

TAJNO DRUŠTVO – SVRHE JAVNE

O zavjereničkom
avanturizmu filozofije

● Borislav Mikulić

Enigma javnosti tajnog

Svako tajno društvo tajno je na isti način. Ali nije svako tajno društvo na isti način javno.

Tajna društva imaju doduše mnoštvo tajni koje se tiču ponajprije nauka i pripadništva, svako od njih emfatički njeguje diskreciju prema vani, izdvojenost prema tzv. velikom društvu. Ali javnost tajnog društva ne izlazi na vidjelo samo time što ono ne bi dovoljno uspijevalo u svojoj tajnosti. Ona proizlazi otuda što tajno društvo, ukoliko je istinski tajno, u svom samouspostavljanju nužno mora polaziti od neke postavljene javne svrhe i smjerati ka njoj. U tome je autentična, javna tajnost tajnog društva, njezin unutrašnji paradoks, ali ujedno i njezina politička važnost.

Ta paradoksalna javna tajnost nekog tajnog društva najavljuje se u onoj konstelaciji koja uopće omogućuje »tajnu«, tj. iz *odnosa diskrecije* spram cjeline društva u kojem egzistira, odnosa u kojem se taino društvo izdvaja iz velikog društva na taj način da ima neku »primisao«, da se *odnosi na njega*, i to emfatički i u cijelosti. Kad bi tajno društvo bilo indiferentno spram velikog društva ili kad bi se odnosilo prema njemu tek nekim svojim segmentima, imali bismo nešto što bi se eventualno moglo nazvati apsolutnom tajnošću, postavom u kojem bi se nepoznato postojanje i nepostojanje tajnog društva u javnome poklapali do zamjenjivosti poput crnog lika na crnoj podlozi. No ako je apsolutna tajnost koncepcijski besmislena, to ne implicira da ne postoji neka apsolutno tajna družba. No, ona bi morala biti tajnom i samo sebi jer, u krajnjoj konzekvenци, absurdni uvjet očuvanja njezine apsolutne tajnosti bio bi ispunjen samo ako neki pripadnik ni pred samim sobom ne bi priznavao svoje pripadništvo. Naprotiv, javna tajnost je konceptualno nužna, ali realno nemoguća jer ona mora prepostaviti vanjsku diskreciju i počivati na njoj, ali istodobno mora pretendirati na javnu, i to općeljudsku svrhu koja pogada društvo u cjelini. Po tome je svako tajno društvo političko-filozofska pojava čiji se zbiljski značaj i učinak odvija na notornom arhajskom i arhetipskom pojmovnom paru sveto–profano.

Ali više od možda interesantnog svodenja viših oblika intelektualnosti, kao što je filozofija ili pak politička filozofija, na jednostavne i primitivne arhajske forme, nas intrigiraju ovdje *oblici funkciranja* tih jednostavnih modela organizacije u složenim okolinama, prije svega u tzv. političkoj sferi društva. Naša tema i naš problem i jest upravo dinamičko polje, odnosno medusfera koju čini odnos tajnog i javnog, odnos njihova medusobnog isključujućeg podrazumijevanja, a koji se ne nameće samo kao mogući predmet filozofsko-deskriptivnog bavljenja, nego čak i kao određeni sloj u onome što zovemo filozofskim vidom mišljenja. Što više, intrigantno je, a to ćemo učiniti polazištem i kontrastivnom podlogom ovog promišljanja, da početak filozofije, kakvom je zamišljamo u klasičnom vidu i značenju, pada ujedno s pojavom prve tajne družbe u povijesti zapadne političke kulture, da vrhunci njezina unutrašnje-povijesnog razvitka sadrže i eksplicitne političke intencije i da u trenutku svoje modernističke kulminacije s kritikom prosvjetiteljstva filozofija svoj naum sa svijetom još uvijek dijeli s tajnim društvima određenog tipa. Nacrt takve, nazovimo je preliminarno tako, »zavjereničke« povijesti filozofije, s implikacijama koje odatle proizlaze po sam projekt filozofskog, ispitati ćemo u glavnim crtama na jednom primjeru iz rane povijesti filozofije: na slučaju Pitagorinog bratstva, koje intrigira ne samo u povijesti intelektualne kulture kao prva filozofska škola i ujedno kulturno-mistična sekta značaj-

nog političkog utjecaja, nego i kao uzor slobodnog zidarstva, tajne organizacije kojom se npr. Fichte, pri drugom kraju zamišljene zavjereničke povijesti filozofije, ushtio okoristiti u tzv. višnje filozofske svrhe.

Međutim, nije na sreću ta mistična doktrina, kao uostalom nijedna druga takve vrste, ono što bi filozofiju mamilo na zavjereničko udruživanje, te zato ni predmet našeg interesa nije na toj sadržajnoj strani pojave. Ono što intrigira jest nešto što nam se u samoj filozofiji čini njezinom iznutra preduvjetovanom sklonosti heteronomiji i zbog čega izgleda lišenom apriornog imuniteta na politički avanturizam. Dakle ono što izvanjski intrigira ujedno čini predmet njezinog refleksivnog odnosa (filozofija i ljudska političnost) i istodobno njezinu epohalno uvjetovanu sudbinu (filozofija u politici, politika u filozofiji).

Pitagora na sajmu ili o političkom paradoksu filozofije

Opće je mjesto u povijesti zapadne kulture i filozofije da je Pitagora bio prvi evropski mudrac koji se zvao »filozofom« u specifično-filozofskom, odnosno platonском značenju tog izraza.¹ Nazvao se dakle, povodom nekog atletskog agona i pratećeg trgovачkog sajma, nekim tko nema drugog interesa u svjetskim zbivanjima osim da im bude motritelj. Otuda i određenje zadaće filozofije koja nikako nije u tome da bude pukim kroničarem svjetskog zbijanja, nego u brižnom promišljanju trajne i vječne biti svjetskih mijena, u misaonom iznalaženju istinske tvari i istinskog vida svijeta.² Nakon Heraklita koji se navodno nedosljedno i proturječno izrazio o filozofskom poslu kao brizi »muževa mudroljubnih koji valja da mnogo znaju«, ali i kao o mudrosti kojoj ne pridonosi mnogoznanje,³ Herodot je bio taj koji je, makar i nefilozof, povodom priče o Solonu učvrstio liniju jednoznačnog razumijevanja posla i zadatka filozofije: filozof je onaj tko se ne radi bilo kojeg osobnog probitka ili nekog drugog vida svjetovne sreće bavi svjetskim stvarima, nego radi čistog znanja, dakle »poradi same teorije«.⁴

Dva se momenta u ranoj povijesti ovog općeg mesta o filozofiji čine odlučujućima kako za svoje neposredne nastavljače Platona i Aristotela, a time i za čitavu povijest filozofije, tako međutim i za našu aktualnu diskusiju. Filozofija se, određena kao čist spoznajni, odnosno teorijski interes za svijet kao ukupnu, tj. fizičku i političku javnost, javlja kao neka vrsta *metodičkog uloga* koji preduvjetuje stav spram svjetskih pojavnosti i čini ga specifičnim, ne bilo kakvim stavom ne-su-djelovanja ili praktičke neangažiranosti. Utoliko je Pitagora, ako kao naivni čitaoci slijedimo platonovsku priču o filozofu, upitanom o tome što je on i što on radi na atletskom saboru, prevario naivnog znatiteljnika. On nije filozof, naivan i nevin pred svijetom, samo zato što ga za razliku od svih mogućih vrsta bavljenja i interesa na jednom atletskom natjecanju i popratnim sajamskim dogadjajima ne interesira ništa posebno, nego je filozof upravo i jedino zato što ga interesira sve. Filozofom on nije postao tek na sajmu, promišljajući tek tu, na tom (javnom) mjestu svoju razliku spram ostalih. Nepoznat i čudni svat sa sajma morao je već prije toga postati filozofom, odnosno sebe shvaćati takvim, da bi mogao

¹ Diogen Laertije I, 10; Cicero, Tusc. V, 3. Priča potječe od Heraklida Pontskog, Platonovog učenika, ali nigdje nije izravno zabilježena. To upućuje na mogućnost da se radi o unutražnjoj, platoničkoj projekciji naknadno, upravo u Platonovu krugu utvrđenog značenja. Usp. o tome npr. W. Burkert, »Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes Philosophie«, *Hermes* 88/1960. Iz drugog ugla, neizravno, Jean-Pierre Faye ukazuje na dug i obrnut put, od skoro jednog stoljeća, koji je riječi *philosophos* trebao da bi se pojavila *philosophia* (usp. J.-P. Faye, *La raison narrative*, Paris: Ed. Balland).

² No i sam Platon dokumentira ono drugo, nespecifično filozofsko značenje riječi filozofija u smislu historije (v. *Fedon* 96 a 8). To je šire značenje koje se trajno održava u parafilozofskom kontekstu od arhajskih mudraca do Herodota. Odатle se može shvatiti da je filozofsko značenje izraza nastalo naknadnim samotučenjem i sužavanjem riječi *historia* te da je to filozofsko značenje filozofije samo jedno, uvjetno najprivilegiranije. Osim poslijedica po tradicionalno samotučenje filozofije, tim se razlikovanjem unutar »filozofije« oslobađa prostor za kritiku filozofije sa stajališta koje više nije u tradicionalnom smislu imanentno filozofsko, ali nije ni izvansko, nego diferencijalno filozofiranje o filozofskom kakvo pozajmimo kod M. Foucaulta.

³ V. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 Heraklit, frgm. B 129/B 40, B 35. Otuda može biti instruktivan Heraklitov slučaj, ne samo iz historijsko-filozofskih razloga što je on najvjerojatnije prvi filozof kod kojeg je zabilježena riječ *philosophos* u pridjevskoj upotrebi, koliko iz imanentnih razloga povijesti znanja: riječ *philo-sophia* sugerira traženje motivirano manjkom; zato i nema kontradikcije između navodno lažnog »mnogoznanja« i »mudrosti«, tj. među dvama Heraklitovim fragmentima (B 35 i B 129).

⁴ Herodot, Hist. I, 30; III, 125.

artikulirati svoju poziciju spram cjeline i spram njezinih dijelova. Uporište njegova filozofskog samopoimanja i autoidentifikacije nije zato u javnom, nego u onoj vlastitoj točki koja se iz rakursa unutrašnjeg pogleda filozofije u samu sebe pokazuje kao točka osvajanja istinskog znanja i izvornog stajališta spram svijeta, dok se ta ista točka iz rakursa izvanjskog pogleda na filozofiju, dakle iz »rakursa sajma«, pokazuje kao točka posebnog, privatnog, vlastitog, točka »idiotskog« spram kojeg javna općost, od početka antičke demokracije u gradovima pa sve do malaksavanja svog klasičnog doba s gubitkom političke samostalnosti Atene, gaji jedino nepovjerenje i zazor.⁵

Odatle, iz momenta takozvanoga čisto-teorijskog samoodređenja filozofskog interesa, proizlazi i drugi suodređujući moment filozofije. Naime da teorijski interes kao metodički ulog kojeg filozof donosi u svijet ujedno znači i oblik njegove konkretnе, dakle epohalne egzistencije. Filozof je uvijek nekako poseban. U tome je podloga pozitivne predrasude koju i filozofija gaji o sebi, ali koju i drugi imaju o njoj. Drugim riječima, filozofski iskaz, ukoliko je autorefleksivan i upućen »ostatku svijeta« kao adresatu, uvijek je na neki način performativ. Filozofski iskaz uspostavlja filozofa. O tome nam Pitagorino samopredstavljanje naivnom pitaču, da ostanemo samo pri toj idealnoj rekonstrukciji, ne otvarajući pitanje sofističkog performativa, pruža najbolji primjer.

No izvanska povijest filozofije, ili bolje rečeno, hostilna povijest o filozofiji, sugerira mogućnost da je naivnom pitaču bilo moglo pasti na pamet da sicilskog imigranta sa Sama, Pitagoru, prijavi sajamskom redarstvu kao sumnjivo lice, bilo kao sjecikesu (»ne radi ništa«) ili kao uhodu (»nadgledava sve«). Ne bi takva mogućnost, naravno, bila više od dobrog Monty Pythonova gega, da filozofija nije povijest svoga nastanka i osobito svoju urođenu pretenziju na umnost morala vidjeti izbornom u sukobu s tzv. zdravim razumom i u zazoru od strane općeg ljudskog mnenja. O tome duhovito, ali ništa manje dramatično, svjedoči Hegelova rasprava o apstraktno-mislećoj piljarici (zapravo rasprava s njom),⁶ ili pak kulturno-povjesno preispitivanje mjesta filozofije na matrici sukoba Talesa i njegove sluškinje, navodno zlurade Tračanke.⁷

Ne spada sukob teorije sa zdravim razumom empirije u prapovijest teorije, nego u samu povijest, u sam akt njezine samouspostave, utoliko prije i utoliko više što se sama teorija prikazuje kao vid ljudske egzistencije, utoliko prije dakle što filozofski mit o Pitagori već sugerira da čist teorijski interes uvjetuje određeni vid filozofske prakse. Okolnost da se taj vid od samog početka, dakle od prapovijesti filozofije, nudio pogledu tadašnje »javnosti« kao »egzotično ponašanje« (Blumenberg) nije stvar slučajnog folklora, ovakvih ili onakvih ekscentričnosti, kakvih je uostalom bilo u pravilima Pitagorine zajednice ili pak u samoj Heraklitovoј osobi. Naprotiv, to je stvar nečega što se, ako ostanemo u istom redu iskaza, može opisati samo kao »ne-pri-mjerenou ili pak »ne-u-mjesnu« držanje, dakle metaforama koje u uvjetima povijesnog grčkog vremena u kojem nastaje filozofija nisu samo metafore nego temeljne političke kategorije, naime one oko kojih se organizira sama matrica grčke društvenosti: *ámetros* i *ametría* (bezmjernost – neumjerenost), *átopos* i *atopia* (neumjesnost – čudnovatost) negativ su implicitne i političkim temeljem postale metafore sredine (»*és tò méson*«) i ne sadrže više samo reminiscencije o mitskoj opterećenosti ljudskim prijestupom u božanskom poretku i razdiobi časti. *Es tò méson* je obvezujući nalog rasporeda oko praznog ili nezaposjednutog mjesta vlasti ili moći (*arhē*), koje – shvaćeno zajedničkim (*to koinón*) – ima biti stvar sudjelovanja-učestvovanja svih pri-padnih, tj. svih slobodnih.⁸ Biti slobodan, ne pokazuje se samo nezavi-

⁵ U Državi, X. 600b 1, Platon označava upravo Pitagoru začetnikom vlastitog, individualnog »puta života« («*idios hoðös tou biou*»).

⁶ V. Hegel, »Wer denkt abstrakt?«, Jenaer Schriften 1801-1807, Theorie Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt 1970 (1980), s. 575-581.

⁷ V. Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1987.

⁸ V. o tome utjecajne studije Jean-Pierre Vernanta, *Les origines de la pensée grécoise*, P.U.F., Paris, 1988, nastale pored ostalih istraživanja ovog francuskog filologa (v. *Mythe et société*), na matrici strukturalističkih postavki G. Dumézila; značajka je ovakvog usmjerenja da, za razliku hermenutičkog historicizma njemačke filološke tradicije koja pretpostavlja postojanje »duha naroda«, revalorizira arhajske matrice doživljavanja svijeta kao moduse njegove racionalne organizacije. Izraz »*es tò meson*« je zapravo metafora koja, izvodeći se iz mita, otkriva geometrijski shvaćenu figuru vlasti kao temeljnog društvenog odnosa, figuru koja se u helenskoj tradiciji, za razliku od srodne indo-arijske kulture razvija geometrijski razrađen ritualizam i predominaciju svećenske kulture, pokazala momentom očuvanja svjetovnog, upravo političkog karaktera zajednice i društva. U tom svjetlu je i geometrizam Platonovog pojma pravednosti i pravog državnog ustrojstva duboko motiviran arijskom tradicijom.

snošću od barbarskog osvajača, nego prije svega djelom učestvovanja u općem-i-zajedničkom (*metéhein toú koinoú*), dakle unutrašnjim uređenjem zajednice koje od svakog prirodnog pripadnika (*phýsei metéhonta*) čini umnog sudionika (*logô metéhonta*). To su biti i načelo klasično-grčkog demokratskog političkog uređenja, što su ih iz istih pretpostavki, ali ipak neistovjetno, teorijski razradili Platon i Aristotel.⁹

Ali ne podudaraju se međusobno običajnosni i filozofski pojam umnosti, niti politički i filozofski pojam općosti. Istodobno, odnos filozofskog i »javnog« pojma umnosti, općosti, dobra i sličnih kategorija istog reda, počiva na temeljnoj asimetriji jednostranosti interesa: dok je naime filozofski pojam autorefleksivan i relativan, odnosno polemički usmijeren na vladajući prirodno-razumski pojam općosti, dobra, korisnosti itd., obični pojam je autarkičan, nerefleksivan i ponajmanje autorefleksivan. On nosi najjači trag manjka utemeljenosti i legitimnosti. Ta temeljna asimetrija što proizlazi iz spontanizma političkih i društvenih procesa, odnosno njihove neovisnosti o filozofskoj pretenziji da se spekulativni sadržaj umnosti prenese natrag na zbilju, tema je i problem za filozofiju od trenutka njezine prve unutrašnje preobrazbe iz tzv. prirodne u spekulativnu filozofiju, u drugoj polovici 6. st. stare ere s pojmom Pitagorinog racionalnog filozofskog učenja i grupe sljedbenika organiziranih u mistično bratstvo. Ona svoju dramatičnu kulminaciju u grčkoj intelektualnoj, političkoj, i uopće u kulturnoj povijesti, dostiže u slučaju Sokratovog suđenja i egzekucije, svoju idealnoreflektiranu nadogradnju u Platonovo ideji države, a racionalizaciju u Aristotelovom razlikovanju etičkih od dianoetičkih vrlina. No tijekom čitave povijesti klasične filozofske misli ostaje jedna, upravo inicijalna matrica shvaćanja teorije konstantnom: naime, da je ona neki, zapravo najviši vid prakse i života. U tome se, u vidu opće važnosti njezinog ekskluzivnog nastupa, najavljuje i očrtava politički paradoks filozofije, vid njezine obaveznosti spram života podoban nekoj religijskoj životnoj zajednici. Ta podudarnost između filozofije, religiozne životnosti i politički specifičnog interesa za suodređivanjem umnog ustrojstva ljudske zajednice, nije nikako slučajna, ali je zato daleko od svake samorazumljivosti i otuda je ovisna o interpretaciji, osobito u doba kad nakon razdora s prirodnoznanstvenom intelektualnošću s početka 20. stoljeća filozofija iznova redefinira svoju poziciju, smisao i zadaću.¹⁰

Pitagora u izgnanstvu ili o političkom učinku sakralne tajne

Značajno je i određujuće za Pitagorinu pojavu da pada u najuzburkanije vrijeme stare Helade i mediteranskog svijeta, u 6. st. p.n.e., kad se nakon pada najvećih jonskih gradova pod perzijsku vlast odvija snažna emigracija sa istoka na zapad sredozemnog kruga, u vrijeme izmjene duhovne klime koja se u povijesti kulture naziva religijskom obnovom, i konačno u doba temeljne izmjene prvotnog načina filozofskog mišljenja. Sve to nije međutim izvanjski kulturno-povijesni dekor filozofije. Prevrat koji se odvija u Heladi toga doba u značajnoj je mjeri učinak same filozofije, učinak iz kojeg i ona sama, rastajući se od jonske teorije prirode kao racionalizacije teogonije u kozmogoniju, polučuje svoj novi, pravi filozofski lik u gradnji idealne slike svijeta što zahtijeva, ali i nameće idealni vid egzistencije.¹¹



⁹ Usp. Platon: *Država VI, VII*, v. osobito 511 b–c, 517 e; Aristotel, *Nik. Eth.* VI, osobito određenje razboritosti (*phronésis*, 1140 b 5–25), kao eminentno diskurzivno-umne sposobnosti (*meta logou*, *kata ton logismos*, 1141 b 8–14.).

¹⁰ Otako je, nasuprot profesorskim ili hermeneutičarskim pretenzijama na samosvojnost filozofije, iznova »heteronomno« određena njezina bit u smislu »namjesnice« komunikacijskog pojma umnosti (v. J. Habermas, »Philosophie als Stathalter«, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 1983), nije značajnije uzdrman postav njezine »sasvim specifične« autonomnosti kako ju je, polazeći od Heideggera, klasički redefinirao H. G. Gadamer na podlozi platoničkog dijaloga kao razgovora duše sa samom sobom (usp. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, 1931; sada u *Gesammelte Werke*, Tübingen 1985, Bd. 5). Možda je trebalo, upravo radi očuvanja njezine autonomnosti, promijeniti ne samo raspravu o njezinoj »biti« iz imanentnog stajališta u neko heteronomno, nego i plan odvijanja same filozofije, plan njezine unutrašnje povijesti kao povijesti samoreprodukije identičnog diskursa, u plan njezina »geografskog«, »teritorijalnog« odnosa sa svojim svjetom, odnosa koji »izvorno« čini da ono drugo filozofije, njoj tudi svjet i ona kao tuda svjetu, postane »planom imanencije« koji i sam njezin postanak ne čini više nužnim, već samo kontingenčnim, da ono njoj »heteronomno« uvijek bude moment njezina postajanja koje ne da više poistovjetiti s njezinom nužnom i nutarnjom poviješću, nego je zalog njezine »intempesivne aktualnosti«. V. takav pokušaj Deleuzea i Guattaria, *Qu'est-ce la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.

¹¹ Ako Aristotel u svojoj »kratkoj povijesti filozofije« u alpha-knjizi metafizike, sve presokratske filozofe sinonimno naziva »fiziologima« (physiologi) ili »tražiteljima počela« (hoi tas arkhas zetountes), ipak je u tome sadržana ona razlika u opsegu pojma koja omogućuje kategorijalna razlikovanja između »fiziologa u užem smislu i »metafizičara« ili »prihv filozofa« u širem smislu, u koje spada prvenstveno Parmenid, po tome što on svoj pojam bića postavlja log, a ne physei, te rani »pitagoreci«, čiji nauk Aristotel izrijekom

Od mnoštva detalja koje kulturna, filozofska i filološka povjesna znanost poznaju o tom prevratnom dobu stare Helade,¹² nužno je istaknuti prastare mistične religiozne tendencije i kultove, kao što su trački kult Dionisa, a potom i utjecajniji antički kult Demetre, koji počinju oduzimati prostor olimpijskoj religioznosti herojskog, odnosno homerskog doba, doba u kojem se javljaju *mystoi* poput Abarisa, Aristeasa i Ferekida, sasvim drugačijeg tipa od tradicionalno poznatih tumača olimpske Zeusove volje poput Homerovog Kalhanta iz Ilijade ili Tiresije, slijepog tebanskog proroka-tumača. Nova religioznost počiva na prastarim kultovima, ali svoj organizacijski oblik zadobiva osnivanjem novih životnih zajednica i kulnih bratstava, kao što je bilo orfičko. Značajno je za predmet naše rasprave da pojavi takvih zajednica unosi prekid u kulturu prirodne religioznosti te da one padaju ujedno s premještanjem intelektualne scene stare Helade s Istoka na Zapad, iz maloazijske Jonije na Siciliju i Veliku Grčku, te da s tim pomakom otpočinje nešto do tada nepoznato u kulturi Helade: antagonizacija između posebnog znanja, kao što je bilo filozofsko, s narodnom religijom i svijetom tzv. prirodne običajnosti. Ujedno s time, zamjećuje se i izmjena u unutrašnjoj organizaciji filozofskog znanja spram jonskog modela filozofske *historie*: na mjesto individualnog učinka pojedinaca, istraživača (poput Talesa, Anaksimandra, Anaksimena) za čiji način utjecaja na svijet tradicija upotrebljava racionalni i sekularni izraz *'akoūsai tou lógos'* (»čuti im govor«, »čuti im nauk«),¹³ stupa tzv. *'orgia'* odnosno *'eórga'*, nov oblik posredovanja mudrog sadržaja prema vani, sakramentne naravi, oblik koji će se snažno odraziti na stvaranje uzvišene aure i oko pojedinih filozofskih figura poput Empedokla ili škola poput pitagorejske i elejske, ali i na zamjenu prozogn pisanja filozofskog sadržaja poetskim, da bi čak i preko takvih kritičkih i ekscentričnih tipova kao što su Sokrat i njegovi klinički sljedbenici načinio lanac do stoika i kršćanskih svetaca, sve do Apolona iz Tijane, sveca i autora fantastičnog Pitagorina životopisa.

Ono što intrigira u povijesti ranog pitagorejskog bratstva nije samo njegovo istrebljenje na Siciliji, odnosno stvarno i radikalno političko uništenje jedne filozofske škole ili pak sekte zbog navodne umiješanosti u borbu za političku prevlast između aristokratskih i demokratskih stranaka u Krotonu, navodno njegovanje »dorskog političkog ideal« u dominantno jonskoj sicilskoj sredini. Takvi bi zapleti bili samo parcijalni i lako bi se, u slučaju sukoba, kompenzirali povlačenjem škole u svoju ezoteriju; uostalom, sâm se Pitagora izgleda pravodobno povukao iz Krotona u Metapontion gdje je navodno u miru i umro. No, sudska škola je drugačija a povijest njezinog kraja kao bratstva simptomatična za odnos filozofije sa svojim političkim svijetom. Nije naime navodna antidemokratska nastrojenost pitagorejskog bratstva mogla biti izvorom njegove propasti, jer je sukob na političkoj sceni, koji se povijesno može dokumentirati, izbio na drugoj strani. Jamblih pripovijeda, pozivajući se na Aristoksena za kojeg se opet prepostavlja da je temeljni izvor svih kasnijih prerada povijesti o Pitagori, da je Kylon, krotonski aristokrat, ne mogavši drugačije osujetiti politički utjecaj bratstva, pokušao proći inicijaciju ali da ga je sam Pitagora odbio sluteći u njemu razbijajući. Time je navukao utjecajnog protivnika na vrat i povukao se iz Krotona. Sâmo bratstvo nestaje u pogromu pokrenutom ubrzo poslije toga.

Izvor zazora prema pitagorejskom savezu i konačno njegovo istrebljenje sadrže u sebi nešto bismo mogli nazvati Sokratovim sindromom u odnosu filozofije i političke zajednice.¹⁴ Ako za Sokrata možemo prepostaviti



razlikuje od onih prvih (985 b 30), te ih obrađuje – a to je indikativno za spomenuto razlikovanje – kao neku vrstu pripreme ili uvoda u kritičko poglavlje o Platonovoj »teoriji ideja« (Met. A, 9), smatrajuci njihova načela »prikladnijim i za ona viša među bûcima«, nego što je to slučaj s prirodoslovnim razmatranjima (990 a 5).

¹² U svrhu sljedećih razmatranja oslanjam se prvenstveno na kratak, jezgovit i ciljno-interpretacijski, a ne historičarski postavljen prikaz kulturno-historijskog konteksta u kojem se javlja Pitagora, njegovo bratstvo i nauk, Johna Burneta, *Early Greek Philosophy*, London 1908, osobito, Ch. II: Science and Religion, pp. 85–142.

¹³ Ovu stranu ranog filozofskog mišljenja, vezanu čvrsto za proznu književnu tradiciju svog vremena, za razliku od kasnije poetske tekstualne prakse u filozofiji, ističu rijetki autori poput Charlesa Kahna, v. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press 1979, osobito pogl. »On reading Heraclitus«, p. 87 sq.

¹⁴ Tako Hans Blumenberg (op. cit.), pokazujući da je i priča o Talesu i Tračanima možda tek projekcija Platonove priče o Sokratu u prošlost, oslobada prostor za vidjenje da je povlašten položaj filozofije pred samom sobom tek učinak projekcije mita filozofije o samoj sebi. Za stvaranje mita filozofija se mora služiti figurama; jedna od njih je svakako i figura stranica koju Sokrat, kao Platonov dijaloski lik, uводи za sama sebe, ali ne kao stranicu u gradu, već kao stranicu u jeziku. Time se najavljuje vrlo intrigantan obrat u unutrašnjoj povijesti filozofskog mišljenja, ali i u historiji ideja, jer se za potrebe iznalaženja istinskog vida mišljenja i same istine stvari kao nezaobilazno sredstvo nameće upravo ono platonovsko neautentično, naime retorički potencijali jezika. O toj iznudici Sokratovoj da retorički zaobiđe zamke retorike v. B. Mikulić, »Kant und Sokrates oder von der Verfremdung der Identität«, u: *Mesotes* 2, Wien 1991, str. 3–13.

da sredstvima racionalne pojmovne analize, dakle logosom, dovodi u pitanje ustaljenu običajnost polisa, a uvođenjem »novog božanstva« i njezinu stabilnost, onda se i pitagorejski savez po svim momentima svoje konstitucije može vidjeti u istoj ulozi rušitelja prirodne običajnosti polisa, dakle na djelu subverzije u samoj njezinoj osnovici, a ne tek u nekoj od mogućih – aristokratskoj, oligarhijskoj ili pak demokratskoj – političkih varijanti. Ono što zatvoreno bratstvo, ezoteričnog ili čak tajnog nauka o svijetu, u samom »svijetu« – a taj je za antičkog Helena doista heideggerianska »četvorina« od olimpskih bogova, ljudi u polisu, nebesa i zemlje – i povodom samog svijeta dovodi u pitanje, jest upravo »svjetovnost« i »javnost«, ono postherojsko i postepsko načelo političkog reda, iskazano metaforom *és tò mésōn*, imperativno-performativnog zvuka.

Ako je dakle u sukobu između atenskog polisa i Sokrata na vidjelo izašao sukob načela ustaljene običajnosti, utemeljene na matrici tradicionalne, prirodno-etničke religioznosti, s jedne strane i načela reflektiranog zakonodavstva koje se ima temeljiti na pojmu pravednog, istinitog i dobrog, s druge strane, onda se i slučaj još starijeg sukoba pitagorejske zajednice sa svojim političkim svijetom može razumjeti na istoj osnovici, naime kao sukob univerzalnih pretenzija na isti predmet od strane različitih i međusobno konkurentnih subjekata. No za razliku od mladeg spora između Sokratove racionalne filozofske koncepcije zakona i aktualne prirodno-religijske običajnosti u Ateni, dakle sukoba zakonâ, u slučaju sukoba između pitagorejskog saveza i Kylonove (aristokratske) političke vlasti može se, primjereno kulturno-povijesnom vremenu, govoriti samo o »ratu svetinja«, proizašlom iz odnosa konkurenkcije između tradicionalne i vladajuće religije olimpskih bogova i male duhovne obnove, nove religioznosti ponikle iz subalternih lokalnih, većinom istočno-heladskih i tračkih kultova »orgijastičke« i hthoničke naravi, ali nikako identične s njima. Štoviše, orfička sekta je, iako originarno vezana za trački kult i raskomadanog Dionisa, njegovala idol svjetlosti i procišćenja; slično je i pitagorejska religioznost, najvjerojatnije pod izravnim utjecajem orfizma na Siciliji, vezana za kult Apolona hiperborejskog, što znači za idolatriju eteričke nebeske svjetlosti i za kathartičke obrede, različite od pučkih vidova dionizijskih i eleuzinskih »misterija«, zapravo narodnih svetkovina čija su »otajstva« bila svakome poznata.¹⁵

U historiji filozofije i religijskih ideja nije sasvim jasno što je zapravo bila tajna pitagorejskog društva, da li sama teorija brojeva i spekulacija o njihovoj kozmopojetičkoj naravi, ili pak misto-ekleziastička narav družbe zaštićene od izvanjskog svijeta strogim inicijacijskim pravilima, ili pak politička narav te zajednice s pretenzijom na uređenje *polisa* kao šire zajednice? No izvan tog u osnovi akademskog i historičarskog pitanja, čije raspravljanje ne spada više u obzor našega problema, jasno je da pitagorejski nauk i njegov organizacijski lik nisu mogli biti u sukobu s tim pučkim vidovima misterija koje su se s godišnjim dobima ritualno ponavljale da bi simbolički reproducirale duhovnu osnovicu etničko-religijske zajednice, neovisno o njezinom političnom ustrojstvu. Olimpska teološka nadgradnja helenstva na kojoj počiva tzv. »službena« ili javna religija grčkih gradova-država i hthonički kultovi starijeg datuma nisu niukoliko bili međusobno nesnošljivi; razlog toj kultnoj parabiozi dviju religijskih koncepcija, božansko-nebeske i polubozansko-zemne, leži možda u posvemašnjem, politički uvjetovanom izostanku svećenstva u antičkoj grčkoj civilizaciji. Stoga se čini da je sukob oko jedne ekskluzivne, intelektualno-religijske zajednice kakva je bila pitagorejska, morao uslijediti iz političkog značaja i političkih posljedica njezine ophodnje sa svetinjama, dakle s predmetom općeg i javnog odnosa etničko-religijske zajednice. Naime, da izmjena odnosa prema »svetinji« ima politički značaj i za sobom povlači političke posljedice, proizlazi upravo otuda što je odnos prema svetinji javna i zajednička stvar svih pripadnika zajednice organizirane kao polis, i nadalje što je originarni odnos Helena prema svetinji, tj. sam ustroj njihove religioznosti, potpuno analogan njihovom shvaćanju dopustivog i podnošljivog političkog uređenja, štoviše može se reći da je upravo religijska matrica odredila helenski politički poredak: oni su oboje organizirani oko središnje praznine, hijatusa neposjedovanja izorišne moći nad cjelinom koja je podložna zakonu, a ne ikojem subjektu-po jedincu. [Tako ni Zeus nema moći nad *anánkē* (Hesoid), ni Sunce ne smije prekoračiti mjeru svoje ophodnje (Heraklit), ni vlast ne smije biti posjed jednog čovjeka



¹⁵ O tome v. općenito M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I-II*, München 1960 (2. proš. izd.).

(Demosten)]. Praznina, nezaposjednutost *arhē* koja je »ni pod čijom vlašću« (*'hypò medenòs kratouménē'*), jest zajednička i javna. To je načelo helen-skog političkog uređenja i okvir političkog života svakog (punopravnog) pojedinca. U tome je racionalni vid tog načela, ali isto tako i njegova etnička, dakle prirodno-religijska i prepolitička uvjetovanost.

Nasuprot tome, nove religiozne sekte 6. st. organizirane su potpuno drugačije i već je u tome sadržan hostilni značaj njihove pojave u homerski odgojenom mentalitetu i moralu Helena na prijelazu iz arhajskog u klasično doba. Umjesto na prirodnoj, etničkoj i jezičnoj pripadnosti, toliko određujuće ne samo za Helene nego i za sve ostale indeovropske narode, osobito za vedske i avestičke arijce, ove sekte počivaju na slobodnom, izbornom, dakle »umjetnom« udruživanju putem tajne inicijacije, utoliko su one internacionala pojava svoga doba. Nadalje, izvor autoriteta za njih je objava ili nauk nekog imenom poznatog, iako najčešće mitskog rodonačelnika, a zajednicu održava autoritet učitelja-predvodnika. Ipak, ne čine ovi formalni momenti ove zajednice religijskom pojavom: štoviše, minimalni i nužni uvjet njihove religijske strane sadržan je u obrednim radnjama, a dovoljan je samo specijalan, bilo koji, tip obreda da bi se oko njega obrazovala i definirala neka kultna grupa, da bi se po njemu prepoznavale i držale zajedno raspršene lože jedne sekte. Pitagorejci su imali, po svemu sudeći, više loža (*synédria*) na Siciliji, a sve su obredno održavale kult delskog i hiperborejskog Apolona, boga nebeske svjetlosti, kult čiji je osnovni cilj i ideja bilo izvanjsko i unutarnje očišćenje (*kátharsis*), odražavano raznim obrednim radnjama i bizarnim pravilima svakodnevног života.

No, ono pak za što se prepostavlja da čini specifičnu razliku pitagorejskog bratstva spram ostalih sekti, kao što su bili orfici s kojima su dijelili nauk o podvojenosti duše i tijela, o seljenju i izbavljenju duše iz zemne egzistencije, jest upotreba tzv. teorijskih purgativa – matematičke spoznaje i muzičke teorije; prepostavlja se čak da su glazbu koristili u psihoterapeutske svrhe. Takva mogućnost znači, gledano sa stajališta naše diskusije, da se na temelju poznatih podataka o pitagorejskom savezu ujedno i ravnopravno mora valorizirati i tzv. filozofski i religijski značaj njihovog nauka, jer ono što strukturno objedinjuje ova dva momenta, i što zapravo tvori naš osnovni problem, jest praktički i egzistencijalni, makar i krajnje idealistički reducirani, karakter njihovog teorijskog nauka. Naime, tek s ustanovljenjem pitagorejskog saveza, dakle s jednom religijski obojenom duhovnom zajednicom pada ujedno i nastanak filozofske škole u pravom smislu riječi; prije Pitagorejne škole na Siciliji u povijesti filozofije se ne može govoriti o postojanju škola, osim ako se pod time ne pomišlja na struje i tipove mišljenja kakvo je bila jonska kozmologija.

23

3. program
hrvatskog
radija

Filozofija vs. sakrament metoda znanja i metoda otajstva

Makar iz zapadne filozofske-povijesne perspektive nije teško ustanoviti načelnu i presudnu razliku između filozofske škole i neke religijske zajednice, između filozofskog tipa znanja i devocionalnog oblika duhovnosti, ipak su unutrašnje podudarnosti između jedne i druge strane, i osobito njihova vremenska syngeneza višestruko simptomatične. Nije pitagorejski savez samo slučajna i jednokratna pojava u povijesti zapadne filozofije; preko niza čistih filozofa od Parmenida i Empedokla pa sve do Platona, i napose Platona, te do navlastito filozofskih slojeva unutar Aristotelovog djela, i dalje preko helenističkog i rimskog stoicizma do kršćanskih duhovnika, traje ta orijentalna, upravo indijski intonirana veza između spekulativnog tipa znanja o krajnjim stvarima (*ta akrótata*) i devocionalne prednosti znalca predmetu svog najvišeg znanja. Povrh toga, upravo je orgijastički ideal pročišćenja, čak idolatrija čistosti najvišeg znanja (*katharōs gnônai*, *katharōs eidénai*) spram nižih vrsta spoznaje temeljna crta koja se provlači od pitagoreizma, Parmenida i Empedokla, preko Platona do kasnoantičkih filozofa poput Plotina i Prokla.

Moguće je čak prepostaviti da religijska obnova 6. st. ne pada samo ujedno, nego da štoviše predstavlja istovjetan fenomen s budenjem novog filozofskog duha, drugaćijeg nego što je bio racionalistički duh jonske historiјe. Taj novi duh je upravo duh philo-sophie, znanja koje svoj predmet predstavlja u idealnosti, odnosno u istinskom bitku, u protivnosti s ovim prolaznim i ograničenim medijem trajanja. Za razliku od kozmolоške historiјe, filozofija

postavlja, makar i negativno, figuru svog subjekta-nositelja znanja, posrednika višeg idealnog sadržaja i ujedno iščekivatelja višeg oblika egzistencije. U pitagorejskom bratstvu, filozof-teoretik i *mýstēs*, odani štovatelj kulnog božanstva, sjedinjeni su u jednoj osobi; objedinjuju ih i izvanske okolnosti koje i filozofsko bavljenje stvarima izuzimaju od ostalog prirodnog i socijalnog svijeta na isti način kao novu religijsku sektu: nadalje, ni filozofa ne uvjetuje ili ne mora uvjetovati etnička, nacionalna ili jezična pripadnost; filozofija se na isti način udaljava od prirodne religioznosti kao i izdvojene religijske životne zajednice, i nju poput ovih objedinjuje neko učenje o najvišim stvarima, organizacija, povjerenje pripadnika, odanost učitelju.

Povrh toga, mučan je i ne tako brz bio proces odvajanja racionalne filozofske crte učenja od religioznih i obrednih elemenata; uspješno, iako krajnje metaforički transparentno objedinjuje ih Parmenid u svojoj filozofskoj poemi, čiji proemij pruža čist vid inicijacijskog obreda, dok Empedoklo ne zazire od toga da i sam kozmologički nauk, dakle svoje filozofsko znanje, predstavi svečanom i otajstvenom poezijom. Ipak kritika tog sve upadljivije bizarnog braka filozofije i otajstvene religioznosti otpočinje vrlo rano, s Heraklitom koji Pitagoru naziva »predvodnikom praznoglavliah« (*'tōn kophôn arhegós'*), sa Sokratom koji se libi svake teatralne dubine pa čak ironizira i Heraklita, da bi na koncu i Platon i Aristotel, svaki na svoj način, iako s izvjesnim žaljenjem, odali temeljni nedostatak pitagorejske i svake druge mističke spoznaje, a on je metodičke naravi: od mista se, kaže Aristotel, ne traži da uče ili spoznaju bilo što, nego da empatički primaju sveti nauk.

Ovakvim se prigovorom i Heraklitovo prezrenje mistâ kao »praznoglavliah« pokazuje umnogome simptomatičnim. Ono što se mudro znanje, ukoliko je znanje, čini da zamjera mističkoj inicijaciji ili otajstvenom znanju jest nedostatak sadržaja. Ritualizam kao formalno održavanje tajne samo je potvrda njezinog stvarnog nepostojanja, on je obredna simulacija i predstava njezine supstancialnosti. Rano samoosveštenje filozofije i refleksija svoje razlike prema drugim, nefilozofskim oblicima znanja, osobito prema mističkim oblicima duhovnosti, uzrokovalo je da grčka kultna tradicija i misteriji nisu imali gotovo nikakav utjecaj na filozofiju; najeklatantniji primjer je upravo Heraklit čija navodna posvećenost u eleuzinske misterije ima onolik značaj za njegov filozofski nauk koliko su eleuzinske misterije uopće bile tajne. Isto tako, aritmetičko-teorijski nauk pitagorejske škole nije mogao biti zalogom kultne tajnosti jer bi kao teorijski nauk proturječio samome sebi. Ukoliko je bio ezoteričko dobro škole, onda se tajnost koja je svakako morala biti konstitutivna za religijsku sektu, mogla odnositi još jedino na ritual unutar družbe, dakle na način na koji se jedan teorijski i o samom ritualu neovisan sadržaj (aritmetika i geometrija) koristio u mističke ili magijske svrhe.

No ako je i sama mogućnost razdvajanja nekog racionalnog sadržaja od mistično-kulnih oblika njegove prezentacije mogao biti zalogom oslobođenja filozofije i njezinog otpuštanja u vlastitu budućnost, ipak je taj sadržajni i prije svega metodski dobitak povukao za sobom i temeljni unutrašnji manjak filozofije koji ona tijekom čitave svoje povijesti, pa ni na točkama svog deklariranog okončanja s Hegelom, Marxom, Nietzscheom i Heideggerom, neće moći preboljeti: to je manjak neposredne stvarnosti filozofskog sadržaja. Moguće je stoga pomisliti da je upravo taj hereditarni manjak filozofije razlogom njezinog izvjesnog žaljenja za performativnim nabojem, za moći neposredne samorealizacije svoje središnje ideje, moći kakvom se čine da raspolažu doktrine misto-orgijskih, sakramenata tajnih bratstava ili političkih družbi. Ako je razdvojenje od religiozne duhovnosti za filozofiju značilo oslobođenje vlastitog teorijskog predmeta, cjelina bitka i intrinskične umnosti svijeta, onda je to oslobođenje svakako odgovorno za pečat apstrakcije koji filozofija nosi među svim disciplinama intelekta, ali također i za svijest o nuždi umnog samodovršenja u svijetu ili pak ukinuća u samoozbiljenju. Ali, nisu li upravo ta mjesta točke sklonosti filozofije ka samozavodenju u avanturizam političkog obilježja kad u zavjereničkim grupama poput Platona s Dionom Sirakuškim, polutajnim bratstvima poput Fichteja u berlinskoj slobodno-zidarskoj loži ili ekstremno-desnim političkim partijama poput Heidegera traže sudioništvo u ostvarenju mudrog, umnog ili autentičnog ljudskog života?¹⁶ Sva tri primjera sadrže pouku o neizbjježnom krahu takve pustolo-

●
¹⁶ V. Platon, *VII pismo*: J. G. Fichte, *Philosophie der Maurerei*, izd. Felix Meiner, Hamburg 1923; M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1983.

vine, o divljem braku misaonog sadržaja i ritualne simulacije otajstva i autentičnosti, ali tom poukom filozofija još ne dobiva zadovoljenje svoje najdublje nutarnje potrage za istinskom zbiljom. Kao da su upravo iz te potrebe i uslijedile spomenute avanture.

25

*3. program
hrvatskog
radija*