

Petar Šegedin
Institut za filozofiju, Zagreb

PITANJE PRIJATELJSTVA

Tajna ljubavi je u tome da ona povezuje takve
od kojih bi svaki mogao biti za sebe,
a ipak nije i ne može biti bez drugoga.

Schelling

Tema prijateljstva zauzima u grčkoj književnosti mnogo širi prostor nego u našoj. Istina, ni kod nas ne manjka pjesničkog veličanja prijateljske zajednice. No, gleda li se u cjelini, kod nas je filozofijska literatura toj strani zajedničkog života ljudi poklanjala malo pažnje. Drukčije u Grka. Otkad je etika uopće sastavni dio filozofijske literature, čini prijateljstvo (φιλία) trajnu temu u istraživanjima škola. U tomu se odslikava veliko značenje koje se u životu nacije pripisivalo upražnjavanju takvih prisnih veza. Pitanja o pretpostavkama i uvjetima o kojima treba držati da ovisi ostvarenje takve životne zajednice, o dužnostima koje ona nalaže za obje strane, o pravu javnosti u razdoblju dok traje, o mogućim sukobima između prijateljskih dužnosti i općih dužnosti koje proizlaze iz savjesti i prava, o zabludama i obmanama kojima se pritom izlaže, o opravdanim razlozima mogućeg raskida veze itd. – sva ta pitanja imala su za Grke to veće značenje što su pri tijesnom odnosu pojedinca i države osobna pitanja ujedno zadirala u političko područje. Neka se samo pomisli na ulogu koju su u političkom pogonu igrale heterije, družbe.¹

Iznoseći na vidjelo važnost koju je za Grke prijateljstvo imalo u etičkim istraživanjima i svakodnevnoj političkoj praksi, ove riječi Otta Apelta s početka uvoda u prijevod Platonova dijaloga *Lisid* još jednom bacaju ponešto svjetla na jaz koji Grke dijeli od svega naknadnog ljudstva. Danas svedeno na sporednost onoga prisnog u sferi privatnosti, a nerijetko i posve degenerirano do poluilegalnog zavjereništva u osnovi poslovno-političkih poduhvata, prijateljstvo je za Grke imalo neusporedivo više i šire značenje. U svoj klasični oblik ono dospjeva s Homerom, u slici Ahilejeva i Patroklova prijateljstva iz *Ilijade*.² S obzirom na važnost koju je za duhovni odgoj i život Grka imao Homer, bez pretjerivanja se može reći da je to prijateljstvo, premda naravno ne samo ono, generacijama oblikovalo životnu zbilju grčkog čovjeka. U tom smislu vrijednost prijateljstva

1 *Sämtliche Dialoge*. Bd. I-VII. In Verbindung mit K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von O. Apelt. Hamburg 1998 (1916-1937). Ovdje: Bd. III: *Lysis*. Str. 67.

2 Usp.: David Bolotin: *Plato's dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a new translation*. Ithaca/London 1979. Str. 124.

ne da se iscrpiti dojmljivošću jedne pjesničke slike – rastući iz onog intimnog i pojedinačnog u ono opće i zajedničko, ono je za Grke javna stvar, neotuđivi moment života u političkoj zajednici.

Kao takvo, prijateljstvo vremenom postaje stvar filozofiranja – od Aristotela u disciplinarnoj sferi etike, gdje se propituje pod vidom šireg sklopa odnosa čovjeka, zajednice i dobra kao svrhe. Taj odnos je za čovjeka bitan budući da u odnosu spram svoje svrhe on ne može biti drukčije nego istinski, primjereno vlastitoj naravi. Otuda se opet etika ne može odvojiti od politike u njezinoj supripadnosti s kulturom. Daleko od toga da bi bila jedno od raspoloživih zanimanja, politika je po grčkom iskustvu – barem tamo gdje je ono dospjelo do filozofijskog samorazumijevanja – živa zbilja cjelovita (samo)postignuća čovjeka.³ Time ona pada u jedno i isto s kulturom kao potpunim pojavljivanjem čovjeka u sklopu bitnih odnosa spram sebe i drugih, spram onoga višeg i nižeg od njega samog.⁴ Tako nema niti jednog fenomena grčke epohe, bilo da je u pitanju privatni ili javni život, odgoj i obrazovanje, političko djelovanje ili štovanje bogova, odluka za rat ili pregovaranje o miru, svadbeni običaji ili sahrana umrloga, pa čak, kako svjedoči ponajprije Platon, i samo filozofijsko propitivanje, koji ne bi bio ukorijenjen u dubokom doživljaju unutrašnje supripadnosti čovjeka i polisa.⁵

3 U podlozi je Aristotelova odredba prakse kao činjenja kojemu počelo i svrha padaju u jedno i isto, naime u samo činjenje (Arist. *NE VI*, 5. Aristotel: *Nikomahova etika*. Prijevod, bilješke i rječnik nazivlja Tomislav Ladan. Filozofijska redakтура Danilo Pejović. Zagreb 1992). Prema Aristotelu praksa je svojstvena samo čovjeku (usp.: Damir Barbarić: »Napomena uz pojam 'praksis' u Aristotela«. U: D. Barbarić: *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*. Zagreb 1988. Str. 19-27. Ovdje: str. 23.), što znači da je njezin osnovni smisao u tome da čovjek jest tako da svojom djelatnošću uspostavlja samoga sebe kao vlastitu svrhu.

4 U podlozi je odredba kulture kao »jedinstva umjetničkog stila u svim izvanjštenjima života jednoga naroda« iz Nietzscheova prvoga nesuvremenog razmatranja *David Strauss sledbenik i spisatelj* (Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999 [1967]. Ovdje: Bd. I, str. 163.), za koju se može reći da čini temeljni misaoni okvir svih njegovih kasnijih nastojanja oko kulture kao zbiljske forme rastućeg i napredujućeg života. Zalažući se za takav pojam kulture, prvo nesuvremeno razmatranje kritički je usmjerenom spram malogradanskoga filistarskog duha koji je bio posve ovladao kulturom Nietzscheova vremena i koji prožima tada utjecajnu knjigu teologa Davida Straussa *Nova i stara vjera*.

5 Polazeći od Platonova, već u ranoj mladosti razvijena osjećaja politike, ne kao predmeta znanstvenog razmatranja, već kao unutrašnje životne potrebe, poticaja i svrhe filozofiranja, Barbarić kaže da taj prvotni politički poriv nije nikada ostavio Platona: »Ne samo da su, kako se to često ističe, dva najveća njegova djela zapravo 'političkog' sadržaja, već je, doslovce, svaka riječ njegovih filozofijskih dijaloga pokrenuta i vođena jednim uvijek istim pitanjem: πῶς βιωτέον; 'kako zapravo valja živjeti?'« (Damir Barbarić: *Politika Platonovih Zakona. Uvod u studij Platona*. Zagreb 1986. Str. 13.) Sva dubina ukorijenjenosti grčkog života u onom političkom najoštrije se pokazuje tamo gdje bi se to danas najmanje očekivalo i priželjkivalo – u srodnosti političke zajednice i pobožnosti: »Između religijskog i društvenog, kućanskog i javnog nema [...] niti protivnosti niti kakva značajnijeg rascjepa, jednako kao ni između nadnaravnog i naravnog, božanskog i svjetovnog. Grčka religija ne tvori nikakvo odvojeno, ograničeno područje, koje bi se prostiralo

Među iskustvima čovjeka kao političkog bića prijateljstvu pripada izuzetno mjesto. Na posve jednostavnoj ravni ono iznosi na vidjelo isto ono što je na djelu u svemu političkom – život kao zajedništvo, sklop, odnos, svezu. Razmatranje naravi prijateljstva i mogućnosti njegova postanka stoga je na neki način srodno razmatranju počela političke zajednice.⁶ Štoviše, prihvati li se pretpostavka po kojoj su čak i filozofijska pitanja ukorijenjena u totalnosti onoga političkog, može se reći da bi filozofijsko pitanje o prijateljstvu bilo pitanje kojim se politička zajednica, još strože – ono zajedničko kao takvo, pita o sebi. Pun smisao te sveze prijateljstva, političke zajednice i filozofiranja te visoko određenje prijateljstva na kojemu ona počiva nisu očiti na prvi pogled. No, o tome govore ponešto ona mjesta povijesti filozofije koja su u zatečenosti pred time da su ljudi po naravi upućeni jedni na druge prijateljstvo učinila središnjom temom mišljenja. Prvi tu stoji Platonov dijalog *Lisid*.⁷

Dijalog *Lisid* započinje Sokratovim prepričavanjem događaja koji se dogodio kad je jednog dana išao iz Akademova vrta u Liceju duž vanjske strane gradskog zida i na ulazu u jedno novoootvoreno vježbalište susreo mladiće Hipotala i Ktesipa.⁸ Oni ga pozovu da im se pridruži – novo vježbalište okupljalište je

iznad obiteljskog, poslovnog i političkog života, a da se s njim ne bi stopilo. Ako je u pogledu arhajske i klasične Grčke opravdano govoriti o 'državnoj religiji', to je zato jer tu ono religijsko ostaje ukorijenjeno u ono društveno i jer je, obrnuto, ono društveno na svim ravnima i u svojim različitim aspektima posve prožeto onim religijskim.« (Jean-Pierre Vernant: *Mythos und Religion im alten Griechenland*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt – New York 1995. [1987]. Str. 12. Usp.: isto, str. 49 i d.)

- 6 Usp.: »Također se sluti da prijateljstvo na kraju pripada području 'vrlina', tj. društveno-političke zbilje, i zna se, štoviše, da je – ne samo u ondašnjoj Grčkoj – posjedovanje prijatelja uvjet sveg političkog djelovanja. [...] Antička etika je, samorazumljivo, politička etika, utoliko naime jer ona pojedinca, njegovo držanje i njegov bitak, uvijek vidi u horizontu političke zajednice.« (Hans Georg Gadamer: »Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'«. U: Hans Georg Gadamer: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger*. Tübingen 1972. Str. 50-63. Ovdje: str. 55.)
- 7 Ne samo to, nego je, kako konstatira Bolotin, *Lisid* »jedino preživjelo djelo nekog klasičnog grčkog autora koje je posve posvećeno temi« prijateljstva (Bolotin: *Plato's dialogue on Friendship*. Str. 10.). Za dobar i sažet pregled rasprave oko autentičnosti i datacije *Lisida* među interpretima engleskog i njemačkog govornog područja usp.: Robert G. Hoerber: »Plato's 'Lysis'«. *Phronesis*, Vol. 4, No. 1 (1959). Str. 15-28. Ovdje: str. 15-17.) Za pregled interpretativnih pristupa usp. također: Mary P. Nichols: »Friendship and Community in Plato's 'Lysis'«. *The Review of Politics*, Vol. 68, No. 1 (Winter, 2006). Str. 1-19. Ovdje: str. 1-2, bilj. 1.
- 8 Svakako je zanimljivo da Sokrat ide iz gimnazije u Akademovu vrtu (gaj posvećen junaku Akademu, koji se nalazio otprilike 2 km sjeverozapadno od Atene) u gimnaziju u Liceju (gaj posvećen Apolonu licejskom, koji se nalazio s vanjske istočne strane gradskog zida), dakle s mjesta gdje će Platon 387. g. pr. Kr. utemeljiti svoju filozofsku školu, Akademiju, k mjestu gdje je 335. g. pr. Kr. svoju školu utemeljio Aristotel. Tu negdje, između dva velika uređena vrta koja zasebnim duhovnim nasljedem zajednički određuju povijest čovječanstva sve do naših dana, zbiva se razgovor o prijateljstvu. Za pojedine interprete znakovito je i to da Sokrat hoda tik uz vanjsku stranu gradskog zida, dakle, kako naglašava Friedländer, niti kroz vrevu Atenskih ulica i trgova, niti posve izvan grada, kroz prirodu, koja ga, kako priznaje u *Fedru*, ne može ničemu naučiti (usp.: Paul Friedländer: *Platon*. Bd. I-II. Berlin und Leipzig 1928-1930. Ovdje: Bd. I, str. 91 i d.).

mnogim lijepim mladićima koji tu provode vrijeme u vježbi i razgovoru. U njemu čak podučava Sokratov drug i štovatelj, Miko, kako ga je Sokrat ironično nazvao, »pravi sofist« (ἱκανὸς σοφιστής), koji međutim u razgovoru ne igra nikakvu ulogu i više se uopće ne spominje.⁹

Uvodne rečenice dijaloga ocrtavaju prostor u kojem je smještena radnja više ranih Platonovih dijaloga. To je živopisni svijet atenskih gimnazija, vježbališta-učilišta otvorenih od izlaska do zalaska sunca, u kojima su atenski mladići viših slojeva provodili vrijeme u vježbanju, natjecanju, razgovoru i učenju. Gimnazije su često bile otvarane u sklopu većih uređenih parkova, primjerice Akademova vrta ili Liceja, a dva središnja mjesta u njima bila su pravokutno vježbalište ispunjeno pijeskom (παλαίστρα, *Lys.* 204a2) i okolni trijem, ustvari svlačionica (τὸ ἀποδυτήριο, isto, 206e5-6). Naziv »palestra« nije označavao samo vježbalište u kojem se podučavalo tjelesno vježbanje, nego se, baš kao ovdje u *Lisidu*, rabio i za čitav kompleks, dakle istoznačno s »gimnazija«. Za odgojno-obrazovni, kulturni i uopće duhovni život Grka bio je poglavito važan trijem s brojnim prostorijama za presvlačenje, kupanje, mazanje uljem i sl., gdje su gramatisti podučavali čitanje, pisanje i glazbu. Tu su se nalazile polukružne sjenice s klupama, gdje su naučavali filozofi, retori i prosječni sofisti. Za pretpostaviti je da je u jednom od takvih prostora podučavao i spomenuti sofist Miko. O njemu nije sačuvan nikakav podatak, no zacijelo nije bio jedna od »zvijezda« sofistike tog doba, budući da su takvi uglavnom podučavali po privatnim kućama.¹⁰

Daleko dakle od toga da budu tek športska vježbališta, gimnazije i palestre bile su središta duhovnog života Atene, u kojima su se uz poduku u športu, čitanju i pisanju, glazbi, sofistici, retorici i filozofiji održavala natjecanja i religijske svečanosti. I radnja dijaloga *Lisid* odvija se na Hermesovu svetkovinu, koja se proslavlja i u palestri, gdje su iz tog razloga pomiješani, u pravilu razdvojeni, dječaci i mladići (isto, 206d1-2, e3-4, 207d4). Namijenjene odgoju i obrazovanju mladih, gimnazije su pritom bile izvorište tzv. atenske pederastije, specifičnog odnosa ljubavi, prijateljstva i privrženosti između mlađeg ljubimca ili ljubljenika (ἐρώμενος, παιδικά) i nešto starijeg ljubavnika (ἐραστής). Takva veza u kojoj je seksualna sklonost ljubavnika prema ljubimcu išla zajedno s odgojnim

9 Za Michaela Bordta je ovo ἱκανὸς σοφιστής lišeno ironije, dakle uz puno Platonovo mladenačko uvažavanje sofistike (Michael Bordt: *Platon. Lysis. Übersetzung und Kommentar.* Göttingen 1998. Str. 121.). No, teško da je Platon svoj negativan stav spram sofistike razvio tek u svojem zreloom razdoblju, ako je naime čitavu mladost proveo gledajući i slušajući Sokrata gdje raspravlja sa sofistima. Grčki tekst Platonovih dijaloga navodi se prema: *Platonis opera.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. I–V. Oxford 1900-1907.

10 Uz prikaz usp.: August Musić: *Nacrt grčkih i rimskih starina.* Zagreb sine anno. Str. 51-53. Kolanin Rac: *Život starih Grka.* Zagreb 1902. Str. 250 i d. Bordt: *Lysis.* Str. 108-110.

i obrazovnim napretkom ljubimca završavala je izlaskom ljubimca iz puberteta, a atensko društvo prihvaćalo ju je kao konstitutivni moment odrastanja.¹¹

Ima li se to u vidu, lako je predočiti gimnazije kao mjesta natjecateljskog duha i težnje za isticanjem, ne samo u športu i znanju, nego, možda ponajprije, u svrhu ostvarenja prijateljsko-ljubavničkih veza. Mladi su se nastojali svidjeti starijima, dok su se stariji trsili oko stjecanja što nadarenijeg i ljepšeg ljubimca, što je životu u gimnazijama davalo obilježje svojevrsnoga »pederastičkog lovišta« (isto, 206a9-10). Nije teško zamisliti kako se u tim okolnostima izrazite tjelesne i duhovne stimuliranosti oblikovao tzv. grčki ideal jedinstva tjelesne i duhovne ljepote (καλὸς κἀγαθός). Riječ je o pojmu ljepote u kojem dobra poniklost i obrazovanost mladića gotovo izlazi na vidjelo u primjerenu tjelesnom stasu. Takva ljepota pripada plemenitom, ponešto stidljivom i povučenom dječaku Lisidu, kojeg je Sokrat vidio dok je »stajao među dječacima i mladićima ovjenčan i ističući se vanjštinom, dostojan da ga se nazove ne samo lijepim, nego lijepim i dobrim«. (Isto, 207a1-3, 205e6, 216d3-4.)

U tom smislu »lov na lijepe mladiće« ne podrazumijeva tek borbu oko tjelesne ljepote, koja bi bila potaknuta samo seksualnom privlačnošću i ostajala u granicama tjelesnog zadovoljenja. Odlučujuće u idealu jedinstva ljepote i dobrote je to da ono duhovno – ono što se steče muzičkim odgojem – posve prožima ono tjelesno kao njegov viši i cjeloviti vid. U tom smislu prijateljsko ljubavno nastojanje oko lijepih mladića ima za Grke bitno odgojno i političko značenje – ono je noseća, gotovo institucionalizirana odgojno-obrazovna forma izrastanja dječaka i mladića u potpunost vlastita integriteta, koji pada u jedno i isto s integriranošću u političku zajednicu slobodnih građana. Društvena prihvaćenost i poželjnost pederastičke prijateljske ljubavi u Ateni Platonova doba svjedoči dakle o naznačenoj sraslosti onoga privatnog i intimnog s onim političkim, koja je bila određena duboko ukorijenjenim marom polisa za što je moguće potpuniju ozbiljenost svojih građana. Fenomen grčke pederastije nerazdruživo je srastao s duhom Grčke polisa. On nema izolirani smisao i ne može se razmatrati kao zaseban fenomen spolne orijentacije.

Iznikavši u takvu etički i estetički posve produhovljenu ozračju – Nietzsche je jednom za Platona napisao da je bio najobrazovaniji čovjek najobrazovanije epohe u povijesti – Platon produbljuje jedinstvo ljepote i dobrote do strožega filozofijskog smisla bitne potpunosti čovjeka. Riječ je o tomu da ono tjelesno i izvanjsko ima svoju bit, svrhu i istinu u onom duhovnom, tako da upravo u pomirenju i pravoj mjeri onog duhovnog i tjelesnog, što je stvar tjelesnog i muzičkog odgoja u polisu, odnosno prvenstva muzičkog odgoja (usp.: *Resp.* 376e i d., 410b10-c6, 411e4-412a2, 410e5-411a3), čovjek postiže svoje dobro. Kako pokazuje cjelina Platonova filozofiranja, a navlastito dijalog *Lisid*, pravo tlo i istinski element tog dobrobitka čovjeka u polisu su prijateljstvo i prijateljska

11 Usp.: Bordt: *Lysis*. Str. 112-115.

ljubav. Otuda je jedinstvo ljepote i dobrote, koje Platon ima na umu i u *Politeji*, ključni pozadinski motiv razmatranja prijateljstva u dijalogu *Lisid*.¹²

Središnje pitanje dijaloga *Lisid* je pitanje prijateljstva. U određenoj razlici spram pitanja o tome što je prijateljstvo, kakvo bi bilo tipično sokratovsko-platoničko pitanje, a u kojem se, svjesno ili ne, polazi od izvjesnosti toga da prijateljstva ima, pitanje prijateljstva polazi od upitnosti prijateljstva. Prijateljstvo ono ne uzima kao danost, nego kao pretpostavku. Na početku razgovora s Meneksenom Sokrat kaže da još od dječaćke dobi više od stjecanja bilo čega žudi (ἐπιθυμῶν) za stjecanjem prijatelja. No unatoč tomu što je tako erotički požudan za tim da stekne prijatelja (πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς), u tomu ne uspijeva, pa, vidjevši da su Lisid i Meneksen prijatelji već kao dječaci, želi saznati kako se postaje prijatelj jedan drugomu (ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου). (Isto, 211d6-212a7.) To noseće pitanje čitavog dijaloga ne cilja dakle na štovstvo prijateljstva, već pitajući o uvjetima mogućnosti prijateljstva očituje zatečenost i začuđenost pred time da uopće ima prijateljstva i ustvari pita da li ga ima i kako ga može biti.¹³

No, prije nego što razgovor krene u tom smjeru, Sokratovo pitanje priprema se postupno. Zaustavljen pred ulazom u palestru od starijih mladića Hipotala i Ktesipa te pozvan da uđe unutra i pridruži se razgovoru, Sokrat još na samim vratima započinje razgovor o ljubavi. Prividno se kolebajući oko ulaska u vježbalište, ali ustvari privučen Hipotalovim riječima da unutra ima lijepih mladića (isto, 203b8), Sokrat pita zbog čega bi uopće ulazio i, sluteći da Hipotal cilja na nekog od mladića koji mu se sviđa, tko je taj ljepotan unutra (isto, 204b1-2). Na Hipotalov odgovor da je svakomu lijep netko drugi Sokrat pita tko je njemu lijep, na što ovaj pocrveni. Vidjevši to Sokrat kaže da je za ostalo loš i nekoristan, no da mu je od boga dano da brzo prepozna onoga koji ljubi

12 Za jedinstvo ljepote i dobrote, tj. za ono duhovno kao cjelinu i bitnu potpunost čovjeka kao sklopa duše i tijela usp. dio o odgoju čuvara u *Politeji* (*Resp.* 376e i d.). Za svezu prijateljstva i politike u Platona usp. primjerice: *Alk.* 1126c, *Polit.* 311b7-c7, *Resp.* 443c9-444a2, 449c i d., *Legg.* 693b-e, 701d, 628a-c, 697c i d., 743c, 759b. O tome usp. i: Gregory Vlastos: »The Individual and Love in Plato« (1969). U: G. Vlastos: *Platonic Studies*. Princeton 1981 (1973). Str. 3-37. Ovdje: str. 11 i d., bilj. 28.

13 Usp.: »Prije svega je način postavljanja pitanja (πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, 212B) to što se otpočetka pokazuje kao vrlo obilno izvorište aporija svih vrsta. Naime, Sokrat ne pita na svoj uobičajeni način τί ἐστὶ φίλια, 'Što je prijateljstvo?', dakle ne pita neposredno o biti prijateljstva – pri čemu bi važenje pojma prijateljstva jednostavno bilo pretpostavljeno, tako da bi stvar bila samo u analizi njegovih bitnih obilježja – nego o mogućnosti njegova postanka, pri čemu sama realnost pojma ostaje još posve upitna. Moguće je dakle da prijateljstva uopće nema – pretpostavka za koju se čini da je rasprava samo potvrđuje.« (Apelt: *Lysis*. Str. 70.) Da dijalog *Lisid* nije pokušaj davanja odgovora na pitanje »Što je prijateljstvo?« i da on stoga nije tzv. »dijalog definicije«, odlučno tvrdi David Sedley (David Sedley: »Is the 'Lysis' a Dialogue of Definition?«. *Phronesis* Vol. 34, No. 1 [1989]. Str. 107-108.), pri čemu taj zaključak ipak ostaje nepropitan s obzirom na smisao cjeline dijaloga. Usp. također: Richard Robinson: *Plato's earlier Dialectic*. Oxford 1953 (1941). Str. 49.

i onoga koji je ljubljen, tako da i bez odgovora vidi da je Hipotal zaljubljen, štoviše da ga je eros daleko ponio (πρόρω [...] πορευόμενος τοῦ ἔρωτος).¹⁴ Isprovociran Hipotalovim stidljivim oklijevanjem da oda u koga je zaljubljen, Ktesip kaže Sokratu da je Hipotal zaljubljen u dječaka Lisida. Sokrat hvali dobar izbor i traži da mu se Hipotal otkrije s obzirom na to zna li što treba ljubavnik govoriti o ljubljeniku njemu samom ili drugima (isto, 205a1-2).

Započinjući prilično neobvezujuće pitanjem o lijepim mladićima, razgovor tako najednom postaje ozbiljniji usmjeravajući se na prijateljsko-ljubavni odnos između ljubavnika i ljubimca. Pritom se taj odnos razmatra s obzirom na način na koji ljubavnik govori ljubimcu. Time se jasno naznačuje što je istinski važno u prijateljstvu, tj. što omogućuje ljubavni odnos prijatelja i čini ga primjerenim ili neprimjerenim – to nije tjelesno općenje, nego sveza koja se zbiva u govoru i razgovoru. Tako se razgovor o ljubavi i prijateljstvu izdiže nad sferu tjelesnosti i spolne privlačnosti te se okreće k sebi, iznoseći naime na vidjelo sama sebe, tj. govor kao to što omogućuje prijateljsku i ljubavnu zajednicu.

No, Hipotal i dalje malo govori, a iz Ktesipovih riječi postaju očite »strahote« (δεινά, isto, 204d3, 4, 6) njegova neprimjereni nastojanja oko Lisida, navlastito s obzirom na to što mu govori i na pjesme koje mu pjeva. Kako kaže Ktesip, Hipotal u svojim pjesmama »bulazni i mahnita« (isto, 205a7-8) opjevavajući Lisidove pretke, pobjede četveroprezima i trkaćim kolima, čak slaveći navodno podrijetlo Lisidove loze od Herakla. Na to Sokrat ustvrđuje da taj način ophođenja s ljubimcem nije dobar. On je opasan i za Hipotala, jer, uspije li osvojiti Lisida, pripast će mu, doduše, sva čast, no ne uspije li u tome, stići će ga podsmijeh i sramota. A sasvim je izvjesno da je Hipotalovo djetinjasto ponašanje (isto, 205b7-c2) takvo da ljubimca odbija, bilo da ga plaši i postiduje ili čini umišljenim i neuhvatljivim. Onaj koji je mudar u ljubavnim stvarima, zaključuje Sokrat, ne hvali previše onoga kojeg voli prije nego ga osvoji, bojeći se naime kako će ispasti budućnost (isto, 205e1-206a4; usp.: *Symp.* 182d9-e1, 184a).

Sokratu je dakle jasno da Hipotal neće privući Lisida, a razlog za to pronalazi u pogrešnom načinu na koji mu se obraća i govori: hvaleći ga, slaveći i opjevavajući iznad svake mjere, on ustvari ne govori Lisidu, već, kako Sokrat dvaput ironično naglašava (isto, 205d5-6, e1-2), sastavlja hvalospjeve samomu sebi. Njegov govor se ne pruža k Lisidu i ne dopire do njega kako bi ga privukao, on ne otvara prostor onoga zajedničkog u kojem bi se pokazao i Lisid, nego se navraća na Hipotala samog, ostajući ograničen subjektivnim dosegom njegove manične strasti. Vid ljubavi koji takav govor iznosi na vidjelo je strastvena i egoistična zaljubljenost pojedinca, koja ne vidi i ne priznaje onog kojeg ljubi, nego joj je stalo samo do sebičnog osvajanja i prisvajanja na ravni

14 Za Sokratovu upućenost u ljubavne stvari usp.: *Symp.* 177d, *Phdr.* 257a.

tjelesnosti. Ljubavni osjećaj tu je takoreći još posve okrenut sebi, zatvoren i nemoćan za ikakvo povezivanje i odnošenje s drugim.¹⁵

Postavši svjestan svojega »velikog duhovnog sirovosti« (πολλή ἀμουσία, isto, 206b3), Hipotal traži od Sokrata da mu kaže što mu je činiti kako bi omilio ljubimcu. Na to mu Sokrat kaže da to nije lako i da to može jedino tako da razgovara s Lisidom. Stoga svi uđu u vježbalište gdje zatiču dječake i mladiće kako se igraju poslije žrtvovanja Hermesu. Premda izazovu Lisidovu pažnju, zbog njegova ustručavanja Sokratu i Ktesipu prvo prilazi Lisidov prijatelj Meneksen, a zatim Lisid, pri čemu se Hipotal od stida sakrije iza Sokrata i ostalih. Uvodni dio Sokratova razgovora s Lisidom i Meneksenom započinje Sokratovim pitanjima o tome tko je od njih stariji, plemenitiji i ljepši. Otkrivši da se oko toga prepiru, Sokrat odustaje od pitanja o tome koji je bogatiji, napominjući da to pitanje ne može izazvati prijepor budući da je među prijateljima, govore li istinu o svom prijateljstvu, sve zajedničko (isto, 207b8-c12).¹⁶

Premda na prvi pogled sporedna i gotovo izvan teme, ova Sokratova pitanja ocrtavaju temeljni misaoni okvir pojma prijateljstva: prijateljstvo podrazumijeva prijepor i slogu, razliku i sličnost. Ono nije stvar ni trajnog spora i isključive razlike, ni apsolutne suglasnosti i istovjetnosti. Prijateljska ljubav počiva na takvoj vrsti zajedništva i sveze čija je specifičnost u tome da se oni koji se prijateljski vole ne poistovjećuju i ne gube jedan u drugom, nego da, napuštajući vlastitu zasebnost i uzajamno se otvarajući, ali ne i podčinjavajući, u tom zajedništvu razvijaju, postižu i imaju svoju navlastitu osobnost.¹⁷

Daljnji razgovor vraća se na temu ispravnog govora. Sokrat ga vodi s Lisidom, budući da je na poziv učitelja vježbanja Meneksen otišao prinijeti žrtvu. Primjeren način općenja između ljubavnika i ljubimca Sokrat nasljeduje vodeći se primjerom roditeljske ljubavi: posve je izvjesno da roditelji vole Lisida i da

15 Tako i Bordt konstatira da Hipotal sa svojom ljubavnom lirikom ne cilja na Lisida »nego na sebe sama. Sokrat analizira Hipotalovu zaljubljenost kao samoljublje. Njegova ljubav cilja na to da Lisida zadobije za sebe.« (Bordt: *Lysis*. Str. 117.) Ovdje izlazi na vidjelo i ponešto od naravi pohvale: pohvala nosi uvijek obilježje nesuzdržane subjektivnosti te više govori o onomu tko hvali nego o onomu koga se hvali. Tako je ovdje, a tako je i u pohvalama erosa u dijalogu *Simpozij* (ἐπαινεῖν, ἐγκώμιον, ἔπαινον i sl., usp.: *Symp.* 177a-e) ili pravednosti u *Politeji* (*Resp.* 358d). Takve pohvale nisu drugo do subjektivno obojane prividne sličice (usp.: C. D. C. Reeve: »Plato on Eros and Friendship«. U: Hugh H. Benson: *A Companion to Plato*. Wiley-Blackwell 2009. Str. 294-307. Ovdje: str. 296.), dok je u pravoj pohvali, jasno je iz Sokratova govora u *Simpoziju* (*Symp.* 198b-199b i d.) te Adimantova i Glaukonova zahtjeva u *Politeji* (*Resp.* 366e5-9, 358b4-7, d2, 545a5-b1), na djelu nastojanje oko onoga što jest.

16 Pitagorejska maksima koju Platon relativno često ponavlja (usp.: *Resp.* 424a, 449c; usp. također: Arist. *NE* 1159b29-32). Usp.: Apelt: *Lysis*. Str. 117, bilj. 9. Tako i Schleiermacher (*Platon*. Bd. I-VIII. Barb. von H. Hofmann, griech. Text von L. Bodin, A. Croiset, M. Croiset und L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt 2001. [1977]. Ovdje: Bd. I, str. 657, bilj. 10.)

17 Gadamer s pravom uvida važnost Sokratovih uvodnih pitanja (Gadamer: *Logos und Ergon*. Str. 54-55.), te, uočavajući u njima naglasak na zajedništvu, konstatira: »Pitanje što je prijateljstvo na kraju cilja na to da se pojmi što je pravo zajedništvo.« (Isto. Str. 55.)

mu žele što veće blaženstvo i sreću (ὥς εὐδαιμονέστατον εἶναι, isto, 207d7). Pojam najvećeg blaženstva i sreće pritom se određuje kao odsustvo ropstva, tj. u smislu slobode da se čini što se hoće (isto, 207e1-2, e6-7). No, roditelji ipak ne dopuštaju Lisidu da čini sve što hoće. Mnogo toga smiju činiti robovi, a on ne, što ide sve dotle da ne smije upravljati ni samim sobom, nego ga vode pedagog i učitelj, također robovi. Tako naposljetku ispada da, premda nominalno slobodan i odgajan za slobodu, roditeljska ljubav čini Lisida robom, od kojeg i sami robovi uživaju veću slobodu: on ne upravlja ničim i ne čini ništa od onoga što hoće te nema koristi niti od bogatstva niti od otmjena i plemenita izgleda (isto, 207e8-209a4).¹⁸

Ta ograničenja Lisid povezuje sa svojom nedoraslom dobi, no Sokrat pokazuje da nije stvar u dobi, nego u postupnosti usvajanja pojedinih znanja koja šire prostor njegove slobode. Roditelji mu tako dopuštaju da im čita, piše ili da ugađa žice i njima trza kad hoće svirati na liri. Pritom je jedini uzrok toga da mu nešto brane a drugo ne taj što prvo ne zna a drugo zna (isto, 209a7-c2). I nije to tako samo u slučaju roditelja, nego bi nam, nastavlja Sokrat, upravo svi – i susjedi, i Atenjani, i barbari – dopustili sve u čemu bismo se posvjedočili kao razboritiji i bolji znalci (βέλτιον [...] φρονεῖν, ἰκανῶς φρονεῖς, κάλλιον φρονοῦμεν, σοφώτεροι, isto, 209c2-210a8). Otuda Sokrat zaključuje da samo ispravna upućenost i znanje osiguravaju slobodu (ἐλευθέρου, isto, 210b4), vlast (ἄρχοντες, isto, b5), imanje (ἡμέτερα, isto), užitak (ὀνησόμεθα, isto, c4), korisnost i dobrotu (χρήσιμος καὶ ἀγαθός, isto, d2), naime s obzirom na to što se zna. Ima li se pritom u vidu radikalizirana slika Lisidove porobljenosti iz prvog dijela razgovora, treba pretpostaviti da je krajnji stupanj tog znanja svojevrsno sebeznanje u kojem se korijeni sloboda raspolaganja sobom. No, čak i neovisno o tom krajnjem stupnju znanja i slobode, ključno je da slobodno raspolaganje, korist i užitak u onome što se ima u znanju omogućuju to da se ima prijatelja i da se nekome bude prijatelj (isto, 210d1-4). Zaključujući razgovor s Lisidom Sokrat poželi reći Hipotalu da se tako razgovara s ljubimcem – naime tako da ga se poput brižnih roditelja suspreže i obuzdava u cilju napretka u znanju, a ne tako da ga se razmazuje i čini umišljenim – no zaustavi se jer se sjeti da se Hipotal od stida sakrio pred Lisidom.

18 Kad govori o pojmu blaženstva, koji se ovdje uvodi u značenju slobode da se čini što se hoće, Friedländer konstatira da je riječ o »žudnji prirodnog čovjeka«, dakle o svojevrsnom prirodnom pojmu sreće (Friedländer: *Platon*. Str. 93.) Ujedno međutim ukazuje i na to da je pojam sreće u smislu samovolje impliciran i u Kaliklovu principu moći (*Gorg.* 207e, 494c). Taj drugi aspekt pojma blaženstva naglašava i Bordt (Bordt: *Lysis*. Str. 134.), dok ga Bolotin prepoznaje i kao osnovnu karakteristiku demokratskog ustrojstva tadašnjeg polisa (Bolotin: *Plato's dialogue*. Str. 86. Usp.: *Resp.*: 557b, 561d, *Laches* 179a4-8). Smisao Sokratove kritike, koja se temelji na povezivanju slobode i znanja, ima stoga dublji i širi smisao od onoga koji sugerira trenutni sadržaj razgovora.

Razgovor s Lisidom potaknut je Hipotalovom molbom Sokratu da ga uputi u to na koji se način ljubavnik u govoru i razgovoru može i treba primjereno ophoditi s ljubimcem. Činjenica da Sokrat udovoljava toj molbi tako da razgovara s Lisidom je važna, jer pokazuje da Sokratova poduka nije stvar pojmovne analize naravi govora, nego njegove žive izvedbe u zbilji. Posredujući između Hipotala i Lisida, tj. razgovarajući i s jednim i s drugim, Sokrat opisutnjuje govor koji njima nedostaje, a nužan je za primjereno ljubavno zajedništvo. A da je to uistinu ispravan govor ljubavnika ljubimcu – govor koji privlači ljubimca tako da ga odgaja rastvarajući njegovo neznanje – potvrđuje se time što Sokrat njime privuče Lisida, koji mu se obrati vrlo milo i kao pravi ljubimac (μάλα παιδικῶς καὶ φιλικῶς, isto, 211a3; usp.: ὦ φίλε Λύσι, isto, 210a9).

Ima li se u vidu metodska i sadržajna strana Sokratova posredničkog razgovora s Hipotalom i Lisidom, uviđa se neuobičajena širina koja se tu pripisuje pojmu govora i razgovora. U metodskom smislu pokazuje se da se pogrešnost govora razrješava samo u živoj zbilji razgovora samog. To znači da govoru pripada specifična moć da se »okreće« k sebi, da sebe spozna, ispravlja i dovodi u primjeren oblik. No, govor se tu ne ispravlja tek u tehničkom smislu, već posredstvom sebe ispravlja i uspostavlja samu stvar, u ovom slučaju uzajamnu ljubavnu privlačnost.¹⁹ U tom smislu se nameće pretpostavka, koju podupire dijaloška forma cjeline Platonova djela, da se posredstvom imanentne moći refleksije govor osvjedočuje kao široki, čak univerzalni horizont primjerenosti i neprimjerenosti, jasnoće i nejasnoće, ispravnosti i neispravnosti, odnosno same istine i laži. Suvišno je i napomenuti da se pojam govora i razgovora tu više ne može uzeti u smislu sredstva iskaza ili komunikacije. Riječ je o najširem duhovnom horizontu prisvajanja svega što uopće jest, nije ili može biti.²⁰

U sadržajnom smislu znakovito je da se ocrтана moć govora ogleda s obzirom na prijateljsko ljubavno zajedništvo. Razgovor se tu osvjedočuje kao supstrat prijateljske ljubavi, što sugerira već i Sokratova posrednička pozicija između Hipotala i Lisida. Propitivanje uvjeta mogućnosti prijateljstva tako dolazi do supripadnosti prijateljstva i razgovora. Narav te sveze otkriva činjenica da neprimjerenom Hipotalovu govoru Sokrat suprotstavlja roditeljsko ophođenje s djecom. Govoru koji je vođen roditeljskom ljubavi on daje prednost pred

19 U tom smislu Gadamer ustvrđuje da je dijalog *Lisid*, kao i svaki od ranih Platonovih dijaloga koji u prvi plan dovode Sokrata, u bitnome prožet i određen starim dorskim jedinstvom djela i riječi. To jedinstvo je, nastavlja Gadamer, dovedeno u pitanje osamostaljenjem onoga logičkog u sofistici, čemu se suprotstavlja Sokrat (Gadamer: *Logos und Ergon*. Str. 50 i d.).

20 Premda za to nedostaje uvjerljivije tekstualne podloge, moglo bi se pretpostaviti da je medijalno-razjašnjajući karakter govora i razgovora naznačen i pozadinskom prisutnošću Hermesa u čitavu dijalogu. Uz ostalo Hermes je zaštitnik gimnastičara i športskih vježbališta, a sam razgovor se događa na dan Hermesove svetkovine (Ἑρμῆα, *Lys.* 206d1, usp.: isto, 207d4, 223b2; usp.: također: Apelt: *Lysis*. Str. 116, bilj. 7. Bordt: *Lysis*. Str. 125). Ocrтani karakter razgovora lako se može dovesti u svezu s Hermesovom ulogom tumača-posrednika između bogova i ljudi (za interpretaciju koja u prvi plan stavlja Hermesa kao zaštitnika seksualnosti usp.: Bordt: *Lysis*. Str. 125, bilj. 285).

govorom koji je vođen subjektivnošću romantične zaljubljenosti jer roditeljski govor nije ograničen autističnom žudnjom za prisvajanjem, već je prožet marom oko odgoja djeteta k njegovoj naravnoj upotpunjenosti, zrelosti i slobodi. Ključno je u Sokratovoj kritici dakle to da je nasuprot subjektivnoj zatvorenosti ljubavne težnje za posjedovanjem roditeljska ljubav otvorena onomu spram koga je usmjerena. Odgajajući dijete roditelj ga do kraja prihvaća i priznaje jer njegova ljubav i nije drugo do potpuna predanost razvitku djeteta u vlastitu potpunost. Pod vidom roditeljske ljubavi tako se otkriva specifično zajedništvo čiste i otvorene uzajamnosti u odgoju: roditelj gotovo da u potpunosti nestaje u pruženosti djetetu, dok dijete posredstvom te pruženosti zadobiva sebe sama. Prije nego o roditeljskoj ljubavi spram djece i o ljubavi djece spram roditelja tu je stoga riječ o jedinstvenom sklopu njihove uzajamnosti.

Pozitivna usmjerenost Sokratove kritike na odgoj pokazuje da on ne kritizira Hipotalovu ljubav kao takvu, nego njegovo neprimjereno ponašanje: odbacuje se zatvorenost ljubavnog ophođenja koja priječi nastanak istinske uzajamne privlačnosti. Cilj je međutim i dalje, ne bez razloga lovačkim rječnikom rečeno, hvatanje ljubimca (usp.: isto, 205e1-206a4). Smisao kritike utoliko nije potpuno odbacivanje strastvene tjelesne zaljubljenosti u ime roditeljske ljubavi,²¹ nego ukazivanje na nužnost da se početna zaljubljenost produbi do zajedništva u odgoju. Vid ljubavi do kojeg je Platonu stalo u dijalogu *Lisid* zadire dakle i u tzv. romantičnu zaljubljenost, koja se ponajviše i pomišlja pod imenom ljubavi, i u roditeljsku ljubav, no nije isključivo vezan ni uz jedno od toga. Naglašavajući s jedne strane nužnost privlačnosti koja se javlja već na tjelesnoj ravni, a na drugoj odgojni karakter roditeljske ljubavi, Sokrat nastoji oko ljubavi kao uzajamne privlačnosti i zajedništva u rastu i napretku k onome što se jest – k slobodi, koristi i dobroti u znanju. To je pun pojam ljubavi, neovisan o tome je li riječ barbarima ili Grcima, muškarcima ili ženama (isto, 210b1-2).²²

21 Tako Bolotin: *Plato's dialogue on Friendship*. Str. 84.

22 Unatoč naporima interpretira u tekstu je teško pronaći pokazatelje Platonova dosljednog razlikovanja i razdvajanja erotičke (ἔρως) i prijateljske (φιλία) ljubavi. U čitavu tekstu Platon te termine rabi *promiscue* (usp.: Laszlo Versenyi: »Plato's 'Lysis'«. *Phronesis* Vol. 20, No. 3 (1975). Str. 185-198. Ovdje: str. 187-188, bilj. 5, 6, 7.), a njihovo razdvajanje bi teško i bilo moguće s obzirom na to da je u ishodištu razgovora pederastički odnos ljubavnika i ljubimca. Erotička ljubav u ovom dijalogu vezana je uglavnom uz Hipotalovu zaljubljenost (*Lys.* 204b8, d7 i sl.) i pripada joj karakter strastvene tjelesne privlačnosti i sebične žudnje za posjedovanjem i zadovoljenjem. Ona predstavlja početni fenomenalni vid ljubavi, koji se produbljuje i prevladava u odgojem prožetoj prijateljskoj zajednici. To dakle da ἔρως i φιλία idu zajedno znači da tjelesnost pripada ljubavi, ali u smislu onoga ukinutog i izvanjskog (za supripadnost usp. i: *Legg.* 837a6-9). Pojam prijateljske ljubavi stoga ovdje dobrim dijelom odgovara smislu i ulozi erosa u *Simpoziju*, s tom razlikom što je ovdje naglasak na zajedništvu koje mu pripada. Time se dakle pojmovima erosa i prijateljstva ne pripisuje ni nužna supripadnost ni posvemašnja isključivost. Nastojeći oko punog pojma prijateljske zajednice ljubavnika i ljubimca, dijalog *Lisid* tjelesnost i tjelesnu ljubav uvažava kao ono fenomenalno i početno nužno, čime se dakako ne ukida mogućnost da ἔρως i φιλία budu i različita smisla, što onda odgovara uobičajenoj razlici između ljubavi i prijateljstva. Tako

Pretpostavljena srodnost razgovora i prijateljstva tako se odnosi na njihovu supripadnost u potpunom vidu prijateljske ljubavi kao otvorenoga prijateljskog zajedništva. Ta sveza počiva na uzajamnoj privlačnosti koju uspostavlja odgoj. Umjesto da ljubimcu puštaju na volju sve što poželi, pravi ljubavnici obuzdavaju poput roditelja razgovorom samovolju ljubimca, postupno mu dopuštajući slobodu u onomu što nauči i zna. Kritički razgovor koji ljubimca odgaja iznoseći na vidjelo njegovo neznanje i odmjeravajući mu slobodu rastućim opsegom znanja tako je način na koji ljubavnik privlači ljubimca i stoga čini počelo njihova prijateljstva. Pretpostavka po kojoj mogućnost prijateljstva leži u primjerenu razgovoru utoliko se obogaćuje uvidom u to da razgovor treba imati odgojnu ulogu.²³

O čemu je riječ, razjašnjava se na tragu uvida u to da sklop odgoja, razgovora i prijateljskog zajedništva počiva na praktičkom pojmu znanja kao imanja i držanja. To znanje nije upućenost u stanje stvari, informiranost ili izvježbanost u oštroumlju, nego znanje u kojem se sabirući održava, ima, za vlastitu narav oslobođena cjelina osobe. Korist znanja je dakle u njegovoj imanenciji do svoje pune i slobodne zbilje razvijenoj naravi čovjeka. U tom smislu znanje se ovdje misli iz unutrašnje sveze s vladavinom, imanjenjem, slobodom, korišću, užitkom i dobrotom. Bitna implikacija takva pojma znanja je da njegovo stjecanje pada u jedno s brigom za sebe, tj. s brigom oko duše. U tom jedinstvu, kako svjedoči i nauk iz središnjih knjiga *Politeje*, korijeni se Platonov pojam odgoja. On po-

i Bordt, koji na tragu instruktivnoga filološkog pregleda razlikuje između erotičke ljubavi, koja uključuje emocionalni vid seksualne privlačnosti, i prijateljstva, koje podrazumijeva pouzdanost, lojalnost i iskrenost, te naglašava da prijateljstvo biva ojačano ako mu pridolazi erotička privlačnost (Bordt: *Lysis*. Str. 50 i d.). Uz vrijednu Bordtovu interpretaciju može se samo općenito konstatirati da uobičajena književna terminologija ipak ne može biti posve mjerodavna za uporabu istih termina u filozofijskom tekstu, budući da je tu na djelu nastojanje da se riječi misle u njihovu punom sadržaju i tako uspostave kao pojmovi. U mnogočemu je instruktivan i Hylandov pokušaj da analizom pojedinih mjesta iz *Simpozija*, *Lisida* i *Fedra* ustvrdi razliku u značenju ἔρωσ-α i ἐπιθυμία-ε – pronalazi je u tome da erosu pripada moment razumnosti i uma, dok žudnji ne – (Drew A. Hyland: »Ἐρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato«. *Phronesis* Vol. 13, No. 1 [1968]. Str. 32–46.), no pitanje je koliko se njegova minuciozna semantička razlikovanja mogu dosljedno održati ima li se na umu Platonov poprilično opušten odnos spram terminologije. U skladu sa svojim ipak pretjeranim pokušajem da u Platonovoj uporabi trijada (Licej – Akademov vrt – nova palestra, tri sugovornika u razgovoru pred vratima palestere, tri sugovornika glavnog razgovora, tri skupine u palestri itd.) prepozna kompleksnost i slojevitost dijaloga kao cjeline, Hoerber razlikuje tri vrste ili faze φιλία-ε i u skladu s tim tri ravni ljudskih odnosa: strastvenu erotičku ljubav (Hipotal), roditeljsku ljubav spram djece i osjećaj svojevrsne radosti i ugone života (druženje u palestri o Hermejjama, odnos Lisida i Meneksena). Iz različitih odnosa (Hoerber οὐκείως prevodi jednostavno kao »related«) zaključuje da je cjelina dijaloga određena dinamičkim kontrastom između najvišeg vida prijateljstva (koje je uzajamno i postaje među sličnima i srodnima) i najnižeg tzv. prijateljstva (koje je utilitarno i postaje među nesličnima), uz posredujuće stanje prijateljskog užitka i opuštenosti (Hoerber: *Plato's 'Lysis'*. Str. 19–20, 25).

23 Za razgovor kao počelo prijateljstva usp. i: *Theait.* 146a.

drazumijeva da je znanje narav pojedinca i da samo raščišćavanjem i širenjem znanja on napreduje k vlastitoj naravnoj cjelovitosti.²⁴

Za smisao Sokratova razgovora s Lisidom to je važno utoliko što Sokrat zaključuje da samo takvi, tj. oni koji se kroz prijateljstvo i razgovor odgajaju ili su se odgojili kao dobri, korisni i slobodni, mogu biti prijatelji. U tome nije mišljena nikakva puka utilitarnost kao uvjet prijateljstva. Korisnost o kojoj je tu riječ korijeni se u tome da istinska sveza prijateljske ljubav stoji i pada s moći odgoja da se ljubimca ogoli do čistoće njegove naravi i da se u zajedništvu s ljubavnikom tu narav uzvodi k dobru, znanju i slobodi. Tu korist osigurava onaj koji je odgojen u znanju, i to razgovorom koji ljubimca navraća na to što on jest, tj. na to što zna ili ne zna, otvarajući mu tako put napretka k znanju i sebi samom.²⁵

S obzirom na to primjećuje se da je uloga odgojnog razgovora za prijateljstvo u osiguranju čiste uzajamne otvorenosti i prepuštenosti. Ta čistoća korijeni se u svedenosti ljubavnika i ljubimca na to što oni jesu, tj. na znanje kao svoju narav. Ogoljen i postavljen na sebe, tj. na vlastiti početak u neznanju, ljubimac je u svojoj zgotjnosti posve otvoren ljubavniku i prepušten njegovu vodstvu, jednako kao što je dijete otvoreno i prepušteno roditeljima. I upravo je postavljenost na sebe, ma kako siromašan taj početak bio, i postupni napredak k vlastitosti uz pomoć ljubavnika, dakle odgoj i rast u čistoj i neposrednoj otvorenosti i izručnosti, to što ljubimca iz njegove najdublje potrebe za sobom privlači u zajedništvo s ljubavnikom. Ljubavnik opet, kao onaj koji zna, prepušta se i pruža k ljubimcu zadovoljavajući njegovu potrebu tako da ga primjerenim razgovorom ogoljuje te potiče i vodi njegov rast u znanju. Ogoljujući ljubimca do čistoće toga što on jest kao znalac ili neznalica i tako mu posredstvom drugoga, naime ljubavnika, otvarajući put k znanju, slobodi i njemu samom, razgovor omogućuje i uspostavlja jedinstveni sklop njihova zajedništva. A to zajedništvo je prijateljstvo.

Sukladno odnosu roditelja i djece, i ovdje je pritom naglasak na svezi ljubavnika i ljubimca, gdje oni kao pojedinci sve više padaju u pozadinu, dok u prvi plan dospijeva njihova prijateljska supripadnost, tj. uzajamna privlačnost u jedinstvenoj moći svezivanja u razgovoru. Točnije, riječ je o uzajamnosti pružanja i primanja znanja. Onaj koji zna i onaj koji treba znanje tu više nisu razdvojeni, nego supripadni i srodni u uzajamnom posredovanju koje čini jedinstvenu dinamiku praktičkog pojma znanja. Taj moment supripadnosti i srodnosti pokazuje se krajem dijaloga odlučujućim za narav onog prijateljskog, ali je izrijekom naznačen i ovdje. Riječ je o srodnosti (ὀλκείότερον, isto, 210c2; ὀλκείου, isto, d2, d4) članova obiteljskog kućanstva (ὄλκος; usp.: ὀλκία, isto,

24 O tome poblize: Petar Šegedin: »Obrazovanje i odgoj u Platonovoj *Politeji*«. U: *Čemu obrazovanje. Razmatranja o budućnosti sveučilišta*. Priredio Damir Barbarić. Zagreb 2011. Str. 117-149.

25 Da govoru pripada moć otkrivanja, pokazuje se na početku razgovora gdje Sokrat poziva Hipotala da se u razgovoru otkrije (ἐπίδειξαι) s obzirom na to zna li (ἐπίστασαι, *Lys.* 205a1; τῆς διανοίας, isto, b2) kako ljubavnik treba govoriti ljubimcu (isto, 204e10-205a2).

209d1), koja čini tlo ljubavnog mara roditelja oko odgoja djece. Tog mara naime ima samo ondje gdje je povezanost i zajedništvo onih koji su svoji (usp.: hrv. »svojt«). No, grč. *οἶκος/οἰκία* ne označava samo zajedničko obitavalište krvno povezane obitelji, nego čitavo domaćinstvo zajedno sa svime što mu pripada: od krvno svezanih pripadnika uže i šire obitelji do robova. *οἶκος* je, kratko rečeno, svojina povezana zajedničkom brigom oko održavanja i napredovanja života (usp.: *οἰκονομεῖν*, isto, 209d1-2). Za temu razgovora pritom je važno da je svaki član te zajednice lišen zgojine pojedinačnosti i u svojoj se posebnosti očituje kao pripadnik obiteljske svojine. Grč. *οἰκεῖος* stoga i znači ono što je pripadno i vlastito, ono srodno u smislu svojega.²⁶

Teza o srodenosti i supripadnosti članova prijateljske zajednice u uzajamnem posredovanju znanja znači dakle da njihova pojedinačnost biva ukinuta u jedinstvenoj dinamici znanja samog. To međutim nije ukinutost u doslovnom smislu. Zapravo je riječ o tome da se prijateljsko zajedništvo priznaje, utoliko naime što se napredak k znanju u prijateljskom odnosu postavlja kao zbiljski vid znanja samog. Riječ je o svojevršnom samopostignuću znanja u prijateljskom zajedništvu. Implikacija tog uvida je da se imanje, korisnost, sloboda, dobrotu i ostalo što čini praktički smisao znanja ne mogu centrirati ni na jednu stranu prijateljskog odnosa, već su stvar žive zbilje tog odnosa samog. U tom smislu Sokratova izjava da samo oni koji su dobri, korisni i slobodni mogu biti prijatelji ne govori o utilitarnom karakteru znanja, nego o tome da ono ima svoj uzrok i svrhu u sebi. Korist, sloboda i dobrotu, kao i sve ostalo što pripada znanju kao živom naravi čovjeka, postižu se odgojem i razgovorom u prijateljskom zajedništvu. To postignuće upravo nije drugo do imanentna živa zbilja znanja samog. Korisnost znanja, slobode i dobrote za prijateljstvo i članove prijateljskog odnosa pada time u jedno i isto s korišću prijateljske sveze za znanje, slobodu i dobrotu. U pojmu korisnosti tu je dakle riječ o imanentnoj samosvršnosti prijateljstva i znanja koja počiva na njihovu zbiljskom jedinstvu i istovjetnosti. Ta samosvrhovitost prijateljskog odnosa kasnije se u tekstu očituje u neuvjetovanosti onoga prijateljskog potrebom i u samosvrhovitosti onoga prvotnog prijateljskog.

Provedena razmatranja pokazuju da supripadnost razgovora, prijateljstva i odgoja leži u tome da postignuće prijateljskog zajedništva posredstvom odgojnog razgovora jest zbiljsko zbivanje znanja kao potpunog bitka čovjeka u smislu njegove slobode, dobrote i koristi. Primjerenoj zbilji ljudske naravi, nje-

26 S obzirom na terminološku bliskost *φίλος* i *οἰκεῖος* Bordt primjećuje da su ti termini »u grčkom jeziku tako tijesno povezani, da se često mogu rabiti bez zamjetljive razlike u značenju. Da je nešto što je *philos* ujedno i *oikeios* (i obrnuto), bilo je neposredno plauzibilno za svakoga tko je govorio grčki. (Usp. npr. Arist. *NE* 8.1 1155a21 i d.)« (Bordt: *Lysis*. Str. 141.) Usp. također: »Smisao termina 'oikos' nije samo materijalni posjed obitelji. 'Domaćinstvo' označava kuću/dom sa svime što se tu nalazi, to znači širom obitelji, zaposlenicima i robovima jednako kao i imovinom.« (Isto, 145.)

govu slobodnom dobrobitku kao živoj zbilji znanja samog, utoliko pripada srođenost mnogih kroz razgovor u prijateljskom zajedništvu. Ta slika prijateljske srodnosti, koju uvodni Sokratovi razgovori s Hipotalom, Ktesipom, Lisidom i Meneksenom ocrtavaju na podlozi srodnosti znanja, razgovora, odgoja i prijateljstva, ostaje mjerodavna za čitav dijalog.²⁷

Nakon što je odbio kradom izrečenu Lisidovu želju da Meneksenu – koji se u međuvremenu vratio – ponovi to što je govorio njemu te mu predložio da mu sve to sam točno prepriča, Sokrat na Lisidovo opetovano traženje odluči s Meneksenom razgovarati o nečemu drugom. Lisidovo uporno zahtijevanje da Sokrat razgovara s Meneksenom motivirano je željom da Sokrat razgovorom obuzda Meneksenovu erističku narav (ἐριστικός, isto, 211b8; δεινός, isto, c4). Otuda je poprilično jasno da se Meneksen sviđa Lisidu, no da ga odbija i plaši silovitost njegove ćudi.

Sukladno Meneksenovoj naravi Sokratov razgovor s njim drukčije je intoniran od onog s Lisidom. Dok je s njim razgovarao nježno i prijateljski, s dosta produhovljene šaljivosti, Sokrat je sad stroži i ozbiljniji, svjesno usmjeren na pobijajuće obrate.²⁸ Nemoćan u stjecanju prijatelja, on traži od »iskusnog« Meneksena da mu kaže kako se postaje prijatelj. Uporišta razgovoru čine tri osnovne pretpostavke postanka prijateljskog odnosa. Prvo Sokratovo pitanje je o tomu tko komu postaje prijatelj kad netko voli nekoga: onaj voljeni ili onaj koji je voljen. Na Meneksenov odgovor da nema nikakve razlike, Sokrat postavlja tezu da obojica postaju prijatelji jedan drugomu čak i ako samo jedan voli drugoga (isto, 212b3-5, d2). Premda je Meneksen vjerojatno imao na umu to da se ništa ne razlikuje tko koga voli jer prijateljstvo počiva na obostranoj ljubavi, Sokratov zaključak je u tijesnoj svezi s postavljenim pitanjem. Njime Sokrat cilja na mogućnost da prijateljstvo nastaje iz jednosmjerne ljubavi (»kad netko voli nekoga«, isto, 218a8) i da je stoga i samo jednostrano, tj. da pogađa

27 U skladu s gornjim usp.: »Tko istinski voli, taj odgaja. I tako se ovaj dio razgovora, koji je, štoviše, i sam ljubavno odgajanje, i koji Lisida prijateljski ponižava tako da mu očituje njegovo neznanje, može kao ispravan način ophođenja s dječakom suprotstaviti onom razmaženom Hipotalovom prenemaganju. Time da se ukazuje na svezu ljubavi i znanja, ljubavi i odgoja, ovdje se uspostavlja nužna osnova za misaoni tijek čitava dijaloga.« (Friedländer: *Platon*. Str. 93.) Gornja razmatranja ukazuju na to da kritički i aporetički argumentativni sljedovi u dijalogu ipak daju dovoljno podloge za pozitivan uvid u narav i uvjete mogućnosti prijateljskog zajedništva. Osnovu za to čini u početnom dijelu dijaloga raščišćeno i na djelu izvedeno zbiljsko jedinstvo riječi, djela, tj. prijateljstva, i odgoja. Za pozitivan smisao dijaloga izrijekom i Versenyi. Suprotstavljajući se s jedne strane odricanju filozofske vrijednosti dijaloga temeljem negativnih ishoda rasprava u njemu, s druge pak tezi da *Lisid* osigurava temelj kasnijim Platonovim tezama o ljubavi, Versenyi zastupa tezu da unatoč negativnoj i aporetičnoj metodi *Lisid* sadrži pozitivnu teoriju ljubavi (Versenyi: *Lysis*. Str. 186.). Momenti te teorije su: relativni pojam onoga srodnog i svojeg, korisnost i potreba koju zadovoljava sveza onoga srodnog, ljubav kao ono između dobra i zla, sličnosti i nesličnosti, jednota prvotnog prijateljskog u vidu blaženstva. U cilju osiguravanja pozitivnog smisla dijaloga Bordt insistira na razlikovanju dijaloške i stvarne ravnj razgovora.

28 Usp.: Friedländer: *Platon*. Str. 94.

samo onoga voljenog ili onoga koji voli. Pretpostavka pak po kojoj bi prijateljstvo bilo obostrano, ali bi počivalo na tomu da samo jedan prijatelj voli drugoga, ne može se održati, uzme li se u obzir da onaj koji je voljen ponekad ne samo da ne voli onoga koji ga voli, nego ga i mrzi (isto, b5-7). Sokrat pritom, kako se čini, ima u vidu odnos poput Hipotalova i Lisidova, kad ljubavnik voli ljubimca koji mu ne uzvraća ljubav, što onemogućuje njihov prijateljski odnos (isto, b7-c2).

Zatim se prelazi na pretpostavku po kojoj su prijatelji samo oni koji se uzajamno vole (isto, 212c7-8, d3). Tu se uzajamnost prijateljskog odnosa pokušava izvesti iz uzajamnosti prijateljske ljubavi. No, Sokrat uvodi primjer s konjima, prepelicama, psima, vinom, tjelovježbom i mudročuću koji ne uzvraćaju ljubav, a pojedinci ih ipak vole. Na to on oprezno pretpostavi da se takve stvari možda može voljeti, ali im se ne može biti prijatelj (isto, 212d7-8). Ipak, Meneksen ne uočava smisao tih riječi i razgovor se nastavlja kao da je ovim proširenjem ljubavi na životinje i ono neživo pobijena teza o izvorištu prijateljstva u obostranoj ljubavi.

Sokrat zatim postavlja u pitanje treću pretpostavku, po kojoj bi ono voljeno bilo prijateljsko onomu koje ga voli, odnosno po kojoj bi ono koje voli bilo prijateljsko onomu voljenomu. Riječ je dakle o tome da se nakon pobijanja mogućnosti da je prijateljstvo obostrani odnos, bilo da počiva na jednosmjernoj ili obostranoj ljubavi, ispituje mogućnost da je prijateljstvo jednostrano, baš kao i prijateljska ljubav na kojoj počiva. Obje mogućnosti ispituju se u dvama zasebnim koracima, pri čemu se oba pobijanja zasnivaju na svezi prijateljstva i neprijateljstva, odnosno ljubavi i mržnje. Imajući pred očima pojedine slučajeve roditeljske ljubavi prema djeci, Sokrat u prvom koraku razmatra mogućnost da je ono voljeno prijateljsko onomu koje ga voli, bilo da ga to voljeno voli ili mrzi (isto, 212e6-7). Pritom se, analogno odredbi onoga voljenog kao prijatelja, za neprijatelja određuje onaj kojeg se mrzi. Međutim, u tom slučaju će mnogi prijatelji, kao voljeni, mrziti one koji ih vole i biti im neprijatelji, dok će mnogi neprijatelji, kao oni koje se mrzi, voljeti one koji ih mrze i biti im prijatelji, što je posve besmisleno i nemoguće (isto, 213a6-b4). U drugom koraku Sokrat postavlja da je ono koje voli prijateljsko onome voljenome i da je ono koje mrzi neprijateljsko onom koje se mrzi (isto, 213b5-6). No opet proizlazi da će prijatelj često biti prijatelj onomu koji mu nije prijatelj, ili mu je čak neprijatelj, jer će voljeti onoga koji njega ne voli ili ga mrzi, dok će neprijatelj često biti neprijatelj onomu koji njemu nije neprijatelj, ili mu je čak prijatelj, jer će mrziti onoga koji njega ne mrzi ili ga voli (isto, b7-c4).

S obzirom na to da provedena propitivanja dovode do besmislenih i nemogućih solucija, po kojima bi prijatelji bili oni koji se ne vole uzajamno (prva pretpostavka), odnosno po kojima bi prijatelji bili prijatelji neprijateljima (treća pretpostavka, prvi korak), a neprijatelji neprijatelji prijateljima (treća pretpostavka, drugi korak), a da se također u pojedinim slučajevima ljubavnog od-

nosa pokazuje da je uzajamni odnos nemoguć (druga pretpostavka), Sokrat zaključuje da prijatelji nisu ni oni koji vole, ni oni voljeni, ni oni koji ujedno i vole i bivaju voljeni (isto, c5-7). Tako se odbacuju tri ishodišne pretpostavke o prijateljstvu – i ona da je prijateljstvo uzajamni odnos koji počiva na jednostranoj ljubavi, i ona da je prijateljstvo uzajamni odnos koji počiva na obostranoj ljubavi, i ona da je prijateljstvo jednostrani odnos koji počiva na jednostranoj ljubavi. Na to Sokrat konstatira, a to mu odmah potvrđuje i Lisid koji je razgovor pratio s velikom pažnjom, da stvar nije dobro vođena i istraživana – sam put istraživanja je nepogodan (χαλεπή, 213e4).

Unatoč nepovoljnom ishodu svih triju argumentativnih sljedova, smisao čitava razgovora ipak treba prepoznati u podupiranju prijašnjim razgovorima naznačenog pojma prijateljstva kao uzajamnog odnosa onih koji se vole obostrano i koji su po toj uzajamnosti prijateljske ljubavi srodni i svoji. Taj vid prijateljstva Meneksen podrazumijeva u svojem odgovoru na prvo Sokratovo pitanje, a i sam Sokrat ga prepoznaje u odnosu između Meneksena i Lisida kao onu njihovu stečevinu za kojom i sam žudi (usp.: τὸ κτῆμα, isto, 212a2-4). K tome, formalno gledano, pobijanja prve i treće pretpostavke nedvosmisleno ukazuju upravo na logičku protusmislenost (πολλὴ ἀλλογία, isto, 213b3) i nemogućnost (ἀδύνατον, isto) toga da prijateljstvo bude jednostrano (usp.: isto, 212c8).

Naposljetku, to sugerira i sama riječ. Kako je primijećeno u tradiciji interpretacije,²⁹ Sokratova »eristička« argumentacija zasniva se na ambivalentnom značenju grč. φίλος, koje u smislu »biti drag« ili »biti prijatelj« sjedinjuje aktivni i pasivni smisao. Slično je i s grč. ἐχθρός u smislu »biti mrzak« ili »biti neprijatelj«. Stoga je grč. φίλος ponajbolje uzeti kao »(ono) prijateljsko« u jedinstvenom značenju i onog voljenog i onog koje voli. I upravo ta obostranost i posredovanost prijateljske ljubavi, koja pogađa svakog člana prijateljskog odnosa, povezuje i čini srodnima i supripadnima prijatelje u uzajamnoj svezi prijateljske zajednice. Ambivalentnost riječi »prijatelj« tako nije tek u službi erističkih pobijanja, nego već na leksičkoj ravni pokazuje da je prijateljsko ono što je uzajamno, srodno i svoje.³⁰

No, toj tezi ozbiljno prijeti pobijanje pretpostavke da je prijateljstvo uzajamni odnos koji počiva na obostranoj ljubavi. Ipak, pogleda li se pažljivije, uočiti će se da Platon ne niječe uzajamnost prijateljstva u istom jednoznačnom smislu u kojem se jednostrano prijateljstvo pokazalo besmislenim i nemogućim. Sokrat ustvari navodi primjere gdje uzajamnog prijateljstva ne može ni biti, budući da nema mogućnosti ni za obostranu ljubav. Tu se, kako kaže Sokrat,

29 Usp.: Bordt: *Lysis*. Str. 153 i d., poglavito 155, bilj. 362.

30 Friedländer će tako reći da Sokrat u razgovoru ukazuje na to da se eristička argumentacija zasniva na višeznačnosti riječi φίλος, no da ona također krije i stvarnu problematiku uzajamnog odnošenja ka kojoj se razgovor okreće (Friedländer: *Platon*. Str. 94-95.). Apelt pak konstatira da Sokrat iskorištava dvostruki smisao riječi φίλος samo kako bi prevario Meneksena (usp.: Apelt: *Lysis*. Str. 117, bilj. 21.).

u svakom pojedinom slučaju voli, ali nema prijateljstva (isto, 212d8-e1). No, taj horizont primjera nikakvom nužnošću ne isključuje mogućnost slučajeva u kojima je obostrana ljubav moguća. On naime nije apsolutan, jer čak pretpostavi li se da je riječ o najširem mogućem horizontu svega što uopće jest i što se može voljeti – uzmu li se naime Sokratovi primjeri kao *pars pro toto* za živo i neživo, tjelesno i duhovno – on upravo kao takav uključuje i onaj vid živoga koji je sposoban za uzajamnost prijateljstva i prijateljske ljubavi, naime ljude. Prije nego o pobijanju obostrane prijateljske ljubavi, tu bi stoga mogla biti riječ o opreznom i Meneksenu nezamjetljivom uvođenju razlike između ljubavi u najopćenitijem smislu, koja u vidu jednosmjernog osjećaja ne mora biti obostrana, i prijateljstva kao onog vida ljubavi koja jest i mora biti obostrana. Kako je međutim rečeno, Sokrat je u razgovoru s Meneksenom izrazito eristički nastrojen i stalo mu je da Meneksenu ukaže kako ništa ne zna o onomu u čemu drži da je iskusnik i znalac. Budući da je Meneksen još dječak, za to mu je, uz prethodno erističko iskorištavanje dvostrukog smisla riječi φίλος, dovoljno tek nekoliko nereprezentativnih primjera i neprimjereno postvarenje tjelovježbe i mudrosti kao objekata ljubavi koji se ne razlikuju od konja, pasa, vina i sl.³¹

Unatoč erističkom i aporetičkom karakteru razgovor dakle predstavlja korak dalje k razjašnjenju mogućnosti postanka prijateljstva. Taj korak dalje je u uvidu u to da je prijateljstvo odnos uzajamnosti i posredovanja koji počiva na obostranosti prijateljske ljubavi. To znači da se narav prijateljstva i prijateljske ljubavi ne može razriješiti na ontičkoj ravni jednosmjernog odnošenja subjekta prema objektu – to je, suglasni su Sokrat i Lisid, nepogodan put istraživanja

31 Može se još dodati i Sokratova namjerno pogrešna predikativna uporaba φίλοι u Solonovim stihovima (*Lys.* 212e3-4), dok je ustvari ona tu tek atribut uz παῖδες (usp.: Apelt: *Lysis.* Str. 117, bilj. 20. Schleiermacher: *Lysis.* Str. 658, bilj. 23.). Pokazatelj da se uzajamno prijateljstvo ovdje ipak ne isključuje možda može biti i to da Sokrat u završnom sažimanju onoga pobijenog u cjelini dijaloga ne navodi – uz ogradu kako se ne sjeća svega što se prošlo – pretpostavku po kojoj bi prijateljsko bilo ono koje voli i koje se voli (*Lys.* 222e3-7; usp.: Hoerber: *Plato's 'Lysis'.* Str. 21.) Uz prijateljstvo kao uzajamni odnos ljudi usp.: Arist. *NE* 1156b27 i d. (usp.: Apelt: *Lysis.* Str. 117, bilj. 19.). Nasuprot tome Versenyi: »čini se da je namjera dijaloga pokazati da, koliko god manifestacije ljubavi bile različite i raznolike, i koliko god mnogo se ljubav među ljudima razlikovala od ljubavi prema snazi, slavi, vinu, znanju, vrlini ili bilo kojem drugom tobožnjem ili prividnom dobru, sve vrste ljubavi imaju zajedničku strukturu, formu koju dijele i u čijim granicama su razumljivi.« (Versenyi: *Lysis.* Str. 187.) Uz Sokratov primjer »ljubavi spram mudrosti«, a u kontekstu naznačene sveze prijateljstva i svojine, instruktivno je Schadewaldtovo zapažanje uz najraniju uporabu riječi φιλοσοφία u Herodota: »Kad se to [naime particip *philosophéon*, P.Š.] na temelju *sophia* i *phileîn* najčešće shvaća u smislu 'onaj koji ljubi mudrost', onda je to, kao što danas znamo, pogrešno. *phileîn* može također imati i značenje 'ljubiti-voljeti' (*lieben*), ali na mnogim i izvornijim mjestima znači jednostavno, u skladu sa zamjenicom *spbos*, lat. *suus*, svoj-vlastiti (*eigen*), 'prisvajati/čininiti svojim' (*sich aneignen*). *philos* u Homera znači uvijek iznova 'svoj/vlastit': 'svoje', ne 'ljubljenje' ruke. [...] Glagolski riječ dakle znači biti na način upravljenosti na određeno prisvajanje (*ein Ausgerichtetsein auf ein Aneignen*). Onaj koji je *philosophos* upravljen je na prisvajanje znanja, u tom smislu da on nastoji oko tog znanja.« (Wolfgang Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen.* Frankfurt am Main 1995. [1978]. Str. 13.)

(usp.: *χαλεπή [...] ὁδὸς ἢ σκέψις*, isto, 213e4).³² Nasuprot tomu, pravi put je taj da se prijateljstvo uzme u jedinstvenu trpno-aktivnom smislu onoga prijateljskog. Specifičnost je tog pojma da implicira odnos koji se postavlja sam sobom: naime posredstvom ljubavne uzajamnosti koja pogađa svakog od članova odnosa – jer svaki je i voljen i voli. Umjesto neposredovane pojedinačnosti u ontičkom odnosu tako sad nastupa odnos sam kao imanentno određenje svakog od svojih članova, koji time ustvari postaju momenti odnosa samog. Gubi se razlika »unutrašnjeg« i »vanjskog«: »izvirući« iz svakog momenta, prijateljsko posredovanje stoji takoreći posred njih te ih obuhvaća, postavlja i određuje kao ono supripadno i srodno u prijateljskom zajedništvu.

U tom smislu može se reći da nasuprot pukom ontičkom odnošenju Platon pokušava prijateljstvo misliti ontologijski, tj. tako da u vidu onoga prijateljskog sagledava bitak onoga koji je prijatelj – u obostranosti prijateljske ljubavi razgovorom ukorijenjeno prijateljsko zajedništvo. Kako je naznačeno, to prijateljsko zajedništvo je živa zbilja znanja, čime se potvrđuje uvid u to da je znanje štovstvo pojedinca, koji dakle do svoje žive i pune istine, do toga što jest, dopijeva samo u prijateljskoj zajednici. Ima li se pritom još na umu i to da je sam element istinskog prijateljstva ispravno vođen razgovor, onda se, s obzirom na uočenu refleksivnu i apsolutnu narav govora i razgovora, može učiniti i korak dalje te pretpostaviti da prijateljstvo, kao živa zbilja znanja, nije tek vid u kojem se uspostavlja čovjek u svojoj punoj istini, nego je ono na neki način apsolutni horizont istine i laži svega što uopće jest i može biti.

No, ovdje se ne može ići tako daleko pa neka još samo bude dopušteno naznačiti da je bitna implikacija ontološkog pristupa prijateljskoj svezi ta da se prijateljstvo više ne razmatra na ontičkoj ravni psihičkih stanja ljubavi, izostanka ljubavi ili mržnje subjekata. Dalje u tekstu ono se misli u čistom vidu onoga prijateljskog ili po sebi, dakle nevezano uz konkretne odnose ili, još manje, u opreci spram vlastite suprotnosti. Prvi korak na tom putu je pokušaj da se razmotri je li uzajamnost i posredovanost onoga prijateljskog odnos onoga sličnog ili onoga nesličnog.³³

32 Lisidova reakcija Gadameru je pokazatelj toga da se pravo prijateljstvo ne može dokazati pukim logičkim disjunkcijama (Gadamer: *Logos und Ergon*. Str. 57).

33 Da dosegnuti uvid u uzajamnost prijateljstva ostaje mjerodavan u daljnjoj raspravi usp.: Bolotin: *Plato's dialogue*. Str. 126. Protiv toga Bordt: *Lysis*. Str. 156. Teško je ne uočiti da nakon kratkog došaptavanja Sokrata i Lisida (*Lys.* 211a2-d9) razgovor poprima apstraktniji karakter. Dok je prijašnji Sokratov razgovor s Hipotalom, Ktesipom, Meneksenom i Lisidom bio gotovo posve uronjen u živopisnu zbilju njihovih odnosa, počevši od razgovora s Meneksenom rasprava se kreće na pojmovnoj ravni. U sadržajnom smislu međutim ne dolazi do promjene, budući da se na toj ravni ne poima i ne razvija drugo do onaj vid prijateljske ljubavi i pripadnog joj zajedništva koji se na podlozi konkretnih odnosa ocrtao u početnom dijelu dijaloga. Uočavajući da Sokratov razgovor s Lisidom čini cezuru u tekstu, no držeći da tek tu započinje razgovor o prijateljstvu i ljubavi, Bordt kaže: »Platonu sad više nije do toga da razumije određene konkretne veze, nego da na teoretski višem nivou razvije pojmovni okvir koji nam posve općenito omogućuje razumjeti zašto su ljudi prijatelji jedni drugima.« (Bordt: *Lysis*. Str. 147.)