otkriva tako u neposrednom iskustvu djelovanje predstava na protežnu materiju, koje se nadaje kao kretanje zadnje. To mu važiše kao činjenica; tek usput ga privlačiše da tu činjenicu i objasni. On imашe regulativnu shemu za kretanje u svijetu koje mišljaše ili kao kretanje istinskih, izoliranih bivstava putem onog predstavljajućeg, nousa, ili kao kretanje putem već pokrenutoga. Da posljednji način, mehaničko prenošenje kretanja i sudara, u njegovoj osnovnoj pretpostavci također sadrži problem u sebi, vjerojatno mu je uteklo; običnost i svakodnevnost djelovanja putem sudaranja otupiše njegov pogled prema zagonetnosti istoga. Nasuprot tome, on osjeti sasvim dobro problematičku, čak protivrječnu narav djelovanja predstava na po sebi bivstvjuće supstancije i pokuša stoga svesti i to djelovanje na mehaničko guranje i sudaranje, koja su mu važila kao objašnjiva. Nous bijaše svakako jedna takova po sebi bivstvjuća supstancija i bijaše od njega okarakterizirana kao sasvim nježna i fina materija sa specifičnom kvalitetom mišljenja. Pri jednom na takav način pretpostavljenom karakteru moraše, dakako, djelovanje te materije na drugu materiju biti potpuno iste vrste kao ono koje nekakva druga supstancija vrši na nekakvu treću, to znači mehaničko, koje pokreće putem pritiska i sudara. On sada posjedovaše supstanciju koja samu sebe pokreće i drugo pokreće, čije kretanje ne dolazi izvana i o nikome ne ovisi; skoro se svejednim činjaše kako to samokretanje treba misliti. Možda otprilike slično kao sebe tamo i ovamo guranje sasvim nježnih i malih okruglih živinih kuglica. Među svim pitanjima koja se tiču kretanja, ne postoji nesusniji od pitanja o početku kretanja. Ako se naime sva ostala kretanja smiju misliti kao posljedice i učinci, tada bi uvijek i ono prvo, početno moralo biti objašnjeno. No za mehanička kretanja svakako prva karika u lancu ne može biti nekakvo mehaničko kretanje, jer bi to značilo isto što i pozvati se na protusmisljeni pojam *causa sui*. A vječnim neuvjetovanim stvarima pridati vlastito kretanje, takoreći od početka, kao dotu^{XIV} njihova opstanka, također ne ide. Jer kretanje se ne može predstaviti bez smjera

kuda i čemu, već samo kao odnos i uvjet; no stvar nije više po sebi bivstvujuća i bezuvjetna ako se po svojoj naravi nužno odnosi prema nečem van nje egzistirajućem. U toj neprilici Anaksagora smatraše da je našao izvanrednu pomoć i spas u onom sebe sama pokretajućem, a inače neovisnom nousu, jer je njegovo bivstvo dovoljno tamno i skriveno da može prevariti u tome kako i njegova pretpostavka u temelju uključuje zabranjenu *causa sui*. Empirijsko razmatranje je čak zaključilo da predstavljanje nije *causa sui*, već djelovanje mozga, te mu mora važiti kao čudnovata razuzdanost *flduh*«, tvorevinu mozga, lučiti od njegove *causae* i nakon tog odvajanja još zamišljati kao egzistirajući. To učini Anaksagora; on zaboravi mozak, njegovu čudesnu umjetnost^{XV}, nježnost i zapletenost njegovih zavoja i tokova te naredi *flduh* po sebi«. Taj *flduh* po sebi« imaše samovolju, sam među svim supstancijama samovolju - veličanstvena spoznaja! On mogaše bilo kad odjednom početi kretanje stvari van sebe ili se neizmjereno mnogo vremena baviti samim sobom. Ukratko, Anaksagora smjede pretpostaviti jedan prvi moment kretanja u nekom pravremenu, kao klicu svega takozvanog bivanja, to jest svih promjena, naime svega pomicanja i premiještanja vječnih supstancija i njihovih djelića. Ako *duh* i jest sam vjekovit, onda on ipak ničim nije prisiljen sebe od vječnosti mučiti pomicanjem zrna materije; a u svakom slučaju postojalaše vrijeme i stanje tih materija - svejedno da li kratkog ili dugog trajanja - u kojemu nous još na njih ne bijaše utjecao, u kojemu one još bijahu nepokretne. To je period anaksagoričkog kaosa.

16

Anaksagorički kaos nije jedna odmah očevidna koncepcija; da ju se pojmi, moralo bi se razumjeti predstavu koju je naš filozof napravio o takozvanom *flbivanju*«. Jerbo po sebi stanje svih raznovrsnih elementarnih egzistencija prije svakog kretanja još nikako nužno ne iznosi apsolutnu mješavinu svih *flsjemena stvari*«, kako glasi Anaksagorin izraz, mješavinu, koju si on predstavi kao potpuni nered sve do najmanjih dijelova, nakon što te elementarne egzistencije bijahu stučene kao u mužaru i raspadnute u atome prašine, tako da one sada u tom kaosu mogahu biti miješane kao u posudi. Moglo bi se kazati da ova koncepcija kaosa nema ničeg nužnog; potrebno je, štoviše, pretpostaviti samo neki proizvoljan slučajaj položaj svih onih egzistencija, ali ne i njihovu beskonačnu odijeljenost; dostaje već nepravilna usporednost, ne potrebuje se nikakav nered, a kamoli takav totalni nered. Kako, znači, Anaksagora dođe do tako teške i komplicirane predstave? Kao što je kazano, putem svojeg poimanja empirijski datog bivanja. Iz svojeg iskustva ugrabi on prvo krajnje upadljiv izriječ o bivanju, a taj izriječ iznudi, kao svoju konzekvenciju, ono učenje o kaosu.

Promatranje zbivanja nastajanja u prirodi, ne obzir prema nekom ranijem sistemu, dade Anaksagori učenje da sve iz svega nastaje. To bijaše uvjerenje istraživača prirode, utemeljeno na raznolikoj, u osnovi, naravno, bezgranično oskudnoj indukciji. On to tako dokaza: ako i samo suprotno može nastati iz suprotnog, crno, na primjer, iz bijelog, tada je sve moguće; to se zbiva pri rastapanju bijelog snijega u crnu vodu. Ishranu tijela objasni on sebi time da u živežnim namirnicama moraju biti nevidljivo male sastavnice mesa ili krvi ili kostiju, koje se pri ishrani luče i ujedinjuju s onima jednakovrsnima u tijelu. No ako sve može postati iz svega, čvrsto iz tekućeg, tvrdo iz mekanog, crno iz bijelog, mesnato iz kruha, tada također sve mora biti u svemu sadržano. Imena stvari izražavaju tada samo prevagu jedne supstancije nad drugima, koje su prisutne u manjim, često nezamjetljivim masama. U zlatu, to jest u onome što se a potiore imenom flzlato« označava, mora i srebro, snijeg, kruh i meso biti sadržano, no u sasvim neznatnim dijelovima; cjelina je nazvana prema pretežećem, prema supstanciji zlata.

Ali kako je moguće da jedna supstancija preteže i većom masom nego druge ispunja stvar? Iskustvo pokazuje da samo putem kretanja ta prevaga biva postupno tvorena, da je prevaga rezultat procesa koji mi obično zovemo bivanjem. Naprotiv, da je sve u svemu, to nije rezultat nekog procesa, već obratno, pretpostavka svega bivanja i svega pokrenutog, te tako prije svega bivanja. Drugim riječima: empirija uči da jednako neprestano biva dodano jednakom, na primjer ishranom, što znači da ne bijaše izvorno jedno pored drugog i skupljeno, već odvojeno. Štoviše, u tim predstavljenim empirijskima zbivanjima jednako uvijek biva iz nejednakog izvučeno i pomaknuto (na primjer kod ishrane djelići mesa iz kruha itd.), pa je tako nered različitih supstancija starija forma konstitucije stvari, a prema vremenu prije svega bivanja i kretanja. Ako je znači sve takozvano bivanje lučenje i pretpostavlja mješavinu, pitanje je sada koji je stupanj izvorno morala imati ta mješavina, taj nered. lako je proces kretanje jednakovrsnog ka jednakovrsnom, bivanje koje već neizmjereno vrijeme traje, spoznaje se ipak kako su i sada još u svim stvarima zatvoreni ostaci i sjemenje svih ostalih stvari koji čekaju svoje lučenje, a kako je tu i tamo stvorena neka prevaga; pramješavina je morala biti cjelovita, to znači ići do u beskonačno málo, jer rastavljanje troši beskonačno vrijeme. Pritom se strogo pridržavalo misli da je sve što posjeduje bivstveni bitak beskonačno djeljivo bez gubljenja svoje specifičnosti.

Prema tim pretpostavkama Anaksagora praegzistenciju svijeta predstavlja otprilike jednako prašinastoj masi beskrajno malih, ispunjenih točaka, od kojih je svaka specifično jednostavna i

posjeduje samo jednu kvalitetu, no svaka specifična kvaliteta biva predstavljena u beskrajno mnogo pojedinih točaka. Takove točke Aristotel je nazvao homeomerijama, s obzirom na to da su one među sobom jednakovrsni dijelovi jedne sa svojim dijelovima jednakovrsne cjeline. No veoma bi se griješilo kad bi se taj izvorni nered svih takovih točaka, takvog flsjemenja stvari«, izjednačilo s Anaksimandrovom pratvari: jerbo zadnje, ono fneodređeno« zvano, jest sasvim jedinstvena i svojstvena masa, a ono prvo agregat tvari. Doduše, može se o tome agregatu tvari iskazati isto ono što i o Anaksimandrovom fneodređenom«, kako to čini Aristotel; ne mogaše biti niti bijelo, niti sivo, niti crno, niti drukčije obojeno, bijaše bezukusno, bezmirisno a kao cjelina uopće niti kvantitativno niti kvalitativno određeno. Tako daleko seže jednakost anaksimandrovskog neodređenog i anaksagoričke pramješavine. No bez obzira na tu negativnu jednakost, razlikuju se pozitivno time što je ona mješavina sastavljena, a ono neodređeno jedinstvo. Anaksagora bijaše barem putem pretpostavke svojeg kaosa toliko ispred Anaksimandra da ne moraše izvesti mnoštvo iz jednoga, bivajuće iz bivstvjućeg.

Dakako, on moraše pri svojoj svemješavini sjemena dopustiti iznimku: nous tada ne bijaše, pa niti sada nije nekoj stvari primiješan. Jer kada bi samo jednom biću bio primiješan, tada bi morao, u beskonačnim razdiobama, u svim stvarima stanovati. Ta iznimka je logički krajnje opasna, navlastito pri onoj ranije opisanoj materijalnoj naravi nousa, ona ima nešto mitologijsko i čini se svojevolum, no bijaše, prema anaksagoričkim premisama, stroga nužnost. Duh, djeljiv uostalom u beskonačno kao i svaka druga tvar, samo ne putem drugih tvari već putem sebe sama, kada sebe dijeli, sebe dijeleći te čas velik, čas se mali skupljajući, ima svoju jednaku masu i kvalitetu od vjekova; a to što u ovom trenutku u čitavom svijetu, kod životinja, biljaka, ljudi, duh jest, bijaše također, bez nekoga više ili manje iako drugačije razvrstano, prije jednog tisućljeća. No gdje on ikada posjedovaše odnos s nekom drugom supstancijom, tu joj nikada ne bijaše primiješan, već je uhvati slobodovoljno, pokretaše i micaše je po svojevolumi, ukratko, vladaše nad njom. On, koji jedini u sebi ima kretanje, posjeduje jedini i gospodstvo u svijetu, a pokazuje to pokretanjem zrnadi supstancija. No gdje ih pokreće? Ili je kretanje mislivo bez smjera, bez putanje? Je li duh u svojim poticajima podjednako svojevolum kao što je svojevolum kada će potaknuti a kada ne? Ukratko, gospodari li u kretanju slučaj, to znači najsljepija proizvoljnost? Na ovoj međi stupamo u ono najsvetije u okružju Anaksagorinih predstava.

Što moraše biti napravljeno s onim kaotičkim neredom prastanja prije svega kretanja da iz njega, bez prirasta novih supstancija i sila, postane svijet s pravilnim putanjama zvijezda, zakonitim formama godišnjih i dnevnih doba, raznolikom ljepotom i redom, ukratko, iz kaosa kozmos? To može biti samo posljedica kretanja, no jednog određenog i pametno uređenog kretanja. Samo to kretanje jest sredstvo nousa, njegov cilj bi bio svršeno lučenje jednakoga, jedan do sada nedostignuti cilj, jer nered i mješavina u početku bijahu beskonačni. Tome cilju treba težiti samo putem beskonačnog procesa, ne putem mitološke čarolije. Kada jednom, u nekom beskrajno udaljenom trenutku, bude postignuto to da je sve jednakovrsno sabrano i sada se praegzistencije nepodijeljeno, uporedno u lijepom redu tabore, kada svaki djelić bude pronašao svoje drugove i svoju domaju, kada nastupi veliki mir nakon velike razdiobe i rascjepa supstancija, a više ničeg rascijepanog i razdijeljenog ne bude, tada će se nous ponovno vratiti svojem samokretanju i neće više sâm, razdijeljen, čas u većim, čas u manjim masama, kao duh biljaka ili duh životinja lutati svijetom, te sebe nastanjivati u drugim materijama. Međutim, zadaća još nije privedena kraju, no način kretanja koji je nous izmislio da ju riješi, pokazuje čudesnu svrhovitost, jerbo njime biva zadaća u svakom novom trenutku više riješena. On posjeduje, naime, karakter neprestanog koncentrično- kružnog kretanja; počeo je u nekoj točki kaotične mješavine, u formi malog okretaja, te u sve većim putanjama prožima sav prisutan bitak, svugdje izbacujući jednako k jednakom. Prvo prinosi taj koturajući obrat sve gusto gustom, sve rijetko rijetkom i podjednako sve tamno, svijetlo, vlažno, suho njima jednakom; iznad tih općih rubrika postoje nanovo dvije još obuhvatnije, naime eter, to znači sve što je toplo, jasno, rijetko, i aer, označujući sve tamno, hladno, teško, čvrsto. Lučenjem eteričkih masa od onih aeričkih, stvara se kao sljedeći učinak onog uvijek većim krugovima vrtećeg kola, nešto slično kao pri vrtlogu koji netko čini u stajaćim vodama: teške sastavnice bivaju vođene sredini i zbijene. Jednako tome uobličuje se narastajuća pijavica u kaosu, prema vani eteričkim, rijetkim, jasnim, prema unutra oblačnim, teškim, vlažnim sastavnicama. Tada se u nastavku toga procesa iz one u nutrašnjosti sebe skupljajuće aeričke mase luči voda, iz vode ponovno ono zemljasto, a iz zemljastog, djelanjem užasne hladnoće, stijenje. Nanovo bivaju kamene mase pri silini okretanja iščupane postrance iz zemlje i bačene u okružje toplog, jasnog etera; tamo, u njegovu vatrenu elementu dovedene do usijanja i povučene u eteričku kružnu kretnju, isijavaju one svjetlo te osvjetljuju i zagrijavaju po sebi tamnu i hladnu Zemlju kao sunce i zvijezde. Čitava je koncepcija čudesne smionosti i jednostavnosti, a nema ništa od one zdepaste i čovjekolike teleologije koju se često povezivaše s Anaksagorinim imenom. Ta koncepcija posjeduje upravo u tome svoju

veličinu i svoj ponos što iz pokrenuta kruga izvodi cijeli kozmos bivanja, dok Parmenid promatraše ono istinski bivstvujuće kao mirujuću mrtvu kuglu. Kada je krug jednom pokrenut i nousom doveden u vrtnju, tada je sav red, zakonitost i ljepota svijeta naravan slijed onog prvog poticaja. Kakova se samo nepravda čini Anaksagori, kada mu se u toj koncepciji prigovara zbog mudre uzdržljivosti od teleologije, a o njegovom nousu govori prezirno kao nekom deus ex machina. Štoviše, bijaše Anaksagora mogao upravo zbog uklanjanja mitoloških, teističkih, čudotvornih zahvata i antropomorfnih namjena i utiliteta koristiti slične ponosne riječi kao što ih je Kant upotrijebio u svojoj povijesti naravi neba. Plemenita je to misao, onu krasotu kozmosa i čuđenja dostojan ustroj zvjezdanih staza svesti na sasvim jednostavno, čisto mehaničko kretanje i, takoreći, pokrenutu matematičku figuru, znači ne namjeru i zahvaćajuće ruke boga-mašine, već samo jednu vrst titranja koje je, kada je jednom samo započelo, u svojem toku nužno i određeno, a postiže učinke koji jednače najmunđijem proračunu oštroumlja i najpromišljenijoj svrhovitosti, a da nisu ona. flUživam«, kaže Kant, figledati kako se bez pripomoći svojevoljnih izmišljotina, potaknuta poznatim zakonima kretanja, tvori skladno uređena cjelina koja tako sličí onom sistemu svijeta koji je naš, da se ne mogu zaustaviti to držati istim. Čini mi se da se ovdje u određenom smislu, bez umišljenosti, može kazati: materiju mi dajte, iz toga želim graditi svijet!«

18

Čak ako i pretpostavimo da je ona pramješavina točno ustanovljena, čini se da se velikom nacrtu svjetogradnje ponajprije mogu suprotstavljati neki prigovori iz mehanike. Ako naime i duh na nekom mjestu pobuđuje kružnu kretnju, nastavak te same je, zasebno ako ona treba biti beskonačnom i postupno zavitlati sve prisutne mase, još vrlo teško predstaviti. Od početka bi se držalo da pritisak sve ostale materije tu jedva nastalu malu kružnu kretnju mora zgnječiti; kako se to ne bi dogodilo, pretpostavlja se od strane pobuđujućeg nousa da će najjednom nastupiti grozovitom silom tako brzo da mi to kretanje moramo zvati kovitlacem; i Demokrit sebi predstavi takav kovitlac. Budući taj kovitlac mora biti beskonačno snažan da ga ne zaustavi čitav svijet beskonačnog koji ga tereti, on će biti beskonačno brz, jer se snaga izvorno može očitovati samo u brzini. Što su, međutim, koncentrični krugovi širi, to će to kretanje biti sporije; kada bi jednom moglo dostići kraj beskonačno raširenog svijeta, tada bi moralo imati već beskonačno malu brzinu okretaja. Obratno, ako kretanje zamislimo beskonačno velikim, to znači beskonačno brzim, naime pri njegovom prvom nastupanju, tada i početni krug mora biti beskonačno mali; dobivamo, znači, kao početak jednu oko sebe same vrteću točku sa

beskonačno malim materijalnim sadržajem. No ona uopće ne bi objasnila daljnje kretanje: moglo bi se sve točke pramase zamisliti kako se vrte oko sebe, a ipak bi čitava masa ostala nepokrenuta i nerazlučena. Ako se, naprotiv, ona od nousa zgrabljena i povučena materijalna točka beskonačne malosti ne vrćaše oko sebe, već opisaše neku obodnicu koja bijaše proizvoljno veća, tada to dostajalo da gurne druge materijalne točke, pokrene, zavrtla, pusti da se odbiju, te da tako postupno pobudi jednu okretnu i oko sebe se šireću zbrku, u kojoj se moraše zbiti kao sljedeći rezultat lučenja aeričkih od eteričkih masa. Kao što je nastup samog kretanja svojevljni čin nousa, takav je i način tog nastupa, ukoliko prva kretnja opisuje krug čiji je radijus izabran proizvoljno većim od točke.

19

Ovdje se, dabome, može pitati što je tada nous nenadano spopalo, pa je neku proizvoljnu materijalnu točkicu iz onog skupa točaka gurnuo i zavrtio u kovitlajućemu plesu, te zašto se on toga ne dosjeti prije. Na to bi Anaksagora odgovorio: *flOn ima privilegij svojevölje, on smije jednom proizvoljno početi, on o sebi ovisi, dok jem sve ostalo determinirano izvana. On nema dužnosti, pa tako ni svrhe koju bi bio prisiljen slijediti; kada jednom započe onim kretanjem i sebi postavi neku svrhu, tada bijaše to pak samo« - odgovor je težak, Heraklit bi dopunio - fligra.«*

Čini se da je to Grcima uvijek bilo posljednje rješenje ili izviješće koje im je lebdjelo na usnama. Anaksagorički duh je umjetnik, i to najsilniji genij mehanike i graditeljstva, koji najjednostavnijim sredstvima tvori najvelebnije forme i putanje te, takoreći, okretnu arhitekturu, no uvijek iz one iracionalne svojevölje koja leži u dubini umjetnika. Izgleda kao da Anaksagora ukazuje na Fidiju i sučelice čudovišnom umjetničkom djelu, kozmosu, kao i pred Partenonom nama dovikuje: *flBivanje nije moralni, već samo umjetnički fenomen.«* Aristotel priča da je Anaksagora na pitanje zbog čega mu je opstanak uopće vrijedan, odgovorio: *flZa promatranje neba i ukupnog reda kozmosa.«* On se ophođao sa fizikalnim stvarima tako predano i tako tajnovitom plahošću s kakvom mi stojimo pred antičkim hramom; njegovo učenje postade jedna vrsta slobodoumne religijske vježbe, štiteći se putem *odi profanum vulgus et arceo*, a svoje pristaše birajući s oprezom iz najvišeg i najplemenitijeg atenskog društva. U odvojenoj zajednici atenskih anaksagorejaca bijaše mitologija pûka dopuštena još samo kao simbolički jezik; svi mitovi, svi bogovi, svi heroji vrijediše tu samo kao hijeroglifi u tumačenju naravi, pa čak i homerski ep trebaše biti kanonski spjev o gospodstvu nousa te o borbama i zakonima *physis*. Tu i tamo prodiraše koji ton iz toga društva plemenitih slobodoumnih u puk; a posebno se veliki i uvijek smioni, uvijek novo misleći Euripid odvaži oglasiti ponešto putem tragičke maske što

masi kao strijela prodiraše kroz sjetila i od čega se ona oslobađaše samo putem lakrdijaških karikatura i smiješnih izvrtanja.

No najvelebniji anaksagorejac jest Periklo, najmoćniji i najdosto-janstveniji čovjek svijeta; upravo o njemu Platon daje svjedočanstvo kako je jedino Anaksagorina filozofija dala njegovom geniju uzvišeni let. Kada on stajaše kao javni govornik pred svojim pukom u lijepoj ukočenosti i nepokretnosti mramornog olimpijca i kada mirno, svojim plaštom ogrnut, nepromijenjena čela, bez mijene lica, bez smiješka, jednakim snažnim tonom glasa, znači sasvim nedemostenski, no zato periklovski govoraše, grmljaše, sijevaše, uništavaše i izbavljaše - tada on bijaše abrevijatura anaksa-goričkog kozmosa, slika nousa koji je sebi izgradio najljepše i najdostojnije kućište i, takoreći, vidljivo očovječenje gradeće, pokrećuće, lučeće, uređujuće, nadgledajuće, umjetnički-nedeterminirane sile duha. Sam Anaksagora je kazao da je čovjek već stoga najumnije biće ili mora već zato sadržavati u sebi nous u većem obilju nego sva ostala bića jer ima tako divljenja vrijedne organe kao što su ruke; zaključio on, tako, da nous prema veličini i masi materijalnog tijela koje zadobiva, sebi uvijek iz te materije gradi svojem stupnju kvantiteta odgovarajuća oruđa, najljepša i najsvrhovitija tada kad se pojavljuje u najvećem obilju. I kao što najčudesnije i najsvrhovitije djelo nousa moraše biti ona kružna prakretnja, jer tada duh bijaše još nepodijeljen, u sebi skupljen, tako izgledaše, valjda, učinak Periklovog govora Anaksagori dok ga je prisluškivao često kao slika one kružne prakretnje; jerbo i tu ćućaše on isprva jedan strahovito silan, no uređeno se pokrećući kovitlac misli, koji u koncentričnim krugovima postupno zahvaćaše i odvlačiše najbliže i najdalje, i koji, kada postignu svoj kraj, čitav puk bijaše preoblikovao uređujući ga i lučeći.

Kasnijim filozofima starine bijaše način kojim Anaksagora koristiše svoj nous pri objašnjenju svijeta čudnovat, čak teško oprostiv; pričinio im se kao da je on našao prekrasno oruđe, no i ne pravo ga razumio, te pokušavaše nadoknaditi ono što nalazač bijaše propustio. Oni tako ne spoznaše kakav smisao imaše, nadano čistim duhom prirodnoznanstvene metode, Anaksagorino odustajanje, koje u svakom slučaju i prije svega postavlja pitanje: čime nešto jest (causa efficiens), a ne čemu nešto jest (causa finalis). Anaksagora je koristio nous samo da bi odgovorio na specijalno pitanje flčime postoji kretanje i čime postoje pravilna kretanja?«; no Platon mu prigovara da je morao pokazati, a nije, da je svaka stvar baš po njemu i s njim najljepša, najbolja i najsvrhovitija. No to se Anaksagora niti u jednom slučaju ne bi odvažio tvrditi, za njega prisutan svijet ne bijaše onaj mislivo najsavršeniji, jer on vidje kako svaka stvar nastaje iz svake i ne nađe izvršeno i gotovo lučenje supstancija putem nousa

niti na kraju ispunjenog prostora u svijetu niti u pojedinačnim bićima. Njegovu spoznavanju potpuno dostajalo je to što je našao kretanje koje u jednostavnom trajnom djelovanju može stvoriti vidljivi red iz sasvim izmiješana kaosa, a čuvalo se dobro postaviti pitanje o onome zašto kretanja, o umskoj svrsi kretanja. Ako bi, naime, nous morao svrhu nužnu po svojoj biti ispuniti putem kretanja, tada više ne bi bilo u njegovoj svojevotji bilo kada početi kretanje; ako je on vječan, također bi vječno morao biti određen tom svrhom, a tada ne bi smjelo biti trenutka u kojem nedostajalo kretanje; bilo bi logički zabranjeno pretpostaviti početnu točku kretanja: time bi predstava o izvornom kaosu, temelju cijelog anaksagoričkog tumačenja svijeta isto tako postala logički nemogućom. Da bi utekao takvim teškoćama koje stvara teleologija, moralo Anaksagora uvijek jako isticati i tvrditi da je duh svojevotjan; svi njegovi čini, i onaj prakretnje, čini su slobodne volje«, dok se, međutim, čitav drugi svijet gradi strogo determinirano, i to mehanički determinirano, nakon onog pramomenta. No ta apsolutno slobodna volja može biti mišljena samo nesvrhovitom, otprilike na način dječje igre ili umjetničke razigranosti. Zabluda je tražiti kod Anaksagore uobičajeno brkanje teleologa, koji u divljenju izvanrednoj svrhovitosti, suglasju dijelova sa cjelinom, osobito u organskom, pretpostavlja da je ono što egzistira za intelekt, i dospjelo putem intelekta, a da ono što on ostvaruje samo pod vodstvom pojma svrhe, mora biti i od prirode ostvareno putem razmišljanja i pojmova svrhe (Schopenhauer, Svijet kao volja i predstava, svezak II, knjiga druga, poglavlje 26, o teleologiji). U Anaksagorinoj maniri mišljenja, naprotiv, red i svrhovitost stvari su neposredno i jedino rezultat slijepog mehaničkog kretanja; i samo da bi se to kretanje moglo potaknuti, da bi se jednom izašlo iz mrtvačkog mira kaosa, pretpostavi Anaksagora svojevotjni, o sebi samom ovisni nous. Cijenjalo na njemu upravo svojstvo proizvoljnosti, znači mogućnost bezuvjetnog, nedeterminiranog, niti uzrocima niti svrhama vođenog djelanja.

Preveo s njemačkoga:

Petar Milat

