

## *Ideološki i spolni eros*

Prema mitu, vrelo žudnje nahodi se u spomenu na spolnu cjelovitost, odnosno u obećanju prvotne spolne autarkičnosti, prvotne cjeline (cjeline bez spolne razdvojenosti), no koja je u sebi samoj ipak rasporna. O tom logičkom paradoksu, naime žuditi da se bude cijel u svojoj spolnoj polovičnosti, odnosno autarkičan i cjelovit unatoč svojoj (s)polnosti, paradoksu na koji se mit naravno ne osvrće, budući da mu je, kao spontanom kazivanju onoga što se ima kazati (*ein Sich-sagen-lassen des zu Sagenden*),<sup>1</sup> prije svega i iznad svega stalo do zasnivanja paradoksa života,<sup>2</sup> pripovijeda nam najznamenitiji predstavnik drevne atičke komedije, Aristofan, u Platonovu *Simpoziju*, zasnivajući što zapravo Eros jest. Eros je naime zajednička tema svih od strane Sokrata – glavne osobe dijaloga – izazvanih govornika u ovom Platonovu dijalogu.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Tako Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos: Interpretation zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969, str. 119.

<sup>2</sup> O mitskoj istini naspram logičke usp. Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M. 1956, str. 74-80; Franz Vonessen, *Mythos und Wahrheit: Bultmanns Entmythologisieren und die Philosophie der Mythologie*, Frankfurt/M. 1972, str. 59-65.

<sup>3</sup> Prodornošću filozofske analize i poticajnošću interpretacije Platonova *Simpozija* odlikuju se nadasve sljedeća djela: Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt/M. 1939; šesto izdanje 1999; Hartmut Buchner, *Eros und Sein*, Bonn 1965; Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven 1987; Thierry Ménissier, *Eros philosophe: Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris 1996; Claudia Pirass, *Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis: Eros, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposium*, Frankfurt/M. – New York 1997; Giovanni Reale,

Aristofan<sup>4</sup> revitalizira i inaugurira mit o prvotnom obličju ljudskog tijela i o preinakama tog obličja. Isprva su naime bila tri spola (*gene*): ne samo dva kao sada, muški (*arren*) i ženski (*thelys*), nego osim njih još i treći, kompletni, onaj koji je spajao oba (*kai triton prosen koinon on amphoteron touton*) i bio dakle dvo-spolcem, muškoženskim (*androgynon*):<sup>5</sup> »Nadalje, cijeli oblik svakog čovjeka bio je zaobljen (*bolon en bekastou tou anthropou to eidos strogylon*); imao je okrugla leđa i također okrugle bokove (*noton kai pleuras kyklo echon*)« (189e). Svaki čovjek je imao, dakle, jedan trup i jednu glavu, ali leđa su gledala svaka za sebe u istom smjeru kao dva lica glave; u cjelinu su pak spadale još četiri ruke, četiri noge, četiri uha, četiri oka, dva nosa i dva spolovila. Muški je

---

*Eros, demone, mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997; Christopher J. Rowe, *Il 'Simposio' di Platone: Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul 'Fedone' e una breve discussione con M. Migliori e A. Fermani*, Sankt Augustin 1998; Jamey Hecht, *Plato's Symposium: Eros and the Human Predicament*, New York 1999; Frisbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford 2006.

<sup>4</sup> O samom Aristofanovu govoru vidi iscrpnije studije: »Maria Grazia Bonanno, Aristofane in Platone«, *Museum criticum* 10-12 (1975-1977), str. 103-112; Jean Hani, »Le mythe dans le Banquet de Platon«, *Euphrosyne* 11 (1981-1982), str. 89-101; Charles E. Salzman, »The Wisdom of Plato's Aristophanes«, *Interpretation* 18 (1990/1991), str. 233-250; Silvia Campese, »Forme del desiderio nel Simposio di Platone«, *Lexis* 5-6 (1990), str. 89-100; Ozren Žunec, »Sadržaj i interpretacija Aristofanova govora«, u: isti, *Iskonska narav*, Zagreb 2015, str. 7-44.

<sup>5</sup> O figuri androgina vidi Marie Delcourt, *Hermaphroditea: Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles 1966; Bernard Sergent, *Homosexuality in Greek Myth*, London 1987; Maria Grazia Ciani, »Il corpo immortale«, *Biologica* 4 (1990), str. 53-64; Luc Brisson, *Le sexe incertain: Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.

spol, prema tome, imao dva muška spolovila, a ženski spol dva ženska spolovila, dočim je dvo-spolac na svakoj strani imao po jedan muški i po jedan ženski spolni organ. Zbog četiriju noga i dvaju lica čovjek je mogao hodati naprijed i natrag; ako mu se veoma žurilo, koristio je i ruke, poput akrobata koji pružaju noge uvis i prekobacuju se u krug. Svaki je čovjek dakle bio cjelovit: zaokružen i autarkičan. Muški spol, biće s dva muška spolovila, zapravo nije bio spol, nego cjelota: muški rod kao takav. Potekao je iz sunca, dočim je ženski rod potekao iz zemlje, a dvospolni, androgini (muškoženski) iz mjeseca (*selene*), koji dioništvuje (*metechei*) kako u suncu tako i u zemlji. Okrugli oblik, odnosno oblik kugle, time je objašnjen; budući da su sunce, zemlja i mjesec okrugli, okrugla su – prema načelu sličnosti – i sva tri ljudska roda. Bili su silni i moćni i odveć oholi, tako da su čak htjeli napasti bogove. Zeus je zato sazvao savjet na kojem su bogovi na njegov prijedlog zaključili prerezati ljude napola i tako smanjiti njihovu moć i raskalašenost (*akolasia*); ako pak ni to ne bude dovoljno, onda treba presjeći napola i tu polovicu, kako bi ljudi poskakivali samo još na jednoj nozi. Ono što je rečeno, to je i učinjeno. Zeus je započeo rezati ljude napola, kao što se reže voće radi sušenja ili kao što se dlakom presječe jaje, a Apolonu je naredio da svakoj razrezanoj polovici (simbolu) okrene njezinu polovicu glave u smjeru protivnom od prethodnog, to jest prema rasjekotini (*tome*), zato da bi ljudi imali svagda pred očima ono što im se dogodilo i što im se može dogoditi ne budu li poslušni. Na to bi primordijalno stanje imao ljude posebice podsjećati pupak (*omphalos*), odnosno čvor straga (prethodno dakako sprijeda) potegnute i zavezane kože. »Nakon što je bila (ljudska) priroda razrezana napola (*he physis dichā etmethe*), nastojala je doći zajedno, budući da je svaka polovica žudjela za svojom polovicom

(*potboun bekaston to hemisy to bautou syneei*). I rukama su se (polovice) grlile i držale jedna druge, u čežnji da srastu (*epithymountes symphynai*); i tako su umirale od gladi i ostale besposlice (*apethneskon hypo limou kai tes alles argias*), jer razdvojene jedna od druge nisu htjele učiniti ništa. I kad je jedna polovica preminula, a druga ostala, tada je preostala iskala drugu i držala se nje, bilo da se namjerila na polovicu cjelokupne žene (dakle na ono što sada nazivamo "ženom") ili pak na cjelokupna muškog. I tako su ginule. No Zeus se smilovao, iznašao je novo sredstvo (*mechane*: lukavstvo) i premjestio njihove spolne organe naprijed. Dotad su naime i njih imale na vanjskoj strani i nisu se plodile i rađale u međusobnu (spajanju), nego u zemlji kao cvrčci (*ouk eis allelous, all' eis gen, bosper boi tettiges*). (Zeus) je dakle tako premjestio njihove (spolne organe) sprijeda i time omogućio rađanje u međusobnom (spajanju) (*ten genesin en allelois epoiesen*), i to posredstvom muškoga u ženskome, zato da bi se u zagrljaju (*symploke*), ako bi se muški namjerio na žensku, začelo (dijete) i tako bi se rod porađao, a ako bi se muški namjerio na muškoga, barem bi se zasitila spolnog općenja (*plesmone tes synousias*), prestala s njim i potom se okrenula poslu i skrabila za druge dimenzije života. To-liko vremena dakle već postoji međusobni Eros, prirodno usađen (*emphytos*) u ljude: Eros koji spaja prvotnu prirodu (*tes archaias physeos synagogeus*) i trsi se (*epicheiron*) načiniti jedno od dvoje (*hen ek dyoin poiesai*) i ljudsku prirodu izliječiti (*iasasthai ten physin ten anthropinen*). Svatko je od nas polovica/simbol čovjeka (*hekastos oun hemon estin anthropou symbolon*), jer je razrezan iz jednoga na dva komada (*ex henos dyo*) kao riba iverak (*psetta*). I svatko uvijek ište svoju polovicu (*zetei de aei to bautou hekastos symbolon*). Oni muški koji su odsječeni od zajedničkog (spola), koji se tada zvao muškoženskim,

ljube ženske - mnogi su preljubnici nastali iz tog roda -, a i žene su, koje ljube muške i preljubnice su, nastale iz tog roda« (191a-d). Žene koje su polovica prvotne cijele žene, bivaju lezbijkama (*betairistrai*);<sup>6</sup> muškarci pak koji su polovica prvotnog cijelog muškarca postaju pederasti. Ti imaju najizraženiju mušku prirodu, ljube ono što im je slično i zato su jedino dobro leglo političara. Svi ljudi tako na neki način zapravo žele biti skupa, ne znajući pritom što zapravo hoće dobiti jedni od drugih.<sup>7</sup> »Nikome se naime ne može činiti da je to spolno spajanje/druženje (*be ton aphrodision synousia*) kao da bi zbog toga jedan tako s veseljem i takvom zauzetošću supostojao s drugim (*hos ara toutou heneka heteros hetero chairei synon houtos epi megales spoudes*). Ne, očito duša svakoga od njih hoće nešto drugo, nešto što ne može izreći (*ou dynatai eipein*), nego o tome što hoće samo vraća i nagađa (*manteuetai ho bouletai kai ainittetai*)... Uzrok (*to aition*) je tomu što je to bila naša iskonska priroda (*archaia physis*) i što smo bili cijeli (*holoi*). Eros je dakle naziv za čežnju i težnju prema cjelovitosti (*tou holou oun tei epithymia kai dioxei eros onoma*)« (192 c-e). Eros je čežnja (*epithymia*) za tim da iz dviju polovica opetovano nastane cjelina, čeznuće da se vratimo u svoju prvotnu prirodu (*archaia physis*): »Ako dakle slavimo boga (*theon hymnountes*), koji je tome uzrok (*aition*), tada s pravom moramo slaviti Erosa: on nam nadasve koristi u sadašnjosti (*en te toi paronti*), jer nas vodi srodnome, i za budućnost nas ispunja najvećim nadama (*eis to epeita elpidas megistas parechetai*) da će nas, ako bogovima budemo

<sup>6</sup> O lezbijskoj ljubavi u antici vidi Luc Brisson, *Le sexe incertain*, op. cit., str. 62-65.

<sup>7</sup> Vidi Gerrit Jacob de Vries, *Miscellaneous Notes on Plato*, Amsterdam 1975, str. 11-16.

iskazivali strahopoštovanje (*bemon parechomenon pros theous eusebeian*), vratiti natrag u našu prvotnu prirodu (*eis ten archaian physin*), izliječiti nas i učiniti blaženima i sretnima (*iasamenos makarious kai eudaimonas poiesai*)« (193 c-d). Kao i vazda, i u mitologiji Erosa arheologija (aitiologija) je ujedno teleologija i eshatologija.<sup>8</sup>

Da nije posrijedi samo mit u pred-filozofskom smislu, nego mito-logija, logosom preparirani mit, odnosno određena preradba i tumačenje mita,<sup>9</sup> svjedoči nam naglašavanje značenja Erosova imena.<sup>10</sup> Najbliže označeno toga označitelja jesu *čežnja* (*epithymia*) i *žudnja* (*pothos*). Čežnja je čežnja za spolnim spajanjem. Spolno spajanje ne stvara prvotnu nerazdvojenost, nego je samo njezin nadomjestak, nadomjestak za prvotnu cjelovitost čovjeka. A žudnja je upravo žudnja za prvotnom nerazdvojenošću, za cjelovitošću prije spolnog spajanja. Zato je žudnja već

---

<sup>8</sup> Usp. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, str. 167: »Kao uvijek, ta arheologija jest i teleologija i eshatologija: ukazuje na snove o punoj i neposrednoj prisutnosti koja zaključuje (*fermant*) povijest, na snove o transparentnosti i nedjeljivosti *parousije*, ukida (*suppression*) protuslovlja i razlike«. U Hegelovu dovršenju metafizike potvrdu rečenog nalazimo u zaključku 573. paragrafa *Enciklopedije*: »To kretanje, koje je filozofija, nalazi sebe već izvršeno, budući da u zaključku shvaća svoj vlastiti pojam, to jest *gleda* samo *natrag* na svoje znanje«. Uz ovo vidi Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, str. 366-368.

<sup>9</sup> Georges Gusdorf, *Mythe et metaphysique: Introduction à la philosophie*, Paris 1953, str. 11-18.

<sup>10</sup> Poblize o ovome vidi Drew A. Hyland, »Eros, *epithymia* and *philia* in Plato«, *Phronesis* 13 (1968), str. 38-50; Charles H. Kahn, »Plato's Theory of Desire«, *Review of Metaphysics* 41 (1987/1988), str. 77-103; Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, Oxford 1996.

po svojoj naravi simbolička. Upozorava na spolnu dijaforu, na spolnu razliku koju ne može ukinuti.<sup>11</sup>

Da je kod Aristofanove priče posrijedi mit, a ne puka izmišljotina, svjedoči nam navlastita upotreba riječi *symbolon*, koja za Platona ili Aristotela inače nije karakteristična. Platon označuje u *Politeji* tim izrazom novac kao kovanicu (*nomisma*) (*Politea*, 371b),<sup>12</sup> a Aristotelu jednostavno znači *znak*: simbol je za njega prije svega riječ.<sup>13</sup> U Aristofanovu pak mitu *symbolon* označuje zbiljski dio cjeline, no ujedno hoće biti s tim dijelom (odnosno polovičnim dijelom cjeline) identičan.<sup>14</sup> Još uvijek je dakle očuvana mitska identičnost označitelja (riječi *symbolon*), označenog ili označenika i same stvari o kojoj je riječ. No već ovlašan etimološki pogled na riječ *symbolon* upozorava nas na, lakanovski rečeno, *rupu (trou)*<sup>15</sup> u mitskoj identičnosti, odnosno na razlog mitološke obnove mita o prvotnoj cjelovitosti (cjelovitoj prvotnosti) prvotna čovjeka.

Etimološki *sym-bolon* upućuje na ono što spada zajedno.<sup>16</sup> Simbol prvotno dakle ne znači polovicu, nego

---

<sup>11</sup> Usp. David Halperin, »Platonic Eros and What Men Call Love«, *Ancient Philosophy* 5 (1985), str. 161-204.

<sup>12</sup> Opširnije o ovome Michele Faraguna, »Nomisma e polis: Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società«, u: Gianpaolo Urso (ur.), *Moneta, mercanti, banchieri: I precedenti greci e romani dell'Euro*, Pisa 2003, str. 109-135.

<sup>13</sup> Vidi Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984, str. 41-44; Giovanni Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987, str. 70-75; Franco Lo Piparo, *Aristotele e linguaggio: Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2003, str. 42-69.

<sup>14</sup> Usp. Umberto Curi, *Miti d'amore: Filosofia dell'eros*, Milano 2015, str. 20-54.

<sup>15</sup> Jacques Lacan, »Le Séminaire, livre XXII, R.S. I, leçon du 13. mai 1975«, *Ornicar* 5 (1976), str. 57.

<sup>16</sup> Grčko *symbolon* izvedeno je iz glagola *ballein* (bacati) s prefiksom *syn-/sym-*, kojem odgovara latinsko *con-/com-* i naše *su* (primje-

*cjelinu* od dviju polovica, cjelinu koja je bila najprije raspolovljena (*dimidiata*), kako bi potom imatelj jedne od polovica mogao imatelju druge polovice dokazati kako upravo on ima (manjkavi) polovični dio negdašnje cjeline. Dokaz da polovice sklapaju skladnu cjelinu.

Takvu ulogu igraju danas, recimo, dijelovi napola razderane novčanice. Polovica nije samo dio cjeline, nego i znak raspoznavanja. Jer ponovno u cjelinu ili u ponovnu cjelinu sastavljene polovice svagda nose neizbrisivo značenje rascjepa što ga je pretrpjela prvotna cjelina.

---

rice »su-putnik«, »su-dionik«). Tako *symballein* znači »zajedno baciti«, »složiti se« (s nekim), to jest »sjediniti«, pa onda i »razumjeti«, »dokučiti«: dakle dohvatiti nešto i priključiti ga nečemu drugom. Plural *symboloi* označuje one koji su se sastali, *symbole* označuje »spajanje«, a u pluralu *symbolaion* znači »raspru«, »ugovor«, »slučajni susret«; također označuje i znamenje za prepoznavanje (primjerice prijatelja). U tome smislu *symbolon* je za Grke bila obična pločica ili razrezana kocka (*tesera hospitallis*) s osobitim znakovima koju domaćin daje gostu na rastanku, a koja se razbijala nadvoje kako bi svatko zadržao jedan dio po kojem bi se mogli prepoznati. Tako je *symbolon* znak prema kojem se poznaju glasnici ili bližnji nakon duljeg rastanka. Dakle, *symbolon* je znak pomoću kojeg prepoznavamo nešto što smo znali, i to takav znak koji je u materijalnom značenju posvema jasan, ali koji znači i nešto izvan toga, pa ga zato nije jednostavno spoznati dok se ne pojavi u tome ekspliciranu znanom obliku, koji nam savjetuje prepoznavanje. Stoga *symboule* ili *symbolia* znači »savjet«, *symoulos* je »savjetnik«, *symbolion* – »vijeće«, a *symboluein* znači »davati savjet« (poslovice kaže: *symboule hieron chreme* – »savjet je sveta stvar«). Podrobnije o etimologiji i potonjoj upotrebi riječi *symbolon* vidi Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols: Ein Versuch*, Berlin 1912; Walter Müri, *Symbolon: Wort- und sachgeschichtliche Studie*, Beilage zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern, 1931; također Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart 1977, str. 41-52. Za naš kontekst vidi i Curzio Chiesa, *Sémiosis - signes - symboles: Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Bern et al. 1991.



Simbol, prema tome, nikada nije bio identičan s cjelovitom cjelinom. Zato je potonje poistovjećenje simbola s polovicom (i samo s polovicom zamišljene cjelovite cjeline) temeljna preinaka ne samo u razumijevanju simbola, nego i u odnosu čovjeka prema cjelini.

Ako u Aristofanovu mitu jedino i samo polovica (a ne cjelina) nosi ime simbola,<sup>17</sup> tada to znači da je u tome mitu mitska cjelovitost već unaprijed načeta, da je možda posrijedi samo mit o mitu, a nipošto ne mit kao takav. Za mit kao mit, za izvorni mitski simbol mitskoga izvorišta, ne znamo.

Najčišći mitski simbol, odnosno simbol simbola kao takvog, simbol mitske necije cjeline, taoistički je simbol *jin-jang*. Taj simbol ne razumijemo sve dok ne razumijemo istodobnost njegove beskonačne djeljivosti prema unutra i njegove beskonačne izvodivosti prema vani. Kako tumači Marcel Granet,<sup>18</sup> simbol *jin-jang* nema samo polovice, nego je i sam glava polovice, koje imaju u svojoj glavi opet nove, premda manje simbole *jin-janga*. Postoji na granici dviju bezgraničnosti, s rezom u sebi, rezom koji se opetuje u beskonačnost.

Taoistički simbol ujedno je simbol spolne dijafore i simbol spajanja (s)polova. Napetost između u nejedinstvenu, ali ipak sjedinjujuću cjelinu upućenih (s)polova je jasno, premda ne posvema razvidno ocrtana. Spolovi zapravo nisu polovice, nego (s)polne cjeline, koje udružene tvore više i ujedno - zbog reza - manje nego cjelovitu cjelinu. Žensko počelo *jin* i muško počelo *jang* unatoč

---

<sup>17</sup> Vidi Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 2009, str. 240-241.

<sup>18</sup> Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1980, str. 72-90. Vidi napose instruktivno djelo Gudula Linck, *Yin und Yang: Die Suche nach dem Ganzheit im chinesischen Denken*, München 2000.

svojoj isprepletenosti podsjećaju na *uroboros*, zmiju što guta vlastiti rep: vulva ima vlastiti penis i penis ima vlastitu vulvu, no do čistog užitka može doći samo ako usta do kraja progutaju svoj rep, dakle i sama sebe. Posvemašnje samozadovoljstvo okončava posvemašnjim samouništenjem.

No možda zmija u slici uroborosa uopće ne guta, nego porađa samu sebe? Samorađanje i samouništenje dva su smjera istog simbola. Kad se iz jajeta - prajaje kao slika prapočetka najčešća je slika među mitovima o genezi svijeta - izleže zametak, jaje puca. Raspolovljuje se na nebo i zemlju, dan i noć, muško i žensko počelo. Raspolovljenost, posljedica koje su svi ti parovi i razlike unutar njih, u različitim se mitovima zbiva na različite načine, no u odnosu na prvotnu cjelinu svagda se očituje kao nešto *dijaboličko*.

U uspostavljenoj cjelini, nacrt koje je taoistički simbol, trag je dijabolizma zato neizbrisiv.

Crta dijabolizma u taoističkom simbolu simbola pokazuje se kao jedva vidljiva razdjelnica između muškog i ženskog (s)polu. No ta se jedva vidljiva i zato nerazvidna crta unatoč tome nipošto ne može previdjeti. Simbol *jin-jang* zapravo nije ništa drugo do dijagram, shematični nacrt prereza prvotne cjeline, dijaboličnost koje je dosad bila svagda prikrivena, ali zato ništa manje prezentna.

Dakle, nema sim-boličnosti bez dija-boličnosti, nema kompozicije (*sym-ballein*) bez disjunkcije (*dia-ballein*).<sup>19</sup> Simboličko nije uzročnik, nego učinak dijaboličkog. A simboličan nije tek dio cjeline, nego je simbolična, u

---

<sup>19</sup> Uz izlaganje u tekstu vidi Tine Hribar, *Drama brepenenja*, Ljubljana 1983, str. 136-158; Umberto Galimberti, *La terra senza male*, Milano 1984, str. 53-62; isti, *La casa di psiche: Dalla Psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano 2008, str. 175-223.

svojoj prerezanoj sredini dakle dijabolična, cjelina sama. Sama je cjelina svagda već nešto necijelo i necjelovito, nije parmenidovska glatka kugla (*sphaira*), cijela i cjelovita kako izvana tako i iznutra.<sup>20</sup>

Ako se u Aristofanovu mitologemu već jedan sam (s) pol imenuje simbolom, ako se umjesto cjeline kao simbolički prikazuju njezini dijelovi, tada to znači da je dijaboličnost, premda doduše nije imenovana, postala problemom. To se posvjedočuje time što nositelj dijaboličnosti više nije cjelina sama, nego nešto izvan nje.

Dijabolični činitelj je odlikovani nositelj božanskoga: Zeus. Usto nije posrijedi raspolovljenost kozmičke cjeline, nego samo raspolovljenost prvotnoga cijelog čovjeka. Objasniti nam valja značenje Erosa i utemeljiti spolnu atrakciju, i to ne samo između muškog i ženskog, nego i između muškog i muškog te ženskog i ženskog. Otuda svojevrсни splet mističnosti i logičnosti. Teškoće što ih polučuje taj zaključak postavljene su u Zeusa, koji ne samo što ih zastupa, nego ih na poseban način i otklanja.

U odnosu na cjelinu, koja bi morala biti sama sebi dostatna, Zeus je naime onaj jedan više, takoreći odviše. No ipak je nužna postavka. Kako bi inače bilo moguće razumjeti težnju za cjelovitošću, spajanjem s drugim (s)polom

---

<sup>20</sup> O liku kugle ili lopte vidi Georges Poulet, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris 1961. O njezinom značenju u Parmenida usp. Ernst Heitsch, *Parmenides: Die Fragmente herausgegeben, übersetzt und erläutert*, München 1974, str. 175-176: »Za kuglu i bivstvjuće *tertium comparationis* jest jednakomjernost (*Gleichmäßigkeit*) i homogenost: kao neka posvuda uravnotežena (*gleichgewichtige*) kugla bivstvjuće je u sebi stabilno (stih 44), budući da nigdje nema ništa više ili manje (stih 44/45). Niti od nebivstvjućeg niti od samog bivstvjućeg ne može biti ometena (*gestört*) ova homogenost i stabilnost jedne u sebi zatvorene sfere (46-48). Nediferencirano na koji način jest, bivstvjuće je sebi samom posvuda jednako: definirano kao neka izbalansirana kugla (49).«

i postojanje (s)polova uopće? Na razini (s)polova kao simbola, to jest polovičnih komada cjeline, Zeusa kao onoga jednoga više, koji je zapravo odviše, zastupa *pupak*. Pupak, središte svake od polovica i međuspolna karakterističnost obaju spolova, morao bi pri ponovnom spajanju u prvotnu cjelinu otpasti, odnosno rasplesti se, razriješiti se. Budući da se nakon uobičajena spolnog spajanja pupci polovica svagda iznova opet pokazuju, očito se nahodimo pred dokazom da spajanje nije bilo pravo spajanje, nego nepotpuno. Međusobna požuda ženskog i muškog je doduše zadovoljena, no još uvijek ostaje nemir žudnje za primordijalnom cjelinom<sup>21</sup> i nerazdvojom nerazdvojnnošću. Jer iz dvaju spolova više nikada nije moguće sklopiti cjelovitu cjelinu: manje ili više cjelinu, ali nipošto ne *čistu* cjelinu. Ili je između rez dijaboličnosti ili pak pupak. Premda je pupak trag povezanosti, znamenje veze s »nekadašnjom« cjelinom (prema načelu mitske zamjenljivosti, i pupak svijeta znamenje je osi svijeta),<sup>22</sup> on istodobno podsjeća na krpanje, krpanje koje je bilo potrebno zbog dijaboličnog reza u »prvotnu« cjelinu.

Zato i koherencija mitologema može biti samo zakrpana koherencija. Budući da je simbol kao takav samo naknadno sastavljena i zato necjelovita cjelina, polovica simbola cjelovitost može samo obećati, ali je ne može zamčiti. No već to da jedna polovica može obećati drugu

---

<sup>21</sup> O važnosti upućivanja na primordijalnu cjelinu u ovom sklopu vidi Davide Susanetti, »Eros o la ricerca dell'unità«, *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti* 64 (1995-1996), str. 469-492.

<sup>22</sup> Klasično reprezentativno djelo o »pupku svijeta« napisao je Wilhelm Heinrich Roscher, *Omphalos: Eine philologisch-archaologisch-volk-skundliche Abhandlung über die Vorstellung der Griechen und anderer Völker vom »Nabel der Erde«*, Leipzig 1913. Od relativno novijih djela vidi Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religion*, Paris 1964, str. 94-99, 200-202, 316-324; Dimitri Kitsikis, *Omphalos*, Paris 1977.

polovicu i time cjelinu, već to simbolizira cjelinu. Tako se (s)pol pretvara u cijeli simbol. Simbol kao (s)pol prema tome *prezentira* samoga sebe, no ujedno *reprezentira* drugu polovicu cjeline i time cjelinu, a time simbolizira već i žudnju za iščezlom cjelinom.

Jedan od polova simbola u prvotnom značenju riječi zapravo svagda više obećava negoli može dati. No upravo to i takvo obećanje potiskuje (s)pol u središte, a cjelinu odbacuje. Tako spol započinje simbolizirati cjelinu i naposljetku prisvaja ime simbola. Kada iznovice stvoreni simbol prezentira samoga sebe, on prezentira istodobno i dijaboličnost cjeline. Reprezentira višak cjeline, koji je zapravo manjak. Simbolizira dakle cjelinu kao manjak, odnosno kao predmet žudnje.

Žudnja se rađa iz dijaboličkog *reza* u simbolu, odnosno iz spolne *dijafore* kao izvorišta spolnosti, što s druge strane znači da se dijaboličnost kao uvjet simboličnosti posvjedočuje upravo u žudnji.

Simboličnost umjetnosti kao pjesnikovanja (pjevanja) izvire iz dijaboličnosti žudnje. Platonu je odnos između pjesništva i žudnje, što ga Aristofan obznanjuje kao temeljno značenje Erosa, više no znan.<sup>23</sup> No u svojem ga demitologizacijskom postupku ne prepoznaje i ne priznaje.<sup>24</sup> Filozofski relevantan sadržaj Erosa, prema Platonu,

---

<sup>23</sup> Usp. Eugène Napoléon Tigerstedt, *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969; Silvano Demarchi, *L'orizzonte platonico dell'estetica*, Albano Terme 1980; Julius A. Elias, *Plato's Defence of Poetry*, Albany (N. Y.) 1984; Roberto Velardi, *Entbousiasmos: Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989.

<sup>24</sup> Bliže o Platonovu odnosu prema mitu vidi kapitalni rad Waltera Hirscha: *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971. Također Geneviève Droz, *Les mythes platoniciens*, Paris 1992; Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris 1994.

nije naime žudnija nego – *stremljenje*. U središnjem dijelu *Simpozija* odnos produkcije prema poeziji identičan je odnosu erosa prema seksu. U toj analogiji odnos između poezije i erosa nije upravo nego obrnuto razmjeran.<sup>25</sup>

Kao što je pjesništvo za Platona samo (izopačen) slučaj produkcije, tako je i seksualnost samo (izopačen) slučaj erosa. Takav pogled na odnos erosa i pjesništva Platona naposljetku privodi do toga da pjesništvo započinje, zajedno sa seksom, proganjati i izgoniti.<sup>26</sup> A do njega je došao upravo filozofskom reprodukcijom *mita* o Erosu.<sup>27</sup>

Temelj te filozofske reprodukcije (demitologizacije) jest diktat o produktibilnosti ili produktivnosti erosa. Na podlozi tog diktata umjetnost i spolnost započinju se očitovati kao nešto destruktivno.

Sokrat (Platonov zastupnik u *Simpoziju*) ne slaže se naime s Aristofanovim mitologemom i zagovara upravo svoju inačicu mita o Erosu, mitologem što mu ga je razotkrila svećenica Diotima.<sup>28</sup> Već ovdje treba naglasiti da

---

<sup>25</sup> Podrobnije o tome Stefan Buttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen 2000.

<sup>26</sup> Usp. Hellmut Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin 1958; Ernesto Grassi, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1962; Hans-Georg Gadamer, Plato und die Dichter, u: isti, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, str. 181-204; Morris Henry Partee, »Plato on the Criticism of Poetry«, *Philological Quarterly* 52 (1973), str. 629-642; Christopher Janaway, *Images of excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford 1995; Penelope Murray, *Plato on Poetry: Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*, Cambridge 1996; Pierre Destrée, Fritz-Gregor Herrmann (ur.), *Plato and the Poets*, Brill 2011.

<sup>27</sup> O samoj mitologiji Erosa vidi Claude Calame, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris 1996.

<sup>28</sup> Poblže o figuri Diotime vidi Adriana Cavarero, *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, str. 93-122; Maria Zambrano, *La tomba di Antigone: Diotima di Mantinea*, Milano 2001.

je platonizam kao ishodište i stjecište svekolike filozofije samo naizgled antimitološki usmjeren. Zapravo je filozofska interpretacija, takozvana demitologizacija mita, samo njegova osebujna, logička inačica.<sup>29</sup>

Filozofski je mitologem, odnosno ideologem, poseban mitologem, no unatoč tomu - ili upravo zbog toga - jedino i samo jedan od mitologema. Njegova se svjetsko-povijesna dimenzija korijeni u *arheologiji* (*eshatologiji*) bivstvovanja kao *prisutnosti*.<sup>30</sup>

Novo, platonovsko tumačenje starog mita može se potvrditi i afirmirati samo kao obnova mita, kao eksplicacija i rekompozicija već postojećeg mita. Filozofija kao onto-teologija je ponajprije mito-tehnologija. Izvorište mito-tehnologije je mitopoetičnost: svjesno tipiziranje nesvjesnih arhetipova.<sup>31</sup> Tako dolazi do preslikavanja arhetipova u prototipove. Karakteristika filozofske mito-tehnologije jest u tome da sadržaj arhetipa ne samo čita, nego i obuhvaća u pojam, pa ga potom, kao iz nekog žarišta, projicira na zid uobičajene svijesti. Zato filozof prototip svojeg mitologema može uvidjeti i prepoznati samo u izokrenutu obliku: kao *eidolon*. Gledano u protivnom smjeru, prototip (*eidōs*) mu se pokazuje kao paradigma: arhetip je za filozofa transcendentna *idea* (izgled u ulozi paradigme) i logika je arhetipa zato logika svijeta

---

<sup>29</sup> Za šire razmatranje vidi Franz Vonessen, *Mythos und Wahrheit*, Frankfurt/M. 1972, naročito str. 59-65.

<sup>30</sup> Napose se Jacques Derrida svagda iznovice vraćao ovom problemu; usp. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, str. 401; isti, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, str. 409-410; isti, »La différence«, u: isti, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, str. 1-30, posebno str. 6; isti, *Positions*, Paris 1972, str. 33.

<sup>31</sup> Više o tome Dirk Cursgen, *Die Rationalität des Mystischen des philosophischen Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin - New York 2002.

čistih ideja.<sup>32</sup> U zabludi smo ako mislimo da s logikom čistih ideja suvremena simbolička logika nema više posla. Pojam simbola, kako ga razumije i promiče moderna matematička (algoritmička) logika, mogao je nastati samo na podlozi platonističke logike čistih ideja.<sup>33</sup> Kakvim putem? Kojom metodom? Putem filozofskog mitologema kao ideologema i dijalektikom koja problem simbolike reducira na semiotički problem.

U Platonovoj inačici Eros nije jedan od bogova niti pak ime žudnje, nego veliki demon (*daimon megas*):<sup>34</sup> svako božansko biće (*daimonion*) je naime nešto između smrtnika i besmrtnika (*metaxy thnetou kai atbanatou*), nešto između ljudi i bogova. »I jer postoji u sredini između jednih i drugih, ispunjava (ponor), tako da je sve povezano samo sa sobom (*en meso de on sympleroi, hoste to pan auto bautoi syndedesthai*)« (202e). Kao demon, Eros je kadar tumačiti (*hermeneuon*) i prenositi (*diaportbmeuon*) bogovima ljudske stvari, a ljudima božje. Eros

---

<sup>32</sup> Vidi Victor Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947; isti, *La religion de Platon*, Paris 1949.

<sup>33</sup> Usp. primjerice definiciju simbola kakvu podastire znani matematički logičar Georg Klaus, *Spezielle Erkenntnistheorie: Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung*, Berlin 1965, str. 51: »Simbol je sve ono što stoji umjesto drugog. To drugo može objektivno realno egzistirati, ali ono čak može biti samo misao, štoviše i sam simbol. Simboli su znaci svih vrsta [...] Simboli imaju konvencionalno obilježje. Bitno je to da simbole uzročno ne proizvodi ono što oni simboliziraju. Njih, dakle, treba brižno razlikovati od signala i upravo iz tog razloga nije dopušteno opažaje (*Wahrnehmungen*) i osjete (*Empfindungen*) označiti kao simbole.«

<sup>34</sup> Nemoguće je na ovome mjestu ne spomenuti klasično djelo o »velikom demonu«: Karl Kerényi, *Der große Daimon des Symposion*, Amsterdam 1942.



je medijator, po-srednik.<sup>35</sup> Dakle, dijaboličnost cjeline kao simbola se, s jedne strane, izričito osamostaljuje, a s druge je strane za povezivanje odvojenih i do kraja razdvojenih polovica, koje same po sebi više nemaju ništa spolnoga, povedena posebna briga.

Da bi Platon fundirao značajke prema kojima bi se Eros trebao odvojiti od drugih demona, on izmišlja dodatni mit, mit u mitu. To je mit o Erosovim roditeljima: Erosov otac je navodno Por (doslovno: snalažljivko, ali znači i dobar ishod, nasljeđe, dobitak i bogatstvo, obilje),<sup>36</sup> sin Metide (pameti), a majka mu je Penija (oskudica, siromaštvo, neimaština, potreba). Vjerojatno je Platon nastojao i na označiteljsko-fonetičkoj razini potkrijepiti tezu da je Eros dijete Pora i Penije, dijete mudrog i bogatog (*euporos*) oca i nemudre i uboge (*aporos*) majke, no prije svega mu je stalo do same teze: Eros je ono srednje između (ženske) oskudice i (muškog) bogatstva i zato teži (muškom) bo-

---

<sup>35</sup> Usp. Harry Neumann, »Diotima's Concept of Love«, *American Journal of Philology* 86 (1965), str. 33-59; Ozren Žunec, »Ideja i ništa«, *Godišnjak za povijest filozofije* 4 (1986), str. 168-208; David L. Roochnik, »The Erotics of Philosophical Discourse«, *History of Political Thought*, 4 (1987), str. 117-129; Andrea Nye, »The Subject of Love: Diotima and her critics«, *The Journal of Value Inquiry* 24 (1990), str. 135-153; David M. Halperin, »Why is Diotima a Woman?«, u: isti, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York - London 1990, str. 113-151; Kurt Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart - Leipzig 1997; Giovanni Casertano, »Il (in) nome di Eros: Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico«, *Elenchos*, 18 (1997), str. 277-310; Novica Milić, *Gozbe I*, Beograd 2009, str. 160-170.

<sup>36</sup> Za rekonstrukciju mitološkog identiteta Pora vidi Umberto Curi, »Passepartout e impasse: Endiadi di Poros«, u: Lucio Saviani (ur.), *Poros: Idee di Napoli e variazioni sul tema del Mediterraneo*, Torino 2001, str. 54-59.

gatstvu.<sup>37</sup> Eros teži znanju, dakle rado-znao je, ljubopitan. Po svojoj je prirodi, dakle, nužno filozof (*philo-sophos*). Ako je pak eros kao Eros nužno filozofičan (*anankaion Erota philosophon einai*), tada je i filozof kao filozof nužno erotičan. Pravi eros je u *ljubavi prema znanju* (*philo-sophia*), rado-znalosti, ljubo-pitnosti. Platon proglašuje tu identifikaciju širenjem i poopćavanjem značenjske dimenzije erosa, koja bi se navodno imala odnositi samo na seks. No Platon zapravo, čineći od nje predmet, opredmećujući je, reducira značenjsku dimenziju erosa.

Platon polazi od Erosa kao onoga što bi rađalo (*to kyon*).<sup>38</sup> Eros označuje ženine trudove u porođaju i požudu za oplodivanjem, spajanjem, sparivanjem (*synousia*) i požudu za trudnoćom i rađanjem. Spolno spajanje je božanska stvar (*theion pragma*), budući da je začecje, trudnoća (*kyesis*) i rađanje (*genesis*) nešto vječno i besmrtno u biću koje je smrtno. Za smrtno biće (*thnetos*) začinjanje i rađanje (*genesis kai tokos*) je dakle nešto vječno trajće (*aeigenes*) i besmrtno (*athanatos*), imuno na smrt. Drugim riječima, smrtna narav traži da bude, kolikogod je to moguće, vječna (*aei einai*) i besmrtna (*athanatos*); »a to pak može dosegnuti samo na taj način, naime rađanjem; jer svagda napušta drugo mlado (biće) umjesto starog« (207d). Sada Platon pravi znameniti pomak: požuda za trudnoćom i rađanjem, spolna požuda, nije samo tjelesna požuda nego i *požuda duše*. Ne samo požuda za

---

<sup>37</sup> Usp. Umberto Curi, *La cognizione dell'amore: Eros e filosofia*, Milano 1997, str. 77-90; Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, op. cit., str. 229-230.

<sup>38</sup> O temi trudnoće i rađanja u antičkom grčkom svijetu i Erosu kao onome što bi rađalo vidi Giulia Sissa, *Le corps virginal: La Virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987; ista, *Sex and Sensuality in the Ancient World*, London 2008; Stella Sandford, *Plato and Sex*, Cambridge 2010, str. 98-127.

spajanjem s tjelesno lijepim, nego i požuda za spajanjem s *duševno* lijepim. Iz duševnog parenja i oplodnje duševnih sjemena mora se poroditi nešto duševno lijepo (duša filozofskog učenika), odnosno lijepo duševno djelo (filozofski spisi). I jedno i drugo će i nakon autorove smrti pronositi njegovu besmrtnost (*athanasia*). Besmrtnan će spomen biti spomenik besmrtnosti. Lijepo i besmrtno duševno djelo samo je djelo o besmrtnoj i vječnoj ljepoti, o ljepoti kao takvoj: »Baš to naime znači na pravi način ići prema erotskim stvarima (*ta erotika*) ili dati se voditi od nekoga drugoga; da, naime, netko počne od tih lijepih stvari (*apo tonde ton kalon*), potom se radi onoga lijepog (*ekeinou heneka tou kalou*) neprestano uspinje, kao da koristi stepenice (*hosper epanabasmois chromenon*), od jednoga (lijepog tijela) ka dvama (*apo henos epi dyo*) i od dvaju prema svim lijepim tijelima (*apo dyoin epi panta ta kala somata*), pa dalje od lijepih tijela prema lijepim poslovima (*ta kala epitedeumata*), pa od poslova lijepim naucima (*ta kala mathemata*), dok naposljetku ne dopre do onog nauka koji nije nauk ni o čemu drugome osim o samom onom lijepom (*ekeinou tou kalou mathema*) i na koncu ne spozna ono samo što jest lijepo (*auto to kalon ho esti*)« (211 b-c). Prema Platonu, čovjek tek na toj krajnjoj stubi doista započinje život vrijedan čovjeka, jer tada kontemplira (*theorein*) lijepo samo (*auto to kalon*), odnosno čistu ili božansku ljepotu (*to theion kalon*), koja je bez svake osjetilne ili tjelesne primjese. Zato je i besmrtna i vječna.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Odličan komentar o tome daje Friedrich Solmsen, »Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium«, *American Journal of Philology* 91 (1971), str. 62-70. Vidi također Damir Barbarić, »Stupnjevi vremenitosti«, u: isti, *U intermezzu svjetova*, Zagreb 2010, str. 195-206.