

IRINA DERETIĆ¹
Filozofski fakultet, Beograd

ZAŠTO DIOTIMA SAOPŠTAVA ISTINU O EROSU? *O filozofiji i erosu u Platonovoj Gozbi*

Sažetak: Namera ovog rada je da se pokaže originalnost kako argumentacije Platonove Diotime, tako i sadržaja njenog filozofskog učenja o erosu. Autorka će prvo nastojati da protumači formu i smisao Diotimine argumentacije oblika *ni...ni*. Potom će težiti da rekonstruiše filozofski smisao njenog mita o poreklu Erosa. Naredno pitanje, o kojem će autorka raspravljati, tiče se argumenata u prilog kvalifikovanja svrhe erosa kao nečega što je uvek dobro i lepo. Povrh toga, kritikujući niz savremenih interpretacija o tri cilja, ka kojima eros teži, autorka će nastojati da potkrepi vlastito shvatanje u pogledu toga kako se oni međusobno odnose. Poslednja i ključna tema, sa kojima nas Diotimina erotologija suočava, tiče se odnosa erotskog i raznih „entiteta“, koji ga uzrokuju, što pokazuje kako erotologija svoj dublji smisao zadobija u metafizici Lepog.

Ključne reči: eros, filozofija, Platon, Diotima, dobro, lepo

1. UVOD: NA ČEMU POČIVA DIOTIMIN AUTORITET?

Na prvi pogled izgleda da Diotima ima najmanje prava da saopšti istinu o Erosu. Ova Platonova izmišljena junakinja je nepoznata proročica iz Mantinije. Nje nema na gozbi u istoimenom dijalogu, na kojoj se panegirički besedi i razgovara o prirodi Erosa. Stoga, nije ni u mogućnosti da sluša ostale besede, te da od njih ponešto nauči ili ih pak pobije. Diotimine upitne rečenice u dijalogu *Gozba* prenosi neko drugi. Naime, Sokratova beseda je strukturisana na taj način da predstavlja reminiscenciju na dijalog koji je s njim vodila Diotima. Možemo se upitati i oko validnosti jednog takvog svedočanstva, koje se zasniva na tako nečemu nepouzdanom kao što je to ljudsko sećanje, pa makar ono bilo i Sokratovo.

Povrh toga, Diotimu niko od prisutnih ne može ništa da upita. Aristofan je, doduše, pokušao da postavi pitanje Sokratu, koji Diotimino učenje očigledno prihvata, ali je u tome sprečen iznenadnim Alkibijadovim dolaskom na gozbu.² Njena istina o Erosu je, naime, jedina u dijalogu o kojoj se ne raspravlja, koja ostaje bez komentara, dodatne

¹ e-mail adresa autora: ideretic1@gmail.com

² Up. *Smp.* 212c5-6.

interpretacije i relevantnih pojašnjenja, kao istina koja treba i mora biti prihvaćena. Zašto je Diotimina nesvakidašnja, tradiciji protivna, revolucionarna erotologija privilegovana? Zašto je njeno učenje validno i uverljivo, ukoliko ono nije prošlo tekst kritičkog pobijanja od potonjih govornika? Toliko je mnogo pitanja, koja već na samom početku dovode u pitanje Diotimin autoritet u pogledu iznošenja istine o bilo čemu, a kamoli o nečemu toliko važnom kao što je priroda Erosa.

Diotimi legitimitet dodeljuje Sokrat koji gotovo usput ukazuje na njene dokazane pararacionalne sposobnosti, te su one možda bile jedan od razloga što je upravo ona umela Sokrata da „nauči ljubavnim stvarima“,³ odnosno da ga uputi u tajne istinske erotologije. Eros je fenomen koji se, kako izgleda, može upoznati, ukoliko onaj koji ga upoznaje poseduje takvu sposobnost. Povrh toga, čini se, da se upravo žene, ako se uopšte u išta razumeju, razumeju baš u ljubav, između ostalog i zato što ljubav vodi ka rađanju koje daje smisao ženskim životima. Diotima je žena, i to žena upućena u proricanje, što će reći u stvari koje nisu dostupne svima, te je, kako izgleda, upravo ona pozvana da nam otkrije punu istinu o temi o kojoj su zborili njeni prethodnici. Za razumevanje erotskog, znači, potrebno je biti obdaren talentom, različitim od svih drugih racionalnih dispozicija, sposobnošću neposrednog pronicanja u prirodu onoga što i samo nadilazi granice pojmljivog i saopštivog.

To sve, međutim, nisu jedini razlozi zašto Sokrat smatra da baš Diotima treba da otkrije istinu o prirodi Erosa. Ona to može zato što je ovladala dijalektičkim umećem, simulirajući Sokratov način vođenja razgovora. Sem toga, njen je zadatak da pokaže da je jedino filozofija sa svojom metodom u stanju da odgovori na pitanje šta je to Eros. Time se pokazuje da ni hesiodski, mitološki odgovor na ovo pitanje, ni prirodno naučni, koji daje Eriksimah, ni Aristofanov poetski nisu kadri da otkriju šta ljubav istinski jeste. Čini se da je upravo Diotima predodređena da protumači prirodu erotskog i to ne zato što je žena, čak ne ni samo stoga što je proročica, već prevashodno zato što ume da filozofski misli i da artikuliše filozofske argumente. Te se tako pitanje o tome zašto jedna nepoznata ličnost treba da saopšti istinu o Erosu pretvara u pitanje zašto je filozofija, a ne nauka ili pak umetnost, ta koja polaže pretenzije da odredi njegovu suštinu.

2. DIOTIMINA „NI...NI“ ARGUMENTACIJA

Forma Diotimine argumentacije jeste nešto što je mnogo više od spoljašnjeg oblika, nešto što nas upućuje na suštinu njenog filozofskog učenja o Erosu. U celini posmatrano, ona simulira Sokratov način vođenja razgovora i to na više načina. Poput Sokrata, i ona istraživanje započinje tako što pobija pogrešna, ili, preciznije rečeno, samo delimično tačna verovanja. Drugo, Diotima filozofski razgovor, slično Sokratu, vodi ispravnim, ciljno usmerenim pitanjima koja treba da dovedu do određenja Erosa, do iskaza o njegovoj suštini. Treće, u cilju potpunog odgovora na ovo pitanja ona je

3 Up. *ibid.* 201d8.

kao i Sokrat iz ostalih, Platonovih dijaloga srednjeg perioda, primorana da se pozove na „učenje“ o idejama, ili, preciznije kazano, na „učenje“ o ideji lepog. Diotima neće ni da hvali ni da veliča Erosa, već da odgovori na vrlo teška pitanja: ko je Eros, kakav je i kakve su mu delatnosti.⁴

Sledeći Sokrata u stavu da pogrešna mnjenja treba prvo pobiti, pre nego što se uopšte pristupi ispravnom određenju stvari, Diotima to i čini tako što vladajuća verovanja pobija na posve originalan način. Njeno pobijanje počiva na dvostrukoj negaciji, iz koje slede neočekivani rezultati. Dok su njeni prethodnici u svojim panegiričkim besedama govorili da je Eros lep i dobar, ili čak najlepší i najbolji, Diotima njihova verovanja pobija, ne tvrdeći pri tom da je Eros ružan i zao. Njena teza glasi da Eros *nije ni lep ni ružan, ni dobar ni zao, ni znanje ni neznanje*.⁵ Diotimine pobijajuće tvrdnje mogle bi se formulisati na sledeći način: *ni A ni ¬A*. Ova neobična pobijajuća argumentacija, koja sadrži ni...ni rečenice, ne pojavljuje se ni u jednom drugom sokratovskom filozofskom razgovoru. Ona podseća na metodu eliminacije, jer se njome eliminišu krajnosti, bilo da su pozitivne ili pak negativne. Pa ipak, ovde bi trebalo biti oprezan, jer kazujući da Eros, na primer, nije ni lep ni ružan, Diotima ne eliminiše ni lepotu, ni ružnoći iz određenja prirode Erosa.

Ali, šta je to nešto treće što je Eros, a što nije ni jedna od navedenih suprotnosti? Bilo bi pogrešno pomisliti da je on nešto sasvim treće, što nema nikakve veze sa bilo kojom od ovih suprotnosti. Isto tako ne bi bilo valjano, ukoliko bismo to nešto treće, što jeste Eros, shvatili hegelijanski, te ga protumačili kao da je on sinteza vlastitih suprotnosti, nešto što ukida suprotnosti, prevladava njihova ograničenja i uzdiže ih na viši nivo kao neko njihovo jedinstvo. Eros nije u tom smislu neko jedinstvo suprotnosti lepog i ružnog ili pak znanja i neznanja. On nije ni jedna ni druga suprotnost, nije ni njihovo jedinstvo, već je *između* te dve suprotnosti, imajući prirodu i jedne i druge. Priroda Erosa je samo u tom smislu slična hegelijanski shvaćenom jedinstvu, jer u njegovom određenju razlike nisu poništene, već su „očuvane“. Pa ipak, Eros ne predstavlja neku višu sintezu ovih suprotnosti koje konstituišu njegovu prirodu. Njegova priroda je, naprotiv, manjkava u tom smislu što je *nedovoljno* lepa i dobra, a upravo taj nedostatak suštinski određuje Erosovu prirodu.

Diotima uvodi i primer sa odnosom znanja i neznanja,⁶ i onoga što treba da posreduje između to dvoje, a to je ispravno verovanje ili mnjenje. Čini se da se ovaj primer uvodi u analoške svrhe. Naime, istinito mnjenje jeste nešto što je između znanja i neznanja. Ono nije neznanje, jer se njime tvrdi istina, a ono što je istinito ne može biti neznanje. Pa ipak, istinitost *nije dovoljan* uslov, koje jedno mnjenje ili verovanje treba da zadovolji, da bi se smatralo znanjem. Na sličan način je i sam Eros *nedovoljno* lep i dobar. Čini se da uvođenjem ove analogije Diotima postiže još dva cilja. Prvo, ona daje određenje samog znanja kao istinitog verovanja koje praćeno odgovarajućim objašnjenjima. I drugo, ovom analogijom se nagoveštava inklinacija Erosa, što ćemo i videti u nastavku teksta, prema različitim vrstama znanja, pa i prema samoj mudrosti.

4 Up. *ibid.* 201e2.

5 Up. *ibid.* 201e ff.

6 Up. *ibid.* 202a-b.

Taj „između“ status Erosa detronizuje ga s položaja koji mu je tradicionalno dodeljivan, i to počevši od Hesioda, prema kome je on najstarije božanstvo sve do govora ostalih učesnika u *Gozbi* koji Erosa u svojim besedama hvale i slave kao najveće i najsavršenije božanstvo. Za razliku od dotadašnje tradicije Diotima dolazi svojom argumentacijom, koja sadrži ni...ni rečenice, do toga da Eros nije ono što mu se do tada pripisivalo. Koliko je Diotimin uvid nov, pokazuje i to što ona sama kaže da mišljenje, po kome Eros nije bog, zastupa samo ona, trudeći se da u to ubedi i Sokrata.⁷

Diotimin uvid u manjkavu prirodu Erosa, međutim, ne implikuje da njegovi učinci nisu veliki i snažni, već samo to da biće sa nedostatkom ne može biti bog koji je po svojoj definiciji ono što je savršeno. Pa šta je onda Eros ako nije bog? U skladu sa svojim otkrićem da je Eros nešto što je *između* dve krajnosti, proizilazi da on nije bog, već demon,⁸ jer demon⁹ nije ni bog ni čovek, već posrednik između besmrtnih bogova i smrtnih ljudi. Ona mu dodeljuje ulogu, sličnu onoj, koju u tradicionalnoj grčkoj mitologiji ima bog Hermes. U zadatak Erosa, kako ga Diotima vidi, spada to da tumači i objašnjava ljudima „naređenja“ bogova, a bogovima ljudske molitve. Kao što njegov status, normativno posmatrano, predstavlja sredinu između lepog, dobrog, velikog i njihovih suprotnosti, tako se i funkcija Erosa sastoji u posredovanju, u omogućavanju „razgovora“ i sporazuma između bogova i ljudi.¹⁰

Simptomatično je i to što Diotima uviđa da Eros ima značajnu ulogu u funkcionisanju nesvesnog, kao i u onim „pararacionalnim“ delatnostima poput bajanja, gatanja i čaranja.¹¹ Platonova Diotima s pravom naslućuje da su naročito snovi¹² - u kojima se manifestuje sve što nije razumom osvešteno, predsvesno ili sasvim nesvesno - snažno prožeti delovanjem erotskog. Time se potvrđuje i to da je baš ona, proročica, koja je upućena u religiozne rituale usmerene na otkrivanje božijih znakova, predodređena da otkrije i tajnu erotskog.

3. ZAŠTO JE DIOTIMI POTREBAN MIT O POREKLU EROSA?

Racionalnu diskusiju o tome šta jeste Eros, kojoj prethodi dijalog o tome šta on nije, iznenada i neočekivano prekida mit¹³ o njegovom poreklu, koji je – poput mnogo čega drugog u ovom nesvakidašnjem dijalogu u besedi – Platonova originalna tvorevina. Uopšte nije samo sobom očigledno zašto je Diotiminoj argumentaciji na ovom mestu

7 Up. *ibid.* 202c4 ff.

8 Up. *ibid.* 202d9.

9 Reč demon (δαίμων) za stare Grke nije nužno imala negativnu konotaciju.

10 Up. *ibid.* 203a1-3.

11 Up. *ibid.* 202e8-203a1.

12 Up. *ibid.* 203d4.

13 Dok se u savremenim studijama o Platonovoj *Gozbi* ovome mitu posvećuje mala ili nedovoljna pažnja, antički platoničari su ga smatrali središnjim u razumevanju Diotiminog, odnosno Sokratovog shvatanja Erosa. U vezi sa Plotinovom interpretacijom ovog mita uporediti tekst J. Dillon-a, ‘*Ennead* III.5: Plotinus’ Exegesis of the *Symposium Myth*’, u *Agon*, 3(1969), str. 24–44.

potrebna mitska „podrška“, odnosno oslanjanje na erotsku priču o Poru i Peniji. Zar nije sama racionalna argumentacija dovoljna da se odgovori na pitanje o prirodi Erosa? Čini se da je argumentacijom, koja sadrži „ni...ni“ rečenice, Diotima već uspešno uspela da pokaže zašto je pogrešno tradicionalno verovanje da je Eros bog, a ne samo jedan od demona, koji posreduje između smrtnog i besmrtnog. Zašto je potreban mit o njegovom poreklu? Pre nego što odgovorimo na to suštinsko pitanje, razmotrimo smisao ove priče.

Poput mnogih drugih svojih mitova i ovde se Platon koristi tradicionalnim elementima koje kombinuje i tumači na sebi svojstven način. Na Afroditinoj svadbi Penija (Πηνία),¹⁴ boginja siromaštva i bede, zavodi Pora (Πόρος)¹⁵ - boga izobilja, naročito izobilja mudrosti, zato što je sin boginje pameti Metide, prve Zevsove žene - te sa njim začinje Erosa.¹⁶ Ovaj mit¹⁷ nam zapravo nudi bitne elemente koji su potrebni kako bi se razumela priroda Erosa. Poput siromašne majke on označava potrebu,¹⁸ težnju za nečim, za nekim ispunjenjem svog izvornog nedostatka, jer se potreba za nečim ne bi javila da se to nešto i poseduje. Očeva priroda prisutna je u Erosu u tom smislu što on nije samo obična potreba, već potreba za dobrim svrhama, što poput oca postiže na drzak i dovtljiv način. Pa ipak, čini se da Platonova Diotima previđa da je upravo u samom mitu i drskost i dovtljivost pokazala upravo Erosova majka Penija, a ne njegov otac Por. Indikativno je i prisustvo Afrodite u mitu. Ona personifikuje lepotu, te činjenica da je Eros baš na dan njene svadbe začet trebalo bi da ukaže na bitnu povezanost Erosa i lepote.

U svojoj interpretaciji mita Diotima naglašava upravo dva, čini se, isključujuća momenta koja konstituišu ono što Eros jeste. Mit i Diotimina interpretacija njega nam još očiglednije nego argumentacija, koja mitu prethodi, ukazuju na to u čemu se sastoji ova dvostrukost Erosa. On je, s jedne strane, poput svake druge potrebe „tvrd, suv“ i bez ičega,¹⁹ a s druge strane, on se s time ne zadovoljava, već razborito i dovtljivo²⁰ teži ka onome što je suprotno stanju u kome se nalazi. Dakle, to što je Eros subjekat, ali ne i objekat žudnje sledi da njemu nedostaje ono za čime žudi, ili ka čemu teži. Sama žudnja je usmerena ka zadobijanju onoga što se nema, te ne može biti izjednačena sa svrhom ka kojoj teži. Stoga, ni Eros ne može biti ni lep, ni dobar, ni mudar²¹, već je složena mešavina potrebe, žudnje za određenim svrhama i dovtljivosti u njihovom doseganju.

14 Grčka reč πηνία upravo znači siromaštvo, bedu itd.

15 Grčka reč πόρος znači put ili način, a kao personifikovana sila reč Πόρος označava put ili način kojim se stiže do izobilja i moći.

16 Hesiod, *Teogonija*, 886.

17 Up. *Smp.* 203bff.

18 Up. *ibid.* 203d4.

19 Up. *ibid.* 203d1.

20 Up. *ibid.* 2034-7.

21 U razgovoru između Sokrata i Agatona, koji prethodi Sokratovoj besedi, Sokrat pokazuje da Agaton pripisuje Erosu dve tvrdnje: da je lep i da žudi za lepotom, koje su inkonzistentne. Ukoliko je Eros žudi za lepotom i ukoliko mu nedostaje ono za čime žudi, onda on ne može biti lep. Dakle, ili je Eros lep ili žudi za lepotom; ne mogu biti istinite obe tvrdnje, kako smatra Agaton. Up. *Smp.* 200c-201c.

Zanimljivo je primetiti i to da je Erosova priroda u ovom aspektu sličnija majci, nego ocu. Penija jeste personifikacija siromaštva i nedostatka, ali isto tako i težnje da se takvo stanje i prevaziđe. Samim tim što je ona uspela prevarom da se s sjedini sa bogom izobilja pokazuje se to da Penija teži da nadomesti svoj nedostatak, da izađe iz stanja siromaštva u kome se nalazi. Za nju Diotima, doduše, kaže da „nije mudra (οὐ σοφῆς)“,²² ali ne tvrdi izričito da je potpuna neznanica. Proročica iz Mantineje ispravno uočava da je neznanje poput apsolutnog znanja samodovoljno.²³ Problem sa ličnošću koja ne zna sastoji se u tome što nije svesna vlastitog neznanja i što ne teži da ga prevaziđe. Nasuprot tome, Penija teži da prevaziđe svoje siromaštvo, kao što i Eros teži da postane mudar, nastojeći da prevaziđe početno stanje neznanja u kome se nalazi. On pak nije kadar da dosegne stanje potpunog znanja ili mudrosti, jer tada bi prestao da bude ono što jeste, poriv ili žudnja za nečim, koja je uvek različita od tog nečega za čim se žudi.

Ovaj mit istovremeno unosi nove sadržinske momente u razumevanje prirode erotskog. Prvo, u mitu se sadržajnije i preciznije, nego u argumentaciji, koja mu prethodi, pokazuje u čemu se sastoji dvostruka priroda erosa. Druga bitna novina jeste to što se kao suštinska delatnost Erosa uzima žudnja prema nečemu.²⁴ Treće, eros je bitno povezan i sa lepotom i sa mudrošću, iako sam nije lep i mudar. U daljem nastavku teksta preciziraće se odnos lepote i erosa.

Vratimo se pitanju postavljenom na početku ovog potpoglavlja o razlozima koji su Platona motivisali da filozofsku argumentaciju prekine jednim „podužim mitom“. Jedan od odgovora bi mogao da glasi da Platon to čini iz stilskih razloga, u tom smislu što sve besede imaju neku mitsku pozadinu. Svaka od njih povezuje svoje određenje Erosa sa odgovarajućom pričom o tome kako je on nastao. Čini se da ni Sokratova beseda ne bi trebalo da odstupa od tog pravila. Postoji još jedan razlog koji nije spisateljske, nego retoričke prirode. U to vreme je bilo uobičajeno da se slavi neko ili nešto tako što se govori o njegovom poreklu. Naredni razlog bi mogao da bude i taj da s obzirom na to da je Eros određen kao demon, kao mitsko biće, potreban je i poseban mit u kome će se objasniti „ko mu je otac, a ko majka“.²⁵

U propovedanju ovog mita Platon je bio i filozofski motivisan, nastojeći da posredstvom pažljivo izabranih reči, ličnosti iz mitova i njihove sudbine saopšti jedan filozofski sadržaj. Ovaj mit jeste filozofski, jer je ono što se njime tvrdi, po Platonovom mišljenju, istinito, te služi postepenom razotkrivanju onoga što eros jeste. On je pre svega želja za nečim, čije je poreklo, kako nam mit tačno predočava, u prepoznavanju nekog nedostatka. Kada je reč o nama smrtnim bićima, kada smo „opsednuti“ ovim demonom, mi intenzivno doživljavamo da u nečemu oskudevamo, te težimo da ovladamo onim što nam nedostaje. Verovatno ni na šta ljudi nisu toliko motivisani u svojim delatnostima koliko erosom, a posebno, smatra Platonova Diotima, kada težimo nešto da saznamo, kada tragamo za mudrošću koju ne posedujemo.

22 *Smp.* 204b7.

23 *Up. ibid.* 204a4-9.

24 U nastavku teksta se izričito kaže da je *genus proximum* erosa ἐπιθυμία. *Up. ibid.* 205d2. I u *Fedru* se tvrdi da je eros neki oblik prohteva ili žudnje (ἐπιθυμία). *Up. Phd.* 238a i dalje.

25 *Up. Smp.* 203a9.

Povrh toga, opis Erosa u samom mitu upadljivo je sličan filozofu, prijatelju mudrosti, koji poput Sokrata²⁶ iako sam nije mudar strastveno žudi za mudrošću. Diotima izričito tvrdi da je „poput filozofa“ Eros „između neznanja i mudrosti“²⁷ i da on tokom celog svog života filozofira.²⁸ Upravo sam mit otkriva filozofsku prirodu samog Erosa, te o tome Diotima i govori u završnici svog tumačenja mita. Njen argument teče na sledeći način: pošto Eros nije mudar, a dovitljiv je u ovladavanju onim što je lepo, i s obzirom na to da mudrost upravo spada u najlepše stvari, Eros će uvek težiti ka mudrosti. Diotimin Eros je zapravo filozof, koji je svestan ne samo svoga neznanja - koje nastoji da prevaziđe, tako što za svoja mnjenja pronalazi odgovarajuće logose - nego i toga da ga nikad neće potpuno prevladati u svom stalnom i uvek nedovršenom intelektualnom traganju. Ispostavilo se da nam je Diotimin mit o poreklu Erosa otkrio i jedan važan aspekt onoga što filozof jeste, i još jednom nas utvrdio u uverenju da su mit i filozofija često neraskidivo isprepletani.

4. ZAŠTO JE EROS UVEK TEŽNJA KA DOBRU?

U daljem toku svoga razgovora sa Sokratom, Platonova Diotima specifikuje tri cilja ka kojima eros²⁹ teži; to su: 1. samo dobro, 2. rađanje u lepoti i 3. besmrtnost. U nastavku teksta nastojaćemo da pokažemo na koji način su ta tri cilja međusobno povezana.

Pođimo od prvog! To da eros predstavlja uvek težnju ka dobrim i lepim stvarima jeste za Diotimu aksiom, koji se bezupitno prihvata kao nešto što je intuitivno jasno. Zar eros ne teži nekada ka onome što je loše, čak loše i za nas same? Zar većina nas nije iskusila destruktivnu stranu erosa, kada gubimo kontrolu nad sobom i svojim delovanjem, kada se naš unutrašnji život pretvori u stalno osećanje uzbuđenosti i nemira? O takvom erosu nam govori i Platonov Sokrat u mitu o krilatoj duši iz dijaloga *Fedar*.³⁰ Potrebno je razjasniti zašto pak ovde u *Gozbi* Platonova Diotima insistira na tome da je eros uvek težnja ka dobrim stvarima.

Platonova Diotima smatra da se ni u kome ne može probuditi težnja ka dobru, ukoliko to nešto nije prepoznato kao dobro. Time se naravno ne negira da u velikom broju slučajeva težimo ka nečemu što je rđavo. Pa ipak, i u tom slučaju mi mislimo da težimo ka nečemu što je dobro, ali smo pogrešno procenili njegovu istinsku prirodu, što će reći da pogrešno mislimo da je ono što je loše zapravo dobro.

Pri tome je neophodno uočiti neekspliciranu razliku između objekta naše želje i stvarnog objekta.³¹ Dakle, kada je reč o rđavom, odnosno za nas same istinski lošem

26 O sličnostima između Sokrata i Erosa videti C. Osborne, *Eros Unveiled*, Oxford, 1994, str. 86-117.

27 Up. *ibid.* 202c4 ff.

28 Up. *ibid.* 303d7.

29 Pošto se u nastavku teksta govori o erosu kao ljudskoj težnji, a ne kao o polubožanskom biću, nadalje ćemo reč „eros“ pisati malim slovom.

30 Up. *Phd.* 253e-254c.

31 Pri samom kraju Sokratove besede istu ovu razliku, mada u drugačijem kontekstu, uvodi i Diotima, govoreći o istinskoj vrlini i onoj koja je samo njena senka. Up. *Smp.* 212a3–5.

i štetnom objektu, mi ga ne želimo opisanog na takav način, nego, naprotiv, ka njemu stremimo, zato što nam se čini da upravo on može proizvesti dobre i korisne posledice. Drugim rečima, kada težimo ka cilju koji je stvarno rđav, to jest samo prividno dobar, mi to činimo, jer nismo uspeli da ga prepoznamo kao prividno, ali ne i stvarno dobro.

Nasuprot tome, ukoliko nam se čini da je nešto rđavo i štetno po nas, mi ćemo nastojati da to po svaku cenu izbegnemo, bez obzira na to da li je to stvarno štetno po nas. Diotimina argumentacija se na ovom mestu zaoštrava, te ona tvrdi da će ljudi odseći svoje udove, ako se ispostavi da su im štetni.³² Rečeno jezikom savremene medicine, ako neko ima gangrenu, dopustiće da mu se odseče noga, pa makar mu to bilo teško prihvatljivo i bolno. Potpuno je besmisleno, prema Platonovom mišljenju, čak i pretpostaviti da će neko, ukoliko je mentalno zdrav i dobro upoznat sa objektom svoje želje i stanjem stvari, želeti ono što mu škodi. Eros nas, dakle, motiviše da postignemo neki cilj, onda kada taj cilj istovremeno opažamo i prepoznajemo kao nešto što je dobro, lepo i vredno postizanja, bez obzira na to da je li on istinski takav kakvim ga doživljavamo.

5. RAĐANJE U LEPOTI I TEŽNJA KA BESMRTNOSTI

Nemali broj komentatora³³ Platonove *Gozbe* vidi problem u tome što počevši od mesta 206b1-2 pa nadalje Diotima prelazi sa shvatanja erosa kao težnje za dobrotom ka shvatanju erosa, po kojem on žudi za rađanjem u lepoti, pri čemu je besmrtnost krajnji cilj rađanja. I doista, Platonova Diotima ne objašnjava ovaj prelaz, niti izričito pokazuje kako su povezana ova dva shvatanja. Pa ipak, simptomatično je to što ona prvo određenje očigledno smatra nedovoljnim ili nedovoljno preciznim kada je reč o određenju specifičnosti erotske težnje ka dobrim stvarima. Naime, mogla bi se svaka ljudska težnja, a ne samo ona erotska razumeti kao težnja za nekim dobrom ili onim što smatramo da je dobro. Čak i ukoliko se određenje, po kome je eros težnja ka dobroti, dopuni time što se kaže i to da je on težnja ka istinskoj sreći (εὐδαιμονία), to nas suočava sa novim problemima.³⁴ Prvo, postavlja se pitanje o tome šta se ovde podrazumeva pod srećom (εὐδαιμονία), na šta se u *Gozbi* ne daje odgovor. Osim toga, ne vidi se kako ovaj dodatak doprinosi boljem razumevanju specifičnosti erotske težnje. Čini se da Platonova Diotima nastoji da konkretizuje i specifikuje inače prilično apstraktan pojam dobrih i lepih svrha, kako bi se bolje i tačnije mogle, s jedne strane, sagledati osobenosti erotskih želja i težnji, a, s druge, pokazati to da su one univerzalne, prisutne kod svih živih bića. Pri tome, treba imati u vidu da Diotima ne odustaje od svog prethodnog shvatanja erosa po kome je on želja za onim što je dobro.

32 Up. *ibid.* 205e1-4.

33 Up. R. Waterford, *Plato: The Symposium*, Oxford, 1994, str. 86; C. J. Rowe, "Socrates and Diotima: Eros, Creativity and Immortality", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1998, str. 247; Friesbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium: Ethics of Desire*, Oxford University Press Inc., New York, 2006, posebno str. 85-87.

34 Up. *ibid.* naročito str. 110-113.

Platonova Diotima se služi metaforama „trudnoće“ i „rađanja“, kako bi objasnila čitav niz specifično erotskih fenomena, koji ne predstavljaju bukvalnu trudnoću i rađanje. To pak ne mora biti indikator toga da nešto nedostaje u Diotiminom postupku, ukoliko one doprinose dubljem razumevanju pojava o kojima je reč.³⁵ Najposle, zar ne otkriva sposobnost za iznalaženje odgovarajućih metafora naročiti oblik oštroumnosti, koji je prisutan i u filozofskom promišljanju, jer adekvatna upotreba metafora pokazuje umeće u prepoznavanju sličnosti između stvari, koje se veoma razlikuju, kako je to zapazio Aristotel.³⁶ koji se manje od Platona služio metaforama. Držeći se ovog Stagiraninovog kriterijuma, možemo ustvrditi da su metafore „trudnoće“ i „rađanja“ u Diotiminom filozofskom propitivanju i istraživanju u onoj meri uspele, ukoliko se posredstvom njih uvide sličnosti između, na prvi pogled, vrlo različitih pojava.

Od ovog diskvalifikovanja ekplanatorne i hermeneutičke moći metaforičkog diskursa, čini se, da je još pogrešnije protumačiti prelaz sa određenja erosa kao težnje za dobrim ka shvatanju njega kao želje za rađanjem u lepoti tako što bi se prvo shvatanje pripisalo Sokratu, a drugo Diotimi.³⁷ Naime, ne vidi se iz teksta da Sokrat ovo drugo određenje lepog odbacuje, jer na kraju svoga razgovora sa Diotimom kaže da je u njenu erotologiju ubeđen i da druge hoće da u to veruje.³⁸ Doduše, kada je Diotima uvela drugo određenje lepog, Sokratu ono nije bilo samoočigledno, te je stoga i tražio da mu se objasni njegov smisao.³⁹

„Rađanje u lepoti dušom i telom“ jeste način na koji se ostvaruje dobro kojeg motiviše erotska žudnja.⁴⁰ Diotimina „metaforička“ argumentacija ima sledeći tok: erotska žudnja jeste konstitutivni momenat ljudske, ali i životinjske prirode, koja kada dođe u određeno stanje teži da rađa, odnosno da se „oslobodi od svojih trudova“.⁴¹ Lepota izaziva buđenje erotske žudnje, što dovodi do sjedinjenja, na primer, muškarca i žene, i sledstveno tome do rađanja. A, rađanje omogućava smrtnim bićima da postanu besmrtna, jer rađanjem nečeg svojeg, oni ostavljaju „deo“ sebe da traje i posle njihove smrti.

Metafora „trudnoće“ ovde označava stanje u kome se nalazi živo biće, pre svega, ljudsko, kada je prožeto erotskom žudnjom, a to se javlja onda kada mu se „približi“ ono što je lepo.⁴² Na ovom mestu u tekstu još uvek nije specifikovano o kakvom se obliku lepote radi, niti o kakvim je sve oblicima „rađanja“ reč. Samo je pokazan mehanizam rađanja, odnosno koji uslovi treba da se steknu, da bi neko „zatrudneo“, odnosno mogao da rađa. Lepota je ta koja izaziva buđenje erotske žudnje, što motiviše ljudsko biće da teži rađanju. Kao kriterijum lepote tipično grčki uzima se harmonija,⁴³ dok

35 K. Rou smatra da je određenje erosa kao težnje za rađanjem u lepoti oblik metaforičkog diskursa, za razliku od određenja njega kao težnje za dobrim. Up. C. J. Rowe, „Socrates and Diotima: Eros, Creativity and Immortality“, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1998, str. 257.

36 Up. *Ar. Rhet.* III, 11, 1412a.

37 Up. C. J. Rowe, „Socrates and Diotima: Eros, Creativity and Immortality“, str. 249-51.

38 Up. *Smp.* 212b1-2.

39 Up. *ibid.* 206c1.

40 Up. *ibid.* 206b ff.

41 Up. *ibid.* 206c5-8.

42 Up. *ibid.* 206d4.

43 Up. *ibid.* 206c3-d2.

njeno odsustvo ružnoća ne podstiče ni na šta, nego, naprotiv, svakoga od sebe odbija. U ovom delu teksta Diotima ne specifikuje, međutim, o kakvom obliku lepote je ovde reč, o telesnoj lepoti, ili o nekoj drugoj formi lepote. Sjedinjenje muškarca i žene, prožetih erotskom žudnjom, što dovodi do rađanja, navedeno je samo kao jedan primer rađanja, ali se ne kaže da je to i najviši oblik rađanja. Pošto se rađanjem u lepoti ostavlja nešto što traje posle smrti onoga, koji rađa, onda iz toga sledi da je besmrtnost zapravo krajnja svrha erotske žudnje.

Ni rađanje ni besmrtnost nisu, međutim, vrednosno neutralni pojmovi. Diotima izričito kaže da je besmrtnost „zajedno sa dobrim (μετὰ ἀγαθοῦ)“⁴⁴ cilj, ka kome eros teži, te, kako vidimo, rađanje i besmrtnost nisu ciljevi, koji su odvojeni od čovekove težnje ka dobru. Prema tome, kako pokazuje Diotimina filozofska argumentacija, prožeta metaforama „trudnoće“ i „rađanja“, sva tri cilja, ka kojima teži eros, međusobno su povezana i to tako što težeci za rađanjem u lepoti, zapravo se teži ka besmrtnosti, ali samo u tom slučaju kada se ta dva cilja prepoznaju kao dobra i vredna postizanja.

Dalji smer Diotiminog filozofskog razgovora sa Sokratom ide ka pokazivanju toga da je erotska žudnja pokretačka sila svih onih radnji koje su usmerene ka besmrtnosti.⁴⁵ Rađanje obuhvata kako biološku reprodukciju, i u ljudskom i u životinjskom svetu, tako i svaki drugi oblik ljudskog stvaranja. Težnja ka besmrtnosti, koju motiviše eros, prisutna je svuda: počevši od životinjskog sveta, gde postoji snažan nagon za rađanjem i samopožrtvovana briga o vlastitoj mladunčadi,⁴⁶ preko ostavljanja biološkog potomstva kod ljudi,⁴⁷ pa sve do raznih oblasti čovekovog stvaralaštva u koje spadaju hrabra i slavna dela,⁴⁸ pesničke tvorevine,⁴⁹ pravna i politička dela,⁵⁰ ispoljene vrline i najposle saznanje i filozofija.⁵¹

Vrlo je zanimljivo i to što se u strukturi nestajanja starog i nastajanja novog očituje besmrtna priroda svega što je smrtno i prolazno. Samo to smenjivanje starog novim i mladim, tvrdi Platonova Diotima u predsokratovskom maniru, predstavlja ono što je trajno u promeni.⁵² Dinamički procesi su imanentni kako telesnom, tako i onome što pripada sferi duševnog i umskog. Čak je i čovekovo znanje tako strukturisano da jedna saznanja zamenjuju druga, umesto zaboravljenih sadržaja dolaze novi tek naučeni sadržaji.⁵³ To znači da je zaboravljanje inherentno procesu saznavanja, i da ne postoji ljudsko znanje koje nije samo prolaznog, konačnog i ograničenog karaktera. Mogli bismo Diotimi postaviti pitanje nije li eros čak i kada nas motiviše na saznavanje i stvaranje „besmrtnih dela“, zapravo težnja za nemogućim, za ukidanjem vlastite smrtnosti i konačnosti. Nisu li naši pokušaji da u smrtnom i prolaznom ostavimo nešto što će

44 *Ibid.* 207a2.

45 Up. *ibid.* 207a8-209e.

46 Up. *ibid.* 207a8-b5.

47 Up. *ibid.* 2082-3.

48 Up. *ibid.* 208d2-e1.

49 Up. *ibid.* 209d2-5.

50 Up. *ibid.* 209d5-e3.

51 Up. *ibid.* 210d-e.

52 Up. *ibid.* 208b-c.

53 Up. *ibid.* 208a1-8.

trajati, samo uzaludni naponi da se prevlada ono što se nikada prevladati ne može? Ili nam u tome ipak može pomoći inicijacija u najviše tajne ljubavi u koje Diotima nastoji da uvede Sokrata.

6. INICIJACIJA U EROTICI KAO INICIJACIJA U FILOZOFIJI

Neizvesno je da li se u najviše stepene erotologije može uputiti čak i Sokrat. To ne tvrdi Sokrat o sebi, već Diotima.⁵⁴ Ovim upozorenjem se hoće reći da će i oni umno najsposobniji imati teškoće u shvatanju najviših entiteta koji kao da izmiču pojmovno racionalnom saznanju. Povrh toga, ona hoće da pokaže da je put dolaska do takvog saznanja postepen, da je neophodno proći kroz različite stepene, od onih nižih ka višim.

Diotimin govor o tom putu nije jednostavno shvatiti, a kamoli primeniti. Njena metodologija, koja vrhuni u metafizici lepog, zahteva posebnu pripremu. Opisan put, kojim duša otkriva različite načine ispoljavanja lepog, podseća na „put nagore“ opisan u slici podeljene linije i u mitu o pećini iz šeste i sedme knjige *Države*. I kraj puta je u *Gozbi* sličan je onom u *Državi*, kako u ontološkom, tako i u epistemološkom smislu, jer se dolazi najvišeg epistemičkog stanja, što je uvid u najviši objekat koji se može saznati.

Različiti stepeni, kroz koje se prolazi u pronicanju u najveće misterije ljubavi, jesu različite vrste eroskog, čija je različitost uslovljena različitošću vrsta lepote ka kojima se stremi. A ta različitost nije istog ranga, već je hijerarhijski strukturisana kako na planu eroskog, tako na planu lepote. Stiče se utisak da nijedan segment Diotimine erotsko-epistemološke hijerarhije ne bi trebalo da bude preskočen, ukoliko treba dosegnuti krajnji cilj, što je uvid u najviši predmet, u samu ideju lepog. To je istovremeno i paideitički put na kome se mlad čovek formira i usmerava stičući različita umeća i znanja.

Prvi korak u ovoj neobičnoj erotskoj inicijaciji je očekivan, to je težnja ka „lepim telima“, ali je on, što je naročito zanimljivo, i preporučljiv.⁵⁵ Prvi stepen se ne prevazilazi, kako bismo očekivali zasićenjem od telesnih uživanja, već misaonom apstrakcijom, kada se na osnovu uočavanja sličnosti između svih lepih tela shvata šta je telesna lepota kao takva.⁵⁶ Ovaj korak više podseća na misaonu operaciju jednog umetnika - koji gledajući razne lepe čulne, telesne oblike - otkriva jedinstvenu harmoničnu raspoređenost delova tela, koja ih čini lepim, te u svojim delima nastoji i da je prikaže.

Pošto prevaziđe lepotu telesnog, mladi čovek bi trebalo da uoči lepotu u dušama, odnosno da razvije ljubav prema vrlinama, čije će pažljivo oblikovanje i „negovanje“ dovesti do toga da on zavoli „lepe“ javne poslove, običaje i zakone, na kojima počiva jedna zajednica, uviđajući, pri tom, sličnost i vrednost svih ovih poslova.⁵⁷ Ukoliko je posebno talentovan, mladi čovek će uspeti da se uzdigne i do ljubavi prema „lepim“

54 Up. *ibid.* 210a1-4.

55 Up. *ibid.* 210a5-6.

56 Up. *ibid.* 210a7-b6.

57 Up. *ibid.* 210b7-c6.

naukama, što će ga dovesti do toga da shvati da je svaka posebna struka i nauka ograničena, te će osetiti ljubav mudrosti, koja povezuje sve nauke, i otvara sinoptički uvid u jednu jedinstvenu ideju lepog.⁵⁸

Smatramo da ova neobična hijerarhija sazajne erotike, čiji polaznici bi trebalo da razumeju različite oblike lepote, pokazuje i to kako bi trebalo da izgleda njihovo sazrevanje i uvežbavanje u dijalektičkoj filozofiji, ako pod njom podrazumevamo upravo ovaj metodički vođen postupak apstrahovanja od čulno konkretnog ka apstraktnom, od pojedinačnog ka opštem, od množtenog ka jednom, postupak tako karakterističan za Platonovu dijalektičku metodu u njegovim dijalozima srednjeg perioda.

I kao što se na samom početku svog filozofskog razgovora sa Sokratom Diotima služi formulacijama oblika „ni...ni“, i na samom njegovom kraju ona se koristi negativnim predikatima, kazujući, dakle, šta sve ideja lepog nije, iz čega se zapravo može zaključiti šta ona jeste. Za ideju lepog Diotima tvrdi da ne nestaje, ni ne propada,⁵⁹ da nije relativna, što će reći da nije u odnosu na jednu klasu stvari lepa, a u odnosu na drugu ružna,⁶⁰ da joj se ne mogu pripisati vremenski i prostorni predikati,⁶¹ da nije konkretna,⁶² ni mnogovrsna, ni množtena. Iz svega ovoga sledi da je ideja lepog „po sebi“,⁶³ apsolutna, nezavisna od bilo kakvog konteksta vremenskog ili pak prostornog, da se ne meri i ne određuje u odnosu na bilo koju lepu stvar, već da je ona kriterijum i prauzor njihove lepote, dakle, da je apstrahovana od bilo čega što pripada sferi čulnog, i da je jedna i jedinstvena. Na taj način se Diotimina erotologija završava u izlaganju metafizike lepog, bez koga nijedna niža instancija lepog ne bi bila ono što jeste: lepo telo, lepa vrlina, lep posao, lepa nauka ili pak mudrost.

Ako se najviša erotika sastoji u sagledavanju natčulne ideje lepog, onda je doista popularno tumačenje platonske ljubavi ispravno, jer najviša forma ljubavi i jeste „zajljubljenost“ u nešto što nije telesno i čulno. Pri tome, nikako ne treba zaboraviti da se najviša ljubav ne javlja sama od sebe, na taj način što bi se neko iznenada za nju opredelio, već tako što čovek prođe jedan dug, postepen i težak put na čijim počecima se nalazi upravo ljubav prema telesnom koja je, dakle, sastavni deo tog puta. Drugim rečima, najviša ljubav se ne može probuditi tako što bi se negirala i poništila telesna ljubav kao nešto rđavo, već tako što se prevazilazi u svojoj ograničenosti. To previđaju popularne predstave o platonskoj ljubavi.

A eros, koji inicira, sve ove težnje ka različitim lepotama jeste jedan te isti, bilo da je reč o telesnoj ljubavi ili o ljubavi prema mudrosti, jer je on u svim tim slučajevima želja, koja upravo zato što joj nešto nedostaje, subjekta želje motiviše da teži ka lepom. Ono što rangira različite oblike erotske manifestacije ne zavisi toliko od prirode samog erosa, koliko od vrednosnog statusa različitih vrsti lepog ka kojima eros teži. Pa ipak, Diotimin filozofski opis puta ka najvišim tajnama ljubavi pokazuje nam da se erotska

58 Up. *ibid.* 210c6-d8.

59 Up. *ibid.* 211a1.

60 Up. *ibid.* 211a2-3.

61 Up. *ibid.* 211a3-5.

62 Up. *ibid.* 211a6-b1.

63 Up. *ibid.* 211b1.

težnja može na odgovarajući način oblikovati, usmeriti i preusmeriti, sublimisati i uzdići ka nekom višem cilju. Pri tome, eros nikada, sem kada dosegne Lepotu samu, ne prestaje da bude težnja, kojoj je inherentan nedostatak, neispunjenost koja na tom putu saznanja ne može biti ukinuta i prevaziđena.

*

Diotimin razgovor sa Sokratom jeste filozofski odgovor na pitanje o prirodi erosa. Njegov filozofski karakter otkriva se, kako smo videli, kako u formi, tako i u sadržaju izlaganja. To nije panegirička beseda, već filozofski dijalog u kome se smenjuju pitanja i odgovori, gde se snagom boljeg argumenta sagovornik treba ubediti u vlastito stano-vište. Premda se Diotimin nastup katkada može učiniti kao autoritaran glas proročice, koja već zna istinu, te je prestala da se o njoj pita, ona ne diskvalifikuje Sokratova pitanja, već na njih odgovara služeći se snagom boljeg razloga. To se naročito vidi na onom prelomnom delu razgovora kada se eros kao težnja za dobrim specifikuje u težnju za besmrtnim. Diotima ne stiće svoj autoritet nekim naročitim autoritarnim držanjem, već umećem vođenja filozofskog razgovora - koji bez obzira na digresije i meandre - nikada ne gubi iz vida tri ključna pitanja, kojima je vođen, a to su: ko je Eros, kakav je, i u čemu se ispoljava njegova delatnost.

Filozofski dijalog o erosu nema samo primat nad ostalim besedama po tome što ispunjava određene formalne i metodološke uslove. Diotima u svom razgovoru sa Sokratom nastoji da na dublji način od prethodnih beseda promisli smisao erotskog i to tako što uvide tih beseda dovodi do njihovih krajnjih konsekvenci. Ako se u Aristofanovoj besedi ispravno tvrdi da je nedostatak ono što goni „erotizovane subjekte“ da nečemu teže, onda sam eros, čija je suština upravo taj nedostatak, ne može biti savršeno i potpuno biće, sam bog. Niti eros jeste žudnja za nečim pojedinačnim, čak i kada se manifestuje u žudnji za određenim pojedinačnim telom, nego je uvek traganje za opštim, pri čemu je pojedinačno samo jedna njegova instancija. To opšte, ka kome teži eros, nije neko vrednosno neutralno opšte, već opšte koje se može okarakterisati kao neko dobro. Povrh toga, do uvida u prirodu tog opšteg ne dolazi se samo pojmovnim i diskurzivnim putem, što su neophodni, ali ne i dovoljni načini da bi se proniknulo u prirodu Lepote kao takve. Za to je potreban noetički uvid,⁶⁴ uvid samoga uma, drugačiji od svakog drugog oblika saznanja, koji je neposredan i potpun, te se njime prodire u samu suštinu erotskog.

Filozofija kritikuje svaku besedu koja na pitanje o tome šta je eros, pogrešno odgovara tako što kaže kakav je on. Ona otkriva nedostatak prirodno-naučnog, medicinskog shvatanja erosa koji erotiku svodi na fiziološki proces „punjenja i pražnjenja“. Ni pesničko Aristofanovo viđenje erosa nije u stanju da razume njegovu istinsku prirodu, ne samo zato što on ne uviđa da cilj erotske težnje nije vrednosno neutralan. Platonov Aristofan ne shvata ni to da polna ljubav nije sama sebi svrha, već i da ona teži ka besmrtnosti na taj način što se posredstvom te ljubavi rađa vlastito potomstvo. Diotimin

64 Up. *ibid.* 210e3, 211b7.

filozofski dijalog nadmašuje čak i svrhu, zbog koje je pokrenut, a to je odgovor na pitanje šta je eros, tako što ulazi u „najvišu“ misteriju ljubavi koja otkriva metafiziku lepog, što nam pokazuje da je cilj ljubavi nešto opšte, toliko opšte da potpuno transcendirira svaki ljudski oblik lepote, a koji opet daje i značenje i smisao svakoj našoj težnji i pregnuću.

IRINA DERETIĆ
Faculty of Philosophy, Belgrade

WHY DOES DIOTIMA REVEAL THE TRUTH OF EROS?
On Eros and Philosophy in Plato's Symposium

Abstract: The aim of this paper is to demonstrate the originality both of Plato's Diotima argumentation and of her philosophical teaching of Eros. Firstly, I will attempt to elucidate the "neither...nor" form of Diotima's argumentation. Then I will interpret the philosophical meaning of her myth of the origin of Eros. The further question is concerned with the reasons of qualifying Eros' aims always in the terms of good and beautiful. Moreover, by criticizing the contemporary interpretations on three aims of Eros, I will try to support my own view of how they interrelate. Eventually, the relation between the various kinds of Eros and the beautiful will be interpreted. In so doing, it shall be shown that the metaphysics of Beauty reveals the deeper meaning of Plato's Diotima erotology.

Keywords: Eros, philosophy, Plato, Diotima, the good, the beautiful

*Primljeno 22.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*