Velika filozofska biblioteka
POSEBNA IZDANJA

Osnivač
VUKO PAVIĆEVIĆ

Redakcioni odbor
VELJKO KORAĆ, PETAR ŽIVADINOVIĆ,
SLOBODAN ŽUNJIĆ, DIMITRIJE TASIĆ

Urednik
DIMITRIJE TASIĆ

FREDERIK KOPLSTON

ISTORIJA FILOZOFIJE

Tom I

GRČKA I RIM

Predgovor i prevod
SLOBODAN ŽUNJIĆ

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD 1988.



Filozofska biblioteka

Naslov originala

Frederick Copleston, S. J.
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Volume I
GREECE AND ROME

A. P. Watt & Son, London; Search Press, London
Newman Press, Westminster, Maryland 1946.

Stručna redakcija izdanja
JASNA ŠAKOTA



28131 8°. [I]$_1$ (I)

Mom bratu

VEČNA FILOZOFIJA I ZDRAV RAZUM

O Koplstonovoj *ISTORIJI FILOZOFIJE*

Na samom rubu onog područja koje pripada filozofskoj literaturi poodavno se ustalio jedan pomalo potcenjen, ali zato ništa manje tražen i potreban rod velikih i celovitih prikaza istorijskog razvoja filozofije. Posle monumentalnih istorija filozofije Ibervega, Celera i Erdmana u XIX veku, koje su prvenstveno bile namenjene stručnjacima, u našem stoleću se, izgleda, životnijim pokazuje onaj vid filozofske istoriografije koji, uprkos neskrivenom preziru pravih filozofskih posvećenika, poglavito teži da zadovolji zahteve znatno šire i rastegljivije obrazovanosti. Tipičan primer takvog prikaza celokupne istorije filozofije, koji unapred računa sa »prosečnim čitaocem«, predstavlja višetomna *Istorija filozofije* koju je 1946. godine započeo učeni engleski jezuita — otac Frederik Koplston[1].

U čisto filozofskom pogledu Koplstonova *Istorija filozofije* može teško da se nazove posebno vrednim i podsticajnim ostvarenjem, ali svojom obuhvatnošću (preko 4500 strana), a nadasve svojom širokom upotrebljivošću, ona mora, bez pogovora, da bude svrstana u najznačajnija dela tzv. pomoćne filozofske literature. To je neobičan kvalitet

[1] Otac Frederik Koplston (Frederick Copleston, S. J.) je rođen 1907. godine u Engleskoj. U katoličanstvo je prešao 1925. godine, a jezuitima je pristupio 1930. godine. Bio je profesor metafizike na Pontifikalnom gregorijanskom univerzitetu u Rimu (1952—1968), profesor istorije filozofije na Hejtrop koledžu Univerziteta u Londonu (od 1939. do 1974. kada je emeritirao) i gostujući profesor na više američkih i evropskih univerziteta. Član je Britanske akademije. Već dugo se smatra vodećim katoličkim filozofom na engleskom govornom području. Kao istoričar filozofije posebno se bavio srednjovekovnom filozofijom i nemačkim iracionalizmom, dok se poslednjih godina naročito zanima za komparativistička proučavanja istočnih i zapadnih filozofema. Osim velike *Istorije filozofije* (1946—1974), njegovi najpoznatiji radovi su: *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture* (1942), *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism* (1946), *Thomas Aquinas* (1954), *Contemporary Philosophy* (1956), »Fore ground and Background in Nietzsche« (»The Review of Metaphysics« 3/1968), *On the History of Philosophy* (1979), *Philosophies and Cultures* (1980), *Religion and the One* (1982), *Philosophy in Russia* (1986).

za istoriju koju je njen autor napisao sa skromnim ciljem da »crkvene katoličke seminare opskrbi delom koje će biti i detaljnije i obimnije od udžbenika koji se obično koriste«[2]. Međutim, priručnik koji je u nekatoličkoj Engleskoj napisan za potrebe malih katoličkih enklava je ubrzo prerastao svoju usko školsku i konfesionalnu namenu da bi danas postao jedan od najpopularnijih pregleda istorije filozofije, ne samo na Ostrvu nego uopšte u anglosaksonskom svetu, pa i šire. O toj popularnosti rečito govori podatak da je posle 1946. godine Koplstonova *Istorija filozofije* objavljena u još desetak izdanja, da je prevedena na više svetskih jezika (francuski, nemački), i da se od šezdesetih godina štampa u visokotiražnom džepnom formatu. U međuvremenu je njen autor revidirao prvobitno izdanje dopunivši ga 1974. godine i devetim tomom o savremenoj francuskoj filozofiji.

Koplstonova *Istorija filozofije* je popularna u dvostrukom smislu te reči: i po pristupačnom načinu izlaganja i po tome kako je prihvaćena od šire čitalačke publike. Od nje ima i stručnijih i misaonijih istorija filozofije, ali malo koja može sa njom da se meri u preglednosti i informativnosti. Sve dobre odlike tipično engleskog načina izlaganja (jasnoća, razumljivost, ekonomičnost) Koplston je združio sa, za ostrvske prilike retkim, respektom prema tradicionalnim filozofskim sadržajima. Iz tog spoja nastala je obimna, ali jezgrovito napisana istorija filozofije. Ona obuhvata čitav razvoj evropske filozofije od jonskih početaka do savremene planetarne disperzije filozofskih pravaca i kultura, ali je uz sve to mnoštvo spomenutih, pa i obrađenih, imena i dela ipak ostalo dovoljno prostora da glavne ličnosti svetsko-istorijske drame filozofije (Platon, Aristotel, Toma Akvinski, Dekart, Kant, Hegel) dobiju čitave male monografije od po stotinak strana. Osećaj za neophodno razlikovanje ranga između pojedinih filozofija Koplstona izdaje tek u završnim knjigama, u kojima se gledišta Vilhelma Diltaja, Edmunda Huserla i Martina Hajdegera razmatraju na ciglo nekoliko strana, dok se sigurno manje važnim autorima, kao što su Džon Njumen ili Bernard Bozankit, posvećuju čitavi odeljci. Ali, ako izuzmemo drastično skraćenje nemačke filozofije na prelomu dva poslednja veka, Koplstonova *Istorija filozofije* u celini daje prilično uravnoteženu sliku značaja pojedinih filozofija i zato predstavlja veoma upotrebljiv kompendijum za sve one koji žele da upoznaju prošlost filozofije, a posebno za studente koji je odavno obilato i pomalo nekritički koriste ne samo za sticanje opšte predstave o pojedinim odsecima u razvoju filozofije nego i kao kratkoročnu zamenu za vlastito čitanje izvorne literature.

[2] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, New York, 1962, p. 9.

Nijedna istorija filozofije, razume se, ne može istinski da zameni studiranje izvornih tekstova filozofa. To važi pogotovo za Koplstonovu *Istoriju filozofije*, jer ona nije uvek proizvod samostalnog autorovog proučavanja pojedinih filozofija. Ali, iako nije strogo autorski rad već pomalo i kompilacija različitih studija i pregleda iz ogromne sekundarne literature, ona nije prosta zbirka raznorodnih izvora i međusobno neusklađene građe. Naprotiv, to je uspela kompilacija sa zavidnom dozom koherencije i utvrđenim merilima za valorizaciju izvornih i preuzetih sadržaja.

Jedinstvo Koplstonovog pristupa istoriji filozofije osigurano je njegovim vlastitim filozofskim stanovištem o kome on čitaocima otvoreno polaže račune u uvodu prvog toma. Koplston, naime, nijednog trenutka ne skriva da svoju istoriju filozofije piše »sa tendencijom« i »sa određenog stanovišta«. On s pravom smatra da se istoričar filozofije ne nalazi u teškoćama zato što ima neko stanovište, već pre zato što najčešće nije kadar da to stanovište osvesti i podvrgne ga tematizaciji.

Ova samosvest o neophodnosti istorijskog prikazivanja filozofije s određenog stanovišta rezultat je Hegelovog rada na istoriji filozofije. Hegel je prvi jasno i ubedljivo pokazao da »istorija nekog predmeta nužno stoji u najtešnjoj vezi sa predstavom koja se ima o njemu. Prema toj predstavi određuje se već šta se smatra važnim i svrhovitim za njen predmet a od njegovog odnosa prema onome što se desilo zavisi izbor datosti koje treba izložiti, način na koji ih treba shvatiti i gledišta pod koja se one podvode«[3]. U istom duhu Koplston kaže da »nijedan pravi istoričar filozofije ne može da piše bez nekog gledišta, nekog stanovišta, ako ni zbog čega drugog, onda zato što mora da ima načelo izbora«[4]. Ako nije napisana u skladu sa takvim načelom selekcije, istorija filozofije se pretvara u puku hroniku zbrkanih priča i »svojeglavih mnenja«. Jednako kao i Hegel, Koplston ne želi istoriju filozofije da shvati kao istoriju slučajnih izolovanih misli koje se pripovedaju anegdotski.[5] On odlično zna da i takva istorija filozofije podrazumeva, u stvari, zauzimanje nekog stava. U konkretnom slučaju to bi bio antikvaran stav beskonačne učenosti, koja se iskazuje u ekstenzivnom i nedistingviranom izlaganju najvrednije i najbizarnije građe. Ali, ma koliko ta građa po sebi bila anegdotski zanimljiva, njeno neprekidno izlaganje mora na kraju da postane dosadno, kao što i beskrajno pripovedanje viceva prelazi najzad u zasićenost.

[3] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a/M, 1982, S. 16 (srpskohrv. prevod, str. 5).

[4] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 9.

[5] *Op. cit.* p. 19.

U jednom poznijem metodičkom radu o istoriji filozofije Koplston će donekle odustati od navedenih hegelovskih stavova. On će, s jedne strane, poreći »nužnost« zauzimanja stava pri pisanju istorije filozofije, a s druge, on će načelo izbora osloboditi njegove filozofske podloge.[6] Obadve korekcije jasno proizlaze iz potonjih Koplstonovih zdravorazumskih modifikacija ranije usvojenog shvatanja o tome šta je istorija filozofije: »zdrav razum će nas odvesti dalje u rešavanju nekih od pitanja koja sam postavio«[7]. Koplston će i dalje dozvoljavati istoričaru filozofije da zauzima kritičko stanovište izbora i vrednovanja u svom prikazu. »Ali on ne treba da dopusti da mu njegova zamisao o tome šta filozofija treba da bude iskrivi i ograniči sliku o onome šta je ona bila. Sve ovo mi se čini da je stvar zdravog razuma.«[8] Doista i jeste ukoliko se zamisao o »tome šta filozofija treba da bude« odvoji od onoga šta je ona bila i ako se ta zamisao shvati kao nekakva proizvoljna subjektivna norma. To nije bio smisao Hegelovog stava. Kada se Hegelov stav kritikuje zato što navodno briše razliku između činjenica i interpretacije, i kada se Hegelu upućuje prigovor da u skladu sa svojim stavom zanemaruje činjenice, onda promašenost ovog prigovora nije samo u tome što ni približno nije tačan, toliko koliko se misli već ponajviše u tome što zabašuruje osnovni uvid koji je inspirisao Hegela: da odgovor na pitanje šta je činjenica istorije filozofije zavisi neposredno od samog pojma filozofije.

Čini se, dakle, da je Koplston kasnije banalizovao odnos između istorijskog predmeta i istorijskog prikaza. Ali u vreme pisanja prvih tomova svoje *Istorije filozofije* on nije bežao od toga da, uz pretenziju na objektivnost, prizna i svoju tendencioznost. Koplstonova tendencija je određena posebnom svrhom njegovog priručnika, isprva namenjenog studentima »koji se tek upoznaju sa istorijom filozofije i koji je izučavaju uporedo sa sistematskom sholastičkom filozofijom«[9]. Stanovište sa kojeg Koplston piše svoju istoriju filozofije oformljeno je upravo u toj tradiciji sholastičke filozofije. To je stanovište tzv. »večne filozofije« (*philosophia perennis*), shvaćene ne na jasperski način, iz odnosa pojedinačnih egzistencija prema velikim misliocima prošlosti, nego tomistički, kao sistematsko nastojanje da se dosegne, shvati i izloži »večna istina« (*veritas aeterna*).

Reći da Koplston svoju istoriju filozofije piše sa tomističkog stanovišta ne znači, međutim, isto što i reći da on piše sa stanovišta jednog religioznog vernika. Dosezanje večne istine se u tomizmu ne shvata kao

[6] Upor. F. Copleston, *On the History of Philosophy*, London, 1979, p. 59—60.
[7] *Op. cit.* p. 7.
[8] *Op. cit.* p. 8.
[9] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 10.

prosto primanje otkrivene istine. Upravo suprotno, ono se zamišlja kao plod aktivne upotrebe »prirodnog« (ljudskog) uma, koji tomisti afirmišu u njegovoj spekulativnoj funkciji posrednog saznanja.[10] Spekulativno saznavanje je posredno, jer se izvodi iz posledica božanskog stvaranja, a to znači iz kontingencije stvorenja i uopšte iz sveta iskustva, a ne iz neke apriorne ideje o bogu ili neposrednim sagledavanjem »licem u lice«[11]. Ovim opredeljivanjem za spekulativno (posredno) saznanje, nasuprot kontemplativnom (neposrednom) saznanju, tomisti otvaraju široko vrata prodoru filozofskih postupaka i sadržaja i u ono područje koje je u kontemplativnoj struji hrišćanske teologije isključivo zaposedala biblijska predaja istine. Poput svih tomista, i Koplston smatra da »prirodnim umom« mogu na diskurzivan način da se otkriju ne samo »večne istine« nego i njihova osnova — božansko biće. Kako to otkrivanje izgleda najbolje se vidi iz jednog dijaloga u kome je Koplston, raspravljajući sa Bertrandom Raslom o egzistenciji Boga, ovako obrazložio svoje stanovište:

»Pa, radi veće jasnoće, podeliću argument na više stupnjeva. Pre svega, rekao bih, mi znamo da postoje bar neka bića na svetu koja u sebi nemaju razlog svog postojanja. Na primer, ja zavisim od mojih roditelja, a sada od vazduha, hrane itd. Drugo, svet je stvarni ili zamišljeni totalitet ili skup individualnih objekata, od kojih nijedan u sebi samom ne sadrži razlog svog postojanja. Nijedan svet ne može da postoji mimo objekata koji ga sačinjavaju, kao što ljudska rasa nije ništa mimo svojih pojedinačnih članova. Stoga bih ja rekao: pošto objekti ili događaji postoje, a pošto nijedan objekt iskustva ne sadrži unutar sebe razlog svog postojanja, totalitet objekata mora da ima taj razlog kao nešto sebi spoljašnje. Taj razlog mora da bude neko postojeće biće. No, to biće je ili samo razlog svog vlastitog postojanja ili to nije. Ako jeste, lepo i dobro. Ako ono to nije, onda moramo ići dalje. Ali ako u tom smislu nastavimo u beskonačnost, uopšte nećemo doći do nekog objašnjenja postojanja. Stoga, da bismo objasnili postojanje, mi

[10] F. Copleston, *Religion and the One*, p. 126.
[11] Ova dva oblika saznanja je prvi u hrišćanskoj tradiciji razlučio Pavle iz Tarsa, postavljajući, pri tom, neposredno (kontemplativno) saznanje jasno iznad posrednog (spekulativnog): »Jer, gledamo sada kroz ogledalo u zagonetki, a tada ćemo licem u lice« (I Kor. 13, 12). Toma Akvinski je, međutim, shvatio da je neposredno saznanje dostupnije ljudskom umu i na određen način vrlo moćno: »Videti nešto kroz ogledalo znači videti uzrok kroz učinak« (*Summa th.* II, 2, qu. 180, a 3). Opredelivši se za put spekulativnog saznanja, Koplston se, dakle, prećutno slaže s tim »da je u znanju istina, ali da se o istini zna samo ukoliko se razmišlja, a ne kako ko hoće; da se istina ne saznaje u neposrednom opažanju, gledanju, i to niti u spoljašnjem čulnom niti u intelektualnom gledanju (jer svako gledanje kao gledanje je čulno), već samo naporom mišljenja«. G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, S. 33 (srpskohrv. prevod str. 20).

moramo doći do bića koje u sebi sadrži razlog svoje vlastite egzistencije, tj. do bića koje ne može a da ne postoji.«[12]

Filozofija, prema Koplstonovom mišljenju, nije, dakle, u suprotnosti sa sadržajima vere, nego ih, štaviše, potvrđuje na svoj način. Slobodna upotreba diskurzivnog uma upućuje čoveka na traženje razloga za vlastito postojanje i za postojanje celine sveta. Pošto beskonačno produžavanje navođenja razloga ne zadovoljava, ono mora da se okonča nalaženjem uzroka sveg postojanja, a taj uzrok, prema Koplstonu, može da bude samo Bog.[13] Postojanje Boga ne obesmišljava, međutim, čovekovo nastojanje da dopre do istine, nego mu samo određuje pravi zadatak i telos. Božanska milost može neposredno da izlije večnu istinu svojim izabranicima na način opisan u Svetim spisima, ali može da dopusti i njeno diskurzivno razvijanje. Taj drugi put je izabrao tomizam i izgradio se tako kao paradigmatičan oblik »hrišćanske filozofije«. Pošto filozofski zaobilazno, ali uspešno, dopire do istog onog sadržaja koji je Božanska mudrost već saopštila u Svetom pismu, tomizam predstavlja »večnu filozofiju« (*philosophia perennis*), filozofiju za vekove, filozofiju za sva vremena.

[12] F. Copleston, B. Russel, »Dijalog o egzistenciji Boga«. *Student* 20/1972, str. 10. Ovaj dijalog je prvobitno emitovan na III programu BBC-ja 1948. godine, a preveden je iz knjige *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. by P. Edwards and A. Pap, New York, 1967, pp. 473—490.

[13] Koplston očevidno smatra da je beskonačan regres nemoguć ne samo iz psiholoških nego i iz logičkih razloga, pa zato traži krajnji uzrok onoga što on naziva »kontingentni niz bića«. Postavljajući oštru dilemu između beskonačnog i konačnog niza, on previđa treću mogućnost koju afirmišu filozofije imanentizma od Aristotela do Marksa: »Sada je, doduše, lako pojedinačnom individuumu reći ono što je već Aristotel rekao: ‚Ti si rođen od tvog oca i tvoje majke, u tebi je sparivanje dvoje ljudi, dakle, rodovni akt čoveka, proizvelo čoveka. Ti, dakle, vidiš da čovek i fizički zahvaljuje svoje postojanje čoveku. Stoga ne smeš obraćati pažnju samo na *jednu* stranu, beskonačni progres, prema kome ti dalje pitaš: ko je rodio mog oca, ko njegovog dedu itd. Ti moraš utvrditi i *kružno kretanje*, čulno opipljivo u onom procesu, prema kome čovek u rađanju samog sebe ponavlja, pa prema tome čovek ostaje subjekt'« (K. Marx, »Oekonomisch-philosophische Manuskripte«, *MEW E* I, S. 545) »Kružno kretanje« i samostvaranje (generatio aequivoca) Marks s pravom ističe kao stvarni odgovor nepodnošljivom regresu/progresu. Dvojstvo subjekta i objekta može imanentno da se zasnuje u procesu samorađanja i ne zahteva pretpostavku transcendentnog subjekta stvaranja (o ovome šire S. Žunjić, »Aristotel i Marx«, »*Filozofska istraživanja*«, 7/1983, str. 11). B. Rasl je iz čisto logičkih razloga koji se tiču njegove teorije o tipovima zastupao u osnovi slično stanovište. Iako je u svom odgovoru Koplstonu tvrdio, pomalo dogmatski, da su nužnost i kontingentnost smisleni samo ako se shvate kao atributi stavova, on je sasvim ispravno odbijao da iz kruga imanencije izađe skokom od kontingentnih pojedinačnih uzroka ka navodno nužnom uzroku celine: »Mogu ilustrovati ono što mi izgleda da je Vaša pogreška. Svaki čovek koji postoji ima majku, a meni se čini da je Vaš argument u tome da stoga i ljudska rasa mora imati majku, ali ljudska rasa očevidno nema majku — to je različita logička sfera.« (»Dijalog o egzistenciji Boga«, »*Student*«, 20/1972, str. 10)

Koplston uzima tu ideju o filozofiji za polazište svoje rekonstrukcije filozofskog puta istine kada kaže: »Istorija filozofije izlaže čovekovo traganje za Istinom preko diskurzivnog uma.«[14] Veliko slovo kojim je u ovom stavu obeležena reč »Istina« ne izražava samo emfatičku privrženost tradicionalnom poimanju filozofije kao »znanosti istine«[15], nego ponajviše ukazuje na hipostazirani, teološki karakter te istine. Istina je za Koplstona »istina po sebi«, »apsolutno biće«, »najviša stvarnost«, »krajnji osnov« (Absolute Truth, Supreme Reality, Ultimate Ground).

Zamisao »večne filozofije«, čiji je sadržaj omeđen korpusom osnovnih istina, prvi je u istoriju filozofije preneo Gotfrid Lajbnic ne bi li tako, umesto pukog nizanja filozofija, dobio jedinstvenu istoriju filozofskog traganja za jednom oduvek postojećom istinom. Postavka o »večnoj filozofiji« omogućila bi, prema Lajbnicu, da se »zrnca istine« izdvoje iz »ljuštura zablude«, kao što se »zlato izdvaja iz blata«[16]. Koplston se nadovezuje na Lajbnicovo očekivanje da se trajno i istinito jezgro filozofije sačuva uprkos prividu rasutih učenja, ali se, pri tom, trudi da to njegovo nastojanje bude što više u skladu sa empirističkim i common-sense duhom njegove intelektualne sredine. On polazi od ideje »večne filozofije« ali je ne shvata kao završen korpus večnih istina, već smatra da ona predstavlja samo današnju sumu dosadašnjih hiljadugodišnjih napora da se do istine dođe postepeno i iz različitih pravaca. Večna filozofija nije završena ni u jednom svom istorijskom obliku, što znači da ni njena, svakako uzorna, srednjovekovna razrada ne može da se smatra konačnom.[17] Tomizam, dakle, za Koplstona nije gotova i potpuno izgrađena filozofska pozicija već »otvoreno« stanovište koje se i dalje razvija preko drugih filozofija.[18]

Ovako elastičnim shvatanjem »večne filozofije« Koplston značajno relativizuje svoj tomizam i čini ga na taj način prihvatljivijim i privlačnijim. Razume se, ova akomodacija na duh novog vremena postiže se samo po cenu razvodnjavanja izvorne koncepcije »večne filozofije«. Ako je time Koplstonova filozofija istorije filozofije pomalo izgubila od oštrine, njegova istorija filozofije je postala više uverljiva; njeni neotomistički sadržaji su ostali pošteđeni od grubih shematskih i doktrinarnih iskrivljavanja (to važi čak i za poglavlje posvećeno Karlu Marksu,

[14] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 20.

[15] Aristotel, *Metaph.*, 993b 20.

[16] G. W. Leibniz, Pismo N. Remondu, od 26. 8. 1714 (*Philosophische Schriften*, hrsg. Gerhardt III, S. 624).

[17] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 17.

[18] *Op. cit.* p. 21.

mada ono pati od nekih stereotipnih oblika nerazumevanja)[19], a različite filozofije su, sa očuvanim pravom na istinitost, mogle na kraju da budu integrisane u jedinstvenu panoramu evropske misli. Ali to jedinstvo nije čvrsto jedinstvo izvorne »večne filozofije«. Pošto se tomizam razvija i preko drugih filozofija, Koplston ne može precizno da mu odredi ni sadržaj ni opseg. Tako proširen tomizam može lakše da se pomiri sa vremenskim razvojem filozofije, ali večnost njegovih sadržaja u vremenskom prelivanju u druge filozofije postaje krajnje problematična.

Hegel se, već, bio suočio s ovom suprotnošću večnog i istorijskog u filozofiji tvrdeći da filozofija treba da sazna »ono po sebi i za sebe«, a to je ono vanvremensko i nepromenljivo, i priznajući istovremeno da je to saznanje moguće samo unutar istorijskog razvoja koji, po prirodi stvari, sadrži upravo ono promenljivo: »Pođemo li od toga da je istina večna, onda ona ne spada u sferu prolaznog i nema nikakvu istoriju. Ako pak ima istoriju, a istorija se sastoji u tome što nam izlaže niz minulih oblika saznanja, onda se u njoj ne može naći istina, jer istina nije nešto minulo.«[20] Sukob između večnog i istorijskog u filozofiji Hegel je razrešio razlikovanjem tzv. *unutrašnje* od tzv. *spoljašnje* istorije filozofije. Dok ova potonja prikazuje ono što je doista samo prolazan oblik misli, unutrašnja istorija filozofije otkriva sam sadržaj filozofije kao »sistema pojmova« i »samosvesti svetskog duha«[21]. Tim razlikovanjem Hegel je prevladao protivrečnost između prošlih filozofija i (svoje) sadašnje filozofije. Zato je proučavanje istorije filozofije i mogao da proglasi za proučavanje same filozofije.[22]

Takođe, Koplston mora da, na neki način, izmiri večnost filozofskih istina i istoriju mnogobrojnih filozofskih pokušaja da bi se otkrila filozofska istina. Doduše, on je odbacio shvatanje da su istine u filozofiji utvrđene i jednom zauvek date, ali pošto i dalje zastupa mišljenje da postoji večna filozofija i kao svoj sadržaj da obuhvata večne istine, on mora da objasni kako večna istina (*veritas aeterna*) može u načelu da bude »kći vremena« (*veritas temporis filia*). Eksplikaciju večnih sadržaja filozofije Koplston je, svakako, mogao da veže za neuhvatljiv režim božanske milosti koja, po svojoj volji, premošćuje jaz između konačne vremenske egzistencije i večnog sadržaja mudrosti. Tada ne bi imalo svrhe tragati za mnogostrukim nitima koje kontingentnost ljudskog uma povezuju sa nužnošću božanske istine, jer u tom slučaju istorija filozofije bi se malo razlikovala od ispovedanja hrišćanskog učenja, koje u jednom značajnom smislu i nema istorije. Koplston ne spori postojanje i udeo milosti u dostizanju večnih istina[23], ali, u celini uzevši, razvoj filozofije ne objašnjava pozivanjem na Božanske darove. On izričito kaže da večna filozofija »nije pala s neba, nego je izrasla iz prošlosti«[24]. No, kako je moguća večna filozofija koja se razvija istorijski? Očevidno, samo ako postoji unutrašnje jedinstvo tog razvoja. Ali ako jedinstvo istorije filozofije ne proizlazi ni iz jednog posebnog oblika filozofije ni iz određenog božanskog nacrta razvoja, kako se kroz promene vremena uspostavlja kontinuitet istorije filozofije, koji nužno podrazumeva svaka, pa i oslabljena, zamisao »večne filozofije«?

Odgovor na ovo pitanje Koplston pokušava da dâ u skladu s onom linijom refleksije o istoriji filozofije koja se u nemačkoj filozofiji proteže od Lajbnica preko Kanta i Hegela sve do Nikolaja Hartmana. Iz ove tradicije on preuzima shvatanje da postoji dublje jedinstvo istorijskog razvoja filozofije, koje može da razjasni samo jedna »filozofska istorija filozofije«[25]. Naravno, Koplstonova realizacija filozofske istorije nije mogla da bude sasvim verna duhu nemačkog racionalizma i idealizma, jer je njen autor lajbničko jezgro kontinuiteta nastojao da što više uskladi sa vlastitom tradicijom *sensus bonusa*. On prihvata tezu o dubinskoj unutrašnjoj povezanosti filozofije, ali tu povezanost ne shvata apriorno kao tvorevinu objektivnog i nužnog razvoja. On se slaže s Hegelom u tome da se raniji filozofski sistemi ne pojavljuju pred potonjima samo kao mrtvi ostaci prošlosti, ali ne misli da se oni ulivaju u poslednju filozofiju kao svoju najvišu istinu.[26] Prema njegovom mišljenju, filozofije koje su doprle do istine ne mogu da budu prevladane od kasnijih filozofija niti mogu da budu ukinute novom sintezom.

---

[19] Prema Koplstonovom tumačenju, Marks hegelovskom primatu ideje suprotstavlja primat čulne realnosti i materije, a temeljnu stvarnost nalazi navodno u »Prirodi« (F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. VII, part II, p. 77, 83—4). Ovo sasvim promašeno tumačenje Koplston kasnije nesrećno uzima za primer stajaćeg mesta, koje nijedna, ma kako slobodna, interpretacija Marksa ne bi smela da izostavi (F. Copleston, *On the History of Philosophy*, p. 57). S obzirom na izričite Marksove iskaze o tome da je priroda po sebi, u stvari, jedno veliko »Ništa«, Koplston je prinuđen da donekle koriguje svoju prethodnu interpretaciju (*A History of Philosophy*, vol. VII, part II, p. 86), ali ta ispravka je i suviše stidljiva da bi mu mogla pomoći da izađe iz nedijalektičke suprotnosti između materijalističke teorije o istoriji i revolucionarnog aktivizma, odnosno između dinamike materijalnih proizvodnih snaga i dinamike klasne borbe (*op. cit.* p. 95).

[20] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, S. 23—4 (srpskohrvat. prevod, str. 12—14).

[21] O Hegelovom rešenju ovog paradoksa upor. razmatranja V. Koraća u knjizi *Filozofija i njena istorija*, Zagreb, 1978, str. 110—122.

[22] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, S. 22—3, 38, 48 (srpskohrvat. prevod str. 11, 23, 32). Za Koplstona ovaj identitet postoji samo kao trivijalan identitet filozofiranja i aktualnog razvoja filozofije (F. Copleston, *On the History of Philosophy*, pp. 32—3).

[23] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part II, p. 21.

[24] *Op. cit.*, p. 16.

[25] Izraz je upotrebio Kant zalažući se za »racionalnu, tj. a priori moguću« istoriju filozofije (*Lose Blätter* F. 3, Ak. Ausg. Bd. XX, S. 341).

[26] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part II, p. 20.

Da bi na taj način odstupio od ideje o linearnom kontinuitetu u istoriji filozofije, Koplston je preuzeo Hartmanovu postavku o večnim problemima filozofije. Naime, Hartman je, u produžetku novokantstva, utemeljio jedinstvo istorije filozofije na postojanosti filozofskih problema a ne na nužnosti pojavljivanja večnih istina. Prema njemu, problemi povezuju raštrkane misli jedne epohe i naše današnje filozofiranje sa prošlošću filozofije.[27] Svaki mislilac se ne bavi svim problemima niti svi problemi filozofije postoje od njenog početka, ali kada se jednom formulišu, oni žive dalje kao prepoznatljivi stožeri njenog razvoja.[28] Kao što je Hegel apstrahovao od istorije mnenja da bi došao do unutrašnjeg sistema pojmova, tako je i Hartman izgradio jedinstvo filozofije s onu stranu društvenih i individualnih odrednica pojedinih filozofija. Istorija filozofije nije istorija ljudi koji filozofiraju, nego istorija filozofskih misli. Vremenska uslovljenost filozofije pogađa mnenja i sisteme u njoj, a ne protivreči trajnoj vrednosti filozofskih uvida.[29] Uvidi su ono nadvremensko što se otrže vremenskoj zavisnosti mislilaca. Između pojedinih mislilaca postoje nesumnjivi procepi, ali između filozofskih misli vlada *jedinstvo uvida*. Protok vremena koji nagriza večnost svake istine Hartman može sada da iskoristi kao medijum razdvajanja istine od zablude.

Slično Hartmanu, i Koplston shvata istoriju filozofije kao istoriju problema koji se uvek iznova vraćaju (*reccurent problems*). Ova prećutna zamena večnih istina večno obnavljajućim problemima omogućava Koplstonu da shvati veoma fleksibilno kontinuitet filozofije — kao *jedinstvo pitanja i uvida* (*questions and insights*). Time se nasleđena struktura večne filozofije labavi dalje i prilagođava zahtevima trezvenog i istorijski nastrojenog razuma. Ali teza o rekurentnim problemima filozofije sama po sebi ne rešava sve teškoće koje podrazumeva izvorno tomističko učenje o večnoj filozofiji. Ona sama je još paralisana čarolijom vanvremenske postojanosti. Ona se dovoljno ne brine o istoričnosti filozofije, potcenjuje razvojnost njenih sadržaja i podleže prividu objektivizma: večni rekurentni problemi nisu i ne mogu biti obavezujući kao stvarni vremenski problemi koji uvek proizlaze iz neke određene istorijske situacije čoveka. Zato što u filozofiji ne može da se izbegne ovaj neposredan odnos između onoga ko postavlja pitanja i sadržaja problema, istorijski se menjaju ne samo pristupi navodno identičnim rekurentnim problemima nego i ti sami problemi.[30]

[27] N. Hartmann, »Der philosophische Gedanke und seine Geschichte«, S. 48, u: *Kleinere Schriften II*, Berlin, 1957.

[28] Da su Hartmanovi »identični problemi«, u stvari, uvedeni kao zamena za tradicionalan sklop »večne filozofije« smatra i M. Brelage u članku »Die Geschichtlichkeit der Philosophie«, S. 387 (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 3/1962).

[29] N. Hartmann, *op. cit.*, S. 14.

[30] O tome upor. H. G. Gadamer, »Zur Systemidee in der Philosophie«, *Festschrift für Paul Natorp*, S. 61, Berlin/Leipzig, 1924.

Koplston oseća intuitivno mnoge od tih teškoća i zato dalje ublažava neugodne implikacije osnovne zamisli o večnoj filozofiji. Rekurentne probleme on uopšte ne shvata kao nekakve transcendentalne uslove mogućnosti same istorije filozofije, već pre kao iskustvene postave koji naknadno istorijski artikulišu dosadašnji razvoj filozofije. Nadalje, rekurentni problemi nisu sasvim identični niti se ponavljaju u doslovnom smislu.[31] Na kraju VII toma svoje istorije Koplston više i ne govori o vraćanju istih problema već mnogo skromnije o »povraćaju izvesnih temeljnih tendencija i stavova u različitim istorijskim okolnostima«[32]. U neposrednom izlaganju istorijskog razvoja filozofije identični postojani problemi gotovo sasvim gube interpretativnu moć, pa ih stoga Koplston zadržava samo na nivou načelnih iskaza o prirodi istorije filozofije.

Ovi ustupci istorijskom razumu, međutim, otvaraju iznova pitanje o jedinstvu istorije filozofije, koje je večna filozofija apsolvirala na radikalan način. Ako problemi filozofije nisu isti u svim vremenima, kako onda može uopšte da se govori o rekurentnim problemima i u čemu se, onda, sastoji njihov identitet? Kako istoričar filozofije može da izgradi kontinuitet filozofije preko njenih različitih istorijskih sklopova ako u potpunosti priznaje specifičnu jedinstvenost duhovnih tvorevina? Koplston ne tematizuje ove metodičke teškoće i ponaša se kao da je njegova relativizacija večne filozofije samorazumljiva. Ona to, naravno, nije ni s obzirom na polazne pretpostavke, ni s obzirom na svoje implikacije. Međutim, ona je dobrodošla ukoliko istoričaru filozofije pruža mogućnost da uzme ozbiljno u obzir uslovljenost filozofije onim drugim, nefilozofskim.

Na prvi pogled bi se reklo da Koplston kreće ovim putem. On načelno priznaje da je filozofija određena nizom vanfilozofskih naime ekonomsko-istorijskih, društveno-političkih i kulturno-psiholoških činilaca. U tom kontekstu spominje i Karla Marksa kao onog ko je pokazao koliki uticaj imaju tehnika i ekonomija na razvoj »viših sfera duha«[33]. Taj odlučan uticaj društveno-ekonomskih činilaca Koplston uzima vrlo malo u obzir prilikom konkretne rekonstrukcije pojedinih velikih filozofija i epoha.[34] On se, uglavnom, zadovoljava time da ga

[31] O ovom Koplston izričitije raspravlja u predavanjima koja su objavljena pod naslovom *Philosophies and Cultures*, Oxford, 1980, p. 159.

[32] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol .7, part II, p. 216. Slično i u: *On the History of Philosophy*, p. 22.

[33] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, pp. 17—18.

[34] Sa Koplstonovom istorijom filozofije se, izgleda, događa isto ono što se dogodilo i u poznatoj Raslovoj *Istoriji zapadne filozofije*, čijim podnaslovom je bilo najavljeno razmatranje povezanosti filozofije sa njenim »društvenim i političkim okolnostima«, dok su čitaoci na kraju dobili samo autorovo (lično) viđenje pojedinih filozofija (upor. B. Russell, *History of Western Philosophy and its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, 1946).

KNJIŽNICA
"JURAJ HARAČIĆ"
ZA

vrlo uopšteno naznači u uvodnim poglavljima pojedinih knjiga. Doduše, on kaže da nijedna filozofija ne može da se razume izvan svog *istorijskog okružja* (*historical setting*)[35], ali taj istorijski kontekst on shvata vrlo usko u svojoj interpretativnoj praksi. Od vanfilozofskih činilaca istorije filozofije, on u izlaganju najviše vodi računa o religiji, bolje rečeno, sve vanfilozofske činioce tretira kao zanemarljive[36] osim jednog — religije. Međutim, pošto je njegovo vlastito filozofsko stanovište već određeno i prožeto sadržajima vere, taj činilac i nije sasvim spoljašnji.

Isticanjem religiozne komponente evropske misli Koplston se, ne bez razloga, suprotstavlja uobičajenom zanemarivanju uloge religije u razvoju antičke i moderne filozofije. Na taj način on uspeva da razjasni mnoge aspekte naše duhovnosti koji se u ime opšteg raspada religiozne slike sveta olako previđaju iako i dalje traju, makar i u izmenjenom obliku. Ali, uticaj religioznosti je sveprisutan i prenaglašen kod Koplstona; ako baš svi veliki mislioci i nisu bili vođeni religioznim sklonostima, gotovo Sv. Duhom, njihove sinteze su ipak imale ili mogu da imaju religiozni smisao.[37] Prema ovoj svojoj tendenciji učitavanja religioznih sadržaja u ranije filozofije, Koplstonova istorija može da se smatra hrišćanskim pandanom borbenoateističkim istorijama filozofije kakva je ona koju je, pod vođstvom G. F. Aleksandrova, napisala grupa sovjetskih autora.[38] Kao što se u dijamatskoj istoriji filozofije sa velikom brižljivošću prikazuje »naš tabor« materijalista, tako se i u Koplstonovoj istoriji filozofije iskazuje posebna naklonost religioznim mislicima. Najveću moguću pažnju Koplston poklanja teološkim sadržajima, a njegove simpatije su neskriveno na strani teizma. Međutim, mora da se prizna da teizam, od kojeg Koplston polazi u svojim tumačenjima, retko kada prelazi u puko dogmatsko ispovedanje vere. Koplston previše drži do filozofije da bi, bez oklevanja, mogao da žrtvuje interes za postignuća filozofske argumentacije i imanentnu vrednost filozofskih

[35] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, pp. 19, 22.

[36] Bolje rečeno, Koplston smatra da vanfilozofski činioci moraju da se zanemare, jer su u svojoj biti restriktivni (*On the History of Philosophy*, p. 64).

[37] F. Copleston, *Religion and the One*, p. 8.

[38] Upor. G. F. Aleksandrov, B. E. Bihovski, M. B. Mitin, P. F. Judin, *Istorija filozofije*, I—II, Beograd, 1948—9. Prva verzija ove istorije filozofije, koju je napisao sam Aleksandrov, nije, prema mišljenju tadašnjeg ideološkog arbitra A. A. Ždanova, bila dovoljno »borbena«, pa je, kako je njen »bezubi vegetarijanizam« osuđen na odgovarajućem partijskom forumu, odlučeno da je kolektiv autora saobrazi kanonima dijamatskog verništva: »istorija filozofije je i istorija borbe materijalizma protiv idealizma« (A. A. Ždanov, *Reč u diskusiji o knjizi G. F. Aleksandrova*, Beograd, 1947, str. 17, 18).

izvođenja.[39] Ipak, njegov teizam nije samo spoljašnja lozinka za dobijanje biskupskog imprimatura, koji i stoji na koricama originalnog izdanja ove istorije filozofije. On neretko ostavlja vidan trag na razumevanju i tumačenju pojedinih filozofa. Iako veoma respektuje autonomiju filozofskog istraživanja, Koplston je toliko otvoren prema religioznim sadržajima da mu metafizika i spekulacija liče odveć na »prirodnu teologiju« uzdignutu od jedne posebne metafizičke discipline na rang »prve filozofije«. Uz ovu filozofikaciju teologije, posebno napadno deluje promovisanje tzv. »racionalne psihologije« — teologizovanog učenja o duši — u jednu od središnih tema istorije filozofije.

Svest o vanfilozofskim pretpostavkama kao predmetu same filozofije, koji se refleksivno obrađuje unutar istorije filozofije, nije ideja vodilja Koplstonove istorije filozofije. Zato što uslovljenost filozofije smatra zdravorazumski jasnom i pre nego što je ona spoznata u svoj svojoj dalekosežnosti, Koplston ostaje, uprkos opštim izjavama, metodički uveliko unutar prehegelovske istoriografije i njene samoskrivljene naivnosti. On očito poznaje Hegelovu izreku da je »filozofija svoje vreme u mislima zahvaćeno«[40]. Međutim, on taj odnos vremena i filozofije opisuje glagolom »izraženo« (*expressed*)[41], pa mu izmiče pravi smisao Hegelovog otkrića. Koplston zna da je za Hegela sadašnja filozofija, u stvari, prošla filozofija uzdignuta na viši stupanj, ali ga zbunjuje korelacija tog uzdizanja sa vremenom. Ukoliko Hegelova izreka podrazumeva ideju da je filozofija relativna s obzirom na spoljašnje okolnosti, ona je neprihvatljiva za Koplstona. Stoga, on bi najradije da je protumači zdravorazumski u smislu generalnog priznavanja vanfilozofskih činilaca koji, međutim, ne dotiču unutrašnji sadržaj filozofije. Na filozofiju utiču mnoge spoljašnje okolnosti, ali je taj uticaj bezazlen u osnovi, jer filozofska istina ne zavisi od vremena. Ona je otporna na sve promene vremena, jer je kao *veritas aeterna* iznad vremena a to znači i nerelativna. Iako ne misli da iz nadvremenosti filozofskih istina može da se izvuče zaključak o bitnoj nesavremenosti filozofije (zato Hegelovu izreku shvata kao siguran znak da nije okončan razvoj filozofije), Koplston ne raščišćava pojam ove savremenosti filozofije, nego pobija sasvim različitu tezu o svodljivosti filozofije na socijalne uslove, kulturno-istorijske prilike i psihološke osobine filozofa.

[39] Zbog toga Koplston sa zavidnim intelektualnim poštenjem odbacuje asimilovanje filozofije u tzv. »hrišćansku filozofiju«. U ovom sklopu Koplston ne vidi ništa više do eventualno slaganje neke filozofije sa hrišćanskim učenjem (*A History of Philosophy*, vol. II, part. II, p. 281).

[40] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a/M, 1982, Bd. 7, S. 26 (srpskohrv. prevod str. 26).

[41] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 7, part I, p. 290; *Philosophies and Cultures*, p. 129.

Sa Koplstonovim osporavanjem istoriografskog redukcionizma mora se složiti svako ko uvažava osobenosti filozofskog mišljenja. Međutim, kritika redukcionizma nije odgovor na Hegelov stav nego, u najboljem slučaju, odbacivanje njegovog pogrešnog razumevanja. Filozofija se ne može svesti na prost izraz spoljašnjih prilika.[42] Hegel to i nije želeo, ali je ipak mislio da je ona suštinski istorična i vremenska, a to isto uveliko važi i za njene istine: »svaka filozofija jeste filozofija svoga vremena«[43]. Ovaj uvid u unutrašnji neraskidiv odnos filozofije i njenog vremena neizbežno protivreči svakom shvatanju o nadistorijskoj pereniskoj filozofiji: »Da duh zna o sebi da je istorijski, tj. zatvoren u svoje vreme, nestalan i oboriv, kao što je svaka sadašnjost pred svojom budućnošću, to je znanje koje ugrožava njegovu slobodu. Ako je filozofiranje značilo spoznavanje večnog, sposobnost gledanja na večnost, onda pod teretom istorijske svesti se čini da biva paralisano i samo pitanje o takvoj istini.«[44]

Koplston izbegava da prihvati Hegelovu tezu u svoj njenoj radikalnosti, pa zato njegova afirmacija autonomije filozofije, ma koliko bila inspirisana odbranom slobode duha, počiva na umišljenom samopostavljanju iznad vremena. I Hegel je, razume se, dozvoljavao izdizanje filozofije iznad vremena, ali samo »po formi«, u smislu refleksivne razlike između misli i predmeta, i to pod uslovom da misao stvarno zahvata (ne tek »odražava«) »supstancijalni duh svoga vremena«[45]. Koplston primećuje s pravom da i kod Hegela »unutrašnji sistem« filozofije istrajava kroz mene spoljašnjih uslova, ali ne shvata da iz Hegelove kritike istorijski uslovljenih prividnih oblika filozofije ne sledi prosto suprotstavljanje filozofije vremenu, a još manje njeno izdizanje iznad vremena, već upravo suprotno — zadatak izgradnje *epohalne misli vremena*. Odnos filozofije prema svom vremenu za Hegela je istovremeno i kritički i razumevajući. Vreme nije neki *factum brutum*, već sadržaj koji refleksija mora da pretpostavi ukoliko ne želi da bude prazna, ali koji nipošto ne sme prosto da preslika u medijumu misli.[46] Usled ove dvostruke obaveznosti prema vremenu, filozofija ne dolazi do svojih problema ni pukom intelektualnom akrobatikom ni prostim katalogiziranjem tzv. »večnih tema«. Tu dijalektiku vremena i refleksije, odnosno stvarnosti i filozofije, Koplston prenebregava, pa umesto odlučne vezanosti filozofije za svoje vreme, on neodređeno priznaje, s jedne strane, uticaj spoljašnjih uslova i u nespecifikovanom smislu, s druge, istrajava na upućenost filozofije na ono večno i božansko.[47]

Pošto ne uzima ozbiljno u obzir pravi smisao istoričnosti filozofije, koji Hegel ima u vidu, i pošto očito potcenjuje mnogobrojne hermeneutičke zaplete koji određuju sklop svake istorije filozofije, Koplston se koleba između apstraktnog apsolutizma večne filozofije i ništa manje apstraktnog relativizma vremenske istorije. Umesto da prevlada tu lažnu dilemu filozofskim preuzimanjem problematike odnosa prema stvarnosti, on se odlučuje na jednostrano pobijanje svakog uslovljavanja koje bi ekonomističkim ili psihologističkim svođenjem ukinulo pretenziju filozofije na istinitost za sva vremena. Ali, on nigde ne pokazuje na čemu bi mogla da se utemelji ta pretenzija. Ona, prosto, proizlazi iz zanosnog uverenja da je filozofiji istina obezbeđena iznutra, iz nje same, kao da filozofija nije oduvek utemeljena nečim drugim što je, naime, i sama — društvenom praksom.[48] Društvenost Koplston uključuje u svoje razmatranje istorije filozofije samo u trivijalnom smislu spoljašnjeg (ograničavajućeg) delovanja okolnosti ili posrednih implikacija filozofskih učenja.[49] On priznaje da se večna istina ispoljava vremenski, ali ne shvata da je sàmo jezgro istine vremensko, ne tek subjektivno nego intersubjektivno. Zbog ovakvih nedorečenosti u njegovom prikazu razvoja filozofije ostaje do kraja nejasno u kome smislu filozof i istoričar filozofije sude iz svoje epohe, a u kome sa stanovišta pretpostavljene večne istine. Još teže je utvrditi šta posle svih Koplstonovih relativizacija možemo doista smatrati večnim u filozofiji. Da bi bar približno nagovestio šta je to trajno u prošlim filozofijama, Koplston čini jednu razliku u shvatanju filozofskog sistema, koja umnogome podseća na Hartmanovu razliku između filozofske konstrukcije i filozofskog uvida. U jednom smislu filozofski sistem bi, prema Kopltonu, bio nešto večno i postojano a u drugom vremensko i prolazno. Ako se pod filozofskim sistemom razu-

[42] Ždanov je faktički svodi na to, da bi onda mogao lakše da (prema spoljašnjim uslovima) proceni njenu revolucionarnost ili reakcionarnost (*Reč u diskusiji...*, str. 22).

[43] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, S. 65 (srpskohrv. prevod str. 44).

[44] H. G. Gadamer, »Hegel und der geschichtliche Geist«, S. 118, u: *Idee und Sprache, Kleine Schriften* III, Tübingen, 1972.

[45] G. W. F. Hegel, *op. cit.* S. 74 (srpskohrv. prevod str. 51).

[46] O pravom smislu Hegelove izreke i njenoj daljoj sudbini u mladohegelstvu i marksizmu piše R. Bubner, »Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst«, S. 228, u: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M, 1980.

[47] Ova ideja se veoma malo relativizuje u poznijim Koplstonovim radovima (upor. *Philosophies and Cultures*, pp. 134—5). Koliko je Koplston zarobljen idealom večne filozofije najbolje se vidi iz njegove kritike Sartrovog stava da u svakoj epohi postoji samo jedna »živa filozofija« (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 15). Budući da ne uviđa vezu između Sartrovog i Hegelovog shvatanja epohalne filozofije, on proglašava Sartrovu tezu za subjektivni vrednosni sud koji se temelji na proizvoljnom merilu da je »živa« ona filozofija koja izražava potrebe klase u usponu (*A History of Philosophy*, vol. 9, part II, p. 182).

[48] J. Hebermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a/M, 1980, S. 433.

[49] F. Copleston, *On the History of Philosophy*, p. 27.

meva usklađen sintetičan pogled na svet, onda nema, prema Koplstonovom mišljenju, večno istinitog sistema.[50]

»Iz onoga što sam govorio trebalo bi da bude jasno da ja prihvatam tezu da će svaki obuhvatan pogled na svet biti istorijski uslovljen, i da, s obzirom na opseg te istorijske uslovljenosti, može biti opisan kao relativan u odnosu na svoje vreme. Istovremeno, važno je imati na umu činjenicu da filozofi mogu činiti iskaze čija istina prevazilazi svaku prolaznu istorijsku situaciju.«[51]

Posle početne specifikacije smisla u kome će se jedan filozofski sistem smatrati istorijski uslovljenim, očekivalo bi se da Koplston pobliže razjasni ideju o sistemu koji nadilazi vreme ulivajući se u večnu reku pereniske filozofije. Međutim, tako nagoveštena razlika se odjednom rasplinjava u drugom delu navoda. U istoriji filozofije Koplston ne razumeva pod transistorijskim više nikakav sistem i celovito učenje, već samo pojedinačne filozofske iskaze. Naravno, pojedinačni filozofski iskazi ne čine po sebi nikakvu filozofiju, nikakvo filozofsko stanovište. Zbog toga Koplston i ne kaže, slično Adornu, da je svaki filozofski sistem lažan upravo kao sistem. Ako se čitalac seti njegovih početnih izjava o tomizmu kao večnoj filozofiji, lako će pogoditi zašto on ne može, bez ograda, da odbaci svaki sistem u filozofiji. Bez nekog sistema i neke pretenzije na celovitost, nema ni večne filozofije ni njenog priključivanja tradiciji filozofije.[52] Zato Koplston odbacuje samo sistem koji ima karakter svetonazornog zahvata celine, a ne i svaki sistem. Međutim, on ne razjašnjava u kome smislu filozofski sistem kao osnova filozofskog stanovišta nije relativan i prolazan, a ne razjašnjava i kako pogled na svet, makar i koordinisan i sintetičan, može da se smatra filozofijom uopšte. Ma koliko fluidan, pogled na svet je uvek zaokružen, gotov sistem, dok filozofiji ostaje uskraćeno upravo neposredno zahvatanje celine. Zato filozofija ne poseduje istinu kao nešto dato pa mora da traga za njom. Čak i ako prihvatimo tezu da u prolaznim sistemima u svetonazornom smislu ima pojedinačnih istina, ostaje nejasno kako se od njih dospeva do istine pisane velikim slovom.

Neosporno je, kao što i Koplston pokazuje, da iz istorijske uslovljenosti pogledâ na svet ne proizlazi istorijska uslovljenost svih iskaza u

[50] F. Copleston, *Philosophies and Cultures*, p. 135.

[51] *Ibid*, p. 137.

[52] To je dobro osetio T. Adorno, iako sam nije prihvatio sistem u filozofiji: »Filozofija koja bi se još postavljala kao totalna, kao sistem, bila bi sistem ludila. Ako pak odustane od pretenzije na totalitet, ako više ne zahteva da iz sebe razvije celinu koja bi trebalo da bude istina, ona dolazi u sukob sa čitavim svojim nasleđem« (»Wozu Philosophie?«, S. 13, u: *Eingriffe, Neun kritische Modelle*, Frankfurt a/M, 1980).

njima. Ali pitanje je šta se razumeva pod ovim pojedinačnim iskazima i na osnovu čega se utvrđuje njihova neprolazna valjanost? Kako je moguće snaći se u mnoštvu pojedinačnih filozofskih iskaza, ukoliko večna filozofija, koju oni treba da grade, nije već poznata na neki način? Da li se pojedinačne istine uklapaju u veliku istinu kao neki idealan sistem ili ona predstavlja samo njihovu prostu sumu? Primeri večnih istina, koje Koplston navodi u svojim komparativističkim predavanjima, ne iziskuju posebno ispitivanje svoje sposobnosti da transcendiraju vreme, jer su to analitički stavovi. Ali, da li analitički stavovi predstavljaju večno jezgro filozofije? Sam Koplston kaže da bi filozofski sistem sastavljen od suštih analitičkih stavova (tzv. nužnih istina) izražavao »prilično usko shvatanje filozofije«[53]. Pitanje je, međutim, koliko on može da se nazove uopšte filozofskim. Takav sistem ne odgovara nijednom istorijskom obliku filozofije, a u budućnosti je moguć samo kao neuverljiva veštačka tvorevina. Zbog toga nužne istine analitičkih stavova nisu identične sa večnim istinama pereniske filozofije. To nadalje znači da večna filozofija ne može nikada da se otrese iskustvenog, vremenskog i istorijskog. Ali kako se u njoj večnost posreduje sa vremenskim? Kako istoriju filozofije zasnovati u procepu istoriografije pogledâ na svet i sabiranja večnih istina ma šta se pod njima razumevalo?

Ta pitanja Koplston nije ni postavio, a kamoli razrešio, u svojoj filozofiji istorije filozofije. Očevidno, on je želeo da izbegne obadve krajnosti: i apstraktnu suvoparnost pereniskog i potpunu nepreglednost iskustvenog. To je moguće, naravno, samo ako se istorija filozofije shvati i spekulativno, u smislu ispostavljanja uslova njene vremenske faktičnosti, tj. samo ako se istoričar filozofije odlepi od slepog poverenja u neposredne datosti. Koplston je želeo to, ali nije znao kako tu želju da zasnuje i kako suprotnost spekulativnog i istoriografskog da prevlada višom sintezom. Suprotnost večnog i istorijskog on ne prevladava u višoj sintezi, nego je samo ublažava u skladu sa svojim načelom umerene trezvenosti: »Čini se da je poželjno pokušati da se udaljimo od oštrih polarizacija«[54]. Taj stav umerene sredine može da se dopadne, ali sam po sebi ne odgovara na pitanje na čemu treba da počiva to udaljavanje od krajnosti. Koplston je značajno relativizovao tradicionalnu ideju pereniske filozofije, priznajući na taj način važnost iskustvenog i vremenskog. S druge strane, on i dalje insistira na postojanju večnih i

[53] F. Coplestone, *Philosophies and Cultures*, p. 138. U knjizi *Religion and the One* Koplston navodi nekoliko primera večnih istina, koje nisu analitičke, ali koje u svojoj istinitosti zavise od usvajanja nekih teoloških pretpostavki. Na primer, konačna stvar mora da se menja (p. 266), a postojanje mnoštva upućuje na postojanje Jednog (p. 267).

[54] F. Copleston, *Philosophies and Cultures*, p. 133.

vanistorijskih istina filozofije. Ovaj latentni sukob dveju strana svoje filozofije istorije filozofije on zatomljuje na svaki način ne bi li tako izbegao njegovo nekontrolisano raspaljivanje.

Sistematsko potiskivanje radikalnih pretpostavki istorije filozofije sveti se, međutim, njenim prisilnim uzmakom u sklopu filozofskih znanja. Iz jednog diplomatskog stava je teško izvući zaključak o obaveznosti istorije filozofije i neizbežnosti istorijskog odnosa prema tradiciji filozofije. Radikalnu istoričnost filozofije Koplston zaobilazi na tlu njenog najočevidnijeg ispoljavanja, pa zato banalizuje implikacije čak i one vremenosti koju ne osporava. On priznaje da prošlost mora da se razmatra iz neke sadašnjosti, ali ukazuje na to da, na osnovu toga, čisto logički, ne smemo da zaključimo da su naša tumačenja tradicije proizvoljna.[55] On priznaje da ne možemo biti nikada sigurni u to da smo »ispravno« protumačili Platona, ali dodaje da ne možemo biti sigurni ni u to da ga nismo razumeli.[56] Međutim, njega ne zaokuplja dalja metodička razrada odnosa razumevanja i nerazumevanja, jer mu se u osnovi čini neproblematičnom i utvrđenom prema načelu »zlatne sredine«. Budući da istorija filozofije nije neophodan medijum za iskazivanje razumevanja-nerazumevanja, ona može da ima samo sekundarnu ulogu dopune današnjem filozofiranju. U najboljem slučaju, ona kao korektiv pomaže da se izbegnu ponavljanja, slepe staze ili očevidni promašaji. Naravno, u tom smislu ona može da bude veoma korisna prilikom razlaganja dogmatičkih uverenja: »Na primer, može da nas podstakne da promislimo dvaput pre nego što određeno shvatanje prirode, funkcije i opsega filozofije, koje preovlađuje u datom društvu u dato vreme, proglasimo za zaključno i konačno.«[57] Istorija filozofije nije, dakle, za Koplstona nataloženo iskustvo filozofije koje omogućava njenu genetsku refleksiju, već je samo koristan podsetnik u nevolji. Koplston ne vidi da jedino istorija filozofije može nas da sačuva od diletantizma u filozofiji zato što prošlost filozofije, bili mi toga svesni ili ne, bitno određuje naše filozofsko razumevanje isto onako kako svako razumevanje biva određeno razumevanjem koje proističe iz tradicije, kulture i jezika.

I pored toga što istoriji filozofije ne pridaje onu načelnu važnost koju ona ima u hegelovskoj i hermeneutičkoj tradiciji, Koplston je obrađuje sa najvećom mogućom pažnjom. On pokazuje veliku ljubav prema istorijskim sadržajima filozofije i ulaže mnogo truda, znanja i smisla da bi što bolje prikazao razvoj evropske filozofije u svojoj istoriji. Razumljivo je i oprostivo što se njegovom radu i tu, na istoriografskom

[55] F. Copleston, *Philosophies and Cultures*, p. 134.
[56] F. Copleston, *On the History of Philosophy*, p. 63.
[57] F. Copleston, *Philosophies and Cultures*, p. 2.

nivou, mogu staviti određeni prigovori. Bez obzira na svu svoju neospornu erudiciju i veliko iskustvo, Koplston nije mogao da pristupi svim odsecima istorije filozofije sa podjednakom kompetencijom i sigurnošću. On poznaje najbolje srednjovekovnu filozofiju i taj tom njegove istorije predstavlja, verovatno, najsolidniji i najpouzdaniji deo njegovog istoriografskog poduhvata. Ostali tomovi su neujednačene vrednosti, ali nisu nikada ispod solidnog standarda popularne jezuitske istoriografije.

Navedena karakteristika važi i za prvi tom Koplstonove istorije koji je posvećen antičkoj filozofiji. U njemu je, možda, najuočljiviji kompilatorski karakter Koplstonovog rada. Pišući o presokratovcima, Koplston se najviše služio Barnetovom *Istorijom rane grčke filozofije* (1930), iz koje je preuzeo ne samo prevode (a prevodi presokratovaca, zbog specifične prirode njihovog jezika, uveliko određuju i razumevanje) već često i pojedinačna tumačenja, pa i opšti pristup.[58] Za prikaz Platonove filozofije bila mu je od najveće pomoći poznata Tejlorova monografija *Platon, čovek i njegovo delo* (1926). U obradi Aristotela Koplston je bio najnezavisniji, mada se, što je i razumljivo za jednog jezuitu, u svojoj interpretaciji držao već ustaljenih tomističkih obrazaca. Ali i u toj tradicionalističkoj verziji aristotelstva se povremeno oseća lektira značajnih knjiga Jegera i Rosa. U izlaganju poslearistotelskih škola Koplston je, međutim, mnogo nesamostalniji nego što bi se moglo i moralo očekivati. Doduše, u predgovoru za prvi tom on je nagovestio da se prilikom pisanja služio tuđim delima[59], ali nije specifikovao pojedinosti tog svog priznanja. S obzirom na obim i karakter tog ispomaganja, pre bi se moglo govoriti o direktnim pozajmicama pojedinih mesta iz radova drugih autora. To se odnosi poglavito na korišćenje Prehterove prerade velike Ibervegove *Filozofije u starini* (1926), iz koje su preuzeti čitavi pasusi, pa i odeljci, u gotovo neizmenjenom obliku.[60]

Svi važniji mislioci antike su u Koplstonovoj istoriji filozofije dobili relativno zadovoljavajući tretman, izuzimajući, donekle, atomiste

[58] Koliki je dug Barnetu najbolje se vidi ako se uporede pojedine Koplstonove strane o Heraklitu i Parmenidu (*A History of Philosophy*, vol. I, part I, pp. 56, 57, 60-1, 66) sa odgovarajućim mestima iz Barnetove knjige (J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland, 1968, pp. 144, 148—9, 158—60, 178—182).
[59] N. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 11. Na navedenom mestu Koplston kaže da bi ga više pogodila optužba da se nije služio delima specijalista nego prigovor da se njima previše služio. Mogući prigovor za plagiranje on misli da može da otkloni pozivanjem na to da se nije nekritički složio sa preuzetim mišljenjima.
[60] Koplstonovi odeljci o helenizmu, Ciceronu, Epikuru i Filonu vidljivo zavise od sledećih mesta iz knjige Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des Altertums*, Basel/Stuttgart, 1957, SS. 34, 405—9, 471—5, 446—452, 575—6.

Demokrita i Epikura i starije akademičare Speusipa i Ksenokrata. Najznačajniji stavovi antičke filozofije su izloženi, a mnogi su i prokomentarisani. Od većih propusta treba spomenuti sledeće. U prikazu Sokrata se uopšte ne obrađuje njegova elenktika, specifično dokazno pobijanje koje predstavlja filozofsku osnovu poznate sokratske ironije, ali se zato hvali Sokratov teizam, sa napomenom da prirodni zakon nije obavezujući bez »transcendentalnog izvora, Boga«[61]. U izlaganju Platonove filozofije oseća se, kao najveći nedostatak, odsustvo bilo kakvog razmatranja Platonove teorije o načelima izloženim unutar tzv. »nenapisanog učenja«. Bez ulaženja u te osnove Platonove filozofske pozicije, ne može se razumeti ni unutrašnja struktura njegove metafizike ni potonji razvoj grčke filozofije sve do novoplatonizma.[62] Zbog ovog Koplstonovog propusta posleplatonske filozofije u njegovom prikazu izgledaju znatno raštrkanije i nepovezanije nego što su bile stvarno. Umesto sistematskog napora da razjasni status i funkciju Platonovih načela jednog i neodređene dvojine, Koplston se opširno bavi pitanjem da li Platon »mrzi« ovaj svet i kako se ideje odnose prema Bogu (ta tema je postala aktuelna u grčkoj filozofiji u srednjem platonstvu u kome tek dolazi do uzdizanja jednog Boga, koga Koplston redovno piše velikim slovom).[63] Filozofski propust, možda najgravidniji, predstavlja potpuno zanemarivanje problematičnog statusa Aristotelove metafizike, koja se, kao što je to primetio još Paul Natorp, pojavljuje, s jedne strane, kao ontologija (znanost o bivstvujućem kao bivstvujućem), i, s druge, kao teologija (znanost o prvom, najvišem biću). To dvojstvo će uveliko odrediti razvoj potonje evropske filozofije, pa istoričar filozofije ne može ćutke preći preko njega. Koplston, međutim, prihvata neproblematizovanu tradicionalnu (tomističku) predstavu o metafizici koja u sebi već sadrži teološko učenje o bogu, pa umesto da podrobnije razmotri odnos opšte znanosti o bivstvujućem i posebne nauke o bogu, on sa žaljenjem konstatuje da je Aristotel lišio Boga njegove delatne funkcije u svetu.[64]

[61] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 132.

[62] O tome šire S. Žunjić, »Nova slika Platonove metafizike«, *Theoria* 1—2/1983.

[63] Ova načela Koplston svodi na matematički aspekt teorije o idejama, koji s pravom kritikuje kao »nesrećnu tendenciju« u filozofiji (*A History of Philosophy*, vol. I, part I, p. 221). Kada je reč o idejama u Božjem umu, on i sam priznaje da se tu približava novoplatonizmu (*op. cit.*, p. 218), ali ipak insistira da te ideje — kao ono posebično — ne mogu da se saznaju na prirodan način (*op. cit.*, p. 231). U toj tački se Koplstonov teizam dobro slaže sa njegovim tipično britanskim odbacivanjem mogućnosti metafizičkog saznanja onostranog (*Religion and the One*, p. 145). O pripremi kasnije evolucije pojma »Božje ideje« upor. H. Krämer, »Grundfragen der aristotelischen Theologie«, S. 486, *Theologie und Philosophie* 3/1969.

[64] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, part II, p. 60.

Teistički opterećene Koplstonove ocene čitalac mora i može da razluči od onoga što je najvažnije za jednu istoriju filozofije: od korektnog izlaganja izvornih sadržaja i njihove primerene interpretacije. Čitaocu će biti malo teže da utvrdi koji se izvorni pojmovi kriju iza pojedinih Koplstonovih izraza, jer se on služi jednom mešavinom sholastičke i moderne engleske terminologije koja nije uvek najpogodniji medijum za prenošenje grčkih pojmova.[65]

Svi spomenuti i drugi nedostaci Koplstonove *Istorije filozofije* ne dovode u pitanje osnovne kvalitete koji je preporučuju kao vrlo koristan priručnik za prvu orijentaciju u filozofskoj tradiciji. Čitaoci će u njoj naći informativan, jasan i zanimljiv pregled razvoja evropske filozofije. Koplstonu mora da se oda priznanje što je uspeo raznorodan materijal s lakoćom da poveže u koherentnu celinu koju iznutra artikuliše jedinstven problemski lajtmotiv: odnos Jednog i Mnoštva. On s pravom smatra taj odnos za jednu od središnih tema antičke filozofije, a taj osobeni ugao posmatranja, koji se povremeno prepoznaje i u kasnijim tomovima, predstavlja njegov najznačajniji doprinos istoriji evropske filozofije.

Slobodan Žunjić

[65] Koplston, recimo, Platonove ideje naziva »formama«, iako taj njihov vid nije izvorno posebno izdvajan, a sintagmu »po sebi« (kath' hauto) prenosi izrazom »apsolutno«. On ne čini razliku između osnovnih grčkih ontoloških pojmova bivstva, bića, bivstvujućeg, i bivstvovanja (ousia, zoon, on, einai), a odveć komotno upotrebljava srodne, ali ipak različite, izraze kao što su um i razum, moral i etika ili transcendentno i transcendentalno. To što on reč nous (um) prevodi ne samo engleskom rečju reason (um) nego i izrazima mind i spirit (duh), može da se objasni samo njegovom sklonošću da hristijanizuje grčke pojmove. Da bi se izbegli nesporazumi, u našem prevodu su, gde god je to bilo moguće, a posebno u citatima koji su uvek sravnjivani sa originalom, vraćeni izvorni grčki izrazi i konotacije.

GRČKA I RIM

PREDGOVOR

I pored toga što već postoji toliko mnogo istorija filozofije, čini se da je neophodno objašnjenje zašto jednu novu istoriju filozofije pridodajemo tom ionako znatnom broju. Moj motiv da napišem ovu knjigu, koja treba da bude prvi tom sveobuhvatne istorije filozofije, bio je, pre svega, da opskrbim katoličke crkvene seminare delom koje će biti malo detaljnije i obuhvatnije od udžbenika koji su, inače, u upotrebi. Istovremeno, želeo sam da snabdem seminare knjigom koja će da prikaže logički razvoj i međusobnu povezanost filozofskih sistema. Istina, na engleskom jeziku postoji nekoliko pristupačnih dela koja, za razliku od naučnih monografija o ograničenim temama, istoriju filozofije izlažu i stručno i filozofski istovremeno, ali stanovište sa kojeg se u tim delima polazi veoma se razlikuje od stanovišta ovog pisca, kao i od vrste studenata kojima je namenjena ova knjiga. Kada se govori o istoriji filozofije, i samo spominjanje »stanovišta« može ponekad u slušalaca da izazove mrštenje. Međutim, nijedan pravi istoričar ne može da piše bez nekog gledišta, bez nekog stanovišta, ako ni zbog čega drugog, onda bar zbog toga što mora da primenjuje načelo selekcije prema kojem će vršiti izbor i povezivati činjenice. Doduše, svaki savestan istoričar težiće za tim da bude što objektivniji i stoga će da izbegava svako iskušenje koje bi moglo da ga navede na to da iskrivi činjenice ne bi li se one uskladile sa njegovom unapred stvorenom teorijom, odnosno trudiće se da zbog te iste teorije ne izostavi i one činjenice koje njoj ne govore u prilog. Ali ako pokuša da piše istoriju bez ikakvog načela selekcije, kao rezultat dobiće samo čistu hroniku a ne stvarnu istoriju, čistoređanje događaja ili mnenja bez razumevanja ili onoga što Nemci izražavaju rečju *motif*. Šta bismo mislili o piscu engleske istorije koji bi broj haljina kraljice Elizabete (Elizabeth) i poraz španske armade smatrao za činjenice jednakog značaja, i koji ne bi pokušao da dokaže kako je došlo do spomenutog španskog pothvata, koji su ga događaji prouzrokovali i kakve su bile njegove posledice? Štaviše, istoričareva vlastita shvatanja nužno moraju da utiču na izbor i izlaganje činjenica koje on kao istoričar filozofije vrši, odnosno morali bi uticati makar na način njegovog isticanja određenih činjenica i aspekata. Uzmimo jednostavan primer. Dvojica istoričara antičke filozofije mogu da napišu jednako

dobre studije o činjenicama, recimo, iz istorije platonizma i novoplatonizma; ali ako je jedan od njih ubeđen u to da je svaki »transcendentalizam« čista glupost, dok drugi veruje u realnost transcendentalnog, onda se teško može zamisliti da će njihovo prikazivanje tradicije platonizma biti identično. O mnenjima platonovaca obojica mogu da pripovedaju objektivno i savesno. Ali prvi će, najverovatnije, sasvim malo istaći metafiziku novoplatonovaca budući da on novoplatonizam smatra za žalostan završetak grčke filozofije i za ponovno padanje u »misticizam« ili »orijentalizam«, dok će onaj drugi naglašavati sinkretistički aspekt novoplatonizma i njegov značaj za hrišćansku misao. Nijedan od njih neće iskrivljavati činjenice, filozofima neće pripisivati mnenja koja oni ne prihvataju, niti će u drugi plan potiskivati neka njihova uverenja, a takođe neće zanemarivati ni hronologiju ni logičku međuzavisnost pojedinih učenja. Pa ipak, uprkos svemu, spomenuta dva prikaza platonizma i novoplatonizma jasno će se razlikovati. Pošto stvari tako stoje, nema razloga da se ustežem od toga što pišem delo iz istorije filozofije sa stanovišta sholastičkog filozofa[a]. Bilo bi nerazumno negirati da u njemu ima grešaka i pogrešnih tumačenja zbog nedovoljnog znanja. Ja smatram da sam težio ka objektivnosti, i to što sam pisao s određenog stanovišta predstavlja više prednost nego nedostatak. Pisanje sa stanovišta omogućuje, u najgorem slučaju, da se dâ prilično koherentan i smislen prikaz onoga što bi, inače, moglo da bude samo zbrka nekoherentnih mnenja koja je gora od svakog pripovedanja.

Iz ovog što je rečeno jasno proističe da ja nisam pisao ovu istoriju filozofije ni za stručnjake ni za specijaliste, nego za studente određenog tipa, od kojih se većina tek upoznaje s istorijom filozofije i koji će nju da izučavaju uporedo sa sistematskom sholastičkom filozofijom, dakle, uporedo s onom filozofijom kojoj ubuduće treba da posvete najveći deo svoje pažnje. Takvim čitaocima (meni bi, naravno, bilo veoma drago ako bi se moja knjiga pokazala korisnom i za druge čitaoce) bi manje koristile učene i originalne monografije od knjige koja se iskreno namenjuje za udžbenik, ali koja nekim studentima može da bude i podsticaj za izučavanje originalnih filozofskih tekstova, i komentara i rasprava o tim tekstovima koje su napisali poznati stručnjaci. Dok sam pisao ovu knjigu trudio sam se da to imam na umu, jer *qui vult finem, vult etiam media*[b]. Stoga, ako neki čitaoci, koji dobro poznaju literaturu o antičkoj filozofiji, budu skloni da ovu ili onu ideju iz moje knjige prepoznaju kao ideju koja je zasnovana na onom što su kazali Džon Barnet (John Burnet) ili A. E. Tejlor (A. E. Tayler), a neku drugu, opet, kao ideju zasnovanu na onom što su rekli Konstantin Riter (Constantin Ritter), Verner Jeger (Werner Jaeger), Julius Štencl (Julius Stenzel) ili Prehter (Karl Praechter), neka mi dopuste da ih podsetim na to da sam i sâm svestan toga i da se u takvim slučajevima nisam nekritički i nepromišljeno slagao s onim što govore dotični naučnici. Originalnost je, naravno, poželjna kada vodi otkrivanju još nepoznate istine, ali težiti ka originalnosti radi originalnosti nije pravi zadatak istoričara. Zato, bez ustručavanja, priznajem svoj dug onim ljudima koji su proneli slavu britanske nauke i nauke sa Kontinenta, ljudima poput profesora Tejlora, ser Dejvida Rosa (David Ross), Konstantina Ritera, Vernera Jegera i drugih. U stvari, jedan od razloga za pisanje ove knjige bio je i taj što su neki priručnici, koje koriste oni studenti za koje pišem, poklanjali malo pažnje rezultatima modernih specijalističkih kritičkih proučavanja. Što se mene samog tiče, optužbu za nedovoljno korišćenje takvih izvora obaveštenja i ideja smatrao bih znatno razložnijom osnovom za bespoštednu kritiku od optužbe da sam ih previše koristio.

Zahvaljujem se izdavaču *Enciklopedije Britanike* koji mi je dozvolio da koristim dijagrame iz članka ser Tomasa Litla Hita (Thomas Little Heath) o Pitagori (Pythagoras), četrnaesto izdanje; profesoru A. E. Tejloru (i gospodi iz kompanije Mekmilan limitid) na velikodušnoj dozvoli da slobodno koristim njegovu studiju o idejama i brojevima kod Platona (Platon) [preštampano iz *Um u filozofskim istraživanjima* (*Mind in Philosophical Studies*)]; ser Dejvidu Rosu i gospodi iz Metjuen kompanije jer su mi ljubazno dopustili da u knjigu uključim tabelu moralnih vrlina koja je sastavljena prema Aristotelovim (Aristoteles) delima [iz knjige *Aristotel* (*Aristotele*), p. 203]; gospodi iz kompanije Džordž Alen i Anvin jer su mi dozvolili da iz engleskog prevoda *Etike* (*Ethik*) profesora Nikolaja Hartmana (Nicolai Hartmann) navedem jedan odeljak i upotrebim jedan dijagram za svoj rad; zahvaljujem istim izdavačima i dr Oskaru Leviju (Oscar Levy) zato što sam naveo nekoliko pasusa iz autorizovanog engleskog prevoda Ničeovih (Nietzsche) dela (koja uređuje dr Levi); gospodi iz kompanije Čarls Skribnerovi sinovi (SAD) koji su mi dozvolili da navedem deo Kleantove (Kleanthes) »Himne Zevsu« u prevodu dr Džejmsa Adama (James Adam) [iz Hiksove (Hicks) knjige *Stoik i epikurovac* (*Stoic and Epicurean*)]; profesoru E. R. Dodsu (E. R. Dodds) i izdavaču S. P. C. K. jer su mi dozvolili da upotrebim prevode koji se nalaze u knjizi *Izabrani odlomci o novoplatonizmu* (*Select Passages Illustrating Neo-Platonism*, S. P. C. K. 1923[a]); i gospodi iz Mekmilan kompanije koji su mi dozvolili da na-

[a] Sholastičko stanovište ovde ne treba shvatiti u pejorativnom smislu, već u smislu stanovišta škole srednjovekovne filozofije. — *Prim. prev.*

[b] Ko hoće krajnju svrhu, taj hoće i ono usput. — *Prim. prev.*

[a] Svi navodi u našem prevodu su ponovo prevedeni sa originala, osim u slučajevima kada je, bez izmena, bilo moguće iskoristiti neki postojeći prevod na naš jezik. Vlastita imena u našem prevodu transkribovana su prema pravilima ili praksi našeg jezika. — *Prim. prev.*

vedem neka mesta iz R. L. Netlšipove (R. L. Nettleship) knjige *Predavanja o Platonovoj Državi* (*Lectures on the Republic of Plato*).

Navodi iz dela presokratskih filozofa u knjizi su dati prema petom izdanju Dilsove (Diels) zbirke *Fragmenti presokratovaca* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), koji su u tekstu označeni slovom *D*. Neke fragmente sam preveo sam, a ostale sam (uz ljubaznu dozvolu gospode iz kompanije A. & C. Blek limitid) navodio prema Barnetovom prevodu iz knjige *Rana grčka filozofija* (*Early Greek Philosophy*). Naslov te knjige sam skraćeno navodio sa *E. G. P.*, dok sam Palmerovu (Palmer) preradu Celer-Nestleovih *Osnova istorije grčke filozofije* (Zeller-Nestle — *Outlines of the History of Greek Philosophy*) uglavnom navodio pod nazivom *Osnove* (*Outlines*). Skraćenice za naslove Platonovih dijaloga i Aristotelovih dela biće dovoljno čitljive već same po sebi; puni naslovi ostalih dela, koji se navode skraćeno, nalaze se u Prvom dodatku priloženom na kraju knjige. U Trećem dodatku sam preporučio nekoliko knjiga. To sam učinio, naprosto, radi praktičnih potreba onih studenata za koje sam prvenstveno i pisao ovu istoriju. Spomenutu malu listu knjiga[a] ne udostojavam nazivom bibliografija iz prostog razloga što bi čak i približno potpuna bibliografija (posebno ako bi, kao što bi trebalo, obuhvatila i vredne članke iz stručnih časopisa) bila tako velika da bi bilo sasvim nepraktično uključivati je u ovu knjigu. Bibliografiju i pregled izvora studenti mogu da potraže, na primer, u knjizi Ibervega (Ueberweg) i Prehtera *Filozofija starog veka* (*Die Philosophie des Altertums*).

[a] Ova lista u našem prevodu prilagođena je potrebama čitaoca srpskohrvatskog jezika. — *Prim. prev.*

AUTOROV PREDGOVOR ZA PRERAĐENO IZDANJE[a]

Zahvaljujem se poštovanom isusovcu T. Pejnu (T. Paine), poštovanom jezuiti Dž. Vudloku (J. Woodlock) i korektoru izdavača Berns Onts i Vošburn limitid na njihovoj dragocenoj pomoći prilikom ispravljanja štamparskih i drugih grešaka koje su ružile prvo izdanje. Takođe im se zahvaljujem i na sugestijama u pogledu poboljšanja indeksa. U ovom izdanju tekst je neznatno proširen, na primer na stranama 163—164, i za te dodatke potpuno snosim odgovornost. To što je drugo izdanje moralo brzo da se izda sprečilo me je da znatno izmenim tekst.

[a] Ovaj predgovor i autorovi dodaci drugom izdanju prevedeni su iz: Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, *Greece and Rome*, New Reversed Edition, Image Books, 1962. — *Prim. red.*

PRVO POGLAVLJE

UVOD

I. *Zašto izučavati istoriju filozofije?*

1. Nekog ko uopšte ne poznaje istoriju teško da bismo nazvali »obrazovanim«. Svi mi smatramo da bi svako od nas trebalo da zna nešto o istoriji vlastite zemlje, njenom političkom, društvenom i ekonomskom razvoju, njenim književnim i umetničkim ostvarenjima. Smatramo, takođe, da bi bilo poželjno poznavati u širim okvirima i evropsku istoriju, pa čak, u određenoj meri, i istoriju sveta. Ako se od školovanog i obrazovanog Engleza može očekivati da zna nešto o Alfredu Velikom (Alfred the Great) i Elizabeti, o Kromvelu (Cromwell), Marlborou (Marlborough), Nelsonu (Nelson), najezdi Normana, reformaciji i industrijskoj revoluciji, onda se čini da bi on isto tako trebalo da zna bar nešto o Rodžeru Bekonu (Roger Bacon), Dunsu Skotusu (Duns Scotus), Hobsu (Hobbes), Hjumu (Hume), Džonu Stjuartu Milu (John Stuart Mill) i Herbertu Spenseru (Herbert Spencer). Štaviše, ako se od obrazovanog čoveka očekuje da ne bude potpuna neznalica kada je reč o Grčkoj i Rimu, ako bi on bio posramljen kada bi morao da prizna da nikada nije čuo za Sofokla (Sophokles) ili Vergilija (Vergilius) i da ništa ne zna o počecima evropske kulture, onda se od njega isto tako može očekivati da ponešto zna i o Platonu i Aristotelu, dvojici mislilaca koji se ubrajaju među najveće koje je svet ikada imao, dvojici koji su na vrhu evropske filozofije. Kulturan čovek znaće nešto o Danteu (Dante), Šekspiru (Shakespeare) i Geteu (Goethe), o sv. Franji Asiškom (Franciscus d'Assisi) i Fra Anđeliku (Angelico), o Fridrihu Velikom (Friedrich der Grosse) i Napoleonu I (Napoléon I). Zašto, onda, od njega ne bi trebalo očekivati da zna ponešto i o sv. Avgustinu (Augustinus) i sv. Tomi Akvinskom (Thomas Aquinas), Dekartu (Descartes) i Spinozi (Spinoza), Kantu (Kant) i Hegelu (Hegel)? Apsurdno je sugerisati potrebu za obaveštenjem o velikim osvajačima i rušiteljima, a ostati potpuna neznalica kada je reč o velikim stvaraocima, onima koji su istinski doprineli našoj evropskoj kulturi. Trajno nasleđe i blago nisu nam ostavili samo veliki slikari i skulptori. Veliki mislioci

kao što su Platon i Aristotel, sv. Avgustin i sv. Toma Akvinski, takođe su obogatili Evropu i njenu kulturu. Zato, obrazovanje uključuje bar nekakvo poznavanje razvoja evropske filozofije, jer mislioci su, kao i umetnici i generali, doprineli stvaranju našeg vremena bilo u pozitivnom bilo u negativnom smislu.

Danas niko neće da pomisli da je čitanje Šekspirovih dela ili posmatranje Mikelanđelove (Michelangelo) skulpture traćenje vremena, jer i ta književna dela i te skulpture imaju po sebi vrednost koju ne umanjuje broj godina proteklih od smrti njihovih tvoraca. Izučavanje misli Platona, Aristotela ili sv. Avgustina trebalo bi da se smatra za još manje gubljenje vremena, jer njihova duhovna ostvarenja jesu posebna dostignuća ljudskog duha. Mnogi umetnici živeli su i slikali posle Rubensa (Rubens), ali to ne umanjuje vrednost Rubensovog dela; mnogi mislioci su filozofirali posle Platona, ali time nije uništena lepota Platonove filozofije i interes koji ona pobuđuje.

Ako je poželjno da svi kulturni ljudi znaju ponešto o istoriji filozofske misli, onoliko koliko im to dozvoljava stalno zanimanje, interesovanje i potreba za specijalizacijom, koliko li je tek ovo znanje poželjno kada je reč o svima onima koji izučavaju filozofiju zbog profesije. Pri tom, posebno mislim na studente sholastičke filozofije koji ovu filozofiju proučavaju kao *philosophia perennis*. To da je ona *philosophia perennis*, ja uopšte ne želim da osporim. Pa ipak, ona nije pala iz neba, već je izrasla iz prošlosti. Ako istinski želimo da ocenimo delo sv. Tome Akvinskog, sv. Bonaventure (Bonaventura) ili Dunsa Skotusa, onda treba da znamo nešto i o Platonu, Aristotelu i sv. Avgustinu. Ako postoji *philosophia perennis*, onda se može očekivati da će neka njena načela da deluju čak i na današnje umove, koji su, na prvi pogled, udaljeni od sv. Tome Akvinskog. Čak i ako nije tako, bilo bi instruktivno pogledati kakve posledice proističu iz njihovih lažnih premisa i pogrešnih načela. Isto tako, nipošto ne treba da se odobri praksa osuđivanja mislilaca čiji stav i značenje nisu shvaćeni ili sagledani u njihovim istorijskim okolnostima, kao što takođe treba imati na umu da primena istinitih načela na sve sfere filozofije sigurno nije završena u srednjem veku, i lako može da se dogodi da mi moramo ponešto da naučimo i od modernih mislilaca, na primer, iz područja teorije estetike ili prirodne filozofije.

2. Za različite filozofske sisteme prošlosti možda se može reći da su samo puki antikviteti; da se istorija filozofije sastoji od »opovrgnutih i duhovno izumrlih sistema, pošto je svaki od njih usmrtio i sahranio drugi«[1]. Zar Kant nije objasnio da metafizika »drži ljudski razum u na-

[1] G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd 1962, I knj., str. 22. Preveo dr Nikola M. Popović.

petosti sa nadama koje nikada ne blede, ali se nikada i ne ispunjavaju«, i »dok svaka druga nauka neprekidno kreće napred«, u metafizici ljudi se »postojano vrte oko istog mesta, ne odlazeći ni korak dalje«[2]? Platonizam, aristotelizam, sholasticizam, kartezijanizam, kantizam, hegelijanizam — svi ti duhovni pravci imali su svoje periode popularnosti i svi su bili dovedeni u sumnju: evropska misao »može se predstaviti kao nosilja metafizičkih sistema, napuštenih i nepomirenih«[3]. Zašto da se izučava zastarela građa iz predvorja istorije?

Čak i da su sve filozofije iz prošlosti bile dovedene u sumnju (što je očevidno), štaviše, da su bile opovrgnute (a to nikako nije isto), ipak i dalje ostaje istina da su »greške uvek poučne«[4], naravno, ako se pretpostavi da je filozofija kao nauka moguća i da *po sebi* nije samo magla i dim. Uzmimo jedan primer iz srednjovekovne filozofije. Zaključci do kojih je, sa jedne strane, doveo preterani realizam i, sa druge, nominalizam pokazuju da rešenje problema univerzalija treba tražiti negde na sredini između te dve krajnosti. Istorija ovog problema služi, dakle, kao eksperimentalan dokaz teze koju je zastupala sholastika. Osim toga, činjenica da se apsolutni idealizam pokazao nesposobnim da dâ bilo kakvo adekvatno objašnjenje konačnih jastava bila bi dovoljna da svakog odvrati sa monističke staze. Insistiranje moderne filozofije na teoriji saznanja, i na relaciji subjekt-objekt, jasno bi pokazalo, uprkos svim ekstravagancijama do kojih je dovelo u ovom slučaju, da subjekt ne može da bude sveden na objekt kao što i objekt ne može da se svede na subjekt, dok bi nas marksizam, bez obzira na svoje osnovne greške, naučio da ne zanemarujemo uticaj oruđa, tehnike i čovekovog ekonomskog života na više sfere ljudske kulture. Onome ko ne želi da ostane na onome što je naučio o datom sistemu filozofije, nego teži ka tome da, tako reći, filozofira *ab ovo*, neophodno je da izučava istoriju filozofije, jer bi se, inače, izložio opasnosti da zapadne u slepe aleje i ponovi pogreške prethodnika, od kojih bi ga, možda, moglo sačuvati ozbiljno proučavanje misli iz prošlosti.

3. Istina, izučavanje istorije filozofije može da dovede do skeptičkog stava, ali mora da se primeti da činjenica nizanja sistema jednog za drugim ne dokazuje da je bilo koja filozofija pogrešna. Ako X dovodi u pitanje poziciju Y i napušta je, to po sebi ne dokazuje da je pozicija Y neodrživa, jer X može neosnovano da je napusti, kao što može da usvoji i lažne premise čije razvijanje je uslovilo odlazak sa pozicije filozofije Y.

[2] Kant, *Prol.*, S. 113, u: *I. Kants Werke in zehn Bänden*, Bd, 5, hasg. W. Weischedel, Darmstadt, 1983.

[3] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 18. (Ovaj citat nismo mogli da nademo u našem prevodu. — *Prim. prev.*)

[4] N. Hartmann, *Ethik*, I, S. 19. Walter de Gruyter, Berlin, 1957.

Svet je video mnogo religija — budizam, hinduizam, zaratûstrizam, hrišćanstvo, muhamedanstvo itd., ali to ne dokazuje da hrišćanstvo nije istinita religija. Da bi se tako nešto dokazalo, bilo bi nužno potpuno pobiti hrišćansku apologetiku. Ali kao što je apsurdno reći da je postojanje mnoštva religija *ipso facto* opovrglo pretenziju svake pojedine religije da bude istinita religija, tako je apsurdno kazati i da je smenjivanje filozofija *ipso facto* pokazalo da nema i da ne može da bude istinite filozofije. [Ovom opaskom ne mislimo da kažemo da, osim u hrišćanstvu, u drugim religijama nema nikakve istine ili vrednosti. Osim toga, postoji velika razlika između istinite religije (otkrovenja) i istinite filozofije, budući da je prva, kao otkrivena, nužno istinita u svojoj celini, u svemu što je otkriveno, dok istinita filozofija može da bude istinita u svojim glavnim crtama i načelima, a nikad da ne dostigne savršenstvo. Filozofija, kao delo ljudskog duha a ne otkrovenje boga, raste i razvija se: novi vidici mogu da se otvore iznalaženjem nekih novih prilaza novim problemima, novootkrivenim činjenicama, novim situacijama itd. Termin »istinita filozofija« ili *philosophia perennis* ne označava statički i potpun skup načela i njihovih primena na koji ne deluju razvoj ili promene.]

II. *Priroda istorije filozofije*

1. Istorija filozofije sigurno nije samo hrpa mnenja, pripovedanja o izolovanim predmetima misli koji međusobno nemaju nikakve veze. Ako se istorija filozofije razmatra kao »nabrajanje različitih mnenja«, i ako se sva ta mnenja smatraju za podjednako vredna ili za bezvredna, onda istorija filozofije postaje »jedna suvišna i dosadna nauka, ili, ako hoćete, jedno učeno istraživanje«[5]. Postoji kontinuitet i povezanost akcija i reakcija, teza i antiteza, a nijedna filozofija ne može da bude potpuno shvaćena ukoliko nije sagledana u svom istorijskom razvitku i u sklopu svojih veza sa drugim sistemima. Zaista, kako može da se razume šta je Platon hteo da kaže ili šta ga je navelo da kaže to što je rekao, ukoliko se ništa ne zna o Heraklitovoj (Herakleitos), Parmenidovoj (Parmenides) i Pitagorinoj misli? Kako može da se razume zašto je Kant usvojio jedno, na izgled, neobično stanovište o prostoru, vremenu i kategorijama, ukoliko se ne zna nešto o britanskom empirizmu i ukoliko se ne shvati delovanje Hjumovih skeptičkih zaključaka na Kantovu misao?

2. Ali ako istorija filozofije nije puki zbir izolovanih mnenja, ne znači da se ona može smatrati neprekidnim progresom ili čak spiralnim napredovanjem. Istina, u sledu filozofskih spekulacija mogu da se nađu

[5] G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd 1962, I knj., str. 18.

pogodni primeri hegelske trijade — teze, antiteze i sinteze — ali zadatak istoričara nije taj da usvoji jednu apriornu shemu, a zatim činjenice da uskladi sa njom. Hegel je pretpostavljao da smenjivanje filozofskih sistema »predstavlja nužno smenjivanje stepena u razvoju filozofije, ali to je mogućno samo ukoliko čovekova filozofska misao predstavlja mišljenje samog »Svetskog Duha«. Praktično govoreći, istinito je to da je pravac mišljenja svakog datog mislioca neposredno ograničen prethodnim i sadašnjim sistemima (ograničen, mogli bismo dodati, ličnim temperamentom, ličnim obrazovanjem, istorijskom i društvenom situacijom itd.) Pa ipak, nije suđeno da mislilac mora da izabere bilo koje posebne premise ili načela, ili da mora da reaguje na prethodne sisteme na bilo koji poseban način. Fihte (Fichte) je verovao da je njegov sistem logično proistekao iz Kantovog, i sigurno da postoji direktna logična povezanost; uostalom, svaki student moderne filozofije svestan je takve povezanosti. Ali Fihte nije bio *determinisan* da razvija Kantovu filozofiju na način na koji je to učinio. Filozof posle Kanta mogao je da bira da li da preispituje Kantove premise ili da negira istinitost zaključaka koje je Kant usvojio od Hjuma. On je mogao da se vrati drugim načelima ili da iznađe nova vlastita načela. U istoriji filozofije postoji, bez sumnje, logički sled, ali ne i ***nužni*** sled u strogom smislu.

Mi ne možemo, zato, da se složimo sa Hegelom kada on kaže »da je poslednja filozofija jednog vremena rezultat ovoga razvoja i da predstavlja istinu u onom najvišem obliku koji samosvest duha proizvodi u sebi«[6]. Naravno, mnogo toga zavisi od načina kako delite istoriju filozofije na »periode«, kao i od toga šta ćete da smatrate za poslednju filozofiju bilo kojeg perioda (a tu postoji širok prostor za proizvoljno biranje, prema unapred stvorenim shvatanjima i željama). Ali šta garantuje (osim ukoliko u potpunosti ne usvojimo hegelski stav) da poslednja filozofija bilo kojeg perioda predstavlja najviši razvoj misli koji je dostignut? Ako neko može, s punim pravom, da govori o srednjovekovnom periodu filozofije, i ako okamizam može da se smatra za poslednju značajnu filozofiju toga perioda, onda je sigurno da okamistička filozofija ne može da se smatra za najviše dostignuće srednjovekovne filozofije. Kao što je profesor Žilson (Gilson) pokazao,[7] srednjovekovna filozofija predstavlja pre krivu nego pravu liniju. Neko može umesno da pita: koja filozofija današnjice predstavlja sintezu svih prethodnih filozofija?

3. Istorija filozofije prikazuje čovekovo traganje za istinom preko diskurzivnog uma. Jedan novotomist, razvijajući reči sv. Tome, *Omnia*

[6] G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd 1962, III knj., str. 541.
[7] Cf. *The Continuity of Philosophical Experience*.

cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito[8], tvrdio je da sud o nečemu uvek ukazuje iznad sebe, da uvek sadrži implicitan odnos prema apsolutnoj Istini ili apsolutnom Biću.[9] [To nas podseća na F. H. Bredlija (F. H. Bradley), iako, naravno, termin »Apsolut« kod njega nema isto značenje kao u ovom slučaju.] Bilo kako bilo, možemo reći da je traganje za istinom, u krajnjoj liniji, traganje za apsolutnom Istinom ili Bogom. Čak i oni sistemi filozofije koji, na izgled, opovrgavaju ovaj iskaz, na primer istorijski materijalizam, jesu, u stvari, njegove primene, jer svi tragaju, makar i nesvesno, makar to i ne priznavali, za krajnjim utemeljenjem, za najvišom Stvarnošću. Čak i ako je intelektualna spekulacija povremeno išla ka čudnim učenjima i čudovišnim zaključcima, mi ne možemo a da ne gajimo određenu simpatiju i interesovanje za borbu ljudskog intelekta da dostigne Istinu. I pored toga što je Kant negirao da je metafizika u tradicionalnom smislu nauka ili da bi to mogla da bude, on je priznavao da ne možemo ostati ravnodušni prema predmetima za koje metafizika tvrdi da se njima bavi — prema Bogu, duši, slobodi[10]. Tome možemo da dodamo i to da je podjednako nemoguće ostati ravnodušan prema traganju ljudskog intelekta za Istinom i Dobrim. Lakoća sa kojom se prave greške, činjenica da lični temperament, obrazovanje i druge, na izgled, »slučajne« okolnosti, mislioca često mogu da odvedu u intelektualni ćorsokak, činjenica da mi nismo samo intelektualna bića i da procesi našeg mišljenja mogu često da budu pod uticajem spoljašnjih činilaca, bez sumnje pokazuju potrebu za religioznim otkrovenjem. Ali to ne bi trebalo da bude uzrok naše potpune neverice u moć ljudskog mišljenja, ili, pak, prezira *bona fide* pokušaja mislilaca prošlosti da dođu do istine.

4. Pisac ove knjige priklanja se tomističkom stanovištu da postoji *philosophia perennis* i da ta *philosophia perennis* jeste tomizam u širem smislu. Isti pisac, međutim, želeo bi da primeti sledeće: (a) reći da je tomistički sistem večita filozofija ne znači da je taj sistem zaključen u bilo kojoj datoj istorijskoj epohi i da je nemoguće da se on razvija dalje. (b) Večita filozofija posle srednjovekovnog perioda ne razvija se samo uporedo i odvojeno od »moderne« filozofije nego se, takođe, razvija unutar i preko te filozofije. Ovim ne mislim da kažem da Spinozina ili Hegelova filozofija ne mogu da budu obuhvaćene terminom tomizam. Ono što želim da kažem jeste to da valjani zaključci filozofa, čak i ako

[8] *De Verit.* 22, 2, ad I [Upor. i Toma Akvinski, *Dvije filozofske rasprave*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1976, str. 12, prev. Vladimir Premec. (Sva saznajuća bića spoznaju zapleteno Boga u svemu spoznatom. — *Prim. prev.*)]

[9] Maréchal, S. J., *Le Point de Départ de la Metaphysique*: Cahier V.

[10] I. Kant, *Kritika čistog uma*, predgovor prvom izdanju, »Kultura«, Beograd 1970, str. 6, prevod dr N. M. Popovića.

ti filozofi sebe ne bi nipošto nazivali »sholastičarima«, moraju da se smatraju za zaključke večite filozofije ako se do njih došlo istinitim načelima.

Sv. Toma Akvinski, na primer, iznosi svoje stavove o državi. Iako nismo skloni da dovodimo u sumnju njegova načela, bilo bi besmisleno očekivati razvijenu filozofiju države u XIII veku. U praktičnom pogledu teško je shvatiti kako bi se razvijena i sistematska filozofija države, zasnovana na sholastičkim načelima, mogla konkretno razraditi pre nastanka moderne države i pre nego što su se iskazali moderni stavovi o njoj. Samo zahvaljujući iskustvu liberalne i totalitarne države, te iskustvu odgovarajućih teorija o državi, mi možemo da sagledamo sve implikacije koje su sadržane u ono malo reči koje je sv. Toma izrekao o državi. Tek nakon toga kadri smo da razvijemo do detalja sholastičku političku filozofiju koja bi bila primenjena na modernu državu i koja bi izričito sadržavala sve dobre strane drugih teorija, a odbacivala njihove pogreške. Tako nastala filozofija države ne bi bila, u slučaju da se razmatra konkretno, prosto razvijanje sholastičkog načela koje je potpuno izvan aktualne istorijske situacije i uticaja drugih teorija. Ta filozofija države bila bi razvijanje tih načela u duhu istorijske situacije, razvijanje koje se ostvaruje i preko međusobno suprotnih teorija o državi. Ako se usvoji to gledište, moći ćemo i dalje da istrajemo na ideji o večitoj filozofiji, a da, s jedne strane, ne budemo prisiljeni da usvojimo jedno veoma usko stanovište kojim se večita filozofija svodi na dati vek, ili, sa druge strane, na hegelsko shvatanje filozofije, koje nužno implicira (iako se čini da je sâm Hegel drugačije mislio — nekonzistentno, uostalom) da se Istina ne postiže ni u jednom datom trenutku.

III. *Kako da se izučava istorija filozofije*

1. Prvo načelo koje treba da se istakne jeste to da svaki filozofski sistem treba da bude sagledan u svojim istorijskim okolnostima i odnosima. To načelo je već spomenuto, i njegovo dalje razmatranje nije potrebno. Očevidno, misao određenog filozofa i *raison d'être* njegove filozofije mogu pravilno da se shvate samo ako smo najpre razumeli istorijski *point de départ*[a] njegove filozofije. Naveden je već primer Kanta. Njegove pobude da razvija teoriju o *apriornom* mogu da se razumeju samo ako se Kant razmatra u tadašnjim istorijskim prilikama *vis-à-vis* Hjumove kritičke filozofije, u očevidnom bankrotstvu racionalizma na Kontinentu i u prividnoj sigurnosti matematike i njutnovske fizike. Slično tome, Bergsonova (Bergson) filozofija živog može da se razume

[a] Polazište. — *Prim. prev.*

bolje ako se razmatra, recimo, u odnosu prema prethodnim mehanističkim teorijama ili prema francuskom »spiritualizmu«, koji je prethodio ovoj filozofiji.

2. Da bi se uspešno izučavala istorija filozofije, potrebno je, takođe, i određeno »saosećanje«, gotovo psihološki pristup. Poželjno je da istoričar zna nešto o filozofu kao čoveku (naravno, to nije moguće za *sve* filozofe), jer će nam to znanje pomoći da osetimo filozofov put u dotičnom sistemu, da ga, tako reći, sagledamo iznutra, i da shvatimo njegovu posebnu atmosferu i karakteristike. Mi moramo nastojati da se stavimo u položaj filozofa, mi moramo njegove misli da sagledamo unutar njih samih. Štaviše, ta simpatija, ili imaginativan uvid, suštinski je značajan za sholastičkog filozofa koji želi da razume moderne filozofe. Ako čovek polazi od katoličke vere, njemu se moderni sistemi, ili bar neki od njih, veoma brzo prikazuju samo kao čudne nastranosti koje ne zavređuju ozbiljnu pažnju, ali ako mu uspe da, koliko može (naravno, ne odstupajući od svojih načela), sagleda te sisteme unutar njih samih, on će imati znatno više izgleda da razume ono što su filozofi imali na umu.

Međutim, mi ne smemo da budemo toliko zaokupljeni psihologijom filozofa pa da prenebregnemo istinitost ili lažnost njegovih ideja kao takvih, ili logičku povezanost njegovog sistema sa ranijom misli. *Psiholog* može da se ograniči na prvo gledište, ali ne i *istoričar* filozofije. Na primer, čisto psihološki pristup nekoga može da dovede do pomisli o tome kako je sistem Artura Šopenhauera (Arthur Schopenhauer) tvorevina ogorčenog, mrzovoljnog i razočaranog čoveka, koji je, istovremeno, posedovao literarnu snagu, estetsku imaginaciju, pronicljivost i *ništa više*; kao da je njegova filozofija samo manifestacija određenih psiholoških stanja. Ali ovakvo shvatanje bi ispustilo iz vida činjenicu da je Šopenhauerov pesimistički i voluntaristički sistem u znatnoj meri reakcija na hegelski optimistički racionalizam. Ono bi, takođe, zanemarilo činjenicu da Šopenhauerova estetička teorija može da bude vredna i po sebi, bez obzira na to *kakav ju je izložio čovek*. Takvo shvatanje bi ostavilo po strani i celokupan problem zla i patnje koji postavlja Šopenhauerov sistem, a on je veoma stvaran problem, bez obzira na to da li je sam Šopenhauer bio ili nije bio osujećen i razočaran čovek. Slično tome, mada je poznavanje Ničeove lične sudbine od velike pomoći za razumevanje njegove misli, ipak ideje Fridriha Ničea mogu da se razmatraju i po sebi, odvojeno od činjenice da ih je izlagao čovek takav kao što je on.

3. Proniknuti u sistem bilo koga mislioca, potpuno razumeti ne samo reči i izraze kako oni stoje pred nama nego i nijansu značenja koju je autor hteo da prenese (toliko koliko je to izvodljivo), sagledati detalje sistema u njihovom odnosu prema celini, potpuno obuhvatiti nastanak i implikacije sistema, sve to nije posao od nekoliko trenutaka. Onda je više nego prirodno da će specijalizacija u području istorije filozofije, kao i u područjima različitih nauka, biti opšte pravilo. Posebno poznavanje Platonove filozofije, na primer, osim potpunog poznavanja grčkog jezika i istorije, zahteva i poznavanje grčke matematike, religije, nauke itd. Zato je stručnjaku potreban ogroman naučan aparat. Pa ipak, za istinskog istoričara filozofije od suštinskog je značaja da ne bude opsednut svojom naučnom spremom i detaljima učenosti toliko da mu, pri tom, izmakne duh dotične filozofije, tako da ga u svojim spisima ili predavanjima učini mrtvim. Učenost je neophodna, ali nipošto nije dovoljna.

Činjenica da bi čitav život sasvim lepo mogao da se posveti izučavanju nekog velikog mislioca, a da, ipak, ostane mnogo toga što treba da se učini, znači da svako ko smelo pristupi pisanju celokupne istorije filozofije teško može da se nada delu koje će dati nešto što bi bilo od veće vrednosti za specijaliste. Autor ove knjige je svestan te činjenice, i, kao što je već rekao u Predgovoru, on ne piše za stručnjake, već koristi njihova dela. Ovde nije potrebno iznova da ponavljam svoje razloge za pisanje ove knjige. Ali, voleo bih još jednom da spomenem da ću smatrati da se moj rad veoma isplatio ako je makar donekle doprineo ne samo podučavanju onih studenata za koje je ova knjiga prvenstveno pisana već i širenje mojih gledišta, ako je uspeo da omogući veće razumevanje i simpatije za duhovnu borbu čovečanstva, i, naravno, ako je uspeo u tome da se čvršće i dublje ovlada načelima istinite filozofije.

IV. *Antička filozofija*

U ovom tomu razmatramo filozofiju Grka i Rimljana. Značaj grčke kulture jedva da je potrebno spomenuti. Kao što kaže Hegel: »Kada se spomene Grčka, svakog obrazovanog čoveka u Evropi (*a naročito u Nemačkoj*) obuzima neko osećanje kao kada je reč o njegovoj domovini.«[11] Niko ne poriče da su Grci našem evropskom svetu ostavili literarno i umetničko nasleđe, koje ne može da iščezne. Isto to važi i za filozofske spekulacije. Posle svojih prvih početaka u Maloj Aziji, grčka filozofija se razvijala sve do procvata u dvema velikim filozofijama Platona i Aristotela, i posle, preko novoplatonizma, sve dok nije izvršila veliki uticaj na formiranje hrišćanske misli. I po svom ka-

[11] G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd 1962, I knj., str. 125.

rakteru, kao filozofija prvog perioda evropske spekulacije, i po svojoj intrinsečnoj vrednosti, ona mora da bude zanimljiva za svakog studenta filozofije. U grčkoj filozofiji na svetlost dana izbijaju problemi koji uopšte nisu izgubili svoj značaj, u njoj nalazimo odgovore koji nikada nisu bez vrednosti. Čak i ako u njoj primetimo određenu *naiveté*, neko preterano poverenje i brzopletost, grčka filozofija ostaje jedno od najslavnijih ostvarenja Evrope. Štaviše, ako filozofija starih Grka mora da interesuje svakog studenta filozofije zbog njenog uticaja na kasniju spekulaciju i zbog njene unutrašnje vrednosti, ona još više mora da interesuje studente sholastičke filozofije, koja tako mnogo duguje Platonu i Aristotelu. A ta filozofija Grka bila je njihovo vlastito ostvarenje, plod njihove energije i smelosti uma, kao što su i grčka literatura i umetnost bili njihova vlastita dostignuća. Mi ne smemo dopustiti da nas opravdano uzimanje u obzir mogućnog negrčkog uticaja odvede u prenaglašavanje značaja takvog uticaja i u potcenjivanje originalnosti grčkog duha: »Istina je, u stvari, da je mnogo verovatnije da ćemo potceniti originalnost Grka nego da ćemo je preceniti.«[12] Tendencija istoričara da uvek tragaju za »izvorima« može, naravno, da dâ mnoga vredna kritička istraživanja, i bilo bi nerazumno omalovažavati je. Ali, ostaje istina da ta tendencija može da ide suviše daleko, čak dotle da zapreti opasnost od toga da strogo prosuđivanje ne bude više naučno. Na primer, *a priori* uzimati da svako učenje svakog mislioca dolazi od prethodnika: ako se to pretpostavi, onda bismo logički bili prisiljeni da pretpostavimo postojanje nekog praiskonskog kolosa ili natčoveka, od koga, u krajnjoj liniji, dolazi sva potonja filozofska spekulacija. Takođe, nije opravdano pretpostaviti da su slična učenja dvojice savremenih mislilaca ili grupe mislilaca, koji dolaze jedni posle drugih, međusobno preuzeta. Ako je, kao što jeste, besmisleno smatrati da je neki hrišćanski običaj ili ritual delimično zasnovan na azijatskoj istočnjačkoj religiji, isto tako je apsurdno pretpostaviti da je istočnjačka filozofija izvor grčke filozofije zato što grčka spekulacija sadrži određene misli slične onima koje se pojavljuju u nekoj istočnjačkoj filozofiji. Najposle, ljudski intelekt je sklon slična iskustva da tumači na sličan način, bez obzira na to da li je reč o intelektu jednog Grka ili Indusa, a da zbog toga nije nužno tvrditi da je sličnost reakcije nepobitan dokaz pozajmice. Ove primedbe nemaju za cilj da omalovaže istorijsku kritiku i istraživanje, već pre da ukažu na to da istorijska kritika mora svoje zaključke da zasniva na istorijskim dokazima, a ne da ih dedukuje iz pretpostavki *a priori*, garnirajući ih pseudoistorijskom aromom. Opravdana istorijska kritika, čini se, bar do sada, nije ozbiljno ugrozila grčku pretenziju na originalnost.

[12] Burnet, *G. P.*, I, p. 9.

Međutim, rimska filozofija jeste samo mršava tvorevina u poređenju sa grčkom, jer Rimljani su, kada je reč o njihovim filozofskim idejama, zavisili uveliko od Grka, kao što je ta zavisnost postojala i u umetnosti, a znatnim delom i u književnosti. Rimljani su imali svoje zvezdane trenutke i svoja vlastita ostvarenja (setimo se samo rimskog prava i ostvarenja rimskog političkog genija), ali njihova slava nije proistekla iz carstva filozofske spekulacije. Ipak, i pored toga što je nepobitna zavisnost rimskih filozofskih škola od grčkih prethodnika, mi ne možemo da zanemarimo filozofiju rimskog sveta, jer nam ona izlaže opšteprihvaćene ideje obrazovanog dela one klase koja je bila gospodar civilizovanog dela Evrope. Misao pozne stoe, na primer, učenje Seneke (Seneca), Marka Aurelija (Marcus Aurelius) i Epikteta (Epiktetos), daje upečatljivu i uzvišenu sliku o mnogo čemu, plemenitu sliku koja mora da pobudi divljenje i poštovanje, čak i ako smo u isto vreme svesni da tu mnogo toga nedostaje. Poželjno je, takođe, da student hrišćanin sazna ponešto i o najboljim ostvarenjima paganizma; da se upozna sa različitim tokovima misli tog grčko-rimskog sveta, u kome je otkrivena religija bila zasađena i iz kojeg je ponikla. Žalosno bi bilo ako bi studenti bili upoznati sa ratnim pohodima Julija Cezara (Julius Caesar) ili Trajana (Traianus), sa sramnim delima Kaligule (Caligula) ili Nerona (Nero), a pri tom bili neznalice kada se povede razgovor o imperatoru-filozofu Marku Aureliju, ili o uticaju Grka Plotina (Plotinos) u Rimu, koji je, i pored toga što nije bio hrišćanin, bio duboko religiozan čovek, i čije ime je bilo tako drago prvoj velikoj figuri hrišćanske filozofije — sv. Avgustinu iz Hipa.

PRVI DEO

PRESOKRATSKA FILOZOFIJA

DRUGO POGLAVLJE

KOLEVKA ZAPADNE MISLI — JONIJA

Rodno mesto grčke filozofije bila je obala Male Azije, a prvi grčki filozofi bili su Jonjani. Dok se Grčka, zbog invazije Dorana koji su u XI veku stare ere preplavili staru egejsku kulturu, nalazila u stanju prilično haosa i varvarstva, Jonija je sačuvala duh starije civilizacije[1] dotičnog tla. Jonskom svetu pripadao je i Homer (Homeros), bez obzira na to što je svoje epove napisao pod patronatom nove ahajske aristokratije. Međutim, Homerovi epovi ne mogu da se smatraju za filozofska dela (iako su oni, naravno, veoma značajni zbog otkrivanja određenih stepena grčkog shvatanja sveta i načina života, a njihov vaspitni uticaj na Grke iz kasnijih vremena ne bi smeo da se potceni), jer izolovane filozofske ideje, koje nalazimo u njegovim epovima, veoma su daleko od sistematičnosti [manje sistematične nego u epovima Hesioda (Hesiodos), epskog pesnika kopnene Grčke, koji izlaže svoje pesimističko shvatanje istorije, svoje ubeđenje u vladavinu zakona u životinjskom svetu i svoju moralnu odanost pravdi među ljudima]. Ipak, značajno je to da i najveći grčki pesnik i prvi počeci sistematske filozofije pripadaju Joniji. Ali te dve velike jonske tvorevine, Homerovi epovi i jonska kosmologija, ne javljaju se, naprosto, jedna za drugom. Bez obzira na to kakvo gledište imali o autorstvu, kompoziciji, datumu ili datumima nastanka Homerovih epova, jasno je bar to da društvo koje oni prikazuju nije društvo iz perioda jonske kosmologije, već društvo koje pripada znatno primitivnijem dobu. Slično tome, društvo koje slika Hesiod, mlađi od »dvojice« velikih epskih pesnika, daleko je od društva grčkog *polisa*, od onog društva koje je nastalo nakon sloma moći plemenske aristokratije, odnosno nakon onog sloma koji je omogućio slobodan rast gradskog života u kopnenoj Grčkoj. Grčka filozofija nije

[1] »U Joniji je nastala nova grčka civilizacija: Jonija, u kojoj su stara egejska krv i duh najvećim delom preživeli, podučavala je novu Grčku, darivala joj kovan novac i slova, umetnost i pesništvo, i brodare, potiskujući Feničane i šireći svoju novu kulturu do onoga što se u to vreme smatralo krajem sveta.« Hall, *Ancient History of the Near East*, p. 79.

izrasla u uslovima herojskog života naslikanog u *Ilijadi*, niti u uslovima kada je gospodarilo zemljišno plemstvo prikazano u Hesiodovim epovima. Rana grčka filozofija, iako je po prirodi delo pojedinaca, bila je, takođe, i tvorevina grada-države. Ona je, u određenoj meri, odslikavala vladavinu zakona i shvatanje zakona koja su presokratovci u svojim kosmologijama proširili na čitav univerzum. Zato u određenom smislu postoji kontinuitet između rane jonske kosmologije i homerskog shvatanja vrhovnog zakona, sudbine ili volje koja upravlja bogovima i ljudima, hesiodske slike sveta i pesnikovih moralnih zahteva. Kada su uredili društven život, ljudi su mogli da se okrenu racionalnom razmišljanju, a u periodu detinjstva filozofije njihovu pažnju je, pre svega, zaokupljala priroda kao celina. Sa psihološkog stanovišta, to bi se moglo jedino i očekivati.

Dakle, iako je nepobitno da je grčka filozofija nastala u narodu čija civilizacija potiče iz preistorijskih vremena, ono što nazivamo ranom grčkom filozofijom jeste »rano« samo u odnosu na potonju grčku filozofiju i procvat grčke misli i kulture na Kopnu. Međutim, kada je reč o prethodnim vekovima razvoja grčkog naroda, ona može da se smatra pre plodom zrele civilizacije, plodom koji, s jedne strane, obeležava kraj jonske blistavosti i, s druge, najavljuje sjaj helenske, posebno atinske kulture.[2]

Mi smo ranu grčku filozofsku misao predstavili kao završnu tvorevinu drevne jonske civilizacije. Međutim, mi moramo da se prisetimo da je Jonija bila, tako reći, mesto susreta Zapada i Istoka, pa može da se postavi pitanje da li je grčka filozofija nastala pod uticajem Istoka, da li je ona, na primer, preneta iz Vavilona ili Egipta. Neki su zastupali takvo gledište, ali je ono moralo da bude napušteno. Grčki filozofi i pisci ne znaju ništa o tome — čak ni Herodot (Herodotos), koji je toliko nestrpljiv da izloži svoju omiljenu teoriju o egipatskom poreklu grčke religije i civilizacije. Teorija o istočnom poreklu uglavnom potiče od aleksandrijskih pisaca, od kojih su je preuzeli hrišćanski apologeti. Na primer, Egipćani iz helenističkog perioda tumačili su svoje mitove prema idejama grčke filozofije, da bi potom tvrdili da su njihovi mitovi bili izvor grčke filozofije. Međutim, to tumačenje jeste samo jedan primer alegorizovanja koje su činili aleksandrinci; ono nema ništa objektivniju vrednost od mišljenja Jevreja da je Platon svoju mudrost crpio iz Starog zaveta. Naravno, bilo bi veoma teško da se objasni *kako* je egipatska misao mogla da bude preneta Grcima (mi i ne očekujemo da su trgovci bili ti koji su prenosili filozofske ideje), ali, kao što je to Barnet

[2] Za ono što Julius Štencl naziva *Vortheoretische Metaphysik* cf. Zeller, *Outlines*, Introd. SS 3; Burnet, *E. G. P.*, Introd., Ueberweg-Praechter, SS. 28—31; Jaeger, *Paideia*; Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, I, SS. 14 sq., etc.

primetio, istraživati da li su filozofske ideje ovog ili onog istočnog naroda mogle da budu prenete Grcima praktično znači gubiti vreme, ukoliko se prethodno ne utvrdi da je dotičan narod zaista imao filozofiju.[3] Nikada nije dokazano da su Egipćani imali filozofiju koju bi mogli preneti, dok je neodrživa pretpostavka da je grčka filozofija došla iz Indije ili iz Kine.[4]

Postoji još jedno stanovište koje treba razmotriti. Grčka filozofija je bila prisno povezana sa matematikom, pa se tvrdilo da su Grci svoju matematiku preuzeli od Egipćana, a astronomiju od Vavilonaca. Više je nego verovatno da je matematika u Grka pretrpela uticaj Egipta a astronomija uticaj Vavilona, i to zbog toga što su grčka nauka i filozofija počele da se razvijaju upravo u onom području gde može da se očekuje razmena s Istokom. Taj iskaz ne treba da se brka s iskazom da Grci naučnu matematiku *izvode* iz Egipta, a svoju astronomiju iz Vavilona. Da ostavimo detaljne argumente po strani, neka bude dovoljno to što ćemo ukazati da su matematiku Egipćana sačinjavali empirijski, grubi i brzi metodi za postizanje praktičnih rezultata. Tako, geometrija Egipćana se uglavnom sastojala od praktičnih metoda za ponovno omeđavanje polja posle izlivanja reke Nil. Naučnu geometriju nisu razvili Egipćani, nju su razvili Grci. Slično tome, i Vavilonci su astronomska proučavanja izvodili radi proricanja. Ta astronomija je, uglavnom, bila astrologija. Međutim, u Grka ona je postala naučna disciplina. Zato, čak i ako dopustimo da su praktična zemljomerska matematika Egipćana i astronomska posmatranja vavilonskih astrologa uticali na Grke i obezbedili im pripremnu građu, to uopšte nije nauštrb originalnosti grčkog duha. Nauka i mišljenje, nešto sasvim različito od čisto praktičnog proračunavanja i astroloških pouka, bile su delo tog duha i ne duguju ništa Egipćanima niti Vaviloncima.

Grci se, naime, bespogovorno pojavljuju kao prvobitni mislioci i naučnici Evrope.[5] Oni su, najpre, tragali za znanjem radi njega samog, i težili su ka saznanju u naučnom, slobodnom i bespredrasudnom duhu. Štaviše, zbog karaktera grčke religije, oni nisu imali nikakvu klasu sveštenika koja bi svojim jakim tradicijama i svojim vlastitim učenjima, tvrdoglavo održavanim i dostupnim samo malom broju pojedinaca, mogla

[3] *E. G. P.*, pp. 17—18.

[4] »U VI veku stare ere javlja se u Grčkoj jedan od izuzetnih fenomena ljudske kulture. Miletska škola započinje naučna istraživanja, a osnovni pravci ustanovljeni na samom njenom početku održavaju se tokom generacija i vekova.« Aurelio Covotti, *I presocratici*, p. 31 (Naples, 1934).

[5] Kao što ističe dr Prehter (S. 27), »religiozne predstave Orijenta, čak i ako su ih Grci preuzeli, ne bi bile dovoljne da objasne ono što je svojstveno grčkoj filozofiji — slobodno umovanje o suštini stvari«. Čini se da indijska filozofija u pravom smislu nije starija od grčke.

da omete razvoj slobodne nauke. U svojoj istoriji filozofije Hegel prilično brzo odbacuje indijsku filozofiju, a kao razlog navodi da se ona ne razlikuje od indijske religije. Dopuštajući da u njoj ima filozofskih *shvatanja*, on tvrdi da ona nemaju formu *misli*. Ona su izražena u poetskoj i simboličkoj formi, pa im je, slično religiji, praktična svrha oslobađanje ljudi od životnih obmana i nesreća preča nego postizanje znanja radi samog znanja. Ne saglašavajući se u potpunosti sa Hegelovim shvatanjem indijske misli (koja je od Hegelovog vremena znatno jasnije prikazana zapadnom svetu i u svojim čisto filozofskim aspektima), sa njim možemo da se složimo u tome da je grčka filozofija od početka bila *mišljenje* koje je stremilo prema duhu slobodne nauke. Ona je, možda, ponekad težila ka tome da preuzme mesto religije, i sa stanovišta vere i sa stanovišta ponašanja. Ali to se dešavalo zbog nedovoljnosti grčke religije, a ne zbog nekog mitološkog ili mističkog karaktera grčke filozofije. (Niko i ne pomišlja, naravno, na to da umanji mesto i funkciju »mita« u grčkoj misli, a još manje tendenciju filozofije da u određenim vremenima pređe u religiju, kao što je slučaj sa Plotinom. Doista, kada je reč o mitovima, »u ranijim kosmologijama grčkih fizičara[a] mitski i racionalni elementi se međusobno prožimaju u jednom još nerazlučenom jedinstvu«. Tako govori profesor Verner Jeger u knjizi *Aristotel, osnove istorije njegovog razvoja* (*Aristotel, Fundamentals of the History of His Development, p.* 377).

Profesor Celer (Zeller) naglašava nepristrasnost Grka prema svetu koji ih je okruživao, što im je, u spoju sa njihovim smislom za realnost i snagom apstrahovanja, »veoma rano omogućilo da svoje religiozne ideje sagledaju kao ono što su, zapravo, i bile — tvorevine umetničke uobrazilje«[6]. (To, naravno, ne bi u potpunosti važilo za grčki narod u celini — za nefilozofsku većinu.) Od trenutka kada su poslovičnu mudrost mudraca i mitova pesnika zamenili upola naučna, upola filozofska razmišljanja i proučavanja jonskih kosmologa, umetnost je, može se reći, bila zamenjena (sasvim logično) filozofijom. Njeni blistavi vrhunci biće Platon i Aristotel, a vremenom će, zajedno sa Plotinom, dostići visine u kojima se filozofija prevazilazi, ali ne mitologijom već misticizmom. Ipak, nije bilo naglog prelaza od »mita« ka filozofiji. Tako se može reći da je Hesiodova teogonija našla nastavljača u jonskoj kosmogonijskoj spekulaciji; mitski elementi se postepeno povlače pred rastućom racionalnošću, mada još ne iščezavaju. Doista, oni su prisutni u grčkoj filozofiji čak i u poslesokratskim vremenima.

[a] φυσικοί grč. ne fizičari prirodnjaci u modernom smislu, već oni koji ispituju bit physisa. — *Prim. prev.*

[6] Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13th edit., revised by Nestle translated by L. R. Palmer, pp. 2—3.

Blistava ostvarenja grčke misli zametnula su se u Joniji. Ali ako je Jonija bila kolevka grčke filozofije, Milet je bio kolevka jonske filozofije. Jer u Miletu je Tales (Thales), najstariji jonski filozof, dostigao svoj vrhunac[a]. Jonski filozofi su bili duboko impresionirani promenom, rađanjem i raščenjem, propadanjem i smrću. Proleće i jesen u spoljašnjem svetu, mladost i starost u životu čoveka, nastajanje i propadanje — to su bile očevidne i neizbežne činjenice univerzuma. Velika pogreška je zamišljati Grke kao srećnu i bezbrižnu decu sunca, koja samo besciljno dangube po tremovima grada i zure u veličanstvena umetnička dela ili postignuća svojih atleta. Grci su bili veoma svesni mračne strane naše egzistencije na ovoj planeti, jer su u pozadini, sa druge strane sunca i radosti, uočavali neizvesnost i nesigurnost ljudskog života, neizbežnost smrti i tamnu budućnost. Teognidova (Theognis, 425—7) izjava — »Najbolje je čoveku da se nije morao roditi i da nije morao ugledati svetlost sunca; ali ako se jednom rodio (drugo najbolje), za njega jeste da prođe kroz kapije smrti što je moguće brže«[7] — podseća nas na Kalderonove (Calderón) reči (tako drage Šopenhaueru): »*El mayor delito del hombre, Es haber nacido*«[b]. Teognidove reči ponovo odjekuju u Sofoklovom *Edipu Kolonskom*: ». . .Ne biti rođen — svaki pobeđuje govor« (. . . μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον[8]).

Međutim, iako su Grci imali svoj ideal umerenosti, od tog ideala neprestano ih je odvlačila volja za moć. Neprekidno međusobno trvenje grčkih gradova, čak i na vrhuncu grčke kulture, čak i onda kada im je u očiglednom interesu bilo da se skupa ujedine protiv zajedničkog neprijatelja, neprestane pobune u samim gradovima, bez obzira na to da li ih predvodi slavoljubiv oligarh ili demokrata demagog, podmitljivost javnih ličnosti u grčkom političkom životu — pa i onda kada je u pitanju bila bezbednost i čast njihovog grada — sve to pokazuje da je volja za moć bila vrlo jaka kod starih Grka. Grk se divio uspešnosti, divio se idealu jakog čoveka koji zna šta želi i ima snagu da to postigne; njegov pojam o vrlini (ἀρετή) znatnim delom je označavao sposobnost da se postigne uspeh. Kao što primećuje profesor De Berg (De Burgh): »Grci su smatrali Napoleona za čoveka istaknute vrline.«[9] Da bi se u to uverili, treba samo da pročitamo veoma iskreno i prilično razmetljivo

[a] Flourished, eng. prevod lat. floruit = cvetao je, imao je ἀκμή , tj. dostigao je zrelost (smatralo se da ona pada u četrdesetoj godini). — *Prim. prev.*

[7] v. 425—7. („Od sveg je najbolje stvoru zemaljskom ne roditi se na svijet. /Niti ugledati kad žarkoga sunašca trak,/ Al' kad se rodi što brže otići Hadu na vrata.« U: *Antologija stare grčke lirike*, priredio Koloman Rac, Zagreb 1916, str. 4. — *Prim. prev.*

[b] Najveći zločin za čoveka je što se rodio. — *Prim. prev.*

[8] v. 1224.

[9] *The Legacy of the Ancient World*, p. 83, note 2. LEB, 1966.

priznanje bezobzirne želje za vladanjem koje Tukidid (Thukydides) daje u izveštaju o pregovorima između predstavnika Atine i Melosa. Atinjani izjavljuju: »Ali i mi i vi treba da kažemo šta uistinu mislimo, i da težimo samo ka onom što je moguće, jer i mi i vi jednako dobro znamo da se u raspravi ljudi ono pravedno pojavljuje samo tamo gde je nužda prisile jednaka na obadve strane, a da moćni čine ono što mogu, dok slabi uzimaju ono što moraju.«[a] Slično se kaže i u slavnim rečenicama: »Jer za bogove verujemo, a za ljude znamo, da po nuždi prirode vladaju gde god mogu. Ovaj zakon nismo mi doneli, niti smo se prvi njime koristili; mi smo ga samo zatekli i preuzeli i za sva vremena ga ostavljamo potomostvu, a mi znamo da biste i vi i svi drugi, kada bi bili tako jaki kao što smo mi, činili ono što i mi činimo.«[10] Jedva da bi se moglo naći besramnije iskazivanje volje za moć, a Tukidid uopšte ne daje nikakve nagoveštaje da on sâm osuđuje držanje Atinjana. Treba se podsetiti na to da su Atinjani, kada su Meljani konačno morali da se predaju, pobili sve muškarce koji su prispeli za vojsku, porobili žene i decu, i kolonizovali ostrvo — a sve to u zenitu atinskog sjaja i umetničkih ostvarenja. Želja za vladanjem prisno je povezana sa grčkim shvatanjem hibrisa (ὕβρις). Čovek koji ide predaleko, koji nastoji da bude i da dobije više nego što mu sudbina određuje, neizbežno će, prema shvatanju Grka, izazvati božansku ljubomoru i sopstvenu propast. Čovek ili narod kojima vlada razuzdana žudnja za samoisticanjem strmoglavce padaju u pogibeljno samopouzdanje, a time se i uništavaju. Slepa strast uzgaja samopouzdanje, a uobraženo samopouzdanje vodi u propast.

Dobro je da se shvati ta strana grčkog karaktera. Platonova osuda teorije da »moć jeste pravo« postaje utoliko značajnija. Iako se, dakako, ne slažemo sa Ničeovim vrednovanjima, ne možemo a da se ne divimo njegovoj oštroumnosti u uviđanju odnosa između grčke kulture i volje za moć. Naravno, ne u smislu da je tamna strana grčke kulture jedina strana njihovog duha — daleko od toga. Kao što je delovanje volje za moć u Grka činjenica, tako jeste činjenica i grčki ideal umerenosti i harmonije. Mi moramo da shvatimo to da postoje dve strane grčkog karaktera i kulture: postoji strana umerenosti, umetnosti, Apolona (Apollon) i olimpskih božanstava[b], i postoji strana razuzdanosti, bezobzirnog samoisticanja, dioniska pomama koju je Euripid (Euripides) naslikao u *Bakhama*. Kao što ispod blistavih ostvarenja grčke kulture

[a] Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb 1957, V, str. 89. (Koplston navodi prevod Benjamina Jowetta, Oxford, Un. Press.). — *Prim. prev.*

[10] V, 105, (Upor. Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb 1957, str. 318. — *Prim. prev.*)

[b] Olimpska božanstva, božanstva vedrog neba i grčke »vedrine«, nasuprot htonskim, zemnim, božanstvima. — *Prim. prev.*

može da se vidi kal ropstva, tako i ispod sveta snova olimpske religije i olimpske umetnosti vidi se ponor dioniskog besnila, pesimizma i svih oblika nedostatka umerenosti. Na kraju krajeva, nije sasvim fantastična pretpostavka, nadahnuta Ničeovom mišlju, da znatan deo olimpske religije može da se smatra za uzdu koju su namaknuli sami sebi diomiski Grci. Gonjen voljom za moći do samouništenja, Grk stvara olimpski svet snova, bogove koji ga ljubomorno nadziru da ne prekorači granice postavljene čoveku. Na taj način, Grk izražava svoje predosećanje o tome da bi uzburkane sile njegove duše mogle na kraju da postanu razorne i za njega samog. Ovo tumačenje, naravno, nije naučni prikaz jednog istoričara religije o poreklu grčke olimpske religije; želimo samo da ukažemo na psihološke činioce — na propise »prirode«, ako hoćete — koji su možda, makar i nesvesno, delovali u duši Grka.

Ali napustimo tu digresiju. Uprkos melanholičnoj strani grčkog duha, činjenica da su Grci opažali neprekidan tok promene, prelazak živog u mrtvo i mrtvog u živo, pomoglo im je da preko jonskih filozofa dopru do početka filozofije. Ti mudri Jonjani uvideli su da, uprkos svih promena i prelaza, mora da postoji nešto postojano. Zašto? Zato što se nešto menja u nešto drugo. Mora da postoji nešto što je prvobitno, nešto što traje, nešto što poprima različite oblike i trpi promene. Promena ne može da bude puki sukob suprotnosti. Razmišljajući, oni su zaključili da postoji nešto iza tih suprotnosti, nešto prvobitno. Stoga, jonska filozofija ili kosmologija uglavnom jeste pokušaj da se odredi šta je taj prvobitan element ili *Urstoff*[11] svih stvari, pa se jedan filozof odlučivao za ovaj, a drugi za onaj element. Šta je svaki filozof odredio za svoj *Urstof* nije toliko bitno koliko činjenica da je ta ideja jedinstva svima bila zajednička. Činjenica promene, kretanja u aristotelskom smislu, sugerisala im je pojam o jedinstvu, iako, kao što Aristotel kaže, oni nisu objašnjavali kretanje.

Jonjani su se međusobno razlikovali prema tome kako su određivali svoju pratvar (*Urstoff*), ali im je bilo zajedničko to što su je smatrali materijalnom. Tales se odlučio za vodu, Anaksimen (Anaximenes) za vazduh, Heraklit za vatru. Suprotnost između duha i materije još nije bila shvaćena. Otuda, iako su *de facto* bili materijalisti — po tome što su jedan oblik materije nazivali načelom jedinstva i prvobitnom tvari svih stvari — oni, ipak, teško mogu da se smatraju materijalistima u našem smislu reči. Oni nisu jasno shvatali razliku između duha i materije, koju bi zatim odbacivali. Oni je nisu bili potpuno svesni, ili bar nisu uočavali njene implikacije.

[11] Nemački izraz *Urstoff* ovde se upotrebljava naprosto zbog toga što on u jednoj kratkoj reči iskazuje pojam o prvobitnom elementu, supstratu ili »tvari«.

Stoga se može reći da jonski mislioci nisu bili toliko filozofi koliko prvobitni naučnici koji su pokušavali da objasne materijalni i spoljašnji svet. Ali moramo da se podsetimo na to da se oni nisu zaustavili na onom *čulnom*, nego su nadišli pojave dospevši do *mišljenja*. Bez obzira na to da li je voda, vazduh ili vatra određivana kao pratvar (*Urstoff*), sigurno da se nijedna od tih tvari ne *pojavljuje* kao takva, to jest kao krajnji element. Da bi se bilo koja od njih shvatila kao krajnji element svih stvari, nužno je bilo da se ode preko pojava i čula. A oni do svojih zaključaka i nisu dolazili naučnim, eksperimentalnim postupkom, već spekulativnim umovanjem: jedinstvo koje oni uspostavljaju zaista je materijalno jedinstvo, ali ono se uspostavlja mišljenjem. Štaviše, ono je apstrahovano, tj. izvedeno iz onog što je pojavno dato, makar to bilo i materijalno. Prema tome, možda bismo kosmologije Jonjana mogli da nazovemo primerima *apstraktnog materijalizma*. U njima smo već mogli da razlikujemo pojam o jedinstvu u razlici od razlike koja prelazi u jedinstvo, a to je filozofski pojam. Osim toga, jonski mislioci bili su ubeđeni u to da zakon vlada kosmosom. Obest (ὕβρις), odnosno prekoračivanje onoga što je pravo i dobro za čoveka, životu pojedinca donosi propast i narušava ravnotežu. Stoga kosmički zakon, protegnut na univerzum, održava ravnotežu i sprečava haos i anarhiju. Takvo shvatanje kosmosa kojim upravlja zakon, kosmosa koji nije nikakva igračka čiste hirovitosti ili spontanosti bez zakona, nikakvo polje nezakonitog i »sebičnog« vladanja jednog elementa nad drugim, predstavljalo je temelj naučne kosmologije, nasuprot fantastičnoj mitologiji.

Ali, posmatramo li stvar iz jednog drugog ugla, možemo reći da se u Jonjana nauka i filozofija još ne razlikuju. Rani jonski mislioci ili mudraci su se bavili svim vrstama naučnih proučavanja, astronomskim recimo, koja nisu bila jasno razdvojena od filozofije. Oni su bili mudraci, koji su vršili astronomska posmatranja radi navigacije, pokušavali da iznađu prvobitan element kosmosa, davali različite inženjerske nacrte itd. — ali pri tom nisu jasno pravili razliku između svojih raznovrsnih delatnosti. Samo je mešavina istorije i geografije, poznata kao ἱστορίη, bila razdvojena of filozofsko-naučnih aktivnosti, ali ne uvek jasno. Ipak, pošto se u tim aktivnostima pojavljuju istinski filozofski pojmovi i istinska spekulativna sposobnost, i pošto one predstavljaju stepenik u razvoju klasične grčke filozofije, mi ne možemo da ih izostavimo iz istorije filozofije, izgovarajući se da su to bezazlene dečije brbljarije koje ne zavređuju ozbiljnu pažnju. Istoričar ne može da bude ravnodušan prema prvim počecima evropske filozofije.

TREĆE POGLAVLJE

ZAČETNICI — RANI JONSKI FILOZOFI

I. *Tales*

Tales iz Mileta predstavlja veoma jasno mešavinu filozofa i praktičnog naučnika. Za Talesa kažu da je predvideo ono pomračenje Sunca koje spominje i Herodot[1], a koje se dogodilo na završetku rata između Lidijaca i Međana. Prema proračunima današnjih astronoma, jedno pomračenje, koje se, verovatno, moglo videti u Maloj Aziji, dogodilo se 28. maja 585. godine stare ere. Ako je ta priča o Talesu istinita, i ako je pomračenje koje je on predskazao pomračenje iz 585. godine, onda je njegov akme morao da bude u ranim godinama VI veka stare ere. On je, kažu, umro malo pre pada Sarda 546/5. Druge naučne aktivnosti koje se pripisuju Talesu jesu ustanovljivanje kalendara i uvođenje feničanske prakse da se upravlja brodovima prema sazvežđu Malog Medveda. Anegdote koje se o njemu pripovedaju, a koje beleži Diogen Laertije (Diogenes Laërtios)[2], predstavljaju samo priče koje su se lako stvarale o poznatim ili mudrim ljudima. Među takve anegdote spada i ona da je Tales upao u bunar ili u jarak dok je zurio u zvezde, ili da je, predviđajući mali rod maslina, pokupovao sve ulje[a].

U *Metafizici* Aristotel kaže da je, prema Talesu, Zemlja smeštena na vodi (očigledno, Tales je zamišljao Zemlju kao ravnu ploču koja plovi). Međutim, najznačajnije jeste to što je Tales izjavio da je osnovna tvar svega voda. Time je on prvi put postavio pitanje o Jednom. Aristotel nagađa da je Talesa na ovaj zaključak moglo da navede posmatranje. »On je do ove pretpostavke došao zapažajući da je hrana svih stvari

---

[1] Herodot, *Istorija*, I, 74. (Upor. prevod Milana Arsenića: Herodot, *Istorija*, Matica srpska, Novi Sad 1966, str. 38, — *Prim. prev.*)

[2] Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, I, 22 — 40.

[a] U stvari, Diogen kaže da je Tales zakupio sve cediljke za masline jer je predvideo njihov obilan rod. — *Prim. prev.*

vlaga, a da i sama toplota nastaje iz vlažnog i od nje živi (a ono iz čega one nastaju jeste prapočelo svih stvari). On je ovo shvatanje izveo iz tih činjenica, ali i zbog toga što semena svih stvari imaju vlažnu prirodu, a voda je počelo prirode vlažnih stvari.«[3] Aristotel takođe sugeriše, doduše veoma oprezno, da su na Talesa uticale starije teologije, u kojima je voda — kao Stiks kod pesnika — za bogove bila predmet zaklinjanja. Bilo šta da je posredi, jasno je da je fenomen isparavanja ukazivao ranim kosmolozima da voda može da postane para ili vazduh, a fenomen zamrzavanja bi mogao da nagovesti, ukoliko bi se taj proces dalje nastavio, da bi voda mogla da postane zemlja. U svakom slučaju, Tales je značajan zbog toga što je postavio pitanje o krajnjoj prirodi sveta. Dakle, ne zbog odgovora koji je dao na to pitanje niti zbog razloga, kakvi god da su bili, koji su ga naveli na takav odgovor.

Druga tvrdnja koju Aristotel pripisuje Talesu, naime da su sve stvari pune bogova i da magnet ima dušu jer pokreće gvožđe[4], ne može se interpretirati sa sigurnošću. Izjaviti da se tim tvrdi postojanje duše sveta, a posle toga tu dušu sveta identifikovati sa bogom[5] ili platonskim demijurgom[6] — kao da je ovaj sve stvari stvorio iz vode — znači sebi dozvoliti suviše veliku slobodu u tumačenju. Jedino što je tačno i značajno, kada je reč o Talesovom učenju, jeste to da je on stvari shvatao kao promenljive oblike jednog prvobitnog i krajnjeg elementa. To što on *vodu* određuje kao taj element jeste istorijska karakteristika, koja, da tako kažemo, odlikuje Talesa; ali mesto prvog grčkog filozofa on zauzima zato što je prvi shvatio pojam o jedinstvu u razlici (bez obzira na to što pojam o jedinstvu ne izdvaja na logičkom planu), i što je, čvrsto se držeći ideje o jedinstvu, pokušao da objasni očevidnu raznovrsnost mnoštva. Filozofija, prirodno, nastoji da razume mnoštvenost koju iskušavamo, njeno postojanje i prirodu, a u ovom slučaju za filozofa razumeti znači otkriti jedinstvo koje leži ispod mnoštvenosti, odnosno prvo načelo. Složenost problema ne može da se shvati ukoliko nije jasno shvaćena radikalna razlika između materije i duha. Sve dok se ta razlika ne shvati (a čak i kada se shvati, ako je jednom »shvaćena«, ona se potom negira), *pojednostavljena* rešenja problema nameću se sama od sebe: stvarnost će biti pojmljena kao jedinstvo materija (kao u Talesa), ili kao ideja (kao u nekim modernim filozofijama). Prema složenosti problema jednog i mnoštva možemo da budemo pravedni samo ako jasno razumemo i nedvosmisleno odredimo bitne stepene stvarnosti i učenje o analogiji bivstvujućeg (analogia entis[a]). Inače, bogatstvo i raznovrsnost biće žrtvovani lažnom, manje-više proizvoljno shvaćenom jedinstvu.

Doista, moguće da izjava da je magnet živ, izjava koju Aristotel pripisuje Talesu, predstavlja ostatak prvobitnog animizma, u kome se pojam o utvari duše (tamnog dvojnika čoveka koji se opaža u snovima) proširuje i na ostali organski život, pa čak i na sile neorganskog sveta. Ali, čak i ako je tako, reč je samo o zaostatku, jer u Talesa se jasno vidi prelaz od mita ka nauci i filozofiji; on zadržava svoju temeljnu odliku začetnika grčke filozofije, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας[7].

II. *Anaksimandar*

Anaksimandar (Anaximandros) je bio drugi filozof iz Mileta. On je očigledno, bio mlađi od Talesa, jer ga Teofrast (Theophrastos) naziva učenikom Talesa.[8] Slično Talesu, i Anaksimandar se bavio praktičnim naučnim istraživanjima; smatra se da je izradio prvu mapu Crnog mora, verovatno za mornare iz Mileta. Učestvovao je, kao i mnogi drugi grčki filozofi, u političkom životu; recimo, vodio je one koji su osnovali koloniju u Apoloniji.

Anaksimandar je svoje filozofske teorije izložio u proznom delu. U doba Teofrasta to delo je još postojalo, pa nam je Teofrast, na osnovu njega, ostavio dragocena obaveštenja o Anaksimandrovoj misli. Poput Talesa, i Anaksimandar je tragao za prvobitnim i krajnjim elementom svih stvari. Ali on je smatrao da to ne može da bude nikakva posebna vrsta tvari, kao što je voda, jer je voda, ili vlaga, i sama bila jedna od »suprotnosti« čije suočeljavanje i prelaženje mere treba tek objasniti. Ako promena, rođenje i smrt, rašćenje i propadanje, nastaju zbog sukoba, i zbog prekoračivanja granica jednog elementa na račun drugog, onda je — ako je u stvarnosti sve voda — teško videti zašto voda već odavno nije upila druge elemente. Stoga je Anaksimandar došao na pomisao da je osnovni element, *Urstoff*, neodređen. On je znatno prvobitniji od suprotnosti, budući da je on ono iz čega one nastaju i u šta se vraćaju.[9]

Taj prvobitan element (ἀρχή) Anaksimandar je nazvao — Teofrast kaže da ga je on ujedno prvi tako nazvao — materijalnim uzrokom.

---

[3] Cf. Aristotel, *Metaph.*, 983b, 20—27, (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Kultura«, Beograd 1960, str. 11. — *Prim. prev.*)

[4] *De Anima*, A 5, 411a 7; 405a 19.

[5] Tako Aëtije, I, 7, XI (D. 11 A 23).

[6] Ciceron, *De Nat. D.*, I, 10, 25 (D. *ibid.*).

[a] Prema sholastičkom učenju o analogiji bivstvujućeg, svakom postojanju zajedničko je to da ono jeste, ali sve ono što postoji ne postoji (ne »jeste«) na isti način nego samo analogno. — *Prim. prev.*

[7] *Metaph.*, 983b 18. (»Tales, začetnik ovakve filozofije. . .« — *Prim. prev.*)

[8] *Phys. Opin.*, frag. 2 (D. 12 A 9). Cf. *Ps. Plut. Strom.*, 2 (D. 12 A 10).

[9] Frag. 1.

»On nije ni voda niti bilo koji drugi od takozvanih elemenata, već priroda od njih različita i beskonačna, iz koje nastaju sva neba i svetovi u njima.« (Frag. 1) To je ἄπειρον, supstancija bez granica. »Večita i bezvremenska«, ona »obuhvata sve svetove.«[10]

Kada jedan element prekorači granice drugog elementa, to se poetski predstavlja kao primer nepravde; topao element čini nepravdu leti, a hladan zimi. Određeni elementi plaćaju kaznu zbog svoje nepravde tako što ponovo bivaju asimilovani u neodređeno bezgranično.[11] To predstavlja primer prenošenja shvatanja zakona iz života ljudi na kosmos uopšte.

Prema Anaksimandru, postoji mnoštvo koegzistentnih svetova koji su brojem neograničeni.[12] Svaki je prolazan, ali se čini da, istovremeno, postoji bezbroj svetova, jer oni nastaju zahvaljujući večitom kretanju. »A uz to, postojalo je i večito kretanje kojim su nastali svetovi.«[13] Izgleda da je to večito kretanje shvaćeno kao neko »razdvajanje« ili ἀπόκρισις neka vrsta prosejavanja kroz sito, koje srećemo u pitagorizmu prikazanom u Platonovom *Timaju*. Pošto su stvari jednom razdvojene, svet kakav poznajemo stvoren je vrtložnim kretanjem ili onim što Grci nazivaju δίνη — teži elementi, zemlja i voda, ostali su u središtu vrtloga, vatra je otišla na periferiju, a vazduh je ostao između njih. Najzad, Zemlja, prema Anaksimandrovom mišljenju, nije ploča, nego kratak valjak, »čija visina iznosi trećinu širine«[14].

Život potiče iz mora, a postojeći oblici života su se razvili prilagođavanjem uslovima sredine. Anaksimandar pronicljivo nagađa o poreklu čoveka. ». . .on, dalje, kaže da se čovek u početku rađao od životinja drugačije vrste, jer dok druge životinje brzo pronalaze hranu za sebe, jedino je čoveku potrebno duže vreme dojenja, tako da čovek nikada ne bi opstao da je prvobitno bio onakav kakav je sada.«[15] Anaksimandar ne objašnjava — a to je večita teškoća evolucionističkih teorija — kako je čovek preživeo u prelaznoj fazi.

Anaksimandrovo učenje pokazuje napredak u odnosu na Talesovo. Učenjem o neodređenom bezgraničnom on prevazilazi određenje bilo kojeg elementa kao prvobitnog, iz kojeg nastaju sve stvari. Štaviše, on pokušava da, na neki način, odgovori i na pitanje *kako* se svet razvio iz tog prvobitnog elementa.

[10] Frag. 1—3. (Upor. i prevod M. Markovića u: *Florilegium phylosophum graecum*, Naučna knjiga, Beograd 1951, str. 13. — *Prim. prev.*)

[11] Frag. 1.

[12] D. 12 A 17. Simpl., *Phys.*, 1121, 5; Aët., II, I, 3; Cic., *De Nat. D.*, 1, 10, 25; Aug., *C. D.*, VIII, 2.

[13] Cf. Hippol., *Ref.*, 16, 2 (D. 12 A 11).

[14] Frag. 5. Ps. Plut., *Strom.*, 2 (D. 12 A 10). (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv. str. 79. — *Prim. prev.*

[15] Ps. Plut., *Strom.*, frag. 2 (D. 13 A 10).

III. *Anaksimen*

Treći filozof miletske škole bio je Anaksimen. On mora da je bio mlađi od Anaksimandra, jer Teofrast za njega kaže da je bio Talesov »družbenik«[a]. Napisao je knjigu od koje je ostao samo jedan mali fragment. Prema Diogenu Laertiju, »pisao je u neiskvarenom jonskom dijalektu«[b].

Anaksimenovo učenje izgleda, bar na prvi pogled, kao nazadovanje prema onome što je dostigao Anaksimandar. Naime, napuštajući teoriju o apeironu, Anaksimen sledi, u stvari, Talesa kada određen element utvrđuje kao pratvar (*Urstoff*). Taj element nije voda, nego *vazduh*. Možda je Anaksimen na ovu zamisao došao na osnovi činjenice disanja, jer čovek živi onoliko dugo koliko je kadar da diše, i Anaksimenu se stoga vazduh lako mogao da učini načelom života. Doista, on povlači paralelu između čoveka i prirode uopšte. »Baš kao što nas naša duša, budući da je vazduh, drži zajedno, tako i dah i vazduh obuhvataju čitav kosmos.«[16] Stoga je vazduh pratvar (*Urstoff*) sveta, iz kojeg »se rađaju stvari koje nastaju, koje su nastale i koje će biti, bogovi i božanske stvari, dok ostale stvari proizlaze iz njegovih posledica«[17].

Očigledno, objašnjenje da su sve stvari nastale iz vazduha suočava se s ozbiljnim teškoćama. Anaksimenovo rešenje tih teškoća odlikuje se genijalnošću. Da bi objasnio kako se formiraju konkretni objekti iz tog početnog elementa, on uvodi pojmove zgušnjavanja i razređivanja. Sam po sebi vazduh je nevidljiv, ali postaje vidljiv prilikom procesa kondenzacije i razređivanja; širenjem i razređivanjem on postaje vatra, zgušnjavanjem vetar, oblak, voda, zemlja, i najzad kamen. I zaista, ova zamisao o zgušnjavanju i razređivanju ukazuje na još jedan razlog zbog kojeg je Anaksimen tvrdio da je vazduh prvobitan element. On je, naime, uočio da vazduh razređivanjem postaje topliji i stoga teži ka vatri; zgušnjavanjem, naprotiv, postaje hladniji i teži ka čvrstom stanju. Vazduh se, dakle, nalazi na sredokraći između okružujućeg plamenog prstena i hladne, vlažne mase unutar njega. Anaksimen određuje tako shvaćen vazduh kao neku vrstu usputne postaje u procesu nastajanja. Može se reći da je značajan momenat u njegovom učenju povezivanje svakog kvaliteta sa kvantitetom — jer na to izlazi njegova teorija o zgušnja-

[a] Tadašnji učenici i sledbenici skupa sa učiteljem činili su jednu zajednicu, družinu, kojoj je učitelj bio na čelu. — *Prim. prev.*

[b] Upor. Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, 1. II, c. 1, 3. — *Prim. prev.*

[16] Frag. 2; Aët., I, 3, 4. (Upor. *Flazilegium phylosophum graecum*, Naučna knjiga, Beograd 1951, str. 15. — *Prim. prev.*)

[17] Hippol., *Ref.*, I, 7 (D. 13 A 7). (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 87. — *Prim. prev.*)

vanju i razređivanju, ako je izrazimo modernom terminologijom. (Navodi se, takođe, da je Anaksimen isticao da je vazduh topao kada ga izdišemo otvorenim ustima, a hladan kada ga izdišemo zatvorenim ustima. To predstavlja eksperimentalan dokaz njegovog stanovišta.)[18]

Slično Talesu, Zemlju je zamišljao kao ravnu ploču. Ona lebdi u vazduhu kao list. Kao što kaže profesor Barnet, »Jonija nikada nije mogla da prihvati naučnu sliku Zemlje, pa je čak i Demokrit (Demokritos) nastavio da veruje da je ona ravna.«[19] Anaksimen je dao i jedno neobično objašnjenje duge. Prema njemu, duga nastaje zbog toga što Sunčevi zraci padaju na gust oblak koji ne mogu da probiju. Celer primećuje da ogroman korak razdvaja ovo »naučno objašnjenje« od Homerove Iride (Iris), žive glasnice bogova.[20]

Pad Mileta pod persijsku vlast 494. godine stare ere predstavljao je ujedno i kraj miletske škole. Učenja Milećana su postepeno postajala poznata kao filozofija Anaksimena, kao da je u očima starih bio najznačajniji predstavnik škole. Da bi se to objasnilo, bez sumnje je dovoljno imati u vidu da je Anaksimen bio poslednji predstavnik ove škole, pa ipak, njegovoj slavi je najverovatnije doprineo i njegov pokušaj da svojstva konkretnih stvari u svetu objasni svođenjem kvaliteta na kvantitet.

Još jednom možemo da ponovimo da značaj Jonjana više leži u činjenici što su oni postavili pitanje o krajnjoj prirodi stvari, nego u bilo kome pojedinačnom odgovoru koji su dali na to pitanje. Takođe, možemo da ukažemo i na to da su svi oni smatrali da je materija večita: oni još nisu bili došli do ideje o apsolutnom početku ovog materijalnog sveta. Uistinu, za njih je *ovaj* svet bio jedini svet. Međutim, teško da bi bilo ispravno jonske kosmologe shvatiti kao neke dogmatske materijaliste. Filozofi još nisu bili učinili distinkciju između materije i duha, a sve dok se ne izvede ta distinkcija, teško da može biti materijalista u našem smislu. Milećani su bili materijalisti u smislu što su pokušavali da objasne poreklo svih stvari iz nekog materijalnog elementa, ali oni nisu bili materijalisti u smislu svesnog poricanja razlike između materije i duha, naprosto zato što takva razlika nije bila toliko jasno shvaćena da bi bilo moguće njeno formalno negiranje.

Jedva da je potrebno ukazivati da su Jonjani bili »dogmatičari« u smislu da nisu postavljali »kritički problem«[a]. Oni su pretpostavljali da stvari možemo da saznamo onakvima kakve jesu, i njihovo razmišljanje je, stoga, ispunjeno jednom naivnošću (*naivité*) čuđenja i radošću otkrivanja.

[18] (Plut., *De prim. frig.*, 947 sq.), frag. 1.
[19] *G. P.*, I, p. 9.
[20] *Outlines*, p. 31.
[a] Naime, problem saznanja. — *Prim. prev.*

ČETVRTO POGLAVLJE

PITAGOROVAČKO BRATSTVO

Veoma je značajno da se uoči da pitagorovci nisu bili tek nekakva gomila Pitagorinih učenika, manje ili više samostalnih i odvojenih jedan od drugog. Oni su bili pripadnici jednog religioznog društva ili zajednice, koju je Pitagora sa Sama osnovao u Krotonu, u južnoj Italiji, u drugoj polovini VI veka stare ere. Sam Pitagora bio je Jonjanin, a i stariji pripadnici škole pitagorovaca govorili su jonskim dijalektom. Počeci pitagorovačkih zajednica, kao i život osnivača škole, obavijeni su tamom. Jamblih (Jamblichos) u svom spisu *Pitagorin život* naziva osnivača škole »vođom i ocem božanske filozofije«, »bogom«, »demonom« (tj., nadljudskim bićem), odnosno »božanskim čovekom«. Međutim, za ono što su Jamblih, Porfirije (Porphyrios) i Diogen Laertije napisali o životu Pitagore teško se može reći da je pouzdano svedočanstvo; te biografije valja smatrati romanima punim izmišljotina.[1]

U grčkom svetu u vreme Pitagore verovatno nije bila novost osnivati školu. Iako to ne može sasvim da se dokaže, vrlo je verovatno da su rani miletski filozofi okupljali oko sebe učenike kao u školama. Međutim, Pitagorina škola je imala neke nove odlike, naime, asketski i religiozni karakter. Malo pre kraja jonske civilizacije u njoj je došlo do religioznog preporoda koji je trebalo da donese »istinske« religiozne elemente, a koji su bili odsutni u olimpskoj mitologiji i u miletskoj kosmologiji. Baš kao što u Rimskom Carstvu, u vreme kada se to društvo (jer je izgubilo svoju prvobitnu svežinu) primaklo svom zalasku, uočavamo težnje ka skepticizmu i sklonosti ka »tajanstvenim religijama«, tako slične tendencije primećujemo i na kraju bogate trgovačke jonske civilizacije. Bratstvo pitagorovaca reprezentuje duh tog religioznog preporoda; bratstvo je taj preporod spajalo sa snažno izraženim naučnim duhom, čije prisustvo, naravno, opravdava uključivanje pitagorovaca u istoriju filozofije. Sigurno da postoji zajednička osnova or-

[1] »*Ben, invero, possono dirsi romanzi, le lordo 'vite'*.« Covotti, *I Presocratici*, p. 66. (»Uistinu, može se reći da su njihovi 'životi' romani.« — *Prim. prev.*)

fizma i pitagorizma, mada uopšte nije lako odrediti njihove međusobne odnose i stepen do kojeg je učenje orfičke sekte moglo da utiče na pitagorovce. Sigurno je i to da je orfizam bio organizovan unutar zajednica, koje su bile iznutra povezane posvećivanjem i upražnjavanjem zajedničkog načina života. Isto tako, u orfizmu nalazimo i učenje o seobi duša — učenje koje može da se uoči i u pitagorovaca. Teško je zamisliti da Pitagora nije bio pod uticajem orfičkih verovanja i obreda, čak i ako usvojimo da je on pre povezan sa Delosom nego sa tračkom dioniskom religijom.[2]

Neki su smatrali da su zajednice pitagorovaca bile *politička* udruženja. Pa ipak, to gledište ne može da se održi, bar ne u onom smislu prema kome bi izlazilo da su udruženja pitagorovaca u biti bila politička udruženja — što ona sigurno nisu bila. Pitagora je, doduše, morao da ode iz Krotona u Metapont na zahtev Kilona (Kylon); ali izgleda da se taj događaj može objasniti i bez pretpostavke o nekim specifičnim političkim aktivnostima Pitagore u prilog bilo koje posebne stranke. Međutim, činjenica je da je Pitagora imao političku vlast u Krotonu i drugim gradovima Velike Grčke, a Polibije (Polybios) nam govori da su sedišta pitagorovaca spaljivana a oni sami proganjani — možda negde oko 440—450. godine stare ere.[3] Ova činjenica ne govori nužno o tome da su oni bili više političko nego religiozno udruženje. Kalvin (Calvin) je u Ženevi imao vlast, mada nije bio prvenstveno državnik. Profesor Stejs (Stace) primećuje: »Običan građanin Krotona nije mogao podneti da mu se brani da jede pasulj i da mu se ne dozvoljava da pojede vlastitog psa«[4] [mada, doista, nije sigurno da je sam Pitagora zabranio pasulj i sve vrste mesa. Kada je reč o pasulju, Aristoksen (Aristoxenos) tvrdi upravo suprotno.[5] I Barnet, koji je sklon da prihvati te zabrane kao pitagorovačke, ipak dopušta mogućnost da je Aristoksen u pravu kada je reč o zabrani pasulja.6] Posle nekoliko godina bratstvo pitagorovaca je oživelo i nastavilo da deluje u Italiji, prvenstveno u Tarentu, gde je u prvoj polovini IV veka stare ere Arhit (Architas) zadobio prilično slavu. Filolaj (Philolaos) i Eurit (Eurytos) su, takođe, delovali u tom gradu.

Kada je reč o religiozno-asketskim idejama i religioznim delatnostima pitagorovaca, one su bile usredsređene oko ideje o čistoti i očišćenju, budući da je učenje o seobi duša prirodno vodilo ka podsticanju različitih oblika obdelovanja duše.[a] Upražnjavanje ćutanja, delovanje muzike i izučavanje matematike, sve to je za pitagorovce bila dragocena priprema za negovanje duše. Pa ipak, neki obredi pitagorovaca imali su čisto spoljašnji karakter. Ako je Pitagora zaista branio da se jede meso, lako se može desiti da je on činio to zbog učenja o metempsihozi, ili je bar ta zabrana bila povezana s ovim učenjem. Ali čisto spoljašnja pravila kojih se pridržavala škola pitagorovaca (opširno ih navodi Diogen Laertije), nikako se ne mogu nazvati filozofskim doktrinama. Takva su, recimo, sledeća pravila: da ne treba da se jede pasulj, da ne treba da se šeta glavnom ulicom, da ne treba da se stoji nad odrescima svojih noktiju, da ne treba da se ostavljaju tragovi lonca u pepelu, da ne treba da se sedi na merici za žito itd. Kada bi se učenja pitagorovaca sastojala samo od ovakvih pravila, ona bi bila zanimljiv predmet za istoričara religije, ali bi teško zaslužila ozbiljnu pažnju istoričara filozofije. Međutim, ta spoljašnja pravila ponašanja nipošto ne iscrpljuju sve ono što pitagorovci imaju da kažu.

(U jednom kratkom razmatranju učenja pitagorovaca teško je reći koliki udeo u njemu ima sam Pitagora, a koliki kasniji pripadnici škole, na primer Filolaj. I Aristotel u *Metafizici* radije govori o pitagorovcima nego o samom Pitagori. Stoga, kada kažemo »Pitagora je smatrao. . .« ne treba misliti da se taj iskaz nužno tiče lično osnivača škole pitagorovaca.)

Kada piše o Pitagorinom životu, Diogen Laertije nam govori o Ksenofanovoj (Xenophanes) poemi u kojoj ovaj pripoveda o tome kako je Pitagora, ugledavši nekog čoveka kako kažnjava svog psa, ovome naredio da prestane, jer je u skičanju psa prepoznao glas jednog svog prijatelja. Bez obzira na to da li je priča istinita ili nije, može se prihvatiti da je Pitagora usvojio učenje o metempsihozi. Religiozni preporod pitagorovaca oživeo je staru ideju o moći duše i njenoj nepomućenoj čilosti i posle smrti, sve to nasuprot homerskoj koncepciji o pričljivim senkama počivših. U učenju o seobi duša, kao što je ovo, svest o ličnom identitetu, samosvest, ne shvata se i ne razmatra se kao nešto povezano sa dušom, jer, kao što kaže dr Julius Štencl: ». . . *die Seele wandert von Ichzustand zu Ichzustand, oder, was dasselbe ist, von Leib zu Leib; denn die Einsicht, dass zum Ich der Leib gehört, war dem philosophischen Instinkt der Griechen immer selbstverständlich*«[7]. Teorija o duši kao harmoniji tela, teorija koju Simija (Simmias) izlaže u Platonovom *Fedonu*, a koju sam Platon napada, teško bi se uskladila sa učenjem pitagorovaca o duši kao nečem besmrtnom i podložnom seobi. Zato je pripisivanje takvog gledišta pitagorovcima [Makrobije (Macrobius) izričito

[2] Cf. Diog. Laërt., 8, 8. (Naime, s Apolonom. — *Prim. prev.*)
[3] Polibije, II, 39 (D. 14, 16).
[4] Stace, *Critical History of Greek Philosophy*, p. 33.
[5] ap. Gell., IV, II, 5 (D. 14, 9).
[6] *E. G. P.*, p. 93, note 5.
[a] U originalu: soul culture. — *Prim. prev.*

[7] *Metaphysik des Alterums*, Teil I, S. 42 (»... duša luta od ja-stanja do ja-stanja, ili, što je isto, od tela do tela; jer filozofskom instinktu Grka je uvek bio samorazumljiv uvid u to da ja pripada telu.« — *Prim. prev.*)

spominje Pitagoru i Filolaja][8], u najmanju ruku, sumnjivo. Štaviše, kako ukazuje dr Prehter, to pripisivanje ostaje sporno, čak i ako bi se stav o duši kao harmoniji tela, ili *tout simple* harmoniji, shvatio tako da duša bude načelo reda i života u telu. Ovakvo značenje ne bi nužno podrazumevalo besmrtnost duše.[9]

(Sličnost u nekoliko značajnih tačaka između orfizma i pitagorizma možda proizlazi iz uticaja kojim je prvi pokret delovao na drugi; veoma je teško odrediti da li je tu stvarno bilo nekog direktnog uticaja, a i ako ga je bilo, koliko je on daleko išao. Orfizam je bio povezan s obožavanjem Dionisa (Dionysos), obožavanjem koje je u Grčku dospelo iz Trakije ili Skitije, i koje je bilo tuđe duhu olimpskog kulta, i pored toga što je njegov »entuzijastički« i »ekstatički« karakter našao odjeka u duši Grka. Ali »entuzijastički« karakter dioniske religije nije ono što orfizam povezuje sa pitagorizmom; to je pre činjenica da se onima upućenima u orfizam, a takvi su, inače, bili organizovani u zajednice, izlagalo učenje o seljenju duša, tako da je za njih duša, a ne telo koje nas zarobljava, značajan deo čoveka; u stvari, duša je »pravi« čovek, a ne puka senka tela kao u Homera. Otuda i značaj samoobdelavanja i samoočišćenja duše, što je uključivalo i upražnjavanje takvih propisa poput izbegavanja mesa u jelu. Orfizam je uistinu bio znatno više religija nego filozofija — mada je težio i prema panteizmu, a to može da se vidi iz poznatog fragmenta. Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτνκται[10]. (Ukoliko se može nazvati filozofijom, orfizam je bio i *način života*, a ne puka kosmološka spekulacija. U tom pogledu pitagorizam je sigurno bio jedan od naslednika afričkog duha.)

Vratimo se sada teškom predmetu — matematičko-metafizičkoj filozofiji pitagorovaca. Aristotel nam u *Metafizici* kazuje da su se »oni koje nazivaju pitagorovcima prvi posvetili matematici i da su je unapredili, a pošto su bili odgojeni u njoj, smatrali su da su njena načela načela svih stvari. . .«[11] Pitagorovci su posedovali oduševljenje ranih proučavalaca jedne nauke u usponu i bili su impresionirani značajem brojeva za svet. Sve stvari su brojive, a mnoge možemo da izrazimo brojkom: odnos između dve stvari može se izraziti prema numeričkoj proporciji, poredak jednog broja uređenih predmeta takođe se može numerički izraziti i tako dalje. Čini se da je pitagorovce posebno zapanjilo otkriće da se i odnosi tonova na liri mogu izraziti numerički. Može se reći da visina tona zavisi od broja, naime, onoliko koliko zavisi od dužine žica instrumenata, pa je otuda moguće da se intervali na

[8] *Somn. Scip.*, I, 14, 19 (D. 44 A 23).

[9] Ueberweg-Praechter, S. 69.

[10] D. 21 a. (»Zevs je glava, Zevs je sreda, iz Diva (Dios) je sve sazdano.« — *Prim. prev.*)

[11] *Metaph.*, 985, b 23—6. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 16. — *Prim. prev.*)

lestvici izraze razlomcima broja.[12] Baš kao što je harmonija muzike zavisna od broja, isto tako i harmonija kosmosa može da se zamisli da zavisi od broja. Dok su miletski kosmolozi govorili o sukobu suprotnosti u svemiru, pitagorovačko proučavanje muzike lako je moglo navesti pitagorovce da rešenje problema »sukoba« potraže u konceptu broja. Aristotel kaže: »Pošto su videli da se svojstva i muzičke razmere mogu izraziti brojevima, i kako im se činilo da su i sve druge stvari čitavom svojom prirodom oblikovane prema brojevima, oni su smatrali da elementi brojeva jesu elementi svega bivstvujućeg i da je čitavo nebo harmonija i broj.«[13]

Dok je Anaksimandar sve izvodio iz beskonačnog ili neograničenog, Pitagora je s ovim pojmom povezivao pojam granice, ili τὸ πέρας, koja daje oblik neograničenom. Primer za to je muzika (takođe i »zdravlje«, čija je granica »usklađivanje« i čiji je rezultat harmonija zdravlja), u kojoj mogu aritmetički da se izraze srazmera i harmonija. Prenoseći ovo na svet u velikom, pitagorovci su govorili o tzv. kosmičkoj harmoniji. Ali nisu se zadovoljili isticanjem značajne uloge brojeva u svemiru, već su otišli dalje i objavili da stvari *jesu* brojevi.

Ovo učenje očigledno nije lako razumeti. Reći da su sve stvari brojevi vrlo je problematičan stav. Šta su pitagorovci razumevali pod ovom svojom izrekom? Pre svega, šta su razumevali pod brojevima, odnosno kako su zamišljali brojeve? To je veoma značajno pitanje, jer odgovor na njega nagoveštava jedan razlog zbog kojeg su pitagorovci govorili da su stvari brojevi. Aristotel nam kazuje da »pitagorovci smatraju da elementi broja jesu parno i neparno, a da je od njih parno neograničeno a neparno ograničeno; jedno proizlazi iz obadva (jer je ono i parno i neparno), a brojevi iz jednog; a i čitavo nebo, kao što je rečeno, jeste broj«[14]. Na koji god poseban period razvoja pitagorizma da se odnosilo ovo Aristotelovo zapažanje, i kako god da protumačimo njegove opaske, o parnom i neparnom, izgleda jasnim da su pitagorovci shvatali brojeve prostorno. Jedan je tačka, dva je linija, tri je površina četiri je čvrsto tlo.[15] Stoga, reći da su sve stvari brojevi, znači isto što i reći da se »sva tela sastoje od tačaka ili jedinica u prostoru, koje zajedno čine broj«[16]. Da su pitagorovci na taj način shvatali brojeve ukazuje »tetraktis«, figura koju su smatrali za svetu.

[12] Čini se izvesnim da su pitagorovački akustički razlomci bili razlomci dužina a ne frekvencija, koje bi pitagorovci teško mogli da mere. Tako je najduža žica harfe nazvana ἡ ὑπάτη, iako je ona davala naš »najviši« ton i frekvenciju, a najkraća je bila nazvana ἡ νεάτη mada je davala naš »najviši« ton i frekvenciju.

[13] *Metaph.*, 985, b 31—983 a 3. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«. Zagreb 1985, str. 17. — *Prim. prev.*)

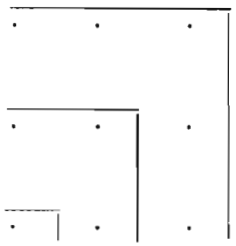
[14] *Metaph.*, 986a 17—21. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 18. — *Prim. prev.*)

[15] Cf. članak »Pythagoras«. *Enc. Brit.*, 14th edit., by Sir Thom. Little Heath.

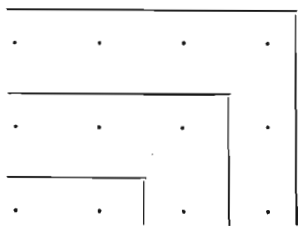
[16] Stöckl, *Hist. Phil.*, I, p. 48 (preveo Finli, 1887).



Ova figura očigledno pokazuje da deset predstavlja zbir brojeva jedan, dva, tri i četiri; drugim rečima, zbir prva četiri prirodna broja. Aristotel nam kazuje da je Eurit brojeve obično predstavljao šljuncima, a u skladu sa takvom metodom predstavljanja dobijamo »kvadratne« i »pravougaone« brojeve.[17] Ako pođemo od jedinice i dodajemo neparne brojeve u obliku »gnomona«[a], dobićemo kvadratne brojeve.



a ako započnemo dvojkom i dodajemo parne brojeve, dobićemo pravougaone brojeve.



Ovo korišćenje figuralnih brojeva i njihovo povezivanje sa geometrijom jasno nam pokazuje da su pitagorovci shvatali stvari kao brojeve, a ne samo kao nešto što je brojivo. Oni su preneli svoje matematičke pojmove

[17] *Metaph.*, 1092, b 10—13.

[a] Gnomon — geom. figura sa pravim uglom kojim se kvadrat proširuje u veći kvadrat, a pravougaonik u veći pravougaonik. Kod pitagorovaca gnomon je neparan broj kojim se kvadrat nekog broja povećava do kvadrata sledećeg broja. Na primer, između 3^2 i 2^2 gnomon je 5 (9—4=5). — *Prim. prev.*

u poredak materijalne stvarnosti. Tako se »naporednim postavljanjem nekoliko tačaka rađa linija, ne samo u naučnoj uobrazilji matematičara nego i u spoljašnjoj realnosti, takođe; na isti način, jukstaponiranjem nekoliko linija stvara se površ, a kombinovanjem nekoliko površina na kraju se dobija telo. Stoga su tačke, linije i površine stvarne jedinice koje sačinjavaju sva tela u prirodi, i u tom smislu sva tela moraju da se posmatraju kao brojevi. U stvari, svako materijalno telo jeste jedan izraz broja četiri (τετρκτύς), jer ono, kao četvrto u nizu, nastaje iz tri konstitutivna elementa (tačaka, linija, površi)«[18]. Veoma je teško reći koliko identifikovanje stvari i brojeva treba pripisivati pitagorovačkom običaju da se brojevi prikazuju geometrijskim slikama, a koliko proširivanju pitagorovačkih otkrića u muzici na čitavu stvarnost. Barnet misli da je prvobitna identifikacija stvari i brojeva rezultat proširivanja otkrića o mogućnosti svođenja muzičkih tonova na brojeve, a ne posledica identifikovanja brojeva i geometrijskih figura.[19] Ipak, ako se stvari posmatraju, kao što su ih pitagorovci očevidno posmatrali, kao zbirovi materijalnih kvantitativnih tačaka, i ako se u isto vreme brojevi posmatraju geometrijski kao zbirovi tačaka, lako se sagledava kako bi mogao da se preduzme i sledeći korak — identifikovanje predmeta i brojeva.[20]

U gore navedenom odeljku Aristotel izjavljuje da su pitagorovci smatrali da »elementi brojeva jesu parno i neparno, a da je od njih prvo neograničeno a drugo ograničeno«. Kako se ograničeno i neograničeno slažu s ovom slikom? Prema pitagorovcima, ograničen kosmos ili svet okružen je neograničenim ili bezgraničnim kosmosom (vazduhom), koji onaj prvi »udiše«. Stoga, stvari ograničenog kosmosa nisu čisto ograničenje, već sadrže i jednu mešavinu neograničenog. Shvatajući brojeve geometrijski, pitagorovci su, takođe, smatrali da su oni (sastavljeni od parnog i neparnog) tvorevina ograničenog i neograničenog. S ove tačke gledišta, bilo je, onda, lako učiniti i korak ka identifikaciji brojeva i stvari, tako što se parno izjednačavalo sa neograničenim a neparno s ograničenim. Dodatno objašnjenje može da se vidi u činjenici da neparni gnomoni (upor. slike u tekstu) čuvaju utvrđen kvadratan oblik (ograničen), dok parni gnomoni daju neprekidno promenljiv pravougaon oblik (neograničen).[21]

[18] Stöckl. *Hist. Phil.*, I, pp. 43—9.

[19] *E. G. P.*, p. 107.

[20] Filolaj je (kao što doznajemo iz fragmenta) uporno isticao da ništa ne bi moglo da se sazna, niti da bude jasno ili shvatljivo, ukoliko ne bi imalo broj ili ne bi bilo broj.

[21] Cf. Arist., *Phys.*, 203a 10—15.

I kada se već došlo do toga da se određeni brojevi pripišu određenim stvarima, sasvim prirodno se otvorilo i područje za sve vrste proizvoljnih, hirovitih pa i fantastičnih ideja. Na primer, mada više ili manje možemo biti kadri da sagledamo zašto bi priroda trebalo da nosi broj četiri, nije tako lako videti zašto bi καιρός[a] trebalo da bude sedam ili život šest. Pitagorovci su, međutim, objavljivali da je venčanje pet, jer je pet tvorevina trojke — prvog muškog broja, i dvojke — prvog ženskog broja. Ali, uprkos svim ovim fantastičnim elementima, pitagorovci su dali značajan doprinos matematici. Poznavanje »Pitagorine teoreme« kao gemetrijske činjenice susreće se, doduše, još u sumerskim proračunavanjima. Ali pitagorovci su, kao što je Proklo (Prokles) primetio[22], prevazišli puke aritmetičke i geometrijske činjenice tako što su ih preradili u deduktivni sistem, koji je isprva bio veoma jednostavan. »Sve u svemu, možemo reći da je geometrija pitagorovaca obuhvatala veći deo Euklidovih (Eukledes) knjiga I, II, IV, V (i verovatno III), s tim što pitagorovačka teorija o proporciji nije bila odgovarajuća zbog toga što nije mogla da se primeni na nesamerljive veličine.«[23] Teorija koja je stvarno rešila problem nesamerljivosti nastala je u akademiji pod Eudoksom (Eudoksos).

Pitagorovci su znali da je Zemlja sferična[24] i da nije središte svemira. Zemlja i planete se okreću — zajedno sa Suncem — oko središne vatre ili »vasionskog ognja« (koji je identifikovan sa brojem Jedan). Kosmos udiše vazduh iz bezgranične mase izvan njega, a za vazduh se kaže da predstavlja ono neograničeno. Ovde vidimo uticaj Anaksimena. (Prema Aristotelu — *De Caelo*, 293a 25-7 — pitagorovci nisu negirali geocentrizam da bi objasnili pojave, već su to učinili iz svojih sasvim proizvoljnih razloga.)

Pitagorovci za nas nisu zanimljivi samo zbog muzičkih i matematičkih istraživanja; niti su zanimljivi samo zbog toga što su predstavljali religiozno udruženje; niti samo zbog toga što su kroz svoje učenje o seobi duša i svoju matematičku metafiziku — bar u onoj meri u kojoj

[a] Grčki dobar čas. — *Prim. prev.*

[22] *In Eukleiden*, Friedlein, 65, 16—19.

[23] Heath, *art. cit.*

[24] Upor. reči ruskog filozofa Lava Šestova. ((Лавъ Шестовъ)): »Događalo se više puta da je istina morala da čeka na svoje priznanje čitave vekove pošto je već bila otkrivena. Upravo je takav slučaj sa Pitagorinim učenjem o kretanju Zemlje. Svi su mislili da je ono lažno i više od hiljadu pet stotina godina su odbijali da prihvate istinu. Čak i posle Kopernika (Copernicus) učeni ljudi su bili prisiljeni da skrivaju tu novu istinu pred zagovornicima tradicije i zdravog razuma.« Lav Šestov, *In Job's Balances*, p. 168.

nisu »materijalizovali« brojeve[25] — težili ka tome da se otrgnu od *de facto* materijalizma miletskih kosmologa. Oni su nam zanimljivi i zbog toga što su uticali na Platona, koji je, bez sumnje, bio pod uticajem njihovog shvatanja duše i njene sudbine (on je verovatno od njih pozajmio doktrinu o trostrukoj prirodi duše). Pitagorovci su sigurno bili impresionirani važnošću duše i njenim pravilnim negovanjem, a to je bilo jedno od najomiljenijih Platonovih ubeđenja kojeg se on pridržavao čitavog svog života. Platon je pretrpeo jak uticaj matematičkih spekulacija pitagorovaca — bez obzira na to što je u tom pogledu teško odrediti pravi obim njegovog dugovanja njima. Reći za pitagorovce da su izvršili određujući uticaj na formiranje Platonove misli, znači odati im prilično laskavo priznanje.

[25] U stvari, pitagorovačka matematizacija univerzuma ne može se istinski smatrati za »idealizaciju« univerzuma, jer je u njoj broj shvaćen geometrijski. Stoga pitagorovačka identifikacija stvari i brojeva nije toliko idealizacija stvari koliko materijalizacija brojeva. S druge strane, onoliko koliko su »ideje«, kao što je pravda, identifikovane sa brojevima, može se s pravom govoriti o tendenciji prema idealizmu. Ista tema se ponavlja i u idealizmu platonovaca.

Međutim, mora se priznati da bi teško opstala tvrdnja da su pitagorovci izvodili geometrizaciju broja, bar ukoliko je reč o kasnijim pitagorovcima. Tako je Arhita iz Tarenta, prijatelj Platonov, jasno delovao u sasvim suprotnom pravcu (cf. Diels, B 4), u onom pravcu protiv koga je Aristotel, verujući u odvojenost i nesvodljivost aritmetike i geometrije, imao jake prigovore. U celini uzevši, možda bi bilo bolje govoriti o pitagorovačkom otkriću (čak i ako je ono bilo nepotpuno analizirano) *izomorfizama* između aritmetike i geometrije, a ne o njihovom uzajamnom svođenju.

PETO POGLAVLJE

HERAKLITOV LOGOS[a]

Heraklit je bio efeški plemić. Prema Diogenu, akme mu je bio oko šezdeset devete Olimpijade, tj. oko 504—501. godine stare ere. Godine njegovog rođenja i smrti ne mogu pouzdano da se odrede. Služba bazileusa je bila nasledna u njegovoj porodici, ali nje se odrekao Heraklit u korist svog brata. Bio je, kako razabiramo, melanholičan čovek, živeo je usamljeno, klonio se ljudi, prezirući kako običnu gomilu tako i znamenite ljude iz prošlosti. »Efežani bi«, govorio je za građane svog grada, »dobro učinili kada bi se svi do jednog obesili i prepustili grad golobradim dečacima; oni koji su izgnali Hermodora (Hermodoros), najboljeg među sobom, govoreći: 'Od nas neka niko ne bude najbolji; ako bude neki takav, neka ga negde drugde i među drugima'.«[1] Drugom prilikom, opet, on daje sledeću opasku: »U Prijeni življaše Bijant (Bijas), sin Teutamov (Teutamos), koji je vredniji od ostalih.«[b] (Govorio je: »Većina ljudi je rđava.«[2]

Heraklit je svoje mišljenje o Homeru izrazio ovako: »Homera bi trebalo izbaciti iz javnih takmičenja i išibati, a i Arhiloha (Archilochos) jednako.« Na sličan način je primetio: »Mnogoznalaštvo ne uči umnosti, inače bi naučilo Hesioda i Pitagoru, isto kao i Ksenofana i Hekateja (Hekataios).« Za Pitagoru je rekao da »se bavio istraživanjima više od svih ljudi i da je, probravši one spise, stvorio svoju vlastitu mudrost, mnogoznalaštvo, prevaru.[3]«

Mnoge Heraklitove izreke su jezgrovite i jetke, a povremeno i sasvim zabavne. Na primer: »Lekari koji seku, pale, i na sve načine muče bolesnika i još traže nagradu, nipošto ne zaslužuju da je dobiju, jer čine

[a] U originalu: The Word of Heraclitus (Heraklitova Reč). — *Prim. prev.*

[1] Frag. 121. (Upor. prevod N. Majnarića: Heraklit, *svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb 1951; i Miroslava Markovića: Heraklit, *O prirodi*, »Kultura«, Beograd 1954. — *Prim. prev.*)

[b] Doslovno: »čija je slava veća« (οὗ πλείων λόγος). — *prim. prev.*

[2] Frag. 39.

[3] Frag. 42, 40, 129.

isto što i bolesti.« »Čovek se naziva detinjastim pred božanstvom baš kao i dete pred čovekom.« »Magarci bi više voleli seno nego zlato.« »Čoveku je narav njegov usud.«[4] Kada je reč o Heraklitovom stavu prema religiji, treba reći da je on malo poštovao misterije, pa je čak izjavio da »posvećivanje u misterije koje ljudi običavaju nije sveto.[5]« Štaviše, njegov stav prema bogu bio je panteistički, uprkos religioznom jeziku kojim se služio sam.

Čini se da je Heraklitov stil izražavanja bio pomalo mračan jer je u potonjim vremenima dobio nadimak ὁ σκοτεινός[a]. Ali izgleda da se Heraklit namerno koristio takvim načinom izražavanja. Među njegovim fragmentima nalazimo i takve rečenice kao što su: »Priroda voli da se skriva.« »Gospod, čije je proročište u Delfima, ništa ne govori niti skriva, već pokazuje znakom.« A o svom vlastitom proglasu ljudskom rodu on kaže: »Taj logos (λόγος) ljudi nikada ne razumevaju ni pre no što su ga čuli, ni pošto su ga čuli.«[6] Barnet kaže da Pindar (Pindaros) i Eshil (Aischylos) govore istim profetskim tonom, i delom ga pripisuju tadašnjoj religioznoj obnovi.[7]

Heraklit je mnogima poznat po slavnoj izreci koja mu se pripisuje, mada očigledno nije njegova: »Sve teče, πάντα ῥεῖ.« Uistinu, ta izreka je sve što mnogi ljudi znaju o Heraklitu. Ova tvrdnja ne reprezentuje sve njegove filozofske misli, premda prikazuje jedan značajan aspekt njegovog učenja. Zar Heraklit nije odgovoran za izreku: »U istu reku ne može se stupiti dvaput, jer onima koji stupaju u iste reke nadolaze druge i iznova druge vode?«[8] Štaviše, Platon primećuje da »Heraklit negde kaže da sve prolazi i da ništa ne traje; a poredeći stvari sa tokom reke, on kaže da ne možeš dva puta stupiti u istu reku.[9]« A prema Aristotelovim rečima, Heraklit uči da su »sve stvari u kretanju i ništa nije postojano.[10]« U tom pogledu Heraklit je Pirandelo (Pirandello) antičkog sveta, on uzvikuje da ništa nije postojano, da ništa ne traje i objavljuje nestvarnost »stvarnosti«.

Međutim, bilo bi pogrešno misliti da je Heraklit učio kako nema ničeg što se menja, jer tome protivreči drugi deo njegove filozofije.[11]

[4] Frag. 58, 79, 9, 119. (Poslednji fragment je sumnjiv prema D.)

[5] Frag. 14.

[a] Mračni. — *Prim. prev.*

[6] Frag. 123, 93, 1 (cf. 17, 34). Cf. Diog. Laërt,. 9, 6.

[7] *E. G. P.*, p. 132.

[8] Cf. Frag. 12 i 91.

[9] *Crat.*, 402a. (Upor. Platon, *Kratil*, »Teka«, Zagreb 1976, str. 44. — *Prim. prev.*)

[10] *De Caelo*, 298b 30 (III, 1).

[11] Heraklit zaista uči da se stvarnost neprestano menja, da je njena suštinska priroda to da se menja; ali to ne bi trebalo da se tumači kao da za njega uopšte nema nikakve stvarnosti koja se menja. Heraklita su često upoređivali sa Bergsonom, ali Bergsonova misija je takođe često bila grubo, pogrešno interpretirana, mada iz shvatljivih razloga.

Proglašenje promene nije čak ni najznačajniji stav njegove filozofije. Heraklit naglašava svoj »Logos« (reč), tj. svoju posebnu poruku ljudskom rodu, a teško da bi za Heraklita iznošenje takve poruke bilo opravdano kada ona ne bi išla dalje od istine da se stvari neprekidno menjaju; dalje od one istine koju su uvideli i drugi jonski filozofi, i koja nije imala karakter novine. Ne, Heraklitov originalan doprinos filozofiji treba tražiti negde drugde. On se sastoji u shvatanju jedinstva u mnoštvenosti i razlike u jedinstvu. Kao što smo videli, u Anaksimandrovoj filozofiji suprotnosti su predstavljene tako da zadiru jedna u drugu i da stoga po redu plaćaju kaznu za taj čin nepravde. Anaksimandar borbu suprotnosti razmatra kao nešto izgredničko, nešto što ne treba da bude, nešto što kvari čistoću Jednog. Međutim, Heraklit ne usvaja to stanovište. Sukob suprotnosti za njega je daleko od toga da bude mrlja na jedinstvu Jednog; on je od suštinskog značaja za bivstvovanje Jednog. U stvari, Jedno postoji samo u napetosti suprotnosti: ta napetost je bitna za jedinstvo Jednog.

Da za Heraklita stvarnost jeste Jedno, dovoljno jasno pokazuje izreka: »Ako ste poslušali, ne mene, već Logos, mudro je složiti se da je sve jedno.«[12] S druge strane, u sledećem iskazu jasno se pokazuje da je sukob suprotnosti suštinski za postojanje Jednog: »Treba znati da je rat zajednički svemu, da je pravda svađa i da sve nastaje po svađi i nuždi.«[13] Homer je grešio kada je govorio: »Samo iz roda božjeg i ljudskog da nestane svađa.«[a] On nije video da se time, u stvari, zalagao za uništenje svemira, jer da je bila uslišena njegova molitva, propale bi sve stvari.[14] Osim toga, Heraklit za ljude kaže da »Oni ne razumeju kako se ono što je u sebi protivno slaže sa samim sobom: to je usklađivanje poput onog kod luka i lire.«[15]

Za Heraklita, dakle, stvarnost jeste Jedno. Ali ona je u isto vreme i mnoštvo, i to ne samo tek čistom slučajnošću već suštinski. U bivstvovanju i postojanju Jednog suštinsko je to da bi ono trebalo da bude u isto vreme i jedno i mnoštvo; ono treba da bude istost u razlici. Stoga se Hegelovo povezivanje Heraklitove filozofije sa kategorijom nastajanja zasniva na pogrešnom shvatanju — a Hegel greši i kada Parmenida stavlja pre Heraklita, jer Parmenid je bio isto toliko kritičar koliko i i savremenik Heraklitov, i stoga Parmenida treba svrstati u poznije

[12] Frag. 50.
[13] Frag. 80.
[a] Upor. Homer, *Ilijada*, Matica srpska, Novi Sad 1972, XVIII 107; prevod M. N. Đurić. — *Prim. prev.*
[14] Numenije, Frag. 16, apud Chalcidium, c. 297 (D. 22 A 22). Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 148. U stvari, ovu tezu potkrepljuje Simpl. Categ. 412, 26. — *Prim. prev.*
[15] Frag. 51.

pisce.[16] Heraklitova filozofija više odgovara ideji konkretno opšteg, Jednog koje postoji u mnoštvu, identitetu u razlici.

Ali šta je Jedno u mnoštvu? Za Heraklita, kao i za stoike kasnijih vremena koji su taj pojam preuzeli od njega, suština svih stvari jeste vatra. Zbog toga se, na prvi pogled, može učiniti da Heraklit samo varira staru jonsku temu — da on ukazuje na vatru samo zato da bi se razlikovao od Talesa, za koga je stvarnost voda, i Anaksimena, za koga je to vazduh. Naravno, želja za pronalaženjem različite pratvari (*Urstoff*) mogla je, do određenog stepena, da deluje i u njegovom slučaju, ali je u Heraklitovom izboru vatre bilo i nečeg drugog. On je našao određen razlog, i to veoma dobar razlog, da se opredeli za vatru. Taj razlog je povezan s osnovnom mišlju njegove filozofije.

Čulno iskustvo nam govori da vatra živi trošeći, palećи i preobraćajući u sebe raznorodne tvari. Iskačući, tako reći, iz množine stvari, ona ih menja u sebe; bez te materijalne opskrbe ona bi usahla i prestala da postoji. Samoopstanak vatre zavisi od te »borbe« i »napetosti«. To je, naravno, čulna simbolizacija, ali ona očigledno nosi neke oznake pravog filozofskog poimanja, što se ne bi moglo reći za vodu ili vazduh. Stoga, Heraklitovo opredeljenje za vatru kao suštinu stvarnosti nije bilo tek proizvod njegovog hira, puke želje za novinom, ili izraz potrebe da se razlikuje od svojih prethodnika, već je vatra bila bitno sadržana u njegovoj osnovnoj filozofskoj zamisli. Vatru on naziva »oskudicom i sitošću« — ona je, drugim rečima, sve ono što jeste, ali ona je to u stalnom stanju napetosti, borbe, nezasitosti, paljenja i gašenja.[17] U procesu paljenja i gašenja vatre Heraklit je razlikovao dva puta — put nagore i put nadole. »On je promenu nazvao put nagore i nadole, a i kosmos nastaje po njoj. Kada se vatra zgusne, postaje vlažna, a zgušnjavanjem se pretvara u vodu; kada se voda stegne, pretvara se u zemlju, a to on naziva putem nadole. Zatim se, opet, zemlja od sebe topi i iz nje izlazi voda, a iz ove sve ostalo; jer on gotovo sve svodi na isparavanje iz mora. To je put nagore.«[18]

Međutim, ako se tvrdi da su sve stvari vatra i, prema tome, u neprekidnom stanju toka, jasno je da, onda, mora da se ponudi i nekakvo objašnjenje onoga što se, u najmanju ruku, pojavljuje kao postojana priroda stvari u svetu. Heraklit nudi objašnjenje služeći se pojmom mere: svet je »večito živa vatra koja se s merom pali i s merom gasi«[19]. Prema tome, ako vatra uzima nešto od stvari preobraćajući ih paljenjem

[16] G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd 1962, I knj., str. 241.
[17] Frag. 65.
[18] Diog. Laërt., IX, 11.
[19] Frag. 30.

u sebe, ona isto tako i daje onoliko koliko uzima. »Sve se menja za vatru i vatra za sve kao roba za zlato, a zlato za robu.«[20] Dakle, dok se bivstvo svake vrste tvari uvek menja, celokupna količina te vrste tvari ostaje ista.

Heraklit ne pokušava da objasni samo relativnu postojanost stvari već, takođe, i raznoliko presezanje jedne vrste tvari nad drugom, kao što se to događa u slučaju dana i noći, leta i zime. Od Diogena saznajemo da je Heraklit prevagu različitih elemenata objašnjavao »različitim isparavanjima.« Tako, »svetlo isparavanje, zapaljeno u kolutu Sunca, proizvodi dan; a pretežnost suprotnog isijavanja proizvodi noć. Porast topline koja potiče iz svetlog isijavanja daje leto; a pretežnost vlage iz tamnog isparavanja stvara zimu.[21]«

Kao što smo videli, u svemiru vlada neprekidna borba, ali u njemu ima i relativne postojanosti, a sve to zbog različitih mera vatre, koja se pali ili gasi u više ili manje jednakoj srazmeri. A upravo činjenica te mere, ravnoteže puteva nagore i nadole, tvori ono što Heraklit naziva »skrivenom usklađenošću sveta«, koja je, prema njemu, »bolja od otkrivene«[22]. »Ljudi«, kaže Heraklit u jednom već navedenom fragmentu, »ne razumeju kako se ono što je u sebi protivno slaže sa samim sobom: to je usklađivanje poput onog kod luka i lire.«[23] Ukratko, Jedno je isto sa svojim različitostima, a same različitosti su jedno, odnosno različiti vidovi jednog. Nijedan od tih vidova, ni put nagore ni put nadole, ne mogu da nestanu. Kada bi oni nestali, onda i samo Jedno ne bi više postojalo. Ta nerazdvojivost suprotnosti, bitni karakter različitih momenata Jednog, ispoljava se u izrekama poput ovih: »Put nagore i put nadole jedan je i isti«, i »Dušama je smrt da postanu voda, a vodi je smrt da postane zemlja; ali iz zemlje nastaje voda a iz vode duša.«[24] To, naravno, vodi izvesnom relativizmu koji srećemo u izrekama: »Dobro i zlo jesu jedno«; »More je najčistija i najprljavija voda: ribama pitka i životvorna, ljudima nepitka i pogubna«; »Svinje se kupaju u blatu, a perad u prahu i pepelu.«[25] Međutim, u Jednom su sve napetosti pomirene, sve razlike usklađene: »Bogu je sve lepo i dobro i pravedno, ali ljudi jedno drže za rđavo a drugo za pravedno.«[26] To je, naravno, neizbežan zaključak panteističke filozofije — sve je opravdano *sub specie aeternitatis*[a].

[20] Frag. 90.
[21] Diog. Laërt., IX, 11.
[22] Frag. 54.
[23] Frag. 51.
[24] Frag. 60, 36.
[25] Frag. 58, 61, 37.
[26] Frag. 102.
[a] Pod uglom večitosti, sa stanovišta večitosti (Spinoza). — *Prim. prev.*

Heraklit govori o Jednom kao o bogu i kao o mudrom: »Jedno, koje je jedino mudro, neće i hoće da se naziva imenom Zevsa.«[27] Bog je sveopšti Um (Λόγος), sveopšti zakon imanentan svim stvarima, zakon koji povezuje sve stvari u jedinstvo, određujući neprekidnu promenu u svemiru u skladu sa sveopštim zakonom. Čovekov um je momenat tog opšteg uma, ili njegov sažetak i sabranost i stoga čovek treba da teži ka postizanju stanovišta uma i da živi u skladu sa njim, shvatajući jedinstvo svih stvari i vladavinu nepromenljivog zakona, zadovoljan nužnim tokovima vasione protiv kojih se ne buni zato što su oni izraz sveobuhvatnog, sveuređujućeg logosa ili zakona. Um i svest u čoveku jeste vatreni element. To je ujedno i vredan element, jer kada čista vatra napusti telo, voda i zemlja, koji iza nje ostaju, bezvredni su. Tu misao Heraklit izražava na sledeći način: »Jer leševe bi trebalo izbacivati pre nego đubre.«[28] Čovek, stoga, teži da svoju dušu očuva što je moguće suvljom: »Suva duša je najmudrija i najbolja.«[29] Dušama može biti uživanje da postanu vlažne, ali »dušama je smrt da postanu voda.[30]« Duše treba da nastoje da se izdignu iznad privatnog sveta onog ko »spava« i da dođu do zajedničkog sveta onog »budnog«, tj. do zajedničkog sveta mišljenja i uma. Ovo mišljenje je, naravno, Heraklitov logos. U svetu postoji jedan imanentan zakon i um, a ljudski zakoni bi trebalo da budu njegovo otelovljenje, mada u najboljem slučaju mogu da budu samo njegovo nesavršeno i relativno otelovljenje. Naglašavanjem sveopšteg zakona i čovekovog sudelovanja u umu, Heraklit je pomogao da se utre put ka univerzalističkim idealima stoičke filozofije.

Ovo shvatanje o opštem, sveuređujućem umu pojavljuje se i u stoika, koji su svoju kosmologiju pozajmili od Heraklita. Međutim, nije opravdano pretpostavljati da je Heraklit Jedno ili vatru shvatao u vidu neke *ličnosti*, nekog boga. Takvog razumevanja boga nema u Heraklita, kao što ga nema ni u Talesovom ili Anaksimenovom shvatanju vode ili vazduha: Heraklit je bio panteist, baš kao što su i stoici u potonjim vremenima bili panteisti. Međutim, shvatanje o bogu kao imanentnom, uređujućem načelu svih stvari, zajedno sa moralnim stavom o prihvatanju događaja kao izraza božanskog zakona, proizvodi psihološki stav koji je u suprotnosti s onim koji bi, čini se, logički zahtevala teorijska identifikacija boga sa kosmičkim jedinstvom. Ta nesaglasnost između psihološkog stava i strogih zahteva teorije postala je veoma jasna u stoičkoj školi, čiji pripadnici često naglašavaju duhovan stav i upotrebljavaju jezik koji bi nagoveštavao teističko shvatanje boga, a ne

[27] Frag. 32.
[28] Frag. 96.
[29] Frag. 118.
[30] Frag. 77, 36.

panteističko koje logički zahteva kosmološki sistem — ta nesaglasnost se posebno pojačala u kasnijih stoika, i to zbog njihovog sve većeg usredsređivanja na etička pitanja.

Da li je Heraklit bio pristalica učenja o »svetskom požaru« koji se periodično ponavlja? Budući da je sasvim sigurno da su se stoici držali ovog učenja, i budući da su mnogo toga usvojili od Heraklita, i učenje o periodičnom svetskom požaru mnogi su pripisivali Heraklitu. Ali, čini se da to pripisivanje nije moguće prihvatiti iz sledećih razloga. Prvo, Heraklit je, kao što smo videli, insistirao na činjenici da je napetost ili borba suprotnosti nešto što je suštinsko za postojanje Jednog. Stoga bi sama vatra logično prestala da postoji ako bi sve stvari periodično zapadale u čistu vatru. Drugo, zar Heraklit izričito ne kaže da »Sunce neće da prekorači svoje mere; inače će ga erinije, pomoćnice Pravde, pronaći.«[31] I da je ovaj svet »uvek bio, jeste i biće večito živa vatra, koja se s merom pali i s merom gasi«[a]? Treće, Platon uspostavlja oprečnost između Heraklita i Empedokla (Empedokles) na osnovi toga što prema Heraklitu Jedno uvek jeste Mnoštvo, dok prema Empedoklu jeste i mnoštvo i jedno naizmenično.[32] Kada profesor Celer govori: »To je protivrečnost koju on, a verovatno i Platon, nije zapazio«, on polazi od jedne nedopustive pretpostavke. Naravno, kada bi iz određenog svedočanstva jasno proizlazilo da je Heraklit stvarno zastupao učenje o periodičnom opštem svetskom požaru, onda bismo doista morali da zaključimo da ni Heraklit ni Platon nisu zapazili u tome sadržanu protivrečnost. Ali, pošto svedočanstva pokazuju da Heraklit nije zastupao to učenje, od nas se, i to s razlogom, ne može zahtevati da u ovoj stvari grešku pripišemo Platonu. Štaviše, stoici su, očigledno, bili prvi koji su navodili da je Heraklit zastupao učenje o opštem svetskom požaru.[33] Pa čak ni oni nisu jedinstveni kada je reč o tome. Zar jedna Plutarhova (Plutarchos) ličnost ne kaže: »Vidim kako se stoički svetski požar razastire preko Hesiodovih poema, baš kao što se širi i preko Heraklitovih spisa i Orfejevih (Orpheus) stihova?«[34]

Šta da se kaže o Heraklitovom učenju o jedinstvu u razlici? Da postoji mnoštvo, množina, dovoljno je jasno. Ali u isto vreme um neprestano teži ka tome da shvati jedinstvo, sistem, da zadobije obuhvatan pregled kako bi povezao stvari. A taj cilj mišljenja odgovara stvarnom jedinstvu u stvarima: stvari *jesu* međuzavisne. Čak i čovek, sa svojom

31 Frag. 94.

[a] Frag. 30.

32 *Soph.*, 242d. (Upor. Platon, *Protagora, Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 150—1. — *Prim. prev.*)

33 Cf. *E. G. P.*, pp. 159—160.

34 *De def. orac.*, 415 sq.

besmrtnom dušom, zavisi od ostalog sveta. Njegovo telo je, i to na vrlo realan način, zavisno od čitave prošle istorije sveta i ljudske rase. U svom životu on zavisi od materijalnog univerzuma — u telesnom življenju zavisan je od vazduha, hrane, pića, Sunčeve svetlosti itd. — a takođe i u svom duhovnom životu, od čulnosti kao polazne osnove saznanja. U svom kulturnom životu on isto tako zavisi od mišljenja i kulture, civilizacije i razvoja prošlosti. I pored toga što čovek s pravom traži jedinstvo, bilo bi pogrešno tvrditi jedinstvo na štetu mnoštva. Jedino jedinstvo koje je vredno imati jeste jedinstvo u razlici, identitet raznolikosti. Dakle, jedinstvo bogatstva, a ne siromaštva. Svaka materijalna stvar jeste jedinstvo u raznolikosti (budući da se sastoji od molekula, atoma, elektrona itd.), svaki živi organizam je takav, pa čak i bog koji je, kao što znamo iz otkrovenja, jedinstvo u različitosti ličnosti. U Hristu (Christos) postoji jedinstvo u raznolikosti — jedinstvo ličnosti u raznolikosti prirodâ. Jedinstvo koje nam se otkriva u blaženoj viziji jeste jedinstvo u razlici — u suprotnom, to jedinstvo bi izgubilo svoje bogatstvo (na stranu to što je nemoguće »prosto« jedinstvo između boga i stvorenja).

Možemo li stvoreni svet da posmatramo kao jedinstvo? Sigurno je da svet nije jedna supstancija: on obuhvata množinu supstancija. Međutim, mi ga zamišljamo kao celinu, i ako je zakon očuvanja energije tačan, onda je on u određenom smislu fizička celina. Zato univerzum do određenog stepena može da se smatra jedinstvom u raznolikosti. Ali moguće je da idemo i dalje, pa da, sa Heraklitom, tvrdimo da je za postojanje materijalnog sveta neophodan sukob suprotnosti — promena.

1. Kada je reč o neorganskoj materiji, promena se — makar u smislu kretanja — nužno podrazumeva, naročito u slučaju da prihvatamo moderne teorije o sastavu materije, teoriju o svetlosti itd.

2. Takođe je jasno da ako postoji konačan, materijom uslovljen život — onda promena mora da bude suštinska. Život telesnog organizma mora se održavati respiracijom, asimilacijom itd., a svi ti procesi podrazumevaju promenu, pa samim tim i »sukob suprotnosti«. Očuvanje života na ovoj planeti podrazumeva reprodukciju, a rađanje i smrt mogu, sa razlogom, da se nazovu suprotnostima.

3. Da li bi mogao da postoji materijalan svet u kome ne bi bilo sukoba suprotnosti, apsolutno nikakve promene? Pre svega, u takvom univerzumu ne bi moglo da bude nikakvog života, jer otelotvoren život, kao što smo videli, podrazumeva promenu. Da li bi mogao da postoji materijalan svet — u kome nije bilo nikakvog života — koji bi bio potpuno statičan, potpuno lišen promene i kretanja? Ako bi se materija posmatrala kao energija, onda je veoma teško videti kako bi mogao da

postoji čisto statičan materijalan univerzum. Nezavisno od svih teorija, čak i ako bi takav univerzum fizički bio moguć, da li bi on i racionalno bio moguć? U najmanju ruku, mi ne bismo mogli da otkrijemo nikakvu funkciju takvog univerzuma — bez života, bez razvoja, bez promena; to bi bila neka vrsta prvobitnog haosa.

Stoga se čini da je čisto materijalan svet neshvatljiv, ne samo *a posteriori* već, takođe, i *a priori*. Ideja o materijalnom univerzumu, u kome je prisutan organski život, zahteva promenu. Ali promena, s jedne strane, znači raznolikost, jer mora da postoji *terminus a quo* i *terminus ad quem* promene, dok s druge strane zahteva postojanost, budući da mora postojati *ono što se menja*. A onda će postojati i identitet u raznolikosti.

Prema tome, zaključujemo da je Heraklit iz Efesa došao do istinskog filozofskog poimanja, mada se držao istog onog puta čulnog simbolizma kao i njegovi jonski prethodnici; ali ispod čitavog tog čulnog simbolizma može se jasno razabrati pojam Jednog kao onog što je suštinski množina. Heraklit doista nije dopro do shvatanja supstancijalne misli, Aristotelovog νόησις νοήσεως[a], niti je, kao što je Aristotel pokušao da učini, poklonio dovoljno pažnje elementu postojanosti u svemiru. Pa ipak, kao što Hegel kaže: »Ako sudbinu možemo smatrati toliko pravednom da je za potomstvo uvek čuvala ono što je najbolje, onda bar za ono što nam je od Heraklita sačuvano moramo reći da je bilo dostojno da bude tako sačuvano.«[35]

[a] Grč. misao misli. — *Prim. prev.*

[35] G. W. F. Hegel, *Forbesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. 343. (Upor. *Istorija filozofije*, »Kultura«. Beograd 1962, I knj., str. 260.— *Prim. prev.*)

ŠESTO POGLAVLJE

PARMENIDOVO I MELISOVO JEDNO

Pretpostavlja se da je osnivač elejske škole bio Ksenofan. Međutim, kako nema nikakvog dokaza da je on ikada išao u Eleju u južnoj Italiji, on se ne može smatrati za nešto više do za pokrovitelja ove škole. Kada razmotrimo neke od izreka koje mu se pripisuju, nije teško shvatiti zašto ga je škola, koja se čvrsto držala ideje o nepokretnom Jednom, prihvatila za pokrovitelja. Ksenofan napada grčka antropomorfna božanstva: »Kada bi volovi (i konji) ili lavovi imali ruke i mogli rukama da slikaju i proizvode (umetnička) dela kao ljudi, konji bi likove bogova slikali nalik konjima, goveda nalik govedima, a njihova tela bi načinili po svojim obličjima.«[1] Na mesto postojećih bogova Ksenofan postavlja jednog jedinog boga, »najvećeg među bogovima i ljudima, koji smrtnicima nije sličan ni u obliku, ni u misli«; on »uvek boravi na istom mestu, ne krećući se uopšte; niti njemu dolikuje da se vrzma čas amo, čas tamo«[2]. Aristotel nam, u *Metafizici*, govori da je Ksenofan, »posmatrajući celinu svemira, rekao da jedno jeste bog«[3]. Prema tome, on je najverovatnije bio monist a ne monoteist; ovakvo tumačenje njegove »teologije« bi sigurno bilo više u skladu sa stavom poznijih elejskih mislilaca prema njemu nego teističko tumačenje. Nama je možda bliska prava monoteistička teologija, ali bi za tadašnju Grčku ona bila nešto neuobičajeno.

Međutim, ma kakva da su Ksenofanova mnenja bila, sa filozofskog i istorijskog stanovišta, pravi osnivač elejske škole bio je, bez sumnje, Parmenid iz Eleje. Sudeći po tome da se oko 451—449. godine stare ere,

[1] Frag. 15. (Upor. *Florilegium phylosophum graecum*, »Naučna knjiga«, Beograd 1951, str. 19. — *Prim. prev.*) S ovim bi mogle da se uporede Epiharmove (Epicharmos) reči (frag. 5): »Jer pas se psu čini najlepšim stvorenjem, i vo volu, magarac najlepšim magarcu, a svinja pak svinji.« Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 177. — *Prim. prev.*

[2] Frag. 23 i 26.

[3] *Metaph.*, A 5, 986b 18.

kada mu je bilo šezdeset pet godina, sastao u Atini sa Sokratom (Sokrates), izgleda da se Parmenid rodio krajem VI veka stare ere. O njemu stari govore da je sačinio zakone svom rodnom gradu Eleji; a Diogen je sačuvao Sotionovu (Sotion) tvrdnju prema kojoj je Parmenid isprva bio pitagorovac, ali da je kasnije napustio tu filozofiju radi svoje vlastite.[4]

Parmenid je pisao u stihu, kao što svedoče fragmenti koje poseduјemo, od kojih je većinu sačuvao Simplikije (Simplikios) u svom komentaru Aristotelove *Fizike*. Sažeto rečeno, prema Parmenidovom mišljenju, Biće ili Jedno *jeste*, a nastajanje ili promena jeste privid. Jer ako uopšte nešto nastaje, ono nastaje ili iz bića ili iz nebića. Ako je posredi prvo, onda to nešto već jeste — i u tom slučaju ono ne nastaje; ako je, pak, ovo drugo slučaj, onda ono nešto jeste ništa, jer iz ništa postaje ništa. Stoga je nastajanje varka. Biće naprosto *jeste* i ono je Jedno, jer je i množina privid. Ovo učenje nije, očigledno, neka teorija koja je neposredno razumljiva običnom čoveku, i zato ne iznenađuje što Parmenid insistira na radikalnom razlikovanju između puta istine i puta mnenja ili verovanja. Vrlo je verovatno da put mnenja, koji je izložen u drugom delu njegove poeme, predstavlja kosmologiju pitagorovaca; a pošto bi čovek koji se oslanja *jedino* na čulno saznanje teško dopro i do samog pitagorizma, nema razloga da se zastupa stav kako Parmenidovo razlikovanje između dva puta poseduje potpunu formalnu opštost kasnijeg Platonovog razlikovanja između znanja i mnenja, misli i čula. Kod Parmenida se pre radi o odbacivanju jedne određene filozofije u prilog druge filozofije. Pa ipak, istina je da Parmenid odbacuje pitagorizam — zapravo, svaku filozofiju koja se s ovom slaže u dopuštanju promene i kretanja. Kako su promene i kretanja fenomeni koji se, svakako, opažaju čulima, Parmenid odbacivanjem promene i kretanja, u stvari, ne prihvata put čulne pojavnosti. Stoga nije neispravno reći da Parmenid uvodi ono veoma važno razlikovanje između uma i čula, istine i pojave. Naravno, tačno je da je čak i Tales spoznao to razlikovanje u određenoj meri, jer istinu koju on pretpostavlja — da je sve voda — čula teško mogu neposredno da opaze: za shvatanje te postavke potreban je um koji ide preko pojava. Središna Heraklitova »istina«, takođe, predstavlja istinu uma i znatno nadilazi obično mnenje ljudi, koji veruju u čulnu pojavnost svega. Tačno je, takođe, da Heraklit eksplicira tu razliku kada razlikuje puk zdrav razum od svog Logosa. Pa ipak, Parmenid je taj koji prvi izričito naglašava tu razliku, što je i razumljivo ako razmotrimo zaključke do kojih je došao. Isto razlikovanje je dobilo osobit značaj u platonizmu, kakav, uostalom, i mora da ima u svim oblicima idealizma.

[4] Diog. Laërt., IX, 21.

I pored toga što Parmenid iskazuje distinkciju koja će postati temeljna postavka idealizma, treba se kloniti iskušenja da o njemu samom govorimo kao o nekom idealisti. Kao što ćemo videti, postoji veoma dobar razlog za pretpostavku da je, prema Parmenidovom shvatanju, Jedno bilo čulno i materijalno. Preobraćati Parmenida u nekog objektivnog idealistu devetnaestovekovnog tipa znači, dakle, počiniti jedan anahronizam: iz negiranja promena ne sledi da Jedno jeste ideja. Od ljudi se može zahtevati da slede mišljenje, ali iz toga ne proističe da je Parmenid shvatao Jedno kao samu misao, bez obzira na to što se do njega stiže mišljenjem. Da je Parmenid predstavljao Jedno kao samopostojeću misao, teško da bi Platon i Aristotel propustili da to zabeleže, i teško da bi Sokrat pronašao prvog trezvenog filozofa u Anaksagori (Anaxagoras), sa njegovim pojmom uma ili Nousa. Čini se da je istina u tome da Parmenid, mada zaista čini razliku između uma i čula, tu razliku ne tvrdi da bi uspostavio neki idealistički sistem, nego da bi uspostavio sistem monističkog materijalizma, u kome se promena i kretanje uklanjaju kao privid. Samo um može da pojmi stvarnost, ali stvarnost koju um shvata jeste materijalna. To nije idealizam nego materijalizam.

Vratimo se sada Parmenidovom učenju o prirodi sveta. Njegova prva velika tvrdnja je da »ono jeste«. »Ono«, tj. biće[a] ili stvarnost, kakve god da je prirode, jeste, odnosno postoji i ne može da ne bude. Ono jeste, i nemoguće je da nije. O biću može da se govori i ono može da bude predmet naših misli. Ali to o čemu možemo da mislimo i da govorimo može i da bude, »jer isto biće može da se misli i da bude«. Ako »to« *može* da bude, onda ono *jeste*. Zašto? Zato što bi ono, ako bi moglo da bude a ipak ne bi bilo, bilo ništa. Ali samo ništa ne može da bude predmet govorenja i mišljenja, jer govoriti o ničemu *znači ne govoriti*, a misliti o ničemu isto je što i ne misliti. Osim toga, ako bi ono tek *moglo da bude*, onda, paradoksalno, ono nikada ne bi nastalo, jer bi moralo da proizađe iz ništa, a iz ničeg nastaje ništa a ne nešto. Stoga, biće, stvarnost ili »ono« — nije bilo prvo samo moguće, tj. ništa, a zatim postojeće — nego je ono uvek postojalo, ili tačnije, »ono« jeste.

[a] Parmenidov izraz ἐόν prevodimo na naš jezik imenicom »biće«, zato što ovaj izraz, bez izričitog razlikovanja, obuhvata i bivstvovanje uopšte (bitak) i pojedinačno bivstvovanje; ovo nerazlikovanje verbalnog i nominalnog aspekta bivstvovanja, jednako kao i nerazlikovanje egzistencijalne od kopulativne upotrebe, važi za čitavu presokratsku misao, a napušta se tek u klasičnim filozofemima Platona i Aristotela. Takozvana ontološka distinkcija postignuta je, međutim, tek u poznoj antici. Siromaštvo ontoloških izraza u engleskom jeziku pokazuje se u ovom kontekstu kao pogodnost. Parmenidovo »biće« je prosto Bling. Međutim, treba imati u vidu da ovim izrazom Koplston pokriva čitavo mnoštvo grčkih termina: ὄν, εἶναι, οὐσία *Prim. prev.*

Zašto kažemo »tačnije, ono jeste«? Zbog toga što ako nešto nastaje, ono mora da nastane ili iz bića ili iz nebića. Ako se rađa iz bića, onda tu nema pravog nastajanja i postajanja; jer ako nastaje iz bića, ono već jeste. Međutim, ako nastaje iz ničeg, onda nebiće mora već da bude nešto da bi biće moglo da nastane iz njega. Ali to je protivrečno. Stoga biće, Parmenidovo »ono«, ne nastaje ni iz bića ni iz nebića; ono nikada nije nastalo, nego naprosto *jeste*. A pošto to mora da važi za svako bivstvujuće, ništa nikada ne nastaje. Jer ako bi bilo šta ikada nastajalo, ma koliko neznatno uvek bi se nailazilo na istu teškoću: da li je to nastalo iz bića ili iz nebića? Ako je prvo posredi, onda ono već jeste; ako je drugo, onda se upada u protivrečnost, jer nebiće jeste ništa i ne može da bude izvor bivstvujućeg. Stoga promena, nastajanje i kretanje nisu mogući. Prema tome, »biće jeste.« »Još jedino ostaje kaža o putu, kako *jeste*; na njemu su znamenja baš mnoga da je biće nestvoreno i neprolazno, celo, jednorodno, nepokretno i ne bez dovršenja.«[5]

Zašto Parmenid govori da je »to što jeste«, potpuno, odnosno da je stvarnost kojoj ne može da se doda ništa? Zato što ono, ako nije jedno nego podeljeno, mora da bude podeljeno nečim različitim od sebe. Ali biće ne može da bude podeljeno nečim drugim, jer pored bića nema ničeg drugog. Njemu, takođe, ništa ne može biti dodavano, jer bi to što je biću dodano i samo bilo biće. Slično tome, ono je nepokretno i neprekidno, jer su isključeni kretanje i promena kao oblici postojanja.

Pa kakve je, onda, prirode ono »jeste«, odnosno kakvo je biće prema Parmenidu? Čini se da Parmenidova tvrdnja da biće ili Jedno jeste konačno jasno ukazuje na to da je on biće shvatao kao materijalno. Beskonačno je, za njega, moralo da ima značenje neodređenog i neograničenog, a biće, kao stvarno, ne može da bude neograničeno ili neodređeno, ne može da se menja, i ne može da bude zamišljeno kao nešto što se rasprostire u praznom prostoru: ono mora da bude ograničeno, određeno, potpuno. Ono je vremenski beskonačno, budući da nema ni početka ni kraja, ali je prostorno konačno. Štaviše, ono je jednako stvarno u svim pravcima i stoga je sferičnog oblika — »od središta jednako svuda: jer niti ovde nešto više niti tamo nešto manje ono ne sme biti«[6]. Kako bi Parmenid mogao da zamisli biće kao sferično da ga nije zamislio kao materijalno? Stoga se čini da je Barnet u pravu kada kaže: »Parmenid nije, kao što su neki govorili, 'otac idealizma'; naprotiv, čitav materijalizam zavisi od njegovog viđenja stvarnosti.«[7]

[5] Frag. 8, 1—5. (Upor. prevod S. Žunjića: *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 69. — *Prim. prev.*)

[6] Frag. 8, 43. (Upor. *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 70. — *Prim. prev.*)

[7] *E. G. P.*, p. 182.

Profesor Stejs je morao priznati da su »Parmenid, Melis i uopšte elejci smatrali biće u izvesnom smislu kao materijalno«; ali on još pokušava da dokaže kako je Parmenid bio idealista zato što se držao »kardinalne teze idealizma«, da se apsolutna stvarnost, čija manifestacija jeste svet, sastoji u mišljenju ili u pojmovima«[8]. Tačno je da se Parmenidovo biće može shvatiti samo mišljenjem, odnosno pojmovima. Ali izjednačiti stavove, »biti shvaćen u misli« i »biti mišljen« sigurno predstavlja zbrku.

Činilo bi se, prema ovome, da je Parmenid bio materijalista i ništa više. Međutim, u njegovoj filozofiji postoji, kako tvrdi profesor Stejs, jedna nepomirljiva protivrečnost[9]. Parmenid, mada materijalista, u svojoj misli nosi i zametke idealizma, ili bar postavlja *point de départ* idealizma. Budući da je zastupao nepromenljivost bića, a biće shvatao kao materijalno, on je tvrdio nepropadljivost materije. Empedokle i Demokrit su usvojili ovo stanovište i primenjivali su ga u svom atomističkom učenju. Ali dok je Parmenid bio prinuđen da se odrekne promene i nastajanja kao privida, usvajajući tako stanovište upravo suprotno Heraklitovom, Demokrit nije mogao da se liši onoga što se u iskustvu pojavljuje kao neizbežna činjenica, koja traži malo više objašnjenja od lakonskog izostavljanja. Stoga je Demokrit, iako je usvojio Parmenidovu tezu o tome da biće ne može ni da nastane ni da propadne — to je teza o neuništivosti tvari — tumačio promenu kao posledicu skupljanja i razdvajanja nepropadljivih čestica materije. S druge strane, istorijska je činjenica da je Platon preuzeo Parmenidovu tezu o nepromenljivosti bića, i da je biće koje biva izjednačavao sa postojećom trajnom i objektivnom idejom. U tom smislu se Parmenid može nazvati ocem idealizma, naime, u smislu da je prvi veliki idealista usvojio njegovu ključnu postavku i da ju je interpretirao sa jednog idealističkog stanovišta. Povrh toga, Platon se veoma okoristio Parmenidovom distinkcijom između sveta umnosti i sveta čula ili pojave. Ali ako se u ovom istorijskom smislu, na osnovu svog nesumnjivog uticaja na Platona, Parmenid može s pravom nazvati ocem idealizma, istovremeno treba zapaziti da je sam Parmenid izlagao jedno materijalističko učenje, i da su materijalisti, poput Demokrita, bili njegovo zakonito čedo.

Heraklit je u svojoj teoriji o sveopštem toku πάντα ῥεῖ naglasak stavljao na *nastajanje*. Kao što smo videli, on nije zastupao nastajanje po cenu potpunog isključivanja bića, tako što bi tvrdio da ima postajanja, ali ničega što postaje. On je potvrđivao postojanje Jednog—Vatre, ali je smatrao da su promena, nastajanje i napetost suštinski značajni

[8] *Crit. Hist.*, pp. 47 i 48.

[9] *Crit. Hist.*, pp. 49—52.

za postojanje Jednog. S druge strane, Parmenid je tvrdio biće čak i po cenu isključivanja nastajanja, govoreći da su promena i kretanje privid. Čula nam govore da postoji promena, ali treba tražiti istinu, ne u čulu, već u umu i mišljenju. Dakle, kod ove dvojice filozofa srećemo primere dveju težnji, težnje ka tome da se istakne nastajanje i težnje ka tome da se naglasi biće. Platon je pokušao da ostvari sintezu te dve tendencije, kombinujući ono što je istinito u svakoj. On usvaja Parmenidovo razlikovanje između misli i čula, i smatra da čulne stvari ili predmeti čulnog opažanja nisu objekti istinskog saznanja, da ne poseduju neophodnu postojanost, budući da su podložni heraklitskom neprestanom toku. Predmeti istinitog znanja postojani su i večiti kao i Parmenidovo biće, s tim što nisu materijalni, već su, naprotiv, idealni, subsistentni i nematerijalni oblici, hijerarhijski uređeni tako da njihov vrh predstavlja ideja dobra.

Može se reći da je tu sintezu dalje razradio Aristotel. Za njega je biće, u smislu krajnje i nematerijalne stvarnosti, sam bog — nepromenljiva, postojana misao, νόήσις νοήσεως. Kada je reč o materijalnom biću, Aristotel se slaže sa Heraklitom da je ono podložno promeni, i stoga ne prihvata Parmenidovo stanovište. Ali Aristotel razjašnjava relativnu postojanost stvari, bolje od Heraklita, tako što Platonove forme ili ideje čini konkretnim, formalnim načelima prisutnim u predmetima ovog sveta. Aristotel takođe razrešava Parmenidovu dilemu, i to na taj način što ističe pojam potencijalnosti. On ukazuje da nije protivrečno reći da je neka stvar aktualno *X* ali potencijalno *Y*. Ona *jeste X*, ali ide ka tome da bude *Y* u budućnosti, i to s obzirom na svoju potencijalnost, koja, ako nije aktualno bivstvujuće, nije naprosto ništa. Biće, stoga, ne nastaje iz nebića niti iz bića kao bića *actu*, nego iz bića shvaćenog kao *potentia*, δυνάμει. O drugom delu Parmenidove poeme, »Put mnenja«, nepotrebno je bilo šta govoriti, ali je dobro reći nešto o Melisu, jer je on dopunio mišljenje svog učitelja, Parmenida. Parmenid je objavio da biće ili Jedno jeste prostorno konačno; ali Melis, Parmenidov učenik sa Samosa, nije prihvatio to učenje. Ako je biće konačno, ondapreko i izvan bića mora da bude ništa, a biće mora da bude okruženo ili ograničeno tim ništa. Međutim, ako je biće ograničeno ničim, ono mora da bude beskonačno a ne konačno. Ne može da postoji praznina izvan bića, »jer praznina je ništa, a ništa doista ne bi moglo da bude[10].«

Aristotel nam kazuje da je Melis shvatao Jedno kao materijalno.[11] Međutim, Simplikije navodi jedan fragment da bi dokazao kako Melis *nije* Jedno smatrao telesnim, već bestelesnim. »Doista, ako bi uopšte

[10] Frag. 7. (Upor. *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 84. — *Prim. prev.*)

[11] *Metaph.*, 986b 18—21.

bilo, moralo bi biti jedno; a budući jedno, ono ne sme imati nikakvo telo; jer ako bi imalo debljinu, imalo bi i delove, i ne bi više bilo jedno.«[12] Čini se da na objašnjenje ovog nesklada u tumačenju ukazuje činjenica da Melis ovde govori o jednom hipotetičkom slučaju. Sledeći Celera, Barnet ističe sličnost ovog fragmenta i jednog Zenonovog (Zenon) dokaza, u kome Zenon govori da bi, u slučaju da postoje krajnje jedinice pitagorovaca, svaka od njih imala delove i ne bi bila jedno. Stoga možemo smatrati da Melis takođe govori o tom učenju pitagorovaca i da pokušava da opovrgne postojanje njihovih krajnjih jedinica, a da uopšte ne govori o parmenidskom Jednom.

[12] Frag. 9. (Simplic., *Phys.*, 109, 34). (Upor. *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 85. — *Prim. prev.*)

SEDMO POGLAVLJE

ZENONOVA DIJALEKTIKA

Zenon je dobro poznat kao tvorac nekoliko domišljatih argumenata koji dokazuju nemogućnost kretanja, kao što je, na primer, paradoks o Ahilu (Achilleus) i kornjači. Iz ovakvih argumenata moglo bi se zaključiti da Zenon nije bio ništa drugo nego dosetljiv sastavljač zagonetki, koji je nalazio zadovoljstvo u tome da svojim dosetkama zbunjuje one koji nisu bili tako pametni kao on. Ali u zbilji, Zenon nije bio zainteresovan samo time da pokaže svoju domišljatost — mada je on, bez sumnje, bio domišljat — nego je imao i vrlo ozbiljne namere. Stoga je za razumevanje Zenona i za procenjivanje njegovih teških zagonetki suštinski značajno da se shvati karakter njegove namere. U suprotnom, postoji opasnost da se potpuno pogrešno razume Zenonovo stanovište.

Zenon iz Eleje, rođen verovatno oko 489. godine stare ere, bio je Parmenidov učenik, pa ga i treba razumevati u tom smislu. Njegovi argumenti nisu naprosto duhovite igrarije, nego su zamišljeni kao dokazi shvatanja njegovog učitelja. Parmenid je pobijao mnoštvenost, izjavljujući da su promena i kretanje privid. Kako se mnoštvo i kretanje čine očiglednim činjenicama našeg čulnog iskustva, to smelo učenje je davalo povoda za podsmeh. Zenon, odlučan pristalica Parmenidove teorije, teži ka tome da tu teoriju dokaže, ili bar da pokaže kako ona nipošto nije smešna. On to čini tako što pokazuje da se pluralizam pitagorizma zapliće u nerešive teškoće, i da promena i kretanje nisu mogući čak i prema pluralističkim hipotezama. Zenonovi argumenti su, dakle, bili zamišljeni tako da pobiju Parmenidove pitagorske oponente mnoštvom dosetljivih *reductiones ad absurdum*. Platon iznosi to sasvim jasno kada u svom *Parmenidu* ukazuje na svrhu (izgubljene) Zenonove knjige. »Uistinu su ti spisi zamišljeni kao neka odbrana Parmenidove teze protiv onih koji mu se podsmehuju i tvrde da mnoge smešne i protivrečne posledice proističu iz potvrđivanja jednog. Moj spis pobija zastupnike mnoštva, odbacuje njihov napad i vraća im još i pride, težeći samo da pokaže kako njihova pretpostavka da postoji mnoštvo, ako se dovoljno ispita, vodi čak i ka smešnijim posledicama nego hipoteza da Jedno

jeste«.[1] A Proklo nas obaveštava da je »Zenon sastavio četrdeset dokaza kako bi pokazao da je bivstvujuće jedno, smatrajući da je dobro priteći u pomoć svom učitelju«[2].

I. *Dokazi protiv pitagorovačkog pluralizma*

1. Pretpostavimo, skupa sa pitagorovcima, da je stvarnost sastavljena od jedinica. Te jedinice ili imaju ili nemaju veličinu. Ako imaju veličinu, onda će, na primer, linija, budući da je sačinjena od jedinica koje poseduju veličinu, biti beskonačno deljiva, jer će jedinice, ma koliko daleko išle u deljenju, i dalje imati veličinu i biti deljive na taj način. Ali u tom slučaju linija će biti sačinjena od beskonačnog broja jedinica, od kojih će svaka da poseduje veličinu. Tada linija mora da bude beskonačno velika, budući da je sastavljena od beskonačnog broja tela. Onda sve u svetu mora da bude beskonačno veliko, a i sam svet *a fortiori* mora da bude *beskonačno velik*. Pretpostavimo, s druge strane, da jedinice nemaju veličine. U tom slučaju čitav svemir bi, takođe, bio bez veličine. Ako je svemir bez ikakve veličine, on mora da bude beskonačno mali. Zaista, onda sve u svetu mora da bude beskonačno malo.

Tako su pitagorovci suočeni sa sledećom dilemom. Ili je sve u svemiru beskonačno veliko, ili je sve u svemiru beskonačno malo. Zenon, naravno, želi da mi iz tog argumenta izvučemo zaključak kako pretpostavka iz koje proizlazi spomenuta dilema, u stvari, jeste besmislena pretpostavka da je svemir i sve u njemu sastavljeno od jedinica. Ako pitagorovci misle da je hipoteza o Jednom apsurdna i da vodi ka smešnim zaključcima, sada je pokazano da suprotna hipoteza, ona o mnoštvu, daje jednako smešne zaključke.[3]

2. Ako postoji mnoštvo stvari, onda treba da smo kadri da kažemo *koliko* je to mnoštvo. Stvari treba da budu brojive, a ako nisu, kako mogu da postoje? S druge strane, one ne mogu da budu brojive, već moraju da budu beskonačne. Zašto? Zato što će između bilo koje dve određene jedinice uvek da bude drugih jedinica, baš kao što je linija beskonačno deljiva. Ali nerazumno je, u isto vreme, reći da je mnoštvo konačno po broju i beskonačno po broju.[4]

---

[1] *Parmen.*, 128b. (Upor. prevod Ksenije Atanasijević: Platon, *Parmenid*, BIGZ, 1973, str. 8. — *Prim. prev.*)

[2] Procl., *in Parmen.*, 694, 23 (D. 29 A 15). [U stvari, ovaj izveštaj potiče od Elijasa (in Categ. p. 109, 6 Busse); pov. Diels, *Predsokratovci*, I svezak, »Naprijed«, Zagreb 1983, str. 222. — *Prim. prev.*]

[3] Frag. 1, 2. (Upor. *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd 1984, str. 75. — *Prim. prev.*)

[4] Frag. 3. (Koplston se drži Dilsovog redosleda fragmenata. — *Prim. prev.*)

3. Da li merica žita proizvodi zvuk kada se izruči na zemlju? Svakako. Ali šta je sa jednim zrnom, ili sa hiljaditim zrnom žita? Ono ne proizvodi nikakav zvuk. Ali mericu žita čine samo zrna žita ili delovi zrna žita. Ako pak delovi ne proizvode nikakav zvuk pri padu, kako celina izaziva zvuk kada celinu čine samo delovi?[5]

II. *Argumenti protiv pitagorovačkog učenja o prostoru*

Parmenid je poricao postojanje praznine ili praznog prostora, a Zenon pokušava da podupre to negiranje svođenjem suprotnog gledišta na apsurd. Pretpostavimo, za trenutak, da postoji prostor u kome se nalaze stvari. Ako je prostor ništa, onda stvari ne mogu da budu u njemu. Međutim, ako je prostor nešto, on sam će biti u prostoru, a taj prostor će, takođe, biti u prostoru, i tako u beskonačnost, a to je apsurd. Stvari, stoga, nisu u prostoru niti u praznini, pa je Parmenid bio potpuno u pravu što je negirao postojanje praznine.[6]

III. *Argumenti koji se odnose na kretanje*

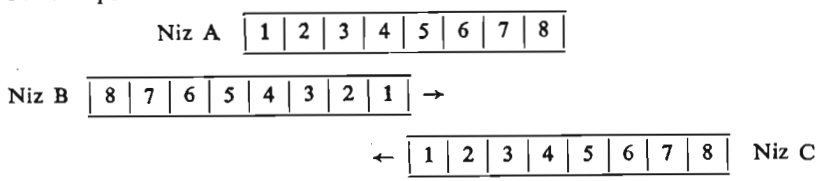
Najslavniji Zenonovi argumenti jesu oni protiv kretanja. Treba se prisetiti da Zenon pokušava da dokaže da je kretanje, koje je Parmenid poricao, jednako nemoguće i prema pluralističkoj teoriji pitagorovaca.

1. Pretpostavimo da treba preći jedan stadion[a] ili trkališnu stazu. Da bi se to učinilo, moralo bi se, u skladu sa pitagorovačkom hipotezom, proći kroz beskonačan broj tačaka. Štaviše, ako uopšte želimo da se domognemo druge strane, morali bismo tu razdaljinu da pređemo u konačnom vremenu. Ali kako može da se pređe beskonačan broj tačaka, a na taj način i beskrajna razdaljina, u konačnom vremenu? Nameće se zaključak da ne može da se pređe jedan stadium. Uistinu, moramo da zaključimo da nikakav objekt ne može da pređe nijednu razdaljinu (jer se ista teškoća uvek *ponovo javlja*), i da, prema tome, nije moguće nikakvo kretanje.[7]

2. Pretpostavimo da se Ahil i kornjača takmiče u trčanju. Pošto je Ahil pošten takmičar, on daje prednost kornjači. U vreme kada Ahil stigne do mesta sa kojeg je krenula kornjača, ona je već odmakla do sledeće tačke; a kada Ahil stigne do te tačke, kornjača će već savladati novu razdaljinu, ma koliko ona bila kratka. Tako se Ahil stalno približava kornjači, ali je stvarno nikada ne prestiže — a to i ne *može* pod pretpostavkom da je dužina sastavljena od beskonačnog broja tačaka, jer bi onda Ahil morao da pređe beskonačnu razdaljinu. Stoga Ahil nikada neće stići kornjaču ukoliko važi pitagorovačka hipoteza. I tako, mada pitagorovci tvrde realnost kretanja, oni ga čine nemogućim na osnovu svog vlastitog učenja. Jer, kao što proističe iz ovog argumenta, sporiji se kreće isto tako brzo kao i brži.[8]

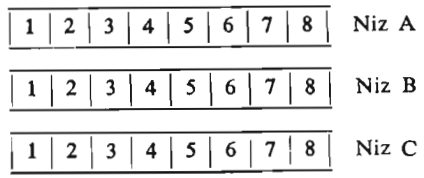
3. Uzmimo strelu koja se kreće. Prema pitagorovačkoj teoriji, strela bi trebalo da zauzima određen položaj u prostoru. Ali zauzimati određen položaj u prostoru znači biti u mirovanju. Stoga strela koja leti, u stvari, miruje, a to je protivrečnost.[9]

4. Za četvrti Zenonov dokaz, koji poznajemo preko Aristotela[10], ser Dejvid Ros kaže da ga je »veoma teško pratiti, delom zbog dvosmislenog jezika koji Aristotel upotrebljava, delom zbog nesigurnosti u pogledu pravilnog čitanja«[11]. Da bismo razumeli taj argumenat, moramo da predstavimo tri niza tela na stadionu ili trkalištu. Jedan niz je nepokretan, dok se druga dva jednakom brzinom kreću u međusobno suprotnim pravcima.



Sl. 1

Niz tela A miruje; nizovi B i C kreću se istom brzinom u suprotnim pravcima. Na kraju, oni će zauzeti sledeći položaj:



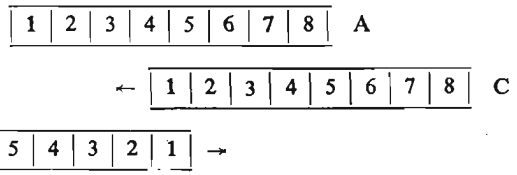
Sl. 2

[5] Arist., *Phys.*, H, 5, 250a 19; Simplic., 1108, 18 (D. 29 A 29).
[6] Arist., *Phys.*, Δ 3, 210b, 22; 1, 209a 23. Eudem., *Phys.*, frag. 42 (D. 29 A 24).
[a] Po dužini trkačke staze stadiona Grci su *stadium* smatrali merom za dužinu od šesto stopa. — *Prim. prev.*
[7] Arist., *Phys.*, Z 9, 239b 9; 2, 233a 21; *Top.*, H 8, 160b 7.
[8] Arist., *Phys.*, Z 9, 239b 14.
[9] Arist., *Phys.*, Z 9, 239b 30.
[10] Arist., *Phys.*, Z 9, 239b 33.
[11] Ross, *Aristotel's Physics*, p. 660.

Prilikom dostizanja ovog drugog položaja čelo B_1 je prošlo četiri člana niza A, dok je prednji deo C_1 prošao sve članove niza B. Ako je jedinica dužine pređena u jedinici vremena, onda je čeonoj strani B_1 trebalo upola manje vremena, od onog koje je trebalo prednjoj strani C_1, da bi dostigla položaj kao na slici 2. S druge strane, čelo B_1 je prošlo sve članove niza C, baš kao što je i prednja strana C_1 prošla sve članove niza B. Međutim, vreme svih tih prolazaka mora da bude *jednako*. Stoga smo prepušteni apsurdnom zaključku da je polovina nekog vremena jednaka celom tom vremenu.[a]

Kako protumačiti ove Zenonove dokaze? Veoma je važno ne prepustiti se olakom zaključku: »To su puke Zenonove sofisterije. To su domišljate zamke, ali one prave grešku pretpostavljajući da je linija sastavljena od tačaka a vreme od odvojenih trenutaka.« Možda ove zagonetke doista treba rešiti pokazivanjem da su linija i vreme kontinuirani a ne diskretni; ali Zenon i nije smatrao da su oni diskretni. Kao Parmenidov učenik, on je verovao da je kretanje privid, da ono nije mogući, ali u prethodnim dokazima njegov cilj je bio da dokaže kako kretanje nije moguće ni prema pluralističkoj hipotezi, i kako pretpostavka o njegovoj mogućnosti vodi ka protivrečnim i besmislenim zaključcima. Zenonovo stanovište jeste sledeće: »Stvarnost je puna i cela (plenum), potpuni kontinum, a kretanje nije moguće. Naši protivnici tvrde da ima kretanja i pokušavaju da ga objasne pozivanjem na pluralističku hipotezu mnoštva. Pokušaću da pokažem kako ta hipoteza nimalo ne pomaže objašnjavanju kretanja, već nas samo uvlači u besmislice.« Stoga je Zenon hipotezu svojih protivnika sveo na apsurd, ali stvarna posledica njegove dijalektike nije bila toliko u uspostavljanju parmenidskog monizma (koji je bio izložen neoborivim prigovorima) koliko u pokazivanju da je nužno dopustiti pojam o kontinuiranom kvantitetu.

[a] U stvari, prema Koplstonovom objašnjenju, izlazi da Zenonov dokaz više pokazuje relativnost kretanja nego protivrečnost pitagorovačke pretpostavke o najmanjim, nedeljivim jedinicama prostora. Većina tumača danas smatra da ovaj Zenonov dokaz ima isto usmerenje kao i ostali dokazi, tj. pobijanje pitagorovačke pretpostavke o jedinicama prostora. Jer dok B_1 [prema shemi Aleksandra Afrodisijskog (Simpl. — *Phys.* 1016, 20] prolazi jedno C (prvo), ono će preći pola A, a to, prema pretpostavci o najmanjim jedinicama (njih izražavaju podaci A, B, C), nije moguće. Naime, da bi nastupilo stanje kao na drugoj Koplstonovoj slici, mora doći do sledećeg stanja koje, prema definiciji pitagorovaca, nije moguće. — *Prim. prev.*



Elejci, dakle, poriču stvarnost mnoštvenosti i kretanja. Postoji jedno načelo — biće — koje se shvata kao materijalno i nepokretno. Elejci, naravno, ne negiraju da mi *čulima opažamo* kretanje i mnogostrukost, ali oni izjavljuju da je *obmana* ono što osećamo čulima: to je samo pojava. Istinsko biće treba tražiti mišljenjem a ne čulima, a mišljenje pokazuje da ne može biti nikakvog mnoštva, nikakvog kretanja, nikakve promene.

Elejci, dakle, pokušavaju, kao što su i pre njih pokušavali grčki filozofi, da otkriju jedno načelo sveta. Međutim, jasno je da je svet, kakav nam se prikazuje, svet mnoštvenosti. Stoga se postavlja pitanje kako pomiriti to jedno načelo sa mnoštvenošću i promenom koje nalazimo u svetu. Naime, postavlja se problem Jednog i Množine, problem koji je Heraklit pokušao da reši u filozofiji koja je odavala priznanje i jednom i drugom elementu, preko učenja o jedinstvu u raznolikosti, identitetu u razlici. Pitagorovci su prihvatili mnoštvo po cenu praktičnog isključenja Jednog — postoji mnogo jedinica; elejci su potvrdili Jedno nauštrb isključivanja množine. Ali ako se priklonimo mnoštvu koje čulno iskustvo potvrđuje onda takođe moramo da dopustimo i promenu; a ako priznamo promenu jedne stvari u drugu, ne možemo da izbegnemo ponovo javljanje pitanja o karakteru zajedničkog elementa u stvarima koje se menjaju. Ako pak, s druge strane, započnemo s učenjem o Jednom, onda moramo — osim ukoliko hoćemo da usvojimo jednostrano stanovište slično neodrživom elejskom stanovištu — da izvedemo mnoštvo iz Jednog, ili bar da pokažemo kako se mnoštvo, koje opažamo u svetu, dovodi u sklad sa Jednim. Drugim rečima, zadovoljenje moraju da dobiju obadva činioca — Jedno i Množina, postojanost i promena. Jednostrano Parmenidovo učenje nije bilo prihvatljivo, a isti slučaj je bio i sa jednostranim učenjem pitagorovaca. Ni Heraklitova filozofija nije bila zadovoljavajuća. Nezavisno od činjenice što je malo marila za postojan element u stvarima, ona je bila čvrsto povezana sa materijalističkim monizmom. Međutim, bilo je neophodno da se napokon nagovesti da je najviše i najistinitije bivstvujuće materijalno. U međuvremenu, ne iznenađuje pojava onog što Celer naziva »kompromisnim sistemom«, koji pokušavaju da sjedine misao svojih prethodnika.

Beleške o »panteizmu« u presokratskoj grčkoj filozofiji

I. Ako je »panteista čovek koji ima subjektivan religiozan stav prema univerzumu, a identifikuje ga sa bogom, onda presokratovci teško mogu da se nazovu panteistima. Istina je da Heraklit govori o Jednom kao o Zevsu, ali čini se da on nije imao nikakav religiozan stav prema — Jednom — Vatri.

II. Ako je panteista čovek koji, negirajući transcendentno načelo sveta, univerzum shvata, u krajnjoj liniji, kao *misao* (za razliku od materijaliste koji ga shvata isključivo kao materiju), onda naziv panteiste teško može da se tiče presokratovaca, jer oni shvataju Jedno ili govore o njemu materijalistički (mada je istina da distinkcija između duha i materije još nije bila tako jasno shvaćena da bi oni mogli da je negiraju onako kako je negira moderan materijalistički monist).

III. U svakom slučaju, Jedno ili svet ne bi mogli da se identifikuju sa grčkim bogovima. Primećeno je [Šeling (Schelling)] da u Homera nema ničeg natprirodnog, jer homerski bog jeste deo prirode. Ovo zapažanje korisno je za ono o čemu sada govorimo. Grčki bog je bio antropomorfno shvaćen kao konačan; on ne bi mogao da se izjednači sa Jednim, niti je nekome padalo na pamet da učini nešto takvo. *Ime* boga je ponekad moglo da se prenese na Jedno, na primer ime Zevsa, ali jedno ne treba shvatiti kao nešto što je identično »pravom« Zevsu iz legende i mitologije. Neko bi mogao pomisliti da je Jedno jedini »bog« koji postoji, a da su olimpska božanstva tvorevina antropomorfističkih bajki; ali i tada nije sigurno da li je grčki filozof ikada *obožavao* Jedno. Stoici mogu s pravom da se nazovu panteistima. Ali kada je reč o ranim presokratovcima, čini se da je znatno prikladnije nazivati ih monistima, nego panteistima.

OSMO POGLAVLJE

EMPEDOKLE IZ AGRIGENTA

Empedokle je bio građanin sicilijanskog grada Akraganta, ili latinski Agrigenta. Datum njegovog rođenja i smrti ne može se utvrditi; ali izgleda da je posetio grad Turije (Thurii) neposredno posle njegovog osnivanja 443—444. godine stare ere. Uzimao je učešća u političkom životu svog rodnog grada, a čini se da je u njemu bio i vođa demokratske stranke. Kasnije su počele da kruže priče o tome da je Empedokle bio čarobnjak i čudotvorac, a postoji i priča da je bio izgnan iz reda pitagorovaca zbog »krađe Pitagorinih rasprava«[1]. Uprkos svojim thaumaturgijskim aktivnostima, Empedokle je doprineo razvoju prave medicine. Njegova smrt je postala predmet nekoliko uzbudljivih priča, od kojih je najpoznatija ona prema kojoj je skočio u krater Etne kako bi ljude naveo da veruju da je otišao na nebo i da ga zbog toga treba poštovati kao boga. Na nesreću, na rubu vulkanskog grotla ostavio je jednu sandalu, a kako je imao običaj da nosi sandale sa bronzanom potplatom, lako su je prepoznali.[2] Međutim, Diogen, koji potanko navodi ovu priču, obaveštava nas da se »Timaj (Timajos) protivi svim ovim pričama, jasno kazujući da je Empedokle otišao na Peloponez, i da se uopšte nije vraćao, pa da je otuda način njegove smrti nepoznat«.[3] Empedokle je, slično Parmenidu, svoje filozofske ideje izražavao u pesničkim spisima, od kojih su do nas doprli više ili manje opsežni fragmenti.

Empedokle ne stvara toliko neku novu filozofiju koliko nastoji da spoji i pomiri mišljenja svojih prethodnika. Parmenid je smatrao da biće jeste i da je biće materijalno. Empedokle nije usvojio samo to stanovište već, takođe, i temeljnu Parmenidovu misao da biće ne može da nastane

[1] Diog. Laërt., 8, 54.
[2] Diog. Laërt., 8, 69.
[3] Diog. Laërt., 8, 71. [Veliki nemački klasični pesnik Helderlin (Hölderlin) napisao je poemu o legendarnoj Empedoklovoj smrti, a takođe i jedan nezavršeni poetski komad.] (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 250. — *Prim. prev.*)

ili da propadne, jer biće ne može da nastane iz nebića, niti biće može da pređe u nebiće. Tvar je, dakle, bez početka i bez kraja; ona je neuništiva. »Maloumnici — jer im misli ne sežu daleko — veruju da nastaje ono ranije nebivstvujuće i da nešto može sasvim izumreti i potpuno iščeznuti. Jer nemoguće je da bilo šta nastane iz onog što nipošto nije, i nemoguće je i nečuveno da biće propadne, jer će ono uvek *biti*, gde god da ga neko stavi.«[4] »Niti u svemiru ima čega praznog niti čega prepunog«, i »U svemiru nema ničeg praznog. Otkuda bi mu, onda, nešto moglo pridoći?«[5]

Dovde se, dakle, Empedokle slaže sa Parmenidom. Ali promena je s druge strane, činjenica koja ne može da se porekne, pa je odbacivanje promene kao iluzije postalo neodrživo. Trebalo je, dakle, naći put pomirenja između činjenice postojanja promene i kretanja i Parmenidovog načela da biće — koje je, prema Parmenidu, materijalno — niti postaje niti nestaje. To pomirenje Empedokle je pokušao da izvede služeći se načelom da stvari kao celine nastaju i nestaju — kako nam iskustvo pokazuje — ali da su sastavljene od materijalnih čestica, koje su same neuništive. Postoji »samo mešanje i izmena pomešanog, a rađanje (Φύσις) je naziv koji ljudi upotrebljavaju za to«[6].

Prema tome, iako su Tales i Anaksimen smatrali da sve stvari, u krajnjoj liniji, jesu voda odnosno vazduh, oni su, ipak, verovali da se jedna vrsta tvari može da preobrati u drugu, bar u tom smislu da, na primer, voda može da postane zemlja a vazduh vatra. Međutim, tumačeći na svoj osobeni način Parmenidovo načelo o nepromenljivosti bića, Empedokle je smatrao da jedna vrsta tvari ne može da pređe u drugu, već da postoje osnovne i večite vrste tvari ili elementi — zemlja, vazduh, vatra i voda. Kao što se vidi, razvrstavanje na četiri elementa uveo je Empedokle, mada on ne govori o njima kao o elementima nego kao o »korenima svega«[7]. Zemlja ne može da postane voda, niti voda zemlja: četiri vrste tvari jesu nepromenljive i konačne čestice, koje svojim mešanjem formiraju konkretne stvari kosmosa. Stvari nastaju mešanjem elemenata, a prestaju da bivstvuju razdvajanjem elemenata: ali sami elementi niti nastaju niti nestaju, nego uvek ostaju nepromenjeni. Empedokle je, dakle, jedini mogući način usklađivanja Parmenidovog materijalističkog stanovišta s očiglednom činjenicom promene našao u po-

[4] Frag. 11. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 285. — *Prim. prev.*)

[5] Frag. 14. (Koplston navodi samo oznake 11 i 14 fragmenta, iako daje i prevod 12 i 13 fragmenta. — *Prim. prev.*)

[6] Frag. 8. (Koplston reč φύσις, sledeći Barneta, prevodi sa supstancija, dok većina drugih prevodilaca, sledeći Plutarha, φύσις shvata kao rađanje. — *Prim. prev.*)

[7] Frag. 7. (ἀγένητα tj. στο'χεῖα. — Oni su »nerođeni«, tj. sastojci, »stihije«. — *Prim. prev.*)

stuliranju mnoštva osnovnih materijalnih čestica. Zbog toga može da se nazove posrednikom između Parmenidovog sistema i evidencije čula.[a]

Jonski filozofi nisu uspeli da objasne kružno kretanje prirode. Ako je sve sastavljeno od vazduha, kao što je mislio Anaksimen, kako nastaju predmeti našeg iskustva? Kakva sila je odgovorna za kružni tok prirode? Anaksimen je pretpostavljao da vazduh svojom vlastitom snagom premeće sebe samog u druge vrste tvari; ali, Empedokle je uvideo da je tu neophodno postulirati i neke aktivne sile. Te sile on je našao u Ljubavi i Mržnji, ili Skladu i Zavadi. Međutim, uprkos njihovim nazivima, Empedokle je shvatio te sile kao fizičke i materijalne sile, Ljubav ili Naklonost kao ono što međusobno spaja čestice četiri elementa, i od njih gradi složene spojeve, a Zavadu ili Mržnju kao ono što razdvaja čestice i izaziva prestanak bivstvovanja stvari.

Prema Empedoklu, razvoj sveta je kružan u tom smislu da on prolazi kroz periodične cikluse. Na početku jednog ciklusa svi elementi su zajedno pomešani — a ne razdvojeni, da bi tek kasnije formirali konkretne stvari kakve poznajemo; to je sveopšta mešavina čestica zemlje, vazduha, vatre i vode. Na ovom prvobitnom stupnju razvitka Ljubav je upravljačko načelo, a celina se naziva »blaženi bog«. Mržnja se nalazi s kraja ove sfere, i kada prodre unutar nje, započinje tok razdvajanja, odnosno razjedinjavanja čestica. Konačno, razdvajanje postaje potpuno: spajaju se sve čestice vode, sve čestice vatre i tako redom. Mržnja tada vlada neograničeno, jer je Ljubav izgnana. Međutim, Ljubav počinje iznova da deluje, i tako izaziva postepeno mešanje i sjedinjavanje različitih elemenata, a taj proces se odvija sve dok elementarne čestice ne budu međusobno pomešane kao što su bile na početku. Tada je red na Mržnji da iznova započne svoje delovanje. I tako se nastavlja ovaj razvoj, bez prvog početka i bez poslednjeg kraja.[8] Kada je reč o svetu koji mi poznajemo, on je na stepenu koji se nalazi na sredini puta između prvobitne sfere i potpune razdvojenosti elemenata. Mržnja postepeno prodire u prvobitnu sferu i, dok to čini, izgoni napolje Ljubav. Pošto je naša zemlja počela da se formira od sfere, vazduh je bio prvi element koji je trebalo da se razdvoji; zatim je usledilo razdvajanje vatre, a onda je došlo do odvajanja zemlje. Voda je istisnuta usled brzine kojom se okreće svet. Prvobitna sfera, tj. prvobitna u cikličnom toku, a ne u apsolutnom smislu, opisana je kod Empedokla izrazima koji se nama čine pomalo zabavnim. »Tamo« (tj., u sferi) »se ne razlučuju ni brzi udovi Sunca, ni Zemlje kudrava moć, ni more — tako vezan u čvrstoj pokrivci Harmonije leži Sfairos loptast i okrugao, dičeći se u usamljenosti što

[a] Rečenica dodata u drugom izdanju iz 1962. — *Prim. prev.*

[8] Ova tema o beskonačnom cikličnom toku ponovo se javlja u Ničeovoj filozofiji pod nazivom večito vraćanje (istog).

ga okružuje.«[9] Delovanje Ljubavi i Zavade razjašnjava se na različite načine. »Ovo« (tj., nadmetanje između njih) »se običava u gomili udova smrtnika. Čas se Ljubavlju združuju u jedno svi udovi što su činili delove tela u cvatućoj zrelosti života; čas rastavljeni zlim silama Zavade lutaju svaki za sebe na talasima života. Isto je i sa šikarama i ribama koje svoj dom imaju u vodi, sa zverima koje legla imaju u gorama, pa i sa vodenim pticama što plove na krilima.«[10]

Učenje o seobi duša Empedokle izlaže u poemi »Očišćenja«[a]. U njoj on čak izjavljuje: »Jer je sam jednom već bio i dečak i devojčica, grm i ptica, i nema riba što se praćaka u moru.«[11] Međutim, teško se može reći da se to učenje dobro uklapa u Empedoklov kosmološki sistem; jer ako su sve stvari sastavljene od materijalnih čestica koje se razdvajaju prilikom smrti, i ako »krv oko srca jeste ljudsko mišljenje«[12], onda ostaje malo mesta za besmrtnost. Empedokle možda nije uočio ovaj nesklad između svojih filozofskih i religioznih teorija. (Među njegovim religijskim postavkama nalaze se i neki propisi koji zvuče veoma pitagorovski, kao na primer ovaj: »Kukavci, najkukavniji, dalje ruke od pasulja!«[13])

Aristotel primećuje da Empedokle nije činio nikakvu razliku između mišljenja i opažanja. Empedoklovu teoriju o opažanju izlaže Teofrast, a to je teorija koju Platon koristi u *Timaju*.[14] Prilikom čulnog opažanja, prema Empedoklu, dolazi do susreta između jednog elementa u nama i sličnog elementa izvan nas. Sve stvari neprekidno ispuštaju izlučevine koje ulaze u čulne organe ako su njihove pore odgovarajuće veličine, i tako dolazi do opažanja. Na primer, prilikom gledanja te izlučevine dopiru do oka iz stvari; dok, s druge strane, vatra, koja se nalazi unutar oka (oko grade vatra i voda, s tim što je vatra zaklonjena od vode membranama sačinjenim od veoma sitnih pora, koje sprečavaju da voda prodre unutra, a vatri dopuštaju da izađe napolje), dospeva napolje da bi susrela predmet gledanja. Na taj način ta dva činioca zajedno proizvode viđenje.

---

[9] Frag. 27. (Upor. *Florilegium philosophum graecum*, Naučna knjiga, Beograd 1951, str. 33. — *Prim. prev.*)

[10] Frag. 20. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 287. — *Prim. prev.*)

[a] Grč. Καθαρμοί — *Prim. prev.*

[11] Frag. 117. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 313. — *Prim. prev.*)

[12] Frag. 105.

[13] Frag. 141. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, I sv., str. 319. — *Prim. prev.*)

[14] Arist., *De An.*, 427a 21. Theoph., *de sensu* 1 ff. Plat., *Tim.*, cf. 67c sq. (D. 31 A 86).

U zaključku možemo podsetiti na to da je *Parmenidovu tezu*, da biće niti nastaje niti nestaje, Empedokle pokušao da uskladi s očevidnom činjenicom promene, postulirajući osnovne čestice četiri elementa, čije mešanje oblikuje konkretne predmete ovog sveta, a razdvajanje čini njihovo propadanje. Pa ipak, on nije uspeo da objasni kako se odvija materijalni cikličan razvitak prirode: umesto toga, pribegao je mitološkim silama, Ljubavi i Mržnji. Tako je ostavljeno Anaksagori da uvede pojam Uma kao prvobitni uzrok razvitka sveta.

DEVETO POGLAVLJE

ANAKSAGORIN UM

Anaksagora se rodio u Klazomeni u Maloj Aziji oko 500. godine stare ere. Iako Grk, nesumnjivo je bio persijski građanin, jer je Klazomena, posle gušenja pobune jonskih gradova, pala pod persijski jaram. Možda je Anaksagora u Atinu dospeo sa persijskom vojskom. Ako je to tačno, to bi sigurno objasnilo zašto je on u Atinu došao u vreme bitke na Salamini, 480/479. stare ere. On je bio prvi filozof koji se naselio u Atini, gradu koji je, kasnije, postao cvatuće središte filozofskog proučavanja.[1]

Od Platona[2] doznajemo da je mladi Perikle (Perikles) bio Anaksagorin učenik, što je Anaksagoru kasnije uvalilo u nevolje. Budući da je u gradu boravio oko trideset godina, Periklovi politički protivnici izveli su ga na sud oko 450. godine stare ere. Diogen nam kazuje da je Anaksagora bio optužen za bezbožnost (tu upućuje na Sotiona) i za medizam[a] [tu se poziva na Satira (Satyros)]. Kada je reč o prvoj optužbi, Platon navodi da se ona temeljila na činjenici da je Anaksagora naučavao kako je Sunce usijan kamen, a kako je Mesec načinjen od zemlje.[3] Ove optužbe su, bez sumnje, bile izmišljene, i to uglavnom zbog toga da bi se preko Anaksagore zadao udarac Periklu. [Periklov drugi učitelj, Damon (Damon), pao je pod udar ostrakizma.] Anaksagora je osuđen, ali je izbavljen iz zatvora, verovatno tako što se sam Perikle zauzeo za njega. Povukao se u Joniju, naselivši se u Lampsaku, koloniji grada Mileta. Tamo je, verovatno, osnovao svoju školu. Građani ovog grada su mu podigli spomenik na trgu (oltar posvećen Umu i Istini), a priča se da je, po njegovoj želji, godišnjica njegove smrti dugo slavljena kao praznik školske dece.

[1] Priča se da je Anaksagora posedovao u Klazomeni imanje koje je zanemario da bi se bavio »teoretskim« životom. (Cf. Platon, *Hipp. M.*, 283a

[2] *Phaedrus*, 270a.

[a] Tj., persefilstva. — *Prim. prev.*

[3] *Apol.*, 26d.

Anaksagora je svoju filozofiju izložio u jednoj knjizi, ali su nam od nje ostali samo fragmenti, koji, čini se, isključivo potiču iz njenog prvog dela. Očuvanje fragmenata, koje posedujemo, dugujemo Simplikiju (VI vek naše ere).

Slično Empedoklu, i Anaksagora je usvojio Parmenidovu teoriju po kojoj biće niti nastaje niti nestaje, već je nepromenljivo. »Nastajanje i propadanje, Heleni ne razumeju ispravno, jer nijedna stvar ne postaje niti propada, već se samo meša i razdvaja od bivstvujućih stvari« (tj., od stvari koje postoje)[4]. Obojica mislilaca se, dakle, slažu u pogledu neuništivosti tvari, i obojica dovode svoju teoriju u sklad s očevidnom činjenicom promene na taj način što uvode pretpostavku o neuništivim materijalnim česticama, čije mešanje oblikuje predmete, a razdvajanje objašnjava propadanje stvari. Ali Anaksagora se ne slaže s Empedoklom da krajnje jedinice tvari jesu čestice koje odgovaraju četirima elementima — zemlji, vazduhu, vatri i vodi. Anaksagora uči da sve što poseduje kvalitativno iste delove kao i celina jeste osnovno i neizvedeno. Aristotel te celine, koje imaju kvalitativno slične delove, naziva τὰ ὁμοιομερῆ; pri tom je τὸ ὁμοιομερὲς suprotstavljeno τὸ ἀνομοιομρέες[a]. Ovo razlikovanje nije teško shvatiti ako se poslužimo jednim primerom. Pretpostavimo da je komad zlata presečen na pola; tada su polovine i same od zlata. Dakle, delovi su kvalitativno isti kao celina, a za celinu se može reći da je ὁμοιομερές. Međutim, ako se pas, živi organizam, preseče na pola, same polovine ne predstavljaju dva psa. Zato je celina u ovom slučaju ἀνομοιομερές. Opšti pojam je, dakle, jasan i stoga je nepotrebno zamagljivati predmet rasprave uvođenjem razmatranja iz modernog naučnog iskustva. Neke stvari imaju kvalitativno sličnije delove i takve stvari jesu krajnje i neizvedene (to jest, u pogledu *vrste*, budući da nijedna smesa čestica nije krajnja i neizvedena). »Jer kako bi kosa mogla da nastane iz onoga što nije kosa, ili meso iz onoga što nije meso?« pita Anaksagora[5]. Iz toga ne proizlazi da je sve što se čini kao ὁμοιομερές zaista takvo. Stoga Aristotel navodi da Anaksagora nije prihvatao Empedoklove elemente — zemlju, vazduh, vatru i vodu — kao stvarno jednakodelnu osnovnu tvar; neprotiv, ti elementi za njega jesu mešavine sastavljene od mnogo kvalitativno različitih čestica.[6]

[4] Frag. 17. (Upor. B. Bošnjak, *Grčka filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1956, str. 190. *Florilegium philosophum graecum*, »Naučna knjiga«, Beograd 1951, str. 35. — *Prim. prev.*)

[a] Grč. doslovno »jednakodelno« i »nejednakodelno«. — *Prim. prev.*

[5] Frag. 10. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, II sv., str. 41. — *Prim. prev.*)

[6] *De Gen. et corr.*, 1, 314a 24. *De Caelo*, 3, 302a 28.

U početku su delići svih vrsta bili zajedno pomešani (Anaksagora smatra da nema nedeljivih čestica). »Sve stvari bejahu zajedno, neograničene po množini i po malenosti; jer i malo takođe beše neograničeno. A dok sve stvari bivahu zajedno, ništa se nije jasno razlikovalo zbog svoje malenosti.«[7] »Sve stvari... jesu u svemu.[a]« Predmeti iskustva nastaju onda kada su osnovni delići tako sabrani da u objektu koji nastaje kao posledica opažanja preovlađuje jedna određena vrsta čestica. Tako su u prvobitnoj mešavini delići zlata bili razasuti neokolo i izmešani sa svim vrstama drugih čestica; ali kada su se delići zlata sa drugim delićima tako povezali da se vidljiv objekt, koji nastaje kao posledica toga mešanja, sastojao pretežno od čestica zlata, tek onda smo dobili zlato koje poznajemo iz našeg iskustva. Zbog čega kažemo »sa drugim delićima«? Jer, prema Anaksagori, u konkretnim predmetima iskustva postoje delići *svih* stvari; pri tom, oni su povezani na takav način da jedna vrsta delića preovlađuje, pa na osnovu toga i čitava stvar dobija svoj naziv. Anaksagora je zastupao učenje da je »u svemu deo svega«[8], očigledno zbog toga što nije video kako bi, inače, mogao da objasni činjenicu promene. Na primer, ako trava postaje meso, onda je moralo u travi da bude mesa (jer kako »meso« može da nastane »iz onog što nije meso?«), mada, s druge strane, u travi moraju da preovlađuju delići trave. Trava se, prema tome, pretežno sastoji od trave, ali takođe sadrži i druge vrste delića, jer »u svemu postoji delić svega«, i »Stvari u ovom jednom svetu nisu međusobno rastavljene niti sekirom odsečene jedne od drugih, kao ni toplo od hladnog ni hladno od toplog.«[9] Na ovaj način Anaksagora je težio ka tome da održi Parmenidovo učenje o biću, usvajajući istovremeno realistički stav prema promeni. On promenu nije odbacio kao neku obmanu čula, nego je nju prihvatio kao činjenicu, a zatim je pokušao da je uskladi s elejskom teorijom o biću. Tek kasnije Aristotel će nastojati da distinkcijom između potencije i aktualnosti objasni promenu, i da tako reši teškoće koje je izazivalo Parmenidovo učenje.

Barnet ne misli, kao što su to epikurovci pretpostavljali, da je Anaksagora zaista smatrao »da u hlebu i vodi moraju postojati sićušni delići koji su slični delićima krvi, mesa i kostiju«[10]. Prema njegovom mišljenju,

[7] Frag. 1. (Upor. B. Bošnjak, *Grčka filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1956, str. 186. — *Prim. prev.*)

[a] Frag. 4. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, II sv., str. 40. — *Prim. prev.*)

[8] Frag. 11. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, II sv., str. 42. — *Prim. prev.*)

[9] Frag. 8. (Upor. *Florilegium philosophum graecum*, »Naučna knjiga«, Beograd 1951, str. 37. — *Prim. prev.*)

[10] *G. P.*, I, pp. 77—78.

za Anaksagoru su sve stvari sadržavale delić suprotnosti toplog i hladnog, suvog i vlažnog. Barnetovom gledištu se sigurno može dosta toga navesti u prilog. Već smo upoznali fragment u kome Anaksagora objavljuje da »Stvari u ovom jednom svetu nisu međusobno rastavljene niti sekirom odsečene jedne od drugih, kao ni toplo od hladnog ni hladno od toplog«. Štaviše, pošto, prema Anaksagori, nema nikakvih nedeljivih delića, onda ne može da bude ni osnovnih delića kao onih koji se mogu dalje deliti. Ali, ne čini se da bi, prema mišljenju ovog filozofa, iz nedeljivosti čestica nužno sledilo da nema nikakvih osnovnih *vrsta* koje ne bi mogle dalje da se rastave kvalitativno. Zar se Anaksagora izričito ne pita kako kosa može da postane od onoga što nije kosa? Povrh svega toga, u četvrtom fragmentu čitamo o mešavini svih stvari — »i vlažnog i suvog, i toplog i hladnog, i svetlog i tamnog, u kojoj je bilo mnogo zemlje i beskonačno mnoštvo semena, nimalo sličnih međusobno. Jer ni od ostalih stvari nijedna nije nalikovala drugoj. A kad je tako, treba smatrati da sve stvari jesu u svemu«[a]. Iz ovog fragmenta jedva da se stiče utisak da su »suprotnosti« bile u nekakvom posebnom privilegovanom položaju. Priznajući, dakle, da se u prilog Barnetovog gledišta može dosta toga reći, *mi* mu pretpostavljamo tumačenje već dato u tekstu.[11]

Sve dovde Anaksagorina filozofija predstavlja varijantu Empedoklovog tumačenja i preradu Parmenidovog učenja, i ne poseduje nikakve posebno vredne odlike. Ali kada dođemo do problema snage ili sile koja je odgovorna za oblikovanje stvari iz prvobitne mase, onda stižemo i do onog ličnog Anaksagorinog doprinosa filozofiji. Empedokle je kretanje u svemiru pripisivao dvema fizičkim silama: Ljubavi i Zavadi; a Anaksagora, umesto toga, uvodi načelo nousa ili Uma. »Sa Anaksagorom počinje da se rađa jedna svetlost, ona je, doduše, još slaba: razum priznaje kao načelo.«[12] »Nous« kaže Anaksagora, »vlada nad svim što ima dušu, i većim i manjim.« A nous je zavladao i nad čitavim kružnim kretanjem, tako da je tom okretanju dao početak... I kako je trebalo biti i kako beše ono što sada nije i ono što sada jeste i kako će biti, sve je uredio nous, i to kružno kretanje koje sada vrše i zvezde i sunce i mesec i vazduh i etar koji se razdvajaju. A upravo je to obrtanje učinilo da se [oni] razdvajaju; i gusto se odvaja od retkog, i toplo od hladnog, i svetlo od tamnog, i suvo od vlažnog. A u mnogo stvari je mnogo delića. Ali ništa se potpuno ne izdvaja niti odvaja jedno od dru-

[a] Upor. Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, II sv., str. 40. — *Prim. prev.*

[11] Cf. Zeller, *Outlines*, p. 62; Stace, *Crit. Hist.*, p. 95 sq; Covotti, *I Presokratici*, ch. 21.

[12] Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1973, I knj., str. 281.

gog, izuzev nousa. A čitav nous je sebi sličan, kako onaj veći tako i manji; ali ništa drugo nije jednako ničemu, nego svaka pojedina [stvar] jeste i bejaše najočitije ono čega je u njoj najviše.«[13]

Nous »je pak beskrajni i samodržački, i nije pomešan ni sa jednom stvari, nego je jedan sam za sebe«[14]. Kako je, dakle, Anaksagora shvatao taj Um? On kaže da je »najtananiji od svih stvari i najčistiji onaj što ima sve znanje o svemu i najveću moć. . .«[a] Anaksagora kazuje, takođe, da je nous »tamo gde i sve drugo jeste, u okružujućem mnoštvu«[15]. Stoga, on o Nousu ili Umu govori služeći se izrazima iz materijalnog sveta. Kaže da je Um ono što je »tanje od svih stvari«, i ono što zauzima prostor. Na osnovu toga, Barnet izjavljuje da se Anaksagora nikada nije uzdigao iznad koncepcije telesnog načela. Anaksagora je učinio Um čistijim od drugih materijalnih stvari, ali nikada nije dopro do ideje o nekoj nematerijalnoj ili bestelesnoj stvari. Celer ne prihvata to stanovište, a Stejs ukazuje na to da je »čitava filozofija suočena sa teškoćama i tegobama zbog toga što nečulnu misao mora da izrazi jezikom koji se razvio radi izražavanja čulnih zamisli«[16]. Ako govorimo o »bistrom« umu ili o tome da je nečiji um »jači« nego um nekog drugog, ne treba nas zbog toga nazivati materijalistima. To što je Anaksagora zamišljao da Um zauzima prostor nije dovoljan dokaz za to da bi on, u slučaju da je ikada shvatio oštru razliku između uma i materije, um odredio kao telesan. Neprostornost uma je znatno kasnije shvatanje. Možda najviše zadovoljava tumačenje prema kome Anaksagora nije uspeo u svojoj zamisli duhovnog jasno da shvati radikalnu razliku između uma i tvari. Ali to nije isto što i reći da je on bio *dogmatski* materijalista. Naprotiv, on prvi uvodi duhovno i intelektualno načelo, mada ne uspeva u potpunosti da razume suštinsku razliku između tog načela i tvari koju ono oblikuje ili stavlja u pokret.

Um je prisutan u svim živim stvarima — ljudima, životinjama i biljkama — i u svemu je isti. Zato razlike između ovih bića nisu posledica suštinskih razlika između njihovih duša, već su posledica razlika između njihovih tela, koja olakšavaju ili otežavaju potpunije delovanje nousa. (Anaksagora ne objašnjava, međutim, ljudsku svesnost o nezavisnom sopstvu).

[13] Frag. 12. (Upor. *Florilegium philosophum graecum*, »Naučna knjiga«, Beograd 1951, str. 39. — *Prim. prev.*)

[14] Frag. 12.

[a] Takođe, frag. 12. — *Prim. prev.*

[15] Frag. 14. [Dils u prevodu dodaje: »još nerazdvojenom« (mnoštvu). — *Prim. prev*].

[16] *Crit. Hist.*, p. 99.

Nous ne treba zamišljati kao *stvaralačku* materiju. Materija je večita, a funkcija nousa je, čini se, da pokrene kruženje ili vrtlog koji se odvija u delovima izmešane mase, s tim što dejstvo samog vrtloga, uz njegovo širenje, jeste razlog za navedeno kretanje. Tako Aristotel, koji u *Metafizici* kaže da je »izgledalo kao da je Anaksagora jedini trezven, s obzirom na govore onih koji su mu prethodili«[17], iznosi da se »Anaksagora koristi Umom samo kao nekom spravom[a] za stvaranje svemira i kad god je u nedoumici kako da objasni da nešto zbog nekog uzroka nužno jeste, on poseže za njim, dok u drugim slučajevima on radije sve drugo čini uzrokom nego um«[18]. Mi, stoga, lako možemo razumeti Sokratovo razočaranje kada je utvrdio da, čitanjem Anaksagorinih spisa, nije došao do sasvim novog pristupa filozofiranju: »Ali sam se u divnoj nadi prevario. Dok sam delo čitao i odmicao, video sam čoveka koji se nimalo ne služi Umom niti mu pridaje kakvih uzroka u razređivanju stvari, nego ističe vazduh i eter, i vodu i još mnoge druge čudne stvari.«[19] Pa ipak, mada nije uspeo da ostvari punu upotrebu tog načela, Anaksagori se mora odati priznanje zbog toga što je u grčku filozofiju uveo načelo najveće važnosti, koje će u budućnosti doneti sjajne plodove.

[17] *Metaph.*, A 3, 984b 15—18. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 13. — *Prim. prev.*)

[a] U Koplstonovom prevodu deus ex machina (grč. μεχανή) — bog sa sprave. — *Prim. prev.*

[18] *Metaph.*, A 4, 985a 18—21. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 15. — *Prim. prev.*)

[19] *Phaed.*, 97b 8. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 129—130. — *Prim. prev.*)

DESETO POGLAVLJE

ATOMISTI

Osnivač atomističke škole bio je Leukip (Leukippos) iz Mileta. Neki su tvrdili da Leukip nikada nije ni postojao.[1] Pa ipak, Aristotel i Teofrast ga smatraju osnivačem atomističke filozofije, a teško je pretpostaviti da su se oni varali u tome. Nije moguće utvrditi vreme kada je Leukip živeo; međutim, Teofrast izjavljuje da je Leukip bio član Parmenidove škole, a u Diogenovom »Život Leukipa« čitamo da je bio Zenonov učenik (οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος)[a]. Izgleda da *Veliki diakosmos*, kasnije uvršten među spise Demokrita iz Abdere, u stvari predstavlja Leukipov rad. Stoga je Barnet, bez sumnje, u pravu kada demokritski *corpus* upoređuje sa hipokratskim, primećujući da ni u jednom slučaju ne možemo, sa sigurnošću, da utvrdimo autore pojedinih rasprava uključenih u ove celine.[2] Demokritski *corpus* predstavlja rad čitave jedne škole i veoma malo je verovatno da ćemo ikada biti kadri da svako delo u njemu pripišemo autoru koji ga je napisao stvarno. Zato prilikom razmatranja atomističke filozofije ne možemo pretendovati na to da odvojimo ono šta pripada Leukipu od onog šta pripada Demokritu. Ali pošto je Demokrit živeo znatno kasnije i budući da ga ne možemo, s istorijskom pouzdanošću, svrstati među presokratovce, mi ćemo tek u sledećem poglavlju razmatrati njegovo učenje o čulnom opažanju, učenje kojim je on pokušao da odgovori Protagori (Protagoras) i njegovoj teoriji o ljudskom svetu. Istina, neki istoričari filozofije razmatraju Demokritova gledišta o ovim pitanjima tako što izlažu atomističku filozofiju u odeljku posvećenom presokratovcima. Pa ipak, s obzirom na to da je Demokrit nesumnjivo pozniji pisac, čini se da je u ovoj stvari bolje slediti Barneta.

[1] Na primer, Epikur je osporavao Leukipovo postojanje, ali su neki nagovestili da je to osporavanje bilo proizvod Epikurove pretenzije na potpunu originalnost.

[a] Ovaj je slušao Zenona. — *Prim. prev.*

[2] *E. G. P.*, p. 331.

Atomistička filozofija predstavlja logički razvitak Empedoklove filozofije. Ovaj je, naime, pokušao da parmenidsko načelo odbacivanja prelaza bića u nebiće i obrnuto pomiri s očiglednom činjenicom promene, postulirajući, pri tom, četiri elementa koji, pomešani zajedno u različitim razmerama, stvaraju predmete našeg iskustva. Međutim, Empedokle nije istinski razradio svoje učenje o delićima tvari niti je kvantitativno objašnjenje kvalitativnih razlika logički sproveo do krajnjih konzekvencija. Empedoklova filozofija je predstavljala prelazni stadijum ka objašnjenju svih kvalitativnih razlika mehaničkimređanjem materijalnih čestica prema različitim obrascima. Osim toga, Empedoklove sile — Ljubav i Zavada — bile su metafizičke snage koje su morale da nestanu u dosledno sprovedenoj mehanicističkoj filozofiji. Završni korak ka potpunom mehanicizmu pokušali su da izvedu upravo atomisti.

Prema Leukipovom i Demokritovom mišljenju, u svemiru postoji beskonačan broj nedeljivih jedinica koje se nazivaju atomi. Atomi ne mogu da se opaze jer su suviše mali da bi se razabrali čulima. Atomi se razlikuju po veličini i obliku, ali ne poseduju nikakav kvalitet, osim kvaliteta čvrstoće ili neprobojnosti. Beskonačni po broju, oni se kreću u praznom. (Parmenid je negirao realnost prostora. Pitagorovci su dopuštali prazninu da bi svoje jedinice održali odvojenim, ali su je izjednačavali s atmosferskim vazduhom, koji je, kako je Empedokle pokazao, telesan. Međutim, Leukip je istovremeno tvrdio nestvarnost prostora i njegovo postojanje, podrazumevajući pod nestvarnošću netelesnost. To stanovište je dato u izreci da je ono »što nije« upravo isto toliko stvarno kao i »ono što jeste«. Dakle, prostor ili praznina nisu telesni, ali su isto toliko realni kao i telo.) Kasniji epikurovci, verovatno pod uticajem Aristotelove ideje o apsolutnoj težini i lakoći, smatrali su da se svi atomi u praznini kreću nadole pomoću sile *teže*. (Aristotel veli da nijedan od njegovih prethodnika nije imao takvo shvatanje.) Stoga Aetije (Aëtios) izričito i kazuje da je Demokrit atomima pripisivao veličinu i oblik a da im nije pripisivao težinu, već je Epikur (Epikouros) dodao težinu da bi razjasnio kretanje atoma.[3] Ciceron (Cicero) navodi isto i izjavljuje da, prema Demokritovom mišljenju, nema nikakvog »vrha« niti »dna« niti »sredine« u praznini.[4] Ako se Demokrit držao baš ovakvog stanovišta, onda je on, naravno, bio sasvim u pravu, jer ne postoji nikakvo apsolutno gore ili dole; ali kako je on shvatao kretanje atoma u tom slučaju? U spisu *De Anima* (*O duši*)[5] Aristotel pripisuje Demokritu poređenje

[3] Aët., I, 3, 18 i 12, 6 (D. 68 A 47).

[4] *De Fato*, 20, 46 i *De Fin*, I, 6, 17 (D. 68 A 47 i 56). (Upor. Marko Tulije Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975, str. 14; sa latinskog preveo i komentar napisao Petar Pejčinović. — *Prim. prev.*)

[5] *De An.*, A, 2, 403b 28 sq. (U stvari, 404a. — *Prim. prev.*)

između kretanja atoma duše i kretanja prašine u Sunčevom zraku, čije čestice naglo skreću tamo-amo u svim pravcima, čak i kada nema ni daška vetra. Možda je demokritsko gledište o prvobitnom kretanju atoma takođe bilo takvo.

Međutim, bilo kako da su se atomi prvobitno kretali u praznom prostoru, u određenom trenutku među njima je dolazilo do sudara; oni nepravilnog oblika su se međusobno zaplitali i stvarali grupe atoma. Na taj način začeo se vrtlog (Anaksagora) i počeo je proces stvaranja sveta. Dok je Anaksagora učio da su krupnija tela bila gurnuta dalje od središta, Leukip je govorio suprotno, verujući pogrešno da u jednom vrtlogu vatre ili vode krupnija tela teže ka središtu. Druga posledica kretanja u praznom prostoru jeste sabiranje atoma sličnih po veličini i obliku; to sabiranje se odvija isto onako kao što sito združuje zrna prosa, pšenice i ječma, ili kao što talasi mora združuju veliko kamenje sa velikim a okruglo sa okruglim. Na taj način su stvorena četiri »elementa« — vatra, vazduh, zemlja i voda. Tako iz sudara bezbrojnih atoma, koji se kreću u praznom prostoru, nastaju bezbrojni svetovi.

Odmah se primećuje da se u atomističkoj filozofiji ne pojavljuju ni Empedoklove sile Ljubav i Zavada, ni Anaksagorin Um; Leukip nije, očevidno, smatrao da je nužno pretpostaviti bilo kakvu pokretnu silu. U početku su, prema njegovom mišljenju, postojali atomi u praznom prostoru, i to je bilo sve. Iz tog početka nastao je svet našeg iskustva, ali se nikakva spoljašnja snaga ili pokretačka sila ne uzima kao nužan uzrok prvobitnog kretanja. Očigledno, rani kosmolozi nisu zamišljali kretanje kao nešto što zahteva bilo kakvo objašnjenje, a u atomističkoj filozofiji večito kretanje atoma smatra se kao samodovoljno. Leukip govori o tome da se sve događa ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης[6], a to, na prvi pogled, može da izgleda nesaglasno njegovom učenju o neobjašnjivom prvobitnom kretanju atoma i o sudarima atoma. Međutim, ti sudari se nužno događaju zbog oblika atoma i njihovih nepravilnih putanja, dok ono prvo, tj. prvobitno kretanje, kao samodovoljna činjenica, ne zahteva dalje objašnjenje. Istina, nama se može učiniti prilično čudnim odbacivanje slučaja uz istovremeno pretpostavljanje večitog neobjašnjenog kretanja (Aristotel osuđuje atomiste što ne objašnjavaju izvor kretanja i vrstu kretanja[7]), ali iz toga ne treba zaključiti da je Leukip hteo kretanje atoma da pripiše *slučaju*: prema njegovom mišljenju, večito kretanje i nastavljanje kretanja nisu, naprosto, zahtevali nikakvo objašnjenje. Prema našem mišljenju, razum ne prihvata takvu teoriju i

[6] Frag. 2 (Aët., I 25, 4). (Grč. »s razlogom i po nuždi«; upor. prevod N. Majnarića, *Atomisti — Leukip i Demokrit*, Matica hrvatska, Zagreb 1950. Kranc prevodi »po smislu i nužnosti«. — *Prim. prev.*)

[7] *Phys.*, I, 252a 32; *De Caelo*, Γ 2, 300b 8; *Metaph.*, A, 4, 985b 19—20.

ne može se zadovoljiti Leukipovim shvatanjem osnovnog načela. Međutim, zanimljiva istorijska činjenica jeste ta da je sam Leukip bio zadovoljan ovim neodređenim polazištem i da nije tragao ni za kakvim »prvim nepokretnim pokretačem«.

Treba zabeležiti da Leukipovi i Demokritovi atomi jesu pitagorovačke monade obdarene svojstvima parmenidskog bića — jer svaki je kao parmenidsko Jedno. A ukoliko elementi nastaju iz različitih uređenja i položaja atoma, oni mogu da budu nalik pitagorovačkim »brojevima« (ako ove poslednje treba smatrati za obrasce stvari ili »brojeve sa spoljašnjim oblikom«[a]. To može da bude jedini smisao Aristotelovog iskaza da su »Leukip i Demokrit takođe načinili sve stvari brojem i proizvodili ih iz brojeva«[8].

U svojoj detaljnoj shemi sveta Leukip je pomalo nazadovao, jer je odbacio pitagorovačko gledište o sferičnom obliku Zemlje i vratio se, poput Anaksagore, Anaksimenovom stanovištu da je Zemlja slična valjku[b] koji lebdi u vazduhu. Međutim, iako pojedinosti atomističke kosmologije ne ukazuju ni na kakav napredak, Leukip i Demokrit su vredni spomena zato što su ranija nastojanja doveli do njihovog logičkog završetka, dajući čisto mehanicističko razjašnjenje i objašnjenje sveta. Kao što znamo, pokušaj da se jezikom mehanicističkog materijalizma dâ celovito objašnjenje sveta ponovo se pojavio u znatno potpunijem obliku u modernom dobu pod uticajem fizikalnih nauka, ali Leukipova i Demokritova sjajna hipoteza nije bila nipošto poslednja reč grčke filozofije: potonjim grčkim filozofima predstojao je uvid u to da se bogatstvo sveta u svim njegovim sferama ne može svesti na mehaničko uzajamno delovanje atoma.

[a] U originalu: figurate number. — *Prim. prev.*

[8] *De Caelo*, Γ 4, 303a 8.

[b] U originalu: tambourine. — *Prim. prev.*

JEDANAESTO POGLAVLJE

PRESOKRATSKA FILOZOFIJA

I. Često je isticano da se grčka filozofija »vrti« oko problema Jednog ili Mnoštva. Već u njenim najranijim stadijumima nalazimo pojam jedinstva: stvari se menjaju jedna u drugu — stoga mora da postoji neki zajednički supstrat, neko temeljno načelo, nekakvo jedinstvo koje leži u osnovi raznolikosti. Tales izjavljuje da je voda to zajedničko načelo, Anaksimen vazduh, Heraklit vatra: oni biraju različita načela, ali sva trojica veruju u jedno osnovno načelo. I pored toga što je činjenica promene — naime, ono što je Aristotel nazivao »supstancijalnom« promenom — rane kosmologe mogla da navede na pomisao o nekom jedinstvu u osnovi svemira, bilo bi pogrešno njihovu misao o jedinstvu svesti na nekakav zaključak fizikalnog posmatranja. Rani kosmolozi nisu imali dovoljno podataka koji bi strogo naučno potvrdili njihovu tvrdnju o jedinstvu, a još manje tvrdnju o nekakvom posebnom osnovnom načelu, bez obzira na to da li je reč o vodi, vatri ili vazduhu. Činjenica je da su oni učinili skok od onoga što je čulno dato ka uočavanju opšteg jedinstva. Oni su posedovali ono što bi se moglo nazvati metafizičkom intuicijom, a upravo to čini osnovu njihove slave i njihovog prava na mesto u istoriji filozofije. Da se Tales zadovoljio iskazom da iz vode nastaje zemlja, »mi bismo«, kao što primećuje Niče, »imali samo jednu naučnu hipotezu, pogrešnu ali ipak teško opovrgljivu«[a]. Ali Tales je otišao dalje od puke naučne hipoteze: on je posegao za metafizičkim učenjem izraženim u metafizičkom stavu: *Sve jeste Jedno.*

Dozvolite da ponovo citiram Ničea: »Čini se da grčka filozofija započinje jednom nerazumnom zamisli, stavom da je *voda* izvor i materinsko krilo svih stvari. Zar je tu zaista neophodno da se zastane i da se uozbilji? Da, i to zbog tri razloga: prvo, jer stav doista iskazuje nešto o poreklu stvari; drugo, jer on to čini bez slika i bajki; i konačno treće,

[a] Upor. F. Niče, *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, »Grafos«, Beograd 1979, str. 19. — *Prim. prev.*

jer je u njemu, mada u zakukuljenom obliku, sadržana ideja — sve je jedno. Prvi spomenuti razlog još ostavlja Talesa u društvu religioznih i sujevernih (ljudi); međutim, drugi ga izdvaja iz tog društva i prikazuje nam ga kao filozofa prirode; ali, s obzirom na treći, Tales važi kao prvi grčki filozof.«[1] Ovo važi i za druge rane kosmologe. Mislioci kao Anaksimen i Heraklit su se, takođe, uzdigli iznad onog što bi se moglo utvrditi pukim empirijskim posmatranjem. Oni se, pri tom, nisu zadovoljavali nekom mitološkom postavkom, jer su tražili stvarno načelo jedinstva, osnovnu podlogu promene: ono što su zastupali, zastupali su sa punom ozbiljnošću. Oni su shvatali svet kao celinu, sastav, svet kojim upravlja zakon. Njihove postavke su određivale um i mišljenje, a ne čista mašta ili mitologija. Stoga oni zaslužuju da se ubroje među filozofe — prve filozofe Evrope.

II. I pored toga što su rani kosmolozi bili nadahnuti idejom o kosmičkom jedinstvu, oni su, ipak, bili suočeni i sa činjenicom postojanja mnoštva, množine, raznolikosti, i stoga su morali da pokušaju teorijski da usklade ovu očevidnu množinu sa postuliranim jedinstvom — drugim rečima, oni su morali da objašnjavaju svet kakav poznajemo. Dok je, na primer, Anaksimen pribegao načelu zgušnjavanja i razređivanja, Parmenid je, u zamahu svoje velike teorije o jednom i nepromenljivom biću, promenu, kretanje i mnoštvenost zaobilazno negirao kao obmane čula. Empedokle je postulirao četiri osnovna elementa, iz kojih se delovanjem Ljubavi i Zavade grade sve stvari, a Anaksagora je, u krajnjoj liniji, zastupao atomističku teoriju i kvantitativno objašnjenje kvalitativnih razlika, priznajući tako pravo množini ili mnoštvu, i težeći ka tome da napusti ranije shvatanje o jedinstvu, uprkos činjenici da za njega svaki atom predstavlja parmenidsko Jedno.

Stoga možemo reći da presokratovci, iako su se hrvali sa problemom Jednog i Mnoštva, nisu uspeli da ga reše. Heraklitska filozofija, sadrži, doduše, duboku misao o jedinstvu u raznolikosti, ali ona je opterećena preteranim isticanjem Nastajanja i teškoćama koje su posledica učenja o vatri. Presokratovci su, prema tome, neuspešno rešavali spomenuti problem; njega su se ponovo prihvatili Platon i Aristotel, koristeći, pri tom, svoj izvanredan talenat i genij.

III. Ako je problem Jednog i Mnoštva nastavio da zaokuplja grčku filozofiju i u poslesokratskom razdoblju da bi kod Platona i Aristotela dobio znatno prihvatljivija rešenja, onda je očigledno da presokratsku filozofiju ne možemo specifično odrediti preko ovog problema: za njeno razlikovanje potrebna nam je neka druga karakteristična crta. Gde nju

[1] »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«, KGW III 2, S. 307. (Upor. prevod B. Zec: Niče, *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, »Grafos«, Beograd 1979, str. 19. — *Prim. prev.*)

treba tražiti? Možemo reći da se presokratska filozofija usredsređuje na spoljašnji svet, objekt, ne-ja. Naravno, iz razmatranja nije isključen ni čovek, subjekt ili ja, ali preovladava zanimanje za ono što nije ja. To se može videti i iz pitanja koje su redom presokratski mislioci postavljali: »Od čega je svet u osnovi sastavljen?« U svojim odgovorima na to pitanje rani jonski filozofi su sigurno otišli preko onoga što je potvrđivala iskustvena datost, ali, kao što je već primećeno, oni su to pitanje rešavali u filozofskom duhu, a ne u duhu tvoraca mitoloških maštarija. Oni nisu razlikovali fiziku od filozofije, a »naučna« zapažanja čisto praktičnog karaktera spajali su sa filozofskim spekulacijama. Ali moramo podsetiti da je razlikovanje fizike od filozofije teško bilo moguće na tako ranom stupnju — ljudi su želeli da doznaju nešto više o svetu i bilo je najprirodnije da budu pomešana naučna i filozofska pitanja. Pošto ih je zanimala osnovna priroda sveta, njihove teorije svrstavaju se među filozofske teorije. Budući da još nisu bili učinili nikakvu jasnu razliku između duha i materije, i pošto je njihovo pitanje u znatnoj meri bilo podstaknuto činjenicom da postoji materijalna promena, njihov odgovor je najvećim delom bio izražen jezikom i pojmovima koji su bili materijalistički. Našli su — sasvim prirodno — da je osnovna »tvar« svemira neka vrsta materije, bilo Talesova voda, Anaksimandrov apejron, Anaksimenov vazduh, Heraklitova vatra, ili Leukipovi atomi. Stoga bi fizičari današnjice polagali pravo na veći deo razmatranja ranih kosmologa kao na predmet koji pripada njihovom području.

Ispravno je nazivati rane grčke filozofe kosmolozima, jer oni su se bavili prirodom kosmosa, predmetom našeg saznanja, a samog čoveka su razmatrali u njegovom objektivnom vidu, kao jedan deo kosmosa, a ne u njegovom subjektivnom vidu, kao subjekta saznanja ili kao moralno-voljnog i delatnog subjekta. U svom proučavanju kosmosa oni nisu došli ni do kakvog konačnog zaključka koji bi vodio računa o svim uključenim činiocima; a taj očevidan slom kosmologije, zajedno sa drudrugim uzrocima koji sada treba da budu razmotreni, prirodno je doveo do pomeranja interesovanja od objekta ka subjektu, od kosmosa ka samom čoveku. Tu promenu interesovanja, koju, na primer, ilustruju sofisti, razmotrićemo u sledećem odeljku ove knjige.

IV. I pored toga što je istina da se presokratska filozofija usredsređivala na kosmos ili spoljašnji svet, a to kosmološko zanimanje predstavlja odlikujuću crtu presokratske filozofije, nasuprot sokratskoj filozofiji, mora se, takođe, primetiti da je u presokratskoj filozofiji bio već postavljen problem povezan sa čovekom kao saznajućim subjektom, naime, problem odnosa između čulnog iskustva i uma. Tako je Parmenid, započevši pojmom Jednog, i uvidevši da nije kadar da objasni nastajanje i nestajanje — koji su dati u čulnom iskustvu — porekao verodostojnost čula, a proglasio isključivu valjanost uma, koji je jedini kadar

da dopre do onog stvarnog i trajnog. Ali taj problem nije bio razmatran na celovit i odgovarajući način. Parmenid je osporio valjanost čulnog opažanja više zbog jednog metafizičkog učenja ili postavke, nego na temelju nekog podrobnijeg razmatranja prirode čulnog opažanja i prirode nečulnog mišljenja.

V. Pošto se rani grčki filozofi mogu s pravom nazvati filozofima, i budući da su oni sledili jedan za drugim na način teze i antiteze (na primer, Heraklit je preterano isticao nastajanje, a Parmenid preterano naglašavao bivstvovanje), prirodno je očekivati da su se klice kasnijih filozofskih tendencija i škola mogle razlučiti već u presokratskoj filozofiji. Tako, u parmenidskom učenju o Jednom, ako se ono poveže s uzdizanjem uma na račun čulnog opažanja, možemo uočiti zametke kasnijeg idealizma; dok u Anaksagorinom uvođenju Uma (nous) — ma kako ga on ograničeno koristio — možemo prepoznati zametke kasnijeg filozofskog teizma; a u Leukipovom i Demokritovom atomizmu možemo videti anticipaciju potonjih materijalističkih i mehanicističkih filozofija koje će nastojati svaki kvalitet da objasne kvantitetom a sve u univerzumu da svedu na materiju i njene tvorevine.

VI. Iz onoga što je rečeno jasno proizlazi da presokratska filozofija nije, naprosto, neki prefilozofski stadijum koji u proučavanju grčke misli može da bude zanemaren, pa da se u tom izučavanju odmah počne od Sokrata i Platona. Presokratska filozofija *nije* prefilozofski stupanj, ona je prvi stupanj grčke filozofije; ona možda nije čista filozofija, ali jeste filozofija, i zaslužuje da bude izučavana zbog nje same, zbog toga što predstavlja prvi grčki pokušaj da se postigne racionalno razumevanje sveta. Štaviše, ona nije neko poglavlje za sebe, za buduću filozofsku misao zatvorena u neprobojan pretinac; ona je pripremni stepen sledećeg perioda, jer u njoj uočavamo probleme koji će zaokupljati najveće grčke filozofe. Grčka misao se razvijala, i mada je jedva moguće preceniti urođen genije ljudi kao što su Platon i Aristotel, bilo bi pogrešno misliti da na njih nije uticala prošlost. Platon je bio pod dubokim uticajem presokratske misli, heraklitskih, elejskih i pitagorovačkih sistema; Aristotel je smatrao svoju filozofiju za naslednicu i krunu prošlosti; obojica mislilaca preuzeli su filozofske probleme iz ruku prethodnika, dajući, pri tom, i svoja originalna rešenja, ali ih istovremeno rešavajući i u njihovom istorijskom kontekstu. Stoga bi bilo apsurdno započeti istoriju grčke filozofije raspravljanjem o Sokratu i Platonu bez razmatranja prethodne misli, jer mi ne možemo da razumemo ni Sokrata ni Platona — pa čak ni Aristotela — bez poznavanja prošlosti.

Sada se okrećemo sledećoj fazi grčke filozofije, koja može da se razmatra kao antiteza prethodnom periodu kosmološke spekulacije — okrećemo se, dakle, periodu sofistike i sokratske filozofije.

DRUGI DEO

SOKRATSKI PERIOD

DVANAESTO POGLAVLJE

SOFISTIKA

Raniji grčki filozofi su uglavnom bili zainteresovani za objekt, i u tom interesovanju pokušavali su da odrede krajnje načelo svih stvari. Međutim, njihov uspeh nije bio srazmeran njihovoj filozofskoj iskrenosti, a naizmenične hipoteze koje su postavljali vodile su izvesnom skepticizmu u odnosu na mogućnost sticanja bilo kakvog pouzdanog znanja o temeljnoj prirodi sveta. Dodajmo ovome i to da Heraklitova i Parmenidova učenja imaju prirodno za posledicu skeptični stav prema valjanosti čulnog opažanja. Ako je bivstvovanje nepokretno i ako je opažanje kretanja varka, odnosno, ako se, s druge strane, bivstvovanje nalazi u stanju neprekidne promene i ako nema nikakvog načela postojanosti, onda je nepouzdano naše čulno opažanje, a potkopane same osnove kosmologije. Do sada izloženi sistemi filozofije su se međusobno isključivali: razume se, bilo je istine koja je mogla da se nađe u suprotstavljenim teorijama, ali još se nije bio pojavio nijedan filozof dovoljno velikog formata koji bi antiteze pomirio u nekoj višoj sintezi, u kojoj bi pogreška bila uklonjena a istini, sadržanoj u sukobljenim učenjima, odato pravedno priznanje. Posledica toga moralo je da bude određeno nepoverenje prema kosmologijama. I doista, okretanje ka subjektu kao predmetu razmatranja bilo je neophodno da bi se izvelo istinsko napredovanje. Istinitiju teoriju u kojoj se daje pravo i činjenicama postojanosti i činjenicama promenljivosti omogućilo je Platonovo razmatranje; ali okretanje od objekta ka subjektu, okretanje koje je bilo uslov ovog napretka, prvo se pojavilo među sofistima; velikim delom ono je bilo posledica sloma starije grčke filozofije. S obzirom na Zenonovu dijalektiku, činilo se prilično nesigurnim da li je uopšte bio moguć napredak u izučavanju kosmologije.

Osim skepticizma proisteklog iz prethodne filozofije, drugi činilac koji je usmerio pažnju ka subjektu predstavljalo je rastuće razmišljanje o fenomenima kulture i civilizacije; to razmišljanje je bilo znatnim delom posledica sve šireg upoznavanja Grka sa stranim narodima. Grci nisu poznavali samo civilizacije Persije, Vavilona i Egipta, već su, ta-

kođe, dolazili u dodir i sa narodima koji se nisu nalazili na tako visokom stupnju razvoja, na primer sa Skitima i Tračanima. Budući da su stvari tako stajale, bilo je sasvim prirodno što su oštroumni Grci započeli sebi da postavljaju sledeća pitanja: Da li različiti narodni i mesni načini života, religiozni i etički zakonici, jesu samo konvencije ili nisu? Da li je helenska kultura, nasuprot nehelenskim ili varvarskim kulturama, stvar nomosa (νόμος), nešto što je stvorio čovek, što je promenljivo, i što postoji νόμῳ[a], ili pak ona počiva na prirodi i postoji φύσει[b]? Da li je ona delo neke svete odluke, nešto što ima božansko odobrenje, ili bi ona mogla da se promeni, preinači, prilagodi, razvije? Povodom toga, profesor Celer ukazuje na to da je Protagora, najobdareniji od sofista, došao iz Abdere, »uznapredovale predstraže jonske kulture u zemlji tračkih varvara«[1].

Sofistika[2] se, dakle, razlikovala od starije grčke filozofije u predmetu kojim se bavila, a njega su sačinjavali čovek, civilizacija i ljudski običaji: ona je raspravljala više o mikrokosmosu nego o makrokosmosu. Čovek je postao samosvesniji, kao što kazuje Sofokle: »Mnogo je čuda na svetu, ali od čoveka nema većeg.«[3] Međutim, sofistika se razlikovala od prethodne grčke filozofije i po svojoj *metodi*. Iako metoda starije grčke filozofije nipošto nije isključivala empirijsko posmatranje, ona je, ipak, po svom karakteru bila deduktivna. Kada se filozof odlučivao za opšte načelo sveta, odnosno za osnovno konstitutivno načelo tog sveta, tada mu je još preostajalo da posebne fenomene objasni u skladu sa tom teorijom. Međutim, sofista je išao za tim da prikupi gomilu pojedinačnih zapažanja i činjenica; sofisti su bili enciklopedisti, polimathi. Oni su, zatim, iz tih nagomilanih činjenica izvlačili zaključke, delom teorijske, delom praktične. Tako bi iz obilja sakupljenih činjenica o razlikama u mnenjima i verovanjima zaključivali da nije moguće imati neko sigurno saznanje. Ili bi, na osnovu svog poznavanja raznih naroda i načina života, stvarali teoriju o poreklu civilizacije ili počecima jezika. Ili bi, opet, izvodili praktične zaključke, na primer, da bi društvo bilo najdelotvornije organizovano u slučaju da je organizovano na ovaj ili onaj način. Metoda sofistike je, dakle, bila »empirijsko-induktivna«[4]

[a] Po zakonu. — *Prim. prev.*

[b] Po prirodi. — *Prim. prev.*

[1] *Outlines*, p. 76.

[2] Upotrebljavajući termin »sofistika« (engl. sophism) nemam nameru da tvrdim kako postoji nekakav sofistički sistem: ljudi koje znamo kao grčke sofiste međusobno su se veoma razlikovali i u pogledu sposobnosti i u pogledu shvatanja: oni predstavljaju pravac ili pokret, a ne školu.

[3] *Antigona*, 332 ff. (Upor. i prevod M. N. Đurića: Eshil, Sofokle, Euripid, *Tragedije*, »Prosveta«, Beograd 1968, str. 86. »Mnoge sile postoje na zemlji, al' nijedna kao čovek silna«. — *Prim. prev.*)

[4] Zeller, *Outlines*, p. 77.

Međutim, treba se podsetiti da cilj praktičnih zaključaka sofista nije bilo uspostavljanje objektivnih normi koje su utemeljene na nekoj nužnoj istini. A ta činjenica upućuje na drugu razliku između sofistike i starije grčke filozofije, naime, na razliku između ciljeva. Rana grčka filozofija bila je zainteresovana za objektivnu istinu, jer kosmolozi su želeli da otkriju objektivnu istinu o svetu; oni su bili uglavnom nepristrasni tragači za istinom. S druge strane, sofistima nije bila primarna težnja ka objektivnoj istini: njihova svrha bila je praktična a ne spekulativna. Stoga su postali instrumenti obrazovanja i obučavanja u grčkim gradovima; težili su da podučavaju veštini življenja i upravljanja životom. U presokratskih filozofa množina učenika sretala se, manje-više, slučajno — budući da je prvenstveni cilj presokratovaca bio *iznalaženje* istine — dok je povezanost s učenicima za sofiste postala suštinska karakteristika, jer je njihov cilj bio *podučavanje*. U Grčkoj je posle persijskih ratova politički život po prirodi stvari postao intenzivniji, i to posebno u demokratskoj Atini. Slobodan građanin je imao određenu ulogu u političkom životu, a ako je hteo da napreduje, on je morao da prođe kroz neku vrstu obučavanja. Staro obrazovanje bilo je nedovoljno za onog ko je želeo da uspe u državi; stari aristokratski ideal, bez obzira na to da li je bio intrinsečno nadmoćan nad novim idealima, više nije bio dovoljan da zadovolji zahteve koji su se postavljali vođama u sve razvijenijoj demokratiji: bilo je potrebno nešto više, a tu potrebu su zadovoljavali sofisti. Plutarh kaže da su sofisti poštovali teorijsko obučavanje namesto nekadašnjeg praktičnog obučavanja, koje je bilo uglavnom stvar porodične tradicije ili veze sa istaknutim državnicima, stvar praktične i iskustvene obučenosti stečene sudelovanjem u političkom životu. Sada sofisti drže predavanje po gradovima. Oni su lutajući učitelji koji putuju iz grada u grad, prikupljajući na taj način vredna znanja i iskustva; upućivali su ljude u razna područja — gramatiku, tumačenje pesnika, filozofiju mitologije i religije, i tako dalje. Ali iznad svega su se bavili podučavanjem veštine *retorike*, koja je bila apsolutno neophodna za politički život. U grčkom gradu-državi, prvenstveno u Atini, niko se nije mogao nadati da će uspeti kao državnik ukoliko nije znao da govori, i to dobro da govori. Sofisti su se prikazivali kao oni koji će zainteresovanog naučiti dobrom govorništvu, obučavajući ga uglavnom u političkoj »vrlini«, vrlini nove aristokratije uma i sposobnosti. Po sebi, naravno, u tome nije bilo ničeg rđavog, ali sofisti su, ipak, izašli na loš glas, budući da se umetnost govorenja mogla upotrebiti da bi se poduprli zamisao i stav koji nisu bili nepristrasni ili koji su, u krajnjoj liniji, mogli biti štetni za grad, odnosno proračunati isključivo za to da pospeše napredovanje državnika. To je posebno važilo za njihovo učenje o eristici. Ako je neko hteo u grčkoj demokratiji da stekne neki novac, on je to morao da učini uglavnom preko parnica, a sofisti su se

izdavali za one koji ljude uče pravom načinu za dobijanje parnica. Međutim, jasno je da je u praksi ta veština lako mogla da se preobrati u veštinu koja uči ljude kako da ono nepravedno prikažu kao pravednu stvar. Takav postupak se, očigledno, veoma razlikovao od postupka starih filozofa koji su tragali za istinom, i to pomaže da razumemo sudbinu koju su sofisti doživeli u spisima Platona.

Sofisti su svoj posao obavljali na taj način što su podučavali mlade i što su držali popularna predavanja u gradovima. Budući da su bili putujući učitelji, ljudi širokog iskustva, i predstavnici, kako se i danas smatra, pomalo skeptičnog i površnog obrata, uvrežilo se shvatanje da su oni, u stvari, izvlačili mlade ljude iz njihovih kuća da bi pred njima pokazali svu ništavost religioznih verovanja i predačkog kodeksa morala. Stoga su nepopustljive pristalice ustaljenih obijača podozrivo gledali na sofiste, mada su ih mlađi oduševljeno podržavali. Nisu sve rušilačke težnje sofista predstavljale slabljenje grčkog života: širina njihovih pogleda ih je učinila zastupnicima panhelenizma, učenja za kojim se u Grčkoj, sastavljenoj od gradova-država, osećala stvarna potreba. Ali najviše pažnje su privlačile njihove skeptičke težnje, posebno zbog toga što oni, umesto starih ubeđenja koja su hteli da uzdrmaju, nisu predlagali ništa istinski novo i čvrsto. Tome treba dodati i činjenicu da su sofisti naplaćivali svoja podučavanja. Ta praksa, ma koliko da je po sebi bila pravno valjana, nije bila u skladu s običajima starijih grčkih filozofa, i nije se slagala sa grčkim mnenjem o tome što je dolično. Platon se grozio takvog običaja, a Ksenofont (Xenophon) kaže da sofisti govore i pišu kako bi varali radi svoje dobiti, a da nisu nikome ni od kakve pomoći.[5]

Iz ovoga što je rečeno jasno proizlazi da sofistika ne zaslužuje sveobuhvatnu osudu. Okrećući pažnju mislilaca prema samom čoveku, mislećem i voljnom subjektu, ona je bila prelazni stepen ka velikim Platonovim i Aristotelovim dostignućima. Omogućavajući obučavanje i podučavanje, sofistika je ispunjavala neophodan zadatak u političkom životu Grčke, a njene panhelenističke težnje sigurno služe njoj na čast. Čak su i njene skeptičke i relativističke tendencije, koje su, na kraju krajeva, znatnim delom bile posledica sloma starije filozofije, s jedne strane, i širenje ljudskog iskustva, s druge, doprinosile postavljanju pravih problema, iako sama sofistika nije bila kadra da ih reši. Nije nimalo čudno ako neko traži uticaj sofistike u grčkoj drami, na primer, u Sofoklovoj himni ljudskom dostojanstvu u *Antigoni*, ili u teorijskim raspravama sadržanim u Euripidovim komadima, ili u delima grčkih istoričara, na primer u slavnom meloskom dijalogu kod Tukidida. Trebalo je da prođe neko vreme da bi izraz Σοφιστής dobio svoje omalo-

[5] Xen., *Cyneg.*, 13, 8 (D. 79, 2a).

važavajuće značenje. Taj naziv je koristio još Herodot kada je govorio o Solonu (Solon) i Pitagori, Androtion (Androtion) ga je upotrebio za sedmoricu mudraca i Sokrata, a Lisije (Lysias) za Platona. Štaviše, stariji sofisti su bili uvažavani i poštovani, i, kao što su istoričari isticali, bili su često birani za »ambasadore« svojih rodnih gradova, a ta činjenica nikako ne ukazuje da su oni stvarno bili varalice ili da su ih smatrali za takve. Tek kasnije je naziv »sofista« stekao negativno značenje — kao u Platona. Čini se da je u poznijim vremenima taj naziv ponovo stekao pozitivno značenje, jer su njime označeni učitelji retorike i prozni pisci Carstva, a ne oni koji se bave praznim nadmudrivanjem ili oni koji podvaljuju rečima. »Sofisterija je jedan ozloglašen izraz, a sofisti su posebno kroz suprotnost prema Sokratu i Platonu izašli na rđav glas. Ova reč obično znači da se proizvoljno lažnim razlozima ili bilo šta istinito pobija, uzdrmava, ili da se nešto lažno čini verodostojnim i verovatnim.«[6]

S druge strane, relativizam sofista, njihovo podsticanje eristike, odbacivanje postojanih normi, uzimanje novca, i cepidlačke sklonosti nekih kasnijih sofista, u znatnoj meri opravdavaju omalovažavajuće značenje izraza sofist. Za Platona oni su »trgovci robom kojom se hrani duša«[7]. A na Sokratovo pitanje Hipokratu (Hippokrates), koji je želeo da ga Protagora podučava, »Zar tebe, tako ti bogova, ne bi bilo stid pokazati se Helenima kao sofista?« Hipokrat odgovara: »Dabome, Zevsa mi, Sokrate, ako treba da govorim kako mislim.«[8] Međutim, moramo se podsetiti da je Platon sklon da iznosi na videlo lošu stranu sofista, poglavito zbog toga što on pred očima ima Sokrata, koji je ono što je u sofistici bilo dobro razvio neuporedivo više u odnosu na dostignuća samih sofista.

[6] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. 408—9. (Upor. *Istorija filozofije*, II knj., str. 11. — *Prim. prev.*)

[7] *Protag.*, 313c 5—6. (Upor. prevod Mirjane Drašković: Platon, *Protagora*, »Kultura« Beograd 1968, str. 11. I prevod Kolomana Raca: Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed« Zagreb 1975, str. 43. — *Prim. prev.*)

[8] *Protag.*, 312a 4—7. (Upor. Platon, *Protagora*, »Kultura«, Beograd 1968, str.9 i Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 41. — *Prim. prev.*)

TRINAESTO POGLAVLJE

NAJPOZNATIJI SOFISTI

I. *Protagora*

Protagora se, prema većini pisaca, rodio oko 481. godine stare ere; rodno mesto mu je bila Abdera u Trakiji[1]; u Atinu je, čini se, došao sredinom istoga stoleća. Uživao je naklonost Perikla, i priča se da mu je ovaj državnik poverio zadatak da u Turiima sastavi ustav ove panhelenske kolonije, koja je osnovana 444. godine stare ere. U Atinu se vratio uoči izbijanja peloponeskog rata 431. godine, u i njoj ga je zatekla kuga koja je pokosila dva Periklova sina (430. godine). Diogen Laertije navodi priču prema kojoj je Protagora, zbog svoje knjige o bogovima, bio optužen za bogohulništvo, ali je pobegao iz grada pre suđenja i utopio se prilikom prelaska na Siciliju, dok je njegova knjiga bila spaljena na trgu. Ti događaji mora da su se odigrali u vreme oligarhijske pobune Četiri stotine[a], 411. godine stare ere. Barnet je sklon tome da tu priču smatra za nepouzdanu; on misli da je ta optužba, ako je do nje stvarno došlo, morala biti objavljena pre 411. godine. Profesor Tejlor se slaže sa Barnetovim neprihvatanjem priče o sudskom proganjanju Protagore, ali on to čini zbog toga što veruje, zajedno sa Barnetom, da je Protagora morao biti rođen znatno ranije, naime, 500. godine stare ere. Dvojica autora oslanjaju se na to što Platon prikazuje Protagoru, u istoimenom dijalogu, starijim čovekom, koji se oko 435. godine primakao dobu od bar šezdeset pet godina. Platon »je morao da zna da je Protagora stvarno pripadao pokolenju koje je prethodilo Sokratu, i nije mogao imati nikakvog motiva da predstavi iskrivljeno njihov odnos«[2]. Ako je ta primedba ispravna, onda treba, takođe, prihvatiti i iskaz izrečen u *Menonu* da je Protagora umro ovenčan slavom.

Najpoznatija Protagorina izreka jeste ona koja se nalazi u spisu Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (λόγοι)[b] i ona glasi: »Čovek je mera svih

[1] *Protag.*, 309c; *Rep.*, 600c; Diog. Laërt., 9, 50 sq.

[a] Tj. u vreme Veća od četiri stotine oligarha. — *Prim. prev.*

[2] *Plato*, p. 236, beleška.

[b] Istina ili govori koji obaraju. — *Prim. prev.*

stvari, bivstvujućih da jesu, onih ne bivstvujućih da nisu.«[3] O tome kako treba protumačiti tu poznatu izreku vodilo se mnogo rasprava. Neki pisci su zastupali gledište da kada Protagora kaže »čovek« ne misli na bilo koga pojedinačnog čoveka, već na čoveka u posebnom smislu. Ako je to gledište ispravno, onda izreka ne bi značila »ono što se čini istinitim tebi istina je za tebe, a ono što se čini istinitim meni istina je za mene«[a], već pre da je određena zajednica ili skupina ili čitava ljudska vrsta kriterijum i merilo za istinu. Spor oko tumačenja te izreke je, takođe, pokrenuo pitanje o tome da li stvari χρήματα treba razumeti isključivo kao predmete čulnog opažanja ili njihovo značenje treba proširiti tako da obuhvati i područje vrednosti.

To je teško pitanje o kome ovde ne može podrobno da se raspravlja, ali pisac ove knjige nije spreman da prenebregne Platonovo svedočanstvo *u Theaitetu*, u kome se Protagorina maksima, doduše razvijena, kao što i sam Platon priznaje, bez sumnje tumači u individualističkom smislu, i to s obzirom na čulno opažanje.[4] U spomenutom dijalogu Sokrat primećuje da će dok duva jedan isti vetar neko od nas osetiti da mu je zima a drugi neće, ili da će neko osetiti da pomalo zebe a drugi da mu je sasvim hladno, pa povodom toga postavlja pitanje da li se treba složiti sa Protagorom da je vetar hladan onome ko oseća da zebe ali da onome drugome nije. Potpuno je jasno da je u tom odlomku dato tumačenje prema kome Protagora misli na pojedinačnog čoveka, a uopšte ne na čoveka u nekom posebnom smislu. Štaviše, treba zabeležiti da taj sofista, u spomenutom dijalogu, nije prikazan kao neko ko govori da se vetar samo *pojavljuje* jednome kao studen a drugome ne. Dakle, u slučaju da ja, uletevši jednog hladnog dana sa kiše u zagrejanu prostoriju, kažem za vodu u jednoj posudi da je topla, dok ti, izlazeći iz tople sobe, osećaš istu vodu kao hladnu, Protagora bi primetio da nijedan od nas ne greši — voda *jeste* topla, s obzirom na moja čula, i *jeste* hladna, s obzirom na tvoja čula. (Kada je ovom sofisti prigovoreno da su geometrijski stavovi isti za sve, Protagora je odgovorio da u pravoj čulnoj stvarnosti nema nikakvih geometrijskih linija niti krugova, tako da se ne pojavljuje spomenuta teškoća.)[5]

Protiv ovog tumačenja neki se pozivaju na Platonov dijalog *Protagora*, u kome Protagora ne primenjuje spomenutu maksimu u individualističkom smislu na etičke vrednosti. Ali čak i ako prihvatimo da

[3] Frag. 1. (Upor. B. Bošnjak, *Grčka filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1960, str. 128. — *Prim. prev.*)

[a] Kao u *Crat.* 385e sq. (Upor. prev. D. Štambuka: Platon, *Kratil*, »Teka«, Zagreb 1976, str. 22.— *Prim. prev.*)

[4] *Theaet.*, 151e, 152a. (Upor. B. Bošnjak, *Grčka filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1960, str. 198—199. — *Prim. prev.*)

[5] Arist., *Metaph.*, B 2, 997b 32—998a 6.

je Protagora bio dosledan, nije neophodno pretpostaviti da ono što važi za predmete čulnog opažanja *ipso facto* važi i za etičke vrednosti. Možda će neko da ukaže na to da Protagora izjavljuje kako je čovek mera πάντων χρημάτων (svih stvari), tako da individualističku interpretaciju, ako se ona prihvati kada je reč o predmetu čulnog opažanja, treba protegnuti i na etičke vrednosti i sudove, i da nju, u slučaju da se ne prihvati kada je reč o etičkim vrednostima i sudovima, ne treba prihvatiti ni kada je reč o objektima čulnog opažanja: drugim rečima, prisiljeni smo da biramo između *Thaeiteta* i *Protagore*, oslanjajući se na jedan a odbacujući drugi dijalog. Međutim, nije sigurno da je izreka πάντων χρήματων zamišljena tako da uključi i etičke vrednosti; a osim toga, lako se može desiti da su objekti posebnih čula takvih svojstava da *ne mogu* biti predmet istinitog i opšteg znanja, a da su, s druge strane, etičke vrednosti takve vrste da mogu biti predmet istinitog i opšteg znanja. Upravo to je bilo gledište samog Platona, koji je Protagorinu izreku povezivao sa Heraklitovim učenjem o večitom toku, i koji je smatrao da se istinito i pouzdano znanje može imati samo o natčulnom. Mi ne pokušavamo da predstavimo stvar tako da ispadne kako je Protagora zastupao platonsko shvatanje etičkih vrednosti, što on i nije, već da ukažemo na to kako čulno opažanje i shvatanje vrednosti nije u *nužnom* odnosu prema pouzdanom znanju i istini za sve.

Kakvo je, onda, bilo stvarno Protagorino učenje o etičkim sudovima i vrednostima? U *Theaitetu* vidimo da Protagora govori da su etički sudovi relativni (»Što svakoj pojedinoj državi izgleda pravedno i lepo, to njoj i jeste lepo sve dok ga ona takvim smatra«), i da mudar čovek treba da pokuša rđave običaje da zameni ispravnim običajima.[6] Drugim rečima, nije stvar u tome da je jedno etičko gledište istinito a drugo lažno, već je stvar u tome da je jedno gledište »razumnije«, tj. korisnije ili probitačnije nego drugo. »Na ovaj način istinito je i da su neki ljudi mudriji od drugih i da niko nema pogrešna mnenja.«[a] (Onaj koji smatra da ne postoji nikakva apsolutna istina, nema pravo da apsolutno tvrdi »da niko nema pogrešna mnenja«.) A u *Protagori* Platon opisuje sofistu kao onog ko tvrdi da su bogovi *svim* ljudima podarili αἰδώς i δίκη[b], »jer gradovi ne bi postojali kada bi, kao što je slučaj kod drugih veština, samo nekoliko ljudi imalo udela u njima«[c]. Da li je to u neskladu s onim što je rečeno u *Theajtetu*? Pokazuje se da Protagora ima na umu sledeće: zakon se temelji na određenim moralnim sklonostima koje su duboko usađene u sve ljude, ali pojedinačne raznolikosti

[6] *Theaet.*, 167c sq.
[a] *Theaet*, 167b. — *Prim. prev.*
[b] Stid i pravdu. — *Prim. prev.*
[c] *Prot.*, 322d. — *Prim. prev.*

zakona, kakve nalazimo u posebnim državama, jesu relativne; zakon jedne države, iako nije »istinitiji« od zakona druge države, možda jeste »razumniji« u tom smislu što je korisniji i prikladniji. U tom slučaju, zakon bi određivala država ili grad-zajednica a ne pojedinac, ali bi bio sačuvan relativan karakter konkretnih etičkih sudova i konkretnih određenja Nomosa. Kao zagovornik tradicije i društvenih običaja, Protagora ističe značaj obrazovanja, usvajanja običajne tradicije jedne države, ali dopušta mogućnost da mudar čovek povede državu ka »boljim« zakonima. Kada je reč o pojedinačnom građaninu, on treba da bude vezan za baštinu, za prihvaćen zakonik zajednice — i to tim više što nijedan »put« nije istinitiji od drugog. Stid i pravda ga navode na to, a ako nema nikakvog udela u ovim darovima bogova i ako odbija da sluša državu, država je prinuđena da se oslobodi takvog pojedinca. Uprkos tome što Protagorino »relativističko« učenje može svojom intencijom da bude prevratničko, ipak izlazi da ono može da se upotrebi u prilog tradicije i autoriteta. Nijedan zakonik nije »istinitiji« od drugog; stoga ne podiži svoj lični sud protiv zakona države. Osim toga, svojim shvatanjem stida i pravde Protagora daje, u najmanju ruku, neke nagoveštaje nepisanog ili prirodnog zakona, i u tom pogledu on je doprineo proširivanju grčkih vidika.

U delu Περὶ θεῶν (*O bogovima*) Protagora je rekao: »O bogovima ne mogu da znam niti da jesu niti da nisu, niti kakvog su oni obličja; jer mnogo toga sprečava pouzdano znanje, nejasnoća [same stvari] i kratkoća ljudskog života.«[7] To je jedini fragment ovog spisa koji posedujemo. Možda je ova rečenica obojila onu sliku Protagore na kojoj je on prikazan kao skeptički i nihilistički mislilac, koji okreće svoje kritičke snage protiv čitave uspostavljene tradicije u etici i religiji; ali ovakva slika se ne slaže s utiskom koji o Protagori stičemo iz istoimenog Platonovog dijaloga, i bez sumnje je pogrešna. Baš kao što pouka koju treba izvući iz relativnosti posebnih zakonika glasi da pojedinac treba da se podvrgne tradicionalnom obrazovanju, tako pouka koju treba izvući iz naše neizvesnosti, kada je reč o bogovima i njihovoj prirodi, glasi da se treba držati religije dotičnog grada. Ako ne možemo biti sigurni u apsolutnu istinu, zašto da pogazimo religiju koju nasleđujemo od naših otaca? Povrh toga, Protagorin stav nije tako neobičan ni rušilački kao što bi privrženici dogmatske religije mogli, po prirodi stvari, da pretpostave, jer, kao što Barnet primećuje, grčku religiju nisu sačinjavale »teološke tvrdnje ili poricanja«, već obožavanje.[8] Istina je da je posledica delovanja sofista trebalo da bude slabljenje poverenja ljudi

[7] Frag. 4. (Upor. *Flazilegium phylosophum graecum*, Naučna knjiga, Beograd 1951, str. 71. — *Prim. prev.*)
[8] *G. P.*, I, p. 117.

u tradiciju, ali se pokazalo da je sam Protagora bio konzervativan po svom karakteru i da nije imao nikakvu nameru da obrazuje prevratnike; naprotiv, on se izdavao za onoga ko obrazuje dobre građane. U svim ljudima postoje moralne sklonosti, ali one mogu da se razvijaju samo u organizovanoj zajednici: stoga čovek, ako hoće da bude dobar građanin, mora da usvoji čitavu društvenu baštinu zajednice čiji je član. Društvena tradicija nije apsolutna istina, ali jeste norma za ispravnog građanina.

Iz relativističke teorije proističe shvatanje da je o svakom predmetu moguće imati više nego jedno mnenje, a čini se da je Protagora to pitanje razvijao u spisu Ἀντιλογίαι[a]. Dijalektičar i retor će se vežbati u veštini razvijanja različitih mnenja i dokaza, a govornik će se najsjajnije iskazati onda kada uspe τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν[b]. Neprijatelji sofista su to tumačili kao da su sofisti činili da pobedi *moralno lošija* stvar[9], ali to stanovište nema nužno moralno razorni smisao. Na primer, za branioca koji je s uspehom zastupao pravednu stvar štićenika suviše slabog da bi se sam zaštitio ili pak onog u čijem slučaju je na sudu bilo teško potkrepiti pravednost njegove stvari, za tog branioca bi se moglo reći da čini da »slabiji dokaz« pobeđuje, mada on u tome ne čini ništa nemoralno. U rukama bezobzirnih retora i pristaša eristike maksima o činjenju slabijeg dokaza boljim lako zadobija oduran ukus, ali nema razloga da se samom Protagori pripisuje želja za podsticanjem te bestidne rabote. Pa ipak, ne može se osporiti da je učenje o relativizmu, zajedno s upražnjavanjem dijalektike i eristike, prirodno stvaralo želju da se uspe, bez mnogo obaziranja na istinu ili pravdu.

Protagora je krčio nove puteve u proučavanju gramatike i nauci o njoj. Za njega govore da je klasifikovao različite vrste iskaza[10], i da je terminološki razlikovao rodove imenica.[11] U jednom zabavnom odlomku *Oblakinja* Aristofan (Aristophanes) prikazuje Protagoru kako pokušava da skuje ženski rod ἀλεκτρύαινα od imenice muškog roda ἀλεκτρυών (petao)[12].

[a] Naziv spisa *Protivni govori.* — *Prim. prev.*

[b] »Slabiji dokaz učini jačim«. (Aristotelove reči iz *Rhet.*, B 24. 1402a 23. — *Prim. prev.*)

[9] Aristoph., *Oblakinje*, 112 sq., 656—7. (Upor. prevod M. N. Đurića, »Nolit«, 1963, i prevod Kolomana Raca: *Aristofanove komedije*, Matica hrvatska, Zagreb 1947. — *Prim. prev.*)

[10] Diog. Laërt., IX, 53 sq.

[11] Arist., *Rhet.*, 5, 1407b 6.

[12] *Oblakinje*, 658 sq., 847 sq.

II. *Prodik*

Prodik (Prodikos) je došao u kontinentalnu Grčku sa ostrva Keosa koje se nalazi u Egejskom moru. Za stanovnike tog ostrva govorilo se da su skloni tmurnom raspoloženju. I Prodiku su se pripisivale sklonosti njegovih zemljaka, jer mu se u pseudoplatonskom dijalogu *Aksioh* stavlja u usta mišljenje da je smrt poželjna kako bi ljudi mogli da pobegnu od zala života. Strah od smrti je nerazuman, jer smrt se ne dotiče ni živih ni mrtvih: prvih, zbog toga što su oni još živi, drugih, zbog toga što oni više nisu živi.[13] Autentičnost ovog navoda nije lako utvrditi. Prodik je možda najviše značajan po svojoj teoriji o nastanku religije. Smatrao je da su ljudi u početku poštovali kao bogove Sunce, Mesec, reke, jezera, plodove itd. — drugim rečima, ono što im je bilo korisno i što im je davalo hranu. Kao primer toga on navodi kult Nila u Egiptu. Posle ovog prvobitnog oblika obožavanja, usledio je drugi u kome su pronalazači raznih veština — poljoprivrede, vinogradarstva, obrade metala i tako redom — stekli božansko poštovanje: Demetra (Demeter), Dionis, Hefest (Hephaistos) itd. Smatrao je da bi, prema ovakvom shvatanju religije, molitva bila izlišna; čini se da je zbog ovakvih pogleda imao nevolja sa vlastima u Atini.[14] Prodik je, slično Protagori, bio na glasu zbog jezičkih proučavanja[15]; napisao je jednu raspravu o sinonimima. Izgleda da je bio veoma brižljiv pri izboru izraza.[16]

[Profesor Celer kaže[17]: »Mada Platon o njemu obično govori s ironijom, to što je Sokrat njemu povremeno preporučivao učenike (*Theaet.*, 151 b), i to što mu je njegov rodni grad više puta zaredom poveravao poslaničke zadatke (*Hipp. Maj.*, 282 c), samo po sebi govori Prodiku u prilog.« U stvari, čini se da je Celer promašio smisao odgovarajućeg odlomka iz *Theaiteta*, jer Sokrat tamo šalje Prodiku mladiće koji nisu bili, prema njegovoj oceni, »bremeniti« mislima dok su se družili sa njim. Stoga ih je otposlao Prodiku, u čijem društvu su prestajali da budu »jalovi«.]

III. *Hipija*

Hipija (Hippias) iz Elide je bio mlađi savremenik Protagore. Posebno je slavljen zbog svoje svestranosti; naime, poznavao je matematiku, astronomiju, gramatiku i retoriku, ritmiku i harmoniju, istoriju,

[13] 366c sq.

[14] Frag. 5. (Upor. Sext. *adv. math.* IX 18. — *Prim. prev.*)

[15] Cf. *Crat.*, 384b. (Upor. Platon, *Kratil*, »Teka«, Zagreb 1976, str. 19. — *Prim. prev.*)

[16] Cf. *Protag.*, 337a sq.

[17] *Outlines*, pp. 84—5.

književnost i mitologiju — ukratko, on je bio istinski polimat. I ne samo to. Kada je prisustvovao jednoj olimpijadi hvalio se da je sam sačinio svu svoju odeću. Njegov spisak olimpijskih pobednika postavio je osnove potonjem grčkom sistemu datiranja pomoću olimpijada (taj sistem je, najpre, uveo istoričar Timaj[18]). Platon mu u *Protagori* pripisuje izreku: »zakon kao tiranin sili ljude da čine mnoge stvari protiv prirode«[19]. Čini se da Hipija ima ovde na umu činjenicu da je zakon grada-države često bio oštar, tiranski i u neskladu sa prirodnim zakonima (ἄγραφοι νόμο)[a].

IV. *Gorgija*

Gorgija (Gorgias) iz Leontina, na Siciliji, živeo je otprilike od 483. do 375. godine stare ere. Godine 427. došao je u Atinu kao izaslanik Leontina da bi zatražio pomoć protiv Sirakuze. Na svojim mnogobrojnim putovanjima učinio je mnogo za širenje duha panhelenizma.

Izgleda da je Gorgija bio ïsprva učenik Empedokla i da se bavio pitanjima prirodnih nauka; moguće je da je napisao jednu knjigu o optici. Međutim, Zenonova dijalektika ga je odvela u skepticizam. Objavio je spis pod naslovom *O nebiću ili o prirodi* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ Φύσεως), a glavne ideje toga dela mogu se izvući iz spisa Sekst Empirika (Sextus Empiricus) i iz pseudoaristotelskog spisa o *Melisu, Ksenofanu i Gorgiji*. Iz izlaganja sadržaja Gorgijinog dela jasno se može zaključiti da je on na elejsku dijalektiku[b] reagovao različito od Protagore; dok bi se za ovog poslednjeg moglo reći da je smatrao da je sve istina, Gorgija je tvrdio upravo suprotno. Prema Gorgiji: (1) Biće ne postoji, jer ako bi biće postojalo, onda bi ono moralo da bude ili večito ili nastalo. Ali ono nije moglo da nastane, jer ništa ne može da nastane niti iz bića niti iz nebića. Isto tako, biće ne može da bude večito, jer kada bi bilo večito, ono bi moralo da bude beskonačno. Ali beskonačno nije moguće zbog sledećeg razloga. Ono ne bi moglo da bude u drugome, niti bi moglo da bude u sebi, stoga ono ne bi bilo nigde. Ali ono što nije nigde, ne postoji. (2) Ako bi uopšte nešto postojalo, ono ne bi moglo da se sazna. Jer ako postoji znanje o biću, onda ono što je mišljeno mora da bude, a nebiće uopšte ne može da se zamisli. U tom slučaju ne bi moglo da bude nikakvih pogrešaka, a to je besmisleno. (3) Čak i kada bi postojalo znanje o biću, to znanje ne bi moglo da se saopšti drugome. Svaki znak se

[18] Frag. 3.

[19] 337d, 2—3. (Upor. Platon, *Protagora*, »Kultura«, Beograd 1968, str. 38; i Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 72. — *Prim. prev.*)

[a] Doslovno »nepisani zakoni«. — *Prim. prev.*

[b] Tj. Zenonovu, kao što kaže Isokrat, I, 3. — *Prim. prev.*

razlikuje od označene stvari; na primer, kako bismo rečima mogli da prenesemo znanje o bojama, kada uho čuje samo zvuke a ne boje? I kako bi ista predstava bića mogla istovremeno da se nalazi u dve osobe, kada su one međusobno različite?[20]

Dok su jedni ove zapanjujuće ideje smatrali za izraz ozbiljno zamišljenog filozofskog nihilizma, drugi su mislili da to učenje predstavlja Gorgijinu šalu, ili, još pre, da je slavni govornik želeo da pokaže kako je retorika ili veština korišćenja reči kadra da čak i najapsurdniju hipotezu učini uverljivom. (*Sic.* H. Gomperz.) Ali to poslednje gledište ne slaže se sa činjenicom da Isokrat (Isokrates) postavlja Gorgijina shvatanja uz Zenonova i Melisova, a ne uklapa se ni u spis Πρὸς τὰ Γοργίου[a], čiji autor[21] smatra da Gorgijina mnenja zavređuju filozofsku kritiku. U svakom slučaju, malo je verovatno da je rasprava *O prirodi* mogla biti mesto za takav retorički *tours de force*. S druge strane, teško je pretpostaviti da je Gorgija sasvim ozbiljno smatrao da ništa ne postoji. Možda je on hteo da upotrebi elejsku dijalektiku kako bi elejsku filozofiju sveo na besmislicu.[22] U svakom slučaju, u kasnijem periodu svog života Gorgija se, odričući se filozofije, posvetio retorici.

Gorgija je shvatao veštinu govorenja kao ovladavanje veštinom ubeđivanja, a to ga je nužno navelo na izučavanje praktične psihologije. On se hotimično vežbao u veštini vođenja »misli« ili duše (ψυχαγωγία), koja je mogla da se upotrebi kako za praktične ciljeve, dobre i rđave, tako i za umetničke svrhe. Kada je reč o ovom poslednjem, Gorgija je govorio o veštini opravdane obmane (δικαία ἀπάτη), nazivajući tragediju »obmanom koju je opravdanije izazvati nego ne izazvati; podleći joj jeste mudrije nego ostati ravnodušan«[23]. Gorgijino upoređivanje delovanja tragedije i delovanja sredstava za pročišćavanje podseća nas na Aristotelovo učenje o katarzi (κάθαρσις) o kome se do danas mnogo raspravljalo.

To što Platon učenje o sili kao pravu stavlja u usta Kaliklu (Kallikles)[24], dok Likofron (Lykophron), drugi Gorgijin učenik, tvrdi da je plemstvo proizvod prevare i da su svi ljudi jednaki a da je zakon ugovor kojim se uzajamno obezbeđuje pravo[25], dok njegov drugi učenik u ime

[20] Cf. Frag. 1, 3. (Koplston daje sažetu verziju dokazivanja Gorijinog razvijenog fragmenta, ističući samo ono što je za njega zanimljivo. — *Prim. prev.*)

[a] *Protiv Gorgijinih (shvatanja).* — *Prim. prev.*

[21] Aristotel ili Teofrast?

[22] Cf. Zeller. *Outlines*, p. 87.

[23] Frag. 23. (Plut., *de Gloria Athen.*, 5, 348c.)

[24] *Gorg.* 482e sq. (Upor. prevod A. Vilhara: Platon, *Protagora. Gorgija*, BIGZ, Beograd 1968, str. 129. — *Prim. prev.*)

[25] Frag. 3, 4. (Arist., *Pol.*, Γ 9. 1280b 8, Stob. *Flor.* IV, 29. — *Prim. prev.*)

prirodnog zakona zahteva oslobođenje robova[26], sve to skupa sa Celerom možemo pripisati Gorgijinom odbacivanju filozofije, koje je Leontinjanina dovelo do napuštanja pitanja o istinitosti i moralnosti.[27]

Među ostalim sofistima mogli bismo ukratko da spomenemo Trasimaha (Trasymachos) iz Halkedona, koji je u Platonovoj *Državi* predstavljen kao okrutni pobornik prava jačeg[28], i Antifona (Antiphon) iz Atine koji je zastupao jednakost svih ljudi i koji je poricao postojanje razlike između plemenitih i običnih ljudi — Grka i varvara — upravo kao jednu vrstu varvarizma. On je od obrazovanja načinio najznačajniju stvar u životu i stvorio je književni rod τέχνη ἀλυπίας λόγοι παραμυθητικοί[a], tvrdeći da bi govorom mogao svakog da oslobodi potištenosti.[29]

V. *Sofistika*

U zaključku još jednom mogu da primetim da nema nikakvog razloga da se velikim sofistima pripisuju rušilačke namere kada je reč o religiji i moralu. Ljudi poput Protagore i Gorgije nisu bili rukovođeni ciljem te vrste. U stvari, veliki sofisti su naginjali shvatanju o »prirodnom zakonu« i težili su da prošire vidike običnog grčkog građanina; oni su predstavljali obrazovnu snagu Helade. Istovremeno, tačno je da je, prema Protagori, u izvesnom smislu svako mnenje istinito, a da je, prema Gorgiji, svako mnenje lažno«[30]. Ova sklonost da se negiraju apsolutna i objektivna priroda istine lako vodi ka tome da sofista, umesto da nastoji da uveri sagovornika, pokušava da ga *ubedi*[b] ili da ga nagovori. Doista, u rukama manje sposobnih sofista, sofistika je ubrzo stekla neugodno značenje — značenje »sofisterije«. Dok se kosmopolitizam i široki vidici jednog Antifona iz Atine mogu samo poštovati, dotle se Trasimahova teorija »sila je pravo«, s jedne strane, i Dionisodorovo (Dionysodoros) cepidlačenje i nadmudrivanje, s druge, mogu samo osuđivati. Veliki sofisti su, kao što smo rekli, bili obrazovna snaga Helade; ali jedan od glavnih činilaca u grčkom obrazovanju koji su oni podsticali bila je retorika, a ona je sa sobom nosila očigledne opasnosti, utoliko što je govornik lako mogao da padne u iskušenje da pokloni više pažnje retoričkom prikazivanju predmeta nego samom predmetu. Štaviše, dovodeći u sumnju apsolutne osnove tradicionalnih ustanova, verovanja i načina života, sofistika je išla ka pothranjivanju relativističkog stava, mada skriveno zlo u sofizmu nije bilo toliko u činjenici da je ona postavljala probleme koliko u činjenici da ona nije mogla da ponudi nikakvo zadovoljavajuće intelektualno rešenje problema koje je postavljala. Protiv relativizma sofista delovali su Sokrat i Platon, tako što su pokušali da izgrade pouzdan temelj istinitog saznanja i etičkih sudova.

---

[26] Alkidam iz Eleje, Cf. Arist., *Rhet.*, III, 3, 1406b; 1406a. Schol. uz I 13, 1373 b.

[27] *Outlines*, p. 88.

[28] *Rep.*, 338c. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976. — *Prim. prev.*)

[a] Slobodno prevedeno: Veština tešiteljskih govora (radi postizanja bezbolnog (življenja). — *Prim. prev.*

[29] Cf. Plut., apud Diels. Frag. 44 i 60, 87 A 6.

[30] Ueberweg-Praechter, S. 122.

[b] Na engl. convince, uveriti dokazom; persuade, ubediti rečima. — *Prim. prev.*

ČETRNAESTO POGLAVLJE

SOKRAT

I. *Rano doba Sokratovog života*

Sokrat je umro 399. godine stare ere. Pošto nam Platon kazuje da je Sokratu u vreme smrti bilo sedamdeset godina, ili tek malo više, Sokrat mora da se rodio oko 470. godine stare ere.[1] Bio je sin Sofroniska (Sophroniskos) i Fajnarete (Phainarete) iz *tribe* Antiohida i *deme* Alopeke[a]. Neki su govorili da mu je otac bio vajar[2], ali profesor Tejlor, zajedno sa Barnetom, smatra da je ta priča posledica nerazumevanja jedne šaljive opaske u Platonovom *Eutifronn* o Dedalu (Daidalos) kao Sokratovom pretku.[3] U svakom slučaju, čini se da Sokrat nije nastavio zanat svog oca, ako je kiparstvo uopšte bio zanat njegovog oca, a grupu »Milosnica« na Akropolju, koju su kasnije pokazivali kao Sokratovo delo, arheolozi pripisuju nekom ranijem skulptoru.[4] Međutim, nemoguće je da je Sokrat poticao iz neke veoma siromašne porodice; kasnije ćemo videti da je služio kao potpuno opremljen hoplit[b], a da bi se mogao prihvatiti takve službe, morao je da nasledi dovoljno veliku očevinu koja bi mu to omogućavala. Sokratova majka Fajnareta se u *Theaiftetu*[5] opisuje kao primalja, ali čak i ako je to bila, ne treba misliti da je ona po zvanju bila babica u modernom značenju te reči, kao što s pravom opominje Tejlor.[6] Sokratova mladost pada, dakle, u vreme velikog procvata i sjaja

[1] *Apol*, 17d.

[a] Pleme i opština u Atini. — *Prim. prev.*

[2] Cf. Diog. Laërt., II, 5, 18. (Tako Prehter kaže otvoreno: *Der Vater des Sokrates war Bildhauer*, S. 132.)

[3] *Euthyphro*, 10c.

[4] Diogen primećuje da »neki vele kako su ‚Milosnice' na Akropolju njegov rad« (DL, II, 19).

[b] Hoplit — pripadnik teško naoružane regularne pešadije (šlem, štit, grudnjak, nazuvci); kao hopliti vojni rok su služili građani srednjeg imovnog stanja. — *Prim. prev.*

[5] *Theaet*, 149a.

[6] Taylor, *Socrates*, p. 38.

Atine. Persijanci su bili poraženi kod Plateje 479. godine, a Eshil je napisao svoje *Persijance* 472. godine, dok su Sofokle i Euripid bili još dečaci.[7] Povrh toga, Atina je tada već bila udarila temelje svojoj pomorskoj prevlasti na Mediteranu.

U Platonovoj *Gozbi* Alkibijad (Alkibiades) kaže da Sokrat liči na satira ili Silena (Silenos), a Aristofan govori da se šepuri kao barska ptica; Aristofan ismeva i Sokratov običaj da prevrće očima[9]. Iz raznih izvora doznajemo da je bio posebno telesno čvrst i izdržljiv. I u poodmaklim godinama nosio je istu odeću i zimi i leti, a držao se svog običaja da ide bosonog čak i u vreme zimskih pohoda. Mada veoma umeren u jelu i piću, mogao je da popije prilično a da mu zbog toga ne bude zlo. Još od mladosti pa sve do poslednjih godina života primao je razne poruke i opomene od svog tajanstvenog »glasa«, ili *demona*. Platon nam u *Gozbi* pripoveda o Sokratovim produženim nastupima duhovne ponesenosti, od kojih je jedan trajao čitav dan i noć — i to za vreme jednog vojnog pohoda. Profesor Tejlor bi te nastupe najradije protumačio kao neku vrstu ekstaze ili ushićenja, ali čini se da je mnogo verovatnije da su to bili produženi nastupi duhovne odsutnosti, nastali usled intenzivne mentalne usredsređenosti na neki problem; to je fenomen koji poznajemo i u nekih drugih mislilaca, mada ne u tako izraženom obliku. Sama dužina »ekstaze«, koja se spominje u *Gozbi*, čini se da govori protiv pretpostavke o tome da se radilo o istinskoj zanesenosti u mističko-religioznom smislu[10], mada je tako produžen nastup odsutnosti sam po sebi takođe nešto izuzetno.

Smatra se da je Sokrat već u svojim dvadesetim godinama težio ka tome da se od kosmoloških spekulacija Jonjana okrene ka samom čoveku; čini se da je on svoj put u filozofiju započeo izučavanjem kosmoloških teorija Istoka i Zapada u filozofijama Arhelaja (Archelaos), Diogena iz Apolonije (Diogenes Apolloniates), Empedokla i drugih. Teofrast potvrđuje da je Sokrat zbilja bio član škole Anaksagorinog nastavljača u Atini — Arhelaja.[11] U svakom slučaju, Anaksagorina filozofija je razočarala Sokrata. Posle zbunjujućeg iskustva sa raznim među-

[7] »Sve velike građevine i umetnička dela kojima je Atina obogaćena u Periklovo doba, dugi zidovi koji su povezivali grad sa lukom u Pireju, Partenon, Polignotove (Polygnotos) freske, sva ta dela su započeta i završena za njegova života.« *Socr.*, p. 36.

[8] *Sympos.*, 215b 3 sq.

[9] *Oblakinje*, v. 362. »A tebe, jer oholo ulicom stupaš i očima poprijeko gledaš. . .« (Cf. *Sympos.*, 221) (Upor. *Aristofanove komedije*, Matica hrvatska, Zagreb 1947. — *Prim. prev.*)

[10] Međutim, istorija misticizma beleži i primere produženih ekstatičkih stanja. Cf. Poulain, *Gräces d'oraison*, p. 256.

[11] *Phys. Opin.*, frag. 4.

sobno nesaglasnim filozofskim teorijama, Sokrat je, isprva, bio ozaren iznenadnim svetlom koje je našao u onom odeljku Anaksagorinog spisa gde se govorilo o Umu kao o uzroku celokupnog prirodnog zakona i reda. Oduševljen tim mestom, on je započeo da proučava Anaksagoru, u nadi da će kod njega naći objašnjenje o tome kako Um deluje u svetu, uređujući sve stvari radi onog boljeg. Međutim, našao je da je Anaksagora uveo um, u stvari, samo da bi obezbedio dalje odvijanje vrtložnog kretanja. To razočaranje je uputilo Sokrata na vlastito istraživanje, nenapuštanje filozofije prirode koja, činilo se, nije vodila nikuda osim u zbrku i suprotstavljanje mnenja.[12]

Profesor Tejlor pretpostavlja da je Sokrat posle Arhelajeve smrti postao njegov nastavljač.[13] Ovoj spornoj postavci on pokušava da nađe podršku u Aristofanovom komadu *Oblakinje*, u kome se Sokrat i njegovi družbenici iz mislionice (Φροντιστήριον) prikazuju kao ljudi odani prirodnim naukama i ljudi koji, poput Diogena iz Apolonije, zastupaju učenje o »vazduhu«.[14] Tada bi Sokratovo poricanje da je ikada bio »učitelj«[15], pod uslovom da je spomenuto Tejlorovo nagađanje ispravno, značilo da Sokrat nije podučavao za pare. On je imao hetaire (ἑταῖροι), ali nikada nije imao mathete (μαθηταί)[a]. Protiv Aristofanovog opisa bi se moglo navesti da u *Apologiji* Sokrat izričito izjavljuje: »O Atinjani, ja nemam nikakvog udela u prirodnim nagađanjima.«[16] Doduše, Sokrat je već davno pre tog vremena, koje je prikazano u *Apologiji*, digao ruke od kosmoloških spekulacija, a navedene reči ne znače nužno da on *nikada* nije bio zaokupljen takvim razmišljanjima. Mi znamo da se on bavio njima, ali piscu ove knjige se čini da čitav duh ovog mesta iz *Apologije* govori protiv tumačenja da je Sokrat ikada bio na čelu neke škole prirodnonaučnog istraživanja. Ono što se kazuje u *Apologiji* u strogom smislu ne dokazuje da Sokrat nije bio na čelu takve škole pre svog »preobraćanja«; ali, izgleda da je prirodno tumačenje da on nikada nije zauzimao takav položaj.

Sokratovo »preobraćanje« koje ga je konačno učinilo ironičnim filozofom morala, izgleda da je bilo posledica poznate zgode sa delfijskim proročištem. Herofont (Herofon), odani Sokratov prijatelj, zapitao je proročište da li postoji neki čovek mudriji od Sokrata, i dobio je odgovor da takvog nema. To je navelo Sokrata na razmišljanje, pa je došao do zaključka da je bog proročišta nazvao njega najmudrijim čovekom zbog toga što je spoznao svoje vlastito neznanje. Tada je on svoje poslanje shvati kao traganje za postojanom i pouzdanom istinom, istinskom mudrošću, i kao obraćanje svakom čoveku koji bi pristao da ga sluša.[17] Ma koliko priča o proročištu može da izgleda čudno, njen sadržaj, po svoj prilici, počiva na stvarnom događaju, jer je malo verovatno da bi Platon u Sokratova usta stavio čistu izmišljotinu u jednom dijalogu koji je, očevidno, trebalo da dâ istorijski prikaz suđenja filozofu, a posebno zbog toga što je *Apologija* nastala u vreme kada su mnogi, koji su znali pravo stanje stvari, još bili u životu.

Sokratova ženidba Ksantipom (Xanthippe) je poznata najviše po pričama o njenoj džangrizavoj prirodi; te priče mogu ali i ne moraju da budu istinite. Sigurno je da njih donekle potvrđuje prikaz u *Fedonu*. Do venčanja je, verovatno, došlo u prvih deset godina peloponeskog rata. U tom ratu Sokrat se istakao hrabrošću prilikom opsade Potideje, 431/30. godine, i iznova kada su Beoćani porazili Atinjane 424. godine. Takođe je učestvovao i u borbama oko Amfipolja 422. godine.[18]

II. *Problem Sokrata*

Problem Sokrata predstavlja problem utvrđivanja pravog sadržaja njegovog učenja. Karakter izvora koji su nam na raspolaganju — Ksenofontovi sokratski spisi, Platonovi dijalozi, *(Uspomene* i *Gozba*), razni Aristotelovi iskazi, Aristofanove *Oblakinje* — takav je da je reč o teškom problemu. Na primer, ako bismo se oslonili samo na Ksenofonta, imali bismo utisak da je Sokrat bio čovek koji se, uglavnom, trudio da stvara dobre ljude i građane, ali koji se sâm nije zanimao za probleme logike i metafizike — dakle, Sokrat bi bio jedan narodni učitelj morala. Ako bismo pak, s druge strane, sliku o Sokratu gradili na Platonovim dijalozima, stekli bismo utisak o njemu kao o metafizičaru najvišeg ranga, čoveku koji se nije zadovoljavao prostim svakodnevnim pitanjima, čoveku koji je udario temelje transcendentalnoj filozofiji, posebno poznatoj po učenju o metafizičkom svetu ideja. Nasuprot tome, Aristotel nam (ako se uzme prirodno tumačenje njegovih tvrdnji), stavlja na znanje da Sokrat, mada se zanimao i za teoriju, nije zastupao učenje o trajnim formama ili idejama — učenje karakteristično za platonizam.

---

[12] *Phaedon*. 97—9. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 130. — *Prim. prev.*)

[13] *Socr.*, p. 67.

[14] *Oblakinje*, 94. (Upor. Aristofan, *Komedije*, Zagreb 1947, str. 116. — *Prim. prev.*)

[15] *Apol.*, 33a. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 25. — *Prim. prev.*)

[a] Tj., imao je drugove, ali ne učenike. — *Prim. prev.*

[16] *Apol.*, 19. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 6. — *Prim. prev.*)

[17] *Apol.*, 20 sq.

[18] *Apol.*, 28e. Barnet sugeriše da su tu možda bile borbe prilikom osnivanja Amfipolja (oko petnaest godina ranije).

Obično se smatra da mi, uprkos tome što je Ksenofontov Sokrat tako »običan« i »prost«, uglavnom zbog nedovoljnih Ksenofontovih filozofskih sposobnosti i interesovanja (čak se smatralo, mada to izgleda neverovatno, da je Ksenofont namerno pokušavao da učini Sokrata »običnijim« od stvarnog koga je i sam poznavao, i to zbog apologetskih ciljeva), ne možemo da odbacimo Aristotelovo svedočanstvo, te da smo otuda prisiljeni da zaključimo kako Platon, izuzev u ranim sokratskim delima (na primer, u *Apologiji*), u Sokratova usta stavlja svoja vlastita učenja. Ovo gledište ima tu veliku prednost što Ksenofontovog i Platonovog Sokrata ne postavlja u napadnu suprotstavljenost i nesaglasnost (jer se nedostaci Ksenofontovog prikaza mogu objasniti Ksenofontovim vlastitim karakterom i preovlađujućim interesovanjima), a njegova prednost je i u tome što ne zanemaruje Aristotelovo svedočanstvo. Na taj način, dobija se manje-više konzistantna slika o Sokratu, i ne vrši se nikakvo neopravdano nasilje nad bilo kojim izvorom (tako bi govorili zagovornici spomenute teorije).

Međutim, to gledište doživelo je neka osporavanja. Tako, na primer, Karl Joel (Karl Joel), zasnivajući svoju predstavu o Sokratu na Aristotelovom svedočanstvu, tvrdi da je Sokrat bio promišljeni racionalista, predstavnik atičkog tipa mudrog čoveka, a da je Ksenofontov Sokrat *Willensethiker*[a], koji predstavlja spartanski, neistorijski tip. Stoga je, prema Joelu, Ksenofont dao dorski obojen prikaz Sokrata, iskrivljujući, na taj način, sliku o njemu.[19]

Nasuprot tome, Dering (Döring) je bio mišljenja da za dobijanje istorijske slike o Sokratu moramo da se obratimo Ksenofontu. Prema njegovom mišljenju, Aristotelovo svedočanstvo naprosto sažima opšti sud starije akademije o Sokratovom filozofskom radu, dok se Platon koristi Sokratom, kao nekom »kukom« o koju kači vlastita filozofska učenja.[20] Drugačije gledište zastupali su Barnet i Tejlor u Velikoj Britaniji. Prema njima, istorijski Sokrat je Platonov Sokrat.[21] Oni smatraju da je Platon, bez sumnje, razradio Sokratovu misao, ali bez obzira na to, filozofsko učenje koje je u dijalozima stavljeno u njegova usta u suštini predstavlja stvarno Sokratovo učenje. Ako bi to bilo tačno, onda bi sam Sokrat bio odgovoran za metafizičku teoriju o formi ili ideji, a Aristotelov iskaz (da Sokrat nije »razdvajao« ideje) morao bi da se ili odbaci kao posledica njegovog neznanja, ili bi da se relativizira. Veoma je neverovatno, kažu Barnet i Tejlor, da bi Platon svoje vlastite teorije stavio Sokratu u usta a da ih ovaj nikada nije zastupao, i to u vreme kada su ljudi koji su poznavali Sokrata i ono što je on stvarno mislio još bili u životu. Povrh toga, oni ističu da u nekim kasnijim Platonovim dijalozima Sokrat više nema vodeću ulogu, a u *Zakonima* je potpuno izostavljen — pa zaključuju da Sokrat tamo gde zaista ima vodeću ulogu izlaže vlastite ideje, a ne naprosto Platonove, dok u kasnijim dijalozima Platon razvija svoja nezavisna gledišta (nezavisna bar od Sokrata), pa je otuda u njima Sokratu dopušteno da se povuče u pozadinu. Ovaj poslednji argument je bez sumnje vrlo ubedljiv, kao i činjenica da u jednom »ranom« dijalogu, kakav je *Fedon* koji se bavi Sokratovom smrću, teorija o idejama zauzima istaknuto mesto. Ali ako je Platonov Sokrat istorijski Sokrat, onda je logično reći i kako Platon, na primer u *Timaju*, u usta glavnog govornika stavlja mišljenja za koja on, Platon, ne snosi odgovornost, jer ako Sokrat ne zastupa samog Platona, nema nikakvog prisiljavajućeg razloga zašto bi to činila druga ličnost — Timaj. Tejlor zaista ne okleva da usvoji ovo ekstremno, mada dosledno stanovište; ali nije samo *prima facie* krajnje neverovatno da mi na taj način Platona možemo da oslobodimo odgovornosti za glavninu onoga što on kazuje u dijalozima, već se, takođe, postavlja i pitanje: kako, kada je reč o *Timaju* (pod uslovom da je Tejlorovo mišljenje ispravno), objasniti da je ova činjenica izašla na videlo tek u XX veku naše ere?[22] S druge strane, dosledno prihvatanje Barnet-Tejlorovog gledišta o Platonovom Sokratu podrazumeva da se Sokratu pripisuje razrada, doterivanje i objašnjenje teorije o idejama koju je istorijski Sokrat u stvarnosti teško mogao da razvije, i što bi vodilo ka potpunom ignorisanju Aristotelovog svedočanstva.

Istina je da je u *Metafizici* znatan deo Aristotelove kritike teorije ideja upravljen protiv matematičkog oblika teorije koju je Platon zastupao u svojim predavanjima u akademiji, i da u nekim pojedinostima ima čudnog zanemarivanja onoga što Platon govori u dijalozima, što bi možda moglo da ukaže na to da je Aristotel za Platonovu priznavao samo neobjavljenu teoriju koja je bila razvijena u akademiji. Pa ipak, sigurno je da ne bi bilo primereno reći da je postojala potpuna dihotomija između prikaza ove teorije koju Aristotel daje (bilo da je on pravedan ili nepravedan) i razvijene teorije u dijalozima. Štaviše, sama činjenica da teorija u dijalozima prolazi kroz razvoj, preinačenje i dorade, implicirala bi da ona, bar delimično, predstavlja Platonovo vlastito

[a] Etičar volje. — *Prim. prev.*

[19] *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin 1893, 1901.

[20] *Die Lehre des Sokrates als sozialesreform system. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie.* München, 1985.

[21] »Iako je potpuno nemogućno Aristofanovog i Ksenofontovog Sokrata smatrati za jednu istu osobu, nema nikakvih teškoća da se ta dva prikaza Sokrata smatraju iskrivljenim predstavama o Sokratu, koga znamo preko Platona. Prvi prikaz je opravdano iskrivljen zbog komičnog efekta, drugi, ne baš opravdano, iz apologetskih razloga.« Burnet, *G. P.*, I, p. 149.

[22] Upor. Dvadeset četvrto poglavlje ove knjige; vidi, takođe, Kornfordovu (Cornford) knjigu *Platos Cosmology*, u kojoj se raspravlja o teoriji profesora Tejlora.

razmišljanje o svom stanovištu. Sigurno je da su kasniji pisci Antike verovali kako u dijalozima možemo naći Platonovu vlastitu filozofiju, mada se ti pisci razilaze kada je reč o odnosu dijaloga i Sokratovog učenja; raniji među njima veruju da je Platon u dijaloge uneo mnogo od svoje vlastite misli. Sirijan (Syrianos) protivreči Aristotelu, ali profesor Fild (Field) primećuje da su njegovi razlozi, izgleda, »njegovo vlastito shvatanje o onome što je prikladno za odnos učitelja i učenika«[23].

Jedan argument u prilog Barnet-Tejlorove hipoteze jeste odlomak iz *Drugog pisma*, u kome Platon potvrđuje da ono što je on rekao u spisima nije ništa drugo do »ulepšani i podmlađeni« Sokrat.[24] Međutim, pre svega, autentičnost tog odlomka, ili čak čitavog pisma, nije sigurna, a drugo, on se savršeno dobro može razumeti i tako da dijalozi daju ono što je Platon smatrao za metafizičku nadgradnju koju je legitimno razradio na osnovu onoga što je Sokrat stvarno govorio. (Fild sugeriše da bi ovaj odlomak mogao da se odnosi na primenu sokratske metode i sokratskog duha na »savremene« probleme.) Jer, bezumno je tvrditi to kako dijalozi ne sadrže ništa od istorijskog Sokrata. Očevidno je da bi rani dijalozi trebalo, prirodno, da imaju za polazište učenje istorijskog Sokrata, a ako je Platon epistemološke i ontološke teorije potonjih dijaloga izgradio promišljajući Sokratovo učenje, on je postignute rezultate legitimno mogao da smatra za opravdanu razradu i primenu Sokratovog učenja i metode. Platonove reči u *Pismu* bi tada značile da teorija o idejama, onako kako je razrađena u dijalozima, može da se smatra za nastavak i razvitak Sokratovog učenja, dok to ne bi jednako važilo i za matematički oblik teorije koja je nastala u akademiji.

Naravno, bilo bi smešno pretpostaviti da je moguće lako odbaciti gledište koje su podržavali takvi stručnjaci kao što su profesor Tejlor i profesor Barnet. Takva pretpostavka je daleko od stava pisca ove knjige; ali u celovitoj knjizi o grčkoj filozofiji nije moguće opširno razmatrati ovo pitanje, niti je moguće Barnet-Tejlorovoj teoriji pokloniti potpuno i detaljno razmatranje koje ona zaslužuje. Međutim, ja moram da izrazim svoje slaganje s onim što je, na primer, g. Hakfort (Hackforth) rekao[25] o nedostatku opravdanja za ignorisanje Aristotelovog svedočanstva prema kome Sokrat nije razdvajao ideje od stvari. Aristotel je u akademiji boravio dvadeset godina, i teško da se, s obzirom na svoju zainteresovanost za istoriju filozofije, mogao prevariti u pogledu porekla jednog tako značajnog Platonovog učenja kao što je teorija o idejama. Dodajmo tome i činjenicu da nam sačuvani fragmenti Eshinovih (Aischines) dijaloga ne daju nikakav razlog za razilaženje s Aristotelovim gledištem, a za Eshina se govorilo da je dao najtačniji portret Sokrata. Čini se da je zbog tih razloga najbolje prihvatiti Aristotelovo svedočanstvo i, priznajući da Ksenofontov Sokrat nije potpun Sokrat, da se zastupa tradicionalno gledište, prema kome je Platon svoje vlastite teorije doista stavljao u usta učitelja koga je toliko mnogo poštovao. Stoga je kratak prikaz Sokratovog filozofskog delovanja, koji sada treba da usledi, zasnovan na tradicionalnom gledištu. Naravno, oni koji zastupaju teoriju Barneta i Tejlora reći će da se time vrši nasilje nad Platonom; ali da li se situacija poboljšava vršenjem nasilja nad Aristotelom? U slučaju da Aristotel nije imao prilike da vrlo dugo lično saobraća sa Platonom i njegovim učenicima, mi bismo mogli da dopustimo mogućnost njegove pogreške; ali, s obzirom na njegovih dvadeset godina u akademiji, ta greška gotovo da je sasvim isključena. Međutim, malo je verovatno da ćemo ikada postići apsolutnu sigurnost kada je reč o istorijski tačnoj slici Sokrata, i uopšte ne bi bilo mudro sva druga shvatanja, osim svog vlastitog, isključiti kao bezvredna. Mi možemo samo da iskažemo vlastite razloge zbog kojih prihvatamo jednu sliku Sokrata pre nego neku drugu i da stvar ostavimo na tome.

(U sledećem kratkom prikazu Sokratovog učenja korišćen je i Ksenofont: mi ne možemo da verujemo da je Ksenofont bio budala ili lažov. Kao što je savršeno tačno da je teško — ponekad i nemoguće — razlikovati Platona od Sokrata, tako je »gotovo isto toliko teško učiniti razliku između Sokrata i Ksenofonta. Jer *Uspomene* su umetničko delo podjednako koliko i bilo koji Platonov dijalog, mada su po stilu toliko različite koliko se razlikovao Ksenofont od Platona«[26]. Međutim, kao što ističe g. Lindzi (Lindsay), Ksenofont je napisao još mnogo toga pored *Uspomena*, a razmatranje njegovih spisa može da nam pokaže šta je Ksenofont bio, makar nam ono i ne pokazivalo uvek šta je bio stvarni Sokrat. *Uspomene* nagoveštavaju da je Sokrat delovao na Ksenofonta, i mi verujemo da taj opis zavređuje poverenje, mada je uvek dobro podsetiti se stare sholastičke poslovice: *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*[a].

III. *Sokratova filozofska aktivnost*

1. Aristotel izjavljuje da postoje dva postignuća u nauci koja bismo s pravom mogli da pripišemo Sokratu — njegova upotreba »induktivnih dokaza i opštih definicija« (τούς τ'ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσαι

[23] *Plato and his Contemporaries*, p. 228, Methuen, 1930. Upor. Fildov sažet prikaz svedočanstva o Sokratovom pitanju, pp. 66—3.

[24] *II ep.*, 314c. καλοῦ καὶ νέου γεγοότος.

[25] Upor. članak R. Hakforta o Sokratu u časopisu »Philosophy«, jul 1933.

[26] A. D. Lindsay u Uvodu za *Socratic Discourses* (Everyman), p. VIII.

[a] Što god se prima, prima se na drugi način. — *Prim. prev.*

καόλου).[27] Tu primedbu bi trebalo razumevati u vezi sa sledećom Aristotelovom tvrdnjom: „Sokrat nije postavljao ni opštosti ni odredbe kao nešto odvojeno od stvari); međutim, drugi su ih odvojili, i nazvali idejama bivstvujućih stvari."[a]

Sokrat je, dakle, tragao za opštim definicijama, tj. za postizanjem čvrstih pojmova. Sofisti su izlagali relativistička učenja, odbacujući ono nužno i opšte valjano. Međutim, na Sokrata je snažan utisak ostavila činjenica da opšti pojam ostaje isti: pojedinačni primeri mogu varirati ali definicija je postojana. Ta ideja može da se razjasni jednim primerom. Aristotelova definicija čoveka glasi da je čovek »razumna životinja«[b]. Ali pojedini ljudi se razlikuju po svojoj nadarenosti: neki poseduju veliku intelektualnu obdarenost, drugi ne. Neki žive u skladu s umom, drugi se bez razmišljanja prepuštaju instinktu i prolaznom porivu. Neki ljudi se ne koriste plodovima svoga uma, bilo zato što su zanemarili svoje umne sposobnosti, bilo zato što su »mentalno zaostali«. Ali svaka životinja koja poseduje dar umnosti — bilo da stvarno koristi um ili ne, bilo da ga može slobodno koristiti ili da je u tome sprečena nekim organskim nedostatkom — jeste čovek. Definicija čoveka se primenjuje na sve ove slučajeve, i ta definicija ostaje stalna, važeći jednako dobro za sve. Ako »čovek« — onda »razumna životinja«; ako »razumna životinja« — onda »čovek«. Sada ne možemo raspravljati o pravom statusu ili objektivnom odnosu rodovnih i posebnih pojmova: mi jednostavno želimo da razjasnimo kontrast između pojedinačnog i opšteg i da istaknemo stalan karakter definicije. Neki mislioci su zastupali shvatanje da je opšti pojam nešto čisto subjektivno, ali vrlo je teško videti kako bismo mogli da stvorimo opšte pojmove, i zašto bismo uopšte bili prisiljeni da ih stvaramo, da oni nisu imali neki temelj u činjenicama. Mi ćemo, kasnije, morati da se vratimo na pitanje o objektivnoj referenciji i metafizičkom statusu univerzalija: neka za sada bude dovoljno to što ćemo istaći da nas opšti pojam ili definicija upoznaje sa nečim postojanim i trajnim što se u svetu propadljivih pojedinačnosti ističe posedovanjem upravo ovih karakteristika. Čak i kada bi svi ljudi bili zatrti bez traga, definicija čoveka kao »razumne životinje« ostala bi nepromenjena. Isto tako, za komad zlata možemo reći da jeste »istinsko zlato«, što znači da je definicija zlata — standardni ili opšti kriterijum — realizovana u tom komadu zlata. Slično tome, za određene stvari kažemo da su više ili manje lepe, hoteći time da kažemo da se one u većem ili manjem stepenu približavaju uzoru lepote, i to merilo se ne razlikuje niti menja kao

[27] *Metaph.*, M. 1078b 27—9. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985. str. 328. — *Prim. prev.*)

[a] *Metaph.*, M. 1078b 30—2. — *Prim. prev.*

[b] Koplston ima u vidu latinsku varijantu te definicije: animal rationale. — *Prim. prev.*

pojedinačni lepi predmeti našeg iskustva, nego ostaje nepromenljivo i »postavlja«, tako reći, načelo svim pojedinačnim lepim predmetima. Naravno, može se dogoditi da smo se prevarili pretpostavljajući da znamo merilo za Lepotu, ali kada govorimo da su predmeti više ili manje lepi, mi podrazumevamo da *postoji* merilo. Uzmimo, najzad, i poslednji primer. Matematičari govore o pravoj, krugu, itd. i definišu ih. Ali savršena prava i krug se ne nalaze među stvarima našeg iskustva: u najboljem slučaju, postoje samo aproksimacije definicijama prave ili kruga. Postoji, dakle, opreka između nesavršenih i promenljivih predmeta našeg svakodnevnog iskustva, s jedne strane, i opšteg pojma ili definicije, s druge. Na osnovu toga, lako je uvideti na koji način je Sokrat bio naveden da takav značaj pripiše opštoj definiciji. Zanimajući se poglavito za pitanje morala, on je uvideo da definicija pruža čoveku bezbednu stenu na kojoj može opstati usred mora relativističkih učenja sofista. Prema relativističkoj etici, na primer, pravda se razlikuje od grada do grada, od zajednice do zajednice: nikada se ne može reći da je pravda ovo ili ono, da ta i ta definicija važi za sve države, već samo to da je pravda u Atini ovo a u Trakiji ono. Ali ako jednom ostvarimo opštu definiciju pravde, koja izražava najunutrašnjiju prirodu pravde i primenjiva je na sve ljude, onda dobijamo nešto pouzdano od čega možemo da pođemo. Tada smo kadri da prosuđujemo ne samo o pojedinačnim aktivnostima već, takođe, i o moralnim kodeksima različitih država, utoliko ukoliko se oni uključuju u opštu definiciju pravde ili odstupaju od nje.

2. Sokratu se, kaže Aristotel, s pravom može pripisati upotreba »induktivnih dokaza«. Ali baš kao što je pogrešno pretpostaviti da je Sokrat, baveći se »opštim definicijama«, hteo da razmotri metafizički status onog opšteg, isto tako bi bilo pogrešno pomisliti da je Sokrat, zbog toga što se bavio »induktivnim dokazima«, bio zainteresovan za probleme logike. Osvrćući se na stvarnu Sokratovu praksu i metodu, Aristotel ih sažima u logičke termine, što ne znači da je Sokrat razvio eksplicitnu teoriju o indukciji sa stanovišta nekog logičara.

Kakva je bila Sokratova praktična metoda? Ona je imala oblik »dijalektike« ili razgovora. Sokrat bi stupao u razgovor sa nekim i pokušavao bi od njega da dobije mišljenje o određenom predmetu. Na primer, on bi izjavljivao da ne zna šta hrabrost stvarno jeste, i tražio bi od drugog da mu taj to malo razjasni. Ili bi poveo razgovor u određenom pravcu, pa kada bi njegov sagovornik upotrebio reč »hrabrost«, Sokrat bi ga pitao šta je hrabrost, priznajući svoje vlastito neznanje i želju da nauči. Budući da je sabesednik upotrebio navedenu reč, morao bi da zna šta se pod njom podrazumeva. Kada bi Sokratu bila data neka definicija ili opis, on bi izražavao svoje veliko zadovoljstvo, ali bi uvek natuknuo da tu postoje jedna ili dve teškoće koje bi voleo da otklone njih dvojica. Stoga bi postavljao pitanje, puštajući uglavnom drugog da govori, ali

držeći tok razgovora pod svojom kontrolom; na taj način bi razotkrivao neprikladnost predložene definicije hrabrosti. Sagovornik bi tada predlagao novu ili izmenjenu definiciju, i tako bi se odvijao ovaj postupak, sa ili bez konačnog uspeha.

Dijalektika je, dakle, išla od manje primerenih definicija ka prikladnijoj definiciji, ili od razmatranja pojedinačnih primera ka opštoj definiciji. Ponekad se doista tom metodom nije dolazilo ni do kakvog određenog rezultata;[28] ali cilj je, u svakom slučaju, bio isti: postići istinitu i opštu definiciju; a pošto je dokazivanje išlo od pojedinačnog ka opštem, ili od manje savršenog ka savršenijem, za taj hod se zaista može reći da je predstavljao postupak indukcije. Ksenofont spominje neke moralne pojave koje je Sokrat želeo da istraži, nadajući se da će *definicijama* obuhvatiti prirodu tih fenomena — na primer, pobožnosti i bezbožnosti, pravednosti i nepravednosti, hrabrosti i kukavičluka[29]. [Rani Platonovi dijalozi bave se razmatranjem istih etičkih vrednosti — *Eutifron* pobožnošću (bez rešenja); *Harmid* umerenošću (bez rešenja); *Lisid* prijateljstvom (bez rešenja).] Na primer, istražuje se priroda nepravednosti. Iznose se najpre primeri nepravde — prevariti, povrediti, porobiti nekoga i tako dalje. Zatim se ukazuje na to da je tu reč o nepravdi samo kada se te stvari čine prijateljima. Ali teškoće nastaju kada neko, na primer, ukrade mač svome prijatelju dok se ovaj nalazi u prolaznom stanju očajanja i želi da izvrši samoubistvo; u tom slučaju, naime, nije počinjena nikakva nepravda. Takođe, ni otac ne čini nepravdu kada se služi obmanom kako bi svog bolesnog sina naveo da uzme lek koji će ga izlečiti. To, dakle, znači da su neka delovanja nepravedna samo kada se izvode *protiv prijatelja s namerom da im se naudi.*[30]

3. Ova dijalektika je, naravno, mogla da dokaže nešto što bi razljutilo, ili čak dovelo u nepriliku pa i ponizilo one čije je neznanje u razgovoru bilo razotkriveno i čija je preterana sigurnost bila uzdrmana — a mogla je i da zagolica maštu mladih ljudi koji su se okupljali oko Sokrata da bi čuli kako su njihovi stariji »smotani u vreću« — ali Sokratov cilj nije bio da ponizi niti da razgnevi ljude. Njegov cilj je bio da otkrije istinu, ali ne kao nešto što spada u čisto umovanje, već s obzirom na dobro življenje: da bi pravilno delao, čovek mora da zna šta je to dobar život. Dakle, njegova »ironija«, njegovo priznavanje neznanja, bili su iskreni; on nije znao, ali je želeo da pronađe znanje, i želeo je da navede

[28] Rani Platonovi dijalozi, koji se sa sigurnošću mogu smatrati »sokratskim« po karakteru, uglavnom završavaju bez nekog određenog i pozitivnog rezultata.

[29] *Mem.*, 1, 1, 16.

[30] *Mem.*, 4, 2, 14 ff. (Upor. i prevod M. N. Đurića: Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, »Kultura«, Beograd 1964, str. 100. — *Prim. prev.*)

druge da sami razmišljaju i ozbiljno da pristupe nadasve značajnom radu na zbrinjavanju svojih duša. Sokrat je bio duboko uveren u vrednost duše kao mislećeg i voljnog subjekta, i jasno je shvatao značaj saznanja, istinske mudrosti, za pravilno usmerenje duše. Koje su to istinske vrednosti ljudskog života koje treba ostvariti? Sokrat je svoju metodu nazvao »babičkom« veštinom, ne samo da bi napravio šalu o zanimanju svoje majke već i da bi izrazio svoju nameru: podstaći druge da, s obzirom na ispravno delanje, razumom dođu do istinitih ideja. Budući da je to tako, lako je razumeti zašto je Sokrat poklanjao toliko mnogo pažnje definiciji. On nije bio cepidlaka, nego je bio ubeđen u to da je jasno saznanje istine od suštinskog značaja za ispravno vođenje života. On je želeo da omogući rađanje istinitih ideja u jasnoj formi definicije, ne zbog spekulativnih veći zbog praktičnih ciljeva. Otuda njegova zaokupljenost etikom.

4. Već sam rekao da se Sokrat interesovao za etiku. Aristotel sasvim jasno kaže da se Sokrat »bavio etičkim stvarima«[31]. I ponovo, »Sokrat se bavio etičkim vrlinama i bio je prvi koji je težio da iznađe za njih opšte odredbe.«[32] Ovaj Aristotelov iskaz sigurno potkrepljuje sliku Sokrata koju daje Ksenofont.

Platon u *Apologiji* navodi da je Sokrat na suđenju rekao da je išao tamo gde je mogao da učini najveće dobročinstvo, trudeći se »da savetuje svakoga da se ni za šta svoje ne stara pre nego što bi se postarao za to kako će biti što bolji i razboritiji, i da se ne stara za državne prilike pre negoli za samu državu; pa da se na taj isti način stara i za sve ostalo«[33]. To je bilo Sokratovo »poslanje«, koje mu je, kako je on smatrao, nametnulo božanstvo iz Delfa da bi podstakao ljude da se za svoj najplemenitiji posed, svoju dušu, brinu sticanjem mudrosti i vrline. On, dakle, nije bio rušilački kritičar, već čovek s određenim poslanjem. Ako je kritikovao i raskrinkovao površna gledanja i lakomislene pretpostavke, to nije bilo zbog neozbiljne želje da iskaže svoju vlastitu nadmoćnu dijalektičku pronicljivost, već je bilo proizvod želje da pospeši dobro svojih sagovornika i da sam nešto nauči.

Naravno, ne treba očekivati da će kod pripadnika jedne grčke države-grada interesovanje za etiku biti potpuno odeljeno od interesovanja za politiku, jer Grk je, u suštini, bio građanin i morao je moralno da živi unutar grada. Stoga i Ksenofont navodi da je Sokrat istraživao

[31] *Metaph.*, A 987b 1—3. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 22. — *Prim. prev.*)

[32] *Metaph.*, M. 1078b 17—19. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 327. — *Prim. prev.*)

[33] *Apol.*, 36. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959. str. 31. — *Prim. prev.*)

τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τὶ ἀρχηγὸς ἀνθρώποςν[a], a mi smo se, već, upoznali i sa Sokratovim iskazom u *Apologiji* o tome da treba gledati na samu državu pre nego što se pogledaju posebni interesi države.[34] Sokrat, kao što se naslućuje iz poslednjeg zapažanja, i kao što se razabire iz njegovog života, nije bio zainteresovan za stranačku politiku kao takvu, nego za politički život u etičkom vidu. Za Grka koji je želeo da vodi dobar život bilo je od najvećeg značaja da shvati šta je država i kakvo je bivstvujuće građanin države, jer mi ne možemo brinuti za državu ukoliko ne poznajemo prirodu države i ukoliko ne znamo šta je dobra država. Znanje se traži kao sredstvo za moralno[b] delovanje.

5. Ovaj poslednji stav zaslužuje da se malo razvije, jer je teorija o odnosu između znanja i vrline karakteristična za Sokratovu etiku. Prema Sokratu, znanje i vrlina jesu jedno u smislu da će mudar čovek, onaj koji *zna* šta je ispravno, takođe i *činiti* ono što je ispravno. Drugim rečima, niko ne čini zlo sa znanjem i unapred postavljenom svrhom: niko ne bira zlo *kao takvo*.

Na prvi pogled se čini da je taj »etički intelektualizam« u napadnoj protivrečnosti sa činjenicama svakodnevnog života. Zar nismo svesni toga da i mi sami ponekad namerno činimo ono za šta znamo da je rđavo, i zar nismo ubeđeni u to da i drugi ljudi ponekad delaju na isti način? Kada govorimo o tome da je neki čovek odgovoran za rđav čin, zar ne mislimo tada da je on taj čin izvršio sa znanjem o njegovoj rđavosti? Ako imamo razloga za pretpostavku da dotični nije bio kriv zato što nije znao da je taj čin rđav, onda ga ne smatramo moralno odgovornim. Stoga smo skloni da se složimo s Aristotelom kada on identifikovanje znanja i vrline kritikuje na temelju toga što je Sokrat zanemario iracionalne delove duše i što nije uzeo dovoljno u obzir moralnu slabost koja čoveka navodi da učini i ono za šta zna da je rđavo.[35]

Neki su bili mišljenja da je Sokrat, budući sâm neobično otporan na uticaje strasti kada je reč o moralnom ponašanju težio za tim da pripiše isto stanje i drugima, zaključivši, pri tom, da je propust u činjenju onog što je pravedno pre posledica neznanja nego moralne slabosti. Neki misle da Sokrat, izjednačavajući vrlinu sa znanjem ili praktičnom mudrošću, nije imao na umu nikakvu vrstu znanja već istinsko lično uverenje. Tako profesor Stejs ukazuje na to da ljudi mogu da idu u crkvu i da govore kako veruju da dobra ovog sveta ne vrede ništa, a da, pri tom,

[a] Šta je država, šta je državnik, šta je vlada ljudi, šta je vladar ljudi. — *Prim. prev.*

[34] Xen., *Mem.*, 1, 1, 16; *Apol.*, 36.

[b] Koplston upotrebljava izraz ethical u izvornom značenju i stoga ga prevodimo sa moralan, — no (nem. sittlich). — *Prim. prev.*

[35] *Eth. Nic.* 1145b.

delaju kao da su to jedina dobra koja oni poštuju. Ovakvu vrstu znanja Sokrat nije imao na umu: on je mislio na istinsko lično ubeđenje.[36]

Sve to svakako može da bude tačno, ali je važno imati na umu šta Sokrat podrazumeva pod »pravednim«. Prema Sokratu, dobro je ono delovanje koje služi istinskoj čovekovoj koristi, u smislu pospešenja njegove istinske sreće (εὐδαιμονία). Svako traži svoje vlastito dobro kao nešto po sebi razumljivo. Ali svaki oblik delovanja, ma kako se u određeno vreme činio prijatnim, ne pospešuje istinski čovekovu sreću. Na primer, nekom čoveku može biti prijatno da se neprestano opija, posebno ako ga tišti neka golema tuga. Ali to opijanje ne služi istinskom dobru čoveka. Pored toga što narušava njegovo zdravlje, ono teži ka tome da ga učini robom navike, i sprečava ispoljavanje najvišeg čovekovog poseda, onog koji ga razlikuje od životinje — njegovog uma. Kada se čovek stalno opija, verujući da je to njegovo istinsko dobro, on greši iz neznanja, ne shvatajući šta je njegovo istinsko dobro. Sokrat bi u tom slučaju rekao da se dotični ne bi opijao da je znao da neopijanje služi njegovom vlastitom istinskom dobru i vodi ka njegovoj sreći. Naravno, mi bismo, s Aristotelom, primetili da bi neki čovek mogao sasvim dobro da zna da upražnjavanje opijanja ne vodi njegovoj vrhunskoj sreći, a da, ipak, upražnjava taj običaj. Ovo je bez sumnje istina; ne čini se da Aristotelova kritika može biti pobijena; mi bismo na ovom mestu mogli da primetimo (skupa sa Stejsom) sledeće: da je čovek imao *istinsko lično uverenje* u pogledu zla koje proističe iz navike opijanja, on je ne bi sticao. To ne pobija Aristotelov prigovor, ali nam pomaže da razumemo kako je Sokrat mogao da kaže ono što je rekao. I doista, zar u tome što Sokrat govori nema mnogo toga tačnog, ukoliko stvar posmatramo sa psihološkog stanovišta? Neki čovek bi mogao teorijski znati da opijanje ne vodi vrhunskoj sreći i ljudskom dostojanstvu; ali kada ga spopadne poriv, može se desiti da on svoju pažnju odvrati od tog saznanja i usmeri je na stanje opijenosti kao kontrast njegovom nesrećnom životu, sve dok to stanje i njegova trenutna privlačnost ne zaokupe čitavu njegovu pažnju i poprime svojstvo istinskog dobra. Kada razdraganost pijanstva oslabi, on doziva u pamet zlo pijanstva i priznaje: »Da, učinio sam nešto pogrešno, znajući da je to pogrešno.« Ostaje činjenica da je, u trenutku kada je podlegao tom porivu, spomenuto znanje izmaklo iz područja njegove mentalne pažnje, makar i sam bio kriv za to.

Naravno, mi ne smemo pretpostaviti da Sokratovo utilitarističko stanovište podrazumeva proisticanje bilo kakvih užitaka iz činova. Mudar čovek shvata da je znatno korisnije biti pod sopstvenim nadzorom nego biti bez ikakve samokontrole; biti pravedan, nego nepravedan, biti

[36] *Crit. Hist.*, pp. 147—8. Međutim, profesor Stejs smatra da »je Aristotelova kritika Sokrata nepobitna«.

hrabar, nego strašljiv — »korisnije« ovde označava ono što vodi ka istinskom zdravlju i harmoniji duše. Sokrat je, svakako, smatrao da zadovoljstvo[a] jeste dobro, ali je smatrao i da istinsko zadovoljstvo i trajna sreća prate pre moralnog čoveka nego nemoralnog, kao i to da se sreća ne sastoji u posedovanju velikog obilja spoljašnjih dobara.

I pored toga što ne možemo prihvatiti Sokratov preterano intelektualistički stav, iako se slažemo s Aristotelom da je Sokrat bio sklon previđanju moralne slabosti (ἀκρασία)[b], mi ipak hotimice odajemo priznanje Sokratovoj etici. Jer racionalna etika mora da bude utemeljena na ljudskoj prirodi i dobru ljudske prirode kao takve. Stoga, kada je Hipija dopustio nepisane zakone (ἄγραφοι νόμοι), s tim što je iz tog pojma izuzeo one zakone koji se razlikuju od države do države, primećujući da, na primer, zabrana polnog opštenja između roditelja i dece nije opšta zabrana, Sokrat je, s pravom, odvratio da rađanje zaostale dece kao posledica takvog opštenja opravdava tu zabranu.[37] Ovim se on približio onome što bismo nazvali »prirodnim zakonom«, koji predstavlja izraz ljudske prirode i doprinosi njenom skladnom razvoju. Jedna takva etika je doista *nedovoljna*, jer prirodni zakon ne može da ima moralno obavezujuću snagu, svesno obavezujući — bar ne u smislu našeg modernog shvatanja »dužnosti« — ukoliko nema metafizički osnov i ukoliko nije utemeljena u transcendentalnom izvoru — bogu — čija volja se čoveku izražava kroz prirodni zakon; mada je takva etika nedovoljna, ona potvrđuje najvažniju i najvredniju istinu koja je od suštinskog značaja za razvoj racionalne moralne filozofije. »Dužnosti« nisu, naprosto, besmislene ili proizvoljne zapovesti i zabrane; njih treba sagledavati s obzirom na ljudsku prirodu kao takvu; moralni zakon izražava čovekovo istinsko dobro. Grčke etike su bile poglavito eudimonističke po svom karakteru (upor. Aristotelov etički sistem), i mada je njih, kako mi verujemo, potrebno dopuniti teizmom i tako istinski razviti, one čak i u svom nedovršenom stanju ostaju večita slava grčke filozofije. Ljudska priroda je nepromenljiva i stoga su nepromenljive i etičke vrednosti, a Sokratova besmrtna slava jeste u tome što je shvatio postojanost tih vrednosti i što je težio za tim da ih odredi opštim definicijama koje bi mogle da budu vodilja i norma ljudskog ponašanja.[38]

[a] Engl. reč pleasure po svojoj semantičkoj vrednosti stoji između zadovoljstva i uživanja. — *Prim. prev.*

[b] Grč. razuzdanost. — *Prim. prev.*

[37] Hen., *Mem.*, IV, 4, 19 sq.

[38] Svi mislioci nisu bili voljni da priznaju da je ljudska priroda nepromenljiva. Ne postoji nikakav stvaran dokaz koji bi pokazao da se »prvobitan« čovek suštinski razlikovao od savremenog čoveka; takođe, nije opravdana i pretpostavka da će u budućnosti nastati jedan tip čoveka koji će *suštinski* da se razlikuje od čoveka današnjice.

6. Iz identifikacije mudrosti i vrline proističe jedinstvo vrline. U zbilji postoji samo jedna vrlina, uviđanje onoga što je istinski dobro za čoveka, onoga što stvarno vodi ka njegovom duševnom zdravlju i duševnom skladu. Međutim, znatno važnija posledica jeste to da čovek može da se uči vrlini. Naravno, i sofisti su tvrdili da podučavaju veštinu vrline, ali se Sokrat od njih nije razlikovao samo po tome što je izjavljivao da je i sâm taj koji uči, već takođe i činjenicom da su njegova etička istraživanja težila da otkriju opšte i stalne norme. Mada je Sokratova metoda bila dijalektička a ne predavačka, iz njegovog izjednačavanja vrline i znanja nužno sledi: vrlina se može naučiti. Mi bismo tu učinili distinkciju: intelektualno znanje o tome šta je vrlina može se preneti podučavanjem, ali ne i sama vrlina. Međutim, Sokratovo rezonovanje je išlo drugim putem: ako se naglašava mudrost kao istinsko lično ubeđenje, onda, *ako* se takva mudrost može poučavati, možda bi i vrlina mogla da se poučava. Ovde je značajno primetiti da za Sokrata učenje nekoga nečemu nije značilo puko pojmovno podučavanje, već pre navođenje čoveka na istinsko uviđanje. Pa ipak, mada takva razmatranja, bez sumnje, olakšavaju razumevanje Sokratove doktrine o tome da se vrlina može naučiti, ostaje istina da u ovoj doktrini ponovo postaje očevidan preteran intelektualizam njegove etike. On je posebno isticao da isto onako kao što lekar jeste onaj čovek koji je naučio lekarsku veštinu, tako i pravedan čovek jeste onaj koji je naučio šta je pravedno.

7. Taj intelektualizam verovatno nije učinio Sokrata posebno naklonjenim demokratiji kakva se praktikovala u Atini. Ako je lekar čovek koji je izučavao lekarsku veštinu, i ako se nijedan bolestan čovek ne bi poverio brizi nekome ko nema nikakvog znanja o medicini, onda je nerazumno javne službenike birati kockom ili čak glasanjem neuke gomile.[39] Istinski upravljači jesu oni koji znaju kako da upravljaju. Ako za krmanoša broda ne bismo postavili čoveka lišenog svakog znanja o krmanoškoj veštini i pravcu kojim treba ići, zašto za vladara države da naimenujemo nekoga ko nema nikakvog znanja o upravljanju i ne zna šta je dobro za državu?

8. Kada je reč o religiji, čini se da je Sokrat, uopšte uzevši, govorio o »bogovima« u množini i da je pod tim nazivom podrazumevao tradicionalna grčka božanstva; kod njega može da se razabere i sklonost prema čistijem shvatanju božanstva. Tako, prema Sokratu, znanje bogova nije ograničeno, oni su prisutni svuda i znaju sve što je rečeno i učinjeno. Pošto oni najbolje znaju šta je dobro, čovek jednostavno treba usrdno da moli za to dobro a ne za pojedinačne predmete poput

[39] *Mem.*, 1, 2, 9; 3, 9 10. (Upor. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, »Kultura«, Beograd 1964, str. 7, 82., — *Prim. prev.*)

zlata.[40] Povremeno se kod Sokrata pojavljuje i verovanje u jednog Boga[41], ali izgleda da on nikada nije poklanjao mnogo pažnje dilemi: monoteizam ili politeizam. (Čak i Platon i Aristotel nalaze mesta za grčke bogove).

Sokrat je bio mišljenja da je čovekovo telo sastavljeno od tvari sabranih iz materijalnog sveta, tako da je čovekov um deo opšteg uma ili duha sveta.[42] Ovaj pojam će razviti drugi, kao i njegovo učenje o teleologiji, koje je antropocentrično po svom karakteru. Prema tome učenju, ne samo da su čulni organi dati čoveku kako bi mu omogućili da ima odgovarajuće osete nego se antropocentrična teleologija proširuje i na kosmičke fenomene. Tako nam bogovi daju svetlost bez koje ne možemo da gledamo, a proviđenje se iskazuje u darovima hrane koju zemlja daje čoveku. Sunce nije preblizu Zemlje zato da ne bi osušilo ili spržilo čoveka, a nije postavljeno ni odveć daleko, jer ga tada ne bi moglo ogrejati. Ova njima slična razmatranja prirodna su za mislioca koji je učio u školi kosmologa i koji je bio razočaran time što je Anaksagora malo koristio načelo uma; ali Sokrat nije bio ni kosmolog ni teolog, i mada se može nazvati »istinskim osnivačem teleologije u razmatranju sveta«[43], on je, kao što smo videli, bio prvenstveno zainteresovan za ljudsko delanje.[44]

9. Na prikazu Sokrata koji daje Aristofan u *Oblakinjama*[45] ne treba se zadržavati. Sokrat je bio učenik starih filozofa i, prema opštem uverenju, bio je pod uticajem Anaksagorinog učenja. Kada je reč o »sofističkim« crtama dodeljenih mu u *Oblakinjama*, treba se setiti da je Sokrat, slično sofistima, svoju pažnju usredsređivao na subjekt, na samog čoveka. On je bio javna, svima bliska pojava, poznat svima zbog svoje dijalektičke aktivnosti; nekima je on, bez sumnje, izgledao previše »promišljen«, rušilački kritičan i, po svojoj osnovnoj sklonosti, suprotstavljen tradiciji. Čak i kada bismo prihvatili da je sam Aristofan uočio razliku između Sokrata i sofista — što uopšte nije jasno — ne bi nužno proisteklo da bi on to izneo i pred svojim slušaocima. A za Aristofana se zna da je bio tradicionalista i protivnik sofista.

[40] *Mem.*, 1, 3, 2. (Upor. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, »Kultura«, Beograd 1964, str. 18. — *Prim. prev.*)

[41] *Mem.*, 1, 4, 5, 7. (Upor. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, »Kultura«, Beograd 1964. str. 23. — *Prim. prev.*)

[42] *Mem.*, 1, 4, 8. (Upor. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, »Kultura«, Beograd 1964, str. 24. — *Prim. prev.*)

[43] Ueb.—*Praechter*, *S.* 145; *der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt.*

[44] Cf. e. g. *Mem.*, I, 1, 10—16.

[45] To je, kao što primećuje Barnet, karikatura, koja kao i svaka karikatura — ako hoće da ima efekta — poseduje utemeljenje u činjenicama.

IV. *Suđenje i Sokratova smrt*

Godine 406. stare ere Sokrat je pokazao svoju moralnu hrabrost kada je odbio da se saglasi sa zahtevom da se zajedno osude osmorica zapovednika koji su bili optuženi za nemarnosti prema palima i ranjenima u vreme bitke kod Arginusa, jer je taj proces bio suprotan zakonu i sračunat da se izrekne brza presuda. U to vreme on je bio član πρυτάνεις[a], neke vrste Odbora veća (boule). Njegova moralna hrabrost iznova se pokazala 404/3. godine, kada je odbio zahtev Tridesetorice da uzme učešća u zatvaranju Leona (Leon) iz Salamine, koga su oligarsi nameravali da ubiju kako bi mogli da zaplene njegovu imovinu. Oni su želeli da u svoje poslove uvuku što je moguće više istaknutih građana, bez sumnje imajući u vidu mogući dan izravnavanja računa. Sokrat je, međutim, jednostavno odbio da uzme bilo kakvo učešće u njihovim zločinstvima i verovatno bi svoje odbijanje platio glavom da Tridesetorica nisu pala.

Godine 400/399. Sokrata su na sud izvele vođe obnovljene demokratije. Anit (Anitos), jedan od vođa demokratske stranke[b], iz pozadine je podbadao Meleta (Meletos) da podnese sudsku tužbu protiv Sokrata. Optužba pred sudom kralja arhonta[c] je zabeležena u sledećem obliku: »Melet, sin Meletov, iz deme Pithosa, optužuje pod zakletvom Sokrata, sina Sofroniskova iz deme Alopeke, za sledeće. Sokrat je kriv: (1) što ne poštuje bogove koje država priznaje, već uvodi nova i nepoznata božanstva; (2) i kriv je što kvari omladinu. Tužilac traži smrtnu kaznu.«[46]

Prva optužba nikada nije bila jasno obrazložena, a čini se da je razlog tome bio taj što se tužilac uzdao u to da je porota još pamtila rđav glas o starim jonskim kosmolozima a možda i skrnavljenje misterija 415. godine u šta je bio umešan Alkibijad. Ali skrnavljenje nikako nije moglo da se spomene zbog opšteg pomilovanja donetog 404/3, koje je najviše podupirao sam Anit. Druga optužba, ona o kvarenju omladine, u stvari, kaže da je Sokrat podsticao omladinu na kritički stav prema atinskoj demokratiji. U zaleđini svega toga bila je, bez sumnje, misao da je Sokrat odgovoran za to što je »odgojio Alkibijada i Kritiju (Kritias) — Alkibijada, koji je neko vreme bio prebegao u Spartu i koji je Atinu uvalio u onakve nevolje, Kritiju, koji je bio najokrutniji oligarh«. To se, takođe, nije moglo izričito spomenuti zbog pomilovanja iz 404/3.

[a] Pritaneja je, inače, vreme (obično 1/10 godina) u kome izabrani iz jedne file (pritani) vode javne poslove. — *Prim. prev.*

[b] Koplston kaže: politician; Anit je, u stvari, bio kožar. — *Prim. prev.*

[c] Predsedavajući suda. — *Prim. prev.*

[46] *Diog. Laërt.*, II, 40. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 54. — *Prim. prev.*)

godine, ali su slušaoci vrlo lako shvatili na šta se mislilo. Zbog toga je, oko pedeset godina kasnije, Eshin mogao da kaže: »Vi ste pogubili Sokrata sofistu, jer se pokazalo da je on obrazovao Kritiju.«[47]

Tužioci su sigurno pretpostavljali da će Sokrat otići u dobrovoljno izgnanstvo ne čekajući suđenje, ali on nije postupio tako. Izašao je na suđenje 399 godine stare ere i branio se sam. Prilikom suđenja Sokrat je mogao znatno da se okoristi svojom vojnom službom i svojim prkošenjem Kritiji u vreme oligarhije, ali on je izneo samo činjenice, povezujući ih sa svojim protivljenjem nepravednom suđenju zapovednicima flote. Osuđen je na smrt većinom od 60 ili 6 glasova porote, od 500 ili 501 člana.[48] Tada je Sokratu preostalo da predloži neku drugu kaznu, a očigledno je najmudrije bilo predložiti dovoljno strogu kaznu. Da je Sokrat predložio izgnanstvo, ta zamena za smrtnu kaznu bi bez sumnje bila prihvaćena. Međutim, Sokrat je predložio da mu se kao prava »nagrada« dodele besplatni obroci u Pritaneji, posle čega je pristao da predloži malu novčanu globu — i ne pokušavajući, pri svemu tome, da utiče na porotu, kao što su to obično činili optuženi, dovođenjem uplakane žene i dece na sud. Porota je bila razljućena Sokratovim gordim ponašanjem i osudila ga je na smrt brojnijom većinom od one koja ga je proglasila krivim.[49] Izvršenje kazne moralo je da se odloži za oko mesec dana, kako bi se sačekao povratak »svete lađe« sa Delosa [ona je plovila u spomen Tezejevog (Theseus) oslobađanja Atine od danka, koji se sastojao u davanju sedam dečaka i devojčica a koji je gradu nametnuo kralj Minoj (Ilinoj) iz Knososa]. Zato je bilo dosta vremena da se pripremi bekstvo koje su Sokratovi prijatelji zaista i pripremili. Sokrat je, međutim, odbio da iskoristi njihove nesebične ponude, s obrazloženjem da bi takvo nešto bilo suprotno njegovim načelima. Sokratov poslednji dan potanko opisuje Platon u *Fedon*; taj dan Sokrat je proveo sa svojim prijateljima iz Tebe, Kebetom (Kebes) i Zimijom (Simmias), razgovarajući o besmrtnosti duše.[50] Pošto je ispio otrov kukute i opružio se, umirući, prozborio je poslednje reči: »Kritone (Kriton), dugujemo

[47] I, 173.

[48] Cf. *Apol.*, 36a (čitanje odgovarajućeg mesta nije sasvim sigurno) i Diog. Laërt., II, 41. Barnet i Tejlor smatraju da Platon kaže kako je Sokrat osuđen većinom od 60 glasova, pretpostavljajući da je ishod glasanja bio 200 prema 220 u poroti od 500 članova.

[49] Diog. Laërt. (II, 42) kaže da je ta većina za 80 glasova nadilazila prvu većinu. Prema Barnetu i Tejloru, ishod drugog glasanja bi bio: 360 za smrtnu kaznu, a protiv 140.

[50] Cilj ovoga zapažanja nije da prejudicira moje gledište, prema kome teoriju o idejama ne treba pripisivati Sokratu.

petla Asklepiju (Asklepios), prinesite ga na žrtvu stoga, i ne zaboravite to.« Kada mu je otrov dospeo do srca, nastupilo je trenutno grčenje i on je umro, »a Kriton mu, opazivši to, zatvori usta i sklopi oči. Zakonom se, Ehekrate (Ehekrates), predstavio naš prijatelj, čovek koji je, rekli bismo, bio najbolji od svih savremenika koje smo znali, i štaviše, najmudriji i najpravedniji«[51].

[51] *Phaed.*, 118. (Upor. Platon, *Dijalozi*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 161. — *Prim. prev.*)

PETNAESTO POGLAVLJE

MANJE SOKRATSKE ŠKOLE

Izraz »manje sokratske škole« ne bi trebalo uzeti u značenju prema kome bi izlazilo da je Sokrat osnovao nekakvu određenu školu. Sokrat se, svakako, nadao da će biti i onih koji će produžiti njegov rad na pobuđivanju ljudskih duša, ali on nije oko sebe okupljao nikakvu povezanu zajednicu učenika kojoj bi u nasleđe ostavio određeno učenje. Razni mislioci, koji su u većem ili manjem stepenu bili Sokratovi učenici, naglašavali su ovo ili ono mesto u njegovom učenju, spajajući ga takođe i s elementima sabranim iz drugih izvora. Otuda dr Prehter njih naziva *Die einseitigen Sokratiker*[a], ne misleći, pri tom, da su ti mislioci samo *preslikavali* neke strane Sokratovog učenja, već na to da je svaki od njih predstavljao *produžetak* Sokratove misli u posebnom pravcu, produžetak koji je, u isto vreme, preinačavao ono što je preuzeo iz ranijeg filozofiranja ne bi li to uskladio sa Sokratovim nasleđem.[1] Stoga korišćenje zajedničkog naziva — manje sokratske škole — nije najsrećnije, ali se taj naziv može upotrebljavati ako se shvati da je povezanost nekih od tih mislilaca sa Sokratom samo ovlašna.

I. *Megarska škola*

Čini se da je Euklid (Eukleides) iz Megare (koga ne treba brkati sa matematičarem istog imena) bio jedan od najranijih Sokratovih učenika. On je, ako je priča autentična — uprkos zabrani, izrečenoj 431/2. godine, građanima Megare da ulaze u Atinu — nastavio da se druži sa Sokratom; odeven kao žena, on se uvlačio predveče u grad.[2] Bio je prisutan u času Sokratove smrti godine 400/399, a posle tog događaja Platon i drugi sokratovci su se sklonili kod njega u Megari.

[a] Jednostrani sokratovci. — *Prim. prev.*
[1] Ueberweg-Praechter, S. 155.
[2] Gell., *Noct. Att.*, 6, 10.

Euklid se, izgleda, rano upoznao s učenjem elejaca; on je to učenje, pod uticajem Sokratove etike, izmenio na takav način da je Jedno shvatio kao Dobro. Smatrao je, takođe, da je vrlina jedinstvena[a]. Prema Diogenu Laertiju, Euklid je tvrdio da se Jedno saznaje na mnogo načina i izjednačavao ga je sa bogom i umom.[3] Postojanje načela koje je suprotno Dobru on je, razume se, negirao, jer bi to moglo da bude samo načelo mnoštvenosti, koja je, prema elejskom stanovištu, privid. Sve u svemu, može se reći da je on ostao pristalica elejskog nasleđa, uprkos Sokratovom uticaju koji je pretrpeo.

Megarska filozofija se, posebno pod uticajem Eubulida (Eubulides), razvila u neku vrstu eristike u kojoj su se izmišljali razni dosetljivi dokazi, sa ciljem da se neko stanovište pobije kroz *reductio ad absurdum*. Na primer, poznata teškoća: »Jedno zrno žita ne čini gomilu; dodaš li jedno, još uvek nema gomile: kada se dobija gomila?« bila je smišljena da bi se (kao što je Zenon dokazivao nemogućnost kretanja) pokazalo kako mnoštvo nije moguće. Druga dosetka je ona koju neki pripisuju Diodoru Kronu (Diodoros Kronos), takođe Megaraninu: »Ono što nisi izgubio, to još uvek imaš; ti nisi izgubio rogove; dakle, ti još uvek imaš rogove.« Ili pak ova: »Elektra (Elektra) poznaje svog brata Oresta (Orestes). Ali Elektra ne poznaje Oresta (koji pred njom stoji prerušen). Dakle, Elektra ne poznaje ono što poznaje.«[4]

Diodor Kron, već spomenut kao pripadnik megarske škole, izjednačavao je stvarno i moguće: prema njegovom mišljenju, jedino je moguće stvarno. Dokaz mu je bio ovakav. Moguće ne može da postane nemoguće. Ako se, pak, od dve protivrečne stvari jedna zaista dogodila, druga je nemoguća. Dakle, ako je ona ranije bila moguća, nemoguće bi moralo da proizađe iz mogućeg. Stoga ona ranije nije bila moguća, i samo je stvarno moguće. (Na primer, »Svet postoji« i »Svet ne postoji« jesu protivrečni stavovi. Međutim, svet stvarno postoji. Stoga nije moguće da svet ne postoji. Ako bi ikada bilo moguće da svet ne postoji, mogućnost bi se preobrazila u nemogućnost, a to ne može da bude. Stoga nikada nije bilo moguće da svet ne postoji.) U novije vreme taj stav je prihvatio profesor Nikolaj Hartman iz Berlina, koji je stvarno izjednačio sa mogućim, uz obrazloženje da ono što se stvarno događa zavisi od celine datih uslova — a ukoliko su ti uslovi dati — ništa drugo nije moglo da se dogodi.[5]

[a] Engl. unity (grč. hen). — *Prim. prev.*
[3] Diog. Laërt,. II, 106. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 74. — *Prim. prev.*)
[4] Cf. Diog. Laërt., II, 108. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 74. — *Prim. prev.*)
[5] N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938.

Zapaženi pristalica ove sokratske škole bio je i Stilpon (Stilpon) iz Megare, koji je oko 320. godine držao predavanja u Atini, ali je prognan kasnije. On se uglavnom bavio etikom, razvijajući u teoriji o »apatheji« tezu o samodovoljnosti. Kada su ga posle jedne ratne pljačke Megare upitali šta je on izgubio, odgovorio je da ne vidi da se treba plašiti za gubitak mudrosti i znanja.[6] Zenon (stoik) je bio učenik Stilpona.

II. *Elidsko-eretrijska škola*

Ova škola je dobila ime po Fedonu (Phaidon) iz Elide (misli se na Fedona iz istoimenog Platonovog dijaloga) i po Menedemu (Menedemos) iz Eretrije. Svojim korišćenjem dijalektike Fedon iz Elide podseća na megarane, dok se Menedem uglavnom zanimao za etiku, zastupajući stanovište o jedinstvu vrline i znanja.

III. *Rana kinička škola*

Moguće je da su kinici, ili učenici psa, dobili naziv zbog svog neuobičajenog načina života ili zbog toga što je Antisten (Antisthenes), oko 445- oko 335), osnivač škole, držao predavanje u gimnasionu poznatom kao *Kinosarg*. Možda su obadva ta činioca imala nekog udela u nastanku nadimka kinici.

Antistenov otac je bio Atinjanin a majka tračka robinja.[7] To možda objašnjava zašto je on poučavao u *Kinosargu*, vežbalištu namenjenom onima koji nisu bili čiste atinske krvi. Ovaj gimnasion je bio posvećen Heraklu (Herakles), a kinici su tog heroja smatrali za neku vrstu boga zaštitnika ili pokrovitelja. Jedan Antistenov spis bio je nazvan po Heraklu.[8]

Isprva učenik Gorgije, Antisten je kasnije postao pristaša Sokrata i bio mu je veoma odan. Sokratu se, pre svega, divio zbog samostojnosti njegovog karaktera, koji ga je navodio da dela u skladu s ubeđenjima, bez obzira na posledice. Previdevši da se Sokrat trudio da bude nezavisan od zemaljskih dobara i pljeska gomile kako bi zadobio još veće

[6] Diog. Laërt., II, 115. Senec., *Ep.*, 9, 3.

[7] Diog. Laërt., VI, 1. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 169. — *Prim. prev.*)

[8] Neki su bili mišljenja da je Diogen bio taj koji je osnovao kiničku školu ili »pokret«, a ne Antisten; Aristotel spominje sledbenike Antistena pod nazivom 'Αντισθενείοι (*Metaph.*, 1043b 24). No, čini se da je nadimak »kinici« bio prihvaćen tek u vreme Diogena, tako da Aristotelovo korišćenje izraza 'Αντισθερείοι ne govori ništa protiv teze da je Antisten bio pravi rodonačelnik kiničke škole.

dobro — dobro istinske mudrosti, Antisten je tu nezavisnost i samodovoljnost postavio za ideal ili svrhu po sebi. U njegovim očima vrlina je bila naprosto nezavisnost od svih zemaljskih imanja i uživanja: u stvari, to je bio negativan koncept vrline — suzdržljivost, samodovoljnost. Otuda je Antisten negativnu stranu Sokratovog života preinačio u pozitivan cilj ili svrhu. Slično tome, on je i Sokratovo isticanje etičkog saznanja doveo do preteranog preziranja naučnog znanja i umetnosti. Vrlina je, govorio je, sama po sebi dovoljna za sreću: ništa više nije potrebno — a vrlina je odsustvo želja, sloboda od htenja, i potpuna samodovoljnost. Sokrat je bio nezavisan od mnenja drugih zato što je posedovao duboko usađena ubeđenja i načela, a odstupanje od njih, radi zadovoljavanja uobičajenih mnenja, smatrao je za izdajstvo istine. Međutim, on se nije izrugivao mnenjima naroda i rasprostranjenim ubeđenjima naprosto radi izrugivanja, kao što su, izgleda, to činili kinici, posebno Diogen. Stoga je filozofija kinika predstavljala samo jednu, do preteranosti dovedenu stranu Sokratovog života i stava, i to onu negativnu. Sokrat je bio spreman da se odupre oligarhiji i po cenu života — samo da ne bi učinio nešto nepravično; ali on ne bi živeo u ćupu slično Diogenu jedino zato da bi se hvalisao svojim nemarenjem za običaje ostalih ljudi.

Antisten se veoma suprotstavljao teoriji o idejama i zastupao je mišljenje da postoji samo ono pojedinačno[a]. Kažu da je jednom primetio: »O Platone, ja vidim konja, ali ne vidim i konjstvo.«[9] Tvrdio je da se svakoj stvari može pripisati samo njeno ime: na primer, možemo reći: »Čovek je čovek« ili »Dobro je dobro«, ali ne i »Čovek je dobar«. Nikakav predikat se ne sme, dakle, pripisivati subjektu, osim onog koji predstavlja sam subjekt.[10] S ovim ide i učenje da se o nečem pojedinačnom može izricati samo njegova vlastita pojedinačna priroda; dakle, nečem pojedinačnom se ne može predicirati članstvo u klasi. Otuda i poricanje teorije o idejama. Druga Antistenova logička teorija je bila teorija o nemogućnosti samoprotivrečenja. Naime, prema njegovom shvatanju, ako čovek kazuje različite stvari, on u stvari govori o različitim predmetima.[11]

Vrlina je mudrost, a ta mudrost se prvenstveno sastoji u »uviđanju« vrednosti većine ljudskog roda. Bogatstva, imanja i tome slično, nisu pravo dobro, niti je trpljenje siromaštva i poniženja pravo zlo: samostojnost je istinsko dobro. Vrlina je, dakle, mudrost i u njoj se čovek

[a] U originalu: individuals. — *Prim. prev.*

[9] Simplic. in Arist., *Categ.*, 208, 29 sq; 211, 17 sq.

[10] Plat., *Soph.*, 251b (Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 164. — *Prim. prev.*) Arist., *Metaph.*, Δ 29, 1024b 32 — 1025a 1. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Kultura«, Beograd 1960, str. 135. — *Prim. prev.*)

[11] Arist., *Top.*, A XI, 104b 20; *Metaph.*, Δ 29, 1024b 33—4.

može poučavati. Međutim, da bi se ona naučila, čovek ne mora da se gubi u dugim umovanjima i razmišljanjima. Mudrog čoveka naoružanog tom vrlinom ne može da pogodi nijedno od takozvanih zala života, čak ni ropstvo. On stoji s onu stranu zakona i običaja, bar s onu stranu onih zakona i običaja koji su na snazi u državi koja ne uvažava istinsku vrlinu. Prema Antistenovom mišljenju, idealna država i život nezavisan i slobodan od žudnje nisu, naravno, u saglasnosti sa ratovima.[12]

I Sokrat se, kao što znamo, povremeno postavljao nasuprot autoritetu vlasti, ali je on bio toliko uveren u ispravnost autoriteta države kao takve i zakona da se nije okoristio čak ni prilikom da pobegne iz zatvora pred pogubljenje, nego je više voleo da umre u skladu sa zakonom. Međutim, Antisten je svojim uobičajenim jednostranim preterivanjem napadao kako istorijsku tradicionalnu državu tako i njen zakon. Uz to, odbacivao je i tradicionalnu religiju. Prema njegovom mišljenju, postoji samo jedan bog; grčki panteon je, jednostavno, dogovorno utvrđen skup bogova. Vrlina je jedina božija služba: hramove, molitve, žrtve, itd. treba odbaciti. »Po dogovoru ima mnogo bogova, po prirodi samo jedan.«[13] Homerske mitove Antisten je tumačio alegorijski, pokušavajući iz njih da izvuče moralne poruke i pouke.

Diogen (Diogenes) iz Sinope (umro oko 324. godine stare ere) smatrao je da Antisten nije živeo u skladu sa vlastitim načelima i nazivao ga je »trubom koja ne čuje ništa drugo osim sebe«[14]. Izgnan iz svog grada, Diogen je veći deo života proveo u Atini, mada je umro u Korintu. Sebe je nazvao »psom«, a život životinja je smatrao za uzor ljudskom rodu. Poduhvatio se »ponovnog iskivanja vrednosti«[15], suprotstavljajući civilizaciji helenskog sveta život životinja i varvarskih naroda.

Stari govore da se zalagao za zajednicu žena i dece i slobodnu ljubav, a kada je reč o politici, on je izjavljivao da je građanin sveta.[16] Nezadovoljan Antistenovom »ravnodušnošću« prema spoljašnjim dobrima civilizacije, Diogen je zastupao pozitivan asketizam u cilju postizanja slobode i nezavisnosti. Sa tim je bilo povezano njegovo namerno izrugivanje konvencijama, javno činjenje onoga što je većina smatrala da treba da bude učinjeno skriveno od očiju drugih — ili čak i onog što, prema opštem shvatanju, ne bi trebalo da bude učinjeno ni u potaji.

[12] Cf. Vita Antisth., apud Diog. Laërt.
[13] Cf. Cic., *De Nat.*, 1, 13, 32; Clem. Alex., *Protr.*, 6, 71, 2; *Strom.*, 5, 14, 108, 4.
[14] Dion Chrys., 8, 2.
[15] Diog. Laërt., VI, 20. (To je, istovremeno, aluzija na navodno Diogenovo mladalačko falsifikovanje novca. — *Prim. prev.*)
[16] Diog. Laërt., VI, 72. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 190. — *Prim. prev.*)

Diogenovi učenici bili su: Monim (Monimos), Onesikrat (Onesikrates), Filisk (Philiskos), Krates (Krates) iz Tebe. Ovaj poslednji je poklonio svoje ogromno imanje gradu i odao se, praćen ženom Hiparhijom (Hipparchia)[17], kiničkom i prosjačkom životu.

IV. *Kirenska škola*

Aristip (Aristippos) iz Kirene, osnivač kirenske škole, rodio se oko 435. godine stare ere. Od 416. godine on je u Atini, od 399. u Egini, od 389/388, sa Platonom, na dvoru Dionisija (Dionysios) Starijeg, i najzad, posle 356, ponovo u Atini. Ovi podaci kao i sled događaja ne mogu se smatrati bespogovornim.[18] Neki su čak izražavali mišljenje da Aristip uopšte nije osnovao kirensku »školu«, nego da je pobrkan sa svojim unukom, kasnijim Aristipom (Aristippos). S obzirom na iskaze Diogena Laertija, Sotiona i Panetija (Panaitios) (cf. D. L., 2, 84 f), čini se da nije moguće prihvatiti navod Sosikrata (Sosikrates) i nekih drugih (D. L.) da Aristip uopšte ništa nije napisao, a jedan dvosmislen odeljak u Eusebijevoj (Eusebius) *Praeparatio Evangelica* (*Jevanđelska priprema*, 14, 18, 31) može da se objasni i bez pretpostavke o tome da Aristip nije udario temelje kirenskoj filozofiji.

Izgleda da se Aristip u Kireni najpre upoznao s učenjem Protagore, a kasnije u Atini da je postao blizak Sokratu. Možda je Protagora imao velikog udela u formiranju Aristipovog učenja, prema kome nam samo naši oseti daju pouzdano znanje[19]: o stvarima kakve su one po sebi oni nama ne mogu dati nikakvo pouzdano obaveštenje, a ni o opažajima drugih ljudi. Stoga, subjektivni oseti moraju biti osnova praktičnog ponašanja. A ako moji pojedinačni čulni utisci tvore normu za moje praktično ponašanje, onda, mislio je Aristip, sasvim razumljivo sledi da je cilj ljudskog delanja postizanje prijatnih oseta.

Aristip je izjavljivao da kvalitet čulnosti zavisi od kretanja. Kada je kretanje blago, oset je prijatan; kada je grubo, dolazi do bola; kada kretanje ne može da se opazi ili kada uopšte nema kretanja, nema ni zadovoljstva ni bola. Grubo kretanje ne može biti cilj moralnog delovanja. Ali cilj nije ni u pukom odsustvu zadovoljstva ili bola, tj. cilj ne može da bude čisto negativna svrha. Stoga, cilj delovanja mora da bude

[17] Diog. Laërt., »Životi Kratesa i Hiparhije«. (Upor. D. Laertije, *Životi i učenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 195—196. — *Prim. prev.*)
[18] Datumi se navode prema knjizi Heinricha von Steina, *De philosophia Cyrenaica*, deo I, *De Vita Aristippi*, Gött., 1858.
[19] Cf. Sext. Emp. *adv. mathemat.*, 7, 191 sq.

naslada, pozitivna svrha.[20] Ovo stanovište se prilično razlikuje od Sokratovog. Sokrat je izjavljivao da je vrlina jedini put ka sreći, a sreću je smatrao motivom za upražnjavanje vrline; ali on nije zastupao mišljenje da je uživanje svrha života. Aristip se, međutim, dohvatio jedne strane sokratskog učenja (one koja govori o sreći), a na ostalo nije obraćao pažnju.

Uživanje je, dakle, prema Aristipu, svrha života. Ali kakva vrsta uživanja? Za Epikura će (kasnije) svrha života biti bezbolnost, negativno zadovoljstvo; za Aristipa, međutim, svrha života je dato i sadašnje uživanje. Otuda su kirenjani telesno zadovoljstvo, kao jače i snažnije, počeli da cene više od umnog zadovoljstva. Kao što je poznato, iz njihove teorije saznanja sledilo je da kvalitet zadovoljstva nije toliko značajan. Dosledno sprovođenje tog načela bi, očigledno, vodilo ka čulnim krajnostima; međutim, činjenica je da su kirenjani, unoseći hedonističke elemente u Sokratovo učenje, tvrdili da će mudar čovek izbegavati svakojake razuzdanosti, koje bi mogle da ga izlože bolu, a izbegavaće i neumerene naslade, koje bi mogle da izazovu kaznu države ili javnu osudu. Stoga je mudrom čoveku potrebno prosuđivanje koje će mu omogućiti da vrednuje različita zadovoljstva života. Štaviše, mudar čovek će i u svojim uživanjima sačuvati određenu meru nezavisnosti. Ako se sasvim prepusti nekom uživanju, onda onoliko koliko je rob tog uživanja on neće moći da uživa u zadovoljstvu, nego će se pre nalaziti u bolu. Da bi sačuvao vedrinu i zadovoljstvo, mudar čovek će upravo zbog toga ograničiti svoje želje. Otuda izreka koja se pripisuje Aristipu: ἔχω (Λαΐδα), καὶ οὐκ ἔχομαι ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι[21].

Ta protivrečnost u Aristipovom učenju, između načela zadovoljstva u datom trenutku i načela prosuđivanja, dovela je do razilaženja — ili do naglašavanja različitih strana njegovog učenja — među njegovim učenicima. *Teodor Bezbožnik* (Theodoros Atheos) je doduše, izjavljivao da su prosuđivanje i pravednost dobrâ (ovo poslednje samo zbog spoljašnjih prednosti pravednog života), i da su pojedinačni činovi zadovoljavanja bezvredni, budući da je duhovno zadovoljstvo istinska sreća i pravo uživanje, ali je on, takođe, tvrdio i da mudar čovek neće dati život za svoju zemlju i da će krasti, činiti preljubništvo itd., ako to budu dozvoljavale okolnosti. Kao što mu i ime kaže (Ateista), on je poricao postojanje bilo kakvog boga.[22] *Hegesije* (Hegesias) je, isto tako, predi-

[20] Diog. Laërt., II, 86 sq. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 68. — *Prim. prev.*)

[21] Diog. Laërt., II, 75. [»Imam (Laidu), ne ona mene. Bolje je vladanje i nepodleganje zadovoljstvima nego nekorišćenje njima.« — *Prim. prev.*]

[22] Diog. Laërt., 2, 97; Cic., *De Nat. D.*, 1, 1, 12.

rao za ravnodušnost kada je reč o pojedinačnim činovima zadovoljavanja, ali je bio toliko ubeđen u bedu života i u nemogućnost postizanja sreće da je isticao negativni koncept životne svrhe, naime, odsustvo bola i žalosti.[23] Ciceron i drugi izvori nam govore da su Hegesijina predavanja u Aleksandriji izazvala toliko mnogo samoubistava njegovih slušalaca da je Ptolemej Lag (Ptolemaios Lagos)[a] zabranio njihovo dalje održavanje.[24] *Anikerid* (Annikeridos) je, s druge strane, isticao pozitivnu stranu kirenske filozofije, pa je zadovoljstvo, čak i pojedinačne akte uživanja, uzimao za svrhu života. Međutim, logične posledice takvog gledišta on je ograničavao i davao veliki značaj ljubavi prema porodici i otadžbini, a takođe i prijateljstvu i zahvalnosti; te vrline donose zadovoljstvo čak i kada zahtevaju žrtve.[25] Svojim isticanjem prijateljstva on se razlikovao od Teodora, koji je izjavljivao (D. L.) da su mudri sami sebi dovoljni i da nemaju nikakve potrebe za prijateljima.

Diogen Laertije jasno kaže da su ti filozofi imali svoje učenike; na primer, on govori o »hegesijcima«, mada ih uvršćuje među »kirenjane«. Stoga se teško može reći da je Aristip Kirenjanin osnovao jednu čvrsto povezanu filozofsku školu, čiji su pripadnici Teodor, Hegesija, Anikerid i drugi; on je udario temelje »kirenskoj filozofiji« ili filozofiji uživanja (*v. supra*). Spomenuti filozofi su bili delimični baštinici Aristipa Starijeg, i više predstavljaju filozofsko usmerenje nego školu u strogom smislu te reči.

[23] Diog. Laërt., II, 94—6. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 70. — *Prim. prev.*)

[a] To je bio Ptolemej I Soter (Ptolemaios I Soterios, 304—282) iz makedonske porodice Laga, osnivač dinastije helenskih kraljeva Egipta. — *Prim. prev.*

[24] Cic., *Tusc.*, I, 34, 83. (Upor. Ciceron, *Rasprave u Tuskulu*, Beograd 1974, str. 36. — *Prim. prev.*)

[25] Diog. Laërt., II, 96 sq; Clem. Alex., *Strom.*, 2, 21, 130, 7 sq.

ŠESNAESTO POGLAVLJE

DEMOKRIT IZ ABDERE

Čini se da je ovo poglavlje pravo mesto da se nešto kaže o epistemološkim i etičkim učenjima Demokrita iz Abdere. Demokrit je bio Leukipov učenik i zajedno sa njim pripada atomističkoj školi. Za nas je zanimljiv posebno zbog svog razmatranja problema saznanja, koji je postavio Protagora, kao i zbog svog tretiranja problema praktičnog ponašanja, problema koji je bio zaoštreno postavljen u relativističkim učenjima sofista. Platon ne spominje nigde Demokrita, a Aristotel ga navodi često. Demokrit se nalazio na čelu škole u Abderi i još je bio živ kada je Platon osnivao akademiju. Izveštaji o njegovim putovanjima u Egipat i Atinu ne mogu se prihvatiti sa sigurnošću.[1] Mnogo je pisao ali njegovi spisi nisu sačuvani.

I. Demokrit je dao mehanicistički prikaz čulnog opažanja. Još je Empedokle govorio o izlučevinama spoljašnjih predmeta koje stižu do posmatračevog oka. Atomisti su te izlučevine shvatili kao atome, odraze i sličice (δείκελα, εἴδωλα), koje neprekidno odašilju predmeti. Te sličice ulaze kroz organe čula, koji su samo prolazi (πόρος), i dopiru do duše koja je i sama sastavljena od atoma. Prolazeći kroz vazduh, slike postaju podložne iskrivljavanju (upravo zbog vazduha); a to je, prema Demokritu, i razlog da se ponekad uopšte ne vide veoma udaljeni predmeti. Razlike u boji atomisti su objašnjavali razlikama u glatkosti ili hrapavosti sličica, a i čujnost su objašnjavali slično; ona je zavisna od struje atoma koja teče od zvučnog tela, izazivajući kretanje u vazduhu između tela i uha. Na isti način su objašnjavali ukus, miris i dodir. (Takozvani sekundarni kvaliteti ne bi, dakle, prema njima, bili objektivni.) Prema mišljenju atomista, ljudi stiču saznanje o bogovima takođe preko spomenutih εἴδωλα; međutim, za Demokrita bogovi označavaju viša bića koja nisu besmrtna, mada žive duže od ljudi. Bogovi su δύσφθαρτα

[1] Diog. Laërt., IX, 34 sq. Cf. Burnet, *G. P.*, I, p. 195.

ali ne ἄφθαρτα[a]. Naravno, strogo govoreći, u atomističkom sistemu nema mesta za boga, već samo za atome i prazninu.[2]

Sofist Protagora, Demokritov sugrađanin, izjavljivao je da je svaki oset jednako istinit za onoga ko čulno opaža: tako bi nešto moglo istinski da bude slatko za neko *X*, a istinski gorko za neko *Y*. Međutim, Demokrit je objavio da su svi oseti posebnih čula lažni, jer izvan subjekta nema ničeg stvarnog što im odgovara. »Νόμῳ slatko, νόμῳ gorko; νόμῳ toplo i νόμῳ hladno; νόμῳ boja. A ἐτεῇ atomi i praznina.«[3] Drugim rečima, naši oseti su čisto subjektivni, mada su prouzrokovani nečim spoljašnjim i objektivnim — naime, atomima — koji se ne mogu opaziti posebnim čulima. »Uistinu, mi ne saznajemo ništa pouzdano, već samo ono što se menja prema stanju našeg tela i onoga što ulazi u njega ili mu se odupire.«[4] Dakle, posebna čula nam ne daju nikakvo obaveštenje o stvarnosti. U najmanju ruku, bar sekundarni kvaliteti nisu objektivni. »Dva su oblika saznanja (γνώμη), pravo (γνησίη) i mračno (σκοτίη). Mračnom pripadaju sva ova: vid, sluh, miris, ukus, dodir. Pravo je sasvim odeljeno od svih.«[5] Međutim, kako je i duša sastavljena od atoma i pošto je čitavo saznanje prouzrokovano neposrednim dodirom sa spoljašnjim uzročnikom kretanja atoma, očevidno je da i »pravo« saznanje počiva na istim temeljima, i da u tom smislu nema nikakvog apsolutnog podvajanja između čula i mišljenja. Demokrit je to uvideo i stoga dodaje: »Bedni razume, ti si od nas (tj., od čula) zadobio dokaze kojima nas obaraš. Tvoje obaranje — tvoj pad.«[6]

II. Koliko možemo da prosudimo na osnovu fragmenata, Demokritova teorija o praktičnom ponašanju nije bila naučno povezana sa njegovim atomizmom. U njoj preovlađuje ideja sreće ili εὐδαιμονίη koja se sastoji u radosti (εὐθυμίη) ili dobrostanju (εὐεστώ). Demokrit je napisao jednu raspravu o duševnoj vedrini (Περὶ εὐθυμίης), kojom su se koristili Seneka i Plutarh. Prema njegovom shvatanju, sreća je svrha moralnog delanja, a nju određuju zadovoljstva i bol; ali »sreća se ne nalazi ni u stadima niti u zlatu; duša je boravište ‚daimona'«[7].

[a] Grč.: »teško raspadljivi«, resp. »propadljivi«. — *Prim. prev.*

[2] Prema Diog. Laërt. IX, 35, koji navodi Favorina (Phavorinus), Demokrit je ismevao Anaksagorina tvrđenja o Umu.

[3] Frag. 9. (Sext. Emp., *adv. mathem.*, VII, 135. Upor. varijaciju u frag. 125 kao i prevod N. Majnarića: »Po mnenju slatko, po mnenju gorko, po mnenju toplo, po mnenju hladno, po mnenju boja, a uistinu atomi i praznina.« — *Atomisti — Leukip i Demokrit*, Matica hrvatska, Zagreb 1950, str. 57. — *Prim. prev.*)

[4] Frag. 9. (Diels, *Predsokratovci*, »Naprijed«, Zagreb 1983, II sv., str. 147. — *Prim. prev.*)

[5] Frag. 11. (Upor. *Atomisti — Leukip i Demokrit*, Matica hrvatska, Zagreb 1950, str. 85. — *Prim. prev.*)

[6] Frag. 125. (Upor. *Atomisti — Leukip i Demokrit*, Matica hrvatska, Zagreb 1950, str. 99. — *Prim. prev.*)

[7] Frag. 171.

»Najbolje je za čoveka da podesi tako svoj život da ima što više moguće radosti i što manje nevolja.«[8] Međutim, baš kao što čulno saznanje nije istinsko saznanje, tako i zadovoljstva čula nisu istinska zadovoljstva. »Dobro i istinito je za sve ljude isto, ali je ugodno za jednog ovo a za drugog ono.«[9] Stoga ljudi treba da teže ka blagostanju (εὐεστώ) ili ka vedrini (εὐθιμίη) kao duševnom stanju, koje se može postići odmeravanjem, prosuđivanjem i razlikovanjem različitih zadovoljstava. Pri tom, treba da se rukovodimo načelom »simetrije« ili »harmonije«. Koristeći se tim načelom možemo postići telesan mir — zdravlje, i duševan mir — vedrinu. To spokojstvo ili nepomućenost treba, uglavnom, tražiti u dobrima duše. »Ko bira dobrā duše, bira dobrā božanska; ko bira dobrā tela (σκήνος), bira ljudska.«[10]

III. Demokrit je, izgleda, svojom teorijom o razvitku kulture vršio određen uticaj na kasnije pisce.[11] Civilizacija, prema njemu, nastaje iz potrebe (Χρεία) i upražnjavanja probitačnog ili korisnog (συμφέρον), a čovek svoje veštine duguje podražavanju prirode; tkanje je naučio od pauka, gradnju kuće od lastavice, pevanje od ptica, itd. [Demokrit je (za razliku od Epikura), takođe, naglašavao značaj države i političkog života; državne poslove, govorio je, ljudi treba da smatraju za važnije od bilo čega drugog i tražio je da se brinu o njihovom dobrom obavljanju. Ali, to što su njegove etičke ideje postulirale slobodu, dok je njegov atomizam podrazumevao determinizam, za Demokrita nije bio problem.][a]

IV. Iz svega što je rečeno jasno je da Demokrit u svom nadovezivanju na kosmološku spekulaciju starijih filozofa (u filozofskom atomizmu sledio je Leukipa) gotovo i nije bio čovek svoga vremena — naime, sokratskog razdoblja. Međutim, njegove teorije o opažanju i o pravilnom vođenju života imaju znatno veći značaj, jer pokazuju bar to da je Demokrit shvatio da teškoće koje je postavio Protagora zahtevaju neki odgovor. I pored toga što je uvideo da je potreban neki odgovor, on sam lično nije bio kadar da dâ bilo kakvo zadovoljavajuće rešenje problema otvorenih Protagorinim učenjem. Jedan neuporedivo primereniji pokušaj razrešavanja epistemoloških i etičkih problema nalazimo kod Platona.

---

[8] Frag. 189. (Upor. *Atomisti — Leukip i Demokrit*, Matica hrvatska, Zagreb 1950, str. 106. — *Prim. prev.*)

[9] Frag. 69. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, II sv., »Naprijed«, Zagreb 1983, str. 160. — *Prim. prev.*)

[10] Frag. 37. (Upor. Diels, *Predsokratovci*, II sv., »Naprijed«, Zagreb 1983, str. 158. »Dobrā tela« Koplston prevodi hristijanizovano: »goods of tabernacle«. — *Prim. prev.*)

[11] Frag. 154. [Upor. navode Diodora (Diodoros), I, 7—8, i Cecesa u sholiji uz Hesioda, III, 58. — *Prim. prev.*)

[a] Tekst u zagradama dodat je u izdanju iz 1962. — *Prim. prev.*

TREĆI DEO

PLATON

SEDAMNAESTO POGLAVLJE

PLATONOV ŽIVOT

Platon, jedan od najznačajnijih filozofa u istoriji čovečanstva, rodio se u Atini (ili Egini) u istaknutoj atinskoj porodici, najverovatnije godine 428/7. stare ere. Njegov otac se zvao Ariston (Ariston); njegova majka Periktiona (Periktione) bila je sestra Harmida (Charmides) i nećaka Kritije, a ta dvojica su imala značajnu ulogu u oligarhiji iz 404/3. godine. Neki navodi govore da se isprva zvao Aristokle (Aristokles), i da mu je tek kasnije dato ime Platon (»plećati«) zbog kršnog stasa[1], ali se, svakako, može sumnjati u istinitost Diogenovog izveštaja o tome. Njegova dva brata, Adeimant (Adeimantos) i Glaukon (Glaukos), pojavljuju se kao lica u *Državi*, a imao je i sestru po imenu Potone (Potone). Posle Aristonove smrti Periktiona se udala za Pirilampa (Pyrilampes), a njihov sin Antifon (Antiphon), Platonov polubrat, pojavljuje se u *Parmenidu*. Platon je, po svoj prilici, odrastao u kući svog očuha; mada je bio aristokratskog porekla i bio odgojen u jednoj aristokratskoj porodici, treba znati da je Pirilamp bio Periklov prijatelj, što znači da je Platon morao da bude obrazovan i u skladu sa tradicijama Periklovog režima. (Perikle je umro 429/8. godine stare ere.) Razni pisci su ukazivali na to da Platonove kasnije predrasude protiv demokratije teško mogu biti posledica njegovog odgoja, u najmanju ruku bar ne jedino posledica toga, već da su one prouzrokovane Sokratovim uticajem, a još više postupcima demokratske vlade prema Sokratu. S druge strane, moguće je da je Platonovo nepoverenje u demokratiju poticalo iz vremena mnogo ranijeg od vremena Sokratove smrti. Tokom poslednjih godina peloponeskih ratova (veoma je verovatno da se borio kod Arginusa 406. godine) Platona je pogodilo odsustvo istinski sposobnog i odgovornog vođe u demokratiji, pogotovo što su tadašnje vođe bile zaokupljene težnjom da zadovolje svetinu. Platonovo konačno odustajanje od političke aktivnosti počinje, bez sumnje, suđenjem i osudom njegovog učitelja; ali

[1] Diog. Laërt., III, 5. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 88. — *Prim. prev.*)

do ubeđenja da je državnom brodu potreban pouzdan krmanoš, koji mora da *zna* ispravan pravac i da bude spreman savesno da dela u skladu sa tim znanjem, on mora da je došao u toku onih godina kada se atinska moć bližila svom zalasku.

Prema izveštaju Diogena Laertija, Platon se isprva »dao na izučavanje slikarstva i pisanje pesama, najpre ditirampskih, a kasnije lirskih i tragedija«[2]. Koliko u tome ima istine, ne možemo reći; u svakom slučaju, Platon je živeo u cvatućem razdoblju atinske kulture i mora da je stekao lepo obrazovanje. Aristotel nas obaveštava o tome da se Platon u svojoj mladosti upoznao sa heraklitovcem Kratilom (Kratilos).[3] Od njega će Platon naučiti da je svet čulnog opažanja svet stalne promene i da stoga nije pravi predmet istinitog i pouzdanog znanja. Da istinito i pouzdano znanje može da se postigne poimanjem, on će naučiti od Sokrata, sa kojim se, po svemu sudeći, upoznao još u svojim ranim godinama. Doduše, Diogen Laertije tvrdi da je Platon »postao Sokratov učenik« kada mu je bilo dvadeset godina[4], ali pošto se Harmid, Platonov ujak, sa Sokratom upoznao 431. godine[5], mora da je i Platon upoznao Sokrata bar malo ranije od datuma koji navodi Diogen. U svakom slučaju, nema nikakvog razloga da se pretpostavi da je Platon ikada bio Sokratov »učenik« koji je, bez ostatka, posvećen savlađivanju Sokratovog »učenja«, jer nam on sam govori da je prvobitno nameravao da se poduhvati državničke karijere — što je u očima njegove porodice bio prirodan izbor životnog poziva[6]. Njegovi rođaci u oligarhijskoj vladi iz 403/4. godine saletali su ga da stupi u politički život pod njihovim pokroviteljstvom. Ali, kada je oligarhija započela da vrši nasilja i kada je pokušala i Sokrata da uplete u svoje zločine, Platon se, sa mučninom, udaljio od oligarhijske vlade. I demokrati nisu bili ništa bolji — oni su bili ti koji su Sokrata oterali u smrt; posle svega toga, Platon je napustio ideju o političkoj karijeri.

Bio je na suđenju Sokratu i bio je jedan o prijatelja koji su ga nagovarali da, oslanjajući se na njihovo jemstvo, predloži veću globu (umesto jedne — trideset *mina*);[7] ali, zbog bolesti nije prisustvovao sudnjem

[2] Diog. Laërt., III, 5. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* BIGZ, Beograd 1973, str. 88. — *Prim. prev.*)

[3] *Metaph.*, A 6, 987a 32—5. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 22. — *Prim. prev.*)

[4] Diog. Laërt., III, 6.

[5] Na to bar izlazi spominjanje vojne kod Potideje u dijalogu nazvanom po Platonovom ujaku (*Charmid.*, 153).

[6] *Ep.* 7, 324b 8—326b 4. (Upor. i prevod K. M. Gađanski: Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 39. — *Prim. prev.*)

[7] *Apol.*, 34a 1, 38b 6—9.

času svoga prijatelja.[8] Posle Sokratove smrti povukao se u Megaru i našao utočište kod filozofa Euklida, ali se ubrzo vratio u Atinu. Životopisi govore da je putovao u Kirenu, Italiju i Egipat, ali nije sigurno koliko istine ima u tim pričama. Recimo, on sam ništa ne govori o navodnom putu u Egipat. Moguće je da njegovo poznavanje matematike Egipćana ukazuje na to da je on odista posetio Egipat; s druge strane, priča o tom putovanju mogla je da nastane i kao naknadan zaključak iz onoga što Platon kazuje o Egipćanima. Neke od tih priča su očevidno, bar delom, izmišljene; na primer, neke spominju Euripida kao Platonovog saputnika, mada je pesnik i dramatičar umro 406. godine stare ere. Ova činjenica traži da budemo prilično skeptični prema svim izveštajima o Platonovim putovanjima; pa ipak, ne može se, sa sigurnošću, reći da on *nije* posetio Egipat, jer je moguće da je to ipak učinio. Ako je zaista išao u Egipat, tamo je mogao da ode oko 395. godine, da bi se vratio u Atinu uoči izbijanja korintskih ratova. Profesor Riter smatra vrlo verovatnim da je Platon učestvovao u tim ratovima (posebno u prvim godinama 395. i 394) kao pripadnik atinskih snaga.

Međutim, sasvim je sigurno da je Platon, kada mu je bilo četrdeset godina, posetio Italiju i Siciliju[9]. Moguće je da je želeo da se susretne i razgovara sa pripadnicima pitagorovačke škole: u svakom slučaju, tamo se upoznao s Arhitom, učenim pitagorovcem. (Prema Diogenu Laertiju, Platon je preduzeo putovanje da bi video Siciliju i vulkane.) U stvari, bio je pozvan na dvor sirakuškog tiranina Dionisija Starijeg; na dvoru se sprijateljio sa tiraninovim šurakom Dionom (Dion). Priča, dalje, kazuje da je Platonova otvorenost izazvala gnev Dionisija, koji je naložio lakedemonskom izaslaniku Politu (Pollis) da proda Platona u roblje. Polit je prodao Platona u Egini (u to vreme zaraćenoj s Atinom), pa je Platonu čak i život bio u opasnosti; na kraju ga je otkupio jedan čovek iz Kirene, neki Anikerid (Annikeridos), i otposlao ga u Atinu.[10] Koliko je ova priča verodostojna, teško je proceniti jer se o tome uopšte ne govori u Platonovim *Pismima*; ako se to stvarno tako odigralo (Riter prihvata priču), onda je to moralo biti 388. godine stare ere.

Kada se vratio u Atinu, Platon je osnovao akademiju (388/7), blizu svetilišta heroja Akadema (Akademos). Akademija može, sa pravom, da se nazove prvim evropskim univerzitetom, jer u njoj proučavanja nisu bila ograničena samo na filozofiju u uskom smislu, već su se protezala i na mnoge pomoćne nauke, kao što su matematika, astronomija i fizi-

[8] *Phaed.*, 59b 10. (Upor. prevod M. N. Đurića; Platon, *Odbrana Sokratova*, »Kultura«, Beograd 1970. — *Prim. prev.*)

[9] *Ep.*, 7, 324a 5—6. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 39. — *Prim. prev.*)

[10] Diog. Laërt., III, 19—20. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 93. — *Prim. prev.*)

kalne nauke, združujući tako pripadnike škole u sveukupnom obožavanju muza. U akademiju su dolazili mladi ne samo iz Atine nego i izvan nje; to je bilo priznanje naučnom duhu akademije i dokaz da nije bila, naprosto, jedno »filozofsko-misterijsko« društvo; taj naučan duh je naveo slavnog matematičara Eudoksa da svoju školu iz Kizika premesti u akademiju i da joj se priključi. Veoma je značajno naglasiti naučan duh akademije; mada je potpuno tačno da je Platon težio ka obrazovanju državnika i upravljača, njegova metoda se nije sastojala u jednostavnom podučavanju iz onih disciplina koje bi imale neposrednu praktičnu primenu, kao što je, na primer, podučavanje iz retorike (nju je predavao Isokrat u svojoj školi), već u podsticanju bespristrasnog bavljenja naukom. Program izučavanja je vrhunio u filozofiji, ali je kao uvodne predmete obuhvatio izučavanje matematike i astronomije, i, bez sumnje, teorije harmonija; sve to činilo se bez praktičnog interesa i utilitarne nastrojenosti. Platon je bio ubeđen u to da čisto praktična »sofistička« obuka i nije, u stvari, najbolja priprema za javni život, već da je za to najbolja priprema bavljenje naukom radi nje same. Matematika je, nezavisno od svog značaja za Platonovu filozofiju ideja, očigledno predstavljala područje bez interesa za proučavanje, a u Grka je ona već bila dostigla visok stupanj razvoja. (Izgleda da su proučavanja takođe uključivala i biološka, posebno botanička istraživanja, koja su sprovođena u vezi sa problemima logičke klasifikacije-deobe.) Platon je verovao da državnik odgojen u tom duhu neće biti mekušac koji se prilagođava prilikama, nego čovek koji će delati hrabro i neustrašivo u skladu s ubeđenjima koja su zasnovana na večitim i nepromenljivim istinama. Drugim rečima, Platon je težio ka tome da izgradi državnike a ne demagoge.

Osim toga što je rukovodio istraživanjima u akademiji, Platon je i sâm držao predavanja koja su beležili njegovi slušaoci. Treba znati da ta predavanja nisu objavljivana i da su se po tome i po svojoj sadržini razlikovala od dijaloga, koji su bili namenjeni širokom krugu čitalaca. Ako to uzmemo u obzir, bar delimično će iščeznuti neke od onih oštrih razlika koje smo, inače, skloni da otkrivamo između Platona i Aristotela (koji je u akademiju stupio 367. godine). Mi posedujemo Platonove popularne spise, naime njegove dijaloge, ali ne i njegova predavanja. Situacija je upravo suprotna kada je reč o Aristotelu; dok Aristotelovi spisi, koje danas imamo u rukama, predstavljaju njegova predavanja, njegova popularna dela — dijalozi — nisu stigla do nas — od njih su sačuvani samo fragmenti. Stoga, ne možemo samo na osnovu upoređivanja Platonovih dijaloga i Aristotelovih predavanja izvesti zaključak o velikoj oprečnosti između ta dva filozofa u pogledu literarne nadarenosti, osećajnosti ili »mističkog« sklopa. Neki pisci kazuju da je Aristotel imao običaj da priča o tome kako su oni koji su dolazili da slušaju Platonovo predavanje o Dobru bili veoma neprijatno iznenađeni što nisu

čuli ništa drugo osim izlaganja o aritmetici i astronomiji, o granici i o Jednom. U *Sedmom pismu* Platon se odriče beležaka o spomenutom predavanju koje su drugi objavili. U tom *Pismu* on kaže: »Ne postoje niti će o tim stvarima ikada nastati neki moji spisi. Jer to se nikako ne može preneti rečima kao druga znanja, nego se ono posle duge zaokupljenosti samom stvari i zajedničkog življenja s njom u duši iznenada rađa, kao što se svetlost rasplamsava iz bačene iskre i zatim samu sebe hrani.«[11] Takođe, u *Drugom pismu*: »Zbog toga ja nikada ništa nisam napisao o ovim stvarima, i ne postoji niti će ikada postojati neke Platonove pisane rasprave; ono što se sada pojavljuje pod mojim imenom pripada Sokratu, ulepšanom i podmlađenom.«[12] Na osnovu ovakvih mesta, neki su zaključili da Platon nije imao bog-zna-kakvo mišljenje o vrednosti pisanih rasprava u čisto obrazovne svrhe. To je svakako moguće, ali mi ne bismo smeli da to prenaglašavamo, jer je Platon na kraju krajeva, *zaista* objavljivao spise — a takođe se moramo podsetiti i toga da spomenuta mesta možda uopšte nisu Platonova. Ipak, moramo dopustiti da teorija o idejama kao spis nije bila dostupna u onako određenom obliku u kome je bila izlagana u akademiji.

Glas o Platonu kao učitelju i savetniku državnika mora da je doprineo tome da Platon krene na svoje drugo putovanje u Sirakuzu, godine 367. Te godine je umro Dionisije Stariji, a Dion je pozvao Platona da dođe u Sirakuzu kako bi preuzeo obrazovanje Dionisija (Dionysos) Mlađeg, tada već tridesetogodišnjaka. Platon je došao i počeo odmah tiraninu da drži tečaj iz geometrije. Međutim, kada je Dionisijeva surevnjivost prema Dionu narasla, i kada je sam Dion napustio Sirakuzu, filozof je uspeo, posle nekih nezgoda, da se vrati u Atinu, i otuda je pismima nastavio da podučava Dionisija. Tiranina nije uspeo da pomiri sa njegovim ujakom, koji se smestio u Atinu i još više približio Platonu. Međutim, 361. godine na velike molbe Dionisija, koji je želeo da nastavi studije filozofije, Platon je i treći put otišao na Siciliju. Očigledno se nadao da će tamo sastaviti nacrt ustava za predloženi savez grčkih gradova protiv preteće kartaginske najezde; ali njegovi protivnici su bili previše moćni: nije mogao čak ni da izdejstvuje povratak Diona, čije imanje je zaplenio nećak-tiranin. Stoga se 360. vratio u Atinu i tamo nastavio da dela u akademiji sve do svoje smrti 348/7. godine.[12] (Godine 357. Dion je uspeo da proglasi sebe za gospodara Sirakuze, ali je umoren 353. godine; to ubistvo je veoma pogodilo Platona, koji je shvatio da njegovo snevanje o filozofu-kralju neće moći da bude ispunjeno.)

[11] *Ep.* 7, 341c 4-d 2; *Ep.* 2, 314c 1—4. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 23, 64. — *Prim. prev.*)

[12] *Uno et octogesimo anno scribens est mortuus.* Cic., *De senect.*, 5, 13. (»Umro je pišući u osamdeset prvoj godini.« Upor. i prevod B. Gavele, Ciceron, *Filozofski spisi*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 71. — *Prim. prev.*)

OSAMNAESTO POGLAVLJE

PLATONOVI SPISI

A. *Autentičnost*

Uopšteno uzevši, može se reći da mi danas posedujemo celokupan korpus Platonovih spisa. Kao što primećuje profesor Tejlor: »Nigde u poznijoj antici ne nalazimo da se spominje neki Platonov spis koji mi već ne posedujemo.«[1] Možemo, dakle, smatrati da posedujemo sve Platonove objavljene dijaloge. Međutim, kao što je već primećeno, mi ne posedujemo beleške predavanja koja je Platon držao u akademiji (o njima Aristotel daje više ili manje razumljive nagoveštaje), a to je posebno za žaljenje ako su u pravu oni koji u dijalozima vide popularna dela namenjena obrazovanim laicima, za razliku od predavanja držanih onima koji su filozofiju izučavali kao struku. (Neki pretpostavljaju da je Platon držao predavanja ne oslanjajući se na pisan tekst. Bez obzira na to da li se ta pretpostavka zasniva na činjenicama ili ne, ostaje konstatacija da niko nije došao do rukopisa nijednog predavanja koja je držao Platon. Svejedno, nemamo nikakvog prava da povučemo oštru crtu između učenja u dijalozima i učenja izlaganog unutar akademije. Na kraju krajeva, svi dijalozi se ne mogu nazvati »popularnim« spisima, a neki od njih očigledno pokazuju da je Platon *u njima* nastojao da razjasni *svoja* shvatanja.) Reći da mi najverovatnije posedujemo sve Platonove dijaloge, nije isto što i reći da su svi dijalozi koji su do nas stigli pod Platonovim imenom stvarno dela samog Platona: tu još ostaje da se odvoji autentično od lažnog. Najstariji Platonovi rukopisi potiču iz jedne uređene zbirke koja se pripisuje nekom Trasilu (Thrasyllos) iz vremena početaka hrišćanske ere. U svakom slučaju, čini se da se ta zbirka, raspoređena u »tetralogije«, zasnivala na razvrstavanju u »trilogije« koje je izveo Aristofan (Aristophanes) iz Bizanta u III veku stare ere. Znalci toga doba su za prava Platonova dela priznavali, sve u svemu, trideset šest dijaloga (računajući pisma kao jedan dijalog). Otuda se naš problem

[1] *Plato*, p. 10.

može svesti na pitanje: »Da li se svih trideset šest dijaloga mogu smatrati izvornim delima ili su neki od njih lažni; ako su pak neki lažni, koji su to?«

U neke dijaloge sumnjalo se još u starini. Tako, od Atenija (Athenaios), »cvao« oko 228. g. stare ere) doznajemo da su neki *Alkibijada II* pripisivali Ksenofontu. Slično tome, Proklo je, izgleda, odbacivao ne samo dijalog *Epinom* (*Dodatak Zakonima*) i *Pisma* nego je u svojoj sumnji išao toliko daleko da je odbacivao i *Zakone* i *Državu*. Kao što bi se i moglo očekivati, utvrđivanje dela koja nije napisao Platon produžilo se i u XIX veku, posebno u Nemačkoj. Ta tendencija je dostigla vrhunac sa Ibervegom i sa Šaaršmitom (Schaarschmidt). »Ako bismo zadržali napade antičke i moderne kritike, onda bi od trideset šest dijaloga Trasilovih tetralogija samo pet ostalo pošteđeno svakog napada.«[2] Međutim, u današnje vreme kritika ide u znatno konzervativnijem pravcu, tako da postoji opšte slaganje kada je reč o autentičnosti svih značajnijih dijaloga, a takođe postoji i slaganje u pogledu sumnji u autentičnost nekih manje značajnijih dijaloga; predmet sporenja je i dalje autentičnost tek nekolikih dijaloga. Rezultati kritičkog istraživanja Platonovih spisa mogu da se sažmu na sledeći način:

I. Dijalozi koji se, uglavnom, ne prihvataju kao autentični jesu: *Alkibijad II*, *Hiparh*, *Amatores* ili *Rivales*[a], *Teag*, *Klitofont*, *Minoj*. Iz ove grupe su svi dijalozi, izuzev *Alkibijada II*, verovatno dela iz IV veka, dakle savremena Platonu; to nisu namerni falsifikati već slabija dela istog karaktera kao i Platonovi dijalozi, i može se smatrati da ona doprinose našem poznavanju Sokrata kako je on zamišljan u IV veku pre naše ere. *Alkibijad II* je verovatno pozniji spis.

II. Autentičnost sledećih šest dijaloga je sporna: *Alkibijada I*, *Iona*, *Meneksena*, *Hipije većeg*, *Epinoma* i *Pisama*. Profesor Tejlor smatra da je *Alkibijad I* spis nekog neposrednog Platonovog učenika[3], a i dr Prehter misli da taj dijalog verovatno nije Platonovo autentično delo[4], Prehter smatra da je dijalog *Ijon* autentičan, a Tejlor primećuje da taj spis „može da bude prihvaćen kao autentičan sve dok se ne pojavi neki dobar razlog za njegovo odbacivanje«[5]. Dijalog *Meneksen* je Aristotel nedvosmisleno smatrao za Platonov, a i moderna kritika je sklona da prihvati

[2] Ueberweg-Praechter, S. 195. Neprocenjivo delo dr Prehtera ne reprezentuje preterano kritičan stil Ibervegovog vremena. (Prehter je u našem veku dopunio i preradio staru Ibervegovu *Istoriju antičke filozofije*. I ova prerada je sada prerađena pod vođstvom H. Flasbaka. — *Prim. prev.*)

[a] Latinski nazivi za grčke naslove: *Erasti* ili *Anterasti* (*Ljubavnici* ili *Suparnici*). — *Prim. prev.*

[3] *Plato*, p. 13.

[4] Ueberweg-Praechter, S. 199.

[5] *Plato*, p. 13.

takvo gledište.[6] *Hipiju većeg* treba, najverovatnje, smatrati za Platonovo autentično delo, jer na njega se, po svoj prilici, cilja, mada bez spominjanja naziva, u Aristotelovim *Topikama*[7]. Kada je reč o *Epinomu* (*Dodatku Zakonima*), iako ga profesor Jeger pripisuje Filipu (Philippos) iz Opunta[8], Prehter i Tejlor smatraju da je i on autentičan. Od *Pisama*, *Šesto*, *Sedmo* i *Osmo* se uglavnom prihvataju za autentična, a profesor Tejlor smatra da prihvatanje tih *Pisama* za sobom logično povlači i prihvatanje svih ostalih, izuzev *Prvog* i možda *Drugog*. Zbilja, mi ne bismo voleli da se odreknemo *Pisama*, jer ona nam daju mnoga dragocena obaveštenja o Platonovom životu; pa ipak, moramo biti oprezni kako ne bismo dopustili da ta sasvim razumljiva želja pogrešno utiče na nas da nekritički prihvatimo *Pisma* kao autentična[9].

III. Autentičnost preostalih dijaloga može se prihvatiti; čini se da bi rezultat kritičkog proučavanja bio taj da se od trideset šest dijaloga u tetralogijama šest odbacuje, daljih šest uslovno prihvata, dok se ne dokaže da nisu autentični (osim *Alkibijada I* i *Prvog pisma*), a dvadeset četiri dijaloga su sigurno autentično Platonovo delo. Dakle, pred sobom imamo veoma obimnu zbirku spisa na kojoj možemo utemeljiti naše razumevanje Platonove misli.

B. *Hronologija spisa*

I. *Značaj* utvrđivanja hronologije spisa

Veoma je značajno poznavati razvoj svakog mislioca: kako se njegova misao menjala, ako se menjala, kakva je preinačavanja vremenom trpela, koje nove ideje je usvajala. Kada je reč o tome, za ilustraciju se obično spominje Kantova spisateljska aktivnost. Naše poznavanje Kanta ne bi bilo primereno pravom stanju stvari ako bismo mislili da su se njegove *Kritike* pojavile u njegovim ranim godinama, a kasnije da se on ponovo vratio na »dogmatsko« stanovište. Za primer mogli bismo da navedemo i slučaj Šelinga. U toku svog života Šeling je stvorio nekoliko filozofija, a za razumevanje njegove misli veoma je poželjno znati da je on pošao od Fihteovog stanovišta, i da njegovi teozofski izleti pripadaju njegovim poznijim godinama.

[6] Arist., *Rhet.*, 1415b 30.
[7] *Topika* A 5, 102a 6; E 5, 135a 13; Z 6, 146a 22.
[8] *Aristotele*, e. g. p. 32. Cf. Diog. Laërt., III, 37. Tejlor (*Plato*, p. 497) misli da Diogen hoće da kaže samo to da je Filip prepisao *Dodatak Zakonima* sa voštanih tablica.
[9] Riter prihvata *Treće* i *Osmo pismo* i glavninu *Sedmog*.

II. Metoda za utvrđivanje hronologije spisa[10]

1. Jezik je kriterijum koji je bio od najveće pomoći prilikom utvrđivanja hronologije Platonovih dela. Dokazivanje na osnovu jezika tim je sigurnije što je razvitak jezičkog stila, nasuprot razlikama u sadržaju koje se mogu pripisati i svesnom izboru i svesno postavljenom cilju pisca, uglavnom nesvestan. Tako je Ditenberger (Dittenberger) pratio učestalu potrebu izraza »zacelo« (»što da ne«) τί μήν; takođe i upotrebu izraza »ali ipak«, »osim toga« γε μήν i ἀλλα μήν u smislu formula slaganja koje sve više preovladavaju do prvog Platonovog putovanja na Siciliju. Sigurno da *Zakoni* spadaju u Platonovo pozno doba[11], dok *Država* potiče iz ranijeg razdoblja. U *Zakonima* se uočava ne samo opadanje svežine i dramatske snage već se, takođe, mogu razabrati i osobenosti jezičkog stila koji je Isokrat uveo u atičku prozu. Tragova tog stila nema u *Državi*. Budući da je tako, mi se prilikom procenjivanja redosleda dijaloga upravljamo prema utvrđenom stepenu njihovog približavanja poznijem stilu pisanja.

I pored toga što se jezički stil, kao kriterijum za određivanje hronologije dijaloga, pokazao veoma korisnom metodom, ne mogu se, naravno, zanemariti i drugi kriterijumi. Oni često mogu da odluče o spornom slučaju kada su jezičke karakteristike sumnjive ili čak protivrečne.

2. Jedno od očiglednih merila za procenjivanje redosleda dijaloga jeste ono koje pružaju direktna svedočanstva antičkih pisaca. Doduše, taj izvor nije od tako velike pomoći kao što bi se možda moglo očekivati. Recimo, dok Aristotelova opaska da su *Zakoni* napisani posle *Države* predstavlja veoma dragoceno obaveštenje, dotle se ne može prihvatiti izveštaj Diogena Laertija, prema kome ispada da je *Fedar* najraniji Platonov dijalog. Mada se Diogen drži tog izveštaja, očigledno je da se njegova tvrdnja zasniva na predmetu dijaloga (ljubavi — u prvom delu) i na poetskom stilu pisanja[12]. Međutim, na osnovu činjenice da se Platon u *Fedru* bavi ljubavlju ne može se izvesti zaključak da je dijalog morao da bude napisan u Platonovoj mladosti; s druge strane, korišćenje pesničkog stila i mita samo po sebi nije odlučujuće merilo. Kao što Tejlor ističe, mi bismo veoma pogrešili kada bismo, na osnovu poetskih i »mitskih« uzleta drugog dela *Fausta*, zaključili da je Gete drugi deo napisao pre prvog.[13] Sličan primer bi se mogao naći i kod Šelinga, koji je, a to je već spomenuto, svoje teozofske uzlete doživeo u poznijim godinama.

[10] Cf. Uberweg-Prechter, SS. 199—218.
[11] Aristotel, *Polit.*, B 6, 1264b 27.
[12] Diog. Laërt., III, 38.
[13] *Plato*, p. 18.

3. Kada je reč o upućivanjima na istorijske ličnosti i događaje, ona u dijalozima nisu tako mnogobrojna; u svakom slučaju, takvi nagoveštaji nas opskrbljuju jednim *terminus post quem*[a]. Na primer, ako se negde spominje Sokratova smrt, kao u *Fedonu*, onda je jasno da je taj dijalog morao da bude napisan posle Sokratove smrti, mada nam taj podatak sam po sebi ne kazuje *koliko dugo posle*. Međutim, kritičkim istraživačima bilo je ipak od pomoći to merilo. Na primer, oni su dokazivali da je *Menon* verovatno napisan dok su događaji u vezi sa podmićivanjem Ismenije (Ismenias) iz Tebe još bili sveži u sećanju naroda.[14] Slično tome, ako *Gorgija* sadrži odgovor na Polikratov (Polykrates) govor protiv Sokrata (393/2), onda je taj dijalog bio napisan verovatno između 393. i 389. godine stare ere, tj. pre prvog putovanja na Siciliju. Neko bi mogao naivno da pretpostavi da starosno doba, koje se u pojedinim dijalozima pripisuje Sokratu, ukazuje na vreme nastanka dotičnog dijaloga; međutim, jasno je da bi nas primenjivanje takvog merila kao opšteg pravila odvelo predaleko. Pisac kriminalističkih romana mogao bi na primer, svog junaka detektiva u prvom romanu da predstavi kao zrelog čoveka i već iskusnog policajca, a zatim u nekom kasnijem romanu da opiše junakov prvi slučaj. Mada je opravdano pretpostaviti da su dijalozi koji se bave Sokratovim ličnim udesom sastavljeni nedugo posle njegove smrti, ipak bi bilo nenaučno smatrati dokazanim da su dijalozi koji opisuju poslednje godine Sokratovog života, na primer *Fedon* i *Apologija*, nastali u isto vreme.

4. Međusobno upućivanje jednog dijaloga na drugi bi moglo, očevidno, da bude korisno za određivanje njihovog redosleda, jer dijalog koji upućuje na onaj drugi mora da bude napisan posle dijaloga na koji se poziva; ali, nije lako uvek odlučiti da li neko prividno pozivanje na drugi dijalog stvarno *jeste* pozivanje. Međutim, ima slučajeva u kojima se radi o jasnom upućivanju, na primer upućivanje na *Državu* koje se nalazi u *Timaju*.[15] Slično tome, uočava se da je *Državnik* svakako nastavak *Sofista*, i na osnovu toga se zaključuje da je sačinjen kasnije.[16]

5. Kada je reč o prosuđivanju na osnovu sadržaja dijaloga, moramo da ispoljimo krajnju opreznost. Pretpostavimo, na primer, da se neko filozofsko učenje iznosi kratkom sažetom rečenicom u dijalogu X, dok se naširoko razmatra u dijalogu Y. Neki istraživač bi mogao da kaže: »Vrlo dobro, u dijalogu X je dat prvobitan nacrt učenja, a u dijalogu Y stvar se objašnjava opširno.« Međutim, zar se ne može dogoditi da se

[a] »Datumom pre kojeg nije moglo« (doslovno »datumom posle kojeg«). — *Prim. prev.*

[14] *Menon*, 90a.

[15] *Tim.*, 17 sq.

[16] *Polit.*, 284b 7 sq., 286b 10.

daje kratak prikaz u dijalogu X upravo zbog toga što se o tom učenju već opširno raspravljalo u dijalogu Y? Jedan istraživač[17] je zastupao mišljenje da kod Platona negativno i kritičko ispitivanje problema prethodi pozitivnom i konstruktivnom izlaganju. Ako bi se taj stav uzeo za kriterijum, onda bi *Theaitet*, *Sofist*, *Državnik* i *Parmenid* po vremenu nastanka prethodili *Fedonu* i *Državi*; podrobnija ispitivanja su pokazala da to nije moguće.

Međutim, reći da treba oprezno koristiti sadržaj kao kriterijum, nije isto što i reći da od njega nema nikakve koristi. Na primer, stav prema učenju o idejama navodi nas na pomisao da *Theaiteta*, *Parmenida*, *Sofistu*, *Državnika*, *Fileba* i *Timaja* treba staviti u zajedničku skupinu dijaloga, dok nas povezanost *Parmenida*, *Sofista* i *Državnika* s elejskom dijalektikom navodi na pomisao da su to tri dijaloga posebno blisko međusobno povezana.

6. Razlike u umetničkoj izgrađenosti dijaloga mogu, takođe, da pomognu prilikom utvrđivanja međusobnog odnosa dijaloga s obzirom na redosled nastanka. U nekim dijalozima milje događanja i karakterizacija ličnosti koje u njima sudeluju izgrađeni su veoma brižljivo; u njima ima šaljivih i slobodnih aluzija, živih prelaza i tome sličnog. U tu skupinu dijaloga spada *Gozba*. Međutim, u drugim dijalozima je umetnička strana u pozadini, a piščeva pažnja je, očigledno, potpuno zaokupljena filozofskim sadržajem. U dijalozima te druge skupine — kojoj bi pripadali *Timaj* i *Zakoni* — forma je više ili manje zapostavljena: sadržina je u njima sve. Verovatno je ispravan zaključak da dijalozi napisani sa više umetničke brižljivosti jesu raniii od onih nastalih u vreme kada je Platonova umetnička snaga oslabila a njegova pažnja bila zaokupljena teorijskom filozofijom. (To ne znači da upotreba pesničkog *jezika* nužno postaje ređa u poznijim godinama, već samo to da snaga umetničkog izražavanja opada tokom godina.

III. Znalci različito procenjuju rezultate koji su dobijeni korišćenjem navedenih merila; ipak, sledeća hronološka shema može da se prihvati u onom glavnom (mada bi ona bila teško prihvatljiva onima koji misle da Platon nije ništa pisao dok je prvih godina upravljao radom u akademiji).

I. *Sokratski period*

U ovom periodu Platon je još pod uticajem Sokratovog intelektualnog stava. Većina dijaloga iz tog razdoblja završava se bez postizanja nekog određenog rezultata. Takav ishod je karakterističan za Sokratovo »neznanje«.

[17] K. Fr. Hermann.

1. *Apologija.* Sokratova odbrana na suđenju.
2. *Kriton.* Dijalog prikazuje Sokrata kao dobrog građanina koji je, uprkos nepravednoj osudi, spreman da izgubi život iz poslušnosti prema zakonima države. Kriton i ostali mu savetuju da beži, i obezbeđuju novac za to, ali Sokrat izjavljuje da će se držati svojih načela.
3. *Eutifron.* Sokrat se sprema za suđenje, jer je optužen za bezbožnost. Zapodeva se razgovor o prirodi i pobožnosti. Ispitivanje ne donosi nikakvo razrešenje postavljenog problema.
4. *Lahet.* O hrabrosti. Bez ikakvog razrešenja.
5. *Ijon.* Protiv pesnika i rapsoda.
6. *Protagora.* Vrlina je znanje i može da se uči.
7. *Harmid.* O umerenosti. Bez ikakvog razrešenja.
8. *Lisid.* O prijateljstvu. Bez ikakvog razrešenja.
9. *Država.* I knj. O pravdi.

(Očigledno je da su *Apologija* i *Kriton* morali da budu napisani veoma rano. Drugi dijalozi ove skupine bili su verovatno napisani pre prvog putovanja na Siciliju sa koje se Platon vratio 388/7)

II. *Prelazno razdoblje*

Platon traži put ka svojim vlastitim postavkama.

10. *Gorgija.* Političar, ili pravo jačeg, nasuprot filozofu, ili pravednosti bez obzira na cenu.
11. *Menon.* U dijalogu se ispravlja shvatanje o tome da vrlina može da se nauči, i to s obzirom na teoriju o idejama.
12. *Eutidem.* Protiv logičkih pogreški poznijih sofista.
13. *Hipija I.* O lepom.
14. *Hipija II.* Da li je bolje činiti zlo namerno ili nehotično?
15. *Kratil.* O teoriji jezika.
16. *Meneksen.* Parodija retorike.

(Dijalozi ovog perioda su verovatno napisani pre prvog putovanja na Siciliju, mada Prehter misli da *Meneksen* potiče iz vremena nakon tog putovanja.)

III. *Doba zrelosti*

Platon je došao do svojih vlastitih ideja.

17. *Gozba.* Sva zemaljska lepota jeste samo senka istinske Lepote, kojoj duša teži preko Erota.
18. *Fedon.* Ideje i besmrtnost.
19. *Država* (*Politeia*). Veoma naglašen dualizam, i to metafizički dualizam.
20. *Fedar.* Priroda ljubavi: mogućnost filozofske retorike. Trodelnost duše, kao u *Državi.*

(Ovi dijalozi su verovatno napisani između prvog i drugog putovanja na Siciliju.)

IV. *Spisi poznog doba*

21. *Theaitet.* (Drugi deo ovog dijaloga možda je napisan posle *Parmenida.*) Znanje nije čulno opažanje niti istinsko shvatanje.
22. *Parmenid.* Odbrana teorije o idejama od kritike.
23. *Sofist.* Ponovno razmatranje teorije o idejama.
24. *Državnik.* Pravi vladar je onaj koji ima *znanje.* Država zakona jeste tvorevina iz nužde.
25. *Fileb.* Odnos uživanja prema dobru.
26. *Timaj.* Nauka o prirodi. Demijurg na delu.
27. *Kritija.* Idealna zemljoradnička država u opreci s osvajačkom pomorskom silom »Atlantidom«.
28. *Zakoni* i *Dodatak Zakonima* (*Epinom*). Platon čini ustupke realnom životu, preinačavajući utopizam *Države.*
(Od ovih dijaloga, neki su bili napisani između drugog i trećeg putovanja na Siciliju, ali su *Timaj, Kritija, Zakoni* i *Epinom* verovatno napisani posle trećeg putovanja.)
29. *Sedmo* i *Osmo pismo*: ta dva pisma su morala da budu napisana posle Dionove smrti 353. godine stare ere.

Beleška

Platon nikada nije objavio potpun, lepo zaokružen i završen filozofski sistem: njegova misao se razvijala onako kako su pred njom iskrsavali sveži problemi i kako joj se nametala potreba da razmotri druge teškoće, da naglasi ili razradi nove vidove učenja, ili da unese neka pre-

inačavanja.[18] Stoga bi bilo poželjno da se Platonova misao razvojno izlaže razmatranjem različitih dijaloga prema njihovom hronološkom redosledu, onoliko koliko on može da se utvrdi. Tu metodu je usvojio profesor Tejlor u svojoj izvanrednoj knjizi *Platon, čovek i njegovo delo.* Međutim, u knjizi kao što je naša takav postupak je teško izvodljiv; stoga sam se ja opredelio za izlaganje Platonove misli u nekoliko odeljaka. Pri tom ću pokušati da ne izgubim iz vida postupni razvitak Platonovih učenja kako bih, koliko je to moguće, izbegao opasnosti da u istu vreću strpam gledišta iz različitih perioda Platonovog života. U svakom slučaju, ako moje razmatranje Platonove filozofije bude navelo čitaoca na to da obrati pažnju, pre svega, na same Platonove dijaloge, smatraću da sam za sve muke, koje sam trpeo pišući je, obilno nagrađen.

[18] Upor. reči dr Prehtera: *Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang.* S. 260. (»Platon je 'nastajao' čitavog svog života.« — *Prim. prev.*)

DEVETNAESTO POGLAVLJE

TEORIJA SAZNANJA

Platonova teorija saznanja nije sistematski izložena i potpuno razrađena ni u jednom od njegovih dijaloga. Istina, dijalog *Theaitet* je posvećen razmatranju problema saznanja, ali njegov zaključak je negativan, jer se Platon u njemu prvenstveno trudi da opovrgne pogrešne teorije saznanja, posebno teoriju o tome da je saznanje čulno opažanje. Osim toga, Platon je u vreme kada je započeo pisanje *Theaiteta* već bio razradio svoju teoriju o »stupnjevima« znanja koja odgovara hijerarhiji bivstvujućih stvari u *Državi.* Stoga se može zaključiti da je neka pozitivna razrada prethodila ovom negativnom i kritičkom izlaganju, i da se Platon, odredivši svoje shvatanje saznanja, bacio na razmatranje teškoće tog shvatanja i na sistematsko pobijanje teorija koje je smatrao pogrešnim.[1] Međutim, u knjizi kao što je naša čini se da je najbolje prvo razmotriti negativnu i kritičku stranu Platonove epistemologije, pre nego što se pređe na razmatranje njegovog pozitivnog učenja. Prema tome, predlažemo da, najpre, sažeto izložimo argumentaciju u *Theaitetu,* a onda — pređemo na ispitivanje učenja o saznanju u *Državi.* Čini se da bi ovaj postupak mogao da se pravda neophodnošću logičkog razmatranja, kao i činjenicom da *Država* uopšte nije jedan epistemološki spis. Pozitivno epistemološko učenje je, bez sumnje, prisutno u *Državi,* ali se neke *logički prethodeće* pretpostavke tog učenja nalaze u kasnijem dijalogu *Theaitetu.*

Zadatak da se i u sistematskom obliku i sažeto izloži Platonova epistemologija otežan je zbog činjenice da je teško razdvojiti Platonovu epistemologiju od njegove ontologije. Platon nije bio kritički mislilac u smislu Imanuela Kanta, i mada je u njegove misli moguće učitati jednu anticipaciju kritičke filozofije (neki autori su nastojali da takvu antici-

[1] Mi time ne želimo da kažemo da Platon u pogledu statusa čulnog opažanja nije bio načisto pre nego što je napisao *Theaiteta* (treba samo da pročitamo, na primer, *Državu,* ili da razmotrimo razvitak ili posledice teorije o idejama pa da se uverimo u suprotno): mi samo upućujemo na sistematsko razmatranje u objavljenim spisima.

paciju nađu kod Platona), on je, ipak, više bio sklon pretpostavci da je moguće saznanje. Osim toga, on nije bio prvenstveno zainteresovan za pitanje o mogućnosti saznanja već za pitanje šta je pravi predmet saznanja. To znači da su u Platona ontološke i epistemološke teme često izmešane međusobno ili obrađene *pari passu*[a], kao, na primer, u *Državi*. Mi ćemo pokušati da razdvojimo epistemologiju od ontologije, ali taj pokušaj ne može biti sasvim uspešan zbog samog karaktera Platonove epistemologije.

I. *Znanje nije čulno opažanje*

Zainteresovan, kao i sofisti, za praktične oblike ponašanja, Sokrat nije hteo da se pomiri sa shvatanjem da je istina relativna, da nema nikakve postojane norme, nikakvog trajnog predmeta znanja[b]. Bio je ubeđen u to da etičko ponašanje mora da bude utemeljeno na znanju, a da znanje mora da bude znanje o večitim vrednostima koje nisu predmet varljivih i promenljivih čulnih utisaka niti subjektivnog mnenja, već su iste za sve ljude, sve narode i sva vremena. Platon je od svog učitelja nasledio to uverenje: da je znanje moguće kao objektivno i univerzalno valjano znanje; ali on je želeo tu postavku da dokaže teorijski, i stoga je duboko uronio u probleme saznanja, ispitujući šta je znanje i šta je predmet znanja.

Prva Platonova tema u *Theaitetu* jeste pobijanje pogrešnih teorija o saznanju. U skladu sa tim, on sebi stavlja u zadatak da ispita Protagorinu teoriju, prema kojoj saznanje jeste isto što i čulno opažanje i, prema kojoj, ono što se nekom čini istinitim jeste istinito za tog pojedinca. On svoje razmatranje počinje dijalektičkim izvođenjem jasne formulacije teorije saznanja koju podrazumevaju heraklitska ontologija i Protagorina epistemologija, da bi potom izložio posledice te teorije saznanja i da bi pokazao kako takvo shvatanje »saznanja« uopšte ne ispunjava zahteve istinitog znanja, jer znanje, kako Platon pretpostavlja, mora da bude (1) pouzdano, i (2) znanje onoga što *jeste*. Čulno opažanje nije ni jedno ni drugo.

Mladi proučavalac matematike, Theaitet (Theaitetos), stupa u razgovor sa Sokratom, koji ga pita šta je, prema njegovom mišljenju, znanje. Theaitet odgovara tako što spominje geometriju, nauke i druge veštine;

[a] Lat. jednakim korakom. — *Prim. prev.*

[b] Distinkciju između saznanja (procesa) i znanja (rezultata), »koja je prirodna u našem jeziku, engleski termin »knowledge« pokriva često i na štetu grčkog izvora. Zato se u prevodu engleski termin upotrebljava u jednom ili drugom značenju prema kontekstu. — *Prim. prev.*

Sokrat odvraća da to nije odgovor na njegovo pitanje, jer on nije pitao *šta se sve zna*, već *šta* znanje *jeste*. Otuda se vodi razgovor u obliku epistemološke rasprave, mada ontološka razmatranja, kao što je već istaknuto, ne mogu da budu isključena zbog samog karaktera Platonove epistemologije. Štaviše, teško je videti kako uopšte u jednoj epistemološkoj raspravi mogu biti izbegnuta ontološka pitanja, jer nema nikakvog saznanja *in vacuo*[a]: znanje, ako je uopšte znanje, mora da bude znanje o nečem, a lako je moguće da je to znanje nužno povezano sa nekom posebnom vrstom predmeta.

Pošto ga je Sokrat podstakao, Theaitet još jednom pokušava da odgovori na postavljeno pitanje, i izjavljuje da »znanje nije ništa drugo do čulno opažanje«[2], misleći, bez sumnje, prvenstveno na viđenje, mada opažanje kao takvo, naravno, ima šire značenje. Sokrat predlaže da ispitaju ovo shvatanje o znanju, i u toku razgovora navodi Theaiteta na to da ovaj uvidi kako tim odgovorom, u stvari, zastupa Protagorino gledište prema kome opažanje znači pojavljivanje, a pojave se, kao što svi znaju, razlikuju od pojedinca do pojedinca. U isto vreme, on dovodi Theaiteta dotle da se složi s tim da je znanje uvek saznanje nečega što *jeste*, i da ono, kao znanje, ne sme da bude podložno pogrešci.[3] Kada je utvrdio to, Sokrat pokušava da pokaže da su predmeti opažanja, kao što je tvrdio Heraklit, uvek u stanju promene: oni nikada *nisu*, oni uvek *nastaju*. (Platon, naravno, ne prihvata Heraklitovo učenje da je *sve* nastajanje; ali on prihvata to učenje kada je reč o predmetima čulnog opažanja, izvlačeći otuda zaključak da čulno opažanje ne može da bude isto što i znanje.) Pošto jedan predmet nekome u jednom trenutku može da izgleda beo, a drugome siv, ponekad vruć a nekad hladan itd., to »izgledanje nekome« mora da znači »nastajanje za nekog«, tako da je opažanje uvek opažanje onoga što se nalazi u nastajanju. Moje opažanje jeste istinito za mene, a ako znam šta mi se pojavljuje u tom opažanju, a to očigledno znam, onda je moje saznanje samim tim pouzdano. Na osnovu toga bi izlazilo da je Theaitet dobro rekao da je opažanje znanje.

Dospevši dovde, Sokrat predlaže da ispitaju pobliže to shvatanje. On najpre primećuje da nijedan čovek ne bi mogao da bude mudriji od nekog drugog kada bi saznanje bilo opažanje, jer svako je najbolji sudija svog vlastitog čulnog opažanja kao takvog. Kako, onda, Prota-

[a] Lat. » u praznom«. — *Prim. prev.*

[2] 151e 2—3. (Upor. prevod M. Sironića: Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 15. — *Prim. prev.)*

[3] 152c 5—7. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 16. — *Prim. prev.*)

gora opravdava svoje poučavanje drugih i uzimanje prilične naknade za taj svoj posao? Koje nas to neznanje nagoni da dolazimo Protagori na noge? Zar svako od nas nije mera svoje vlastite mudrosti? Osim toga, ako su saznanje i opažanje isto, ako nema nikakve razlike između gledanja i znanja, onda otuda proističe da čovek koji je saznao (tj., video) neku stvar u prošlosti, a sada je se seća, u stvari nju ne zna — mada je se seća — jer je sada ne vidi. Uzmimo, recimo, da se čovek seća nečega što je ranije opažao i da to *zna*, čak i kada ga više ne opaža; iz toga sledi da se saznanje i opažanje ne mogu izjednačiti (pa makar opažanje zaista predstavljalo jednu vrstu saznanja).

Sokrat, zatim, široko napada Protagorino učenje, s tim što izreku »Čovek je mera svih stvari« ne razumeva samo u odnosu na čulno opažanje već, takođe, i s obzirom na istinu uopšte. On ističe da većina ljudi veruje u razliku između znanja i neznanja, i ukazuje na to da i sami sagovornici ili neki drugi ljudi mogu nešto da smatraju za istinito što, u stvari, nije istina. Međutim, svaki iskaz da je Protagorino učenje lažno bio bi, prema samom Protagori, istinit (naravno, pod uslovom da čovek kao mera svih stvari jeste pojedinac).

Posle ovih kritičkih opaski Sokrat dokrajčuje tezu o opažanju kao saznanju pokazivanjem: (1) da opažanje nije čitavo saznanje, i (2) da opažanje čak i unutar svog vlastitog područja nije znanje.

1. Opažanje nije celokupno saznanje, jer znatan deo onoga što se smatra za znanje čine istine koje uopšte nisu predmet opažanja. Ima mnogo toga što znamo o čulnim predmetima, što se saznaje umnim uviđanjem a ne neposredno opažanjem. Kao primere Platon navodi »jestanje« ili »nejestanje nečeg«[4]. Pretpostavimo da neki čovek ima neko priviđanje. Njega ne može neposredno čulno opažanje da obavesti o objektivnom postojanju ili nepostojanju toga što mu se priviđa: odgovor može da mu da samo umstveno rasuđivanje. Isto tako, zaključci i dokazi matematike se ne shvataju čulima. Tome bi neko mogao dodati da je i naše saznavanje karakternih svojstava neke ličnosti nešto više od onoga što može da se objasni određenjem »Saznanje je opažanje«, jer naše saznavanje karaktera neke osobe sigurno ne proizlazi iz gole čulnosti.

2. Čulno opažanje nije znanje čak ni u sferi čulnosti. Ne može se reći da bilo šta znamo ako nismo došli do istine o tome, na primer do istine o jestanju ili nejestanju toga, sličnosti ili nesličnosti toga prema nečem drugom. Ali, istina se dobija promišljanjem, prosuđivanjem, a

[4] 185c 4-e 2. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 61. — *Prim. prev.*)

ne golim čuvstvovanjem. Gola čulnost može da nam pruži, na primer, jednu belu površinu i drugu belu površinu, ali da bi se prosudila sličnost između te dve površine, neophodno je da stupi u delovanje i naš um. Slično tome, nama se čini da se železničke šine stiču u jednoj tački: ali, na osnovu umnog prosuđivanja, mi znamo da su one, u stvari, paralelne.

Čulno opažanje, dakle, nije dostojno punog naziva znanja. Treba zapaziti koliko je tu Platon pod uticajem ubeđenja da čulni predmeti nisu pravi objekti znanja i da to ne mogu ni da budu, jer je znanje o onome što jeste, o postojanom i trajnom, dok se za predmete čulnog opažanja, u stvari, ne može reći da *jesu* — bar ne *qua* opaženi — već samo da *nastaju*. Čulni objekti su, naravno, na neki način i objekti poimanja, ali oni suviše često izmiču našem duhu da bi bili predmeti stvarnog znanja, koje, kao što smo rekli, mora da bude (1) nepogrešivo i (2) saznanje onoga što *jeste*.

(Dobro je zapaziti i to da Platon, pobijajući pretenziju opažanja da bude celokupno saznanje, suprotstavlja lične ili osobene predmete posebnih čula — na primer boju, koja je predmet samo viđenja — »zajedničkim oznakama koje se primenjuju na sve«, i koje su predmet duševnog saznanja a ne čula. Te »zajedničke oznake« odgovaraju formama ili idejama, koje su ontološki postojani i trajni objekti, nasuprot pojedinačnim stvarima ili čulnim stvarima — *sensibilia*.)

II. *Znanje nije naprosto »istinito shvatanje«*

Theaitet uviđa da ne može reći da je uverenje (doxa) *tout simple* znanje, i to zbog toga što su moguća i lažna uverenja. Zato, on izražava mišljenje da je znanje istinito shvatanje[a]. To mišljenje on iznosi kao privremeno određenje, dok ispitivanje ne pokaže da li je ispravno ili lažno. (Na tom mestu dolazi do udaljavanja od glavne teme dijaloga; Sokrat pokušava da utvrdi kako su moguća lažna shvatanja i sudovi i kako se oni uopšte javljaju. U tu raspravu ja ne mogu da ulazim opširno, ali ću spomenuti jednu ili dve ideje koje se izlažu u njoj. Na primer, u raspravi se iznosi mišljenje da jedan oblik lažnih sudova nastaje brkanjem dva predmeta različite vrste, jednog postojećeg koji je predmet čulnog opažanja, i drugog koji je predstava pamćenja. Čovek može prosuđivati — pogrešno — da je prilika koju vidi u daljini njegov pri-

[a] Engleski izraz »true judgment« (istinit sud) pokriva ovde grčki izraz alethés dóxa, koji označava malo više od pukog privida, ali ipak manje od istine; »istinito mnenje« je doslovna ali i pomalo protivrečna sintagma. Zato se pribegava rešenju koje je predložio B. Bošnjak (vidi njegov predgovor dijalogu *Teetet*, str. XIV). — *Prim. prev.*

jatelj. Tamo nekoga ima, ali to nije njegov prijatelj. Tada kažemo da taj čovek ima sliku svoga prijatelja u pamćenju, a da ga nešto u liku koji vidi podseća na tu sliku: on stoga pogrešno prosuđuje da se tamo u daljini nalazi njegov prijatelj. Očigledno, svi slučajevi lažnih sudova nisu primeri mešanja slike iz pamćenja i nekog predmeta prisutnog u čulnom opažanju: pogreška u matematičkom proračunavanju teško može da se svede na to. Pokušavajući da objasni kako mogu da nastanu i druge vrste lažnih sudova, Platon uvodi poznato poređenje sa »krletkom za ptice«; ali se pokazuje da je ono nezadovoljavajuće, pa on zaključuje da se problem pogrešnog suđenja ne može izgledno razmatrati sve dok se ne utvrdi priroda znanja. Ova rasprava o lažnom suđenju izlaže se sažeto u *Sofistu.*)

Razmatrajući Theaitetove postavke da je znanje isto što i istinito shvatanje, Sokrat ističe da jedan sud može biti istinit, a da činjenica njegove istinitosti ne podrazumeva znanje onoga kom izriče sud. Važnost ovog zapažanja može da se shvati lako. Ako bih ja u ovom trenutku izrekao sud »G. Čerčil razgovara preko telefona sa predsednikom Trumanom«, taj sud bi *mogao* da bude istinit[a]; ali on me bi nužno podrazumevao moje znanje o tome. To bi bio, što se mene tiče, »pogodak na sreću«, ili »hitac nasumice«, čak i kada bi sud bio objektivno istinit. Slično tome, neko bi mogao da bude optužen zbog nečega što stvarno nije učinio, mada okolnosti govore vrlo ubedljivo protiv njega, tako da on ne može da dokaže svoju nevinost. Ako bi sada neki vešt advokat, braneći nevinog za ljubav čiste argumentacije i baratajući tako dokazima ili podilazeći tako osećanjima porote, istu porotu naveo da donese presudu »Nije kriv«, taj sud porote bi, u stvari, bio istinit sud; ali za porotnike bi se teško moglo reći da *znaju* da je optužen nevin, jer su dokazi *ex hypothesi*[b] protiv njega. Presuda porote bi bila istinit sud, ali bi on bio više zasnovan na ubeđenju nego na znanju. Otuda sledi da znanje nije naprosto istinito shvatanje, i od Theaiteta se traži da predloži novu ispravniju definiciju znanja.

III. *Znanje nije istinito shvatanje i povrh toga »razjašnjenje«*

Kao što smo videli, istinito shvatanje može da bude samo istinito verovanje i ništa više, a istinito verovanje nije isto što i znanje. Stoga Theaitet izražava mišljenje da bi dodavanje jednog »razjašnjenja« ili objašnjenja (λόγος) istinito verovanje preobratilo u znanje. Sokrat na to primećuje da ako jedno razjašnjenje ili objašnjenje znači nabrajanje

[a] U trenutku kada Koplston piše (decembar 1946. godine). — *Prim. prev.*

[b] Lat. »po pretpostavci«; čitav primer je varijacija Platonovog vlastitog primera. — *Prim. prev.*

sastavnih delova predmeta, onda ti delovi ili moraju da se znaju ili moraju da budu saznatljivi: inače, sledio bi apsurdan zaključak da je znanje pridodavanje istinitom verovanju onoga što se dobija svođenjem složenog na nepoznate i nesaznajne sastavne delove. Ali šta znači davanje razjašnjenja?

1. Ovo ne može da znači samo to da se ispravan sud, u smislu istinitog verovanja, izražava rečima, jer tada, ako bi to bilo značenje spomenutog izraza, ne bi bilo nikakve razlike između istinitog verovanja i znanja. A videli smo da postoji razlika između izricanja suda koji slučajno može da bude ispravan i izricanja suda za koji se *zna* da je ispravan.

2. Ako »davanje razjašnjenja« znači rastavljanje na sastavne delove (tj., delove koji su saznatljivi), da li će dodavanje jednog razjašnjenja biti dovoljno u tom smislu da istinito verovanje preobrati u znanje? Ne, puki postupak rastavljanja na sastavne elemente ne preobraća istinito verovanje u znanje, jer bi onda čovek koji može da pobroji delove jednih kola (točkove, osovinu i dr.) imao naučno znanje o kolima, a naučno znanje gramatičara bi imao čovek koji bi mogao da kaže koja slova azbuke grade neku reč. (N. B. Moramo shvatiti da Platon ovde govori o pukom nabrajanju delova. Na primer, čovek koji bi iznova mogao da nabroji sve korake koji vode ka jednom zaključku u geometriji, prosto zato što je sve to video u knjizi i naučio napamet, ne shvatajući istinski nužnost premisa i nužno i logičko sleđenje dedukcije, bio bi kadar na taj način da nabroji sve »delove« teoreme; ali on ne bi imao naučno znanje matematičara.)

3. Sokrat predlaže treće tumačenje postavke o »razjašnjenju povrh istinitog verovanja«. To razjašnjenje može da znači: »biti sposoban da se navede neka oznaka pomoću koje se tražena stvar razlikuje od svega ostalog«[5]. Ako je to ispravno tumačenje, onda znati nešto znači biti sposoban za davanje karakterističnog svojstva te stvari. Ali i to tumačenje se obara kao neprimereno pravom određenju znanja.

a. Sokrat pokazuje kako se u apsurd zapliće teza o tome da znanje neke stvari znači isto što i pridodavanje njenog odlikujućeg svojstva ispravnom pojmu te stvari. Pretpostavimo da ja imam ispravan pojam o Theaitetu. Da bih taj ispravan pojam preobratio u znanje, ja treba, prema prethodnoj tezi, da mu pridodam neko odlikujuće svojstvo. Ali, ukoliko to odlikujuće svojstvo nije *već* bilo sadržano u mom ispravnom pojmu, kako je ovaj mogao da se nazove *ispravnim*? Ne može se reći da imam ispravan pojam o Theaitetu, sve dok taj ispravan pojam ne uključuje i odlikujuća svojstva Theaiteta: ako ta odlikujuća svojstva

[5] 208c 7—8. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb* »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 93. — *Prim. prev.*)

nisu uključena, moj »ispravan pojam« o Theaitetu bi se jednako dobro primenjivao i na sve druge ljude; u tom slučaju on *ne bi* bio ispravan pojam o Theaitetu.

b. Ako pak, s druge strane, moj »ispravan pojam« o Theaitetu uključuje i njegova odlikujuća svojstva, onda bi bilo besmisleno reći da ja taj ispravan pojam preobraćam u znanje tako što dodajem *razlike* (*differentiae*), jer bi to bilo isto što i reći da ja moj ispravan pojam o Theaitetu preobraćam u znanje na taj način što se Theaitetu, koji je već pojmljenom, s obzirom na razlike spram drugih ljudi, dodalo ono što ga tek razlikuje od drugih ljudi.

N. B. Treba znati da Platon ovde ne govori o *specifičnim* razlikama, on govori o pojedinačnim, čulnim objektima, kao što jasno pokazuju primeri koje on navodi — sunce i neki čovek, Theaitet.[6] Iz ovoga ne treba izvesti zaključak da se definicijom na osnovu razlike ne postiže nikakvo saznanje; čitavu raspravu treba shvatiti u smislu da pojedinačan, čulan objekt jeste nedefinljiv i da, u stvari, uopšte nije pravi predmet saznanja. To je stvarni zaključak dijaloga, naime, da se ne može postići istinito saznanje čulnih predmeta, i da — sledstveno tome — istinito saznanje mora da bude znanje opšteg i trajnog.

IV. *Istinsko znanje*

1. Platon je oduvek pretpostavljao da znanje može da se postigne i da ono mora da bude (1) nepogrešivo znanje i (2) znanje onog *stvarnog*. Istinsko znanje mora da ima obadva ta svojstva, a svako duhovno stanje koje ne može da potvrdi svoje pravo na obadva ta svojstva ne može da bude istinito znanje. U *Theaitetu* on pokazuje da ni čulno opažanje ni istinito verovanje ne poseduju obadve te odlike; stoga ni opažanje ni uverenje ne mogu da se izjednače s istinskim znanjem. Platon od Protagore prihvata shvatanje o relativnosti čula i čulnog opažanja, ali on ne želi da prihvati opšti relativizam: nasuprot tome, potpuno i nepogrešivo znanje se može postići, ali ono ne može da bude isto što i čulno opažanje, koje je relativno, neuhvatljivo i podložno delovanju svih vrsta povremenih uticaja i na strani subjekta i na strani objekta. Od Heraklita on prihvata gledište da se predmeti čulnog opažanja, pojedinačni i posebni čulni objekti, uvek nalaze u stanju nastajanja, u stanju neprekidne promene. Zato su oni nepodesni da budu predmet istinitog saznanja. Oni nastaju i nestaju, neograničeni su po broju, ne mogu se jasno obuhvatiti definicijom i ne mogu postati predmet naučnog

[6] 208c 7-e 4. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 93. — *Prim. prev.*)

znanja. Ali, iz toga Platon ne izvlači zaključak da nema ničeg što bi moglo da bude predmet istinitog znanja, već samo to da predmet takvog znanja ne mogu biti čulne pojedinačnosti. Predmet istinitog znanja mora da bude postojan i trajan, utvrđen, podesan da bude obuhvaćen jasnom i naučnom definicijom, koja, a to je video još Sokrat, obuhvata ono *opšte*. Otuda je razmatranje različitih saznajnih stanja nerazlučivo povezano sa razmatranjem različitih objekata tih saznajnih stanja.

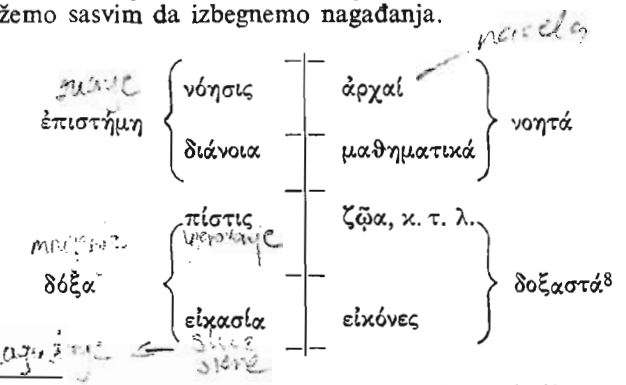
Ako ispitamo one sudove u kojima se, prema našem mišljenju, iskazuje znanje o onom suštinski postojanom i trajnom, nalazimo da su to sudovi koji se tiču *opštosti*. Ako, na primer, ispitamo sud »Atinski ustav je dobar«, naćićemo da suštinski postojan elemenat u ovom sudu jeste pojam dobrote. Međutim, atinski ustav bi mogao da se izmeni tako da ga mi više ne bismo opisivali kao dobar, već kao rđav. To podrazumeva da pojam dobrote ostaje isti, jer izmenjeni ustav možemo nazvati »rđavim« samo zbog toga što ga prosuđujemo s obzirom na utvrđen pojam dobrote. Štaviše, moguće je prigovoriti da mi, čak i ako bi se atinski ustav kao jedna empirijska i istorijska činjenica promenio, još možemo reći »Atinski ustav je dobar«, misleći, pri tom, na poseban oblik ustava koji smo već jednom nazvali dobrim (iako se on, u stvari, izmenio). Na ovaj prigovor možemo odgovoriti da se u tom slučaju naš sud ne odnosi toliko na atinski ustav kao na datu empirijsku činjenicu koliko na jednu vrstu ustava. To da li se u bilo kome datom istorijskom trenutku ta vrsta ustava otelotvoruje u atinskom ustavu manje-više je nevažno: mi, u stvari, hoćemo da kažemo to da ta opšta vrsta ustava (bilo da se susreće u Atini ili negde drugde) nosi opšti kvalitet dobrote. Ukoliko dostiže ono trajno i postojano, naše suđenje se zaista tiče opšteg.

Isto tako, naučno znanje, a to je i Sokrat shvatio (poglavito kada je reč o etičkim vrednovanjima), teži ka definisanju, kristalisanju i fiksiranju saznanja u formi jasne i nedvosmislene definicije. Na primer, naučno saznanje dobrote mora da se zaokruži definicijom »Dobrota je. . .«, kojom um izražava suštinu dobra. Međutim, definicija se tiče opšteg. Otuda istinito znanje jeste znanje o opštem. Pojedinačni ustavi se menjaju, ali pojam dobrote ostaje isti, a mi pojedine ustave prosuđujemo u pogledu njihove dobrote s obzirom na taj postojan pojam dobra. Iz ovoga, dakle, proizlazi da opšte ispunjava zahteve koji su potrebni da bi bilo predmet znanja. Znanje o najvišoj opštosti biće najviša vrsta znanja, dok će »znanje« o pojedinačnom biti najniža vrsta »znanja«.

Ali, zar to gledište ne podrazumeva nepremostiv jaz između istinitog znanja, na jednoj strani, i »stvarnog« sveta, na drugoj — sveta kojeg sačinjavaju pojedinačne stvari? A ako istinsko znanje jeste znanje o opštem, zar ne sledi da istinsko znanje jeste znanje o pojmovnom,

odnosno »nestvarnom«? S obzirom na ovo drugo pitanje, istakao bih da je, u stvari, suština Platonovog učenja o formama ili idejama sledeće: opšti pojam nije neka apstraktna forma lišena objektivnog sadržaja i referencije; svakom istinitom opštem pojmu odgovara u zbilji neka objektivna realnost. Koliko je Aristotelova kritika Platona (da je hipostazirao objektivnu realnost pojmova, smatrajući da postoji transcendentni svet »odvojenih« opštosti) opravdana, samo po sebi je stvar za raspravljanje: bilo opravdana ili ne, suštinu Platonove teorije o idejama ne treba tražiti u pojmu »izdvojene« egzistencije »opštih realiteta«, već u shvatanju da opšti pojmovi imaju objektivnu referenciju i da njima odgovara stvarnost višeg reda od stvarnosti čulnog opažanja kao takvog. Kada je reč o prvom pitanju (onom o jazu između istinskog znanja i »stvarnog« sveta), mora se priznati da je jedna od stalnih Platonovih teškoća bilo određivanje tačnog odnosa između pojedinačnog i opšteg; međutim, mi na to pitanje moramo da se vratimo kada budemo razmatrali teoriju o idejama s ontološkog gledišta: u ovom trenutku možemo sebi da dozvolimo da pređemo preko njega.

2. Platonova pozitivna doktrina, u kojoj se stupnjevi ili nivoi saznanja razlikuju prema predmetima saznanja, izložena je u poznatom odeljku *Države* gde je dato poređenje sa linijom.[7] Ovde navodim uobičajen shematski dijagram tog poređenja, koji ću nastojati da objasnim. Mora se priznati da tu ima nekoliko značajnih mesta koja su veoma nejasna, ali je nesumnjivo da je sam Platon nazirao svoj put prema onom što je smatrao istinitim; međutim, koliko mi znamo, on nikada nije nedvosmisleno razjasnio tačno značenje svojih ideja. Stoga, mi ni ovde ne možemo sasvim da izbegnemo nagađanja.



[7] *Rep.*, 509d 6-511e 5 (Upor. prevod A. Vilhara i B. Pavlovića: Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 202, kao i komentar B. Pavlovića, str. 366. — *Prim. prev.*)

[8] Na levoj strani linije su saznajna stanja; na desnoj su odgovarajući predmeti. U obadva slučaja »najviši« stupnjevi su na vrhu. Veoma bliska veza između Platonove epistemologije i Platonove ontologije namah postaje očevidna.

Razvitak ljudskog duha od neznanja ka znanju proteže se preko dva glavna područja, područja onog što nazivamo δόξα (mnenje) i područja ἐπιστήμη (znanosti), a samo ovo poslednje područje može da se s pravom nazove područjem znanja. Kako razlikovati ova dva oblika znanja? Čini se da se ovo razlikovanje zasniva na razlikovanju odgovarajućih predmeta znanja. Za mnenje (δόξα) se kaže da se bavi »slikama«, dok je ἐπιστήμη, bar u obliku noesisa (νόησις), zainteresovana za pranačela ili arhetipove, ἀρχαί. Ako čovek na pitanje šta je pravda ukazuje na nesavršena otelovljenja pravde, na pojedinačne primere koji ne dosežu do opšteg ideala, kao što su delovanje nekog pojedinca ili poseban ustav ili skup zakona, a da, pri tom, ne sluti da postoji načelo pravde po sebi, norma i merilo posebnog delovanja, onda se taj čovek u saznajnom pogledu nalazi u stanju δόξα; on vidi slike i otiske, a pogrešno ih zamenjuje za pranačela. Ali ako poima pravdu po sebi, ako može da se izdigne iznad slika do same forme, do ideje i do opšteg, kojim se svi pojedinačni primeri moraju prosuđivati, onda je njegovo duhovno stanje — stanje pravog znanja, stanje ἐπιστήμη ili γνῶσις. Štaviše, moguće je napredovati od jednog duhovnog stanja ka drugom, i, tako reći, »preobraćati« se; a kada čovek počne da shvata da su stvari koje je ranije smatrao za pranačela, u stvari, samo slike ili otisci, tj. nesavršena otelovljenja idealnog, nesavršena ostvarenja norme ili merila, kada na neki način započne da shvata i samo pranačelo, onda njegovo duhovno stanje nije više stanje mnenja (δόξα), već je on doživeo preobražaj koji ga dovodi do ἐπιστήμη. Međutim, linija nije podeljena samo na dva odseka; svaki odsek podleže i daljim potpodelama. Otuda dva stupnja ἐπιστήμη i dva stupnja onog što nazivamo δόξα. Kako treba protumačiti ovo stepenovanje? Platon nam kazuje da su predmet najnižeg stupnja, stupnja εἰκασία, prvenstveno »slike« ili »senke«, a zatim i »odblesci na vodi i na stvarima koje imaju gustu, glatku i sjajnu površinu i svemu što je takvo«[9]. To svakako zvuči prilično osobeno, naročito ako Platon hoće da kaže da čovek senke i odbleske u vodi pogrešno smatra praslikama. Međutim, Platonova misao se može i šire protumačiti tako da obuhvati i slike slika, uopšte podražavanja iz druge ruke. Stoga smo i rekli da se čovek koji pravdu razumeva samo kao otelovljenu i nesavršenu pravdu atinskog ustava ili nekog pojedinca nalazi u stanju δόξα kao takvom. Ako, međutim, spomenutog čoveka neki retor varavim rečima i rezonovanjima ubedi u to da su pravedne i ispravne one stvari koje u zbilji nisu u skladu čak ni s aktuelnom pravdom atinskog ustava i njegovih zakona, onda se taj čovek nalazi u stanju koje nazivamo stanje »nagađanja« (εἰκασία). Ono šta on tada smatra

[9] *Rep.*, 509e 1-510a 3. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 203—2. — *Prim. prev.*)

za pravdu jeste samo senka ili karikatura onoga što je i, inače, samo bleda slika kada se poredi s opštom formom pravde. S druge strane, duhovno stanje čoveka koji za pravdu smatra pravdu atinskih zakona, ili pravednost nekog pravednog čoveka, Platon naziva verovanjem (πίστις).

Platon nam veli da saznajni predmeti odseka πίστις jesu stvarni predmeti koji odgovaraju slikama onog odseka linije koji se naziva εἰκασία; među tim predmetima on spominje »živa bića oko nas, sve biljke i sve stvari koje je načinilo umeće«[10]. To podrazumeva da čovek koji, recimo, konja shvata samo kao pojedinačnog stvorenog konja, koji, dakle, ne vidi da su pojedinačni konji nesavršeni »odrazi« idealnog konja, konja posebne vrste, »opšteg« konja, jeste čovek koji se nalazi u stanju verovanja (πίστις). On nije dospeo do pravog znanja o konju, već samo do mnenja. (Spinoza bi rekao da se takav nalazi u stanju *uobrazilje*, neadekvatnog znanja.) Slično tome, čovek koji sudi da je spoljašnja priroda istinska stvarnost, koji ne vidi da je ona manje-više »nestvaran« otisak nevidljivog sveta (tj., koji ne vidi da su čulni predmeti nesavršena ostvarenja posebne vrste), taj ima samo πίστις. On ne greši tako mnogo kao spavač koji misli da su slike što ih u snu vidi stvaran svet (takav je u stanju εἰκασία), ali on nije zadobio ἐπιστήμη: on je, dakle, lišen pravog naučnog znanja.

Spominjanje veština i umetnosti (τέχνη) u gornjem navodu pomaže nam da čitav problem razumemo malo jasnije. U desetoj knjizi *Države* Platon kaže da su umetnici trostruko udaljeni od istine. Prema toj koncepciji, postoji poseban oblik čoveka, idealan oblik čijem ostvarenju teže svi pojedini članovi vrste, a s druge strane, postoje pojedinačni ljudi koji su otisci, odrazi ili nesavršena ostvarenja spomenutih oblika po sebi. Kada umetnik naslika čoveka, onda je naslikan čovek odraz odraza. Svako ko bi naslikanog čoveka smatrao za stvarnog čoveka (moglo bi se reći: svako ko bi voštanog policajca na ulazu u Muzej madam Tiso smatrao za stvarnog policajca), bio bi u stanju εἰκασία, dok bi svako čija je ideja čoveka ograničena na pojedinačne ljude koje je sam video, za koje je čuo ili o kojima je čitao, koji, dakle, nema pravog razumevanja one vrste po sebi, bio u stanju verovanja (πίστις). Međutim, onaj koji shvata idealnog čoveka, tj. idealan oblik, posebnu formu, čija su nesavršena ostvarenja pojedinačni ljudi, taj ima νόησις.[11] Na isti način pravedan čovek svojim činovima može podražavati ili otelotvorivati, mada nesavršeno, ideju pravde. Tragičar podražava takvog pravednog čoveka na pozornici, ne znajući ništa o pravdi po sebi. On, dakle, tada vrši puko podražavanje podražavanja.

[10] *Rep.*, 510a 5-6. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 203. — *Prim. prev.*)

[11] Platonova teorija o umetnosti se razmatra u jednom od kasnijih poglavlja.

Šta je, međutim, sa gornjim regionom linije, koji, s obzirom na predmet, odgovara onom umnom (νοητά), i, s obzirom na saznajno stanje, znanosti (ἐπιστήμη)? Uopšteno rečeno, on nije povezan sa ὁρατά ili čulnim stvarima (donji deo linije), već sa ἀοράτά, nevidljivim područjem, tj. sa νοητά. A šta je sa njegovom potpodelom? Kako se umno saznanje (νόησις) u uskom smislu razlikuje od razumskog saznanja (διάνοια)? Platon kaže da je predmet rezonovanja (διάνοια) ono što duša mora da istražuje preko odraza prethodnih odseka; ona te odraze upotrebljava kao slike, polazeći od hipoteza i sledeći ih ne do prvog načela, nego do zaključka.[12] Platon tu, u stvari, govori o matematici. Na primer, u geometriji duša pomoću vidljivih slika ide od hipoteza do zaključka. Geometričar, kaže Platon, smatra da su trougao i slične figure poznati, usvaja tu »građu« kao hipoteze, a zatim, upotrebljavajući vidljive crteže, dokazuje zaključak a da, pri tom, nije zainteresovan za sam crtež (tj., nije zainteresovan za ovaj ili onaj pojedinačan trougao ili pojedinačan kvadrat ili pojedinačan prečnik). Geometričari, dakle, upotrebljavaju slike i crteže, ali »oni nastoje, u stvari, da vide one oblike po sebi koji se mogu videti samo rezonovanjem«[13].

Moglo bi se pomisliti da će Platon matematičke stvari smestiti među forme ili načela (ἀρχαί), i da će naučno znanje geometričara biti izjednačeno sa pravim umnim saznanjem (νόησις); međutim, Platon je izričito odbio da to učini i ne može se smatrati (kao što su neki mislili) da je Platon svoja epistemološka učenja udešavao prema zahtevima svog poređenja sa linijom i njenim odsecima. Pre će biti da je on mislio da postoji klasa »posrednika«, tj. objekata koji su, doduše, objekti znanosti (ἐπιστήμη), ali koji su, pri svemu tome, podređeni u odnosu na načela (ἀρχαί), pa su stoga predmet διάνοια a ne νόησις.[14] Na osnovu završetka šeste knjige *Države*[15], sasvim je jasno da geometričari, s obzirom na predmet svog znanja, nisu zadobili ni νοῦς ni νόησις; zbog toga što ne idu iza svojih hipotetičkih premisa, »iako ove uzimaju kao prva načela, i mada se njihovi predmeti nužno posmatraju razumom a ne čulima, oni ne dopiru do pravih početaka«[16]. Ove reči pokazuju da razlikovanje između dva odseka gornjeg dela linije treba povezati sa razlikovanjem saznajnih stanja, a ne samo sa razlikovanjem objekata

[12] *Rep.*, 510b 5—6. (Uporeď. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 203. *Prim. prev.*)

[13] *Rep.*, 510e 2—511a 1. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 204. — *Prim. prev.*)

[14] Cf. W. R. F. Hardie, *A Study in Plato*, p. 52 (O. U. P., 1936).

[15] *Rep.*, 510c. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 203. — *Prim. prev.*)

[16] *Rep.*, 511c 8-d 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 204. — *Prim. prev.*)

tih stanja. Osim toga, Platon izričito kaže da je razum ili διάνοια ono što posreduje između mnenja (δόξα) i pravog uma (διανούς).

To potvrđuje spominjanje hipoteza. Netlšip je smatrao da je Platon mislio da matematičar svoje postulate i aksiome prihvata kao neprikosnovene istine: on ih ne dovodi u sumnju, a ako bilo ko drugi posumnja u njih, matematičar može reći samo to da on nije kadar da o tome raspravlja dalje. Platon ne upotrebljava reč »hipoteza« u smislu suda koji se smatra za istinit, jer *bi mogao* da bude i neistinit, nego u smislu suda koji se smatra za neuslovljen a da nije sagledan u svom temelju i svojoj nužnoj povezanosti sa bivstvujućim.[17] Protiv toga bi se moglo reći da svi primeri »hipoteza«, koji su navedeni u pasažu 510c, predstavljaju primere matematičkih entiteta a ne sudova, i da Platon više govori o obaranju hipoteza nego o njihovom svođenju na samouslovljavajuće i samoočigledne stavove. Dalji podsticaj za promišljanje ove teme daćemo na završetku ovog odeljka.

Aristotel u *Metafizici* veli da je Platon smatrao da se matematički entiteti nalaze »između ideja i čulnih stvari«. »Dalje, on kaže da između čulnih stvari i ideja postoje i predmeti matematike koji se razlikuju od čulnih stvari po tome što su večiti i nepokretni a od ideja po tome što ih ima mnogo sličnih, dok je sama ideja (svaka) samo jedna.«[18] S obzirom na ovaj Aristotelov iskaz, razlika između dva odseka gornjeg dela linije teško može da se dovede u vezu samo sa saznajnim stanjima. Tu takođe mora da je reč i o razlici između predmeta. [Razlikovanje bi se ticalo isključivo saznajnih stanja ako bi matematičar, uprkos tome što τὰ μαηματικά *po svom vlastitom pravu* pripadaju istom odseku kao i αἱ ἀρχαί, svoju »građu« prihvatao hipotetički a zatim dokazivao zaključke. On bi se, tada, nalazio u saznajnom stanju koje Platon naziva διάνοια, jer sa svojim postulatima postupa kao sa nečim samouslovljavajućim ne postavljajući dalja pitanja, a zaključak dokazuje preko vidljivih crteža; ali njegovo rezonovanje ne bi se ticalo crteža kao takvih već idealnih matematičkih objekata, tako da bi se on, ako bi svoje hipoteze shvatao »povezanim sa prvim načelom«, nalazio u stanju νόησις, umesto u stanju διάνοια , bez obzira na to što bi istinski predmeti njegovog rezonovanja — idealni matematički objekti — i dalje ostali isti. Čini se da bi ovo tumačenje, tj. tumačenje koje bi razlikovanje između dva odseka gornjeg dela linije ograničilo na razlikovanje saznajnih stanja, moglo lako da bude potkrepljeno Platonovom tvrdnjom da matematička pitanja, s obzirom na svoju povezanost sa prvim načelom, spadaju u »područje umnog posmatranja«; Aristotelove opaske o tome, ukoliko predstavljaju ispravan navod Platonove misli, očigledno onemogućuju ovakvo tumačenje: Aristotel je, naime, po svemu sudeći, mislio da su Platonovi matematički entiteti tako zamišljeni da zauzimaju posredno mesto između načela (αἱ ἀρχαί) i vidljivih stvari, (τὰ ὁρατά).]

Ako je Aristotel u pravu i ako je Platon stvarno mislio da τὰ μαθηματικὰ sačinjavaju skupinu objekata za sebe, odvojenu od drugih objekata, u čemu se, onda, sastoji spomenuto razlikovanje? Nije potrebno da se, dalje, bavimo razlikovanjem između τὰ μαθηματικὰ i predmeta donjeg dela linije, τὰ ὁρατά, jer je dovoljno jasno da se geometričar zanima za idealne i savršene predmete mısli, a ne za čulne krugove ili linije, na primer, za točkove kola ili obruče, ili štapove za pecanje; on se ne zanima čak ni za geometrijske crteže kao takve, jer su i oni na nivou čulnih pojedinosti. Stoga se naše pitanje pretvara u pitanje: u čemu se zaista sastoji razlika između τὰ μαθηματικά, kao objekata rezonovanja (σιὰνοια), i αἱ ἀρχαί, kao objekata umnog saznanja (νόησις)?

Logično tumačenje Aristotelovih opaski u *Metafizici* jeste da, prema Platonu, matematičar govori o inteligibilnim pojedinačnostima, a ne o čulnim pojedinačnim stvarima i opštostima. Na primer, kada geometričar govori o dvę kružnice koje se seku, on ne govori o čulnim nacrtanim krugovima niti o kružnosti kao takvoj — jer kako bi se kružnost mogla presecati sa kružnošću? On govori o zamišljenim krugovima, kojih, kao što bi rekao Aristotel, ima mnogo jednakih. Slično tome, reći »dva i dva su četiri« nije isto što i opisati šta će se dogoditi ako dvojstvo bude pridodato sebi — što je besmislen izraz. To gledište podržava Aristotelovo zapažanje da, prema Platonu, »mora postojati prva dvojka i trojka, a brojevi ne bi smeli da budu međusobno sabirljivi«[19]. Za Platona celi brojevi, uključujući i 1, grade niz na takav način da 2 *nije* sačinjeno od dve jedinice (1), već predstavlja jedinstven numerički oblik. Ovo izlazi, više ili manje, na to da ceo broj 2 jeste dvojstvo, koje nije sastavljeno iz dve »jednosti«. Čini se da je Platon ove cele brojeve izjednačavao s idejama. I pored toga što se za ceo broj 2 ne može reći da ih ima mnogo takvih jednakih (kao što ne možemo govoriti ni o mnogo kružnosti), jasno je da se onaj matematičar koji se ne uzdiže do krajnjih formalnih načela, u stvari, bavi mnoštvom dvojki (2) i mnoštvom krugova. Kada, pak, geometričar govori o krugovima koji se presecaju, on se ne bavi čulnim pojedinačnim stvarima, već inteligibilnim objektima. Pa ipak, tih inteligibilnih objekata ima mnogo sličnih

[17] *Lectures on the Republic of Plato*, (1898), pp. 252 f.

[18] *Metap.*, 987b 14 sq. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 25. — *Prim. prev.*) Cf. and 1059b 2 sq. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 262. — *Prim. prev.*)

[19] *Metaph.*, 1083a 33—5. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 334. — *Prim. prev.*)

i jednakih, pa onda oni ne predstavljaju prave opštosti, već sačinjavaju skupinu inteligibilnih pojedinačnosti »iznad« čulnih pojedinačnosti, ali »ispod« istinskih opštosti. Stoga je opravdano zaključiti da su Platonove »matematičke stvari« (τὰ μαθηματικά) skupina inteligibilnih pojedinačnosti.

Profesor Tejlor[20] bi, ako ga ja pravilno razumem, bio sklon da područje τὰ μαθηματικά ograniči na idealne prostorne veličine. On ukazuje na to da se neka svojstva, na primer krivih, mogu opisati numeričkim izrazima, mada one same nisu brojevi; zato one ne bi pripadale najvišem odseku linije, odseku αἱ ἀρχαί ili odseku ideja, koje je Platon izjednačio sa brojevima. S druge strane, idealne prostorne veličine, tj. objekti koje proučavaju geometričari, nisu čulni predmeti i stoga ne mogu da pripadaju sferi vidljivih predmeta (τὰ ὁρατά). Oni zbog toga zauzimaju mesto na sredokraći između brojeva-ideja i čulnih stvari. Da to važi za objekte kojima se bavi geometričar (za krugove koji se seku i tome slično), spremno priznajem; ali, da li je opravdano iz τὰ μαθηματικά isključiti objekte kojima se bavi aritmetičar? Raspravljajući o onima koji se nalaze u saznajnom stanju koje nazivamo διάνοια, Platon ne govori samo o onima koji izučavaju geometriju već i o onima koji izučavaju aritmetiku i srodne nauke.[21] Iz ovoga svakako ne proizlazi da je opravdano tvrditi da je Platon τὰ μαθηματικά ograničio na idealne prostorne veličine. Da bismo raspravili pitanje o tome da li je Platon trebalo ili nije trebalo da tako omeđi područje matematičkih entiteta, moramo razmotriti ne samo šta je Platon trebalo da kaže već, takođe, i ono što je on *doista* rekao. Najverovatnije je, stoga, da je Platon mislio da su skupom τὰ μαθηματικὰ obuhvaćeni i objekti aritmetike jednako kao i objekti geometrije (i ne samo objekti te dve discipline, a to može da se zaključi iz zapažanja o »srodnim naukama«). Kako, onda, razumeti Aristotelov iskaz da su brojevi za Platona nesabirljivi (ἀσύμβλητοι)? Mislim da taj navod sigurno treba prihvatiti, i da je Platon jasno sagledavao brojeve kao jedinstvene. S druge strane, jednako je jasno da mi zbrajamo skupove ili klase objekata i da govorimo o broju kao o svojstvu skupa. Brojeve zbrajamo, i oni označavaju skupove pojedinačnih objekata, mada sami predstavljaju objekte, ne čula nego uma. O njima se, dakle, može govoriti kao o inteligibilnim pojedinačnostima koje spadaju u područje τὰ μαθηματικά, baš kao i idealne prostorne veličine geometričara. Moguće je da je Aristotelova vlastita teorija o brojevima bila pogrešna i da je to uticalo da on, na neki način, iskrivljeno predstavi Platonovu teoriju; ali ako je on izričito naveo,

[20] Cf., »Forms and Numbers«, *Mind*, Oct. 1926 i Jan. 1927. (Preštampano u *Philosophical Studies.*)

[21] *Rep.*, 510c 2 sq.

kao što jeste, da je Platon pretpostavljao postojanje nekog posredujućeg skupa matematičkih entiteta, teško je poverovati da se on prevario u tome, posebno zbog toga što se čini da Platonovi vlastiti spisi ne ostavljaju nikakvog prostora za sumnju ne samo u pogledu toga da je on stvarno pretpostavljao takvu klasu objekata već, takođe, i u pogledu toga da on nije ograničavao tu klasu na prostorne veličine.

(Platonov iskaz da se hipoteze matematičara — on tu spominje »parno i neparno, te likove i tri vrste uglova i drugo što je tome srodno u nekoliko grana nauke«[22] — mogu spoznati višim umnim saznanjem kada se povežu sa prvim načelom, kao i njegova tvrdnja da se više umno saznanje bavi prvim načelima koja su samoočevidna, sve to navodi na pomisao da bi Platon pozdravio moderne pokušaje da se čista matematika svede na svoje logičke osnove.)

Preostaje nam još ukratko da razmotrimo najviši odsečak linije. Duhovno stanje, o kome je ovde reč, jeste stanje uma (νόησις), koji polazi od pretpostavki razumskog odseka (διάνοια), ali ih prelazi i uzdiže se do prvih načela. Štaviše, u tom postupku (a to je postupak dijalektike) um se ne koristi »slikama«, poput onih kakve se upotrebljavaju u odseku διάνοια, već napreduje uz ideje i pomoću njih[23], tj. preko strogo apstraktnog rezonovanja. Shvativši jasno prva načela, um se spušta ka zaključcima koji iz njih proizlaze, koristeći se, pri tom, samo pojmovnim rezonovanjem a ne i čulnim slikama.[24] Predmeti koji odgovaraju stupnju noesisa (νόησις) jesu prva načela (αἱ ἀρχαί) ili oblici. To nisu samo epistemološka nego i ontološka načela, i ja ću ih kasnije razmotriti mnogo detaljnije; međutim, već sada je dobro istaći sledeću činjenicu: ako bi se radilo isključivo o tome da treba uvideti osnovna načela hipoteza iz odseka διάνοια (kao, na primer, u modernom svođenju čiste matematike na njene logičke temelje), onda uopšte ne bi bilo teško pogoditi na šta je smerao Platon; ali on izričito govori o dijalektici kao onome što napreduje »obarajući hipoteze«, ἀναιροῦσα τας ὑποέσεις[25], a to je veoma zbunjujuće, jer, iako dijalektika svakako može pokazati da je potrebno preispitivanje postulata matematičara, nije tako lako uvideti, bar ne na prvi pogled, kako se može reći da ona obara hipoteze. U stvari, Platonova zamisao postaje jasnija ako razmotrimo jednu posebnu hipotezu koju on spominje — hipotezu o parnom

[22] *Rep.*, 510c 4—5. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976. str. 203. — *Prim. prev.*)

[23] *Rep.*, 510b 6—9. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 203. — *Prim. prev.*)

[24] *Rep.*, 511b 3-c 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 204. — *Prim. prev.*)

[25] *Rep.*, 533c 8. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 227. — *Prim. prev.*)

i neparnom. Pokazalo bi se da je Platon shvatio da postoje i brojevi koji nisu ni parni ni neparni, tj. da postoje iracionalni brojevi; u *Dodatku Zakonima*[26] on zahteva priznavanje kvadratnih i kubnih »korenova« kao *brojeva*[27]. Ako je to tumačenje ispravno, onda bi zadatak dijalektičara bio da pokaže da, strogo uzevši, nisu istinite tradicionalne matematičke hipoteze prema kojima ne postoje nikakvi iracionalni brojevi već su svi brojevi celi i sledstveno tome ili parni ili neparni. Platon je, isto tako, odbacio i pitagorovačku ideju o tački-jedinici. Govorio je o tački kao o »načelu linije«[28], tako da tačka-jedinica, tj. tačka koja ima svoju vlastitu veličinu, jeste fikcija geometričara, »geometrijska izmišljotina«[29], dakle, hipoteza koju je potrebno »razoriti«.

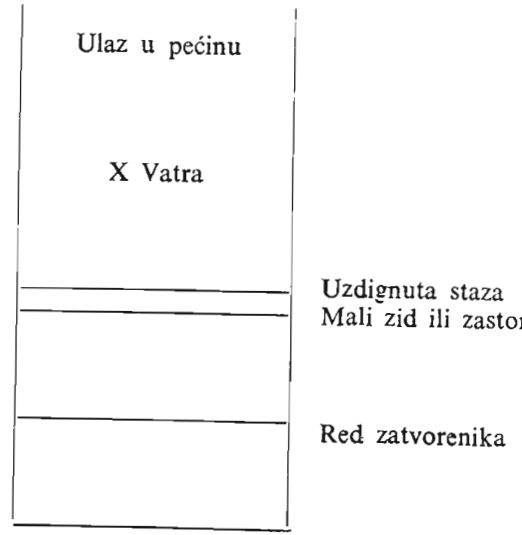
3. Svoje epistemološko učenje Platon slikovito objašnjava poznatom alegorijom »pećine« u sedmoj knjizi *Države*[30]. Ukratko ću izložiti alegoriju, vrednu zbog toga što jasno pokazuje, ako je tome bilo kakav dalji dokaz potreban, da uspon uma od nižih odseka linije do viših predstavlja saznajno napredovanje, i da Platon nije shvatao taj tok kao neprekidan razvojan tok, već kao niz »preobražaja« od manje primerenih do primerenijih saznajnih stanja.

Platon zahteva da zamislimo jednu podzemnu špilju koja ima otvor prema spoljašnjoj svetlosti. U toj pećini žive ljudska stvorenja, od detinjstva okovanih nogu i vratova, i to na takav način da su licem okrenuta prema unutrašnjem zidu pećine tako da nikad ne mogu videti Sunčevu svetlost koja dopire iz otvora. Iznad i iza njih, tj. između zatvorenika i ulaza u pećinu, nalazi se vatra, a između njih i vatre je neka uzdignuta staza i nizak zid, poput zastora. Ovom uzdignutom stazom prolaze ljudi koji nose kipove i likove životinja i drugih predmeta, i to na takav način da predmeti koje oni nose izviruju preko ivice niskog zida ili zastora. Zatvorenici, okrenuti licem prema unutrašnjem zidu pećine, ne mogu da vide jedni druge niti predmete nošene iza njih; oni vide svoje senke i senke tih predmeta koje padaju na zid prema kome su okrenuti. Oni, dakle, gledaju samo senke.

Prema Platonu, ovako zatvoreni ljudi simbolično predstavljaju većinu čovečanstva, svu onu množinu ljudi koja čitavog svog života ostaje na nivou nagađanja (εἰκασία), opažajući samo senke stvarnosti i slušajući samo odjeke istine. Ti ljudi shvataju svet sasvim neprikladno,

[26] *Epin.*, 990c 5—991b 4.
[27] Cf. Taylor, *Plato*, p. 501.
[28] *Metaph.*, 992a 20 sq. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb, 1983, str. 37. — *Prim. prev.*)
[29] *Metaph.*, 992a 20—1. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb, 1985' str. 37. — *Prim. prev.*)
[30] *Rep.*, 514a 1—518d 1.

iskrivljeno »njihovim vlastitim strastima i predrasudama kao i strastima i predrasudama drugih ljudi koje im prenose jezik i govorništvo«[31]. I mada nisu u nimalo boljem položaju od dece, ti ljudi se drže svojih iskrivljenih shvatanja svom istrajnošću odraslih, i nemaju nikakve želje



Zid na koji padaju senke

da pobegnu iz svoje tamnice. Štaviše, ako bi iznenadno bili oslobođeni i ako bi im bilo rečeno da pogledaju na stvarne oblike čije su senke ranije gledali, zaslepljeni bleskom svetlosti smatrali bi da su senke bile znatno stvarnije od zbiljskih stvari.

Međutim, ako bi jedan odbegli zarobljenik pećine počeo postepeno da se privikava na svetlost, on bi posle nekog vremena bio kadar da gleda u konkretne čulne predmete, od kojih je ranije video samo senke. Opazio bi svoje drugove u svetlosti vatre (koja u alegoriji predstavlja vidljivo Sunce) i tada bi se našao u stanju verovanja (πίστις), jer je iz sveta senki onih slika (εἰκόνες), predrasuda, strasti i izvrtanja, »preobraćen« u stvarni svet živih bića (ζῷα), mada se još nije uzdigao do sveta umstvene nečulne stvarnosti. Posle oslobađanja od okova on zarobljenike pećine vidi u pravom svetlu, naime, kao zatvorenike, za-

[31] Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 260.

tvorenike u okovima strasti i obmane. Najzad, ako istraje i potpuno izađe iz pećine na Sunčevu svetlost, on će ugledati svet jasnih, Suncem osvetljenih predmeta (koji predstavljaju inteligibilne stvari), i na kraju, mada uz velike napore, biće sposoban da gleda i samo Sunce, koje reprezentuje ideju Dobra, najvišu ideju, »uzrok svemu što je ispravno i lepo«, »gospodaricu koja sama daje istinu i um«[32]. On će se tada nalaziti u stanju umnog saznanja (νόησις). (Na ovu ideju Dobra, kao i na politička razmatranja koja su Platona zanimala u *Državi*, vratiću se u kasnijim poglavljima.)

Platon primećuje da onaj koji bi posle uspinjanja do Sunčeve svetlosti pokušao da se vrati nazad u pećinu ne bi više dobro video zbog iznenadnog mraka, i da bi sebe učinio »smešnim« u nastojanju da uzdrma poverenje ostalih zarobljenika u »svet senki«; ako bi, pak, pokušao da oslobodi još nekog i da ga povede gore u svetlost, zarobljenici pećine bi, svikli na tamu i senke kao istinsku stvarnost, odmah pogubili tog prekršioca, samo ako bi ga se dohvatili. To je, možda, aluzija na Sokrata, koji je nastojao da prosvetli sugrađane i da ih učini svesnim istine i umnosti, umesto da ih prepusti pogrešnim predrasudama i obmanama.

Ova alegorija jasno pokazuje da je Platon »uzdizanje« duž svoje linije shvatao kao napredovanje, mada to napredovanje nema oblik neprekidnog i automatskog toka: ono traži naprezanje i duhovnu disciplinu. Otuda Platonovo uporno isticanje velikog značaja *obrazovanja*, kojim mladi postepeno mogu biti dovedeni do toga da zapažaju večite i apsolutne istine i vrednosti, i na taj način se spasu iz sveta senki i pogreški, laži, predrasuda, sofističkog ubeđivanja i slepila za istinske vrednosti. Ovo obrazovanje je značajno prvenstveno za one koji treba da budu državnici. Državnici i vladari biće samo slepi predvodnici slepaca ako se nalaze u sferama εἰκασία ili πίστις, a brodolom državne lađe je strašniji od propasti brodice bilo koga pojedinca. Platonovo zanimanje za saznajno napredovanje nije stoga nikakvo puko akademsko ili usko kritičko interesovanje: on je bio zainteresovan za pravilno uređenje života, obrazovanje duše i za dobro države. Onaj koji ne poznaje istinsko dobro za čoveka, taj neće i ne može da vodi istinski dobar život, a državnik koji ne poznaje istinsko dobro za državu, koji, dakle, politički život ne sagledava u svetlosti večitih načela, doneće samo propast svom narodu.

Neko bi mogao da postavi pitanje: da li u Platonovoj epistemologiji, onako kako je ona izložena na osnovu komparacije sa linijom i alegorijom o pećini, ima religioznih implikacija? Bez sumnje, novoplatonovci su religiozno obojili i primenili Platonova shvatanja: štaviše, kada hrišćanski pisac, kakav je Pseudo-Dionisije (Pseŭdos-Dionysios), govori o mističkom uzdizanju prema Bogu preko tzv. »negativnog puta« (*via negativa*), tj. o hodu od vidljivih stvorenja prema njihovom nevidljivom Izvoru čija svetlost zaslepljuje viškom svetlosti, tako da se duša nalazi u stanju, da tako kažemo, bleštavog mraka, onda on sigurno koristi teme koje su preko novoplatonovaca potekle, u stvari, od Platona. Ali ne proizlazi nužno da je i sam Platon to uzdizanje razumevao sa religioznog stanovišta. U svakom slučaju, to teško pitanje ne može s uspehom da se rešava sve dok se ne razmotri ontološka priroda i status Platonove ideje o Dobru; a čak i tada teško da bi se u njegovom rešavanju došlo do konačne izvesnosti.

---

32 *Rep.*, 517b 8-c 4. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 209. — *Prim. prev.*)

DVADESETO POGLAVLJE

UČENJE O IDEJAMA[a]

Predlažem da u ovom poglavlju razmatramo Platonovu teoriju o oblicima ili o idejama u njenom ontološkom vidu. Već smo videli da za Platona predmet istinskog znanja mora da bude postojan i trajan, objekt uma a ne čula, kao i to da te zahteve, ukoliko je reč o najvišem saznajnom stanju, stanju νόησις, ispunjavaju opšti pojmovi. Platonova epistemologija jasno podrazumeva da opštosti, koje obuhvatamo mišljenjem, poseduju objektivni status; međutim, mi još nismo ispitali u čemu se sastoji ta objektivnost. Zaista, postoji mnogo dokaza za to da se Platon tokom niza godina svoje predavačke i spisateljske aktivnosti bez prestanka bavio problemima proisteklim iz teorije o idejama; ali nema pravog dokaza za to da je ikada korenito menjao svoje učenje, a još manje da ga je sasvim napustio, ma koliko da je, pri tom, pokušavao da ga pojasni ili preinači zbog teškoća na koje je nailazio ili na koje su mu ukazivali drugi. Ponekad se tvrdi da matematizacija ideja, koju Aristotel pripisuje Platonu, potiče iz Platonovog poznog doba, i da predstavlja povratak u pitagorovački »misticizam«[1]; Aristotel ne kaže da je Platon *menjao* svoje učenje; iz njegovih reči bi se mogao izvući jedino zaključak da se Platon držao više-manje istog učenja, bar u ono vreme dok je Aristotel radio pod njegovim vođstvom u akademiji. (Naravno, drugo je pitanje da li je Aristotel pogrešno tumačio Platona ili nije.) I pored toga što je Platon kontinuirano zastupao učenje o idejama, i mada je težio da iznova pojasni svoje zamisli i ontološke i logičke implikacije svog mišljenja, otuda ne proističe da se uvek može jasno dokučiti šta je on stvarno imao na umu. Treba žaliti što ne posedujemo beleške njegovih predavanja u akademiji; te beleške bi, bez sumnje, značajno uticale na tumačenje Platonovih teorija koje su izložene u

[a] U originalu: forms; ovim terminom Koplston najčešće prevodi grčko εἶδος — doslovno = izgled, lik. To je samo jedan aspekt, formalni, idealno postojećih opštosti. — *Prim. prev.*

[1] Cf. Stace, *Critical History*, p. 191.

dijalozima; osim toga, one bi nam dale neprocenjiva znanja o njegovim »pravim« shvatanjima, koja je iznosio samo usmeno i koja nikada nije objavio.

U *Državi* se govori da kad god neka množina pojedinačnih stvari ima zajednički naziv, ona takođe ima i odgovarajuću ideju ili formu.[2] To je opšta, zajednička priroda ili kvalitet obuhvaćen određenim pojmom, na primer, pojmom lepote. Postoji mnogo lepih stvari, ali ljudi stvaraju i opšti pojam same lepote: Platon pretpostavlja da ti opšti pojmovi nisu puki subjektivni pojmovi, nego objektivne suštine. Ovakav stav možda zvuči naivno kada se prvi put čuje; pa ipak, mi moramo da se podsetimo da je, prema Platonu, misao ta koja shvata stvarnost, pa otuda, nasuprot čulnom opažanju, predmet misli ili ono opšte mora da bude stvarno. Kako bi opštosti mogle da se shvate i da budu predmet mišljenja kada ne bi bile stvarne? Mi ih *otkrivamo*: one nisu, naprosto, naš pronalazak. Ne treba zaboraviti da se Platon, kako izgleda, isprva zanimao za moralne i estetičke opštosti (kao i za objekte matematičke nauke), što je bilo sasvim prirodno, budući da je takvo bilo i Sokratovo glavno interesovanje; a misliti da Dobrota kao takva ili Lepota kao takva[a] postoje po sebi nije, da tako kažemo, nerazumno, posebno ako ih je Platon međusobno identifikovao, kao što mi verujemo da jeste. Ali, kada je počeo više, nego na početku, da obraća pažnju i na objekte prirode i da razmatra zajedničke pojmove poput pojmova »čovek« ili »konj«, očigledno je bilo teško pretpostaviti da opštosti koje odgovaraju ovim zbirnim pojmovima postoje po sebi kao objektivne suštine. Doduše, Dobrota po sebi i apsolutna Lepota mogu se izjednačiti, ali izjednačiti objektivnu suštinu čoveka i objektivnu suštinu konja nije baš tako lako: u stvari, bilo bi smešno pokušavati nešto takvo. Ali neko načelo jedinstva moralo je da se nađe kako suštine ne bi ostale međusobno odvojene, i Platon je počeo da razmišlja o tom načelu jedinstva, tako da se sve posebne suštine sjedine unutar jedne ili da se podrede jednoj najvišoj rodovnoj suštini. Istina je da Platon taj problem rešava sa logičkog stanovišta, tako što ispituje probleme logičke klasifikacije i razvrstavanja; ali nema nikakvog pravog dokaza da je on ikada napustio gledište da opštosti, o kojima je ovde reč, imaju ontološki status; on je, bez sumnje, mislio da rešavanjem problema logičke klasifikacije razrešava, takođe, i problem ontološkog jedinstva.

Ovim objektivnim suštinama Platon je dao naziv ideje ili forme (ἰδέαι ili εἴδη), a to su termini koje on upotrebljava naizmenično. Reč εἶδος se u ovom kontekstu iznenada pojavljuje u *Fedonu*.[3] Pri pokušaju

[2] *Rep.*, 596a 6—7; cf. 507ab.

[a] U originalu: Absolute Goodness, Absolute Beauty; pridev »apsolutan« u ovim sintagmama ima izvorno značenje i odvojen, »posebičan«. — *Prim. prev.*

[3] *Phaed.*, 102b 1.

da razumemo ovaj Platonov termin ne smemo dozvoliti da nas zavede savremena upotreba izraza »ideja«. »Ideja« u običnom govoru označava neki naš subjektivan pojam, kao kada kažemo: »To je samo jedna ideja, a ništa stvarno«; međutim, kada Platon govori o idejama ili oblicima, on misli na objektivan sadržaj ili na ono što označavaju naši opšti pojmovi. Opštim pojmovima mi obuhvatamo objektivne suštine, a te objektivne suštine Platon označava izrazom »ideje«. U nekim dijalozima, na primer u *Gozbi*, on ne upotrebljava reč »ideja«, ali je *značenje* tu; u tom dijalogu govori se, naime, o samoj lepoti ili Lepoti po sebi (αὐτο ὅ ἔστι καλόν)[a], a to je ono što bi Platon podrazumevao i pod idejom Lepote. Stoga je potpuno irelevantno da li on govori o Dobru kao takvom ili o ideji Dobra: obadva izraza bi se ticala iste objektivne suštine, koja je izvor dobrote u svim pojedinačnim stvarima koje su istinski dobre.

Pošto je Platon pod idejama ili formama podrazumevao objektivne suštine, za razumevanje njegove ontologije nadasve je značajno da se tačno odredi, onoliko koliko je to moguće, kako je Platon zamišljao te objektivne suštine. Da li one transcendentalno postoje po sebi, nezavisno od pojedinačnih stvari? Ako postoje na taj način, kakav je njihov međusobni odnos i odnos prema konkretnim pojedinačnim stvarima ovog sveta? Da li Platon postuliranjem transcendentalnog sveta nevidljivih ili nematerijalnih suština podvostručava svet čulnog iskustva? Ako podvostručava, kakav je odnos tog sveta suština prema Bogu? Ne može se poricati da Platonov jezik često podrazumeva postojanje odvojenog sveta transcendentalnih suština; međutim, moramo se setiti da je naš jezik prvenstveno prilagođen za upotrebu u domenu objekata čulnog iskustva i da se veoma često pokazuje neprimerenim kada je posredi precizno iskazivanje metafizičkih sadržaja. Mi, recimo ne možemo a da ne govorimo o »Bogu koji predviđa«, a taj izraz, takav kakav jeste, podrazumeva postojanje Boga u vremenu, mada mi znamo da Bog nije u vremenu, budući da je večit. Međutim, mi nismo kadri da govorimo primereno o večnosti Boga, jer sami nemamo nikakvog iskustva o večnosti, i naš jezik nije sačinjen tako da može da izrazi ovakve pojmove. Mi smo ljudska bića i moramo da upotrebljavamo ljudski jezik — ne možemo da upotrebimo nikakav drugi: a ta činjenica treba da nas čini opreznim kada suviše značaja pripisujemo pukom jeziku ili izrazima koje Platon upotrebljava pri razmatranju zamršenih metafizičkih pitanja. Treba da nastojimo da dopremo do značenja koje se krije iza tih izraza. Time ne želim da kažem kako Platon nije verovao u postojanje opštih suština; želim samo da ukažem na to da se mi, ako utvrdimo da je on zaista zastupao takvo učenje, moramo čuvati iskušenja da to učenje, bez doličnog razmatranja izraza upotrebljenih u njemu, prikažemo u smešnom svetlu prenaglašavanjem njihovog doslovnog značenja.

[a] »Ono što postoji kao sama lepota.« — *Prim. prev.*

Uprošćen ili »vulgaran« prikaz platonske teorije o idejama izgleda otprilike ovako. Prema Platonovom shvatanju, stvari koje obuhvatamo opštim pojmovima, stvari kojima se, dakle, bavi nauka, tj. stvari koje odgovaraju opštim izrazima pripisivanja ili, moderno rečeno, terminima predikacije, predstavljaju objektivne ideje ili bivstvene opštosti, koje postoje u svom sopstvenom transcendentalnom[a] svetu — negde »tamo« — odvojene od čulnih stvari; pri tom se pod izrazom »odvojene od« praktično podrazumeva prostorna odvojenost. Čulne stvari jesu odrazi ili sudionici u tim opštim realitetima. Dok ovi poslednji borave u svom nepromenljivom carstvu, čulne stvari su podložne promeni; one, u stvari, uvek nastaju i za njih se nikada istinski ne može reći da *jesu*. Ideje postoje u svom carstvu u stanju međusobne razdvojenosti i nezavisno od uma bilo koga mislioca. Pošto se Platonova teorija predstavi na ovaj način, obično se, zatim, ukazuje da bivstvene opštosti ili *postoje* (u kome slučaju je stvarni svet našeg iskustva neopravdano podvostručen), ili ne postoje, već na neki tajanstven način poseduju nezavisnu i suštastvenu stvarnost (u kome slučaju se neopravdano vrši podvajanje između postojanja i suštine). (Primetimo uzgred da sholastički filozofi tomističke škole dopuštaju »realno razlikovanje« između esencije i čina egzistencije kod stvorenih bića; ali, prema njima, to razlikovanje je moguće samo *unutar* područja stvorenja. Nestvoreno Biće jeste identitet apsolutne egzistencije i apsolutne esencije.) Nekoliko je razloga koji su doveli do ovog tradicionalnog predstavljanja Platonovog učenja, od kojih bismo mogli da navedemo tri:

1. Platonov način kazivanja o idejama nesumnjivo pretpostavlja da one postoje u nekoj odvojenoj sferi. Recimo, Platon u *Fedonu* uči da je duša pre svog sjedinjavanja sa telom egzistirala u nekom preiskustvenom području, u kome je opažala umstvene entitete ili ideje, koje, kako izgleda, čine mnoštvo »odeljenih« suština. Saznajni proces ili proces saznavanja se u suštini sastoji u sećanju, podsećanju na ideje koje je duša nekada jasno opažala u stanju preegzistencije.

2. U *Metafizici*[4] Aristotel tvrdi da je Platon »odvajao« ideje, a da to nije činio Sokrat. U svojoj kritici teorije o idejama on neprekidno uzima da, prema platonovcima, ideje postoje odvojeno od čulnih stvari.

[a] Termin »transcendentalno« Koplston upotrebljava u izvornom prekantovskom smislu kome danas više odgovara izraz transcendentno. *Prim. prev.*

[4] *Metaph.*, A 987b 1—10; M 1087b 30—32.

Ideje čine stvarnost ili »supstanciju« stvari; »kako bi onda«, pita Aristotel. »ideje, budući bivstva stvari, bile odvojene od stvari«[5]?

3. U *Timaju* Platon jasno uči da bog ili »demijurg« stvara stvari ovog sveta prema modelu formi. To znači da forme ili ideje postoje odvojeno, ne samo od čulnih stvari, koje su uobličene prema njima, već takođe i od boga, koji ih uzima za svoj uzor. Stoga one, tako reći, vise u vazduhu.

Na taj način, vele kritičari, Platon:

a. Podvostručava »stvarni« svet.

b. Postavlja mnoštvo bivstvenih suština bez ikakvog zadovoljavajućeg metafizičkog utemeljenja ili osnove (jer su one nezavisne čak i od boga).

c. Ne uspeva da objasni odnos između čulnih stvari i ideja (osim preko metaforičkih izraza kao što su »podražavanje« ili »sudelovanje«).

d. Ne uspeva da objasni odnos ideja jednih prema drugima, na primer, vrste prema rodu, niti uspeva da iznađe neko stvarno načelo jedinstva. Prema tome, iako je pokušavao da reši problem odnosa Jednog i Mnoštva, Platon je doživeo žalostan neuspeh i samo je svet obogatio još jednom fantastičnom teorijom, koju je opovrgao Aristotelov genije.

Moralo bi se podrobnijem ispitivanju Platonove misli prepustiti da pokaže koliko istine ima u ovom prikazu teorije o idejama; mi bismo ukazali na to da su kritičari ove vrste skloni tome da zanemaruju činjenicu da je Platon jasno uviđao neophodnost načela jedinstva u mnoštvu ideja, i da je sâm pokušavao da reši taj problem. Spomenuti kritičari pomalo zaboravljaju činjenicu da mi naznake o tome *kako* je Platon ovaj problem pokušavao da reši ponovnim tumačenjima i primenjivanjem elejskog učenja o Jednom ne dobijamo jedino u samim dijalozima, već takođe i preko Aristotelovih nagoveštaja o Platonovoj teoriji i Platonovim predavanjima. Da li je Platon zaista rešio probleme koji proizlaze iz njegovih teorija jeste stvar rasprave, ali nije tačno da on nikada nije uočio nijednu od teškoća koje je kasnije Aristotel izneo protiv njega. Naprotiv, Platon je predvideo upravo neke od prigovora koje će tek Aristotel precizno da formuliše i smatrao je da je, na manje-

[5] *Metaph.*, A 991b 2—3. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 35. Koplston terminom supstancija prevodi reč ousia, koja se kod nas prevodi sa bivstvo. Osim toga, Koplston za istu grčku reč koristi termine: being, essence. — *Prim. prev.*)

-više zadovoljavajući način, rešio teškoće na koje oni upućuju. Aristotel je očevidno mislio drugačije, i on je, možda, bio u pravu, ali ne odgovara pravom stanju stvari da je Aristotel izrekao prigovore kojih Platon nije bio svestan. Štaviše, ako je istorijska činjenica, kao što jeste, da je sam Platon ukazivao na teškoće teorije o idejama, onda svako treba da bude oprezan kada Platonu pripisuje neko neverovatno mnenje — ukoliko, naravno, nismo dokazima prisiljeni da verujemo da ga je zastupao on sam.

Pre nego što pređemo na razmatranje teorije o idejama kako je ona prikazana u dijalozima, navešćemo neka prethodna zapažanja o trima razlozima koje smo naveli u prilog tradicionalnom prikazu Platonove teorije o idejama.

1. Nepobitna je činjenica da Platonov način kazivanja o idejama često podrazumeva da ideje postoje »odvojeno od« čulnih stvari. Ja verujem da je Platon zaista zastupao takvo učenje; pa ipak, opreza radi, ovde moramo učiniti dve opaske.

a. Ako ideje postoje »odvojeno od« čulnih stvari, izraz »odvojeno od« može da znači jedino to da ideje poseduju realnost nezavisnu od čulnih stvari. Nema ni govora o tome da se ideje nalaze na nekom mestu; strogo govoreći, ideje bi isto toliko bile »u« koliko i »izvan« čulnih stvari, jer *ex hypothesi* jesu bestelesne suštine, a bestelesne suštine ne mogu da se nalaze na nekom mestu. Pošto je Platon morao da koristi čovekov jezik, on je bitnu stvarnost i nezavisnost ideja izražavao prostornom terminologijom (ništa drugo nije ni mogao da učini); ali on nije *hteo da kaže* kako su ideje prostorno odvojene od stvari. Povodom toga, transcendencija bi za Platona značila da se ideje ne menjaju i ne propadaju sa čulnim pojedinačnim stvarima: transcendencija ne bi označavala to da su ideje u svom vlastitom nebeskom području, kao što i božija transcendencija za nas ne znači da se Bog nalazi na nekom mestu različitom od onog mesta ili prostora gde su čulne stvari koje je sâm stvorio. Besmisleno je tvrditi da Platonova teorija uključuje pretpostavku o nekom idealnom čoveku određene visine, širine i debljine, koji bi postojao na nekom nebeskom mestu. Tako tumačiti Platona znači njegovu teoriju bezrazložno učiniti smešnom: šta god bi transcendencija ideja mogla da znači, ona ne bi mogla *to* da znači.

b. Prilikom tumačenja Platona trebalo bi paziti da se ne pripiše suviše veliki značaj učenjima poput onih o preegzistenciji duše i o procesu »sećanja«. Kao što je dobro poznato, Platon se ponekad služio »mitom«, dajući verovatno »objašnjenje« za koje nije očekivao da bude uzeto s istom strogošću i ozbiljnošću kao i teme o kojima je »znanstveno« raspravljao. Tako Sokrat u *Fedonu* daje jedan prikaz budućeg života duše, a zatim izričito izjavljuje da razumnom čoveku ne dolikuje da

tvrdi da je to baš sve tako kako je izneo on sam.[6] Dok je, s jedne strane, dovoljno jasno da je budući život duše samo verovatan i, uopšte uzevši, »mitskog« karaktera, izgleda da je, s druge, sasvim neopravdano pojam »mita« proširivati toliko da obuhvati i čitavo učenje o besmrtnosti kao što bi hteli neki. To otuda što u spomenutom odlomku iz *Fedona*, Sokrat izjavljuje da je besmrtnost duše, prema njegovom mišljenju, »iznad svake sumnje«, mada sliku o budućem životu ne treba razumeti doslovno niti kao sasvim potvrđenu. A pošto Platon povezuje neumiranje duše posle smrti sa njenom preegzistencijom, čini se da nije opravdano odbacivati čitavu koncepciju o preegzistenciji kao »mitološku«. Lako je moguće da ona u Platonovim očima nije bila ništa više do jedna hipoteza (tako da njoj, kao što sam rekao, ne bi trebalo pripisivati previše veliki značaj); ali ako sve razmotrimo, nemamo prava da, naprosto, tvrdimo kako je ona, u stvari, običan mit; dok se nepobitno ne pokaže mitološki karakter te hipoteze, mi treba da je prihvatimo kao ozbiljno zamišljeno učenje. Pa ipak, čak i ako je duša prethodno postojala i u tom stanju preegzistencije kontemplirala ideje, otuda ne bi proisteklo, osim metaforički, da se forme ili ideje nalaze na bilo kome *mestu*. Čak ne proističe nužno ni da su te ideje »odvojene« suštine, jer bi sve one mogle da budu obuhvaćene nekim ontološkim načelom jedinstva.

2. S obzirom na iskaze u *Metafizici*, odmah treba istaći da je Aristotel morao savršeno dobro da zna šta je Platon predavao u akademiji, kao i to da Aristotel nije bio nikakav slabouman učenik. Besmisleno je govoriti da je Aristotelovo nedovoljno poznavanje tadašnjih matematičkih dostignuća nužno dovelo do bitnog iskrivljavanja Platonovog učenja o idejama u njegovoj interpretaciji, pogotovo je to apsurdno tvrditi za Aristotelovu interpretaciju Platonovih nematematičkih učenja. Aristotel je mogao potpuno ili delimično da shvati Platonove matematičke teorije: samo iz toga ne proističe da je on grdno pogrešio u svojoj interpretaciji Platonove ontologije. Kada Aristotel izjavljuje da je Platon »odvajao« ideje, mi ne možemo da pređemo preko tog iskaza kao preko puke neznalačke kritike. Isto tako, moramo se čuvati da *a priori* ne prihvatimo ono što je Aristotel podrazumevao pod »odvajanjem«; osim toga, mi tek treba da ispitamo da li Aristotelova kritika Platonove teorije nužno podrazumeva da je sam Platon došao do zaključaka koje napada Aristotel. *Moguće* je da su neki od zaključaka, koje je napadao Aristotel, bili zaključci koje je on (Aristotel) smatrao za logičke posledice Platonove teorije, iako te zaključke možda nije izvodio sam Platon. Ako je to posredi, onda bismo morali da ispitamo

[6] *Phaed.*, 114d 1—2. (Upor. prevod. M. N. Đurića: Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 155. — *Prim. prev.*)

da li su ti zaključci stvarno proizlazili iz Platonovih premisa. Ali, pošto bi bilo neizvodljivo da se raspravlja o Aristotelovoj kritici dok se ne vidi šta je sam Platon govorio o idejama u svojim objavljenim spisima, najbolje je ostaviti za kasnije razmatranje Aristotelove kritike. Pa ipak, tačno je i to da se u izlaganju Platonovog učenja ne može izbeći oslanjanje na Stagiranina, jer da bi se upoznali s onim što je Platon izlagao u svojim predavanjima moramo znatnim delom da se oslonimo upravo na Aristotela. Međutim, važno je (a to je glavna zamisao ovih uvodnih napomena) izbiti iz glave shvatanje prema kome je Aristotel bio nedarovit smetenjak, nesposoban da razume istinsku misao Učiteljevu.[7] Ma kako da je mogao da bude nepravedan u svojoj kritici, on nije bio budala.

3. Teško se može poricati da Platon u *Timaju* govori tako kao da demijurg, delatni uzrok svetskog poretka, oblikuje predmete ovog sveta prema uzoru na ideje kao paradigmatične uzroke; na taj način, dakle, podrazumeva se da su forme ili ideje sasvim odvojene od demijurga, pa ako demijurga nazovemo »bogom«, onda moramo zaključiti da su ideje ne samo »izvan« stvari ovog sveta nego, takođe, i »izvan« boga. I pored toga što je pouzdano da Platonov jezik u *Timaju* implicira ovakvo tumačenje, ima razloga, a to će se videti kasnije, da se misli kako je demijurg iz *Timaja* jedna *hipoteza* i da Platonov »teizam« ne treba prenaglašavati. Štaviše, a to je značajna činjenica, Platonovo učenje, kako je dato u njegovim predavanjima, nije bilo baš sasvim isto kao ono koje nalazimo u dijalozima: ili bi možda bilo bolje da se kaže da je Platon u svojim predavanjima razvijao one vidove svog učenja koji jedva da se pojavljuju u dijalozima. Aristotelove primedbe o Platonovom predavanju o Dobru, kako ga je zabeležio Aristoksen, čini se da ukazuju na to da je Platon u dijalozima, kao što je *Timaj*, otkrivao neke svoje misli isključivo na slikovit način i u prenosnom smislu. Na to pitanje vratiću se kasnije: sada, koliko je to moguće, moramo nastojati da utvrdimo kakvo je zaista bilo Platonovo učenje o idejama.

I. U *Fedonu*, u kome se rasprava usredsređuje na problem besmrtnosti, iznosi se mišljenje da se istina ne dostiže telesnim čulima, već samo umom, koji poima stvari koje »istinski jesu«[8]. Šta su stvari koje »istinski jesu«, odnosno imaju istinito bivstvovanje? One su suštastva stvari. Sokrat u ovom dijalogu navodi primere pravde po sebi, lepote po sebi, dobrote po sebi, istosti kao takve itd. Ta suštastva ostaju uvek

[7] I pisac ove knjige smatra da je Aristotel u svojoj kritici teorije o idejama nedovoljno pravedan prema Platonu; on bi to pre pripisao Aristotelovom polemičkom stavu prema teoriji o idejama, nego njegovoj navodnoj nedotupavnosti.

[8] *Phaed.*, 65c 2 sq. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 77. — *Prim. prev.*)

ista, dok se pojedinačni predmeti čula menjaju. Sokrat pretpostavlja da takva suštastva stvarno postoje: on polazi od »postavke da postoji neka lepota po sebi i dobrota i veličina i tako dalje«, i da, na primer, pojedinačan lep predmet jeste lep zbog toga što ima udela u toj lepoti po sebi.[9] (U odeljku 102b za ta suštastva upotrebljava se reč ideja; one se, naime, nazivaju εἴδη.) U *Fedonu* se egzistencija tih suštastava koristi kao pripomoć u dokazivanju besmrtnosti. Tu se ističe da to što je čovek kadar da prosuđuje stvari kao više ili manje jednake, više ili manje lepe, podrazumeva poznavanje merila, suštinske lepote ili jednakosti. Ljudi ne dolaze na svet i ne rastu sa jasnim znanjem o opštim suštastvima: kako oni mogu, onda, prosuđivati pojedinačne stvari s obzirom na opšte merilo? Zar to nije otuda što je duša postojala i pre svog sjedinjavanja sa telom, i što je znanje o suštastvima stekla u svom stanju preegzistencije? U tom slučaju proces učenja bi bio proces sećanja (reminiscencije); u tom procesu pojedinačna otelovljenja suštastva podsećaju nas na prethodno opažane suštine. Štaviše, pošto umstveno saznanje suštastava u ovom životu zahteva nadilaženje telesnih čula i uzdizanje do umnosti, zar ne treba pretpostaviti da duša filozofa opaža ta suštastva i posle smrti, kada više nije ometana i sputana telom?

Učenje o idejama, kako je dato u *Fedonu*, logično je protumačiti tako da ideje predstavljaju bivstvene opštosti; treba se podsetiti, a to je već spomenuto, da je to učenje opitno izloženo kao jedna »hipoteza«, tj. kao premisa od koje se polazi, dok je povezivanje sa nekim očevidnim prvim načelom ne opravda ili ne »obori«, ili pokaže da joj je potrebno preinačavanje i ispravljanje. Mogućnost da je Platon to učenje opitno izložio zbog toga što još nije bio siguran u njega, svakako se ne može isključiti; ali čini se opravdanom pretpostavka da je on Sokratu stavio u zadatak da iznese to učenje u pokusnom obliku upravo zbog toga što je veoma dobro znao da istorijski Sokrat nije dospeo do metafizičke teorije o idejama i da, u svakom slučaju, nije bio dopro do Platonovog vrhovnog načela dobra. Bez sumnje je značajno i to što Platon pušta Sokrata da u svojoj »labudovoj pesmi«, kada pred smrt govori »proročanski«, »prorekne« i teoriju o idejama.[10] To bi moglo značiti da Platon pušta Sokrata da predvidi u određenom obimu njegovu (tj., Platonovu) teoriju, mada ne u celini. Treba, takođe, zapaziti da se u *Menonu* teorija o preegzistenciji i o reminiscenciji pripisuje »sveštenicima i sveštenicama«[11], baš kao što se deo *Gozbe* pripisuje »Diotimi« (Diotima).

[9] *Phaed.*, 100b 5—7. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd 1959, str. 133. — *Prim. prev.*)

[10] Cf. *Phaed.*, 84e 3—85b 7. (Upor. Platon, *Poslednji dani Sokratovi*, »Kultura«, Beograd, 1959, str. 109—110. — *Prim. prev.*)

[11] *Menon*, 81a 5 sq.

Neki su zaključili da ta mesta, prema Platonovom sopstvenom priznanju, predstavljaju »mitove«, ali je lako moguće da ti hipotetički odlomci (hipotetički *za Sokrata*) otkrivaju nešto od Platonovog vlastitog učenja, upravo u onoj dimenziji u kojoj se ono razlikuje od Sokratovog učenja. (U svakom slučaju, učenje o reminiscenciji ne može da opravda to što se Platonu pripisuje eksplicitno predviđanje novokantističke teorije. Novokantisti mogu da misle da je *a priori* u kantističkom smislu jedna istina do koje je došao već Platon ili koja je u osnovi njegovih stavova, ali oni nemaju prava Platonu da pripisuju autorstvo nad tim eksplicitno izloženim učenjem, u slučaju da nemaju bolje dokaze od onih koje, inače, nude.) Prema tome, zaključujem da teorija o idejama, onako kako je izložena u *Fedonu*, predstavlja samo deo Platonovog učenja. Ne bi trebalo zaključiti da su za samog Platona ideje bile neke »odvojene«, po sebi postojeće opštosti. Aristotel je jasno naveo da je Platon izjednačavao Jedno sa Dobrim; međutim, ovo objedinjujuće načelo, bez obzira na to da li ga je Platon već zastupao kada je pisao dijalog *Fedon* (a to je najverovatnije), ili ga je razradio tek kasnije, sigurno se ne pojavljuje u *Fedonu*.

II. U *Gozbi* je Sokrat predstavljen kao onaj koji izveštava o besedi »proročice« Diotime o uzdizanju duše do istinske lepote na podsticaj Erota. Čovek se od posmatranja lepih likova (tj., tela) uzdiže do opažanja lepote koja obitava u dušama, zatim se uzdiže do nauke kako bi mogao da posmatra ljupkost mudrosti, i najzad se okreće prema »širokom moru lepote« i »dražesnim i uzvišenim oblicima koje ono sadrži«, sve dok ne dostigne opažanje Lepote, »što je večna i što niti postaje niti propada, niti se množi niti nestaje; zatim, što nije s jedne strane lepa, a s druge ružna; ni danas lepa, a sutra ne; niti prema ovome lepa, a prema onome ružna; ni ovde lepa, a tamo ružna, kao da je samo za jedne lepa, a za druge ružna. Još nešto: niti se ta vrhovna lepota može prikazati kao kakvo lepo lice, niti kao lepe ruke, niti kao išta drugo što pripada telu; a ni kao kakav govor, ni kao kakvo znanje; a ni kao nešto što je sadržano u čemu drugom, bilo to u živu biću, ili u zemlji ili na nebu, ili u čemu drugom, nego kao nešto što je samo po sebi i sa sobom jednovrsno. Sve ostalo što je lepo učestvuje u njoj na takav način da, mada podložno nastajanju i nestajanju, ona sama niti se išta povećava niti smanjuje, niti trpi bilo kakvu drugu promenu«. To je božansko i čisto, jednoobrazno lepo po sebi.[12] To je očevidno Lepota iz dijaloga *Hipija veliki*, »po kojoj sve lepe stvari dobijaju svoju lepotu«[13].

[12] *Sympos.*, 210e 1—212a 7 (Upor. prevod M. N. Đurića: Platon, *Ijon. Fedar. Gozba*, »Kultura, Beograd 1970, str. 82—83. — *Prim. prev.*)

[13] *Hipp. Maior*, 289d 2—5.

Sveštenica Diotima, u čija usta Sokrat stavlja svoju besedu o Lepoti kao takvoj i o uzdizanju do nje preko Erota, u dijalogu kaže da Sokrat možda neće biti kadar da je prati do tako uzvišenih visina; stoga ga ona saleće da napregne svu svoju pažnju kako bi otkrio sve tajne onoga o čemu govori.[14] Prema tumačenju profesora Tejlora, Sokrat je suviše skroman da bi sam za sebe tvrdio da ima tajanstvene vizije (mada ih je zbilja imao), i stoga predstavlja sebe kao onog ko samo prenosi reči Diotime. Tejlor nije sklon da prihvati mišljenje prema kome Diotimina beseda predstavlja Platonovo lično uverenje, do kojeg nikada nije dospeo istorijski Sokrat. »Mnogo nesrećnih besmislica je napisano o značenju prividne Diotimine sumnje u Sokratovu sposobnost da je prati kada ona pređe na govor o 'punoj i savršenoj viziji'... Neki su čak ozbiljno optuživali Platona za nadmenost kojom je u dijalogu tvrdio da je dostigao filozofske visine do kojih se ne bi mogao da vine ‚istorijski' Sokrat«[15]. Možda bi takav postupak ukazivao na Platonovu nadmenost ako bi posredi bila mistička viđenja, kao što Tejlor, kako se čini, misli; međutim, nipošto nije sigurno da je u Sokratovom govoru uopšte reč o religioznom misticizmu, a ne vidi se zašto Platon ne bi mogao da polaže pravo na veću filozofsku pronicljivost od Sokrata kada je reč o vrhovnom načelu, a da time sebe ne izloži opravdanoj optužbi za nadmenost. Štaviše, ako, kao što Tejlor pretpostavlja, reči stavljene Sokratu u usta u *Fedonu* i *Gozbi* predstavljaju stavove istorijskog Sokrata, kako onda Sokrat u *Gozbi* govori kao da je zaista shvatio to vrhovno načelo — Lepotu po sebi — dok se u *Fedonu* teorija o idejama (u kojoj lepota kao takva sigurno nalazi mesto) izlaže kao pokusna hipoteza; to probno ispitivanje bi se, dakle, odvijalo baš u onom dijalogu koji tobože treba da iznese Sokratov razgovor pred smrt? Zar ne bismo s pravom mogli da očekujemo, ukoliko je Sokrat doista nedvosmisleno shvatio vrhovno načelo, da o tome dobijemo neki pouzdan znak upravo u njegovoj poslednjoj besedi? Zbog svega toga, ja sam više naklonjen gledištu da beseda Diotime u *Gozbi* ne predstavlja pouzdano uverenje istorijskog Sokrata. Međutim, pitanje: Da li prikaz Diotiminih reči predstavlja uverenje istorijskog Sokrata ili samog Platona — jeste akademsko pitanje; ostaje činjenica da je tu dat bar neki nagoveštaj postojanja nečeg po sebi.

Da li je to Lepota po sebi, sama bit Lepote, bivstvena suština, »odvojena« od lepih stvari, ili nije? Istina je da bi se Platonove reči o znanosti mogle da shvate tako kao da podrazumevaju naučno uvažavanje čistog opšteg pojma Lepote, koja se u različitim stupnjevima otelotvoruje u raznim lepim predmetima: ali čitav sadržaj Sokratove besede u

[14] *Sympos*,. 209e 5—210a 4. Cf. 210e 1—2.
[15] *Plato*, p. 229, beleška 1.

Gozbi navodi nas na zaključak da ta suštastvena Lepota nije puki pojam, već da poseduje objektivnu realnost. Da li to znači da je lepota kao takva »odvojena«? Lepota po sebi ili Lepota kao takva je »odvojena« u tom smislu što je stvarna, postojeća, ali ne u smislu što bi se nalazila u nekom svom posebnom svetu, prostorno odvojena od stvari. Jer, Lepota po sebi je *ex hypothesi* duhovna; a kategorije vremena i prostora, mesne razdvojenosti i tome slično, naprosto se ne primenjuju na ono što je po svojoj biti duhovno. Kada je reč o onom što nadilazi prostor i vreme, mi čak nemamo prava da postavimo pitanje *gde* se ono nalazi. Ono nije nigde ukoliko je reč o mesnoj prisutnosti (ali ono jeste negde ukoliko je reč o njegovoj stvarnosti). Čini se, stoga, da bi χωρισμός ili odvojenost u slučaju Platonovih suštastava podrazumevala neku stvarnost iznad subjektivne stvarnosti apstraktnog pojma — neku stvarnost po sebi, ali ne mesnu odvojenost. Stoga je isto toliko istinito reći da je suština imanentna koliko i da je transcendentna: najvažnije je da je ona *stvarna* i nezavisna od pojedinačnih stvari, nepromenjena i trajna. Stoga je nerazumno napominjati da platonsko sušaštvo, ako je zbiljsko, ne sme biti nigde. Na primer, Lepota po sebi ne postoji izvan nas u smislu u kome jedan cvet postoji izvan nas — jer bi se upravo za nju moglo reći da postoji u nama, utoliko ukoliko se kategorije prostora naprosto ne primenjuju na nju. S druge strane, ne bi se moglo reći da je ona u nama u smislu što bi bila čisto subjektivna, ograničena na nas, zavisna u svom nastojanju i propadanju od nas, našeg delovanja ili našeg propadanja. Ona je i transcendentna i imanentna, nepristupačna čulima, shvatljiva samo umom.

Na pitanje o sredstvima za uzdizanje do Lepote po sebi, na pitanje o značenju Erota, i na pitanje da li se tu podrazumeva jedan mistički pristup, vratićemo se kasnije: za sada želim da istaknem da u *Gozbi* ne nedostaju upozorenja o tome da je Lepota po sebi vrhovno načelo jedinstva. Odlomak[16] o usponu od različitih nauka ka jednoj nauci — nauci opšte Lepote — navodi nas na pomisao da je »široko more umstvene lepote«, koje sadrži »dražesne i uzvišene oblike«, podređeno vrhovnom načelu Lepote po sebi, ili da je, štaviše, obuhvaćeno njime. A ako je Lepota kao takva poslednje i objedinjujuće načelo, onda nju treba nužno izjednačiti sa čistim Dobrim iz *Države*.

III. U *Državi* je jasno pokazano da istinski filozof teži ka tome da spozna suštinsku prirodu svake stvari. On se ne trudi da upozna, na primer, množinu lepih stvari ili mnoštvo dobrih stvari ponaosob, već pre da razabere suštinu lepote i suštinu dobrote, koje su u različitim

[16] *Sympos.*, 210a 4 sq. (Upor. Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 82. — *Prim. prev.*)

stepenima otelovljene u pojedinačnim lepim stvarima i pojedinačnim dobrim stvarima. One koji nisu filozofi, one koji su toliko zaokupljeni mnoštvenošću pojava da više ne mare za bitnu prirodu i više ne razlikuju, recimo, suštinu lepote od mnogih lepih pojava, njih Platon predstavlja kao one koji imaju samo mnenje (δόξα), a ne i naučno znanje. Doduše, oni se ne interesuju za nešto nebivstvujuće, jer nebivstvujuće uopšte ne može da bude predmet »znanja«, budući da je potpuno nesaznatljivo; ipak, oni ne mare za istinsko bivstvujuće, odnosno za stvarnost koja je postojana i trajna: oni se zanimaju za prolazne fenomene ili pojave, objekte koji se nalaze u stanju *nastajanja*, neprekidno se rađajući i propadajući. Njihovo duhovno stanje je stoga stanje mnenja (δόξα), a predmet njihovog znanja jeste pojava koja se nalazi na sredokraći između bivstvujućeg i nebivstvujućeg. Nasuprot tome, duhovno stanje filozofa je stanje pravog znanja, a predmet toga znanja je bivstvovanje, ono što je potpuno stvarno i suštinsko, ideja ili forma.

Doista, sve dovde nema nikakvog direktnog znaka da je Platon suštastvo ili ideju shvatao kao nešto po sebi ili »odvojeno« (onoliko koliko je ovaj drugi izraz primenljiv na čitavu nečulnu stvarnost); ali, da je on zaista tako shvatao ideje može da se vidi iz njegovog učenja o ideji Dobra, ideji koja zauzima posebno istaknuto mesto u *Državi*. U tom spisu Dobro se upoređuje sa Suncem, čija svetlost čini predmete prirode vidljivim za sve, i stoga je, u određenom smislu, izvor njihove vrednosti, valjanosti i lepote. Ovo poređenje je, naravno, samo poređenje, i kao takvo ne bi trebalo da bude preterano isticano: ne treba smatrati da Dobro postoji kao neki objekt pored drugih objekata, kao što Sunce postoji kao jedno telo među drugim telima. S druge strane, pošto Platon izričito tvrdi da Dobro daje bivstvovanje predmetima saznanja i da je stoga, tako reći, ujedinjujuće i sveobuhvatno načelo suštastvenog reda, koje nadmašuje čak i bivstvo po dostojanstvu i moći[17], ono ne može da bude puki pojam ili nepostojeća svrha, teleološki još neostvareno načelo, prema kome sve stvari tek teže: ono nije samo saznajno načelo, nego takođe — u nekom, sve do sada slabo definisanom smislu — *ontološko načelo*, načelo bivstvovanja. Ono je, stoga, stvarno po sebi i za sebe postojeće.

Ideja Dobra iz *Države* morala bi da se smatra identičnom sa Lepotom po sebi iz *Gozbe*. Obadve su predstavljene kao najviši vrhovi umnog uzdizanja, a upoređivanje ideje Dobra i Sunca, izgleda, ukazuje da je ona ne samo izvor dobrote stvari već i njihove lepote. Ideja Dobra daje bivstvovanje formama ili suštinama umnog reda, dok nauka i široko more umstvene lepote jesu stupanj uspona ka lepom kao takvom. Platon se, vidljivo, približava shvatanju o apsolutnom, potpuno savršenom i primernom uzoru svih stvari, krajnjem ontološkom načelu. Taj Apsolut je imanentan, jer ga fenomeni otelovljuju, »preslikavaju«, učestvuju u njemu i očituju se u njemu u različitim stepenima; on je, takođe, i transcendentan, jer se za njega govori da nadilazi čak i samo bivstvovanje, dok metafore o sudelovanju (μέθεξις) i podražavanju (μίμησις)[18] podrazumevaju činjenje razlike između sudelovanja i onog u čemu se sudeluje, između podražavanja i onog podražavanog ili uzora. Svaki pokušaj da se Platonovo Dobro svede na puko logičko načelo, i da se pređe preko znakova da je ono i *jedno* ontološko načelo, nužno vodi poricanju veličine Platonove metafizike — a takođe i zaključku da su platonovci srednjeg perioda i filozofi novoplatonizma potpuno pogrešno razumeli suštinsko značenje učenja svoga Učitelja.

Ovde ćemo izneti dva značajna zapažanja.

1. U *Eudemovoj etici*[19] Aristotel veli za Platona da izjednačava Dobro sa Jednim, dok nam Aristoksen, podsećajući na Aristotelovu opasku o Platonovom predavanju o Dobru, kazuje da su slušaoci, koji su na predavanje došli očekujući da čuju nešto o ljudskim dobrima, kao što su bogatstvo, sreća itd., bili iznenađeni kada su se našli usred jedne rasprave o matematici, astronomiji, brojevima i *jednakosti dobra i jednog*. U *Metafizici* Aristotel kaže: »Od onih koji tvrde postojanje nepromenljivih bivstava, neki govore da jedno po sebi jeste i dobro po sebi; ali, oni su mislili da je njegovo bivstvo upravo jedno (samo).«[20] Platon se ne spominje poimence u ovom odlomku, ali na drugom mestu[21] Aristotel razgovetno kaže za Platona »ideje su uzroci štastva svih drugih stvari, a Jedno je uzrok štastva ideja«. U *Državi*[22], pak, Platon govori o uzdizanju uma prema prvom načelu celine, i tvrdi da se za ideju Dobra kaže da je »uzrok svemu što je ispravno i lepo, da je u području vidljivog rodila svetlost i gospodari svetlošću, a da je u području umnog ona sama *gospodarica istine i uma*«. Otuda bi, izgleda, bilo razumno zaključiti jedino to da su Jedno, Dobro i Lepota kao takvi za Platona isto, i da inteligibilan svet ideja svoje bivstvovanje, na neki način, duguje Jednom. Reč »emanacija« (tako draga novoplatonovcima) nigde se ne koristi, i teško je stvoriti bilo kakvu tačnu predstavu o tome kako je Platon ideje izvodio iz Jednog; no, dovoljno je jasno

[17] *Rep.*, 509b 6—10. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 202. — *Prim. prev.*)

[18] Ovi izrazi se nalaze u *Fedonu*.

[19] 1218a 24.

[20] *Metaph.*, 1091b 13—15. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985 str. 367. — *Prim. prev.*)

[21] *Metaph.*, 988a 10—11. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 24. — *Prim. prev.*)

[22] *Država*, 517b 7-c 4. (Prevod A. Vilhara i B. Pavlovića neznatno modifikovan, Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 209. — *Prim. prev.*)

da za njega Jedno jeste sjedinjavajuće načelo. Štaviše, samo Jedno, mada imanentno idejama, takođe je i transcendentno po tome što se ne može jednostavno izjednačiti sa pojedinačnim idejama (formama). Platon nam govori da »dobro nije bivstvo (οὐσία), nego se po dostojanstvu i moći uzdiže iznad njega«, dok, s druge strane, »prisustvo dobra ne uzrokuje jedino to da sve stvari u kojima se ono nalazi budu saznate, nego upravo iz njega samog proizlazi njihovo bivstvo«[23], tako da onaj koji pogled upravlja prema Dobru, upravlja ga prema »onom području u kojem je najblaženije od svih bivstvujućih«[24]. Posredno se nameće zaključak da bi se za ideju dobra s pravom moglo reći da nadilazi bivstvujuće, jer ona je iznad svih vidljivih i inteligibilnih objekata, dok, s druge strane, ona kao najviša stvarnost, Istinski Apsolut, jeste načelo bivstvovanja i suštine u svim stvarima.

U *Timaju* Platon kaže da »je veliko delo pronaći stvoritelja i oca svega, a ako se ovaj i nađe, bilo bi nemoguće o njemu govoriti svima«[25]. Istina, položaj koji demijurg zauzima u *Timaju* navodi na pomisao da se te reči tiču njega; ali mi se moramo setiti (a) da demijurg verovatno predstavlja simbol delovanja uma u kosmosu, i (b) da je Platon izričito govorio kako ima tema o kojima on odbija da piše[26], a jedna od takvih tema je, bez sumnje, bilo njegovo potpuno učenje o Jednom. Demijurg kod Platona spada u »verovatno objašnjenje« kosmosa.[27] U svom *Drugom pismu* Platon kazuje da je pogrešno bilo koje nama poznato određenje primenjivati na »kralja svega«[28], a u svom *Šestom pismu* on traži od prijatelja da se zakunu zakletvom vernosti »bogu, koji upravlja svim stvarima, onima koje jesu i onima koje će doći, i zakunite se ocu, gospodaru ovog upravljača i uzročnika«[29]. Ako »upravljača« predstavlja demijurg, »otac« ne može da bude demijurg, već to mora da bude Jedno; ja stoga mislim da je Platon bio u pravu kada je izjednačavao oca sa Jednim ili Dobrom iz *Države*.

Jedno je, dakle, Platonovo krajnje načelo i izvor sveta ideja, a Platon je, kao što smo videli, smatrao da Jedno nadilazi sva ljudska odre-

[23] *Rep.*, 509b 6—10. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 202. — *Prim. prev.*)

[24] *Rep.*, 526e 3—4. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 220. — *Prim. prev.*)

[25] *Tim.*, 28c 3—5. (Upor. prevod Marijanca Pakiža, Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 68. — *Prim. prev.*)

[26] Cf. *Ep.* 2, 314b 7-c 4. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 23. — *Prim. prev.*)

[27] *Tim.*, 30b 6-c 1. (U grčkom izvorniku: κατὰ λόγον τὸν εἰκότα — *Prim. prev.*)

[28] *Ep.* 2. 312e sq. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 21. — *Prim. prev.*)

[29] *Ep.* 6, 323d 2—6. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 38. Prevod K. M. Gađanskog neznatno modifikovan. — *Prim. prev.*)

đenja. To znači da je *via negativa* novoplatonovaca i hrišćanskih filozofa valjan pristup Jednom, ali ne treba odmah zaključiti da pristup Jednom jeste »ekstatički« pristup, kao u Plotina. U *Državi* se, nedvosmisleno, tvrdi da je pristup *dijalektički*, i da se sagledavanje Dobra postiže »intelektom«[30]. Dijalektikom se ovo najviše načelo duše podiže do »posmatranja onog što je najbolje u stvarnosti«[31]. Toj temi mi se moramo još jednom vratiti.

2. Ako ideje, na neki način, proizlaze iz Jednog, šta je sa pojedinačnim čulnim predmetima? Zar Platon ne čini takav raskol između umnog i vidljivog sveta da oni više ne mogu da se povežu međusobno? Pokazuje se da je Platon, mada je u *Državi*[32] kritikovao astronomiju zasnovanu na opažanju, razvitkom empirijske nauke bio prinuđen da kasnije izmeni neka svoja gledišta; tako, u *Timaju* on sam razmatra prirodu i prirodoslovna pitanja. (Štaviše, počeo je da uviđa da dihotomija između jednog uvek istog inteligibilnog i stvarnog sveta i promenljivog nestvarnog sveta ne zadovoljava baš potpuno. »Zar ćemo se lako ubediti da ni kretanje ni život ni duša ni razboritost ne prisustvuju istinski u onom što potpuno bivstvuje, a da ono samo niti živi niti razmišlja nego veličanstveno i sveto, bez misli nepokretno postoji?«[33]) U *Sofistu* i *Filebu* izvodi se zaključak da se διάνοια i αἴσθησις (koji, inače, pripadaju različitim odsecima linije znanja) sjedinjuju u naučnom prosuđivanju opažanja. Ontološki gledano, čulna pojedinačnost može da postane predmet suđenja i znanja samo ukoliko se podvede pod jednu od ideja, »imajući udela« u nekoj posebnoj formi: ukoliko je čulna pojedinost primer nekog skupa stvari, ona je stvarna i može da bude saznata. Međutim, ona *kao takva*, razmatrana upravo u svojoj pojedinačnosti, jeste neodredljiva i nesaznatljiva, i nije istinski »stvarna«. Platon se priklanjao tom uverenju, a ono je očigledno elejska zaostavština. Čulni svet, dakle, nije potpun privid, ali u njemu je sadržan elemenat nerealnosti. Pa ipak, teško se može negirati da čak i to stanovište, sa svojim oštrim razlikovanjem između formalnih i materijalnih elemenata onog pojedinačnog, i dalje ostavlja nerazrešenim problem »razdvajanja« umstvenog od čulnog sveta. Aristotel je napadao upravo to »odvajanje«. On je smatrao da određena forma i materija, u kojoj se ovo »odvajanje« otelovljuje, jesu međusobno neodvojive, budući da obadve pri-

[30] *Rep.*, 532a 5-b 2. (U grčkom izvorniku: λόγος. Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 226. — *Prim. prev.*)

[31] *Rep.*, 532c 5—6. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 226. — *Prim. prev.*)

[32] *Rep.*, 529—30.

[33] *Soph.*, 248e 6—249a 2. (Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 160. — *Prim. prev.*)

padaju stvarnom svetu; prema njegovom mišljenju, Platon se jednostavno nije obazirao na tu činjenicu i neopravdano je uveo podvajanje između ta dva sastavna elementa realnosti. Stvarna opštost je, prema Aristotelu, *određena* opštost, a određena opštost jeste neodvojiv vid stvarnog: to je λόγος ἔνυλος ili definicija otelovljena u materiji. Prema Aristotelovom mišljenju, Platon je previdео to.

(Profesor Julius Štencl je došao na sjajnu pomisao[34] da je Aristotel, kritikujući Platonovo »razdvajanje«, u stvari kritikovao Platona zbog toga što nije video da rod ne postoji na isti način kao i vrsta. On se poziva na mesto u *Metafizici* (1037b 8 sq) gde se Aristotel obara na Platonovu metodu logičke deobe zbog toga što je pretpostavljala da u konačnoj definiciji moraju ukratko biti ponovljene posredne *differentiae*. Na primer, Platonova metoda deobe bi za posledicu imala određenje čoveka kao »dvonožne životinje«. Aristotel je ovome prigovarao na temelju toga da »nožnost« nije isto što i »dvonožnost«. Da je Aristotel kritikovao tu metodu deobe — potpuno je tačno; ali njegova kritika platonske teorije o idejama, na osnovu toga što ona uvodi »razdvojenost« (χωρισμός), ne može da se svede na kritiku sa logičkog stanovišta, jer Aristotel ne kritikuje Platona samo zato što formu roda postavlja uz formu vrste, već zbog toga što forme tretira kao pojedinačne stvari.[35] Međutim, lako je moguće da je Aristotel smatrao da je Platonovo previđanje da rodova nema u istom smislu kao što ima vrsta, tj. da ne postoji opštost koja može samo da se odredi, uticala da Platonu promakne χωρισμός koji se širio između formi i pojedinačnih stvari, i tu je Štenclova zamisao vredna pažnje; ali χωρισμός koji napada Aristotel ne može se ograničiti na logički sadržaj. To jasno proizlazi iz čitave Aristotelove kritike.)

IV. U *Fedru* Platon govori o duši koja opaža »ono bezbojno i bezobličnо i neopipljivo bivstvo što stvarno bivstvuje, što je dostupno samo pogledu uma kormilara duše« (ἡ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς, κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ)[36], i koja jasno vidi »pravednost samu, vidi umerenost, vidi znanje; ne ono koje počinje i menja se, a ni ono koje se razlikuje prema tome šta mi sada zovemo stvarnim, već ono koje bivstvuje u onom što zovemo istinskim i znanstvenim bivstvujućim« (τήν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν)[a]. Čini se da to znači da su forme ili idealni oblici

[34] *Zahl und Gestalt*, SS. 133 sq.
[35] Cf. Hardie, *A Study in Plato*, p. 75.
[36] *Phaedr.*, 247c 6—8. (Upor. Platon, *Ijon, Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 136. — *Prim. prev.*)
[a] *Phaedr.*, 247e.— *Prim. prev.*

obuhvaćeni načelom bivstvovanja, Jednim, ili bar da oni svoje bivstvo duguju Jednom. Naravno, ako se prepustimo uobrazilji i pokušamo da zamislimo kako pravednost kao takva ili umerenost kao takva mogu da postoje po sebi u jednom nebeskom svetu, mi ćemo, bez sumnje, Platonove reči da smatramo za detinje naivne i smešne; ali, ovde je potrebno da se upitamo šta je Platon njima *mislio* i da se čuvamo od toga da Platonu nepromišljeno pripišemo neko nemisaono i čudno shvatanje. Platon je svojim metaforičkim prikazom najverovatnije hteo da kaže da su ideal pravde, ideal umerenosti itd., objektivno utemeljeni u bezuslovnom načelu vrednosti, u Dobru, koje u sebi »sadrži« ideal ljudske prirode a stoga i ideal vrlina ljudske prirode. Otuda Dobro ili apsolutno načelo vrednosti ima svojstva telosa; ali to nije neki nestvaran τέλος, neka nepostojeća svrha koju treba postići; to je jedan postojeći τέλος, jedno ontološko načelo, ono najviše stvarno, savršen primeran Uzrok, ono po sebi ili Jedno.

V. Valja zapaziti da se na početku *Parmenida* postavlja pitanje: koje ideje je Sokrat spreman da dopusti.[37] Odgovarajući Parmenidu, Sokrat priznaje da postoje ideje »sličnosti« i »jednog i mnoštva«, a takođe i »pravednog i lepog i dobrog«, itd. Odgovarajući, dalje, na sledeće pitanje, on kaže da je često u nedoumici; da li bi trebalo da tu uključi i ideju čoveka, ideju vatre, vode i tome slično; međutim, na pitanje da li dopušta ideje kose, prljavštine, prašine i druge slične, Sokrat odgovara: »Nipošto.« On priznaje da biva ponekad pometen svim tim i da tada počinje da misli kako nema ničeg bez neke ideje; ali čim dođe do tog stanovišta, on brzo »beži od njega«, uplašen da će »možda, upavši u neki bezdan brbljarija, propasti sasvim«[a]. Stoga se on u spomenutom dijalogu vraća »na stvari o kojima smo upravo govorili da imaju ideje«.

Julius Štencl koristi tu raspravu iz *Parmenida*, pokušavajući da dokaže da je εἶδος za Platona isprva imao vrednosno značenje, što bi bilo i prirodno, budući da je reč o jednom nasledniku Sokratove baštine. Prema njegovom mišljenju, tek kasnije je došlo do proširivanja značenja termina εἶδος koji je počeo da pokriva sve skupne pojmove. Ja verujem da je to tumačenje uglavnom tačno, i da je upravo to proširivanje značenja termina ideja (tj., *eksplicitno* proširivanje, jer je termin već sadržavao jedno implicitno proširenje) nametnulo Platonu one teškoće koje se razmatraju u *Parmenidu*. Jer, sve dok je termin εἶδος »bremenit moralnim i estetskim svojstvima«[38], sve dok on ima status vrednosnog

[37] *Parm.*, 130a 8 sq.
[a] *Parm.*, 130d. (Upor. prevod K. Atanasijević: Platon, *Parmenid*, BIGZ, Beograd 1973. — *Prim. prev.*)
[38] *Plato's Method of Dialectic*, p. 55 (Trs. D. J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940).

telosa, koji ljude vodi pod dejstvom Erota, sve do tada se ne postavlja tako očevidno problem unutrašnjeg jedinstva ili mnogostrukosti ovog termina: on je Dobro i Lepo u Jednom. Ali, kada se jednom izričito dopuste ideje čoveka i drugih pojedinačnih predmeta našeg iskustva, svet ideja preti da postane množina, podvostručenje ovog sveta. Kakav je međusobni odnos ideja, i kakav je njihov odnos prema pojedinačnim stvarima? Da li tu uopšte ima nekog stvarnog jedinstva? Ideja Dobra je dovoljno udaljena od čulnih pojedinačnosti da ne bude neko njihovo nepoželjno podvostručenje; međutim, ako, na primer, ideja čoveka postoji odvojeno od pojedinačnih ljudi, ona se lako može pojaviti kao podvostručenje ovih potonjih. Povrh toga, da li je ta Ideja potpuno prisutna u svakom pojedinačnom čoveku, ili je samo delimično prisutna u svakom pojedinačnom čoveku? Isto tako, ako je dopušteno govoriti o sličnosti između pojedinačnih ljudi i ideje čoveka, zar nije neophodna pretpostavka i jednog τρίτος ἄνθρωπος[a] da bi se objasnila ova sličnost, i zar tako nećemo završiti u jednom beskonačnom regresusu? Tu vrstu prigovora protiv teorije o idejama izneo je Aristotel, ali je njih već anticipirao sam Platon. Razlika je u tome što je Platon (kao što ćemo videti kasnije) mislio da je u *Parmenidu* odgovorio na te prigovore, dok je Aristotel smatrao da Platon nije odgovorio na njih.

Dakle, u *Parmenidu* se razmatra pitanje o odnosu pojedinačnih stvari i ideje, i stavljaju se prigovori Sokratovom objašnjenju tog odnosa. Prema Sokratu, taj odnos se može opisati na dva načina: (1) kao učestvovanje ili sudelovanje (μέθεξις, μετέχειν) pojedinačnog predmeta u ideji; (2) kao podražavanje (μίμησις) ideje koje vrše pojedinačni predmeti, gde su pojedinačni predmeti slike (ὁμοιώματα) i odrazi (μιμήματα) ideje, dok je ova poslednja uzor ili παράδειγμα. Čini se da ta dva objašnjenja nije moguće dovesti u korelaciju sa različitim razdobljima Platonovog filozofskog razvitka — bar ne na nekakav krut način — jer se obadva objašnjenja nalaze zajedno u *Parmenidu*[39], a obadve teze (o učestvovanju i podražavanju) susreću se u *Gozbi*[40].) Parmenidovi prigovori ovim Sokratovim teorijama su, bez sumnje, zamišljeni kao ozbiljna kritika — što oni, zaista, i jesu — a ne kao puka *jeu d'esprit*[b], kako su to smatrali neki. Prigovori su stvarni prigovori, a pokazaće se da je Platon pokušao da razvije svoju teoriju o idejama u težnji da odgovori na neke takve kritike, poput onih koje se u *Parmenidu* stavljaju u usta elejskim filozofima.

[a] »Treći čovek«. — *Prim. prev.*

[39] *Parm.*, 132d 1 sq.

[40] *Sympos.*, 211b 2 (μετέχοντα). U 212a 4 o čulnim stvarima se govori kao o senkama (εἴδωλα), a to za posledicu ima tezu o podražavanju.

[b] Frag. »igre duha«. — *Prim. prev.*

Da li pojedinačni predmeti učestvuju u čitavoj ideji ili samo u delu ideje? To je dilema koju Parmenid formuliše kao logičku posledicu onog objašnjenja odnosa između ideja i pojedinačnih stvari koje počiva na tezi o učestvovanju. Ako se izabere prva od alternativa, onda će ideja, koja je jedna, biti potpuno u svakoj od mnogih pojedinačnih stvari. Ako se izabere druga alternativa, onda je forma ili ideja istovremeno jedinstvena i deljiva (ili mnogostruka). I u jednom i u drugom slučaju dolazi do protivrečnosti. Povrh toga, ako su jednake stvari jednake na osnovu određene količine jednakosti, onda su one jednake na osnovu onoga što je manje od jednakosti. Isto tako, ako je nešto veliko zato što sudeluje u velikosti, ono je veliko i zato što poseduje ono što je, u stvari, manje od velikosti — a to je, čini se, protivrečno. (Treba imati na umu da prigovori te vrste pogađaju pretpostavku da su ideje nekakve posebične pojedinačne stvari, i stoga oni služe da pokažu neodrživost takvog shvatanja ideja.)

Posle razmatranja teze o učestvovanju, Sokrat predlaže teoriju o podražavanju, prema kojoj pojedinačne stvari jesu odrazi ideja koje su uzori ili primeri; sličnost pojedinačnih stvari i ideje zasniva se na njihovom sudelovanju u njoj. Nasuprot tome, Parmenid je dokazivao da ako su bele stvari slične belosti, onda je i belost, takođe, slična belim stvarima. Otuda ako sličnost između belih stvari treba da se objasni pretpostavkom o jednoj ideji belosti, onda bi, takođe, i sličnost između belosti i belih stvari trebalo objašnjavati postuliranjem jednog praoblika (ideje), i tako u beskonačnost. Aristotel je dokazivao uglavnom na isti način, ali sve što stvarno proizlazi iz te kritike jeste zaključak da ideja nije, naprosto, drugi pojedinačan objekt, i da odnos između pojedinačnih stvari i ideje ne može da bude isti kao i odnos između različitih pojedinačnih stvari.[41] Srž prigovora je, dakle, u pokazivanju neophodnosti daljeg razmatranja odnosa stvari i ideja, ali to ne pokazuje da je teorija o idejama potpuno neodrživa.

Osim toga, u *Parmenidu* se iznosi i prigovor da su ideje nesaznatljive. Ljudsko saznanje bavi se predmetima ovog sveta i odnosima između pojedinačnih stvari. Mi, na primer, možemo poznavati odnos između pojedinačnog gospodara i pojedinačnog roba, ali to saznanje nije dovoljno da nas obavesti o odnosu između gospodstva po sebi (ideje gospodstva) i ropstva po sebi (ideje ropstva). Za tu svrhu nama bi bilo potrebno bezgranično znanje, a njega mi ne posedujemo. Ovaj prigovor

[41] Proklo je pokazao da je odnos odraza prema praslici odnos ne samo sličnosti već, takođe, i izvođenja-iz, tako da taj odnos u celini nije simetričan. Cf. Taylor, *Plato*, p. 358: »Moj odblesak u staklu jeste odraz moga lica, ali moje lice nije njegov odraz.«

pokazuje i beznadežnost pokušaja da se svet ideja shvati kao čista paralela ovom svetu: ako treba da saznamo prvi svet, onda u onom drugom mora da postoji neka objektivna osnova koja nam omogućava da ga spoznamo. Ako bi ta dva sveta bila samo paralele, onda bi božanski um saznavao svet ideja, iako ne bi bio sposoban da spozna čulni svet, baš kao što bismo i mi saznavali čulni svet bez mogućnosti da saznamo svet ideja.

Na te prigovore nije dat odgovor u *Parmenidu*, ali treba zapaziti da Parmenid nije imao nameru da negira postojanje inteligibilnog sveta: on bez oklevanja priznaje da čitavo filozofsko razmišljanje pada u vodu ako se ne prihvati postojanje ideja kao takvih. Dakle, prigovorima, koje u *Parmenidu* izriče protiv sebe samog, Platon je podstaknut da produži pažljivo razmatranje prirode sveta ideja i njegovog odnosa prema čulnom svetu. Na temelju iznetih teškoća, postalo je jasno da se tu traži neko načelo jedinstva, koje istovremeno neće poništiti evidentnu množinu. To se priznaje u spomenutom dijalogu, mada se tu razmatrano pitanje jedinstva odnosi na jedinstvo u svetu ideja, jer se Sokrat ne trudi »da ovu zbrku razmatra s obzirom na vidljive stvari i u okviru njih već samo s obzirom na ono što bi razum najviše shvatao a što bi se moglo smatrati idejama«[42]. Dakle, teškoće se ne razrešavaju u *Parmenidu*; međutim, rasprava u ovom dijalogu nema za cilj potpuno rušenje teorije o idejama; te teškoće jednostavno pokazuju da se ta teorija mora izložiti na znatno bolji način od onoga na koji je nju do tada izlagao Sokrat.

U drugom delu ovog dijaloga sam Parmenid vodi razgovor; on pokušava da na delu pokaže svoju »veštinu«, metodu razmatranja posledica koje proizlaze iz date hipoteze i posledica koje proističu iz negiranja te hipoteze. On predlaže da se pođe od hipoteze o Jednom i da se ispitaju posledice koje proističu iz njenog potvrđivanja i njenog poricanja. Zatim se prelazi na dalja razlikovanja, dokazivanje postaje dugo i složeno, i na kraju se ne dolazi ni do kakvog zadovoljavajućeg zaključka. U to dokazivanje se ne može ulaziti u jednoj knjizi poput ove naše, ali je neophodno istaći da ovaj drugi deo *Parmenida* ne predstavlja pobijanje učenja o Jednom isto koliko i prvi deo nije bio pobijanje teorije o idejama. Stvarno pobijanje učenja o Jednom Platon svakako ne bi stavio u usta samom Parmenidu koga je veoma poštovao. U *Sofistu* se stranac iz Eleje izvinjava zbog toga što povređuje »oca Parmenida«[43], ali, kao što zgodno primećuje g. Hardi (Hardie), to izvinjenje »ne bi

[42] *Parm.*, 135e 1—4. (Upor. Platon, *Parmenid*, BIGZ, Beograd 1973, str. 18. — *Prim. prev.*)
[43] *Soph.*, 241a.

bilo potrebno da je u nekom drugom dijalogu otac Parmenid sam sebi naudio u istom smislu«[44]. Štaviše, na kraju *Parmenida* se dolazi do saglasnosti u pogledu tvrdnje da »ako Jedno nije, onda ništa jeste«. Učesnici u razgovoru mogu da budu u nedoumici u pogledu statusa mnoštva ili u pogledu njegovog odnosa prema Jednom ili čak u pogledu prave prirode Jednog; ali oni se slažu bar u tome da *postoji* Jedno.

VI. U *Sofistu* se raspravlja o definiciji sofiste. Sagovornici, naravno, imaju neki pojam o tome šta je sofista, ali oni žele da *odrede* prirodu sofiste, da je, tako reći, utvrde jasnom definicijom (λόγος). Setimo se da je Sokrat u *Theaitetu* odbacio ideju prema kojoj znanje predstavlja istinito verovanje zajedno sa objašnjenjem (λόγος); ali u tom dijalogu raspravljalo se o predmetima čula, dok se sabesednici u *Sofistu* bave rodovnim pojmovima. Stoga, odgovor koji se daje na problem postavljen u *Theaitetu* glasi da se znanje sastoji u shvatanju vrsnih pojmova preko roda i razlike, tj. preko *definicije*. Metoda dolaženja do definicije jeste metoda razlaganja ili deobe (διαίρεσις, διαιρεῖν κατ' εἴδη)[a]; njome se pojam ili termin, koji treba odrediti, podvodi pod širi rod ili vrstu, koji se, kasnije, dele na svoje sastavne delove (niže vrste). Jedan od tih sastavnih delova trebalo bi da bude pojam koji valja definisati. Pre ove deobe treba izvršiti postupak sinteze ili sažimanja u jedno, spajanja (συνάγειν εἰς ἕν, συναγωγή), kojim se izrazi, koji su bar *prima facie*[b] međusobno povezani, grupišu i upoređuju s obzirom na određujući rod od kojeg treba da započne proces deobe. Izabrana šira vrsta se deli na dve uzajamno isključujuće podvrste, koje se razlikuju jedna od druge prisustvom ili odsustvom nekog posebnog svojstva; taj proces se nastavlja sve dok se, konačno, ne dođe do *definienduma*, i dok on ne bude određen svojim rodom i odgovarajućim razlikama. [Postoji jedan zgodan fragment od komičkog pesnika Epikrata (Epikrates) koji opisuje jedno ovakvo razvrstavanje tikve u akademiji.]

Ovde nema potrebe da se ulazi u stvaran tok traganja za značenjem pojma sofist, niti u ispitivanje Platonovog uvodnog primera za metodu deobe (definicija ribolovca); ali mora se istaći da je rasprava jasno pokazala da ideje mogu, istovremeno, da budu i jedno i mnoštvo. Na primer, vrstovni pojam »živo biće« jeste jedan; ali u isto vreme on je i množina, zbog toga što u sebi sadrži podvrste »konja«, »lisice«, »čoveka« itd. Platon govori tako kao da rodovna ideja prožima određenu specifičnu ideju ili se raspršuje u određenim idejama, »mešajući« se sa svakom od njih, a ipak zadržavajući svoje jedinstvo. Među idejama

[44] Hardie, *A Study in Plato*, p. 106.
[a] Grč. deoba, deliti na vrste. — *Prim. prev.*
[b] Lat. »na prvi pogled«. — *Prim. prev.*

postoji zajednica (κοινωνία), a jedna ideja ima udela (μετέχειν) u drugoj (kao što se iskazom »kretanje postoji« podrazumeva da se kretanje meša sa postojanjem); ali, ne bi trebalo misliti da jedna ideja ima udela u drugoj u istom smislu u kome nešto pojedinačno ima udela u određenoj ideji, jer Platon ne bi govorio o mešanju pojedinačnih stvari sa idejom. Ideje, dakle, tvore hijerarhiju podređenu Jednom kao najvišoj i sveprožimajućoj ideji; međutim, treba se podsetiti da je za Platona neka ideja tim bogatija što je »viša«, tako da je njegovo shvatanje suprotno Aristotelovom, za koga je pojam tim siromašniji što je »apstraktniji«.

Ovde je važno zapaziti sledeće. Postupak deobe (Platon je, naravno, verovao da logička deoba otkriva stupnjeve stvarnog bivstvovanja) ne može da se produži beskonačno, jer će se, najzad, stići do ideje (vrste) koja ne dopušta nikakvu dalju deobu. To su *infimae species* ili ἄτομα εἴδη[a]. Na primer, ideja čoveka je zaista »mnoštvena« zato što sadrži rod i sve odnosne razlike, ali ona nije mnoštvena zato što bi sadržavala još neke podređene posebne vrste na koje bi se mogla podeliti. Ispod nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος) čoveka stoje samo *pojedinačni ljudi*. Stoga, ἄτομα εἴδη čine najnižu prečagu lestvice ili hijerarhije ideja, a Platon je vrlo verovatno smatrao da razlaganjem ideja, postupkom deobe sve do granice čulnog područja, pribavlja onu povezujuću sponu između nevidljivih (τὰ ἀόρατα) i vidljivih stvari (τὰ ὁρατά). Možda je odnos između pojedinačnih stvari i *infimae species* trebalo da bude razjašnjen u dijalogu *Filozof*, koji je, kako se nagađa, Platon zamislio kao nastavak *Državnika*, a koji nikada nije napisan; ali ne može se reći da je ponor ikada premošćen na zadovoljavajući način, i problem jaza između ideja i čulnih stvari (χωρισμός) je ostao nerešen u Platonovoj filozofiji. (Julius Štencl je izložio shvatanje prema kome je Platon od Demokrita usvojio načelo deljenja sve do atoma, koji u Platonovom postupku postaje inteligibilna »nedeljiva ideja«. Sigurno je značajno što je geometrijski oblik bio jedna od odlika Demokritovog atoma, a geometrijski oblici imaju značajnu ulogu i u Platonovoj slici o stvaranju sveta u *Timaju*; ali, izgleda da odnos Platona prema Demokritu zauvek mora da ostane sporan i pomalo zagonetan[45].)

Spomenuo sam »mešanje« ideja, ali treba zapaziti da postoje i ideje koje su međusobno nesaglasne, u najmanju ruku ako se uzmu u svojoj »posebnosti«, i koje se, sledstveno tome, neće »mešati«, na primer, ideje kretanja i mirovanja. Ako kažem: »Kretanje nije mirovanje«, moj iskaz je istinit, jer izražava činjenicu da su kretanje i mirovanje nesaglasni i da se ne mešaju kao ideje; ako pak kažem: »Kretanje je mirovanje«,

[a] »Najniže vrste«, odnosno »nedeljive vrste (ideje).« — *Prim. prev.*

[45] Cf. X poglavlje »Demokrit« u knjizi *Plato's Method of Dialectic*.

moj iskaz je lažan, jer izražava spoj koji ne može da se potvrdi objektivno. Na taj način se razjašnjava priroda lažnog suđenja koje je Sokrata zbunjivalo u *Theaitetu*; doduše, za stvaran problem *Theaiteta* je znatno značajnija rasprava o lažnim iskazima u odeljku 262e sq. dijaloga *Sofist*. Za primer istinitog iskaza Platon uzima »Theaitet sedi«, a za primer lažnog iskaza »Theaitet leti.« Zatim se ukazuje da je Theaitet postojeće biće, a da je letenje stvarna ideja, tako da lažan iskaz nije o ničemu. (Svaki smislen iskaz je o *nečemu*, i bilo bi nerazumno dopustiti nepostojeće činjenice ili objektivne lažnosti.) Naveden iskaz ima, dakle, značenje, ali mu nedostaje odnos učestvovanja koji povezuje stvarno Theaitetovo »sedenje« i drugačiju ideju »letenja«. Iskaz ima značenje, ali kao celina ne odgovara činjenicama u celini. Prigovor da ne može da postoji nikakav lažan iskaz zbog toga što nema ničeg što bi on mogao da izražava, Platon odbija tako što se poziva na teoriju o idejama (koje nema u *Theaitetu*, sa tom posledicom da spomenuti problem nije mogao da se reši u tom dijalogu. »Jer razgovor nastaje samo kroz međusobno preplitanje ideja.«[46] Time se ne tvrdi da svi smisleni iskazi moraju da se tiču isključivo ideja (jer smisleni iskazi mogu da se izriču i o nečem pojedinačnom, kao što je Theaitet), već to da svaki smisaon iskaz podrazumeva korišćenje bar jedne ideje, na primer ideje »sedenja« u istinitom iskazu »Theaitet sedi«[47].

Tako nas *Sofist* upoznaje sa slikom hijerarhije ideja, koje se povezuju međusobno u jednom raščlanjenom sastavu; ali taj dijalog ne razrešava problem odnosa pojedinačnih stvari i »atomskih (nedeljivih) ideja«. Platon uporno ističe da postoje εἴδωλα, predmeti koji nisu nepostojeći, mada u isto vreme nisu ni potpuno stvarni; u *Sofistu* on shvata da više nije moguće uporno nastojati na potpuno nepromenljivom karakteru čitavog bivstvovanja. On još misli da se ideje ne menjaju, ali i da u bivstvovanje na ovaj ili onaj način mora da bude uključeno i duhovno kretanje. »Život, duša, um« moraju da imaju mesta u onom što je savršeno stvarno, jer um (koji uključuje život) uopšte ne bi imao nikakvu stvarnu egzistenciju ako bi bivstvovanje kao celina isključivalo svaku promenu. Zaključak je da »se i ono što se kreće i kretanje moraju priznati kao nešto bivstvujuće«[48], i da »i nepokretno i pokretno jeste

[46] *Soph.*, 259e 5—6. (Upor. Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 177. — *Prim. prev.*)

[47] Postuliranje ideja sedenja i letenja može da predstavlja logičnu primenu Platonovih načela, ali ono očevidno izaziva velike teškoće. Aristotel veli da zagovornici teorije o idejama ne idu dalje od postuliranja ideja prirodnih bivstava (*Metaph.* 1079a). On, takođe, tvrdi da, prema platonovcima, ne postoje nikakve ideje odnosa; takođe implicira da oni nisu verovali u ideje poricanja (negacije).

[48] 249b 2—3. (Upor. Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 160. — *Prim. prev.*)

kako bivstvujuće tako i sve«[49]. Prema tome, stvarno bivstvovanje mora da uključuje i život i dušu i um, kao i promenu koju ti entiteti podrazumevaju; ali, šta je sa slikama (εἴδωλα), čisto čulnim i neprekidno promenljivim, pukim nastajanjem? Kakav je odnos te poluzbiljske sfere i stvarnog bivstvovanja? Na to pitanje se ne daje odgovor u *Sofistu*.

VII. U *Sofistu*[50] Platon jasno naznačuje da su čitav sklop ideja, hijerarhija rodova i vrsta, obuhvaćeni sveprožimajućom idejom bivstvovanja; on je, svakako, verovao da je iznalaženjem hijerarhije ideja preko deoba (διαίρεσις) otkrio ne samo ustrojstvo logičkih formi već, takođe, i strukturu ontoloških formi svega stvarnog. Ali, bez obzira na to da li je bio uspešan ili nije u svojoj deobi na rodove i vrste, postavlja se pitanje da li mu je ona bila od ikakve pomoći u prevazilaženju podvajanja (χωρισμός) između pojedinačnih stvari i najnižih vrsta (*infimae species*)? U *Sofistu* je Platon pokazao kako treba nastaviti deobu da bi se stiglo do nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος), koja shvata i preko δόξα i preko αἴσθησις, mada je samo λόγος taj koji određuje »beskonačno« mnoštvo. U *Filebu* se pretpostavlja isto, naime, da mi moramo biti sposobni da tu deobu dovedemo do kraja postavljanjem granice neograničenom i uključivanjem čulnih pojedinačnih stvari u najnižu vrstu, onoliko koliko one na taj način mogu da budu obuhvaćene. (U *Filebu* se ideje nazivaju ἑνάδες ili μονάδες.) Ovde je veoma značajno da su za Platona čulne pojedinačnosti *kao takve* beskonačne i neodređene: one su ograničene i određene samo ukoliko su, tako reći, dovedene do nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος). To znači da čulne pojedinačnosti, ukoliko nisu dovedene do nivoa nedeljive vrste i ukoliko ne mogu da budu dovedene unutar nje, uopšte nisu istinski objekti: one nisu potpuno stvarne. U sprovođenju deobe (διαίρεσις) do nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος) Platon je, kako je verovao, obuhvatao čitavu stvarnost. Na osnovu toga, on je mogao da kaže: »Ali ideja (εἶδος) se ne sme primenjivati na mnoštvo sve dok se ne vidi njegov pun broj, broj između neograničenog i jednog; tek kada se ovo vidi, svaka jedinica od pojedinačnih stvari se mora otpraviti u neograničeno.«[51] Drugim rečima, deoba mora da se nastavi sve dok pojedinačne stvari u svojoj inteligibilnosti ne budu obuhvaćene nedeljivom vrstom (ἄτομον εἶδος): kada se to učini, ostatak, tj. čulne pojedinačne stvari, u svom neumnom vidu, kao nedokučive logosu, mogu da se otprave u područje onog prolaznog i samo upola stvarnog, onog za šta se ne može reći da istinski *jeste*. Dakle, sa Platonovog vlastitog stanovišta, problem »odvajanja« (χωρισμος) bi se mogao

[49] 249d 3—4. (Upor. Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 161. — *Prim. prev.*)

[50] Cf. 235b 8 sq.

[51] *Phileb.*, 16d 7-e 2. (Upor. Platon, *Fileb. Teetet*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 120. — *Prim. prev.*)

rešiti; ali sa stanovišta nekog ko ne želi da prihvati njegovo učenje o čulnim pojedinačnostima, taj problem je veoma daleko od toga da bude rešen.

VIII. I pored toga što je Platon mogao da misli da je rešio problem »odvajanja« (χωρισμός), još preostaje da se pokaže kako uopšte nastaju čulne pojedinačnosti. Čak i ako čitava hijerarhija ideja kao složena struktura sadržana u sveobuhvatnom Jednom, u ideji Bivstvovanja ili Dobra, jeste poslednje i samoobjašnjavajuće načelo, dakle, ono stvarno i apsolutno — ništa manje nije neophodno i da se pokaže kako je postao svet pojave, koji nije naprosto nebivstvujuće, iako nije potpuno bivstvovanje. Da li on nastaje iz Jednog? Ako ne, šta je njegov uzrok? Platon je pokušao da odgovori na to pitanje u *Timaju*; ja ovde samo ukratko mogu da izložim njegov odgovor, pošto ću se na dijalog *Timaj* vratiti kasnije, kada budem izlagao Platonove fizikalne teorije.

U *Timaju* se prikazuje demijurg kao onaj koji raspodeljuje geometrijske oblike prvobitnim kvalitetima unutar »Spremnice« ili Prostora, i tako uvodi red u nered, uzimajući za svoj uzor u izgradnji sveta inteligibilno kraljevstvo ideja. Platonovo objašnjenje stvaranja najverovatnije nije trebalo da bude prikaz stvaranja u vremenu ili *ex nihilo*: ono je pre jedno razmatranje kojim se raščlanjeno ustrojstvo materijalnog sveta, delo umnog uzroka, razlikuje od »prvobitnog« haosa, a da se time nužno ne podrazumeva da je haos ikada zaista postojao. Haos je, po svoj prilici, prvobitan samo u logičkom, a ne i u vremenskom ili istorijskom smislu. Ali ako je to tako, onda se neumni deo stvarnog sveta naprosto pretpostavlja: on postoji »uz« umni svet. Čini se da Grci nikada nisu verovali u mogućnost stvaranja iz ničeg (*ex nihilo sui et subjecti*)[a]. Baš kao što se logički postupak deobe (διαίρεσις) zaustavlja na nedeljivoj vrsti (ἄτομον εἶδος), i kao što Platon u *Filebu* otpravlja ono puko pojedinačno εἰς τὸ ἄπειρον[b], tako se i u fizikalnoj analizi *Timaja* ono puko pojedinačno, neumni element (ono što se, logički gledano, ne podvodi pod ἄτομον εἶδος), otpravlja u područje onoga što je »u neskladnom i neuređenom kretanju«[52], a to je činilac koji demijurg samo »preuzima«. Dakle, baš kao što, sa stanovišta Platonove logike, ne mogu da se dedukuju čulne pojedinačne stvari kao takve, ne mogu da se učine potpuno shvatljivim [zar Hegel nije izjavljivao da pero g. Kruga (Krug) ne bi moglo da se dedukuje?], tako se i u Platonovoj fizici ne objašnjava ono u šta se »unosi« red Umom. Platon je, bez sumnje, mislio da je to neobjašnjivo. Ono niti može da se

[a] Lat. »Iz ničega sebe i predmetnoga«. — *Prim. prev.*

[b] *Grč.* »u neograničeno«. — *Prim. prev.*

[52] *Tim.*, 30a 4—5.

izvede (dedukuje) niti je *stvoreno iz ničeg*. Ono je prosto tu (činjenica iskustva), i to je sve što možemo reći o tome. Prema tome, χωρισμός ostaje, jer, ma kako ono »nestvarno« bilo haotično — ono nije nebivstvujuće *tout simple*: to je činilac u svetu, činilac kojeg Platon nije objasnio.

IX. Ja sam o idejama ili oblicima govorio kao o jednoj uređenoj inteligibilnoj strukturi, koja u svojoj celokupnosti sačinjava jedno u mnogom na takav način da je svaka podređena ideja i sama jedno u mnogom, sve do nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος), ispod koje je neograničeno (τὸ ἄπειρον). Ovaj kompleks ideja je logičko-ontološki Apsolut. Sada bih morao da postavim pitanje o tome da li je Platon ideje zamišljao kao ideje boga ili kao nezavisne od boga. Za novoplatonovce ideje su bile božije misli: koliko takva teorija može da se pripiše samom Platonu? Ako bi ona i mogla u tom smislu da se pripiše njemu, jasno je da je otuda još dalek put do stava o tome da je »svet ideja« istovremeno i jedinstvo i mnoštvo — jedinstvo, jer je sadržan u božanskom umu ili nousu i podređen božanskoj zamisli, a mnoštvo, jer odslikava bogatstvo božanskog misaonog sadržaja i jer je shvatljiv samo u prirodi, u množini postojećih stvari.

U desetoj knjizi *Države*[53] Platon kaže da je bog tvorac (Φυτουργός) idealnog kreveta. I više od toga, bog je tvorac i svih drugih stvari — »stvari« u ovom kontekstu označavaju druga suštastva. Na osnovu toga, moglo bi se učiniti da je bog idealan krevet stvorio *zamišljajući* ga, tj. obuhvatajući unutar svog uma ideju sveta, a tako i čoveka i sve njegove potrepštine. (Platon, naravno, nije mislio da postoji idealan krevet sačinjen od tvari.) Štaviše, pošto Platon govori o bogu kao o »kralju« i »istini« (tragički pesnik je trostruko udaljen ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας)[a], dok je o ideji Dobra već govorio kao o κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη[54], i kao o tvorcu bivstvovanja (τὸ εἶναι) i bivstva (οὐσία) u umnim objektima (idejama)[55], može nam se lako učiniti da Platon hoće da izjednači boga i ideju Dobra.[56] Oni koji žele da veruju da je Platon zaista i mislio to, kao i oni koji Platonovog »boga« tumače u teističkom smislu, iz razumljivih razloga će se pozivati na

[53] *Rep.*, 597b 5—7.

[a] »Od kralja i od istine«. *Prim. prev.*

[54] *Rep.*, 517c 4. (»Gospodarica koja sama daje istinu i um.« — *Prim. prev.*)

[55] *Rep.*, 509b 6—10. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 202. — *Prim. prev.*)

[56] Činjenica da Platon govori o bogu kao o »kralju« i »istini«, dok ideja Dobra jeste »gospodarica istine i uma«, navodi na pomisao da boga ili um ne treba izjednačavati sa Dobrim. Ovde se nagoveštava novoplatonsko tumačenje.

Fileba[57], u kome se posredno kaže da Um koji upravlja svemirom poseduje dušu (Sokrat, naravno, kaže da mudrost i um ne mogu da postoje bez duše), tako da je bog u tom slučaju živo i umno biće. Na taj način bismo imali ličnost boga, čiji um jeste »sedište« ideja, boga koji zapoveda i upravlja svemirom, »kralja i neba i zemlje«.[58]

Neosporno je da postoji mnogo toga što bi trebalo reći u prilog ove interpretacije Platonove misli: štaviše, ona je prirodno privlačna za sve one koji kod Platona žele da otkriju uređen sistem, i to teistički sistem. Ali obično poštenje nas prisiljava na to da priznamo veoma ozbiljne teškoće koje se ispreču pred ovom »uređivačkom« interpretacijom. Na primer, Platon u *Timaju* prikazuje demijurga kako unosi red u svet i kako stvara prirodu prema uzoru ideja ili formi. Demijurg je verovatno simbolična ličnost koja predstavlja um, koji, kako je Platon sigurno verovao, deluje u svetu. U *Zakonima*[a] Platon predlaže ustanovu Noćnog veća ili sudske istrage za ispravljanje i kažnjavanje bezbožnika. Međutim, »bezbožnik« je za Platona najpre i na prvom mestu čovek koji poriče delovanje uma u svetu. Platon svakako priznaje da duša i um spadaju u ono stvarno, ali čini se da nije moguće pouzdano tvrditi da je, prema njegovom shvatanju, božanski um »sedište« ideja. Moglo bi se doista dokazivati da se o demijurgu govori kao o onom koji želi da »sve što je moguće više postane približno njemu samom«, i da »sve stvari budu dobre«[59] — to su izrazi koji navode na pomisao da je i razdvajanje ideja od demijurga mitološkog karaktera i da demijurg, prema Platonovom pravom uverenju, predstavlja Dobro i krajnji izvor ideja. To što se u *Timaju* nikada ne kaže da je demijurg stvorio ideje niti da je njihov izvor, već se one prikazuju kao razdvojene od njega (demijurg se slika kao delatan uzrok, a ideje kao primeran uzrok), ne čini se da predstavlja odlučan dokaz u prilog teze da ih Platon *nije* dovodio u međusobnu vezu; pa ipak, to bi makar trebalo da nas učini opreznim kada je reč o pozitivnom tvrđenju da ih je on *doista* i povezao. Štaviše, ako »upravljač« i bog iz *Šestog pisma* jesu demijurg ili božanski Um, šta je onda s »ocem«? Ako je »otac« Jedno, onda ne izgleda da bi se Jedno i čitava hijerarhija ideja mogli objasniti kao zamisli demijurga.[60]

Ali ako božanski Um nije ono poslednje načelo, da li je Jedno ono temeljno u Platonovoj filozofiji, ne samo kao vrhovni primerni uzrok

[57] *Phil.*, 30c 2-c 2. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 139. — *Prim. prev.*)

[58] *Phil.*, 28c 6 sq. (U izvorniku Platon izričito kaže da je um »kralj neba i zemlje«. — *Prim. prev.*)

[a] *Nom.*, 908a, 909a, 951d, 961a. — *Prim. prev.*

[59] *Tim.*, 29e 1—30a 7.

[60] Mada u *Timaju* (37c) »otac« znači demijurg.

već, takođe, i kao krajnji proizvodni uzrok, budući da je ono samo »iznad« bivstva? Ako je tako, možemo li reći da božanski um na neki način (bezvremenski, naravno) proizlazi iz Jednog, i da taj um ili sadrži ideje kao misli, ili postoji »uz« ideje (kao što je predstavljeno u *Timaju*)? Drugim rečima, možemo li Platona protumačiti u novoplatonskom smislu?[61] Primedba o »upravljaču« i »ocu« iz *Šestog pisma* mogla bi se razumeti kao potvrda ovog tumačenja, a činjenica da se o ideji Dobra nigde ne govori kao o *duši* mogla bi značiti da je Dobro s onu stranu duše, tj. nešto više, a ne manje od duše. Činjenica da Platon u *Sofistu*, kroz usta stranca iz Eleje, kaže da »stvarnost, ili celina bivstvujućih«, mora da obuhvata i dušu i um i život[62], posredno ukazuje da Jedno ili celokupna stvarnost (otac iz *Šestog pisma*) obuhvata ne samo ideje već i um. Ako je to tačno, kakav je odnos uma prema duši sveta iz *Timaja*? U tom dijalogu razgraničeni su duša sveta i demijurg (jer demijurg je prikazan kao onaj koji »stvara« dušu sveta); ali u *Sofistu* se kaže da um mora da ima život, i da oboje moraju da imaju dušu »u kojoj borave«[63]. Međutim, moguće je da demijurgovo stvaranje svetske duše ne treba da se shvati uopšte doslovno, posebno zato što se u *Fedru* navodi da je duša prvobitna i nestvorena[64], i da svetska duša i demijurg zajedno predstavljaju božanski um koji je imanentan u svetu. Ako bi to bilo tako, onda bismo imali Jedno, najvišu stvarnost, koja obuhvata i božanski um, i koja je u određenom smislu Izvor (mada ne Stvoritelj u vremenu) božanskog uma (=Demijurg=Svetska Duša) i ideja. Tada bismo mogli da govorimo o božanskom umu kao o »Umu Boga« (ako smo Boga izjednačili sa Jednim), a o idejama kao o božijim idejama; ali trebalo bi da imamo na umu da bi takvo shvatanje bilo sličnije kasnijem novoplatonizmu nego specifično hrišćanskoj filozofiji.

Jedva da je potrebno naglašavati da je Platon sigurno imao određenu zamisao o tome šta je podrazumevao pod ovim svojim izrazima, ali, s obzirom na dokaze koji su nam na raspolaganju, mi moramo da izbegavamo dogmatičke sudove o tome šta je on *zaista* mislio. Stoga, mada je pisac ove knjige sklon mišljenju da ova druga interpretacija ima nekih sličnosti s onim što je Platon stvarno mislio, on je veoma daleko od toga da nju izloži kao nesumnjivo autentičnu Platonovu filozofiju.

[61] Novoplatonovci su smatrali da božanski Um nije bio prvobitan, već da je proistekao iz Jednog.

[62] *Soph.*, 248e 6—249d 4. (Upor. Platon, *Protagora. Sofist.* »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 160—1. — *Prim. prev.*)

[63] 249a 4—7. (Upor. Platon, *Protagora. Sofist*, »Naprijed«, Zagreb 1975, str. 160. U stvari, ono prvo Platon ne kaže. — *Prim. prev.*)

[64] 245c 5—246a 2.

X. Sada se moramo ukratko pozabaviti spornim pitanjima o matematičkom aspektu teorije o idejama.[65] Prema Aristotelu[66], Platon je tvrdio da:

1. Ideje jesu brojevi.

2. Stvari postoje na osnovu sudelovanja u brojevima.

3. Brojevi su sastavljeni od Jednog i velikog i malog ili »neograničene dvojine« (ἀόριστος δυάς), a ne, kao što su pitagorovci mislili, od neograničenog (ἄπειρον) i granice (πέρας).

4. τὰ μαθηματικά zauzimaju posredan položaj između ideja i stvari.

Pitanjem τὰ μαθηματικά ili pitanjem o »posredujućim entitetima« ja sam se, već, bavio kada sam raspravljao o »liniji znanja«: stoga ostaje da se razmotre sledeća pitanja:

1. Zašto je Platon izjednačavao ideje i brojeve i šta je on podrazumevao pod tim izjednačenjem?

2. Zašto je Platon govorio da stvari postoje na osnovu učestvovanja u brojevima?

3. Šta se podrazumeva pod spojem Jednog i velikog i malog?

Ta pitanja mogu da razmotrim samo letimično. Nije stvar samo u tome što bi jedno primereno razmatranje ovde zahtevalo znatno dublje poznavanje matematike, i antičke i moderne, od onoga koje poseduje pisac ovog pregleda; nije sigurno čak ni da bi matematički potkovan stručnjak, a sa onom građom kojom raspolažemo, uspeo da dâ stvarno adekvatno i konačno razjašnjenje ovih pitanja.

1. Čini se da je Platonov motiv da izjednači ideje i brojeve bio taj da racionalizuje ili učini shvatljivim tajanstveni i transcendentalni svet ideja. Učiniti shvatljivim u ovom slučaju znači naći *načelo uređenja*.

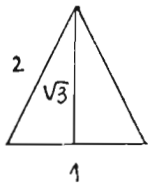
2. Prirodni predmeti otelovljuju načelo uređenja: oni su, recimo, primeri logičke opštosti i teže ka ostvarenju svojih ideja (formi): oni su tvorevine uma i u njima se pokazuje umni nacrt.

a. Ta istina se izražava u *Timaju* stavom da čulna svojstva tela zavise od geometrijskog ustrojstva njihovih delića. Ta geometrijska

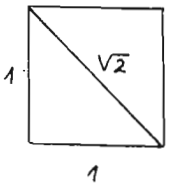
[65] Koliko dugujem prof. Tejloru i njegovom razmatranju ovog problema biće očevidno svima onima koji su pročitali njegov članak u časopisu »Mind« (Oct. 1926. i Jan. 1927). Upor. dodatak knjizi *Plato*.

[66] *Metaph.*, A, 6, 9; M i N.

struktura je određena strukturom njihovih površi, a struktura njihovih površi strukturom dve vrste trouglova (jednakokrakog pravouglog i raznostraničnog pravouglog trougla), od kojih su one sastavljene. Međusoban odnos strana trouglova može da se izrazi numerički.



Podeljen jednakostranični ili pravougli raznostranični trouglovi



Podeljen kvadrat ili jednakokraki pravougli trouglovi

b. Drugi izraz iste stvari jeste učenje iz *Dodatka Zakonima* da se prividno zbrkana kretanja nebeskih tela (a ona se obožavaju u službenom kultu), u stvari, pokoravaju matematičkim zakonima, izražavajući tako mudrost boga.[67]

c. Dakle, prirodna tela otelovljuju načelo reda i mogu, u većem ili manjem obimu, da budu »matematizirana«. S druge strane, ona ne mogu da budu potpuno »matematizirana« — nisu, naime, brojevi — jer takođe oličavaju i slučajnost, jedan neuman element, »materiju«. Za njih se, stoga, ne kaže da *jesu* brojevi, nego da učestvuju u brojevima.

3. Ovaj delimično neuman karakter prirodnih stvari predstavlja ključ za razumevanje izraza »veliko i malo«.

a. U slučaju jednakokrakog trougla brojevi strana se nalaze u odnosu 1, 1, $\sqrt{2}$, a u slučaju raznostraničnog pravouglog trougla 1, $\sqrt{3}$, 2. Dakle, u svakom slučaju, postoji neki iracionalan element koji izražava *slučajnost* u prirodnim objektima.

b. Tejlor ukazuje na to da u određenom nizu razlomaka — danas se on izvodi iz »beskonačnog razlomka«, ali su ga nagovestili još Platon[68] i Teon (Θεων) iz Smirne[69] — naizmenični razlomci teže nagore prema $\sqrt{2}$ kao limesu i gornjoj granici, dok drugi naizmenični razlomci

[67] 990c 5—991b 4.

[68] *Rep.*, 546c.

[69] *Expositio*, ed. Hiller, 43, 5—45, 8.

teže nadole prema $\sqrt{2}$ kao limesu i donjoj granici. Sledstveno tome, razlomci čitavog niza u svom prvobitnom redu naizmenično su »veći i manji« od $\sqrt{2}$, dok zajedno streme prema $\sqrt{2}$ kao svojoj jedinstvenoj granici. Tako dobijamo svojstva velikog i malog ili neograničene dvojine. Čini se da je tu »beskonačnost« neprekidnog razlomka — njegova »iracionalnost« — izjednačena sa materijalnim elementom ili elementom nebivstvovanja *u svemu što nastaje*. To je matematički izraz za heraklitske neprekidne promenljivosti prirodnih entiteta.

Ovo možda izgleda poprilično jasno kada je reč o prirodnim telima. Ali šta da radimo s Aristotelovom tvrdnjom da »iz velikog i malog učestvovanjem u jednom proizlaze ideje, [tj., brojevi]«[70]. Drugim rečima, kako da objasnimo protezanje spoja forma-materija i na cele brojeve?

Niz $1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\ldots+\frac{1}{2}n+\ldots$ predstavlja niz koji teži ka broju 2. Jasno je, dakle, da jedan beskonačan niz racionalnih razlomaka može da konvergira prema racionalnom limesu, a mogli bi da se navedu i primeri u kojima su uključeni »veliko i malo« (μέγα καὶ μικρόν). Izgleda da je Platon taj spoj μέγα καὶ μικρόν protezao i na cele brojeve, prelazeći, međutim, preko činjenice da 2 kao limes konvergencije ne može da se izjednači sa celim brojem 2, jer se celi brojevi prethodno *pretpostavljaju* kao ono iz čega se formiraju konvergenti. U Platonovoj akademiji celi brojevi su izvođeni ili »razvijani« iz jednog pomoću neograničene dvojine (ἀόριστος δυάς), koja je, izgleda, blla identifikovana sa *celim brojem* 2 (dva), i kojoj je bila data funkcija »podvostručavanja« (dupliranja). Posledica toga bilo je izvođenje celih brojeva u neracionalne nizove. Uopšte, dok ne dobijemo neki nov materijal iz egzaktnog filološkog proučavanja istorije matematike, možemo reći da će teorija o spajanju celih brojeva iz Jednog i velikog i malog i dalje da izgleda kao zagonetna izraslina na Platonovoj teoriji o idejama.

XI. Čitavu tu tendenciju panmatematiziranja smatram nesrećnom. Da je stvarno umno — to je pretpostavka svake dogmatičke filozofije, ali iz toga ne proizlazi da može da se racionalizuje čitava stvarnost. Pokušaj da se čitava stvarnost svede na matematiku nije samo pokušaj racionalizacije celokupne stvarnosti — već je to, moglo bi se reći, i zadatak filozofije; taj zadatak pretpostavlja da *mi* možemo da racionalizujemo čitavu stvarnost, a to je samo jedna pretpostavka. Savršeno je tačno da Platon priznaje jedan element u prirodi koji se ne može pod-

[70] *Metaph.*, 987b 21—2. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985 str. 23. — *Prim. prev.*)

vrći matematizaciji, a to znači ni racionalizaciji; njegov pokušaj da racionalizuje stvarnost i proteženje tog pokušaja na duhovnu sferu širi oko sebe aromu koja nas lako može podsetiti na Spinozino determinističko i mehanicističko gledanje na stvarnost [izraženo u njegovoj *Ethica more geometrico demonstrata* (*Etika dokaza na geometrijski način*] i na Hegelov pokušaj da unutrašnju suštinu najviše stvarnosti ili Boga obuhvati formulama logike.

Na prvi pogled, može se učiniti čudnim da je Platon, koji je u *Gozbi* opisao uspinjanje do Lepote po sebi pod delovanjem Erota, mogao da bude sklon panmatematizmu; moglo bi se, takođe, učiniti da ta prividna suprotnost podupire gledište da Sokrat iz Platonovih dijaloga ne iznosi, u stvari, Platonova shvatanja, već svoja vlastita, i, dalje, da je Sokrat izumeo teoriju o idejama onakvu kakva se pojavljuje u dijalozima, s tim što je Platon tu teoriju samo »aritmetizovao«. Pa ipak, nezavisno od toga što je veoma teško dokazati pouzdanost »mističke« i poglavito religiozne interpretacije *Gozbe*, prividna oprečnost između *Gozbe* — uzmimo za trenutak da je »uzdizanje«, o kome je ovde reč, religiozno i mističko — i Platonove interpretacije ideja, kako nam je prenosi Aristotel, ne bi mogla da bude nepobitan argument u prilog gledišta da je Platonov Sokrat istorijski Sokrat, a da je Platon većinu svojih ličnih shvatanja ostavljao za akademiju ili ih je u dijalozima izrazio preko drugih *dramatis personae*[a] a ne preko Sokrata. U Spinozi pak mi nalazimo čoveka koji je, s jedne strane, posedovao viziju jedinstva svih stvari u Bogu, i koji je ustanovio idealnu intuiciju jedne *amor intellectualis Dei*[b], ali koji je, s druge strane, težio na tome da mehanički aspekt fizike protegne na čitavu stvarnost. I primer Paskala (Pascal) bi trebalo da bude dovoljan da bi se pokazalo kako matematički genij i duboko religiozni, čak mistički temperament, nipošto nisu nesaglasni.

Međutim, moglo bi se reći da se panmatematizacija i idealizam podupiru međusobno. Što je stvarnost više matematizirana, to se ona više, u određenom smislu, prebacuje na idealan plan; i obrnuto, mislilac koji želi da istinsku stvarnost i bivstvo priroda iznađe u jednom idealnom svetu lako bi mogao ponuđenu ruku matematike da prihvati kao pripomoć u tom zadatku. To bi posebno važilo za Platona jer je on pred sobom imao primer pitagorovaca, koji su ne samo interesovanje za matematiku već i sklonost ka panmatematizmu spajali sa interesovanjima za religiozno i duševno. Mi, stoga, nipošto nemamo prava da tvrdimo kako Platon *nije mogao* u sebi da združi religiozne i transcendentalističke sklonosti sa sklonošću ka panmatematizmu, jer je, bez obzira na to da li su te sklonosti, s apstraktnog gledišta, saglasne ili ne, istorija pokazala da one nisu nesaglasne sa psihološkog stanovišta. Ako su pitagorovci bili mogući, ako su Spinoza i Paskal bili mogući, onda nema nikakvog razloga zbog kojeg bi trebalo reći, tj. *a priori* reći, da Platon nije mogao da napiše jednu mističku knjigu i da nije mogao da održi predavanje o Dobru, u kome je, kako doznajemo, govorio o aritmetici i astronomiji i u kome je izjednačavao Jedno i Dobro. I pored toga što to ne možemo da tvrdimo *a priori*, ipak još preostaje da se istraži da li je Platon zaista zamišljao da takav odlomak — kao što je Sokratov govor u *Gozbi* — treba razumeti u religioznom smislu.

XII. Kakvim postupkom, prema Platonu, um stiže do shvatanja ideja? Već sam ukratko govorio o platonskoj dijalektici i metodi deobe (διαίρεσις), a niko neće poricati važnost dijalektike u Platonovoj teoriji; međutim, postavlja se pitanje da li je Platon zaista imao na umu religiozni, čak mistički pristup Jednom ili Dobru. *Prima facie*, bar, *Gozba* sadrži mističke elemente, i ako tom dijalogu pristupamo sa duhovnim sklopom izraslim na tumačenjima novoplatonovaca i hrišćanskih pisaca, mi ćemo u njemu verovatno naći ono što unapred tražimo. Ovakve interpretacije, međutim, *ab initio*[a] ne možemo sasvim odbaciti, jer ih snažno podržavaju neki savremeni stručnjaci velike i zaslužene reputacije.

Tako profesor Tejlor, upućujući na Sokratov govor u *Gozbi*, primećuje: »To što Sokrat opisuje jeste u suštini ono isto duhovno putovanje koje opisuje sv. Huan de la Krus (Juan de la Cruz), u dobro poznatoj pesmi »En una noche oscura«, kojom počinje njegova rasprava o *Tamnoj noći*. Na isto to putovanje, samo znatno nejasnije, cilja i Krešou (Crashaw) u svojim stihovima o *Gorućem srcu*, baš kao što se i Bonaventura za njega nedvosmisleno zalaže u *Itinerarium Mentis in Deum*[71]. Međutim, drugi ne prihvataju ništa od toga; za njih Platon uopšte nije nikakav mistik, ili aka uopšte pokazuje bilo kakvu mističku sklonost, onda on to čini već onemoćao u svojim poznim godinama. Tako, profesor Stejs izjavljuje da »ideje jesu umne, to jest, one se shvataju umom. Nalaženje zajedničkog elementa u raznolikom jeste delo induktivnog uma, a samo preko njega je mogućno saznanje ideja. To je ono što bi trebalo da uoče oni koji zamišljaju da je Platon bio neka vrsta dobroćudnog mistika. Nepropadljivo Jedno, stvarnost kao takva ne shvata se ni intuicijom ni bilo kakvom vrstom mističke ekstaze, već samo racionalnim saznavanjem i napregnutom mišlju«[72]. Slično tome, i pro-

[a] Lat. lica drame. — *Prim. prev.*
[b] Lat. intelektualna ljubav prema Bogu. — *Prim. prev.*

[a] Lat. od početka. — *Prim. prev.*
[71] *Plato*, p. 225. (*Put Duha prema Bogu.* — *Prim. prev.*)
[72] *Critical Hrist*, pp. 190—1.

fesor K. Riter govori da bi on voleo da »uputi određene kritičke primedbe nedavnim, često ponavljanim pokušajima da se Platon obeleži kao mistik. Ovi pokušaji u potpunosti se temelje na krivotvorenim odlomcima Platonovih *Pisama*, koje ja smatram isključivo inferiornim ostvarenjima duhovnog siromaštva, čija je težnja da nađe utočište u okultizmu. Čudim se da ih iko može pozdravljati kao prosvećenu mudrost, kao zaključni rezultat Platonovog filozofiranja«[73]. Nema potrebe isticati da je profesor Riter savršeno svestan toga da i neka mesta u Platonovim spisima, koji su sigurno autentični, mogu da se protumače u mističkom smislu; ali, prema njegovom shvatanju, ta mesta nisu samo svojim spoljašnjim karakterom pesnička i mitska nego ih je takvima smatrao i sam Platon. U svojim ranijim spisima Platon nabacuje razne ideje, tako reći, napipava svoj put, i ponekad svoje poluoblikovane misli odeva u poetski i mitski jezik; ali, kada u kasnijim dijalozima prione na znatno naučnija razmatranja svojih epistemoloških i ontoloških učenja, on više ne uvodi sveštenice niti koristi pesnički simbolizam.

Ako Dobro shvatamo poglavito u onom smislu u kome je ono ideal ili τέλος, onda bi Erot mogao da se razume, naprosto, kao težnja više čovekove prirode ka dobru i vrlini (ili, kazano jezikom učenja o preegzistenciji i reminiscenciji, kao prirodna sklonost čovekove više prirode prema idealu koji on opaža u stanju preegzistencije). Kao što smo videli, Platon ne bi prihvatio puku relativističku etiku: prema njemu, postoje apsolutna merila i norme, apsolutni ideali. Tako postoji jedan ideal pravednosti, jedan ideal umerenosti, jedan ideal hrabrosti, a ti ideali jesu stvarni i apsolutni, jer se ne menjaju nego predstavljaju nepromenljiva merila za ponašanje. Oni nisu »stvari«, budući da su ideali. Ali nisu ni čisto subjektivni, jer, tako reći, »vladaju« natčovekovim činovima. Međutim, ljudski život se ne živi atomistički, odvojeno od društva i države, niti je čovek biće potpuno odvojeno od prirode; budući da je tako, dolazimo do poimanja sveobuhvatnog ideala i telosa kome su podređeni svi pojedinačni ideali. Taj opšti ideal jeste Dobro. Ono se shvata dijalektikom, tj. *diskurzivno*; ali, u ljudskoj višoj prirodi postoji i sklonost ka istinski dobrom i lepom. Ako čovek pogrešno uzima čulnu lepotu i čulno dobro kao svoje istinsko dobro, na primer lepotu fizičkih predmeta, onda je delovanje Erota usmereno prema tim nižim dobrima, i mi tada pred sobom imamo zemaljskog i čulnog čoveka. Međutim, čovek bi mogao da dospe i do saznanja da je duša uzvišenija i bolja od tela i da je lepota duše vrednija od lepote tela. Slično tome, on bi mogao da uvidi i lepotu u naukama o oblicima[74] i lepotu

[73] *The Essence of Plato's Philosophy*, p. 11.

[74] Cf. *Phileb.*, 51b 9-d 1. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 167. — *Prim. prev.*)

ideje: tada bi ga Erotova sila vukla ka »širokom moru umstvene lepote« i ka »gledanju dražesnih i veličajnih oblika koje ono sadrži«[75]. Najzad, on bi mogao da shvati kako su svi pojedinačni ideali podređeni jednom opštem idealu ili τέλος-u, Dobru po sebi, i na taj način bi uživao u »nauci« ove opšte lepote i dobrote. Umna duša je srodna idejama[76], i stoga je kadra da promatra ideje i da se, pošto je čulna požuda jednom obuzdana[77], naslađuje posmatranjem ideja. »Niko nije tako strašljivoga srca da ga ne bi sam Erot uspalio, tako reći božanskim nadahnućem, za vrlinom.«[78] Istinski život za čoveka je stoga filozofski život ili život mudrosti, jer je samo filozof taj koji stiže do istinske opšte nauke i koji shvata umni karakter stvarnosti. U *Timaju* demijurg se opisuje kao onaj koji stvara svet u skladu s idejom ili primerenim uzorom, i koji nastoji da ga učini toliko sličnim ideji koliko će to dozvoliti neposlušna materija koja mu je na raspolaganju. Na filozofu je da shvati ideju i da nastoji da svoj vlastiti život i život drugih ljudi oblikuje prema Uzoru. Otuda mesto koje je dodeljeno filozofu — kralju u *Državi*.

Erot ili Ljubav u *Gozbi*[79] se prikazuje kao »veliki bog«, koji zauzima posredan položaj između božanskog i smrtnog. Erot, »dete oskudice i obilja«, jeste *žudnja*, a žudnja postoji prema onom što se još ne poseduje; međutim, mada siromašan, tj. mada još ne imajući, Erot je »najveća žudnja za lmânjem sreće i onoga što je dobro«. Izraz »Erot« se često ograničava na jednu vrstu erotičke želje — i to nipošto ne najvišu — ali to je izraz šire konotacije od fizičke želje; uopšte uzevši, on je »žudnja za rađanjem u lepoti, kako telom tako i dušom«. Osim toga, pošto Erot predstavlja žudnju za tim da nam dobro zauvek pripada, on takođe nužno mora da bude i žudnja za besmrtnošću.[80] Preko nižeg Erota ljudi su prisiljeni da teže ka besmrtnosti kroz rađanje dece: preko višeg Erota pesnici, slično Homeru, i državnici, slično Solonu, ostavljaju znatno trajnije potomstvo »kao zaloge one ljubavi koja je postojala između njih i lepog«. Ljudsko biće postaje besmrtno i proizvodi istinsku vrlinu u dodiru sa samom Lepotom.

Izgleda da bi se sve to moglo razumeti i sa stanovišta jednog čisto intelektualnog (u smislu diskurzivnog) procesa. Pa ipak, ideja Dobra ili ideja Lepote jeste ontološko načelo, i stoga ne može biti nikakvog

[75] *Sympos.*, 210d 3—5. (Upor. Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 82. — *Prim. prev.*)

[76] Cf. *Phaed.*

[77] Cf. *Phaed.*

[78] *Sympos.*, 179a 7—8. (Upor. Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 37. — *Prim. prev.*)

[79] 201d 8 sq. (Upor. Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 71. — *Prim. prev.*)

[80] 206a 7—207a 4. (Upor. Platon, *Ijon, Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 78. — *Prim. prev.*)

a priori razloga zašto sama ideja ne bi bila predmet Erota i zašto ne bi bila shvatana intuitivno. U *Gozbi* se kaže da duša na vrhu svog uzdizanja opaža samu Lepotu »iznenadno«, dok se u *Državi* tvrdi da se Dobro po sebi vidi poslednje od svega, i to samo uz napor — a to su sve izrazi koji bi mogli da ukažu na jedno intuitivno shvatanje. Dijalozi koje bismo mogli nazvati »logičkim« malo nam nagoveštavaju o nekakvom mističkom pristupu Jednom; ali, to nužno ne znači da Platon nikada nije imao na umu neki takav pristup, niti da ga je odbacio u vreme kada je započeo da piše dijaloge *Parmenid*, *Theaitet* i *Sofist*. Ti dijalozi se bave sasvim određenim problemima, i mi nemamo nikakvog prava da od Platona očekujemo da nam u bilo kome dijalogu predstavi sve aspekte svoje misli. Činjenica da Platon Jedno ili Dobro nikada ne predlaže za predmet službenog religioznog kulta, takođe nužno ne protivreči mogućnosti da je on dopuštao intuitivan i mističan pristup Jednom. U svakom slučaju, teško da bismo od Platona očekivali da predloži radikalnu transformaciju narodne grčke religije (mada on u *Zakonima* odista predlaže njeno pročišćavanje, i izdaleka nabacuje ideju o tome da se istinska religija sastoji u životu punom vrlina i prepoznavanju delovanja Uma u svetu, na primer u kretanjima nebeskih tela); naprotiv, ako je Jedno »iznad« bivstva i duše, Platonu nikada ne bi moglo pasti na pamet da bi ono moglo da bude objekt narodnog obožavanja. Na kraju krajeva, novoplatonovci, koji su sigurno dopuštali jedan »ekstatički« prilaz Jednom, nisu oklevali da pruže svoju podršku tradicionalnoj i popularnoj religiji.

S obzirom na ova razmatranja, mi smo prisiljeni na sledeće zaključke: (a) u izvesnom smislu imamo pouzdano znanje o Platonovom *dijalektičkom* pristupu; (b) u nedoumici smo u pogledu bilo kakvog mističkog pristupa, iako ne poričemo da bi se neka mesta u Platonovim spisima mogla razumeti u smislu takvog pristupa; štaviše, *moguće* je da je Platon i hteo da budu shvaćena tako.

XIII. Očevidno je da Platonova teorija o idejama predstavlja ogroman napredak u odnosu na presokratsku filozofiju. Platon se *de facto* otrgnuo od materijalizma presokratovaca i utvrdio postojanje nematerijalnog i nevidljivog bivstvovanja, koje, iako nije ništa drugo do senka ovog sveta, jeste stvarnije u znatno temeljnijem smislu nego što je to materijalni svet. Iako se slagao sa Heraklitom u tome da se čulne stvari nalaze u stanju neprekidne promene ili nastajanja, tako da se za njih nikada ne može reći da stvarno *jesu*, on je uvideo da je to samo jedna strana slike: postoji, takođe, i istinito bivstvovanje, postojana i trajna realnost, koja se može saznati, koja je uistinu najviši predmet saznanja. S druge strane, on nije završio na poziciji Parmenida, koji je, izjednačavajući svemir i nepokretno Jedno, bio prisiljen da negira svaku promenu i nastajanje. Za Platona Jedno jeste transcendentno, tako da se nastajanje ne poriče već je u potpunosti dopušteno u »stvorenom« svetu. Osim toga, sama stvarnost nije bez uma, života i duše, i stoga u stvarnom postoji duhovno kretanje. Isto tako, čak ni transcendentno Jedno nije bez mnoštva, baš kao što ni objekti ovog sveta nisu potpuno lišeni jedinstva, jer oni učestvuju u idejama ili podražavanju ideje i tako do određene mere učestvuju u vaseljenskom poretku. Oni nisu potpuno stvarni, ali nisu ni puko nebivstvujuće; oni imaju udela u bivstvovanju, mada istinsko bivstvovanje nije materijalno. Um i njegov učinak — red — prisutni su u svetu: Duh ili Um prožima, tako reći, ovaj svet i nije čist *Deus ex machina*, kao Anaksagorin Nous.

Ali, ako Platonova filozofija predstavlja neki napredak u odnosu na presokratovce, ona takođe predstavlja napredak i u odnosu na sofiste, pa i na samog Sokrata. U odnosu na sofiste zbog toga što je Platon, priznajući relativizam golog opažanja (αἴσθησις), odbio, kao i Sokrat pre njega, da se pomiri sa relativnošću znanja i moralnih vrednosti; u odnosu na samog Sokrata zbog toga što je Platon svoja istraživanja protegnuo i preko sfere etičkih merila i definicija na sfere logike i ontologije. Povrh toga, dok za Sokrata nema nikakvog pouzdanog znaka da je ikada pokušavao da sistematski obuhvati stvarnost, Platon nas upoznaje i sa stvarnošću po sebi. Dok Sokrat i sofisti predstavljaju reakciju na prethodne kosmološke sisteme i na spekulacije o Jednom i Mnogom (mada se Sokratovo ispitivanje u bitnom tiče i Jednog i Mnoštva), Platon je iznova preuzeo probleme kosmologa, ali na znatno višem nivou i bez napuštanja stanovišta koje je već osvojio Sokrat. Stoga se može reći da je on pokušao da ostvari sintezu onoga što je bilo vredno, ili onoga što mu je izgledalo vredno, u presokratskoj i Sokratovoj filozofiji.

Naravno, mora se priznati da je Platonova teorija o idejama nezadovoljavajuća. Čak i ako, prema njegovom mišljenju, Jedno ili Dobro predstavlja ono krajnje načelo, koje obuhvata sve druge ideje, ipak i tada ostaje χωρισμός između umnog i čisto čulnog sveta. Platon je, možda, smatrao da je problem jaza (χωρισμός), s epistemološkog stanovišta, razrešio svojim učenjem o jedinstvu logosa (λόγος), dokse (δόξα) i aisthesisa (αἴσθησις), učenjem o jedinstvu koje se ostvaruje na planu nedeljivih ideja (ἄτομα εἴδη); ali, ontološki gledano, područje čistog nastajanja ostaje neobjašnjeno. (Neizvesno je da li su ga *ikada* »objasnili« Grci.) Stoga se čini da Platon nije zadovoljavajuće razjasnio značenje izraza μέθεξις i μίμησις. U *Timaju*[81] on izričito kaže da ideja (oblik) nikada ne ulazi »ni u šta drugo bilo gde«, a taj iskaz jasno pokazuje

[81] *Tim.*, 52a 1—4.

da Platon oblik ili ideju *nije* smatrao nekim instrinsečnim konstituentom fizičkog objekta. Stoga, s obzirom na Platonove vlastite iskaze, nema nikakvog smisla pokušaj da se izbriše razlika između njega i Aristotela. Svakako je moguće da je Platon shvatio neke značajne istine koje Aristotel nije pravilno ocenio, ali on sigurno nije zastupao isto gledište o problemu opštosti kao ono koje će kasnije zastupati Aristotel. Sledstveno tome, »učestvovanje« kod Platona ne bi trebalo shvatiti u smislu da se u čulnim »događajima« nalazi neki »sastojak večitih objekata«. »Događaji« ili fizički objekti za Platona nisu, dakle, ništa više do odrazi ili odblesci ideja, i stoga se ne može izbeći zaključak da čulni svet postoji »naporedo« s inteligibilnim svetom, kao njegova senka i prolazna slika. Platonov idealizam jeste velika i uzvišena filozofija koja sadrži mnogo istine (jer čisto čulni svet doista nije ni jedini ni najveći ni »najstvarniji« svet); kako Platon nije tvrdio da je čulni svet puk privid i nešto nebivstvujuće, njegova filozofija za sobom neizbežno povlači jedan χωρισμός, i beskorisno je pokušavati da se prikrije ta činjenica. Ipak, Platon nije bio jedini veliki filozof koga je sistem uvalio u teškoće na planu »pojedinosti«, i stoga reći da je Aristotel bio u pravu kada je u Platonovoj filozofiji otkrivao taj χωρισμός ne znači isto što i reći da Aristotelovo gledište o opštosti, takvo kakvo jeste, predupređuje sve teškoće. Verovatnije je da su ta dva velika mislioca naglašavala (i možda prenaglasila) različite vidove stvarnosti koju je potrebno pomiriti znatno potpunijom sintezom.

Ali do kakvih god zaključaka da je Platon mogao doći, i kakve god se nesavršenosti ili pogreške mogle nalaziti u njegovoj teoriji o idejama, mi nikada ne smemo zaboraviti da je Platon težio da uspostavi pouzdane istine. Čvrsto se držao toga da misaono možemo zahvatiti suštine, i da ih stvarno zahvatamo, i nepokolebljivo je zastupao stav da te suštine nisu čisto subjektivne tvorevine ljudskog uma (kao kada bi, na primer, ideal pravde bio čisto ljudska tvorevina i relativan po svom karakteru): mi ih ne stvaramo, mi ih otkrivamo. Čovek prosuđuje stvari prema merilima prosuđivanja, bilo moralnim i estetičkim, bilo prema merilima rodova ili posebnih vrsta: svako suđenje nužno podrazumeva takva merila, a ako je sud znanja objektivan, onda i ta merila moraju da se tiču nečeg objektivnog. Ali ona se ne nalaze niti mogu da se nađu u čulnom svetu kao takvom; stoga ona moraju biti transcendentna prolaznom svetu čulnih pojedinačnosti. Platon doista nije postavljao problem saznanja na kantovski način, mada je, bez sumnje, verovao da je iskustvo neobjašnjivo ukoliko se ne zastupa objektivno postojanje merila. Stoga njemu ne bi trebalo pripisivati stanovište novokantovaca, jer čak i ako (što mi ne mislimo) istina koja je u osnovi učenja o preegzistenciji i reminiscenciji predstavlja kantovsko *a priori*, nema nikakvog dokaza da je sam Platon te »mitove« koristio kao metafo-

ričke izraze za učenje o čisto subjektivnom *a priori*. Naprotiv, svi dokazi govore u prilog tome da je Platon verovao da se pojmovi odnose na nešto istinski objektivno. Stvarnost se može saznavati i stvarnost je umna; ono što ne može da se sazna nije umno, a ono što nije potpuno stvarno nije potpuno ni umno. Ovo shvatanje je Platon zastupao do kraja, i verovao je da naše iskustvo (u širokom smislu), ako ono treba da bude objašnjeno ili učinjeno suvislim, može da se objasni samo na osnovu teorije o idejama. Ako nije bio nikakav kantovac, Platon, s druge strane, nije bio ni puki pripovedač ni mitograf: on je bio *filozof*, a teorija o idejama je bila izložena kao filozofska i racionalna teorija (filozofska »hipoteza« za objašnjavanje iskustva), ne, dakle, kao neki rad iz mitologije ili popularnog folklora, niti kao čist izraz žudnje za boljim svetom od ovog.

Stoga bi bila velika pogreška Platona pretvarati u pesnika, kao da je bio običan »eskapista« koji je želeo da sagradi jedan netelesan svet, idealan svet, u kome bi mogao boraviti podalje od sveta svakodnevnog iskustva. Da je Platon, skupa sa Malarmeom (Mallarmé), mogao reći: »La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres, Fuir! là-bas fuir. . .«[82], to bi bilo zbog toga što je verovao u *stvarnost* natčulnog i inteligibilnog sveta, koji je filozofu dat da ga *otkriva*, a ne da ga stvara. Platon nije išao za tim da »stvarnost« preobrati u san, stvarajući svoj vlastiti pesnički svet, već da se iz ovog nižeg sveta podigne do višeg sveta čistih arhetipskih ideja. U trajnu realnost tih ideja on je bio duboko ubeđen. Kada Malarme kaže: »Je dis: une fleur, et hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre, que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets[a], on misli na stvaranje idealnog cveta, ne na otkrivanje arhetipskog cveta u platonskom smislu. Baš kao što instrumenti u jednoj simfoniji mogu da pretoče pejzaž u muziku, tako i pesnik pretvara konkretno cveće iskustva u ideju, u muziku snoviđenja. Osim toga, Malarmeovo odustajanje od pojedinačnih okolnosti u praksi je više služilo proširivanju asocijativnog, evokativnog i aluzivnog dosega ideje ili slike. (A pošto su one bile tako lične, teško se razumeva njegova poezija. U svakom slučaju, sve to je strano Platonu koji je, kakvog god da je karaktera njegova nadarenost, prvenstveno bio filozof a ne pesnik.

Takođe, nije opravdano razmatrati Platonov cilj kao cilj preobraćanja stvarnosti po uzoru na Rajnera Mariju Rilkea (Rainer Maria

[82] Stéphane Mallarmé, *Pesme* (»Plot je tužna, vaj! sve knjige mi znane, pobeći! pobeći tamo. . .« — *Prim. prev.*)

[a] Kažem: jedan cvet, i izvan zaborava u kome moj glas ostavlja tek obris, kao nešto drugo od latica znanih, skladopojno se diže sama i slatka ideja, odsustvo svih buketa. . .« — *Prim. prev.*

Rilke). Može da bude istine i u tvrdnji da mi naš svet gradimo odevajući ga, tako reći, u ono što nalazimo u nama samima — možda Sunčeva svetlost na zidu znači više za nas nego što ona znači »po sebi«, izraženo terminima atoma, elektrona i svetlosnih talasa, i to zbog naših subjektivnih utisaka, nagađanja, asocijacija preosvetljavanja i prigušivanja, koje donosimo sa sobom — ali Platon nije nastojao da obogati ovaj svet, ulepša i preobrazi subjektivnim evokacijama, već da ode preko čulnog sveta do sveta misli ili transcendentalne stvarnosti. Naravno, još postoji mogućnost da, ako smo tome skloni, raspravljamo o psihološkim korenima Platonove misli (*moguće je* da je on, psihološki gledano, bio eskapista); ali ako o tome budemo raspravljali, moramo se, istovremeno, podsetiti da takva rasprava nije isto što i tumačenje onoga što je zamislio Platon. Ma kakve da je »podsvesne« motive mogao da ima, on je sigurno nameravao da vrši ozbiljna filozofska i naučna istraživanja.

Niče je Platona optuživao za to da je neprijatelj ovog sveta, da je transcendentalni svet uspostavio iz neprijateljstva prema ovom svetu, da je »ono tamo« učinio oprečnim »ovom ovde« iz odbojnosti prema svetu iskustva, ljudskom životu i zbog moralnih predubeđenja i interesa. Verovatno je tačno da su na Platona delovala razočaranja iz stvarnog života, na primer, razočaranje zbog političkog držanja atinske države ili razočaranje zbog neuspeha na Siciliji; ali on nije bio neprijateljski raspoložen prema ovom svetu; nasuprot tome, on je želeo da obuči prave državnike, koji bi, tako reći, nastavili demijurgovo delo daljim unošenjem reda u nered. On je imao neprijateljski stav prema životu i ovom svetu samo ukoliko su oni neuređeni i nepotpuni, u neskladu ili raskoraku s onim što su, prema njegovom verovanju, postojane činjenice i trajne norme koje poseduju zadivljujuću vrednost i opšti značaj. Suština nije toliko u pitanju koji su uticaji doprineli formiranju Platonove metafizike, bilo kao uzroci, uslovi ili okolnosti, koliko u pitanju: »Da li je Platon dokazao svoje stanovište ili nije?« — a tim pitanjem se nisu bavili ljudi poput Ničea. Međutim, mi ne možemo sebi da dopustimo da *a priori* odbacimo shvatanje prema kome ono što je u ovom svetu uređeno i što je umno ima objektivno utemeljenje u jednoj nevidljivoj i transcendentnoj stvarnosti, a ja verujem da Platon ne samo da je u svojoj metafizici iskazao prilično mnogo istine već i da je odmakao daleko u pokazivanju da *je* i ona sama *bila* istinita. Ako uopšte treba da govorimo, onda je jasno da treba da stvaramo i vrednosne sudove, sudove koji pretpostavljaju objektivne norme i merila, vrednosti koje se mogu shvatiti različitim stupnjevima uviđanja, vrednosti koje se ne stvaraju same, jer njihova aktualizacija zavisi od ljudske volje koja sarađuje sa Bogom u realizaciji tih vrednosti i ideala u ljudskom životu. Naravno, kada je reč o prirodnom saznanju, mi neposredno

ne opažamo ono po sebi (i ukoliko Platonova teorija podrazumeva takvo saznanje ona je neprihvatljiva, a ukoliko izjednačava istinito saznanje i neposredno saznanje onoga po sebi moglo bi se učiniti da ona, i nehotice, vodi u skepticizam), ali racionalnom refleksijom mi sigurno možemo doći do saznanja objektivnih (i istinski transcendentalno zasnovanih) vrednosti ideja i svrha, a to je, na kraju krajeva, i Platonov glavni cilj.

DVADESET PRVO POGLAVLJE

PLATONOVA PSIHOLOGIJA

I. Platon nije podlegao sirovim psihološkim shvatanjima prethodnih kosmoloških škola, u kojima je duša bila svođena na vazduh, vatru ili atome: on nije bio ni materijalist, ni epifenomenalist, već jedan nepokolebljiv spiritualist. Prema njegovom mišljenju, duša se jasno razlikuje od tela; ona je čovekov najdragoceniji posed, a istinsko obdelavanje duše mora da bude čovekova glavna briga. Stoga se na završetku *Fedra* Sokrat moli: »O dragi Pane i vi drugi bogovi koji ste ovde, dajte mi da budem lep unutra i da sve što imam spolja bude u skladu sa mojim unutrašnjim osobinama. Da bogatim smatram mudraca. A zlata da imam toliko koliko ga ni nositi ni voziti ne bi mogao niko drugi nego samo razborit čovek.«[1] Realitet duše i njeno prvenstvo u odnosu na telo nalaze emfatičan izraz u Platonovom psihološkom dualizmu, koji odgovara njegovom metafizičkom dualizmu. U *Zakonima*[2] Platon određuje dušu kao »kretanje koje samo sebe može pokrenuti« (τήν δυνα μένην αὑτὴν κινεῖν κίνησιν), ili kao »izvor kretanja«. Ako je duša to, onda je ona ispred tela, nadmoćna je telu (koje se kreće, ali samo nije izvor svog kretanja) i mora da upravlja njime. U *Timaju* Platon kaže da »jedina od postojećih stvari koja može steći um jeste duša, a ona je nevidljiva, dok su vatra, voda, zemlja i vazduh svi rođeni kao vidljiva tela«[3]; u *Fedonu* on pokazuje da duša ne može da bude puki epifenomen tela. Simija izjavljuje da je duša samo sklad tela i da iščezava iščezavanjem tela koga je ona sklad; međutim, Sokrat ističe da duša može da upravlja telom i njegovim željama, dok je nerazumno verovati da puki sklad može da upravlja onim čega je sam sklad.[4] Isto tako, kada bi

[1] 279b 8-c 3. (Upor. Platon. *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 181—2. — *Prim. prev.*)

[2] 896a 1—2. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 421. — *Prim. prev.*)

[3] *Tim.*, 46d 5—7. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 86. — *Prim. prev.*)

[4] 85e 3—86d 4, 93c 3—95a 2.

duša bila samo puki sklad tela, otuda bi sledilo da bi jedna duša mogla da bude više duša od druge (jer sklad može da se povećava ili da se smanjuje), a to je besmislena pretpostavka.

I pored toga što Platon utvrđuje postojanje bitne razlike između duše i tela, on ne poriče to da na dušu može da se deluje telom ili preko tela. U *Državi* on među sastavne delove pravilnog obrazovanja uključuje i fizičko vaspitanje, a odbacuje neke vrste muzike zbog njihovog štetnog delovanja na dušu. Isto tako, on u *Timaju* priznaje rđav uticaj koji mogu imati slabo fizičko vaspitanje i loše telesne navike; takav uticaj bi čak mogao dušu da dovede u jedno neizlečivo stanje, u kome je ona porobljena nečim što je njoj spoljašnje[5]; u *Zakonima* on naglašava uticaj nasleđa na dušu[6]. U stvari, defektno telesno ustrojstvo nasleđeno od roditelja i pogrešno vaspitanje, uključujući tu i uticaj okoline, odgovorni su za većinu bolesti duše. »Jer niko nije hotimice rđav, nego se rđavim postaje zbog nekog pokvarenog stanja tela i pogrešne ishrane, a to su svakome mrska i neželjena zla.«[7] Stoga, čak i kada Platon povremeno govori o tome da duša samo boravi u telu i koristi ga, mi to, ipak, ne smemo predstavljati tako kao da on poriče svako međudelovanje duše i tela. On možda nije *objasnio* to uzajamno delovanje, ali to je svakako i ono najteže. Međusobno delovanje tela i duše jeste evidentna činjenica i mora da se prihvati: problem se ne razrešava poricanjem te interakcije, zbog toga što ona ne može potpuno da se objasni, niti se rešava svođenjem duše na telo ne bi li se time izbegla neophodnost davanja nekakvog objašnjenja ili priznanja da se nije dalo nikakvo objašnjenje.

II. U *Državi* nalazimo učenje o trodelnoj prirodi duše[8], učenje za koje se kaže da je prihvaćeno od pitagorovaca.[9] To učenje se javlja ponovo u *Timaju*, pa teško može biti opravdana pretpostavka da ga je Platon ikada napustio.[10] Duša se sastoji od tri »dela«: razumnog (τὸ λογιστικόν), srčanog ili voljnog (τὸ θυμοειδές) i požudnog »dela« (τὸ ἐπιθυμητικόν). Reč »deo« može da se s pravom koristi u našem prikazu, jer sam Platon upotrebljava izraz μέρος; međutim, ja sam je baš ovde stavio pod znake navoda kako bih označio da se radi o metaforičkom izrazu koji ne bi trebalo shvatiti tako da duša ispadne rasprostrta i materijalna. Reč μέρος se pojavljuje u pasusu 444b 3 četvrte knjige

[5] *Tim.*, 86b sq.

[6] *Nom.*, 775b sq.

[7] *Tim.*, 86d 7-e 3. (Upor. Platon, *Tim.*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 133. — *Prim. prev.*)

[8] Knj. 4.

[9] Cf, Cic., *Tusc. Disp.*, 4, 5, 10. (Na ovom mestu Ciceron upućuje na *dva* dela duše: razumski i nerazumski deo.)

[10] *Tim.*, 69d 6—70a 7.

Države; pre toga Platon koristi reč εἶδος, a to pokazuje da je on smatrao ta tri dela oblicima, funkcijama ili načelima delovanja, a ne delovima u materijalnom smislu.

To λογιστικόν je ono što čoveka razlikuje od nerazumne životinje; to je najviši element ili formalno načelo duše, besmrtno i srodno božanskom. Dve druge dimenzije duše, τὸ θυμοειδές i τὸ ἐπιθυμητικόν, podložne su propadanju. Od njih je voljni deo plemenitiji (u čoveka najsrodniji moralnoj hrabrosti), i jeste, ili bi trebalo da bude, prirodni saveznik uma, mada se sreće i u životinja. Τὸ ἐπιθυμητικόν predstavlja telesne želje, jer razumski deo ima svoje vlastite želje, na primer, strast za istinom, Erot, koji je umni pandan telesnom Erotu. U *Timaju*[11] Platon smešta razumski deo duše u glavu, voljni u grudi, a požudni ispod pojasa. Voljni deo duše smešta se u srce i pluća prema drevnoj tradiciji koja seže sve do Homera; ali, teško je reći da li je Platon sva ta lociranja razumevao doslovno. On je, možda, smatrao da navedena mesta predstavljaju tačke uzajamnog delovanja tela i nekolikih načela duše: nije li Dekart (koji je, bez sumnje, verovao u duhovnu prirodu duše) smeštao tačku uzajamnog delovanja u hipofizu (pinealnu žlezdu)? Međutim, teško se može prihvatiti da je Platon sistematski razradio svoju psihologiju, što se može videti i iz razmatranja koja slede.

Platon je tvrdio da je duša besmrtna, a u *Timaju* se izvesno kaže da samo razumski deo duše uživa tu povlasticu.[12] Ali ako su drugi delovi duše smrtni i propadljivi, onda oni moraju da budu odvojivi od razumskog dela na neki tajanstven način ili, pak, moraju sami da sačinjavaju neku različitu dušu ili duše. Upadljivo nastojanje na jednostavnosti duše u *Fedonu* moglo bi da se odnosi na razumski deo; ali u mitovima (na primer, *Države* i *Fedra*) podrazumeva se da duša preživljava u svojoj celokupnosti, ili bar da očuvava lično sećanje i u stanju razdvojenosti od tela. Ovim ne mislim da kažem da sve što je izloženo u mitovima treba uzeti zdravo za gotovo; želim samo da istaknem da očevidna pretpostavka mitova po kojima duša i posle smrti zadržava pamćenje i ostaje pod uticajem svog prethodnog života u telu, bio on dobar ili rđav, jeste mogućnost preživljavanja duše u celini i zadržavanja bar daleke mogućnosti za obavljanje voljnih i požudnih funkcija, čak i ako ih duša u stanju razdvojenosti od tela ne bi mogla obavljati aktualno. Međutim, to ostaje samo moguća interpretacija, a, s obzirom na Platonove izričite iskaze i s obzirom na njegovo opšte dualističko stanovište, čini se verovatnim da, prema njemu, preživljava samo τὸ λογιστικόν, a da nestaju potpuno drugi delovi duše. Ako se shvatanje o tri sastavna

[11] *Tim.*, *ibid.*
[12] *Tim.*, 69c 2—e 4.

dela duše kao tri μερη sukobljava sa shvatanjem o tri εἴδη, onda je to jednostavno dokaz za to da Platon svoju psihologiju nikada nije potpuno razradio niti je iz svojih psiholoških stavova izvukao sve implikacije.

III. Zašto Platon tvrdi da duša ima trodelnu prirodu? Uglavnom zbog očevidne činjenice sukoba unutar duševnog života pojedinca. U *Fedru* se susrećemo sa slavnim poređenjem prema kome je razumski deo predstavljen kao vozar kola, a voljni i požudni delovi kao dva konja u zaprezi.[13] Jedan od konja je dobar (voljni element, koji je prirodan saveznik uma i »voli počasti s umerenošću i skromnošću«), a drugi je rđav (požudni element, koji je prijatelj svake razuzdanosti i obesti); i dok dobar konj lako prati naredbe vozara i kreće se u skladu sa njegovim uputstvima, rđav konj je nepokoran i sklon tome da sluša samo glas čulne strasti, pa otuda mora da bude obuzdavan bičem. Dakle, Platon kao svoj *point de départ* uzima činjenicu iskustva da u čoveku često postoje sukobljeni delatni porivi; ali on nikada zbiljski ne razmatra kako ta činjenica može da se pomiri sa jedinstvom svesti, i značajno je da on izričito priznaje da bi »iskazivanje toga šta duša jeste iziskivalo dugu i zasigurno bogu doličnu raspravu«, dok bi iznošenje »toga na šta ona liči bio kraći i ljudski zadatak«[14]. Možemo, dakle, zaključiti da tendencije da se tri načela delovanja smatraju kao načela jedne jedinstvene duše i tendencija da se ista načela smatraju kao odvojeni delovi (μέρη) — ostaju nepomirene u Platonovoj psihologiji.

Međutim, Platonov glavni interes je, očevidno, bio etički: uporno isticanje prava razumskog dela da upravlja celim duševnim sklopom i da u njemu dela kao vozar. U *Timaju* se kaže da je razumski deo duše, besmrtni i »božanski« element, sačinio demijurg, i to od onih istih sastojaka od kojih i Dušu sveta, dok su smrtne delove duše, skupa sa telom, stvorili nebeski bogovi.[15] To je bez sumnje mitski izraz činjenice da je razumski deo duše najviši, da je predodređen da vlada i da po prirodi ima pravo da vlada zbog toga što je znatno srodniji božanskom. On se nalazi u prirodnom srodstvu sa nevidljivim i umstvenim svetom, koji je sposoban da kontemplira, dok su drugi delovi duše u osnovi povezani sa telom, tj. sa pojavnim svetom, i nemaju nikakvog izvornog udela u umu i umnim delatnostima i ne mogu da opažaju svet idealnih oblika. Ovo dualističko shvatanje se, ponovo, javlja u novoplatonizmu,

[13] 246a 6sq. (Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 134.— *Prim. prev.*)
[14] 246a 4—6. (Platon, *Ijon Fedar Gozba*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 134. — *Prim. prev.*)
[15] 41c 6—42e 4, 69b 8—c 8.

kod sv. Avgustina, Dekarta itd.[16] Štaviše, uprkos tome što su sv. Toma Akvinski i njegova škola usvojili peripatetičko učenje o duši, među hrišćanima platonski *način govorenja* o duši ostaje i mora da ostane »popularan«, jer *činjenica* koja je uticala na Platonovu misao, činjenica unutrašnjeg sukoba u čoveku, prirodno se čini značajnijom u očima svih onih koji prihvataju hrišćansku etiku. Međutim, treba zapaziti da se, upravo zbog toga što mi taj sukob osećamo *u nama samima*, ovde traži znatno koherentnije shvatanje duše od onog koje pruža Platonova psihologija. Jer, ako bi u čoveku postojala množina duša — recimo umna i neumna — onda se ne bi moglo objasniti to što smo svesni sukoba koji se odvija unutar nas samih i što smo svesni moralne odgovornosti. Ne želim da kažem da je Platon bio sasvim slep pred ovom istinom, već želim da ukažem na to da je on toliko mnogo naglašavao jedan aspekt problema da je počeo da zanemaruje druge aspekte i da stoga nije uspeo da dâ zaista zadovoljavajuću racionalnu psihologiju.

IV. Poznato je da je Platon zastupao stanovište o besmrtnosti duše. Iz njegovih eksplicitnih postavki proizlazi, kao što smo videli, da je teza o besmrtnosti ograničena na jedan deo duše, τὸ λογιστικόν, iako je sasvim moguće da duša preživljava i u celosti, bez obzira na to što ona očevidno ne može da obavlja svoje niže funkcije u stanju razdvojenosti od tela. Doduše, tačno je da bi ovo poslednje stanovište moglo da dovede do zaključka da je duša znatno nesavršenija i rđavija u stanju razdvojenosti od tela nego u ovom smrtnom životu — ali taj zaključak sigurno ne bi prihvatio Platon.

Čini se da je, bar u određenoj meri, potpuno odbacivanje Platonovih mitova o duši podstaknuto težnjom za napuštanjem teze o sankcijama posle smrti, kao da je učenje o nagradama i kaznama irelevantno — i čak odbojno — prema moralnosti. Ali, da li je pravedno, ili, da li je u skladu sa načelima istorijske kritike Platonu pripisivati autorstvo nad jednim takvim stavom? Jedno je priznati da neke pojedinosti tih mitova nisu bile zamišljene tako da bi ih trebalo uzeti ozbiljno (svi to dopuštaju), a sasvim je drugo reći da shvatanje o budućem životu, koji je određen ponašanjem u ovom životu, po sebi predstavlja jedno »mitsko shvatanje«. Nema nijednog pravog dokaza da je sam Platon smatrao mitove u njihovoj sveukupnosti kao puke fantazme: da jeste, zašto bi ih uopšte izlagao? Piscu ove knjige se čini da Platonu nipošto nije bila strana zamisao o kazni posle smrti, i da je ideja o sankcijama bila jedan od razloga zbog kojih je postulirao besmrtnost. On bi se složio

[16] Cf. St. Aug.: *Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. De moribus Ecc. cath., I, 27* (Čovek je dušom uman, a smrtnim i zemaljskim opskrbljen je telom, — *Prim. prev.*)

sa Lajbnicom (Leibniz) »da se radi zadovoljenja nadanja ljudske rase mora da dokaže da je Bog, koji upravlja svime, pravedan i mudar, i da On neće da ostavi ništa bez naknade i bez kazne. To su veliki temelji etike«[17].

Kako je Platon pokušavao da dokaže besmrtnost?

1. U *Fedonu*[18] Sokrat dokazuje da se iz suprotnog rađa suprotno, kao »iz jačeg, slabije«, ili »iz zaspalog, budno, a iz budnog, usnulo«. Tako su i život i smrt suprotnosti, a iz života nastaje smrt. Stoga se mora uzeti da i život nastaje iz smrti.

Taj argument počiva na nedokazanoj pretpostavci o večitom cikličnom kretanju: on takođe sadrži pretpostavku o tome da suprotno nastaje iz suprotnog kao iz neke tvari iz koje dotična suprotnost proizlazi ili je načinjena. Teško da bi nas takav argument zadovoljio: osim toga, on ne govori ništa o statusu duše u stanju njene odvojenosti od tela, i, sam po sebi, on vodi učenju o »točku« ponovnog rađanja. U jednom »periodu« duša može da izgubi svest o svim prethodnim periodima svog života, tako da se navedenim argumentom »dokazuje« samo to da duša preživljava, ali ne da preživljava ličnost *kao* ličnost.

2. Sledeći dokaz u *Fedonu*[19] jeste dokaz na osnovu *apriornog* sadržaja znanja. Ljudi imaju znanje o merilima i apsolutnim normama, od kojih polaze u svojim uporednim vrednosnim sudovima. Ali ta apsolutna merila ne postoje u čulnom svetu: stoga ih je čovek morao opaziti u nekom prethodnom životu duše. Slično tome, čulno opažanje ne može nam dati znanje o nužnom i opštem. Ali prikladnim pitanjima čak se i dečak koji nije imao nikakvog matematičkog obrazovanja može navesti da, bez podučavanja, »dođe do« matematičkih istina. Kako te istine spomenuti dečak nije naučio ni od koga, i kako ih nije mogao izvesti iz čulnog opažanja, sledi zaključak da ih je on shvatio u prethodnom životu duše, i da je proces »učenja« naprosto proces sećanja (upor. *Menon*, 84 sq.).

U stvari, ispitivanje koje Sokrat izvodi u *Menonu* predstavlja jedan način podučavanja, i tu se, u svakom slučaju, pretpostavlja određeno matematičko znanje. Međutim, čak i ako matematička nauka ne može da se objasni »apstrahovanjem« iz prirodnog materijala, matematika bi još mogla da bude jedna *a priori* nauka, a da, pri tom, ne mora da se postulira prethodno postojanje duše. Čak i pod pretpostavkom da

[17] Pismo nepoznatom korespondentu iz oko 1680. godine, Duncan, *Philosophical Works of Leibniz*, p. 9.

[18] 70d 7—72e 2.

[19] 72e 3—77d 5.

bi dečak-rob iz *Menona* mogao potpuno *a priori* da savlada matematiku, teoretski to ne bi nužno značilo da je on prethodno postojao: tu uvek postoji i jedna alternativa u kantovskom pravcu.[20]

Simija ukazuje[21] na to da ovaj argument ne dokazuje ništa drugo do to da je duša postojala i pre svog sjedinjavanja sa telom: argumentom se ne dokazuje da duša preživljava smrt. Sokrat zbog toga primećuje da se argument na osnovu sećanja mora uzeti skupa sa prethodnim argumentom.

3. Treći argument iz *Fedona* (ili drugi, ako se dva prethodna uzmu zajedno) jeste argument na osnovu jednostavne i bogolike prirode duše — na osnovu njene duhovnosti, kako bismo mi rekli.[22] Vidljive stvari su složene i podložne raspadanju i smrti — a telo spada među njih. Duša može da opaža i da se približi nevidljivim, nepromenljivim i nepropadljivim idejama, a to pokazuje da je duša sličnija njima nego vidljivim i telesnim stvarima koje su smrtne. Osim toga, činjenica da je duša prirodno predodređena da upravlja telom, potvrđuje da je ona znatno sličnija božanskom nego smrtnom. Duša je, kao što sve navedeno sugeriše, i sama »božanska« — a to je za Grke značilo besmrtna i nepromenljiva.

(Ovaj argument se razvio u argument o besmrtnosti duše na osnovu njenih viših funkcija, a duhovnost tog poimanja duše razvio se do teze o njenoj duhovnoj i čistoj prirodi.)

4. Sledeći dokaz iz *Fedona* nalazi se u Sokratovom odgovoru na prigovore Kebeta. (Već sam ranije ukazao na Sokratovo pobijanje »epifenomenalizma« izloženog u tezama koje je predlagao Simija.) Kebet iznosi mišljenje[23] da trošenje energije duše u njenim uzastopnim telesnim životima može »iscrpsti« i nju, tako da će i ona na kraju »sasvim iščeznuti u nekom od umrlih«. Na to Sokrat odgovara novim dokazom o besmrtnosti.[24] Sabesednici najpre priznaju da postoje ideje. Ali ako one postoje, onda se pokazuje da prisustvo jedne ideje ne dopušta prisustvo suprotne ideje, i da neka stvar takva kakva jeste, na osnovu svog sudelovanja u jednoj ideji, ne dopušta istovremeno prisustvo suprotne ideje u sebi. Na primer, iako ne možemo reći da sama vatra jeste *toplota*, ona je *topla*, i nedopustivo je da joj se, istovremeno, pripisuje svojstvo »hladnoće«. Duša je to što jeste na osnovu svog sudelovanja u ideji

[20] Ne mislim da sugerišem prihvatanje kantističkog kriticizma, već samo da istaknem da Platonov zaključak nije jedini mogući zaključak, čak ne ni na osnovu njegovih pretpostavki.

[21] *Phaid.*, 77.

[22] 78b 4—80e 1.

[23] 86e 6—88b 8.

[24] 103c 10—107a 1.

života: stoga ona neće dopustiti prisustvo suprotne ideje — ideje »smrti«. Dakle, kada se približava smrt, duša mora ili da se izmakne ili da se odupre smrti. Pretpostavlja se da ona ne iščezava. Stoga, strogo govoreći, taj argument ne bi trebalo nazivati dokazom o nepropadljivosti duše, jer se u njemu već pretpostavlja njena duhovnost, tj. nepodložnost raspadanju. Sokrat razumeva Kebeta tako kao da ovaj prihvata duhovnu prirodu duše, ali da uz to tvrdi da bi ona mogla da se »istroši«. Sokratov odgovor izlazi, praktično, na to da ne može da se istroši duhovno načelo.

5. U *Državi*[25] Sokrat polazi od načela da jedna stvar ne može da bude uništena i da ne može da propadne izuzev zbog nekog njoj prirođenog zla. Zla duše su »nepravednost, neumerenost, kukavičluk i neznanje«; ali nju ta zla ne uništavaju, jer potpuno nepravedan čovek može da živi isto toliko dugo ili čak i duže od pravednog čoveka. Ako duša nije uništena svojim vlastitim unutrašnjim kvarenjem, onda nije razumno pretpostavljati da je može uništiti bilo kakvo spoljašnje zlo. (Ovaj argument očevidno podrazumeva dualizam.)

6. U *Fedru*[26] se dokazuje da ono što pokreće nešto drugo, a samo je od trećeg pokrenuto, može da prestane da živi kao što može da prestane i da se kreće. Međutim, duša je samopokrećuće načelo[27], izvor i početak kretanja, a ono što je početak mora da bude nestvoreno, jer ako ne bi bilo nestvoreno, ono ne bi bilo početak. A ako je nestvoreno, ono je i neuništivo, jer ako bi duša, kao početak kretanja, bila uništena, onda bi i čitav svemir i stvaranje »propali i izdahnuli«.

Pošto je već uzeto kao dokazano da je duša načelo kretanja, sledi da je ona uvek morala da postoji (ako kretanje potiče od početka i načela), ali to očevidno slabo dokazuje ličnu besmrtnost. Jer, svi ti argumenti pokazuju da bi individualna duša mogla da bude jedna emanacija Svetske Duše, u koju se pojedinačna duša vraća u trenutku telesne smrti. Pa ipak, prilikom čitanja celog *Fedona* i mitova iz *Fedona*, *Gorgije* i *Države* teško se može izbeći utisak da je Platon verovao i u stvarnu ličnu besmrtnost. Štaviše, mesta slična onom na kome Sokrat o ovom životu govori kao o pripremi za večitost[28], i opaske slične onim koje Sokrat daje u *Gorgiji*[29], da bi Euripid mogao da bude u pravu kada kaže da je život na ovom svetu u stvari smrt, a smrt u stvari život (opaska koja ima orfički prizvuk), ne govore u prilog tezi o tome da je Platon u svom poučavanju o besmrtnosti imao nameru da potvrdi puko

[25] 608d 3—611a 2.

[26] 245c 5 sq.

[27] Cf., *Nom.*, 896a 1-b 3.

[28] *Rep.*, 498b 3-d 6.

[29] *Gorg.*, 492e 8—11.

trajanje razumskog dela duše (τὸ λογοςστικόν), a da, pri tom, ne potvrdi i ličnu svest ili trajnost samoidentiteta. Znatno je razumnije pretpostaviti da bi se složio sa Lajbnicom kada ovaj pita: »Od kakve bi vam koristi bilo, gospodine, da postanete car Kine ako ste zaboravili šta ste prethodno bili? Zar to ne bi bilo isto kao i kada bi Bog stvorio cara u Kini u istom trenutku kada bi vas uništio?«[30]

Nije neophodno razmatrati mitove podrobno, jer oni su samo slikovite predstave istine koju je Platon želeo da prenese, naime, istine da duša traje i posle smrti, i da će budući život duše na onom svetu biti u skladu sa njenim vladanjem u zemaljskom životu. Koliko je ozbiljno Platon nameravao da zastupa učenje o uzastopnim reinkarnacijama, koje se izlaže u mitovima, nije sigurno: u svakom slučaju, pokazalo bi se da za filozofsku dušu ima nade da pobegne iz točka ponovnog rađanja, a takođe bi se pokazalo i to da je moglo biti i nepopravljivih grešnika zanavek bačenih u Tartar[a]. Kao što je već spomenuto, prikaz budućeg života u mitovima teško može da se usaglasi sa Platonovom tvrdnjom da samo τὸ λογςστικόν preživljava, i u tom smislu ja bih se složio sa Riterom kada kaže: »Ne može se sa sigurnošću zastupati mišljenje da je Platon bio ubeđen u besmrtnost duše, kako se ona izlaže u mitovima iz *Gorgije*, *Fedona* i *Države*.«[31]

Platonovo učenje o psihologiji nije, dakle, sistematski razrađena i dosledno izvedena celina »dogmatskih« stavova: njegov interes je bio, bez sumnje, poglavito etički po svom karakteru. Ali to ne znači da Platon nije došao do mnogih pronicljivih psiholoških zapažanja, koja doista mogu da se nađu rasuta po svim njegovim dijalozima. Setimo se samo primera o procesu zaboravljanja i sećanja koje on daje u *Theaitetu*, ili opaske o razlici između pamćenja i podsećanja u *Filebu*[32].

[30] Duncan, p. 9.

[a] Tartar — najpre tamno mesto ispod Hada za kažnjene bogove (titane), a zatim deo donjeg sveta za kažnjene grešnike uopšte. — *Prim. prev.*

[31] *The Essence of Plato's Philosophy*, p. 282 (George Allen and Unwin, 1933).

[32] *Theaet.*, 191c 8 i sq.; *Phil.*, 33c 8—34c 2.

DVADESET DRUGO POGLAVLJE

TEORIJA MORALA

I. *Najviše Dobro*

Platonova etika je eudaimonistička u tom smislu jer je usmerena ka postizanju najvišeg dobra; posedovanje takvog dobra, prema Platonu, predstavlja istinsku ljudsku sreću. Moglo bi se reći da se za Platona to najviše dobro podudara sa razvitkom čoveka kao umnog i moralnog bića, pravilnim obdelavanjem duše i opštim i skladnim životnim blagostanjem. Kada se čovekova duša nalazi u stanju u kome i treba da bude, onda je čovek srećan. Na početku *Fileba* Protarh (Protarchos) i Sokrat zauzimaju, radi raspravljanja (*causa argumenti*), dva polarizovanja stanovišta. Mada se obojica slažu u tome da dobro mora da bude neko stanje duše, Protarh je rad da zastupa stanovište da se dobro sastoji u *zadovoljstvu*, dok će Sokrat da zastupa stanovište da se dobro sastoji u *mudrosti*. Sokrat nastavlja raspravu tako što pokazuje da zadovoljstvo kao takvo ne može da bude istinito i jedino ljudsko dobro, jer ljudski život sačinjen od čistih zadovoljstava (tu se misli na telesna uživanja), u kome nikakvog udela nemaju ni um ni pamćenje ni saznanje ni istinito shvatanje, »ne bi bio život čoveka, već život nekog mekušca ili onih morskih životinja s telom u školjci«[1]. Čak i Protarh ne misli da je takav život poželjan za ljudsko biće. S druge strane, život »čistog uma«, lišen zadovoljstva, ne bi mogao da bude jedino dobro čoveka; čak i ako je um najviši deo čoveka a umna aktivnost (posebno promatranje ideja) najviša čovekova funkcija, čovek nije čist um. Zbog toga dobar život za čoveka mora da bude »pomešan« život, ni isključivo život uma, niti pak isključivo život čulnog zadovoljstva. Platon je, stoga, voljan da dopusti ona zadovoljstva kojima ne prethodi bol, na primer, neka saznajna zadovoljstva[2], ali, takođe, i zadovoljstva koja

[1] *Phileb.*, 21c 1—8. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 126. — *Prim. prev.*)

[2] Cf. *Phil.*, 51.

se sastoje u zadovoljavanju nekih poriva, pod uslovom da su neškodljiva i da se uživaju umereno. Baš kao što med i voda moraju da se pomešaju u prikladnoj srazmeri da bi se dobilo prijatno piće, tako i osećaj prijatnosti i razborito delovanje moraju da se pomešaju u pravoj srazmeri da bi načinili dobar ljudski život.[3]

Platon kaže da dobar život, pre svega, mora da uključuje čitavo znanje istinitije vrste, naime tačno poznavanje bezvremenskih predmeta. Ali čovek koji je tačno upoznat samo sa savršenim krivama i pravama geometrije, a nema nikakvog znanja o grubim približnostima koje srećemo u svakodnevnom životu, ne bi čak znao ni kako da nađe put svojoj kući. Stoga se u mešavinu mora doliti i »voda drugostepenog znanja« a ne samo »voda neposredne raznovrsnosti«: to nipošto neće naškoditi čoveku pod uslovom da prepoznaje predmete »na drugom stupnju« onakvima kakvi oni jesu, i pogrešno da ne zamenjuje grubu približnost sa tačnom istinom. Drugim rečima, nije potrebno potpuno okrenuti leđa ovom smrtnom životu i materijalnom svetu da bi se vodio istinski dobar život, već se mora shvatiti da ovaj svet nije jedini svet, niti pak najviši svet, nego siromašna kopija idealnog sveta. (Muzika se, kaže Protarh, mora da dopusti, »ako naš život uopšte treba da bude život«, uprkos tome što je ona, prema Sokratu, »puna nagađanja« i što joj »manjka čistoća«[4].)

Pošto je sva ta »voda« nalivena u zdelu za mešanje, postavlja se pitanje koliko mnogo »meda« staviti u nju. O tome koliko mnogo zadovoljstva dopustiti odlučiće se prema kriterijumu znanja. A znanje, kaže Platon, pretenduje na srodstvo sa vrstom »istinitih« i »nepomešanih« zadovoljstava; a kada je reč o ostalim zadovoljstvima, znanje će prihvatiti samo ona doja prate zdravlje, trezven duh i svaki oblik dobra. Naslade »ludosti i nevaljalstva« sasvim su nepogodne da bi se kao sastojci našle u mešavini.

Tajna mešavine koja čini dobar život jeste, dakle, mera ili srazmera: gde se to zanemaruje, tamo nema prave mešavine, već neke kaše. Dobro je tako oblik lepog, koje je sazdano po meri i srazmeri, a συμμετρία, καλόν i ἀλήθεια biće tri oblika ili obeležja onoga što je dobro. Prvo mesto pripada »pravovremenosti«, τὸ καίριον, drugo srazmeri, lepoti ili potpunosti (τὸ σύμμετρον καὶ καλόν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν), treće umu i razboritosti (νοῦς καὶ φρόνησις), četvrto pripada naukama, umenjima i ispravnim mnenjima (ἐπιστήμαι καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί), peto zadovoljstvima koja u sebi ne sadrže pomešan nikakav bol (bez obzira

[3] 61b 4 sq.

[4] 62c 1—4 (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 184. — *Prim. prev.*)

na to da li podrazumevaju stvarno čuvstvo ili ne), i šesto umerenom zadovoljavanju požude, kada je ona, naravno, neškodljiva. Takvo je, dakle, čovekovo istinsko dobro, takav je dobar život ili blaženstvo (εὐδαιμονία), a ono što nas pokreće da težimo za njim jeste Erot, želja ili čežnja za dobrim i srećom.

Naravno, najviše dobro (*summum bonum*) ili sreća podrazumeva saznanje boga — pogotovo ako idealni oblici jesu ideje Boga; a čak i ako bi se dijalog *Timaj* shvatio doslovno, tj. čak i ako bi se pretpostavilo da je bog odvojen od idealnih oblika koje on kontemplira — čovekovo vlastito razmatranje tih oblika, kao bitan nastavan deo njegove sreće, učinilo bi ga srodnim bogu. Štaviše, nijedan čovek koji nije prepoznao božansko delovanje u svetu ne bi mogao da bude srećan. Platon stoga može reći da je božanska sreća uzor ljudske sreće.[5]

Međutim, sreća može da se postigne upražnjavanjem vrline, upražnjavanjem koje znači postajanje čoveka sličnim bogu onoliko koliko je to čoveku moguće da postane. Mi moramo da težimo ka »sličnosti bogu koliko je moguće, a sličnost znači postati pravedan uz pomoć razboritosti«[6]. »Jer bogovi doista nikada ne zanemaruju onoga ko je sve svoje napore usmerio ka tome da postane pravedan i da upražnjavajući vrlinu postane božanstvu toliko sličan koliko je to za čoveka moguće.«[7] U *Zakonima* Platon izjavljuje da »bog jeste mera svih stvari, i to daleko više nego bilo koji čovek, kako neki sada kažu«. (To je odgovor upućen Protagori.) »Zato onaj ko bi da bude drag jednom takvom biću mora svim silama nastojati da i sam bude takav. Zbog toga, ako je neko od nas umeren, on je Bogu drag, jer mu je sličan. . . »Platon zatim kazuje da je prinošenje žrtava bogovima i opštenje sa bogovima preko molitava« nešto najlepše i najdivnije, i za srećan život probitačnije nego išta drugo«, ali ističe da su žrtve zlih i bezbožnih ljudi neprihvatljive za bogove[8]. Pobožnost i vrlina spadaju, dakle, u sreću, tako da vrlina — mada težnja ka njoj i vođenje kreposnog života jesu sredstvo za postizanje sreće — nije spoljašnja sreći, već njen sastavni deo. Dobro čoveka prvenstveno je stanje duše, a samo čovek vrline jeste istinski dobar i istinski srećan čovek.

[5] *Theaet.*, 176a 5-e 4. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 49. — *Prim. prev.*)

[6] *Theaet.*, 176b 1—3.

[7] *Rep.*, 613a 7-b 1. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 317. — *Prim. prev.*)

[8] *Nom.*, 715e 7—717a 3. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 146—7. — *Prim. prev.*)

II. *Vrlina*

1. Uopšteno uzevši, možemo reći da je Platon prihvatao Sokratovo izjednačavanje vrline i znanja. U *Protagori*[9] Sokrat, nasuprot slavnom sofisti, pokazuje da je nerazumno smatrati da pravda može biti bezbožna, a pobožnost nepravedna, što znači da nekolike vrline na okupu ne mogu biti potpuno nespojive. Dalje, razuzdan čovek ide za onim što u suštini škodi, dok umeren čovek ide za onim što je istinski dobro i blagotvorno. Težiti ka onom što je istinski dobro i korisno — to je mudro, a ići za onim što je štetno — to je nerazborito. Otuda umerenost i mudrost ne mogu da budu potpuno nesaglasne. Isto tako, istinska smelost ili hrabrost znači, na primer, ne uzmaći u bitki i kada si svestan opasnosti kojima se izlažeš; to nije isto što i puka vratolomnost. Stoga ni hrabrost ne može da se razdvaja od mudrosti više nego što se to moglo s umerenošću. Platon, naravno, ne poriče da postoje različite vrline koje se razlikuju po svojim predmetima ili po delovima duše kojih su one nastrojenost; sve te različite vrline tvore jedinstvo utoliko jer su izrazi jednog istog znanja o dobru i zlu. Razne vrline su, dakle, sjedinjene u razboritosti ili u poznavanju onog što je istinski dobro za čoveka i u poznavanju sredstava da se postigne to dobro. Iz *Menona* jasno proizlazi da se vrlina može poučavati *ako* je vrlina znanje ili razboritost, a u *Državi* se pokazuje da samo filozof ima istinsko znanje o tome šta je dobro za čoveka. Sofist, koji se zadovoljava »narodskim« pojmovima o vrlini, nije taj koji može da podučava o vrlini; to može samo onaj koji ima tačno znanje, tj. filozof. Učenje da vrlina jeste znanje, u stvari, predstavlja izraz činjenice da dobro nije samo relativan termin, nego da se tiče nečega po sebi što se ne menja: inače, ono ne bi moglo da bude predmet znanja.

Čini se, dakle, da je Platon pristajao uz ideju da vrlina jeste znanje i da se čovek može podučavati u vrlini, a takođe i uz ideju da niko ne čini zlo sa znanjem i hotimice. Kada jedan čovek bira ono što je *de facto* zlo, on to bira *sub specie boni*[a]: on želi nešto što zamišlja kao dobro, ali što je, u stvari, zlo. Platon je sigurno vodio računa o tvrdoglavoj prirodi žudnje koja, vukući vozara, nastoji da u ludoj pomami dostigne ono što joj se čini dobrim; ali rđav konj, prema Platonovim načelima, može da nadjača otpor vozara samo zbog toga što vozar nema nikakvog znanja o istinskom dobru ili zbog toga što je njegovo znanje o dobru zamračeno u trenutku navale strasti. Nekome bi se, svakako, moglo učiniti da se takvo učenje, nasleđeno od Sokrata, sukobljava sa Platonovim očevidnim priznavanjem moralne odgovornosti, ali Platon ima mogućnost da sačuva odgovornost tako što će reći da čoveku, koji zna šta je istinski dobro, rasuđivanje može biti, bar privremeno, toliko zamračeno strašću da će mu se prividno dobro pojavljivati kao istinsko dobro, ali da je on odgovoran zato što je dopustio strasti da mu tako pomrači razum. Na prigovor da bi neko mogao namerno da izabere zlo upravo zato što je ono zlo, Platon bi mogao samo da odgovori da takav čovek polazi od maksime: »Zlo, ti budi moje dobro.« Ako taj bira ono što je zbilja zlo i štetno, znajući da je to, u krajnjoj liniji, takvo, to dolazi samo zbog toga što on, uprkos svom znanju, svoju pažnju vezuje samo za jedan vid onoga što mu se pojavljuje kao dobro. On zaista može da bude odgovoran što tako usmerava svoju pažnju, ali ako bira, on može da bira samo *sub ratione boni*. Čovek bi mogao vrlo dobro da zna da će, ako ubije svoga neprijatelja, u krajnjoj liniji, sebi naneti štetu, ali on to svejedno čini, jer je svoju pažnju usmerio na ono što mu se pojavljuje kao neposredno dobro za zadovoljavanje njegove želje za osvetom ili želje za dobijanjem neke koristi od uklanjanja svog neprijatelja. [Moglo bi se primetiti da je Grcima bilo potrebno jasnije poimanje *Dobra* i *Ispravnog* i njihovog međusobnog odnosa. Svakako, ubica može vrlo dobro da zna da je ubistvo nepravedno, ali on bira da ga izvrši kao da je ono *u nekom pogledu dobro*. Ubica koji je znao da je ubistvo bilo nepravedno mogao je, razume se, takođe da zna i da »nepravedno« i »ono u krajnjoj liniji štetno ili zlo« jesu neodvojivi, ali to ne bi uklonilo aspekt »dobrote« (tj., korisnosti ili poželjnosti) koji prijanja uz njegov čin. Kada upotrebljavamo reč »zlo«, mi često mislimo na »nepravedno«, ali kada je Platon govorio da niko namerno ne bira da čini ono za šta zna da je zlo, on nije mislio da niko ne bira da čini ono za šta zna da je nepravedno, već to da niko hotimice ne bira da čini ono za šta zna da je u svakom pogledu štetno za njega.]

U *Državi*[10] Platon razmatra četiri osnovne ili kardinalne vrline — mudrost (Σοφία), hrabrost ili odvažnost (Ἀνδρεία), umerenost (Σωφροσύνη) i pravednost (Δικαιοσύνη). Mudrost je vrlina umnog dela duše, hrabrost srčanog dela, dok se umerenost sastoji u jedinstvu voljnog i požudnog dela pod vlašću uma. Pravednost je opšta vrlina, koja se sastoji u tome da svaki deo duše sebi svojstven zadatak obavlja u doličnom skladu.

2. U *Gorgiji* Platon dokazuje da dobro i zlo ne mogu da se izjednače sa zadovoljstvom i bolom, i odbacuje moralnost »natčoveka« koju propoveda Kalikle. Nasuprot Polu (Polos), Sokrat je pokušao da pokaže da je nanositi nepravdu, na primer kao tiranin, gore nego trpeti

[9] *Protag.*, 330c 3 sq.
[a] Lat. pod vidom dobra. — *Prim. prev.*

[10] *Rep.*, Knj. 4.

nepravdu, jer činjenje nepravde i čovekovu dušu čini rđavijom, a to je najveće zlo koje može da zadesi čoveka. Štaviše, činiti nepravdu a zatim se izvući nekažnjeno najgora je stvar od svega, jer to samo učvršćuje zlo u duši, dok kazna može da donese popravljenje. Kalikle se uključuje u raspravu o tome da bi protestvovao zbog toga što se Sokrat poziva »na narodska i prostačka shvatanja lepog i plemenitog koji to nisu po prirodi, već samo po običajnosti«[11]. Činiti zlo je, možda, sramotno s običajnog stanovišta, ali to stanovište je, u stvari, samo moralnost gomile. Slabi, koji su u većini, udružuju se da bi suzbili »snažniju vrstu ljudi«, a za *pravo* proglašavaju one činove koji im pogoduju, tj. koji odgovaraju članovima stada, dok za *nepravedne* proglašavaju one činove koji im nanose štetu[12]. Međutim, priroda pokazuje, smatra Kalikle, da je i u ljudi i u životinja »pravednost u tome da bolji bude nad gorim i da jači ima više od slabijeg«[13].

Sokrat zahvaljuje Kaliklu na iskrenosti kojom je iskazao mišljenje da Moć jeste Pravo, ali ističe da ako većina slabih zaista tiraniše »jake«, onda je to tiranida slabih, u stvari, jača, i time, prema vlastitom Kliklovom kriterijumu, opravdana. To nije puka igra rečima, jer ako Kalikle istrajava u svom odbacivanju običajne moralnosti, on onda mora da pokaže kako je jači, nemilosrdan i bezobziran pojedinac kvalitativno »bolji« od čoveka gomile, i kako zato ima pravo da vlada. To Kalikle pokušava da izvede tvrdeći da je njegov pojedinac mudriji od »rulje robova i skitnica«, i stoga mu pripada da vlada i ima više od potčinjenih mu. Razljućen Sokratovim zapažanjem da bi, u tom slučaju, lekar trebalo da jede i pije više od bilo koga drugog, a obućar da nosi veće cipele od svakog, Kalikle tvrdi da je on mislio da oni koji su mudri i hrabri u upravljanju državom treba i da vladaju državom, a da se pravda sastoji u tome što oni imaju više nego njima potčinjeni. Obodren Sokratovim pitanjem, da li onaj koji vlada treba da vlada i nad samim sobom, Kalikle odlučno potvrđuje da jak čovek treba da dâ punu slobodu svojim željama i strastima. To Sokratu pruža zgodnu priliku da uporedi Kaliklovog idealnog čoveka sa šupljom bačvom: takav sebe stalno puni zadovoljstvima, ali ih nikada nema dovoljno; njegov život je život proždrljive patke a ne čoveka. Kalikle je spreman da dopusti da i krastav čovek, koji neprestano daje oduška svom svrabu, ima srećan život, ali okleva s opravdavanjem života onoga koga upotrebljavaju

[11] *Gorg.*, 482e 3—5. (Upor. prevod A. Vilhara: Platon, *Gorgija. Protagora*, »Kultura«, Beograd 1968, str. 129. — *Prim. prev.*)

[12] Sličnost sa Ničeovim stavovima je očigledna, mada je Ničeovo shvatanje veoma daleko od shvatanja političkog i samovoljnog tiranina.

[13] *Gorg.*, 483d 5—6. (Upor. Platon, *Gorgija. Protagora*, »Kultura«, Beograd 1968, str. 130. — *Prim. prev.*)

za bludničenje[a], i na kraju je doveden do toga da prizna *kvalitativnu* razliku između zadovoljstava. To, dalje, vodi ka zaključku da je zadovoljstvo podređeno dobru, i da stoga um mora da bude sudija zadovoljstvima koja će dopuštati samo ukoliko su saglasna sa zdravljem, skladom i ustrojstvom duše i tela. Dakle, nije neumeren nego umeren čovek taj koji je istinski dobar i srećan. Razuzdan čovek sebi nanosi zlo, i Sokrat razložno uverava druge u svoje stanovište preko »mita« o nemogućnosti da se izbegne sud posle smrti[14].

3. Platon izričito odbacuje maksimu da treba činiti dobro svojim prijateljima, a zlo svojim neprijateljima. U prvoj knjizi *Države* Polemarh (Polemarchos) izlaže shvatanje prema kome je »pravično činiti dobro prijatelju ako je on dobar, a neprijatelju zlo, jer je rđav«[15]. Sokrat (razumevajući »povređivanje« kao pričinjavanje neke štete, a ne naprosto kažnjavanje — koje je on smatrao za popravnu meru) prigovara da povređivati nekog znači učiniti ga gorim, a to je, s obzirom na ljudske odlike, manje pravedno, tako da bi, prema Polemarhu, pravednom čoveku pripadalo da nepravednog čoveka čini još gorim. Ali, to je očigledno pre posao nepravednog nego pravednog čoveka.

[a] *Gorg.*, 494e. (U originalu: catamite = dečak nad kojim se vrše bludne radnje. — *Prim. prev.*)

[14] *Gorg.*, 523 sq.

[15] *Rep.*, 335a 7—8. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 12. — *Prim. prev.*)

DVADESET TREĆE POGLAVLJE

DRŽAVA

Platonova teorija politike je usko povezana sa njegovom etikom. Grčki život je u biti bio život u zajednici, život življen u polisu i nezamisliv odvojeno od polisa; nijedan pravi Grk ne bi mogao da pomisli da bi neki čovek mogao da bude savršeno dobar čovek ako bi bio sasvim izvan polisa, jer je dobar život za čoveka moguć samo u i preko društva — a društvo je za Grke bilo grad-država (polis). Racionalna analiza te činjenice iskustva dovela je do učenja o tome da organizovano društvo jeste »prirodna« ustanova, da je čovek u biti društvena životinja — a to učenje je zajedničko i Platonu i Aristotelu: teorija prema kojoj je društvo nužno zlo, čija posledica je ograničavanje čovekovog slobodnog razvoja i rasta, bila bi potpuno tuđa pravom Grku. (Naravno, bilo bi glupo grčko poimanje društva predstavljati analogno sa mravinjakom ili košnicom, jer je upravo u Grka individualizam po prvi put uzeo maha; on se pokazivao kako u bratoubilačkim ratovima između država tako i u stranačkim gloženjima unutar samih polisa, na primer, u pokušajima nekog pojedinca da postane tiranin; ali taj individualizam nije imao značenje pobune protiv društva kao takvog — on je društvo pretpostavljao kao prihvaćenu činjenicu.) Stoga je za filozofa koji se, poput Platona, bavio problemom ljudske sreće i istinski dobrog života, bilo preko potrebno da utvrdi pravu prirodu i funkciju države. Kada bi svi građani bili moralno rđavi ljudi, tada bi bilo doista nemoguće imati dobru državu; ali i obrnuto, ako bi država bila loša država, tada njeni građani ne bi mogli da žive onako kako bi trebalo da se živi.

Platon nije mogao da prihvati stanovište prema kome jedan moral postoji za pojedinca a drugi za državu. Prema njegovom mišljenju, državu sačinjavaju ljudi pojedinci i ona postoji da bi mogao da se vodi dobar život: postoji apsolutan moralan zakonik koji vlada svim ljudima i svim državama: korisnost mora da ustukne pred pravom. Platon nije smatrao državu kao neku ličnost ili organizam koji može ili koji bi trebalo da se razvija bez uvažavanja i bez poštovanja moralnog zakona:

država nije sudija ispravnog i pogrešnog, nije izvor svog vlastitog moralnog zakonika niti apsolutno opravdanje svojih sopstvenih činova, ma kakvi mogu da budu oni. Ta istina dolazi do jasnog izražaja u *Državi*. U tom dijalogu sagovornici tragaju za određenjem prirode pravednosti, ali već pri kraju prve knjige Sokrat izjavljuje da ne zna šta je pravičnost[1]. U drugoj knjizi on iznosi mišljenje o tome da će sagovornici, ako osmotre državu, videti ona ista slova pravde »ispisana krupnije i na većoj tabli«, jer pravda u državi »će biti mnogo veća i mnogo lakše uočljiva«. Stoga predlaže da »prvo istražimo kakvo je njeno svojstvo u državama, a zatim da pogledamo i kod jednog pojedinca, tragajući za sličnošću sa većim u obliku manjeg«[2]. Očigledna posledica ovog shvatanja jeste ta da su načela pravednosti ista i za pojedinca i za državu. Ako pojedinac svoj život živi kao pripadnik države, i ako je njegova pravednost kao i pravednost države određena idealnom pravdom, onda je jasno da ni pojedinac ni država ne mogu da pobegnu od večitog zakona pravednosti.

Sasvim je jasno da svako uređenje i svaka vladavina ne otelovljuje idealno načelo pravde; Platona nije toliko zanimalo da utvrdi kakve države stvarno *postoje*, koliko to kakva država *treba* da bude; tako se on u *Državi* poduhvata zadatka da iznađe idealnu državu, uzor sa kojim treba da se usaglasi, onoliko koliko može svaka aktualna država. Istina je da on u *Zakonima*, spisu iz svog poznog doba, čini određene ustupke praktičnoj izvodljivosti; ali njegova opšta svrha — utvrđivanje nacrta norme ili ideala — ostala je i dalje, a ako postojeće države ne odgovaraju idealu, utoliko gore po te države. Platon je bio duboko ubeđen u to da državništvo jeste ili bi trebalo da bude nauka; državnik, ako hoće da bude istinski državnik, mora da zna šta Država jeste i kakav treba da bude njen život; inače se izlaže opasnosti da državu i njene građane dovede do propasti i da se pokaže ne kao državnik (politikos), već kao rđav političar. Iskustvo je naučilo Platona da su postojeće države bile pune mana, i on se ostavio praktičnog političkog života, mada ne bez nade da će posejati seme istinskog državništva kod onih koji su se poverili njegovoj brizi. U *Sedmom pismu* on piše o svom žalosnom iskustvu, prvo s oligarhijom iz 404. godine, a zatim i s obnovljenom demokratijom, i dodaje: »Tako sam ja, mada isprva pun žudnje za javnim delanjem, sagledavši sve to, i uvidevši sav taj vrtlog, najposle osetio vrtoglavicu... konačno sam shvatio da je upravljanje u svim sadašnjim državama bez izuzetka rđavo. Jer je stanje njihovih zakona gotovo ne-

[1] *Rep.*, 354c 1. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 35. — *Prim. prev.*)

[2] 368e 2—369b 4. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 47. — *Prim. prev.*)

popravljivo bez nekog čudesnog zahvata i uz pomoć sreće. I tako sam ja hvaleći ispravnu filozofiju, bio prinuđen da kažem da se iz nje mogu razlučiti svi oblici onoga što je pravedno za zajednicu i za pojedinca; ljudski rod se, sledstveno tome, neće rešiti zala sve dok rod onih koji ispravno i istinski filozofiraju ne dođe na političku vlast, ili dok oni koji imaju vlast u državama nekim božanskim udesom ne počnu da se istinski bave filozofijom.«[3]

Platonovu teoriju politike izložiću u kratkim crtama, najpre onako kako se ona pojavljuje u *Državi*, a zatim onako kako je ona data u *Državniku* i *Zakonima*.

I. *Politeia*

1. Država postoji da bi služila potrebama ljudi. Ljudi nisu nezavisni jedni od drugih, nego im je potrebna pomoć i saradnja drugih u proizvodnji životnih potrepština. Zato ljudi okupljaju saradnike i pomagače na jednom boravištu »i tom zajedničkom staništu mi dajemo ime država«[4]. Tako je prvobitan cilj polisa bio ekonomski cilj, a iz njega proizlazi načelo podele i specijalizacije rada. Različiti ljudi su različito obdareni, imaju različite talente i kadri su da služe zajednici na različite načine: osim toga, čovekov rad biće i po kvalitetu a, takođe, i po kvantitetu bolji ako svako obavlja samo jedan posao u skladu sa svojim prirodnim obdarenostima. Zemljoradnik neće da proizvodi svoj vlastiti plug ili motiku, nego će to za njega da proizvode drugi, oni koji se posebno bave proizvodnjom takvih oruđa. Tako će država, koja se dovde razmatra s ekonomskog stanovišta, morati da ima ljude koji će biti muževni, tkači, obućari, stolari, kovači, pastiri, trgovci, prodavci, najamni radnici itd. Ali ako bi ljudi radili samo svoj posao, oni bi vodili vrlo sumoran život. Ako država treba da bude »bogata«, ona mora da ima i nešto više; stoga će tu biti i muzičara, pesnika, učitelja, dadilja, brijača, kuvara, poslastičara i drugih njima sličnih. Ali porastom stanovništva, koje prati rast bogatstva države, postojeće gradsko područje postaće nedovoljno za potrebe zajednice, i zato će morati da mu se pripoji malo od teritorije suseda. Tako poreklo rata Platon nalazi u ekonomskom uzroku. (Nema potrebe isticati da Platonova zapažanja ne treba razumeti kao neko opravdavanje napadačkog rata: kada je reč o njegovim opaskama o ratu, treba pogledati odsek o ratu u pododeljku o *Zakonima*.)

[3] *Ep.*, 7, 325d 6—326b 4. (Upor. Platon, *Pisma*, »Rad«, Beograd 1978, str. 41—42. — *Prim. prev.*)

[4] *Rep.*, 369c 1—4. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 48. — *Prim. prev.*)

2. O vođenju rata, prema načelu podele i upošljavanja rada, moraće da se brine i posebna klasa čuvara države, koji će isključivo da se posvete ratničkom pozivu. Ti čuvari moraju da budu srčani, nadareni elementom θυμοειδές; ali oni moraju da budu i filozofski nastrojeni, u tom smislu da treba da znaju ko su istinski neprijatelji države. Ako obavljanje njihovog čuvarskog zadatka treba da se zasniva na znanju, onda oni moraju da prođu kroz neki obrazovan proces. Obrazovanje će započinjati muzikom, a obuhvataće i usmena kazivanja i priče. Međutim, kaže Platon, malo je verovatno da ćemo mi dozvoliti da deca države u svom najprijemčivijem dobu usvajaju upravo obrnuta mnjenja od onih koja bi trebalo da odobravaju kada postanu punoletni.[5] Otuda sledi da priče o bogovima, kako ih kazuju Hesiod i Homer, neće da se prenose deci niti će uopšte da budu dopuštene u državi koja treba da bude uređena kao politeja, jer se u njima govori da se bogovi odaju velikom razvratu, prerušavaju u najrazličitije likove itd. Slično tome, u državi se ne može tolerisati iznošenje tvrdnji da su bogovi kršili zakletve i obećanja. Prema Platonovom mišljenju, boga ne treba predstavljati tvorcem svih stvari, bilo dobrih ili rđavih, nego samo onih koje su dobre[6].

Treba zapaziti kako se u dijalogu glavni interes brzo pomera ka problemu vaspitanja, mada Sokrat započinje raspravu iznalaženjem izvora države u neophodnosti zadovoljavanja raznih prirodnih potreba čoveka i uopšte poreklo države traži u ekonomskoj sferi. Pošto čovek nije naprosto *homo oeconomicus*, država ne postoji samo zbog toga da bi pospešila ekonomske potrebe ljudi, već i radi ljudske sreće, da bi se čovek u moralnom životu razvijao u skladu sa načelima pravde. Sve to čini neophodnim vaspitanje, jer pripadnici države jesu bića obdarena razumom. Međutim, u državi se ne traži bilo kakva vrsta obrazovanja, već samo obrazovanje ustanovljeno na načelima istine i dobra. Oni koji uređuju život države, koji određuju načela vaspitanja i koji različitim pripadnicima države dodeljuju razne zadatke, moraju da imaju znanje o onom što je i zaista istinito i zaista dobro — drugim rečima, oni moraju da budu filozofi. Kako se nama čini, upravo ono insistiranje na istini vodi Platona do prilično neobičnog zalaganja za isključenje epskih pesnika i dramatičara iz idealne države. Nije reč o tome da je Platon slep za lepote Homerovih epova i Sofoklovih drama: naprotiv, baš zato što se pesnici služe lepim jezikom i slikovitim predstavljanjem, oni u Platonovim očima i jesu tako opasni. Lepota i draž njihovih reči su, tako reći, otrov preliven medom koji prost narod lako guta. Platonovo interesovanje je prvenstveno etičko: on prigovara na-

[5] *Rep.*, 377a 5-c 3.

[6] 380a 5-c 3.

činu na koji pesnici govore o bogovima, i načinu na koji oni slikaju svoje raspojasane likove i tome slično. Ukoliko uopšte treba pesnike pustiti u idealnu državu, onda se to može učiniti, smatra Platon, samo pod uslovom da oni stvaraju primere dobrih moralnih likova; uopšte uzevši, epska i dramska poezija biće izgnane iz države, dok će lirska poezija biti dopuštena samo pod strogim nadzorom državnih vlasti. Neke muzičke lestvice (jonska i lidijska) biće isključene kao razneżene i raskalašne. (Neko će možda da misli da je Platon prenaglasio rđave posledice koje bi trebalo da proisteknu iz prihvatanja velikih dela grčke književnosti, ali načelo koje ga je nadahnjivalo moraju da priznaju svi oni koji ozbiljno veruju u objektivan moralan zakon, čak i ako se ne slažu sa Platonovim primenama tog načela. Jer ako se prihvata postojanje duše i jednog apsolutnog moralnog zakona, onda je dužnost javnih vlasti da spreče kvarenje moralnosti pripadnika države onoliko koliko mogu i onoliko koliko posebno primenjeni akti sprečavanja neće da proizvedu još veću štetu. Besmislica je govoriti bez ograda o neograničenim pravima umetnosti, i Platon je bio potpuno u pravu kada sebi nije dozvolio da ga uznemire takvi bezvredni obziri.)

Osim muzike, i gimnastika treba da bude uvrštena u obrazovanje mladih građana države. Ova briga za telo kod onih koji treba da budu čuvari države i borci u ratu sprovodila bi se, smatrao je Platon, u asketskom duhu; to će biti »jednostavna brižljiva obuka«; ona ne bi trebalo da daje trome borce, koji »prespavaju život i koji su podložni velikim i žestokim bolestima čak i ako malo odstupe od svog utvrđenog načina ishrane i života«, već pre »ratničke borce«, koji će biti »kao budni psi, koji moraju videti i čuti što oštrije«[7]. (U ovim napomenama o državnom vaspitanju mladih, kako fizičkom tako i duhovnom, Platon anticipira vaspitanje koje je u naše vreme uveliko ostvareno i koje može da se iskoristi za rđave kao i za dobre ciljeve. To je, na kraju krajeva, sudbina većine praktičnih predloga na području politike, da se oni, naime, mogu upotrebiti u korist države, tj. za njenu istinsku dobrobit, ali i da se mogu zloupotrebiti i primenjivati na način koji državi može doneti samo štetu. Platon je bio sasvim svestan toga i zato je odbir upravljača države smatrao veoma važnim.)

3. Dovde, dakle, mi imamo dve velike klase unutar države — nižu klasu zanatlija i višu klasu čuvara. Postavlja se pitanje ko treba da budu upravljači države. Oni će, kaže Platon, biti pažljivo odabrani iz klase čuvara. To ne treba da budu mladi: to moraju da budu najbolji ljudi svoje klase, pametni i snažni, spremni da vode brigu o državi, da je vole

[7] 403e 11—404b 8. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 87. — *Prim. prev.*)

i da interese države smatraju istovetnim sa svojim vlastitim interesima — nema potrebe da se kaže — u tom smislu što će slediti istinske interese države ne pomišljajući na svoj vlastiti lični dobitak ili gubitak[8]. Za upravljače države biće, dakle, odabirani oni koji su od detinjstva navikavani da čine ono što je najbolje za državu, i koji nikada nisu odstupili od takvog ponašanja. Oni će biti savršeni čuvari, u stvari, jedini ljudi s pravom ovlašćeni da nose naziv »čuvari države«: ostali među čuvarima nazivaće se »pomoćnicima«, jer je njihova dužnost da podržavaju odluke upravljača[9]. (Vaspitanje upravljača razmotriću ukratko.)

Prema tome, idealna država će se sastojati od tri velike klase (isključujući klasu robova, o kojoj će biti reči kasnije): zanatlija na dnu, pomoćnika ili vojničke klase iznad njih, i čuvara ili zaštitnika države na vrhu. Međutim, mada pomoćnici zauzimaju znatno važniji položaj od zanatlija, oni ipak ne treba da budu divlje zveri koje vrebaju ostale sugrađane, nego, iako jači od ostalih, treba da budu prijateljski nastrojeni prema onima ispod sebe; stoga je najneophodnije obezbediti pomoćnicima ispravno vaspitanje i način života. Platon smatra da oni ne bi trebalo da imaju nikakvu ličnu svojinu, već da sve potrepštine treba da dobijaju od svojih sugrađana. Treba da imaju zajedničke obede i da žive zajedno, slično vojnicima u logoru: zlatom i srebrom oni ne treba ni da rukuju ni da ga dodiruju. »I tako će spasiti i sebe i državu.«[10] A ako jednom počnu da zgrću svojinu, ubrzo će se pretvoriti u tirane.

4. Potrebno je da se podsetimo na to da je Platon na početku ovog dijaloga krenuo da odredi prirodu pravde, a da je, našavši da je taj zadatak težak, preko učesnika u razgovoru izneo mišljenje da će se možda jasnije videti šta je pravda ako se ona ispita onako kako postoji u državi. Sada, kada su u raspravi dati obrisi različitih klasa države, moguće je razmotriti pravdu u državi. Mudrost države, smatra Platon, otelovljuje mala klasa upravljača ili čuvara, a hrabrost države pomoćnici. Umerenost države sastoji se u doličnom potčinjavanju onog kojim se upravlja onom koji upravlja, a pravda države u tome da svako obavlja svoj posao ne uplićući se u posao bilo koga drugog. Kao što je čovek pravedan kada svi sastavni delovi njegove duše deluju skladno i sa doličnim podređivanjem nižih višima, tako je i država pravedna ili pravična kada sve klase, i pojedinci od kojih su one sastavljene, obavljaju svoje funkcije na pravilan način. S druge strane, politička nepravda se pokazuje u nametljivom i buntovničkom duhu koji dovodi do toga da se jedna klasa upliće u posao druge.[11]

[8] *Rep.*, 412c 9—413c 7.
[9] *Rep.*, 414b 1—6.
[10] 417a 5—6. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 102. — *Prim. prev.*)
[11] *Rep.*, 433a 1 i sq.

5. U petoj knjizi *Države* Platon razmatra poznati predlog o »zajednici žena i dece«. Žene treba da se obučavaju kao muškarci: u idealnoj državi one neće ostajati kod kuće i čuvati decu, nego će biti obučavane u muzici, gimnastici i vojnoj disciplini, baš kao i muškarci. Platon taj predlog opravdava činjenicom da se muškarci i žene razlikuju samo po ulogama koje imaju u razmnožavanju vrste. Tačno je da su žene slabije od muškaraca, ali su podjednako prirodno obdarena obadva pola. Ženi su, s obzirom na njenu prirodu, dostupna sva zanimanja otvorena muškarcu, pa čak i rat. Dobro osposobljene žene biće birane da učestvuju u životu i službenim dužnostima čuvara države. Prema načelima eugenike, Platon smatra da bračni odnosi građana, posebno u viših klasa države, moraju biti pod državnim nadzorom. Tako, brakove čuvara ili pomoćnika treba da nadziru sudije, koje treba da paze ne samo da ti brakovi omoguće delotvorni odmor od službene dužnosti nego i dobijanje najboljeg mogućeg potomstva, koje će se podizati u državnom odgajalištu. Treba imati na umu da Platon ne predlaže nikakvu zajednicu žena u smislu promiskuitetne slobodne ljubavi. Klasa zanatlija zadržava ličnu svojinu i porodicu: privatna svojina i porodica se ukidaju samo unutar dveju gornjih klasa, i to samo zbog dobrobiti države. Povrh toga, brakove čuvara i pomoćnika treba vrlo strogo udešavati: oni će se ženiti ženama koje im propišu odgovarajući službenici, međusobno će polno opštiti i rađati decu u određeno a ne u bilo koje vreme. Ako pak imaju odnose sa ženama izvan propisanog kruga i iz tih odnosa dobiju decu, onda, kako Platon izdaleka nagoveštava, treba da budu uklonjena takva deca.[12] Deca viših klasa, koja nisu sposobna da žive život tih klasa, ali koja su »zakonito« rođena, biće uvršćena u klasu zanatlija.

(Platonovi predlozi o tim stvarima su odurni svim istinskim hrišćanima. Njegove namere su, razume se, bile odlične, jer je želeo najveće moguće poboljšanje ljudske rase; ali njegove dobre namere su ga dovele do predloga takvih mera koje su neprihvatljive i mrske svima onima koji se drže hrišćanskih načela o vrednosti ljudske ličnosti i svetosti ljudskog života. Povrh toga, nije sigurno da će se ono što je bilo uspešno u uzgajanju životinja takođe pokazati uspešnim i kada bude primenjeno na ljudsku rasu, jer čovek ima razumnu dušu koja nije intrinsečno zavisna od materije već je stvorena direktno od svemoćnog Boga. Da li lepa duša uvek ide sa lepim telom, a dobra narav sa jakim telom? Isto tako, čak i ako bi takve mere bile uspešne — a šta ovde znači »uspešne«? — i prenesene na ljudsku rasu, ne proističe da neka vlada ima pravo da primenjuje takve mere. Oni koji danas idu, ili bi

[12] *Rep.*, 461c 4—7.

voleli da idu, Platonovim stopama, zagovarajući, na primer, prisilnu sterilizaciju neprilagođenih, nemaju, setimo se toga, Platonovo opravdanje — to da je on živeo u razdoblju pre objavljivanja hrišćanskih načela i ideala.)

6. Odgovarajući na prigovor da nijedan grad u stvarnosti ne može da se organizuje prema predloženim zamislima, »Sokrat« odvraća da ne treba očekivati da će ideal u praksi biti ostvaren sa savršenom tačnošću. Pa ipak, on se pita kakva bi to najmanja potrebna promena omogućila državi da poprimi željeni oblik, a zatim u produžetku spominje jednu — koja nije ni mala ni tako laka — naime, predavanje vlasti u ruke filozofa-kralja. Demokratsko načelo vladavine je, prema Platonu, nerazumno: upravljač treba da vlada s obzirom na znanje, a to znanje mora da bude znanje o istini. Čovek koji ima znanje o istini jeste pravi filozof. Platon nas u to uverava poređenjem sa brodom, vlasnikom broda i njegovom posadom.[13] On traži da zamislimo jedan brod na kome je »vlasnik svojom veličinom i snagom iznad svih na brodu, ali koji je malo nagluv i kratkovid, i čije poznavanje brodarstva nije mnogo bolje«. Posada se buni i preuzima brod; »pijući i gosteći se, oni plove onako kako se od takvih i može očekivati«. Članovi posade nemaju nikakvog znanja o veštini krmarenja niti o tome kakav treba da bude istinski krmanoš. Slično tome, i Platonov prigovor demokratiji atinskog tipa ukazuje na to da u njoj prvaci stranaka, u stvari, uopšte ne znaju svoj posao, i da ih narod stoga uklanja iz službe kada mu se to svidi a dalje produžava kao da se za pravilno vođenje državnog broda ne zahteva nikakvo posebno znanje. Zbog ovakvog neupućenog i lakomislenog načina vođenja države, Platon predlaže da se u njoj vlast zameni upravom filozofa-kralja, tj. da se uprava prepusti čoveku koji ima stvarno znanje o pravcu kojeg bi državni brod trebalo da se drži, i koji može pomoći da se izdrže oluje i da se prebrode teškoće sa kojima se susreće na plovidbi. Filozof će biti najfiniji plod obrazovanja koje daje država: on, i samo on, može da dâ nacrt konkretnih obrisa idealne države i taj nacrt može da ispuni, jer je upoznat sa svetom ideja koje može da uzme za svoj uzor pri stvaranju aktuelne države.[14]

Oni izabrani kao kandidati ili mogući upravljači biće školovani, ne samo u poznavanju muzike i gramatici nego, takođe, i u matematici i astronomiji. Međutim, oni se neće obučavati u matematici samo zato da bi se osposobili da izvode proračune koje svako treba da nauči da

[13] *Rep.*, 488a 1—489a 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 179. — *Prim. prev.*)

[14] Platon je, kao i Sokrat, »demokratski« običaj biranja sudija, zapovednika i drugih službenika kockom ili prema govorničkoj sposobnosti, smatrao nerazumnim i besmislenim.

izvodi, već pre da bi se osposobili za shvatanje umstvenih stvari — »ne radi kupovanja i prodavanja kako to nastoje trgovci ili prodavci«, niti samo zbog razumljive vojne koristi, već prvenstveno da bi mogli da se okrenu »od nastajanja ka istini i bivstvu«[15], da bi mogli da se uzdignu ka istini i da bi mogli da steknu duh filozofije.[16] A sve to biće samo uvod u dijalektiku, kojom čovek započinje otkrivanje čistog bivstva, i to samo svetlošću uma, bez ikakve pomoći čula, sve dok »najzad samim shvatanjem ne dospe do dobra po sebi i tamo stigne do granice umnog«[17]. On će se tako uspeti preko svih stepenica »linije saznanja«. Dakle, izabrani upravljači države, ili još pre oni koji su izabrani kao kandidati za položaj čuvara, odnosno oni koji su »zdravih udova i duha« i obdareni vrlinom, postepeno će proći kroz ovaj proces obrazovanja, a oni koji se istaknu, kada napune trideset godina, biće posebno odabrani radi obučavanja u dijalektici. Posle pet godina provedenih u izučavanju dijalektike oni će »opet biti poslati dole u onu pećinu i naterani da upravljaju nekim vojnim ili drugim službama prikladnim mladima«, kako bi mogli da steknu neophodno životno iskustvo i kako bi pokazali da li će, kada se suoče sa raznim iskušenjima, »čvrsto istrajati ili će pomalo uzmaknuti«[18]. Posle petnaest godina takvog iskušavanja oni koji se budu istakli (tada će imati pedeset godina) dostići će doba »u kome oči duše moraju podići ka onom što daje svetlo svemu, i osmotrivši dobro po sebi, oni treba da ga koriste kao uzor prema kome treba da urede državu i živote pojedinaca i sebe same u preostalom delu svojih života svakoga prema njegovom redu, posvećujući filozofiji najveći deo svog vremena; a kada na njih dođe red, mučiće se takođe i u državnim poslovima i upravljati radi države, ne kao da čine nešto lepo, već radeći iz nužde; a odgajajući tako uvek druge poput sebe samih i ostavljajući ih za sobom kao čuvare države, oni će se zaputiti na ostrva blaženih i boraviti tamo; a grad će im podizati spomenike, prinositi žrtve i odavati počast kao bogovima, ako se Pitija (Pythia) složi, a ako ne, kao blagoslovenim i božanstvenim ljudima«[19].

7. U osmoj i devetoj knjizi *Države* Platon razvija neku vrstu filozofije istorije. Savršena država je aristokratska država; kada se dve više klase udruže da podele svojinu drugih građana i praktično ih svedu

[15] 525b 11—c 6. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 218.— *Prim. prev.*)

[16] 527b 9—11.

[17] *Rep.*, 532a 7-b 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 226. — *Prim. prev.*)

[18] *Rep.*, 539e 2—540a 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 234. — *Prim. prev.*)

[19] *Rep.*, 540a 7-c 2. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 235. — *Prim. prev.*)

na robove, aristokratija se preobraća u timokratiju, koja reprezentuje pretežnost srčanog dela. Ova ljubav prema bogatstvu će rasti sve dok se timokratija ne preobrazi u oligarhiju, u kojoj politička moć zavisi od veličine vlasništva. Pod oligarhijom se tada razvija osiromašena klasa, i na kraju siromašni uspevaju da izgnaju bogate i uspostave demokratiju. Ali preterana sklonost prema slobodi, koja je karakteristična za demokratiju, usled odupiranja takvom upravljanju dovodi do tiranide. Isprva vođa prostog naroda dobija telesnu stražu pod raznim izgovorima; ali je on ne koristi zbog tobožnjeg razloga nego vrši *coup d'état*[a] i pretvara se u tiranina. Baš kao što je filozof, kojim vlada um, najsrećniji čovek među ljudima, tako je i aristokratska država najbolja i najsrećnija od država; i baš kao što je tiranski despot, rob častoljublja i strasti, najgori i najnesrećniji od ljudi, tako je i država kojom upravlja tiranin najgora i najnesrećnija od država.

II. *Državnik* (*Politikos*)

1. Pri kraju dijaloga *Državnik* Platon pokazuje da nauka politike, sjajna i kraljevska nauka, ne može da bude jednaka zapovedničkoj veštini niti veštini sudije, jer su te veštine pomoćne; vojni zapovednik dela kao pomoćnik vladara, a sudija donosi odluke u skladu sa zakonima koje je postavio zakonodavac. Stoga kraljevska nauka mora da bude viša od svih tih pojedinačnih veština i nauka, a mogla bi se definisati kao »ona nauka koja vlada nad svima njima i koja nadgleda zakone i sve stvari u državi utkivajući to tačno skupa«[20]. Platon razlikuje ovu nauku o monarhiji ili vladavini kralja od tiranije po tome što ova poslednja počiva samo na prinudi, dok je vladavina istinskog kralja i državnika »dobrovoljno staranje o stadu dvonožaca po njihovom pristanku«[21].

2. »Nikakvo mnoštvo ljudi, ma kakvi oni bili, ne može steći političko znanje niti mudro urediti državu«, već »ispravno upravljanje treba tražiti u nekoj maloj skupini, kod nekolicine ili jednoga«[22], a ideal je da vladar (ili vladari) treba da donosi zakone za pojedinačne slučajeve. Platon posebno ističe da treba menjati ili preinačavati zakone kako to okolnosti zahtevaju, i da nikakav sujeveran obzir prema tradiciji ne bi trebalo da spreči prosvećenu primenu zakona na izmenjeno stanje stvari i nove potrebe. Držati se zastarelih zakona u novim okolnostima

[a] Fran. »državni udar«. — *Prim. prev.*

[20] *Politikos*, 305e 2—4. (Upor. prevod V. Gortana: Platon, *Državnik*, »Liber«, Zagreb 1977, str. 7. — *Prim. prev.*)

[21] *Pol.*, 276e 10—12. (Upor. Platon, *Državnik*, »Liber«, Zagreb 1977, str. 33. — *Prim. prev.*)

[22] *Pol.*, 297b 7-c 2. (Upor. Platon, *Državnik*, »Liber«, Zagreb 1977, str. 59. — *Prim. prev.*)

bilo bi isto tako besmisleno kao što bi bilo besmisleno kada bi lekar uporno zahtevao od svog bolesnika da ostane pri istoj propisanoj hrani, bez obzira na to što njegovo izmenjeno zdravstveno stanje traži novu. Ali kako bi ovakvo vladanje kralja zahtevalo više božansko nego ljudsko znanje i sposobnost, mi moramo da se zadovoljimo drugom najboljom vladavinom, tj. vladavinom *Zakona*. U njoj će vladar da upravlja državom u skladu sa utvrđenim zakonom. U stvari, u njoj, smatra Platon, zakon mora da bude neograničeni vladar, a javan čovek koji krši zakon treba da bude pogubljen.[23]

3. Vladavina može da bude vladavina jednog, nekolicine ili mnoštva. Ako govorimo o dobro uređenim vladavinama, onda je, prema Platonovom mišljenju, vladavina jednog, tj. monarhija, najbolja (ostavljajući po strani idealan oblik u kome vladar donosi zakone za pojedinačne slučajeve), vladavina nekolicine jeste druga najbolja, a vladavina mnoštva je najgora. Ako pak govorimo o protivzakonitim vladavinama, onda je najgora vladavina jednog, tj. tiranija (jer ona može da prouzrokuje najviše štete), druga najgora vladavina jeste vladavina nekolicine, a najmanje rđava jeste vladavina mnogo njih. Demokratija je, dakle, prema Platonu, »od svih ovih zakonitih vladavina najgora, a najbolja od svih ovih protivzakonitih«, jer je prema drugim vladama »vladavina mnogih u svemu slaba i nemoćna da učini bilo neko veliko dobro bilo neko veliko zlo, i to zato što su službe u takvoj državi nasitno raspodeljene među mnogo ljudi«[24].

4. Šta bi Platon mislio o diktatorima demagozima jasno je iz njegovih opaski o tiranima, a takođe i iz njegovih zapažanja o prvacima stranaka koji su lišeni svakog znanja i koje treba nazivati »zadrtim strančarima«. Oni su zastupnici »najgroznijih prikazanja, a i sami su prikaze; a budući najveći podražavaoci i opsenari, oni postaju najveći sofisti od svih«[25].

III. *Zakoni*

1. Izgleda da je Platon prilikom sastavljanja *Zakona* bio pod uticajem ličnih iskustava. Recimo, on u ovom spisu kaže da bi se možda najbolji uslovi za utemeljenje željenog državnog uređenja stekli ako bi se prosvetljen državnik susreo sa jednim prosvećenim i dobrohotnim tiraninom ili gospodarom, jer bi takav despot bio u prilici da sprovede

[23] *Pol.*, 297e 1—5.

[24] 303a 2—8. (Upor. Platon, *Državnik*, »Liber«, Zagreb 1977, str. 66—7. — *Prim. prev.*)

[25] 303b 8-c 5. (Upor. Platon, *Državnik*, »Liber«, Zagreb 1977, str. 67. — *Prim. prev.*)

predložene reforme.[26] Platonovo nesrećno iskustvo u Sirakuzi pokazalo je filozofu bar to da je za ostvarivanje željenih ustavnih reformi bilo više nade u gradu kojim je vladao jedan čovek nego u demokratiji poput atinske. Na Platona je izrazito uticala istorija Atine, njeno podizanje na rang trgovačke i pomorske imperije, i njena propast u peloponeskim ratovima. Zbog toga on u četvrtoj knjizi *Zakona* postavlja uslov da budući grad bude osamdeset stadija udaljen od mora — mada je čak i to suviše blizu — radi toga da bi nova država bila zemljoradnička, a ne trgovačka, da bi bila zajednica koja proizvodi, a ne zajednica koja uvozi. Grčka predrasuda prema prometu i trgovini dolazi do izražaja u Platonovim rečima da »blizina mora jeste nešto prijatno za svakodnevan život, ali je takvo susedstvo ipak i slano i gorko; jer blizina mora izaziva želju za sticanjem novca, otvara ulice trgovcima i šićarđijama, a u dušama ljudi rađa nepostojane i nečasne navike — čineći državu nepouzdanom i neprijateljskom kako prema njenim vlastitim građanima tako i prema ostalim ljudima«[27].

2. Prema Platonovom mišljenju, država mora da bude istinska politija. Demokratija, oligarhija i tiranija jesu sve odreda nepoželjne zbog toga što su to klasne države i što su njihovi zakoni doneti za dobro pojedinih klasa a ne za dobro čitave države. Države koje imaju takve zakone nisu prave države politije već vladavine stranaka, a njihovo poimanje pravde je nerazumno[28]. Vladavinu ne treba poveriti nikome na osnovu njegovog porekla ili bogatstva, već zbog ličnog karaktera i njegove doraslosti upravljanju, a vladari moraju da budu potčinjeni zakonu. »A u državi u kojoj je zakon gospodar upravljača, a vlast potčinjena zakonima, ja dobro vidim da postoje i spas i sreća i sve blagodeti koje bogovi dadoše državama.«[a] Platon ovde ponovo naglašava ono što je već rekao u *Državniku*.

Država, dakle, postoji ne za dobro bilo koje pojedinačne klase ljudi, već da bi u njoj ljudi mogli da vode ispravan život; stoga Platon u *Zakonima* potvrđuje nedvosmislenim rečima svoje uverenje o značaju duše i njenog negovanja za vođenje ispravnog života. »Od svega što nazivamo svojim, duša nam je najsvojstvenija, i ona je posle bogova ono što je u najvećoj meri božansko«, i »sve zlato koliko ga ima na zemlji ili ispod nje ne vredi da bi se zamenilo za vrlinu.«[29]

[26] *Nom.*, 709d 10—710b 9.

[27] *Nom.*, 705a 2—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 127. — *Prim. prev.*)

[28] *Nom.*, 715a 2—7.

[a] *Nom.*, 715d. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 145. — *Prim. prev.*)

[29] 726a 2—3, 728a 4—5. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 160, 162. — *Prim. prev.*)

3. Platon nije baš voleo ogromne države; broj građana on ograničava na 5040, a taj broj se »može podeliti u pedeset i devet delenja«; on »će grad opskrbiti dovoljnim brojem ljudi za rat i mir, i za sva preduzeća i poslove, uključujući tu i poreze i raspodelu«[30]. Mada ovde spominje 5040 građana, Platon takođe govori i o 5040 kuća, što bi značilo da njegov grad ima 5040 porodica a ne pojedinaca. Međutim, bilo šta ovde da je posredi, građani, u svakom slučaju, poseduju kuću i zemlju; i pored toga što Platon izričito prihvata komunizam kao ideal, on u *Zakonima* postavlja zakone za praktičnije, drugo najbolje uređenje. Istovremeno, on se brine o tome da prednupredi razvitak politije u bogatu i trgovačku državu. Na primer, građani bi trebalo da imaju novac koji važi samo za njih a ne i izvan njihove zajednice.[31]

4. O imenovanju i delovanju raznih službenika države Platon raspravlja nadugačko: ja ću spomenuti samo nekoliko takvih mesta. Na primer, prema Platonovoj preporuci, država će imati trideset sedam čuvara zakona (νομοφύλακες), koji u vreme izbora neće biti mlađi od pedeset godina a vršiće dužnost najkasnije do svoje sedamdesete godine. »Svi koji u vojni služe bilo kao konjanici ili pešaci, i svi oni koji su učestvovali u ratu u dobu predviđenom za vojnu službu, neka sudeluju u izboru državnih činovnika.«[32] U državi će, takođe, postojati i veće od 360 članova, izabranih po dvadeset iz svakog imovinskog razreda, s tim što je glasanje za to veće očevidno tako uređeno da izbor zastupnika ekstremnih gledišta učini što manje verovatnim. Postojaće i određen broj službenika poverenika, koji će voditi brigu o muzici i gimnastici (po dva poverenika za svaku, jedan da podučava, drugi da nadgleda takmičenja). Međutim, najznačajniji službenik biće poverenik za obrazovanje, koji će brinuti o omladini, muškoj i ženskoj, i koji mora da bude najmanje pedeset godina star, »otac zakonito rođene dece, najbolje i sinova i kćeri, a ako ne, onda bar jednih ili drugih. I onaj koji je izabran i onaj koji bira, od svih velikih službi države ovu treba da smatraju najvećom«; prema Platonovom mišljenju, zakonodavac ne bi trebalo da dopusti da vaspitanje dece postane drugostepena ili sporedna stvar.[33]

[30] 737e 1—738b 1. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 178. — *Prim. prev.*)

[31] *Nom.*, 742a 5—6.

[32] 753b 4—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 199. — *Prim. prev.*)

[33] 765d 5—766a 6. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 219. — *Prim. prev.*)

5. Platon takođe smatra da u državi treba da postoji odbor žena koji će nadgledati bračne parove deset godina posle venčanja. Ako par u razdoblju od deset godina nije dobio decu, supružnici treba da se rastave. Muškarci treba da se žene u dobi između trideset i trideset pet godina, a devojke između šesnaeste i dvadesete (osamnaest godina se smatra već zakasnelim dobom za brak). Kršenje supružničke vernosti će se kažnjavati. Muškarci će vršiti vojnu službu između dvadesete i šezdesete godine života; žene pošle rađanja dece, a pre nego što napune pedeset godina. Nijednom muškarcu ne treba dodeliti neku službu pre nego što navrši trideset a ženi pre nego što joj bude četrdeset godina. Za nas teško da su prihvatljive odredbe o državnom nadgledanju bračnih odnosa; Platon ih je, bez sumnje, smatrao za logičnu posledicu svog uverenja o tome da »mladenci, i žena i muž, treba da imaju na umu kako će državi dati što lepše i bolje potomstvo«[34].

6. U sedmoj knjizi Platon govori o predmetu i metodama vaspitanja. On čak preporučuje određene postupke u vaspitanju i za sasvim malu decu, koja, kako on smatra, treba često da se uljuljkuju, jer to suzbija osećanje straha u duši i stvara »spokojstvo i opuštenost u duši«[35]. Od treće do šeste godine dečaci i devojčice igraće se zajedno u hramovima pod budnim nadzorom odraslih žena, a kada napune šest godina, razdvojiće se i dalje vaspitanje dva pola odvijaće se zasebno, mada Platon i nadalje ne odustaje od svoje zamisli da devojčice treba da imaju manje-više isto vaspitanje kao i dečaci. Zatim će deca biti podučavana u gimnastici i muzici, s tim što će muzika biti brižljivo nadzirana, pa će stoga biti sastavljena državna antologija stihova. Škole će morati da se izgrade a biće obezbeđeni i plaćeni učitelji (stranci): deca će danju da pohađaju škole, u kojima će da uče ne samo gimnastiku i muziku već i osnove aritmetike, astronomije itd.

7. Platon zakonom utvrđuje religiozne praznike države. Prema njemu, postojaće jedan svakog dana, tako da »bar jedan službenik dnevno prinosi žrtvu nekom bogu ili demonu za državu, građane i njihova imanja«[36]. On ustanovljuje zakone o zemljoradnji, a takođe i one iz područja krivičnog prava. Kada je reč o kažnjavanju okrivljenih, Platon zahteva da se vodi računa i o psihološkom stanju počinioca dela. A njegovo razlikovanje između βλάβη i ἀδικία[37] gotovo da dostiže naše moderno pravno razlikovanje između parničnog i krivičnog postupka.

[34] 783d 8-e 1. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 248. — *Prim. prev.*)

[35] 790c 5—791b 2. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 256. — *Prim. prev.*)

[36] 828b 2—3. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 313. — *Prim. prev.*)

[37] 861e 6 sq. (Grč. štete i nepravde. — *Prim. prev.*)

8. U desetoj knjizi Platon izlaže poznate predloge za kažnjavanje ateizma i jeresi. Reći da je vaseljena proizvod kretanja materijalnih elemenata a ne uma, za Platona je akt bezbožništva. Nasuprot tom stanovištu, Platon dokazuje da mora da postoji neki izvor kretanja, i da, konačno, mora da se dođe do jednog samopokrećućeg načela, a to je duša ili duh. Otuda za njega duša ili duh jeste izvor kosmičkog kretanja. (Platon izjavljuje da mora da postoji još koja duša odgovorna za ustrojstvo svemira, jer u njemu ima i nereda i nepravilnosti kao što ima i reda, i čak kaže da takvih duša može da bude više od dve.)

Za Platona je štetna jeres tvrditi da su bogovi ravnodušni prema čoveku.[38] Nasuprot tome, on dokazuje:

a. Da nije moguće da bogovi nemaju moći da brinu i o malim stvarima.

b. Bog ne može da bude toliko nehajan i probirljiv da potpuno zanemari pojedinosti. Jer, čak i običan zanatlija brine o detaljima.

c. Postojanje promisli ne povlači za sobom »sukobljavanje« sa zakonom. Kako se životi nižu, tako se ostvaruje i božanska pravda.

Još pogubnija jeres za Platona jeste shvatanje da su bogovi potkupljivi, i da podmićivanjem mogu da se nagovore da oproste nepravdu.[39] Protiv toga Platon dokazuje da bogovi ne mogu da se smatraju za krmanoše koji mogu vinom da se pridobiju da zapostave svoju dužnost i upropaste brod i mornare, niti za vozare koji mogu da se podmite da pobedu ustupe drugim takmičarima, niti pastirima koji puštaju da im stado bude oteto pod uslovom da se i njima da malo od plena. Iznositi bilo koje od ovih shvatanja za Platona znači biti kriv za svetogrđe.

Platon predlaže i kazne za one za koje se dokaže da su krivi za ateizam ili bezbožništvo. Moralno ispravan jeretik treba da bude kažnjen najmanje sa pet godina zatvora u popravilištu, gde će ga posećivati članovi »noćnog veća«, i koji će ga uveravati u pogrešnost njegovih postupaka. (Oni koji budu skrivili dve teže jeresi biće, po svoj prilici, kažnjeni dužim zatvorom.) Ponovno ispovedanje jeresi kažnjavaće se smrtnom kaznom. Bezbožnike koji iskorišćavaju sujeverje drugih da bi ostvarili neku korist za sebe, kao i one koji upražnjavaju razuzdana bogosluženja, Platon smatra da treba kažnjavati doživotnim zatvorom u najzabitijem kraju zemlje, da ih posle smrti treba ostaviti nesahranjene, a njihove porodice staviti pod starateljstvo države. Kada je reč o sigurnosti države, Platon izjavljuje da ne treba dozvoljavati nikakva privatna svetilišta niti bogosluženja.[40] On takođe primećuje da pre prelaska na sudsko gonjenje onog ko se ogrešio o pobožnost, čuvari zakona treba da utvrde »da li je delo učinjeno ozbiljno ili u detinjoj lakomislenosti«.

[38] *Nom.*, 899d 5—905d 3.
[39] *Nom.*, 905d 3—907d 1.

9. Od odredaba zakona, kojima se Platon opširnije bavi u jedanaestoj i dvanaestoj knjizi, kao zanimljive mogu da se spomenu sledeće:

a. U nekom »gradu ili državi čija je uprava makar i osrednja« bilo bi zaista neobično, kaže Platon, ako bi na prosjački štap spao neki slobodan čovek pa čak i rob. Stoga treba doneti propis protiv prosjaka kojim će prosjaci od zanata biti proterivani iz zemlje, »tako da naša zemlja bude potpuno čista od ovakvih stvorenja«[41].

b. Sklonost ka parničenju i običaj da se parnice vode da bi se postigla neka dobit, što podrazumeva nameru da se sud učini sukrivcem u nepravdi, biće kažnjavani smrću.[42]

c. Pronevera javnih novčanih sredstava i svojine kažnjavaće se smrću ako je prekršilac građanin, jer ako se čovek koji je uživao sve blagodati državnog vaspitanja tako ponaša, on je nepopravljiv. Međutim, ako je prekršilac stranac ili rob, sudovi će presuđivati globu, imajući u vidu to da takav verovatno nije nepopravljiv.[43]

d. Biće naimenovano veće nadzornika (εὔθυνος) da pregleda poslove činovnika na kraju njihovih službi.[44]

e. Noćno veće (koje treba da se sastaje rano izjutra pre nego što započnu dnevni poslovi) biće sastavljeno od desetorice starijih čuvara zakona (νομοφύλακες), poverenika i bivšeg poverenika za vaspitanje i još desetorice muškaraca u dobu između tridesete i četrdesete godine. Svi oni biće ljudi obučeni da u mnogom sagledaju jedno, ljudi koji znaju da je vrlina jedna (tj., to će biti ljudi obučeni u dijalektici), ljudi koji su, takođe, prošli kroz obuku u matematici i astronomiji, tako da mogu imati

[40] *Nom.*, 909d 7—8.
[41] 936c 1—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 485. — *Prim. prev.*)
[42] 937d 6—938c 5. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 488. — *Prim. prev.*)
[43] *Nom.*, 941c 4—942a 4.
[44] *Nom.*, 945b 3—948b 2.

čvrsto utemeljeno uverenje o delovanju božanskog uma u svetu. Tako će to Veće, sastavljeno od ljudi koji imaju znanja o bogu i idealnom uzoru dobrote, biti kadro da nadgleda ustav i biće »spasenje našeg uređenja i naših zakona«[45].

f. Da bi se izbeglo mešanje običaja, razne novotarije i nemiri, nikome se neće dopuštati da ide u tuđinu bez odobrenja države, a i tada samo ako je dotični navršio četrdeset godina (izuzev, naravno, za vreme vojnih pohoda). Oni koji idu u tuđinu po svom povratku će »učiti mlađe kako ustanove drugih država zaostaju za njihovima«[46]. Međutim, država će slati u tuđinu i »posmatrače«, ne bi li tamo videli nešto vredno što bi se moglo usvojiti kod kuće. Ti »posmatrači« ne smeju da imaju manje od pedeset ni više od šezdeset godina starosti, a po svom povratku moraju podneti izveštaj Noćnom veću. Država neće da nadzire samo odlazak građana u druge zemlje, nego i dolazak onih koji žive u tuđini. Oni koji dolaze iz čisto trgovačkih razloga neće biti ohrabrivani da se mešaju sa građanima, dok će se s onima koji dolaze zbog svrha odobrenih od vlasti postupati sa poštovanjem kao sa gostima države.[47]

10. *Ropstvo.* Iz *Zakona* jasno proizlazi da je Platon prihvatio ustanovu ropstva, i da je roba smatrao za gospodarevu svojinu, svojinu koja može da se otuđi.[48] Štaviše, dok su u tadašnjoj Atini deca robinje i slobodnog čoveka smatrana slobodnom, Platon određuje da takva deca uvek pripadaju gospodaru robinje, bez obzira na to da li je ona zatrudnela sa slobodnim čovekom ili oslobođenikom.[49] I u nekim drugim slučajevima Platon je iza njemu savremene atinske prakse; on, recimo, propušta da dâ robu onu zaštitu koju mu je dodeljivao atinski zakon.[50] Istina, on se brine da zaštiti roba u njegovom javnom svojstvu (na primer, sa svakim onim koji ubije roba da bi ga sprečio da pruži obaveštenje o nekoj povredi zakona postupaće se kao da je ubio građanina)[51], i dozvoljava robu u slučaju ubistva da dâ iskaz bez podvrgavanja mučenju; ali on nigde izričito ne spominje mogućnost da se javno goni čovek koji je optužen za obest (ὕβρις) prema svom robu, što je predviđao atički

[45] *Nom.*, 960e 9 sq.
[46] 951a 2—4. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 504. — *Prim. prev.*)
[47] *Nom.*, 949e 3 sq.
[48] Cf. *Nom.*, 776b 5-c 3.
[49] *Nom.*, 930d 1-e 2.
[50] Cf. *Plato and Greek Slavery*. Glenn R. Morrow, u: *Mind*, April 1939, N. S. vol. 48, N° 190.
[51] *Nom.*, 872c 2—6.

zakon. Da se Platonu nije sviđalo razbaškareno ponašanje robova u demokratskoj Atini vidi se iz *Države*[52], ali je sigurno da nije želeo da zagovara okrutno postupanje sa robovima. Recimo, mada u *Zakonima* izjavljuje, prvo, da »robove treba kažnjavati kada to zaslužuju, a ne treba ih učiniti mušičavim time što ćemo ih samo opominjati kao da su oni slobodni ljudi«, i drugo, da »svaka reč upućena robu treba da sadrži neko naređenje, i sa njima se ne treba šaliti bez obzira da li su ženskog ili muškog roda«, on izričito kaže da »sa njima treba dobro postupati ne samo zbog njih, nego još više iz poštovanja prema nama samima. Pravilno postupati sa robovima znači ne zlostavljati ih, nego činiti im, ako je to moguće, čak i manje nepravde nego prema onima koji su nam jednaki; jer onaj koji stvarno poštuje pravdu i istinski zazire od nepravde, otkriva se u svojim postupcima prema onoj skupini ljudi prema kojoj se bez opasnosti može biti nepravedan«[53].

11. *Rat.* U prvoj knjizi *Zakona* Krićanin Klinija (Kleinios) primećuje da je zakonodavac na Kritu sastavio propise imajući u vidu stalnu mogućnost rata. Svaki grad se, kaže on, nalazi u prirodnom stanju rata protiv svakog drugog »u ratu koji nisu objavili glasnici, ali u ratu koji uvek traje«[54]. Lakedemonjanin Megil (Megillos) se slaže sa njim. Međutim, stranac iz Atine ukazuje: (a) da će najbolji zakonodavac, kada je reč o unutrašnjem ili građanskom ratu[a], nastojati da spreči da do njega dođe u državi, a da će, ako do njega dođe, nastojati da zaraćene stranke pomiri trajnim prijateljstvom, i, (b), da će, s obzirom na spoljnji ili međudržavni rat, istinski državnik težiti ka najboljem. A dobrobit države, osigurane u miru i dobrovoljno, jeste ono najbolje. Stoga, nijedan razuman zakonodavac neće nikada da nalaže mir radi rata, već obrnuto, ako nalaže rat, to će biti radi mira.[55] Prema tome, Platon uopšte ne misli da državničko rukovođenje postoji radi rata, i on bi se teško složio sa žučnim militaristima modernih vremena. On ističe da mnogi postaju obesniji zbog svojih pobeda, a za takve ta obest postaje izvor svih ostalih poroka. Dobro vaspitanje još nikada nije postalo »kadmejskom pobedom, ali među ljudima je bilo i biće takvih pobeda«[56].

12. Kada se razmišlja o ljudskom životu, o dobru i o moralnom životu, kao što je činio Platon, onda je jasno da se ne mogu mimoići čovekovi društveni odnosi. Čovek se rađa u društvu, ne samo u onom

[52] *Rep.*, 563.
[53] 776d 2—778a 5. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 238. — *Prim. prev.*)
[54] 626a 2—5. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 5. — *Prim. prev.*)
[a] Koplston pod (a) govori o spoljnjem ratu, a to ne odgovara tekstu *Zakona*. Zato umesto external i international, pod (a) čitamo internal i civil. — *Prim. prev.*)
[55] *Nom.*, 628c 9-e 1.
[56] 641c 2—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 291. — *Prim. prev.*)

koje čini porodicu već i u širim oblicima udruživanja; u tom društvu on mora da živi moralno i u njemu da postigne svoju svrhu. On ne sme da se posmatra kao izdvojena jedinka, koja živi sama za sebe. Pa ipak, mada svaki mislilac, kome je stalo do humanističkog stanovišta, čovekovog položaja i ljudske sudbine, mora sam za sebe da izgradi neku teoriju o čovekovim društvenim odnosima, lako bi se moglo desiti da iz toga ne proizađe nikakva teorija o državi, ako tome ne prethodi već pomalo izgrađena politička svest. Ako se čovek oseća pasivnim pripadnikom neke velike autokratske sile — na primer, Persijskog Carstva — u kojoj on nije pozvan da ima bilo kakvu aktivnu ulogu, osim da bude poreski obveznik ili vojnik, onda će njegova politička svest teško biti pobuđena: ovaj ili onaj autokrata, ova ili ona imperija, Persijska ili Vavilonska, to za njega ima vrlo malo razlike. Ali kada pojedinac pripada političkoj zajednici u kojoj je pozvan da ponese svoj teret odgovornosti, u kojoj on ima ne samo dužnosti nego i prava, i u kojoj je i sam delatan, tada on postaje politički svestan. Politički nesvesnom čoveku država se pojavljuje kao neka stvar postavljena iznad i nasuprot njemu, tuđa, ako ne i pritiskajuća; razumljivo, on će biti sklon da puteve svog oslobođenja nalazi u usamljenoj akciji, a možda i u saradnji sa drugim zajednicama u kojima ne vlada takva vrsta činovničke despotije: takav čovek neće biti direktno pobuđen da stvara neku teoriju o državi. S druge strane, politički svesnom čoveku država se pojavljuje kao celina u kojoj on ima udela, kao neka vrsta produžetka njega samog, i stoga će on biti podstaknut — to jest, ukoliko je mislilac koji razmišlja — da stvara teoriju o državi.

Grci su tu političku svest posedovali u veoma razvijenom obliku: njima je dobar život bio nezamisliv odvojeno od polisa. Šta bi, dakle, za Platona bilo prirodnije od toga nego da, razmišljajući o dobrom životu uopšte, tj. o dobrom životu čoveka kao takvog, razmišlja takođe i o državi kao takvoj, tj. o idealnom polisu (πόλις)? On je bio filozof i stoga ga nije zanimala toliko ni idealna Atina ni idealna Sparta koliko idealna država kao takva, ideja u odnosu na koju su postojeće države samo približnosti. To, naravno, ne znači da Platonovo shvatanje polisa nije bilo u znatnoj meri pod uticajem prakse njemu savremene grčke gradske države — drugačije nije ni moglo da bude; ali on je otkrivao načela koja su u osnovi političkog života, i stoga bi se zaista moglo reći da je on udario temelje *filozofskoj* teoriji o državi. Kažem »filozofskoj« teoriji o državi, zato što teorija neposrednih zahvata nije načelna i opšta, dok se Platonovo razmatranje države temelji na prirodi države kao takve i stoga je zamišljeno kao opšte razmatranje, a to je suštinsko svojstvo filozofske teorije o državi. Sasvim je tačno da se Platon bavio zahvatima koji su, kako je on mislio, stvarni uslovi u grčkim državama neodložno iziskivali i sasvim je tačno da je njegova teorija zasnovana

na iskustvu grčkog polisa; ali pošto je on težio ka tome da teorija bude opšta, da odgovara samoj prirodi političkog života, mora se priznati da je dao nacrt jedne filozofske teorije o državi.

Političke teorije Platona i Aristotela su zaista postavile osnovu za potonja plodna razmišljanja o prirodi i svojstvima države. Mnoge pojedinosti iz Platonove *Države* mogu da budu neostvarljive u praksi, a i nepoželjne čak i ako bi bile izvodljive, ali njegova velika ideja jeste shvatanje o državi kao onoj koja omogućava i pospešuje dobar život, doprinoseći čovekovom svetovnom cilju i blagostanju. To grčko shvatanje države, koje takođe usvaja i sv. Toma, nadmoćno je nad gledištem koje možemo nazvati liberalnim shvatanjem države, tj. nad gledištem prema kome je država ustanova čija je funkcija da očuva privatnu svojinu i, uopšte, da ispolji negativan stav prema podanicima. Prirodno, u praksi su čak i najgorljiviji branitelji ovog shvatanja države morali da napuste krajnji *laissez faire* stav, ali njihova teorija, bez obzira na to, ostaje jalova, prazna i negativna pri poređenju sa teorijom klasičnih Grka.

Svakako je moguće da su Grci nedovoljno naglašavali individualnost, a to čak i Hegel primećuje (»U svojoj *Državi* Platon dopušta upravljačima da postavljaju pojedince u posebne staleže, i da im određuju njihova *posebna* postignuća... U ovim odnosima nedostaje načelo *subjektivne slobode*.« Isto tako, Hegel kaže da kod Platona »načelo ... subjektivne slobode ... ne stiče svoje pravo u supstancijalnoj formi«[57].) To su posebno istakli teoretičari modernog doba koji su zastupali teoriju o društvenom ugovoru. Za njih su ljudi po prirodi čestice, razdvojene i razjedinjene, ako ne i uzajamno suprotstavljene, a država je stvorena da bi ih u tom stanju očuvala, onoliko koliko je to moguće, istovremeno obezbeđujući održanje mira i sigurnost lične svojine. U njihovom gledištu bez sumnje ima istine i vrednosti, i stoga se individualizam mislilaca, poput Loka (Locke), mora povezati sa više korporativističkom teorijom o državi koju su zastupali veliki grčki filozofi. Osim toga, država koja spaja obadva ta aspekta ljudskog života mora da prizna i položaj i prava društva s onu stranu prirode, naime crkvene zajednice. Ipak, moramo biti oprezni da nas uporno isticanje prava crkve i značaja čovekove natprirodne svrhe ne navede na to da umanjimo ili pomutimo osobeni karakter države, koja je takođe »savršeno društvo« i koja za svoj cilj ima svetovno blagostanje.

---

[57] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a/M, 1970, odeljak 299 i odeljak 185. (Upor. prevod D. Grlića: G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1964, str. 252, 166. — *Prim. prev.*)

DVADESET ČETVRTO POGLAVLJE

PLATONOVA FIZIKA

I. Platonove fizikalne teorije izložene su u *Timaju*, jedinom Platonovom »naučnom« dijalogu. Njega je Platon verovatno napisao kada mu je bilo oko sedamdeset godina, a zamislio ga je kao prvi spis trilogije *Timaj*, *Kritija* i *Hermokrat*.[1] Dijalog *Timaj* potanko izlaže stvaranje materijalnog sveta i nastanak čoveka i životinja; *Kritija* govori o tome kako je nekadašnja Atina porazila osvajače iz mitske Atlantide, a zatim i sama bila razorena potopom i zemljotresom; nagađa se da je dijalog *Hermokrat* trebalo da se bavi ponovnim rađanjem obrazovanosti u Grčkoj, uz iznošenje Platonovih predloga za buduće reforme. Utopijska država ili sokratska republika[2] trebalo je u *Kritiji* da bude predstavljena kao nešto ostvareno u prošlosti, dok bi se praktične izmene za budućnost predlagale u *Hermokratu*. *Timaj* je napisan kao celovito delo, dijalog *Kritija* se iznenada prekida pre kraja i ostaje nezavršen, a *Hermokrat* nikada nije ni ugledao svetlost dana. Neki stručnjaci su veoma razložno izneli mišljenje da se Platon, svestan svojih poodmaklih godina, okanuo zamisli o dovršavanju ove razrađene istorijske pripovesti, i da je mnogo od onoga što je nameravao da kaže u *Hermokratu*[3] uneo u *Zakone* (knjiga III sq.).

Timaj je, dakle, bio napisan kao uvod u dva političko-etička dijaloga, te stoga ne bi bilo naročito ispravno predstavljati Platonov razvoj tako kao da se Platon u svom poznom dobu iznenada veoma zainteresovao za nauku o prirodi. Verovatno da je na njega uticalo rastuće zanimanje u akademiji za nauku uopšte, a bez sumnje i on sam je imao potrebu da kaže nešto o materijalnom svetu, ne bi li objasnio njegov odnos prema idejama; teza o tome da se središte Platonovog interesovanja

[1] Cf. *Tim.*, 27ab.
[2] 26c 7-e 5.
[3] Vidi uvod u izdanje *Timaja* koje je priredio Kornford.

od etičkih, političkih i metafizičkih tema korenito pomerilo ka pitanjima prirodnih nauka nema dovoljno opravdanja. Činjenica je da Platon u *Timaju* izričito kaže da objašnjenje materijalnog sveta ne može da bude ništa drugo do »verovatno« i da ne treba očekivati da će ono biti tačno niti sasvim neprotivrečno[4], a ti izrazi jasno ukazuju da fizika u Platonovim očima nikada nije mogla da bude egzaktna nauka, nauka u istinskom smislu. Ipak, osobena svojstva Platonove teorije o idejama zahtevala su neko objašnjenje materijalnog sveta. Dok su pitagorovci smatrali da su stvari brojevi, Platon je smatrao da stvari učestvuju u brojevima (zadržavajući svoj dualizam), tako da se moglo od njega s pravom očekivati da sa fizikalnog stanovišta pruži neko objašnjenje o tome kako dolazi do tog sudelovanja u brojevima.

Platon je, bez sumnje, imao još jedan značajan razlog za pisanje *Timaja*, naime, da uređeni kosmos predstavi kao delo umnosti i da pokaže da čovek ima udela u obadva sveta, umnom i čulnom. On je bio ubeđen u to da »um uređuje sve«, i ne bi se složio s onim što »jedan pronicljiv čovek (Demokrit?) izjavljuje da je sve bez reda«[5]; naprotiv, duša je »najstarija i najbožanskija od svega«, a »um je taj koji je vasioni dao red«[6]. Stoga Platon u *Timaju* prikazuje kako um sve razumno uređuje, i uz to izlaže božansko poreklo čovekove besmrtne duše. (Baš kao što čitav svemir sadrži dvojstvo umnog i večitog, s jedne strane, a čulnog i prolaznog, s druge, tako i čovek, mikrokosmos, sadrži dvojstvo večite duše koja pripada području stvarnog bivstvovanja, i tela koje propada i nestaje.) Ovo prikazivanje sveta kao tvorevine uma, koji materijalan svet stvara prema idealnom uzoru, predstavlja zgodan uvod u predloženo prošireno razmatranje države, koja treba da bude umno oblikovana i organizovana prema idealnom uzoru a ne prepuštena igri bezumnih i »slučajnih« uzroka.

II. Da li nas to što je Platon svoje fizikalne teorije smatrao za »verovatno objašnjenje« (εἰκότες λόγοι) prisiljava da čitav dijalog *Timaj* smatramo za »mit«? Pre svega, teorije iz ovog spisa, bile mit ili ne, moraju da se smatraju za Platonove vlastite teorije: pisac ove knjige se potpuno slaže sa Kornfordovim odbacivanjem shvatanja profesora Tejlora da je *Timaj* neka vrsta Platonove »podvale«, izraz »petovekovnog pitagorizma«, »hotimični pokušaj da se pitagorovačka religija i mate-

[4] Cf. 27d 5—28a 4 i 29b 3-d 3. To je bila posledica epistemološkog i ontološkog dualizma, koji Platon nikada nije napustio.
[5] *Phileb.*, 28c 6—29a 5. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 137. — *Prim. prev.*)
[6] *Nom.*, 966d 9-e 4. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 533. — *Prim. prev.*)

matika stope s empedoklovskom biologijom«[7], što bi značilo da nije verovatno da se »sam Platon osećao odgovornim za pojedinosti bilo koje od teorija svojih govornika«. Po sebi je neverovatno da bi veliki i samosvojni filozof u već poodmaklim godinama izvršio jedno takvo krivotvorenje svog vlastitog stanovišta. Nezavisno od toga, kako to da nam Aristotel, Teofrast i drugi stari pisci, kao što ukazuje Kornford, nisu ostavili nikakav nagoveštaj o hinjenom karakteru ovog spisa? Ako je *Timaj* zaista bio spis izmišljenog sadržaja, nemoguće je da niko od starih pisaca to nije znao; i možemo li pretpostaviti da bi svi oni, da su bili upoznati sa jednom tako zanimljivom činjenicom, ćutali o tome? Stvarno, od nas je previše tražiti da poverujemo u to da je istinski karakter *Timaja* prvi put razotkriven u XX veku. Sigurno da je Platon pozajmljivao od drugih filozofa (posebno pitagorovaca), ali teorije koje izlaže Timaj jesu Platonove vlastite teorije, bez obzira na to da li su one preuzete ili nisu preuzete od drugih.

Drugo, mada teorije stavljene Timaju u usta jesu i Platonove vlastite teorije, one, kao što smo videli, čine »verovatno objašnjenje« i ne treba ih shvatati kao teorije koje imaju pretenziju da daju egzaktno i naučno objašnjenje — i to zbog veoma jednostavnog razloga — Platon nije smatrao za moguće strogo naučno objašnjenje. On ne samo da kaže da ne smemo zaboraviti da »imamo ljudsku prirodu« i da bi stoga trebalo da prihvatimo »verovatnu priču i da nam pristaje da ne tražimo ništa dalje«[8] — a te reči bi mogle da znače da je upravo ljudska ograničenost ta koja čini nemogućom istinitu nauku o prirodi — nego ide i dalje od toga, jer ovu nemogućnost egzaktne prirodne nauke povezuje sa »prirodom predmeta«. Objašnjenje onoga što je isključivo verovatno »i samo će biti verovatno, budući po srazmeri sa onim: jer kao što je bivstvo prema nastajanju, tako je i istina prema verovanju«[9]. Teorije izložene u *Timaju* izlažu se, dakle, kao »moguće« ili verovatne; ali to ne znači da su one »mitske«, svesno date kao simbolizacija neke daleko egzaktnije teorije, koju Platon, iz ovog ili onog razloga, nije voljan da izloži. Moguće je da ova ili ona pojedinost *Timaja* predstavlja svestan simbolizam, ali mi o svakom pojedinom slučaju moramo da raspravljamo prema njegovim vlastitim odlikama, i stoga nemamo prava da čitavu Platonovu fiziku jednostavno odbacimo kao mit. Jedno je reći: »Ne mislim da je egzaktni prikaz materijalnog sveta moguć, ali sledeće objašnjenje je isto toliko verovatno kao i drugo ili čak verovatnije od

[7] *A Commentary on Plato's Timaeus*, pp. 18—19.

[8] *Tim.*, 29d 1—3. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 69. — *Prim. prev.*)

[9] *Tim.*, 29c 1—3. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 68. — *Prim. prev.*)

bilo kojeg drugog«; a sasvim je drugo reći: »Sledeće objašnjenje izlažem kao mitski, simbolički i slikovit izraz tačnog objašnjenja koje želim da zadržim za sebe.« Naravno, ako nam je stalo do toga da »verovatno« objašnjenje nazivamo »mitom«, što i Platon dopušta, onda je *Timaj* svakako mit; ali taj dijalog nije mit (bar ne u celini), ako pod »mitom« podrazumevamo simboličko i slikovito predstavljanje istine koju sam pisac jasno spoznaje, ali je čuva za sebe. Platon hoće da dâ ono najbolje što može, pa i govori tako.

III. Na početku dijaloga Platon daje objašnjenje nastanka sveta. Prema njemu, čulni svet nastaje, a »za ono što je nastalo, kažemo da nužno nastaje od nekog uzroka«[10]. Uzročnik koji se ovde ima u vidu jeste božanski zanatlija ili demijurg. On je »zahvatio«[11] sve što je bilo u neskladnom i neuređenom kretanju, doveo je to u red stvarajući materijalan svet prema jednom večnom i idealnom uzoru i oblikujući ga kao »živo biće obdareno dušom i umom«[12] po uzoru na idealno živo biće, tj. po uzoru na oblik koji u sebi sadrži oblike: »jedan, nebeski rod bogova, drugi, krilat što ide kroz vazduh, treći, vrsta onog što boravi u vodi, i četvrti, što hoda po kopnu«[13]. Pošto postoji samo jedno idealno živo biće, demijurg je načinio samo jedan svet.[14]

IV. Šta je demijurga podstaklo na takvo oblikovanje sveta? Prema Platonu, demijurg je dobar i »želeo je da sve bude što sličnije njemu samom«, pri tom prosuđujući da je red bolji od nereda, i oblikujući sve zarad najboljeg.[15] On je bio ograničen građom kojom je raspolagao, ali je on s njom učinio najbolje što je mogao, gradeći svet »što je moguće lepšim i boljim«.

V. Kako treba shvatiti lik demijurga? On bi, u najmanju ruku, morao da predstavlja božanski Um koji deluje u svetu; ali on nije Bog-Stvoritelj. Iz *Timaja* jasno proizlazi da je demijurg »zahvatio« građu koja je prethodno postojala i da je sa njom zatim činio ono što je najbolje mogao: sigurno je da se u dijalogu ne kaže da je on tu građu stvorio iz ničeg. »Jer, rađanje ovog kosmosa«, kaže Platon, »nastalo je kao

[10] *Tim.*, 28c 2—3. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 68 — *Prim. prev.*)

[11] *Tim.*, 30a 3—4.

[12] *Tim.*, 30b 1-c 1. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 7. — *Prim. prev.*)

[13] *Tim.*, 39e 3—40a 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 78. — *Prim. prev.*)

[14] *Tim.*, 31a 2-b 3.

[15] *Tim.*, 29c 3—30a 6. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 70. — *Prim. prev.*)

mešavina iz spoja nužnosti i uma«[16], s tim što se nužnost pri tom naziva i »lutajućim« uzrokom. Reč »nužnost« nas, naravno, navodi na pomisao o vladavini utvrđenog zakona, ali to ne bi bilo baš ono što je Platon ovde imao na umu. Ako sebi predočimo demokritsko ili epikursko shvatanje svemira, shvatanje prema kome je svet sagrađen od atoma bez udela umnosti, onda ćemo dobiti jedan primer toga šta je Platon podrazumevao pod nužnošću, tj. *besvrhovnost*, ono što nije oblikovalo umnost. Ako, osim toga, imamo na umu činjenicu da svet u atomističkim sistemima svoj nastanak duguje »slučajnom« sudaranju atoma, onda znatno lakše možemo uvideti kako je Platon mogao da poveže nužnost i slučajnost ili lutajući uzrok. Nama ti pojmovi mogu da izgledaju suprotni, ali za Platona su bili srodni, jer obadva označavaju ono u čemu umnost i svesna svrha nemaju nikakvog udela. Stoga, u *Zakonima* Platon može da govori o onima koji izjavljuju da svet nije nastao »delovanjem nekakvog uma, ili nekakvog boga, niti umeća, nego, kako kažemo, prirodno i slučajno« (φύσει καὶ τύχῃ) ili iz nužnosti (ἐξ ἀνάγκης)[17]. Takvo shvatanje svemira Aristotel[18] opisuje kao izručivanje sveta samoniklosti (αὐτόματον), mada bi se isto tako moglo reći da u tom slučaju svemirom vlada nužnost utoliko što se određeno kretanje mora dovesti u vezu sa prethodnim kretanjem drugog atoma. Tako su tri pojma »samoniklo« (»bez spoljnjeg uzroka«), »slučajno« i »po nužnosti« postali »savezнички« pojmovi. Prepušteni sebi samima, elementi, tako reći, od sebe stupaju u spojeve, slučajno ili nužno već prema tome kako se ti spojevi posmatraju; ali oni izmiču *svrsi* sve dok se ne uvede delovanje uma. Zato Platon može da govori o umu koji »ubeđuje« nužnost, tj. koji čini da »slepi« elementi služe zamisli i svesnoj svrsi, iako je tvar delimično otporna i ne može se potpuno podrediti delovanju uma.

Demijurg, dakle, nije bio nikakav Bog-Stvoritelj. Povrh toga, Platon najverovatnije nikada nije mislio da je »haos« ikada stvarno postojao, naime, da je postojalo neko istorijsko razdoblje u kome je svet bio, naprosto, neuređen haos. U svakom slučaju, čitava akademija se priklanjala takvoj tradiciji, osim nekolicine [Plutarh i Atik (Atticus)]. Doduše, tačno je da Aristotel shvata prikaz stvaranja sveta u *Timaju* kao prikaz stvaranja u vremenu (ili se bar obara na tako protumačen prikaz), ali on izričito spominje izjavu pripadnika akademije da su oni stvaranje sveta opisivali samo u cilju objašnjenja — da bi razumeli svemir, a da, pri tom, nisu pretpostavljali da je on ikada nastao u zbilji.[19] Među novoplatonovcima takvo tumačenje davali su Proklo[20] i Simplikije[21]. Ako je to tumačenje ispravno, onda bi demijurg još manje bio sličan Bogu-Stvoritelju: on je simbol umnosti koja deluje u svetu, kralj neba i zemlje iz *Fileba*[22]. Povrh toga, treba zapaziti da sam Platon u *Timaju* kaže da »pronaći stvoritelja i oca svega ovoga [bio bi težak] zadatak, a ako se on i nađe, nije moguće svima govoriti [o njemu]«[23]. Ali ako je demijurg simboličan lik, onda je možda i oštro razlikovanje između demijurga i oblika (ideja) u dijalogu takođe samo slikovito predstavljanje. U raspravi o idealnim oblicima ja sam naginjao tumačenju koje bi moglo da se nazove novoplatonskom interpretacijom odnosa između Uma, idealnih oblika i Jednog, ali sam dopuštao da je *moguće* da su idealni oblici bili ideje Uma ili Umnosti. U svakom slučaju, sliku o demijurgu kao božanskom graditelju, koji se nalazi izvan sveta i koji je potpuno odvojen od idealnih oblika, nije neophodno shvatiti doslovno.

VI. Šta je »preuzeo« demijurg? Platon govori o »primateljki — nekakvoj dojilji — sveg nastajanja«[24]. Kasnije, on nju opisuje kao »uvek bivstvujući rod prostora, koji ne podleže propadanju, a pruža smeštaj svemu što ima nastajanje, sam je uhvatljiv nečulno nekim nepravim zaključivanjem i teško da se u njega može verovati«[25]. Pokazuje se, dakle, da prostor nije ono od čega su načinjeni prvobitni elementi, već *ono u čemu* se pojavljuju oni. Doduše, istina je da se Platon služi poređenjem sa zlatom od kojeg čovek oblikuje likove[26]; ali on u produžetku kaže da prostor »nikada ne istupa iz svoje vlastite sposobnosti (primanja). Jer on uvek prima sve, a nikada ni na koji način ne poprima lik sličan bilo čemu od onog što ulazi u njega«[27]. Dakle, po svoj prilici, prostor ili primateljka nije materija od koje potiču prvobitni kvaliteti, već ono u čemu se pojavljuju oni.

Platon primećuje da o četiri elementa (zemlji, vazduhu, vatri i vodi) ne može da se govori kao o bivstvima, pošto se oni neprestano menjaju: »jer oni izmiču ne čekajući da budu opisani kao ‚ono' ili ‚ovo' niti bilo

---

16 *Tim.*, 47e 5—48a 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 88 — *Prim. prev.*)

17 *Nom.*, 889c 4—6. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 409—410. — *Prim. prev.*)

18 *Phys.*, B 4, 196a 25.

19 *De Caelo*, 279b 33.

20 I, 382; III, 273.

21 *Phys.*, 1122, 3.

22 *Phileb.*, 28c 7—8.

23 *Tim.*, 28c 3—5. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 68. — *Prim. prev.*)

24 *Tim.*, 49a 5—6. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 89. — *Prim. prev.*)

25 52a 8-b 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 93. — *Prim. prev.*)

26 50a 5-b 5.

27 50b 7-c 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 91. — *Prim. prev.*)

kojim imenom koje pokazuje da su oni postojana bivstvujuća«[28]. Njih treba pre nazivati svojstvima koja se pojavljuju u primateljci, »u kojoj (ἐν ᾧ) svako od njih uvek nastaje, pojavljuje se i u kojoj ponovo nestaju«[29]. Demijurg je, dakle, »preuzeo«: (a) primateljku, »neku nevidljivu vrstu, bezobličnu, sveprimajuću, na neki zagonetan i teško razabirljiv način sudelujući u umnom«[30], i (b) prvobitna svojstva, koja se pojavljuju u primateljci a koja demijurg oblikuje ili gradi prema modelu formi.

VII. U nastavku demijurg dodeljuje geometrijske oblike četirima prvobitnim elementima. Platon svodi stvari na trouglove, birajući pravougle jednakokrake trouglove (polovina kvadrata) i pravougle raznostranične trouglove ili polovine jednakostraničnog trougla, od kojih treba da budu sagrađeni kvadrat i jednakostranične površi čvrstih tela.[31] (Na pitanje zašto započinje trouglovima, Platon odgovara da »još dalja načela zna bog, a od ljudi onaj njemu mio«[32]. U *Zakonima*[33] on ukazuje na to da stvari postaju »opažljive čulu« tek kada dostignu i treću dimenziju. Stoga je, u svrhe ovog izlaganja, dovoljno započeti površinom ili drugom dimenzijom, a udaljenija načela ostaviti po strani.) Zatim se, prema Platonu, grade tela; kocka se dodeljuje zemlji (kao najnepokretnija ili najteža za pokretanje), piramida vatri (kao »najpokretljivija« ili ona koja ima »najoštrije odsečene ivice i vrhove strana«), oktaedar vazduhu, a ikosoedar vodi.[34] Ta tela su tako mala da mi ne možemo da opazimo nijedno od njih, mada opažamo nagomilanu množinu tih tela.

Osnovna tela ili čestice mogu da se pretvaraju jedni u druge, kao što, na primer, voda delovanjem vatre može da se rastavi na svoje sastavne trouglove, a ti trouglovi u prostoru mogu opet da se spoje u istu figuru ili u različite figure. Međutim, zemlja je tu izuzetak, jer njeni sastavni trouglovi (jednakokraki pravougli ili polovina kvadrata od kojeg nastaje kocka), mada mogu da se razlože, jesu svojstveni samo njoj, tako da čestice zemlje »nikada ne bi prešle u neki drugi oblik«[35].

---

[28] 49e 2—4. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 50. — *Prim. prev.*)

[29] 49e 7—5. 0a. 1. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 90. — *Prim. prev.*)

[30] 51a 7-b 1. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 92. — *Prim. prev.*)

[31] Cf. *Tim.*, 53c 4 sq.

[32] 53d 6—7. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 95. — *Prim. prev.*)

[33] *Nom.*, 894a 2—5.

[34] *Tim.*, 55d 6 sq.

[35] *Tim.*, 56d 5—6.

Aristotel je prigovorio ovom izuzimanju zemlje da je bezrazložno i nepotkrepljeno razmatranjem.[36] (O česticama Platon govori kao o »kretanjima« ili »sposobnostima«[37], koji u stanju razdvojenosti imaju »neke tragove svoje prirode«[38]. Stoga Riter kaže da »materija može da se definiše kao ono što deluje u prostoru«[39]. Iz prvobitnih sastavnih delova proizlaze tvari kakve poznajemo: na primer, bakar je za Platona »jedna od svetlih i čvrstih vrsta vode« koja sadrži delić zemlje; taj deo zemlje, »kada se stakanjem dve tvari međusobno iznova razdvoje«, pojavljuje se sam po sebi na površini kao rđa.[40] Platon primećuje da nabrajanje geneze i prirode različitih stvari ne predstavlja ništa više do »razonodu«, »umerenu i razumnu razbibrigu« koja pruža neškodljivo uživanje.[41])

VIII. U *Timaju* se opisuje kako demijurg stvara Dušu Sveta (mada je neverovatno da je Platon mislio da to stvaranje treba shvatiti doslovno, jer u *Fedru* kaže da je duša nestvorena[42]), koja je mešavina sastavljena od: (a) posrednog bivstva (tj., posrednog između nedeljivog bivstva formi i deljivog bivstva ili nastajanja čisto čulnih stvari); (b) posredne istosti; i (c) posredne drugosti.[43] Pošto je demijurg takođe oblikovao i besmrtne duše od istih sastojaka kao i Dušu Sveta[44], sledi da Duša Sveta i sve besmrtne duše imaju udela u obadva sveta: u nepromenljivom svetu, utoliko što su besmrtne i umstvene, i u promenljivom svetu, utoliko što i same žive i menjaju se. Zvezde i planete imaju umne duše koje predstavljaju nebeske bogove[45]; njih je stvorio demijurg i odredio im je da oblikuju smrtne delove ljudske duše i ljudskog tela.[46] Prema *Fedru*, ljudske duše, u stvari, nemaju početak, i Proklo interpretira Platona upravo u tom smislu, mada je tačno da je to pitanje u *Zakonima* ostavljeno otvoreno.[47]

---

[36] *De Caelo*, 306a 2.

[37] *Tim.*, 56c 4. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 98. — *Prim. prev.*)

[38] 53b 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 94. — *Prim. prev.*)

[39] *Essence*, p. 261.

[40] 59c 1—5. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 101. — *Prim. prev.*)

[41] 59c 5-d 2. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 101. — *Prim. prev.*)

[42] *Phaadr.*, 246a 1—2.

[43] 35a 1 sq. Cf. *Proclus*, II, 155, Cornford's *Timaeus*, pp. 59 sq.

[44] 41d 4 sq.

[45] *Tim.*, 39e 10—42a 1.

[46] *Tim.*, 41a 7-d 3, 42d 5-e 4.

[47] 781e 6—782a 3. (Upor. Platon, *Ijon. Fedar. Gozba*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 245. — *Prim. prev.*)

Kada je reč o tradicionalnim grčkim božanstvima, o čijim genealogijama raspredaju pesnici, Platon primećuje da je »najavljivati i poznavati njihovo rođenje odveć velik zadatak za nas«; stoga je, prema njegovom mišljenju, najbolje »držati se običaja i verovati«[48]. Kada je reč o postojanju antropomorfnih božanstava[49], Platon je, izgleda, bio agnostik; ali on ih ne odbacuje otvoreno, a u *Epinomu* (*Dodatku Zakona*)[50] on, uz postojanje nebeskih bogova, govori i o postojanju nevidljivih duhova (koji će imati značajnu ulogu u poslearistotelskoj grčkoj filozofiji). Platon, dakle, podržava tradicionalno grčko bogosluženje, mada se malo pouzdaje u priče o rađanju i genealogiji grčkih božanstava; on je verovatno sumnjao u to da su ona stvarno postojala u onom obliku u kojem su ih popularno shvatali Grci.

IX. Sagradivši svemir, demijurg je težio ka tome da ga još više učini sličnim svom uzoru, živom biću ili bivstvu. Ovo potonje je pak večito, a »to [svojstvo] je bilo nemoguće potpuno dodeliti onom stvorenom. Stoga je on naumio da načini neku pokretnu sliku večitosti, pa je, uređujući nebo, istovremeno stvarao i sliku večnosti, koja boravi u jednosti i protiče prema broju — to je ono što smo nazvali vremenom«[51].

Vreme je, prema Platonu, kružno kretanje sfere, a demijurg je dao čoveku sjajno Sunce da bi mu pružio jedinicu vremena. Svetlina Sunca, nadmašujući sjaj drugih nebeskih tela, omogućuje čoveku da razlikuje dan i noć.

X. Ovde ne može da se ulazi u pojedinosti stvaranja ljudskog tela i njegovih sposobnosti, niti u pojedinosti stvaranja životinja itd. Zadovoljimo se time što ćemo istaći kako Platon naglašava svrhovitost u svom osobenom zapažanju da »su nas bogovi, smatrajući da je prednja strana časnija i pogodnija da vodi nego zadnja, najvećma obdarili kretanjem u tom pravcu«[52].

Čitav prikaz stvaranja sveta Platon zaključuje rečima: »primivši živa stvorenja, smrtna i besmrtna, i ispunivši se potpuno na taj način, ovaj svet je postao vidljivo živo biće koje obuhvata vidljive stvari, opažljivi bog po slici onog umnog, najveći i najbolji, najlepši i najsavršeniji, nebo, budući jedan i jednorodan«[53].

[48] *Tim.*, 40d 6—41a 3.
[49] *Phaedr.*, 246c 6-d 3.
[50] *Epin.*, 984d 8-e 3.
[51] *Tim.*, 37d 3—7. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 76. — *Prim. prev.*)
[52] *Tim.*, 45a 3—5. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 84. — *Prim. prev.*)
[53] *Tim.*, 92c 5—9. (Upor. Platon, *Timaj*, »Mladost«, Beograd 1981, str. 134. — *Prim. prev.*)

DVADESET PETO POGLAVLJE

UMETNOST

I. *Lepota*

1. Da li je Platon uopšte cenio prirodnu lepotu? Mi ne posedujemo baš obilje materijala za odgovor na to pitanje. Na početku *Fedra*[1] postoji opis prirodne okoline a slični pasusi se nalaze i na početku *Zakona*[2]; ali u obadva slučaja lepota prizora se vrednuje više utilitaristički, kao mesto pogodno za počinak ili okvir za filozofsku raspravu. Naravno, ljudsku lepotu je Platon veoma cenio.

2. Da li je Platon zaista cenio lepe umetnosti? (Ovo pitanje se postavlja samo zbog toga što je Platon na temelju moralnih razloga otpravio dramatičare i epske pesnike iz idealne države, što bi moglo da znači da on nije istinski uvažavao književnost i umetnost uopšte.) Većinu pesnika iz *Države* Platon je proterao zbog metafizičkih i, iznad svega, moralnih razloga: bez sumnje, on je bio potpuno svestan vrednosti sastava čak i tih pesnika. Mada reči na početku *Države* (398) ne bi trebalo protumačiti potpuno sarkastično, u istom dijalogu (383) Sokrat potvrđuje da »iako, dakle, mnogo toga hvalimo u Homera, to nećemo hvaliti, naime, da Zevs šalje san Agamemnonu (Agamemnon)«[a]. Slično tome, Platon Sokratu stavlja u usta sledeće reči: »Moram to da kažem (...) iako me ljubav i poštovanje koje od detinjstva gajim prema Homeru sprečavaju da govorim. Izgleda, naime, da je on prvi učitelj i vođa svih onih divnih tragičara. Ali čoveka ne smemo ceniti više nego istinu, i zato treba da kažem ono što mislim.«[3] Na drugom mestu, opet: »mi se moramo složiti da je Homer najveći od pesnika i prvi od pisaca tra-

[1] *Phaedr.*, 230b 2 sq.
[2] *Nom.*, 625b 1-c 2.
[a] Zevs vara Agamemnona preko Hipnosa (Hypnos) koji na sebe uzima lik starca Nestora (Nestor). Ovaj Agamemnonu u snu prenosi Zevsovu lažnu poruku da su Trojanci zaspali. (*Il.* II, 1—34). — *Prim. prev.*
[3] *Rep.*, 595b 9-c 3. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 295. — *Prim. prev.*)

gedija; a ipak treba znati da u našu državu jedino od poezije treba primiti himne bogovima i pohvale dobrim ljudima«[4]. Platon izričito kaže da »bismo se mi, pošto smo i sami vrlo osetljivi na njene čari, veselili da primimo zabavno i mimetičko pesništvo, ako nam ono ukaže na ma koji od razloga opstanka u jednoj državi koja ima valjane zakone; pa ipak, bio bi greh kada bismo izdali istinu«[5].

Ako sva ta mesta imamo na umu, čini se da je nemoguće Platonov odnos prema umetnosti i književnosti nazvati čistunskim. Onome ko smatra da Platonovo odavanje počasti pesnicima predstavlja samo škrto priznanje iz učtivosti, možemo ukazati na Platonova vlastita umetnička ostvarenja. Da sâm Platon nije uopšte pokazao duh umetnika, bilo bi moguće verovati da su njegove opaske o čarima pesnika samo znak učtivosti ili da su čak u osnovi zajedljive; ali kada se setimo da to govori pisac *Gozbe* i *Fedona*, onda je zaista teško očekivati od bilo koga da poveruje kako je Platonova osuda, ili, u najmanju ruku, strogo ograničenje umetnosti i književnosti, bila posledica estetske neosetljivosti.

3. Kakva je bila Platonova teorija o lepoti? Da je Platon lepotu smatrao objektivno postojećom, to je van svake sumnje. I u *Hipiji velikom* i u *Gozbi* se govori da sve lepe stvari jesu lepe prema svom učestvovanju u opštoj lepoti, lepoti samoj. Stoga, Sokrat primećuje da su »sve lepe stvari lepe po lepoti«, i to po onoj koja je »bivstvujuća«[6].

Očevidna posledica ovakvog učenja jeste postojanje stupnjeva lepote. Jer ako postoji stvarno bivstvujuća Lepota, onda će se lepe stvari više ili manje približavati ovoj objektivnoj normi. Na taj način se u *Hipiji velikom* uvodi pojam relativnosti. Najlepši majmun biće ružan u poređenju sa lepim čovekom, a lepa posuda za jelo biće ružna u poređenju sa lepom ženom. Ova će, opet, u poređenju sa boginjom biti ružna. Međutim, ne može se reći da Lepota kao takva (a s obzirom na nju lepe stvari jesu lepe) jeste nešto što bi se moglo smatrati »ništa više lepim nego ružnim«[7]. U stvari, ona »nije s jedne strane lepa a s druge ružna; ni danas lepa a sutra ružna; ni prema ovome lepa a prema onome ružna; ni ovde lepa a onde ružna, kao da je samo za jedne lepa a za druge ružna... nego nešto što je samo po sebi i sa sobom jednovrsno i večno«[8].

Iz ovoga takođe proističe da ta najviša Lepota, budući po sebi i budući izvor u njoj sve učestvujuće lepote, ne može da bude neka lepa *stvar*, i stoga ne može da bude materijalna: ona mora da bude natčulna

[4] *Rep.*, 607a 2—5. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 309. — *Prim. prev.*)

[5] *Rep.*, 607e 3—8. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 310. — *Prim. prev.*)

[6] *Hipp.*, 287c 8-d 2.

[7] *Hipp.*, 289c 3—5.

[8] *Symp.*, 211 a 2—b 2.

i nematerijalna. Odmah se vidi da će lepa dela umetnosti ili književnosti, ako je istinska lepota natčulna, bez obzira na sve drugo, nužno zauzimati srazmerno niski stepenik na lestvicama lepote, jer su ta dela materijalna, dok je sama Lepota nematerijalna; ova dela se obraćaju čulima, dok se čista Lepota obraća umu (i doista umnoj volji, ako u obzir uzmemo i platonski pojam Erota). Niko ne bi želeo da dovodi u sumnju uzvišenost Platonove zamisli o uzdizanju od predmeta čula prema »božanskom i čistom, samom sebi jednakovrsnom lepom«; ali učenje o natčulnoj lepoti (osim ako to nije čista analogija) veoma otežava stvaranje jedne definicije lepote koja će se primenjivati na lepo u svim njegovim ispoljavanjima.

U dijalogu *Hipija veliki*[9] iznosi se mišljenje po kome će »ono nama biti lepo što je korisno«. Tako bi delotvornost bila lepota: uspešna trirema[a] ili uspešna ustanova biće lepi s obzirom na svoju uspešnost. Ali u kome smislu, onda, najviša lepota može da se smatra za korisnu ili delotvornu? Ako želimo da teorija bude dosledna, lepota bi trebalo da bude čista korisnost ili uspešnost — a to je koncepcija koju je teško prihvatiti. Međutim, tu Sokrat uvodi neka ograničenja. Ako ono što je lepo jeste korisno ili uspešno, da li ono što je korisno služi za dobru ili za rđavu svrhu ili za obadve? Sokrat ne želi da prihvati ideju prema kojoj ono što je korisno za jednu zlu svrhu može da bude lepo; prema njemu, samo ono što je korisno za dobru svrhu, tj. istinski probitačno, jeste lepo. Ali ako je lepo probitačno, tj. ako ono *proizvodi* nešto dobro, onda lepota i dobrota ne mogu da budu isto, kao što ni uzrok i njegova posledica ne mogu da budu isto. Kako Sokrat ne može da prihvati zaključak prema kome ono što je lepo nije u isto vreme i dobro, on iskazuje mišljenje da je lepo ono što pruža zadovoljstvo oku ili uhu — na primer, lepi ljudi, obojeni ukrasi, slike i kipovi, lepi glasovi, muzika, poezija i proza. Ova definicija, naravno, nije sasvim u skladu s obeležavanjem najviše Lepote kao nematerijalne, ali i nezavisno od toga ona se upliće u drugu teškoću. Ono što daje zadovoljstvo preko vida ne može biti lepo samo zbog toga što dolazi preko *vida*, jer onda lep zvuk ne bi bio lep; a ni lep ton ne može biti lep zbog toga što pruža zadovoljstvo čulu sluha, jer u tom slučaju kip, koji se gleda a ne sluša, ne bi bio lep. Stoga, predmeti koji izazivaju estetsko uživanje viđenja ili slušanja moraju da imaju neko zajedničko svojstvo koje ih čini lepima, a koje pripada i vidu i sluhu. Koje je to zajedničko svojstvo? Da li je to možda »prvobitno uživanje«, jer su zadovoljstva viđenja i slušanja »najneškodljivija i najbolja od zadovoljstava«. Ako je tako, onda se

[9] *Hipp.*, 295c 1 sq.

[a] *Trirema* — brod sa tri reda vesala. — *Prim. prev.*

mi ponovo vraćamo, kaže Sokrat, na staro stanovište da lepota ne može biti dobro niti dobro može biti lepo.

Definicija lepote, slična navedenoj odredbi, bila bi u neskladu sa Platonovim opštim metafizičkim stajalištem. Ako je Lepota transcendentalna ideja, kako je moguće da ona bude to što daje uživanje čulima vida i sluha? U *Fedru*[10] Platon izjavljuje da samo lepota, za razliku od mudrosti, ima povlasticu da se prikazuje čulima. Ali da li se lepota ispoljava kroz ono što je lepo ili ne? Ako se ne ispoljava tako, kako se ta lepota uopšte može pokazati. Ako se tako ispoljava, da li se tada čulna lepota, koja prikazuje, i natčulna lepota, koja se prikazuje, sjedinjuju u zajedničkoj definiciji? Ako se sjedinjuju, koja je to definicija? U stvari, Platon ne daje nikakvu definiciju koja će obuhvatiti obadve vrste lepote. U *Filebu* on govori o istinskom uživanju kao uživanju koje se rađa iz lepih oblika, boja i zvukova, a zatim objašnjava da on misli na »prave linije i krive« i na »slatke i jasne zvuke koji daju čist napev«. Nebrojane stvari nisu lepe »s obzirom na bilo šta drugo nego su uvek lepe same po sebi«[11]. Na mestu o kome je reč Platon čini razliku između uživanja vezanog za opažanje lepote i same Lepote, a njegove reči se moraju tumačiti u vezi sa njegovim iskazom[12] da se »mera i razmera svuda doista javljaju« kao »lepota i vrlina«, što će reći da se lepota sastoji u μετριότης καὶ συμμετρία. Možda je to, od svega što je Platon ikada napisao, najbliže definiciji lepote, a istovremeno najprimenljivije na čulnu i natčulnu lepotu (on je sigurno smatrao da postoje obadve, i da je jedna otisak druge); ali ako uzmemo u obzir napomene o lepoti koje su rasute svuda u dijalozima, verovatno ćemo morati da priznamo da se Platon kolebao »između veoma mnogo shvatanja, od kojih — može se reći — preteže izjednačavanje Lepog i Dobrog«[13], mada se čini da najviše obećava definicija koja je data u *Filebu*.

II. *Platonova teorija o umetnosti*

1. Platon iznosi mišljenje da *poreklo* umetnosti treba tražiti u prirodnom porivu za izražavanjem.[14]

2. U svom metafizičkom vidu ili svojoj suštini umetnost jeste *podražavanje*. Ideja je ono uzorno, praoblik, dok je predmet prirode već pri-

[10] *Phaedr.*, 250d 6—8.

[11] *Phileb.*, 51b 9-c 7. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 169. — *Prim. prev.*)

[12] *Phileb.*, 64c 6—7. (Upor. Platon, *Teetet. Fileb*, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 187. — *Prim. prev.*)

[13] Benedetto Croce, *Aesthetic* (2nd edil., transl. by Douglas Ainslie, Macmillan, 1929) pp. 165—6.

[14] Cf. *Nom.*, 653—4, 672b 8-c 6.

mer podražavanja (μίμησις). A naslikan čovek, na primer, jeste otisak ili odraz prirodnog, pojedinačnog čoveka. On je, dakle, odraz odraza. Pravu istinu treba tražiti u ideji: prema tome, umetnikovo delo je dvostruko udaljeno od istine. Otuda Platon, iznad svega zainteresovan za istinu, biva nagnan da umanji značaj umetnosti, ma koliko sâm pri tom osećao lepotu i čar vajarstva, slikarstva ili književnosti. To omalovažavajuće shvatanje umetnosti snažno izbija u *Državi*; u tom dijalogu Platon se obara prvenstveno na slikare, tragičke pesnike itd.[15] Ponekad su njegove primedbe pomalo podsmešljive, kao onda kada primećuje da slikar predmete čak ni ne odslikava tačno, budući da je podražavalac pojave a ne onoga što jeste.[16] Slikar koji slika krevet, slika ga samo iz jednog ugla, onako kako se on neposredno pojavljuje čulima; pesnik opisuje lečenje, rat i druge radnje, a da istinski uopšte ne poznaje stvari o kojima govori. Na osnovu toga, Platon izvlači zaključak da »podražavalačka umetnost jeste veoma daleko od istine«[17]. Dela tih umetnosti su »trostruko udaljena od bivstvujućeg, i lako se mogu proizvesti bez poznavanja istine — jer ona proizvode privide a ne ono stvarno«[18]. Čovek koji sve ostavlja da bi stvarao tu senku stvarnosti pravi veoma loš izbor.

U *Zakonima* se daje malo povoljniji sud o umetnosti, mada Platon ne menja svoje metafizičko stanovište. Kada govori da izvrsnost muzike ne treba procenjivati samo količinom čulnog uživanja koje ona izaziva, Platon dodaje da je jedina savršena muzika ona »koja svoj cilj postiže podražavanjem lepog«[19]. Na drugom mestu, opet: »oni koji traže lepšu vrstu pesme i muzike ne treba da čeznu za onim što je prijatno nego za onim što je ispravno, a pravilnost podražavanja je, kao što smo utvrdili, u tome da se podražavana stvar prikaže u skladu sa svojom veličinom i kakvoćom«[20]. Platon, dakle, i dalje misli da je muzika podražavalačka (»svako će priznati da su svi muzički sastavi podražavalački i predstavljački«), ali dopušta da podražavanje može da bude »istinito« ako umetnost vlastitim sredstvima prikazuje podražavanu stvar najbolje što može. On je spreman da muziku i umetnost propusti u državu, ne samo zbog obrazovnih ciljeva već, takođe, i zbog »neškodljivog uži-

[15] *Rep.*, 597c 11 i sq.

[16] *Rep.*, 597e 10 sq.

[17] *Rep.*, 598b 6. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 299. — *Prim prev.*)

[18] *Rep.*, 598e 6—599a 3. (Upor. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1976, str. 299. — *Prim. prev.*)

[19] *Nom.*, 668a 9-b 2. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 70. — *Prim. prev.*)

[20] *Nom.*, 668b 4—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 71. — *Prim. prev.*)

vanja«[21]; ali on još zastupa teoriju o podražavanju. Da je Platonova koncepcija podražavanja bila donekle uska i bukvalna, to mora da bude jasno svakome ko čita drugu knjigu *Zakona* (mada mora da se prizna da učiniti *muziku* podražavalačkom znači proširiti pojam podražavanja do uključivanja simbolizma. Da je muzika podražavalačka, to je učenje, naravno, zajedničko i *Državi* i *Zakonima*). Preko tog pojma podražavanja Platon određuje svojstva dobrog prosuđivača koji mora da zna: (a) šta bi podražavanje trebalo da bude; (b) da li je ono »istinito« ili nije; i (c) da li je ono dobro izvedeno rečima, melodijama i ritmovima.[22]

Treba zapaziti da učenje o podražavanju (μίμησις) pokazuje da za Platona umetnost sasvim jasno ima svoje sopstveno područje. Dok se ἐπιστήμη tiče idealnog uređenja a δόξα čulnog ustrojstva prirodnih objekata, εἰκασία se tiče poretka uobrazilje. Umetničko delo jeste tvorevina uobrazilje i obraća se osećajnom delu čoveka. Podražavalački karakter umetnosti, koji je zagovarao Platon, nije u *suštini* nužno označavao puko fotografsko preslikavanje, uprkos činjenici da njegove reči o »istinitom« podražavanju ukazuju na to da je on često upravo to imao na umu. Jer jedna stvar, recimo predmet prirode, nije slika, otisak ideje, jer ideja pripada jednom redu a opažljiv prirodan predmet drugom; stoga bismo mogli po analogiji da zaključimo da delo umetnosti ne mora nužno da bude čisto preslikavanje prirodnog objekta. Ono je delo stvaralačke mašte. Isto tako i Platonovo uporno isticanje podražavalačkog karaktera muzike, kao što sam spomenuo, govori protiv teze da je podražavanje u biti značilo puko fotografsko preslikavanje. Ono je pre maštoviti simbolizam, a upravo zbog toga što se njime ne tvrdi ni istinitost ni lažnost, budući da je ono samo maštovito, simboličko i lepo, ono se obraća osećajnom delu ljudske psihe.

Čovekove emocije su raznolike, neke su korisne, druge štetne. Stoga um mora da odluči kakvu umetnost treba dopustiti a kakvu isključiti. A činjenica da Platon u *Zakonima* sasvim određeno dopušta neke oblike umetnosti unutar države, pokazuje da umetnost zauzima posebno područje ljudske delatnosti, koje je nesvodljivo na bilo šta drugo. To možda nije visoko područje, ali jeste neko područje. To potvrđuje i mesto na kome Platon, posle ukazivanja na stereotipan karakter egipatske umetnosti, primećuje da ako neko iznađe »valjan način pevanja neka mu slobodno da zakonski oblik i neka ga učini obaveznim«[23]. Međutim, mora se priznati da Platon ne uočava — ili ako uočava, onda nedovoljno pokazuje — specifično bezinteresni karakter estetskog opažanja

[21] *Nom.*, 670d 6—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 75. — *Prim. prev.*)
[22] *Nom.*, 669a 7-b 3.
[23] 657b 2—3 (str. 51).

kao takvog. Njemu je znatno više stalo do vaspitnih i moralnih učinaka umetnosti, učinaka koji su, nema sumnje, od sporednog značaja za estetsko posmatranje kao takvo, ali koji zbog toga nisu ništa manje stvarni; njih mora uzeti u obzir svako ko, poput Platona, moralnu savršenost vrednuje više od estetske osetljivosti.[24]

3. Platon uočava da, prema uobičajenom shvatanju, umetnost i muzika postoje da bi proizvele uživanje, ali se on ne slaže s ovakvim mišljenjem. O nečemu može da se prosuđuje merilom za uživanje samo kada to ne pribavlja nikakvu korisnost, ni istinitost ni »sličnost« (odnos prema podražavanju), već postoji jedino zbog naslade koja ga prati.[25] Na primer, muzika je predstavljačka i podražavalačka, a dobra muzika nosi »istinito podražavanje«[26]: dakle, muzika, ili bar dobra muzika, nosi pre izvesnu vrstu »istine«, i stoga ne može da postoji jedino u cilju pratećih naslada niti može da se prosuđuje samo merilom čulnog zadovoljstva. Jednako važi i za druge umetnosti. Otuda sledi zaključak da razne umetnosti mogu da se dopuste u državi, pod uslovom da se drže svog pravog mesta i da su podređene svom vaspitnom zadatku, a taj zadatak jeste pružanje *korisne* naslade. Platon i ne pomišlja na to da tvrdi kako umetnosti ne pružaju, ili ne treba da pružaju uživanje: on dopušta da u državi treba da postoji dolično poštovanje »prema vaspitanju i zabavi Muza«[27], i čak izjavljuje da »svako, i odrastao čovek i dete, slobodan ili rob, žensko ili muško, i cela država ne treba nikada da prestanu u zanosnim pesmama da iznose pouke o kojima smo govorili, i to sa svakom vrstom promene i raznolikosti kako bi pevači uvek osećali žudnju za svojim himnama i u pevanju uživali«[28].

Iako u *Zakonima* uzima u obzir ugodničku i zabavnu funkciju umetnosti, odnosno »neškodljivo uživanje«[29] koje ona pruža, Platon ipak *najviše* naglašava vaspitnu i moralnu funkciju umetnosti, njeno svojstvo da izaziva korisno uživanje. Možda je Platonov stav prema umetnosti u *Zakonima* širokogrudiji nego onaj u *Državi*, ali se nije izmenio njegov osnovni stav. Kao što smo videli raspravljajući o državi, i u *Dr-*

[24] Za dalje razmatranje Platonove filozofije umetnosti vidi, na primer, članak profesora R. G. Collingwooda: »Plato's philosophy of Art«, u časopisu »Mind« za april 1925.
[25] *Nom.*, 667 9-e 4. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 70. — *Prim. prev.*)
[26] *Nom.*, 668b 4—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 71. — *Prim. prev.*)
[27] *Nom.*, 656c 1—3. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1971, str. 71. — *Prim. prev.*)
[28] *Nom.*, 665c 2—7. (Upor. Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1971, str. 66. — *Prim. prev.*)
[29] *Nom.*, 670d 7.

žavi i u *Zakonima* on se pobrinuo za strog nadzor i cenzuru umetnosti. Na onom istom mestu na kome kaže da poukama i zabavi koje daju muze treba pokloniti doličnu pažnju, on pita da li pesniku treba dozvoliti »da svoje horove obučava... kako mu volja, bez obzira na vrlinu ili porok«[30]. Drugim rečima, umetnost koja se u *Državi* dopušta mora da ima onaj udaljen odnos prema ideji (»istina podražavanja« dobijena *posredstvom* prirodnih predmeta) koji je moguće ostvariti u delima uobrazilje. Ako taj odnos nije uspostavljen, umetnost će biti ne samo nekorisna nego i rđava umetnost, jer, prema Platonu, dobra umetnost mora da ima tu »istinu podražavanja«. Još jednom, dakle, postaje jasno da umetnost ima svoju vlastitu funkciju; čak i ako to nije neka visoka funkcija, jer umetnost predstavlja samo stepenik na lestvicama obrazovanja, ona zadovoljava čovekovu potrebu (izražavanja) i pruža prijatnost i neškodljivu zabavu, kao izraz određenog oblika ljudske delatnosti — naime, stvaralačke uobrazilje (mada se pridev »stvaralačka« mora razumevati u vezi sa učenjem o podražavanju). Platonova teorija o umetnosti je bila data u opštim crtama i bila je, bez sumnje, nezadovoljavajuća, ali nije opravdano tvrditi kako on uopšte nije imao nikakvu teoriju.

[30] 656c 5—7.

BELEŠKE O PLATONOVOM UTICAJU

I. Već sam Platonov život predstavlja izvor uticaja. To je život potpune posvećenosti istini, dostizanja trajne, večne i čiste istine, u koju je on čvrsto i neprekidno verovao, spreman, kao što je i Sokrat bio, da ide bilo kuda da vodi um. Taj duh je nastojao da unese u akademiju, stvarajući tamo zajednicu ljudi koji su se, pod vođstvom svog velikog učitelja, posvećivali dosezanju Istine i Dobra. I pored toga što je Platon bio veliki spekulativni filozof, odan postizavanju istine u intelektualnoj sferi, on, kao što smo videli, nije bio puki teoretičar. Pošto je posedovao veliko moralno poštenje i pošto je bio ubeđen u realnost apsolutnih moralnih vrednosti i merila, on je podsticao ljude na to da se pozabave razmišljanjem radi svoje najdragocenije imovine, svoje besmrtne duše, i da teže ka negovanju istinske vrline, koja će ih jedina učiniti srećnima. Dobar život, zasnovan na jednom večnom i apsolutnom uzoru, mora da se živi i u ličnoj i u javnoj sferi: kao što nije prihvatao relativističku privatnu moralnost, tako nije prihvatao i stav »čekanja zgodne prilike«, površan, sebičan stav sofističkog »strančara« ili shvatanje da »sila« jeste »pravo«.

Ako čovekov život *treba* da bude življen pod gospodarstvom uma i u skladu s idealnim uzorom, onda u svetu kao celini mora da se prepozna aktualno delovanje Duha. Time se potpuno odbacuje ateizam, a postojeći red se pripisuje božanskom Umu koji svet uređuje prema idealnom uzoru i zamisli. Ono što je ostvareno u makrokosmosu, na primer u kretanjima nebeskih tela, trebalo bi da bude ostvareno i u čoveku, mikrokosmosu. Ako čovek zaista sledi um i nastoji da u svom životu i vladanju ostvari ideal, on postaje srodan božanskom i postiže sreću u ovom i budućem životu. Platonovo učenje o »onostranosti«[a] nije nastalo iz mržnje prema ovom svetu, nego je pre bilo posledica čvrstog verovanja u stvarnost transcendentnog i onog po sebi.

II. Platonov lični uticaj može da se vidi i iz utiska koji je ostavio na svog velikog učenika, Aristotela. O tome svedoče Aristotelovi stihovi u čast

[a] U originalu: otherworldliness — *Prim. prev.*

»čoveka, koga rđavi ljudi ne smeju ni hvaliti
i koji je jedini ili bar prvi od smrtnih jasno dokazao
i svojim životom i svojim postupcima i govorima
da dobar čovek postaje u isti mah i blažen.
To nikada, bar sada, niko ne može postići«[31].

Aristotel se postupno udaljavao od nekih Platonovih učenja kojih se isprva čvrsto držao; uprkos svom rastućem zanimanju za empirijsku nauku, on nikada nije napustio metafiziku niti svoje verovanje u dobar život koji vrhuni u istinskoj mudrosti — drugim rečima, on nikada nije sasvim napustio Platonovu baštinu, a njegova filozofija bi bila nezamisliva bez dela njegovog velikog prethodnika.

III. O platonizmu u akademiji i u novoplatonskoj školi ja ću, naravno, govoriti kasnije. Preko novoplatonovaca platonizam je izvršio uticaj na sv. Avgustina i na period formiranja srednjovekovne misli. Doista, mada je sv. Toma Akvinski, najveći od sholastika, Aristotela prihvatao kao pravog »Filozofa«, u njegovom sistemu ima mnogo toga što on, u krajnjoj liniji, duguje pre Platonu nego Aristotelu. Uz to, u vreme renesanse, platonovska akademija u Firenci je nastojala da obnovi Platonovu baštinu, a uticaj platonske države, može da se vidi u spisu *Utopia* (*Utopija*) sv. Tomasa Mora (Thomas More) i Kampanelinom (Campanella) delu *Grad sunca.*

IV. Kada je reč o savremenom dobu, možda uticaj Platona na prvi pogled nije tako očevidan kao što je bio u antici ili u srednjem veku; ali, u zbilji Platon je otac ili praotac svake spiritualističke filozofije i svakog objektivnog idealizma, a njegova epistemologija, metafizika i etiko-politika izvršile su snažan uticaj na potonje mislioce, bilo pozitivan bilo negativan. U savremenom svetu potrebno je samo da se setimo podsticaja koje je Platon pružio misliocima poput profesora Nikolaja Hartmana iz Berlina.

V. I pored toga što je na vrhu evropske filozofije, Platon nam nije ostavio nikakav zaokružen sistem. Mi, naravno, žalimo što ne posedujemo njegova predavanja i potpune zabeleške njegovog podučavanja u akademiji, jer bismo voleli da nađemo rešenje za mnoge probleme koji su oduvek mučili tumače; s druge strane, mi u određenom smislu možemo biti zadovoljni što do nas nije došao jedan potpuno gotov i završen Platonov sistem, koji bi trebalo usvojiti čitav ili, pak, odbaciti; taj »nedostatak« nam je omogućio da u njemu nađemo, možda znatno lakše, nego što bismo to, inače, mogli, najviši primer filozofskog duha. Iako nam nije ostavio potpun sistem, Platon nam je ostavio istinski primer jednog načina filozofiranja i primer jednog života koji je bio posvećen traganju za istinom i dobrom.

[31] Arist., Frag. 623. (Ross, 1870). (Upor. M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976, str. 371. — *Prim. prev.*)

DVADESET ŠESTO POGLAVLJE

STARA AKADEMIJA

Platonova filozofija je nastavila da vrši dubok uticaj tokom čitave antike; međutim, prilikom praćenja uticaja moraju da se razluče razne faze u razvoju platonske škole. Stara akademija, koju su sačinjavali učenici i družbenici samog Platona, držala se više ili manje dogmatskog sadržaja Učiteljeve filozofije, mada su »pitagorski« elementi tu dobili poseban značaj. U srednjoj i novoj akademiji je isprva preovlađivala jedna antidogmatična skeptička tendencija, ali se ona kasnije povlači pred dogmatizmom eklektičke vrste. Ta eklektičnost je veoma uočljiva u srednjem platonizmu, koji pri kraju epohe antičke filozofije smenjuje novoplatonizam, jedan pokušaj potpune sinteze prvobitnog sadržaja platonizma s onim elementima koji su bili uvedeni u njega u različitim vremenima; to je sinteza u kojoj su istaknute upravo one crte koje su najviše bile u skladu s opštim duhom dotičnog vremena.

Stara akademija, skupa sa misliocima kao što su Filip iz Opunta, Herakleid Pontik (Herakleides Pontikos) i Eudoks sa Knida, obuhvata i sledeće Platonove nastavljače na čelu škole u Atini: Speusipa (Speusippos, 348/7—339/8), Ksenokrata (Xenokrates, 339/8—315/4), Polemona (Polemon, 315/4—270/69) i Kratesa (Krates, 270/69—265/4).

Speusip, Platonov nećak i neposredni nastavljač na položaju sholarha, preinačio je Platonov dualizam tako što je napustio shvatanje da su ideje različite od τά μαθηματικά i što je uspostavio tezu o tome da se stvarnost sastoji od matematičkih brojeva.[1] Time su Platonovi brojevi-ieeje bili uklonjeni, ali je suštinski χωρισμός ostao. Ponekad se kaže da se Speusip, dopuštajući naučno opažanje (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις), odrekao Platonovog dualizma znanja i opažanja[2]; mi se, međutim, moramo setiti da je i sam Platon prešao jedan deo puta u pravcu takvog rešenja, utoliko što je dozvolio da λόγος i αἴσθησις zajedno utiču na shvatanje nedeljive ideje.

[1] Frag. 42 (Lang), a-9.
[2] Tako Praehter, S. 343.

Teško je reći kakve su tačno teze zastupali članovi stare akademije, jer (osim ako Filip iz Opunta nije napisao *Dodatak Zakonima*) do nas nije stiglo nijedno njihovo u celini sačuvano delo; stoga se mi ovde možemo osloniti samo na Aristotelove opaske i na svedočanstva drugih starih pisaca. Očevidno, Speusip je smatrao da stvari proizlaze iz Jednog i neograničene Množine; Dobro ili savršeno stanje (τελεία ἕξις) on je postavio na kraj procesa nastajanja a ne na početak, i to je dokazivao razvitkom biljaka i životinja. Među oduhovljenim bićima koja proizlaze iz Jednog nalazimo i nevidljiv Um ili Boga[3], koga je on verovatno izjednačavao sa Dušom Sveta. (Možda je to shvatanje poslužilo kao jedan od argumenata u prilog »novoplatonske« interpretacije Platona.) Kada je reč o ljudskim dušama, Speusip je mislio da su one u celosti besmrtne. Uzgred se može zabeležiti da je Speusip prikaz »stvaranja« u *Timaju* tumačio kao puku formu izlaganja a ne kao prikaz i objašnjenje stvarnog stvaranja u vremenu: prema njemu, svet nema nikakvog početka u vremenu. Tradicionalne bogove on je tumačio kao prirodne sile i tako je navukao optužbu da je ateista.[4]

Ksenokrat iz Halkedona, koji je Speusipa nasledio kao sholarh, zjednačio je ideje sa matematičkim brojevima, a poreklo im je izvodio iz Jednog i Neograničene dvojine (prvo je Νοῦς ili Zevs, otac bogova, drugo je žensko načelo, majka bogova[5]). Svetska Duša, nastala dodavanjem Sebe i Drugog broju, jeste samopokrećući broj. Razlučujući tri sveta — podmesečni, nebeski i nadnebeski — Ksenokrat je sva tri sveta ispunio »demonima«, kako dobrim tako i zlim. Ovo učenje o zlim demonima omogućilo mu je da objasni narodne mitove, u kojima se zla dela pripisuju »bogovima«, kao i postojanje nemoralnih bogosluženja; njegovo objašnjenje polazi od postavke da su zla dela, u stvari, dela zlih demona, a da su nemoralna bogosluženja upućena tim demonima a ne bogovima.[6] Zajedno sa svojim prethodnikom, Ksenokrat je smatrao da čak i nerazumski delovi duše (koja nije stvorena u vremenu) preživljuju posle smrti. Osim toga, zajedno sa svojim sledbenikom Polemonom, on nije odobravao korišćenje mesa u ljudskoj ishrani, jer je verovao da bi to moglo dovesti do prevlasti nerazumskog »dela« duše nad umnim. Slično Speusipu i Krantoru (Krantor) (a protivno Aristotelu), Ksenokrat je učio da je prvenstvo jednostavnog nad složenim u *Timaju* logičko a ne vremensko prvenstvo.[7] [Aristotelu pripisivan spis Περὶ ἀτόμων γραμμῶν (*O nedeljivim linijama*) napisan je pro-

[3] Frag. 38—9.
[4] Cic., *De Nat. D.*, 1, 13, 32.
[5] Frag. 34 (Heinze) sq.
[6] Frag. 24 sq.
[7] Frag. 54.

tiv Ksenokratove hipoteze o sićušnim nevidljivim linijama, hipoteze koju je on koristio kao pripomoć pri izvođenju prostornih veličina i brojeva.]

Herakleid Pontik je od pitagorovca Ekfanta (Ekphantos) usvojio teoriju da je svet sastavljen od čestica koje je on nazvao ἄναρμοι ὄγκοι[a], imajući na umu verovatno to da su one međusobno razdvojene prostorom. Delovanjem Boga svet je sastavljen iz tih materijalnih čestica. Duša je stoga telesna (sastoji se od etera, elementa kojeg je ostalima pridodao Ksenokrat). Osim što je utvrdio dnevno okretanje Zemlje oko svoje ose, Herakleid je, takođe, smatrao da Merkur i Venera kruže oko Sunca, a izgleda da je došao i na pomisao da bi i za Zemlju moglo da važi isto.

Jedan od najslavnijih matematičara i astronoma antike bio je *Eudoks* (oko 497—355. godine stare ere). Filozofski gledano, on je značajan zbog toga što je smatrao: (a) da su ideje »pomešane« sa stvarima[8], i (b) da je zadovoljstvo najviše dobro.[9]

Prvi komentar Platonovog *Timaja* napisao je *Krantor* (oko 330—270), koji je u tom svom komentaru interpretirao prikaz »stvaranja« kao vanvremenski a ne kao događaj u vremenu. Smatrao je da je stvaranje u dijalogu prikazano kao događaj u vremenu naprosto zbog logičkog shematizma. U toj svojoj interpretaciji Krantor se, kao što smo videli, slagao i sa Speusipom i sa Ksenokratom. U svom spisu Περὶ Πένθους (*O žalosti*) Krantor je zastupao učenje o ublažavanju strasti (metriopatheia) nasuprot stoičkom idealu apatheie.[10]

[a] Nedodirujuće čestice. — *Prim. prev.*
[8] *Metaph.*, A9, 991a 8—19.
[9] *Eth. Nic.*, 1101b 27 sq; 1172b 9 sq.
[10] Cic., *Acad.*, 2, 44, 135; *Tusc.*, 3, 6, 12.

ČETVRTI DEO

ARISTOTEL

DVADESET SEDMO POGLAVLJE

ARISTOTELOV ŽIVOT I SPISI

Aristotel se rodio 384/3. godine stare ere u Stagiri (Trakija) kao sin Nikomaha (Nikomachos), lekara makedonskog kralja Aminte (Amintas) II. Kada mu je bilo sedamnaest godina, Aristotel je otišao u Atinu da bi stekao naučno obrazovanje; godine 368/7. postao je član akademije, u kojoj je neprekidno bio uz Platona više od dvadeset godina, sve dok ovaj nije umro, 348/7. godine stare ere. Aristotel je, prema tome, stupio u akademiju u vreme kada je kasna Platonova dijalektika već bila razrađena i kada je religiozno usmerenje počelo da preovlađuje u duhovnom sklopu osnivača akademije. Aristotel se verovatno već u to vreme (tj., u vreme Platonove smrti) okrenuo ka empirijskoj nauci; moguće je da je već tada u raznim tačkama odstupao od učenja svog učitelja; ali dok je Platon bio živ, teško da je moglo biti bilo kakvog korenitog raskida između učitelja i učenika. Nemoguće je da bi Aristotel čitavo to vreme ostao u akademiji da je već tada imao potpuno različito filozofsko stanovište od svoga učitelja. Štaviše, čak i posle Platonove smrti Aristotel još govori o predstavnicima platonskog učenja o idejama u prvom licu množine, a odmah posle Platonove smrti on ga veliča kao čoveka »koga rđavi ljudi ne smeju ni hvaliti i koji je jedini ili bar prvi od smrtnika jasno dokazao i svojim životom i svojim postupcima i govorima da dobar čovek postaje u isti mah i blažen«[1]. Predstava da je Aristotel u nekom smislu bio Platonov protivnik u akademiji i da je čak bio trn u oku svom učitelju, teško se može održati: Aristotel je u Platonu našao vodiča i prijatelja prema kome je gajio najveće divljenje; i mada su u potonjim godinama njegova vlastita naučna interesovanja više izbijala u prvi plan, Platonova metafizička i religiozna učenja trajno su uticala na njega. Doista, ta strana Platonovog učenja imala je možda posebnu vrednost za Aristotela, kao protivteža njegovoj vlastitoj naklonosti prema empirijskim izučavanjima. »U stvari, mit

[1] Frag. 623. (Ross, *Aristotelis Fragmenta*, Berlin, 1870 edit.) (Upor. M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976, str. 371. — *Prim. prev.*)

o hladnom, statičnom, uvek istom i potpuno kritičnom Aristotelu, misliocu bez zabluda, iskustava ili istorije, rasprskava se pod težinom činjenica koje su sve do sada, njega radi, veštački potiskivane.«[2] Kao što ću ukratko naznačiti prilikom razmatranja Aristotelovih spisa, filozof je svoje lično stanovište razvijao postupno; to je, na kraju krajeva, jedino što bi se i moglo očekivati.

Posle Platonove smrti Aristotel, sa Ksenokratom, napušta Atinu (Speusip, Platonov nećak, postaje glava akademije, a Aristotel se nije naročito slagao sa njim; u svakom slučaju, on verovatno nije želeo da ostane u akademiji u podređenom položaju prema njenom novom glavaru), pa je u Asosu, u Troadi, osnovao ogranak akademije. Tamo utiče na Hermiju (Hermias), upravljača Atarneja[a], i ženi se njegovom nećakinjom a zatim usvojenom kćerkom, Pitijom (Pythia). Radeći u Asosu, Aristotel je, bez sumnje, započeo da razvija svoja sopstvena nezavisna gledišta. Posle tri godine odlazi u Mitilenu na Lesbos i tamo se, verovatno, susreće sa Teofrastom, koji je bio rodom iz Eresa sa istog ostrva, i koji će kasnije postati najslavniji Aristotelov učenik. Hermija je, u međuvremenu, počeo da pregovara sa Filipom Makedonskim (Philippos Makedonios) koji je razrađivao ideju o helenskoj pobedi nad Persijancima. Persijski vojskovođa, Mentor (Mentor), dočepao se Hermije izdajstvom i sproveo ga u Susu. Tamo je podvrgao Hermiju mukama, ali od njega nije mogao da dozna ništa. Poslednja poruka Hermije bila je: »Recite mojim prijateljima i družbenicima da nisam učinio ništa sramno niti nedostojno filozofije.« Aristotel je napisao jednu poemu njemu u čast.[3]

Godine 343/2. Aristotela je u Pelu pozvao Filip Makedonski da preuzme vaspitanje njegovog sina Aleksandra (Alexandros) kome je tada bilo trinaest godina. Ovaj period na makedonskom dvoru i nastojanje da istinski moralno deluje na mladog vladara, koji će kasnije imati tako istaknutu ulogu na svetskoj političkoj pozornici da će ga potomstvo nazvati Aleksandar Veliki, mogao je značajno da utiče na širenje Aristotelovog tipično grčkog vidokruga; međutim, čini se da učinak nije bio tako veliki kao što bi se moglo očekivati: Aristotel nije nikada napustio grčko shvatanje o gradu-državi kao središtu života. Kada je Aleksandar stupio na presto 336/5. godine stare ere, Aristotel je, budući da se tada njegova pedagoška delatnost, iz razumljivih razloga, završila, napustio Makedoniju i verovatno je otišao za neko vreme u Stagiru,

[2] Werner Jaeger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, p. 34. (Trans. R. Robinson, Clavendon Press, 1934).

[a] Atarneja, grad u Miziji, Mala Azija. — *Prim. prev.*

[3] Diog. Laërt, V. 7 i 8. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 142. — *Prim. prev.*)

svoj rodni grad, koji je Aleksandar ponovo izgradio da bi se odužio svom učitelju. Vremenom, veza između filozofa i njegovog učenika postajala je sve slabija; iako je u određenoj meri odobravao makedonsku politiku, Aristotel nije odobravao Aleksandrovu težnju da Grke i »Varvare« tretira ravnopravno. Štaviše, Kalisten (Kallisthenes), Aristotelov nećak, koga je Aleksandar uzeo u svoju službu na Aristotelovu preporuku, 327. godine biva osumnjičen za učestvovanje u jednoj zaveri i pogubljen.

Godine 335/4. Aristotel se vraća u Atinu, u kojoj osniva vlastitu školu. Povratak u akademiju nije bio moguć ne samo zbog toga što ga u Atini nije bilo nekoliko godina nego, pre svega, zbog razvitka njegovih vlastitih ideja. Nova škola bila je smeštena u severoistočnom delu grada u Likeju, u okolini vežbališta posvećenog Apolonu Likejskom (Apollon Lykeios). Škola je bila poznata i pod nazivom Περίπατος, a njeni članovi kao Περιπατητικοί, prema njihovom običaju da raspravljaju šetajući gore-dole u pokrivenom tremu ili naprosto zbog toga što su znatan broj svojih predavanja držali u šetalištu. Škola je bila posvećena muzama. Osim obrazovnog i školskog rada, likej je, čini se, više nego akademija imao karakter naučne zajednice ili društva u kome su zreli mislioci obavljali svoja proučavanja i istraživanja: likej je, zaista, bio univerzitet ili naučni institut, opremljen bibliotekom i nastavnim kadrom, sa redovnim predavanjima.

Godine 323. stare ere umro je Aleksandar Veliki, a reakcija na makedonsku vrhovnu vlast u Grčkoj dovela je do toga da Aristotel, koji je bio blizak sa velikim vojskovođom u njegovim mladim danima, bude optužen za bezbožništvo (ἀσέβεια). Aristotel se sklonio iz Atine (kažu da je rekao da to čini zato da se Atinjani ne bi po drugi put ogrešili o filozofiju); otišao je u Halkidu na Eubeji, gde je živeo na jednom imanju svoje pokojne majke. Ubrzo zatim, 322/1. godine stare ere umro je od neke boleštine.

Aristotelovi spisi

Aristotelovi spisi nastali su u tri glavna razdoblja njegovog života: (1) u periodu bliske povezanosti sa Platonom; (2) u godinama delovanja u Asosu i Mitileni; (3) u periodu kada je rukovodio likejom u Atini. Njegovi spisi se, takođe, dele u dve grupe ili vrste: (1) egzoterična dela — ἐξωτερικοί, ἐκδεδομένοι λόγοι — koja su najvećim delom bila napisana u obliku dijaloga i koja su bila namenjena opštoj upotrebi; i (2) pedagoška dela — ἀκροαματικοὶ λόγοι, ὑπομνήματα, πραγματεῖα — koja su bila osnova Aristotelovih predavanja u likeju. Dela prve grupe sačuvana su samo u fragmentima, ali zato posedujemo priličan

broj dela iz druge grupe. Ta pedagoška dela su prvi put objavljena u izdanju Andronika (Andronikos) sa Rodosa (oko 60—50. god. stare ere); ti spisi su Aristotelu pribavili glas pisca prostog stila, koji nije ulepšan književnim ukrasima. Neki su ukazivali da je Aristotel, mada veliki inovator filozofskih termina, u stvari, bio nemaran prema stilu i govornoj lepoti, rečju, da je njegov interes za filozofiju bio suviše ozbiljan da bi mu, umesto jasnog umovanja, dopustio upotrebu metafora ili povratak na mit. To važi za pedagoška dela — naime, to da njima nedostaju literarni kvaliteti; istina je i to da spisi koje je sam Aristotel objavljivao, a od kojih sada posedujemo samo fragmente, nisu bili bez književne lepote: njihov tečan stil je hvalio Ciceron[4], a u njima se, povremeno, sreću čak i mitovi. Ovi spisi, međutim, predstavljaju Aristotelova ranija dela, u kojima je on ili bio pod neposrednim uticajem Platona ili je tek tražio put do vlastitog nezavisnog stanovišta.

1. Moglo bi se reći da je u *prvom periodu* svoje spisateljske delatnosti Aristotel bio blizak svome učitelju Platonu, kako po sadržaju tako i po obliku svojih spisa, mada izgleda da se u dijalozima sam Aristotel pojavljivao kao onaj koji vodi razgovor. » . . . *sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsim sit principatus.*«[a] Najverovatnije je da se Aristotel u dijalozima držao Platonove filozofije, a da je tek kasnije promenio svoja shvatanja. Plutarh upravo u tom smislu govori da je Aristotel izmenio svoja shvatanja (μετατίθεσθαι).[5] Štaviše, Kefisodor (Kephisodoros), Isokratov učenik, Aristotelu pripisuje Platonove teorije, na primer, teoriju o idejama.[6]

a. Ovom periodu pripada dijalog *Eudem*, ili *O Duši*, u kome Aristotel zastupa Platonovo učenje o sećanju i sagledavanju ideja u prethodnom životu duše; u celini uzevši, taj dijalog svedoči o tome da je učitelj značajno uticao na svog učenika. Aristotel dokazuje besmrtnost duše na osnovama koje postavlja *Fedon* — duša nije puki sklad tela. Nasuprot skladu nalazi se ono suprotno, naime, nesklad. No, duša nema nikakvu suprotnost. Stoga duša nije sklad.[7] Aristotel pretpostavlja prethodno postojanje i bivstvenost duše — takođe i ideja. Baš kao što ljudi koji se razbole mogu da izgube svoje pamćenje, tako i duša, ulazeći u ovaj život, zaboravlja stanje prethodne egzistencije; ali baš kao što se oni koji su se oporavili posle bolesti sećaju svojih prethodnih

[4] Cf. *De Orat.*, I, XI, 49.

[a] Tako Cic., *Ad. Att.* 13, 19, 4. (*Razgovor se vodi tako da sâm pisac u odnosu na druge ima glavnu reč. — Prim. prev.*)

[5] *De virt. mor.*, c 7.

[6] Euseb., *Prep. Evang.*, XIV, 6, koji sledi Numenija.

[7] Frag. 41. (Ross)

patnji, tako se i duša posle smrti seća ovog života. Život odvojen od tela jeste prirodno stanje κατὰ φύσιν (duše); njeno nastanjivanje u telu je zaista opaka bolest.[8] Ovo gledište se veoma razlikuje od onog koje će Aristotel da izloži kasnije kada bude izgradio svoje vlastito nezavisno stanovište.

b. Spis *Protreptik* takođe spada u ovaj period Aristotelovog razvoja. Izgleda da to delo nije bilo napisano kao dijalog, već u obliku poslanice kralju Temisonu (Themison) sa Kipra. U njemu se zastupa platonsko učenje o idejama, a filozof se opisuje kao onaj koji opaža forma ili ideja a ne njihove odraze (αὐτων γὰρ ἐστι θεατής ἀλλ'οὐ μιμημάτων).[9] Razboritost (phronesis) takođe zadržava platonski smisao, budući da označava metafizičko umovanje, pa ima, prema tome, teorijsko značenje, a ne čisto praktični smisao iz *Nikomahove etike*. Osim toga, Aristotel u *Protreptiku* naglašava bezvrednost zemaljskih dobara, a ovaj život prikazuje kao smrt ili grobnicu duše, koja stupa u istinski i viši život samo posle telesne smrti. Ovo gledište pouzdano ukazuje na direktan Platonov uticaj, jer u *Nikomahovoj etici* Aristotel zastupa neophodnost zemaljskih dobara za istinski srećan život, pa otuda njihovu neophodnost čak i za filozofa.

c. Verovatno i najstariji delovi logičkih spisa, zatim *Fizike*, a možda i spisa *O duši* (knjiga Γ) potiču iz ovog razdoblja. Ako prvobitni nacrt *Metafizike* (uključujući i knjigu A) potiče iz Aristotelovog *drugog* perioda, onda treba smatrati da *Fizika* (II knjiga) potiče iz *prvog* perioda, jer I knjiga *Metafizike* upućuje na *Fiziku*, ili bar pretpostavlja izlaganje teorije o uzroku.[10] Verovatno je *Fizika* sastavljena od dve grupe pojedinačnih spisa, a prve dve knjige i VII knjigu treba stavljati u najranije razdoblje Aristotelove spisateljske delatnosti.

2. U svom drugom periodu Aristotel je počeo da odstupa od prethodno preovlađujućeg platonizma i znatno kritičnije da se odnosi prema učenju akademije. On još sebe vidi kao akademičara, ali to razdoblje već postaje razdoblje kritike platonizma. Taj period reprezentuje dijalog *O filozofiji* [Περὶ φιλοσοφίας], delo koje spaja jasan platonski uticaj i kritiku nekih Platonovih najkarakterističnijih teorija. Recimo, mada Platona smatra za vrh prethodne filozofije (i zaista, kada je reč o prearistotelskoj filozofiji, Stagiranin se držao uvek tog mišljenja), Aristotel kritikuje teoriju o formi ili idejama, bar onu koju je Platon razradio

[8] Frag. 35. (Ross)

[9] Iambl., *Protr.*, uzimajući da se poglavlja 6—12 Jamblihovog spisa sastoje od odlomaka iz Aristotelovog *Protreptika*. Cx. Jaeger, *Aristotle*, pp. 60 sq. (»On je posmatrač onog po sebi, ne onog što je podražavanje.« — *Prim. prev.*)

[10] *Metaph.*, A, 983a 33—4.

pred kraj života. »Tako, ako bi ideje bile druga (vrsta) broja, a ne matematička (vrsta), mi ih ne bismo nikako razumevali. Jer ko od većine nas zaista razumeva drugu (vrstu) broja?«[11] Slično tome, premda Aristotel više ili manje usvaja Platonovu zvezdanu teologiju, kod njega se pojavljuje pojam nepokretnog pokretača[12], uprkos tome što on još nije usvojio shvatanje o mnogostrukim pokretačima svoje potonje metafizike. On koristi takođe izraz vidljiv bog — τοσοῦτον ὁρατόν θεόν — za kosmos ili nebesa, izraz koji je platonskog porekla.

Zanimljivo je da se u ovom dijalogu nalazi i dokaz za postojanje božanstva, dokaz koji se izvodi iz gradacije savršenosti. »Uopšte, gde postoji nešto bolje, tu postoji i najbolje; a pošto je među bivstvujućim (stvarima) nešto bolje od drugog, postoji, dakle, i nešto najbolje, koje bi bilo božansko.« Aristotel očevidno pretpostavlja gradaciju stvarnih oblika.[13] Subjektivno verovanje u postojanje boga on izvodi iz ekstatičkih iskustava duše i proroštava dobijenih, na primer, u usnulom stanju, ili iz gledanja u zvezdano nebo; takvo priznavanje okultnih fenomena doista je strano Aristotelovom kasnijem razvitku.[14] U tom dijalogu Aristotel, dakle, spaja one elemente čiji je izvor Platon i Platonov krug s elementima kritike platonske filozofije (kada, recimo, kritikuje Platonovu teoriju o idejama, ili učenje o »stvaranju« izloženo u *Timaju*, potvrđujući, nasuprot tome, večitost sveta).[15]

Pokazuje se da i prvi nacrt *Metafizike* potiče iz ovog prelaznog perioda Aristotelovog razvitka. U taj period bi spadala knjiga A (korišćenje izraza »mi« označava prelazni period), knjiga B, knjiga K, 1—8, knjiga Λ (osim poglavlja 8), knjiga M, 9—10, knjiga N. Prema Jegeru, oštrica kritike u prvobitnoj verziji *Metafizike* bila je uglavnom upravljena protiv Speusipa.[16]

Ponekad se misli da *Eudemova etika* spada u ovaj period i da potiče iz vremena Aristotelovog boravka u Asosu. U toj knjizi Aristotel još zastupa platonsko shvatanje mudrosti (phronesis), iako predmet filozofskog razmatranja nije više idealni svet Platona već transcendentni bog *Metafizike*.[17] Osim toga, verovatno i prvobitna verzija *Politike*

[11] Frag. 11. (Ross)

[12] Frag. 21. Mora se priznati da ovaj fragment pokazuje da Aristotel još nije bio konačno ustanovio postojanje prvog pokretača, niti je odbacio svoja ranija shvatanja.

[13] Frag. 15. (Ross) Profesor Jeger misli da je dijalog sadržavao i dokaze na osnovu kretanja i uzročnosti.

[14] Frag. 12 i 14. (Ross) Cf. *Nom.*, 966d 9 — 967a 5.

[15] Cf. Frag. 17. (Ross)

[16] Jaeger, *Aristotle*, p. 192.

[17] Cf. *Eud. Eth.*, 1249b.

datira iz ovog drugog perioda, uključujući tu knjige 2, 3, 7, 8, koje se bave idealnom državom. Aristotel u njima kritikuje utopije u stilu Platonove države.

Ovom periodu, sa puno verovatnoće, pripisuju se i spisi *O nebu* i *O nastajanju i propadanju* (Περὶ οὐρανοῦ i Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς).

3. Aristotelov *treći period* (335—322) jeste period njegovog delovanja u likeju. Upravo u tom periodu Aristotel se pojavljuje kao empirijski istraživač i naučnik, koji, uz to, nastoji da podigne sigurnu filozofsku građevinu na čvrstoj osnovi duboko položenoj u zemlji. Ne možemo a da se ne divimo zamahu kojim je on u ovom poslednjem periodu svog života organizovao podrobna istraživanja prirode i istorije. Doduše, i u akademiji su vršene klasifikacije, uglavnom u logičke svrhe, koje su u izvesnom obimu uključivale i empirijska posmatranja; međutim, u njoj nije bilo takvog neprekidnog i sistematskog istraživanja prirode i istorije kao što je bilo pod Aristotelovim vođstvom. Duh egzaktnog istraživanja pojava prirode i istorije predstavlja doista nešto novo u grčkom svetu, a za to zasluga bez sumnje pripada Aristotelu. Međutim, ne bi bilo ispravno (a to se ponekad činilo) predstavljati Aristotela u poslednjoj fazi njegovog života kao pukog pozitivistu; zaista, nema nikakvog dokaza da je on ikada napustio metafiziku, uprkos čitavom svom zanimanju za egzaktno, naučno istraživanje.

Aristotelova predavanja u školi bila su osnova njegovih »pedagoških« spisa koji su kružili među članovima likeja; prvi put ih je, kao što je već spomenuto, izdao Andronik sa Rodosa. Većina pedagoških spisa potiče iz ovog perioda, osim, naravno, onih delova koje verovatno treba pripisati nekoj ranijoj fazi. Ta pedagoška dela stavila su stručnjake pred mnoge teškoće zbog nezadovoljavajućih spona između pojedinih knjiga, odsečaka koji izgleda prekidaju logički sled misli i tome slično. Danas se smatra verovatnim da ta dela predstavljaju Aristotelova predavanja koja su, takođe, objavljivana — bar na način glasnog čitanja u školi. Ali to ne znači da svaki taj spis predstavlja pojedinačno predavanje ili neprekidan niz predavanja: to su pre različiti odeljci ili predavanja koja su, kasnije, skupljena i kojima je zajedničkim naslovom dato spoljašnje jedinstvo. Rad na ovakvom povezivanju samo je delimično mogao da obavi sam Aristotel: taj posao su nastavili sledeći naraštaji njegove škole, a prvi put je završen u vreme Andronika sa Rodosa, ako ne i kasnije.

Spisi iz Aristotelovog trećeg perioda mogu da se podele na:

a. *Logičke spise* (u vizantijsko vreme spojeni u *Organon*): *Kategorije* ili κατηγορίαι (aristotelski spis bar po sadržaju), *O tumačenju* ili Περὶ ἑρμενείας (o stavu i sudu), *Prva analitika* i

'Αναλυτικά Πρότερα (dve knjige o zaključku), *Druga analitika* ili 'Αναλυτικά ὕστερα (dve knjige o dokazu, saznavanju načela itd.); *Topika* ili Τοπικά (osam knjiga o dijalektici ili verovatnom dokazu), *O sofističkim pobijanjima* ili Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (o sofističkim dokazima).

b. *Metafizički spisi*

Metafizika, zbirka predavanja koja su nastala u različito vreme; ta grupa predavanja naslovljena je tako zbog njenog položaja u aristotelskom korpusu, a zajednički naslov dao joj je verovatno neki peripatetičar još pre Andronika.

c. *Radovi o filozofiji prirode, prirodnim naukama, psihologiji* itd.: *Fizika* ili φυσικὴ ἀκρόασις ili φυσικά ili τα Περὶ φύσεως. Ovaj spis se sastoji iz osam knjiga, od kojih se prve dve moraju smestiti u Aristotelov platonski period. *Metafizika* A 983a 32—3 upućuje na *Fiziku*, odnosno čak izričito pretpostavlja izlaganje teorije o uzroku u II knjizi *Fizike*. I VII knjiga *Fizike* spada verovatno u ranije Aristotelove radove, dok VIII knjiga, u stvari, uopšte nije deo *Fizike*, jer se u njoj čitava *Fizika* navodi s opaskom:... »kao što smo prethodno pokazali u *Fizici*«[18]. Celokupno delo se, izgleda, prvobitno sastojalo od određenog broja nezavisnih monografija, a tu pretpostavku opravdava i činjenica da se u *Metafizici* kao »Fizika« navode dva spisa *O nebu* i *O nastajanju i propadanju*.[19] *Meteorologika* ili Μετεωρολογικά ili Περὶ μετεώρων (četiri knjige). *Istorije životinja* ili Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (deset knjiga o uporednoj anatomiji i fiziologiji, od kojih je poslednja verovatno poslearistotelska). Spis 'Ανατομαί[a] u sedam knjiga, koji je izgubljen. *O hodu životinja* ili Περὶ ξῴων πορείας (jedna knjiga) i *O kretanju životinja* ili Περὶ ζῴων κινήσεως (jedna knjiga)[b]. *O rađanju životinja* ili Περὶ ζῴων γενέσεως (pet knjiga).

O duši ili Περὶ ψυχῆς, Aristotelova psihologija u tri knjige. *Manji prirodnjački spisi*, zbirka manjih rasprava koje se bave temama kao što su opažanje (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητων), pamćenje i sećanje (Περί μνήμης καὶ ἀναμνήσεως), usnulo i budno stanje (Περὶ ὕπνου καί ἐγρηγόρσεως), snovi (Περὶ ἐνυπνίων),

[18] *Phys.*, VIII, 251a 9, 253b 8, 267b 21.

[19] *Metaph.*, 989a 24. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 28. — *Prim. prev.*)

[a] *Anatomski opisi.* — *Prim. prev.*

[b] Ovaj verovatno nije autentičan. — *Prim. prev.*

dužina života i kratkoća života (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος), život i smrt (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου), disanje (Περὶ ἀναπνοῆς), proricanje snom (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς). *Problemi* (Προβλήματα); izgleda da je to zbirka problemskih spisa koja se postepeno formirala oko jezgra onih zabeleški i zapažanja koje je načinio sam Aristotel.

d. *Etički i politički spisi*

Velika etika ili 'Ηθικὰ μεγάλα (dve knjige); to je, izgleda, autentično Aristotelovo delo, bar što se tiče sadržaja.[20] Deo spisa izgleda potiče iz vremena kada se Aristotel još, više-manje, slagao sa Platonom.

Nikomahova etika ('Ηθικὰ Νικομάχεια) u deset knjiga, delo koje je posle Aristotelove smrti izdao njegov sin Nikomah (Nikomachos). *Politika* (Πολιτικά); knjige II, III, VII, VIII potiču izgleda iz drugog perioda Aristotelove spisateljske delatnosti. Knjige IV—VI su bile, smatra Jeger, umetnute pre nego što je I knjiga stavljena ispred ostalih, jer IV knjiga upućuje na III kao na početak dela — ἐν τοις πρώτοις γόγοις[a]. »Prema sadržaju II knjiga je čisto pobijanje.«[21] Zbirka ustava 158 država. Onaj *Atinski* je bio nađen na jednom papirusu 1891. godine.

e. *Spisi o estetici, istoriji i književnosti*

Retorika (τέχνη ῥητορική); nepotpuna, jer je izgubljen jedan njen deo.

Zabeleška o dramskim predstavama u Atini, zbornik *Didaskalija*, spisak pobednika na olimpijskim i pitijskim igrama. Aristotel je pisao i o homerskom problemu; takođe je napisao i raspravu o teritorijalnim pravima država (Περὶ τῶν τόπων δικαιώματα πόλεων) itd.

Bez sumnje, sve te radove, na primer zbirku 158 ustava, napisao je sam Aristotel; ali on je, sigurno, pokrenuo njihovo pisanje i ono je izvedeno pod njegovim nadzorom. Na njegov podsticaj njegovi učenici su napisali istoriju filozofije prirode (Teofrast), matematike i astronomije [Eudem (Eudemos) sa Rodosa], i medicine (Menon). Ne možemo a da se ne divimo sveobuhvatnosti svih tih Aristotelovih interesovanja kao i domašaju njegovih težnji.

[20] Cf. H von Arnim, *Die drei arist. Ethiken.* (Sitz. Wien. Ak, 2 Ab., 1924).

[a] U prvim raspravama. — *Prim. prev.*

[21] Jaeger, *Aristotle*, p. 273.

I samo navođenje Aristotelovih radova pokazuje da se njihov duh prilično razlikuje od Platonovih; očigledno, Aristotel je bio više uz ono iskustveno i naučno, i nije bio sklon da razmatra objekte ovog sveta kao nešto upola nestvarno, te nepodesno da bude predmet saznanja. Ali ta razlika u sklonostima, razlika koja je, što je vreme više prolazilo, postojala sve naglašenija, dovela je, skupa s Aristotelovim suprotstavljanjem platonskoj teoriji o idejama i platonskoj dualističkoj psihologiji, do raširenog shvatanja o korenitoj oprečnosti između dvojice velikih filozofa. Ima, naravno, istine u tom mišljenju; postoje jasne suprotnosti između njihovih postavki, a takođe i opšta razlika u atmosferi (bar ako uporedimo Platonove egzoteričke spise — a mi nemamo drugih — s Aristotelovim pedagoškim radovima); ali sa takvim shvatanjem može lako da se pretera. Istorijski govoreći, aristotelizam nije suprotnost platonizmu, već njegov razvitak, koji ispravlja jednostranosti — ili pokušava to da učini — recimo teorije o idejama, Platonove dualističke psihologije itd., pribavljajući mu čvršće utemeljenje u fizikalnim činjenicama. Istina je da se tim ispravljanjem izostavlja i nešto vredno, ali to samo pokazuje da te dve filozofije ne treba smatrati za dva dijametralno suprotstavljena sistema, već za dva komplementarna skupa filozofskih učenja. Novoplatonizam je, kasnije, pokušao njihovu sintezu, a srednjovekovna filozofija pokazuje isti taj duh sinteze. Na primer, iako je sv. Toma govorio o Aristotelu kao o »Filozofu«, on nije mogao, a nije ni želeo, da se potpuno odeli od platonskog nasleđa; s druge strane, u franjevačkoj školi čak se i sv. Bonaventura, koji je Platonu davao prednost, nije libio da koristi peripatetička učenja, a Duns Skotus je još više prožeo franjevački duh elementima aristotelizma.

U oduševljenju za činjenice i u želji da iznađe čvrsto empirijsko i naučno utemeljenje, Aristotelu nije nedostajalo sistematske snage niti se on ikada odricao svog metafizičkog interesovanja. I platonizam i aristotelizam vrhune u metafizici. Stoga je Gete mogao da uporedi Aristotelovu filozofiju sa piramidom koja se u pravilnom obliku diže u visinu krećući od široko postavljene osnove na zemlji, a Platonovu filozofiju s obeliskom ili plamenim jezikom koji stremi prema nebu. Ipak, moram priznati da se, prema mome mišljenju, Aristotelova misao sve više udaljavala od Platonovog stanovišta uz koje je isprva pristajala, i da rezultati tog novog Aristotelovog misaonog usmerenja nisu uvek u harmoniji s onim elementima Platonovog nasleđa koje je ovaj zadržao do kraja.

DVADESET OSMO POGLAVLJE

ARISTOTELOVA LOGIKA

I. I pored toga što Aristotel u različitim prilikama[1] na različite načine sistematski deli filozofiju, ipak kod njega dominira sledeća podela.[2] (1) *Teorijska* filozofija[3], u kojoj se teži ka saznanju kao takvom a ne nekoj praktičnoj svrsi, deli se na: (a) fiziku ili filozofiju prirode, koja treba da se bavi materijalnim predmetima podložnim kretanju; (b) matematiku, koja ima da se bavi onim nepokretnim ali neodvojenim (od materije); (c) metafiziku, koja treba da se bavi onim odvojenim (transcedentnim) i nepokretnim. (Metafizika bi, dakle, obuhvatala ono što mi danas podrazumevamo prirodnom teologijom.[4]) (2) *Praktična* filozofija (πρακτική) bavi se prvenstveno političkom naukom, ali za pomoćne discipline ima strategiju, ekonomiju i retoriku, jer ciljevi koje sebi postavljaju te discipline jesu pomoćni i zavise od cilja političke nauke.[5] (3) *Poetička* filozofija (ποιητική) treba da se bavi proizvodnjom a ne delovanjem kao takvim; ovim drugim se bavi praktična filozofija (koja uključuje i etičko delovanje u širem ili političkom smislu). Poetična filozofija je po svojoj zamisli i svrsi teorija umetnosti.[6]

II. Aristotelska logika se često naziva »formalnom« logikom. Ukoliko aristotelska logika jeste analiza oblika mišljenja (otuda naziv *Analitika*), onda je to prikladna karakterizacija; ali bilo bi veoma pogrešno zaključiti da se, prema Aristotelu, logika bavi formama ljudskog

---

1 Cf. *Top.*, A 14, 105b 19 sq.
2 Cf. *Top.*, Z 6, 145a 15 sq. *Metaph.*, E 1, 1025b 25.
3 Cf. *Metaph.*, K 7 1064b 1 sq.
4 Cf. *Metaph.*, E 1, 1026a 10 sq.
5 Cf. *Eth. Nic.*, A 1, 1094a 18 sq.
6 Određujući položaj grana filozofije prema rangu njihovih predmeta, Aristotel palmovu grančicu dodeljuje »teologiji«. Cf. *Metaph.*, K 7, 1064b 1 sq. Neki su dokazivali da trostruka podela nema odgovarajuće potvrde u Aristotelovom tekstu i da on *Poetiku* nije shvatao kao filozofsku estetičku teoriju, već naprosto kao praktični priručnik.

mišljenja na tako isključiv način da ona nema nikakve veze sa spoljašnjom stvarnošću. Aristotela zanimaju uglavnom oblici dokaza, i on pretpostavlja da zaključak naučnog dokaza daje pouzdano znanje o stvarnosti. Na primer, u silogizmu »Svi ljudi su smrtni, Sokrat je čovek, dakle, Sokrat je smrtan«, zaključak nije samo ispravno izveden u skladu sa formalnim zakonima logike: Aristotel smatra da je zaključak potvrđen i u stvarnosti. On, dakle, polazi od realističke teorije saznanja i za njega logika, uz to što predstavlja razlaganje oblika mišljenja, jeste i analiza mišljenja koje shvata stvarnost, mišljenja koje nju pojmovno reprodukuje u sebi, i, u istinitom sudu, daje iskaze koji su potvrđeni u spoljašnjem svetu. Logika je analiza ljudskog mišljenja u njegovom odnosu prema stvarnosti, mada Aristotel, naravno, priznaje da stvari u spoljnjoj stvarnosti ne postoje uvek baš onakve kako ih um zamišlja, na primer ono opšte.

To se jasno može videti u njegovom učenju o kategorijama. Sa logičkog gledišta, kategorije obuhvataju oblike našeg poimanja stvari — na primer, iskazivanja svojstava stvari — ali u isto vreme one su načini aktuelnog postojanja stvari: stvari su bivstva (supstancije) i doista imaju svojstva (akcidencije). Stoga, kategorije ne zahtevaju samo logičko nego i metafizičko razmatranje. Aristotelova logika, dakle, ne sme da se izjednačava sa Kantovom transcendentalnom logikom, jer njen cilj nije izdvajanje *apriornih* formi mišljenja koje sam um daje u svom delatnom saznavanju. Aristotel ne postavlja »kritički problem«: on usvaja realističku epistemologiju, i veruje da kategorije mišljenja, koje iskazujemo jezikom, jesu takođe i objektivne kategorije ekstramentalne stvarnosti.

III. U *Kategorijama* i *Topikama* navodi se ukupno deset kategorija ili *praedicamenta*: οὐσία ili τί ἐστι (čovek ili konj), ποσόν (dugačak devet stopa), ποιόν (beo), πρός τι (dvostruk), ποῦ (na trgu), πότε (prošle godine), κεῖσθαι (leži, sedi), ἔχειν (naoružan, obuven), ποιεῖν (seče), πάσχειν (isečen ili sagoreo).[a] Međutim, u *Drugoj analitici* nalazimo osam kategorija, jer se κεῖσθαι ili *situs* i ἔχειν ili *habitus* podvode pod druge kategorije.[7] Aristotel je, dakle, teško mogao da misli da je to definitivno izvođenje tih kategorija. Ipak, čak i ako desetostruku podelu kategorija nije smatrao za konačnu podelu, nema nikakvog razloga za pretpostavku da je o spisku kategorija mislio kao o slučajnoj listi, lišenu svakog strukturalnog uređenja. Naprotiv, lista kategorija predstavlja jedan podešen niz i jednu klasifikaciju

[a] Grč. bivstvo, štastvo, količina, kakvoća, mesto, vreme, položaj, stanje, delanje i trpljenje. — *Prim. prev.*

[7] Cf. e. g. *Anal. Post.*, A 22, 83a 21 sq., b 15 sq.

pojmova — osnovnih vrsta pojmova koji upravljaju našim naučnim saznanjima. Reč κατηγορεῖν znači pripisivati, predicirati, a u *Topikama* Aristotel razmatra kategorije kao razvrstavanje predikata prema načinima kojima se neko bivstvujuće zamišlja kao ostvareno. Na primer, mi zamišljamo neki predmet ili kao bivstvo ili kao određenje bivstva, dakle, kao ono što pada pod jednu od devet kategorija koje izražavaju način na koji bivstvo zamišljamo kao određeno. U *Kategorijama* Aristotel više razmatra kategorije kao klasifikaciju rodova, vrsta i pojedinačnosti počevši od opštih rodova (*summa genera*) pa naniže sve do pojedinačnih entiteta. Ako ispitamo naše pojmove, načine predstavljanja stvari, naći ćemo, na primer, da mi imamo pojmove organskog tela, životinje (određen rod), ovce (vrste životinja); ali organska tela, životinje, ovce, sve to je uključeno u kategoriju bivstva. Slično tome, mi možemo da imamo zamisao boje uopšte, plavog uopšte, kobaltno plavog, ali boje, plavo, kobaltno plavo, sve to spada u kategoriju kvaliteta.

Međutim, kategorije, prema Aristotelovom mišljenju, nisu bile, naprosto, oblici mentalnog predstavljanja, nekakvi obrasci pojmova: one predstavljaju stvarne oblike bivstvujućeg u ekstramentalnom svetu i tvore most između logike i metafizike (a potonja za glavni predmet izučavanja ima bivstvo).[8] One, stoga, imaju i logičku i ontološku dimenziju, a u njihovoj ontološkoj dimenziji se, možda, najjasnije vidi njihovo izgrađeno i strukturalno uređenje. Recimo, da bi neko bivstvujuće moglo da postoji, mora da postoji bivstvo: ono je, tako reći, polazna tačka. Samo pojedinačnosti stvarno postoje izvan nas, a da bi pojedinačno na taj način postojalo nezavisno, ono mora da bude bivstvo. Ali ono ne može da postoji kao čisto bivstvo, ono mora da ima akcidentalne oblike. Na primer, labud ne može da postoji sve dok nema neku boju, a on ne može da ima boju dok nema količinu, rasprostrtost. Odmah, dakle, dobijamo prve tri kategorije — bivstvo (supstanciju) količinu (kvantitet), kakvoću (kvalitet), koje predstavljaju bitna određenja predmeta. Ali taj labud je u svojoj specifičnoj prirodi isti kao i drugi labudovi, on je po veličini jednak ili nejednak sa drugim bivstvima; drugim rečima, on se nalazi u nekom odnosu prema drugim objektima. Uz to, labud kao fizičko bivstvo mora da bude na određenom *mestu* i u određenom *vremenu*, a takođe i u nekom stanju. Isto tako, materijalna bivstva, budući da pripadaju jednoj složenoj celini, *deluju* ili se *na njih deluje*. Otuda neke od kategorija pripadaju objektu razmatranom po sebi, kao njegova *unutrašnja* određenja, dok mu druge pripadaju kao *spoljašnja* određenja, i tiču ga se ukoliko on ima odnos

[8] *Metaph.*, 1017a 23—4. ὁσαχὼς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. (Jer bivstvovanje ima toliko značenje koliko ima načina iskazivanja. — *Prim. prev*).

prema drugim materijalnim objektima. Stoga, čak i ako bi broj kategorija mogao da se smanji podvođenjem nekih kategorija pod druge, vidimo da načelo kojim se kategorije izvode nije nipošto slučajno.

U *Drugoj analitici*, kada je reč o definiciji, kao i u *Topikama*, Aristotel raspravlja o predikabilijama ili o različitim odnosima u kojima opšti termini mogu biti prema subjektima o kojima se oni izriču. To su *rod* (γένος), *vrsta* (εἶδος), *razlika* (διαφορά), *svojstvo* (ἴδιον), *ono pridolazeće* (συμβεβηκός). U *Topikama* (I, c. 8) Aristotel zasniva svoju podelu predikabilija na odnosima između subjekta i predikata. Recimo, ako je predikat istog obima kao i subjekt, on nam kazuje ili suštinu ili svojstvo subjekta; a ako se njegov obim ne poklapa s obimom subjekta, on je ili jedan od atributa obuhvaćenih definicijom subjekta (tada će on biti ili rod ili razlika), ili to nije (u tom slučaju on će biti jedno slučajno pridolazeće svojstvo).

Suštinske definicije jesu stroge definicije preko roda i razlike; Aristotel je smatrao da definicija podrazumeva proces deobe sve do najnižih vrsta (*infimae species*) (upor. ovde Platonovo stanovište).[9] Značajno je podsetiti da Aristotel, svestan toga da mi nismo kadri uvek da postignemo suštinsku ili pravu definiciju, dopušta i nominalne ili deskriptivne definicije[10], bez obzira na to što o njima nije imao neko visoko mišljenje, jer suštinske definicije je smatrao za jedinu vrstu definicija koja zaista zavređuje taj naziv. Međutim, to razlikovanje je značajno, jer se mi, u stvari, kada je reč o prirodnim objektima koje izučava fizika, moramo zadovoljiti distinktivnim ili karakterističnim definicijama, koje, čak i kada se približavaju idealnom slučaju više od Aristotelove nominalne ili deskriptivne definicije, taj ideal istinski ne dostižu.

[Poznato je koliko su neki autori naglašavali uticaj jezika na filozofiju. Na primer, zbog toga što za ružu kažemo da je crvena (a to je neophodno u društvenom životu i saobraćaju), mi smo, razumljivo, skloni shvatanju da i u instinskom objektivnom poretku stvari postoji kvalitet ili svojstvo »crvenog« koje prebiva u nekoj stvari ili bivstvu, u ovom slučaju u ruži. Filozofske kategorije bivstva i pridolažećeg svojstva, mogu se, dakle, pratiti do nivoa reči, odnosno jezika. Ali treba se setiti da jezik prati misao, da se razvio kao izraz misli, i da to posebno važi za filozofske termine. Tačno je da Aristotel, kada je utvrđivao načine poimanja stvari, nije mogao da pobegne iz jezika kao medijuma misli, ali jezik prati misao a misao prati stvari. Jezik, dakle, nije jedna *a priori* konstrukcija.]

[9] *Anal. post.*, B 13.
[10] *Anal. post.*, B 8 i 10.

IV. Naučno saznanje *par excellence* za Aristotela predstavlja izvođenje pojedinačnog iz opšteg ili uslovljenog iz njegovog uzroka, tako da se, pri tom, znaju i uzrok od kojeg zavisi određena činjenica i nužna veza između činjenice i njenog uzroka. Drugim rečima, naučno znanje imamo »kada smatramo da znamo da uzrok postojanja neke stvari jeste .. uzrok te stvari i da ona ne može biti drugačija«[11].

I pored toga što, s logičkog gledišta, premise prethode zaključku, Aristotel je jasno uočio da postoji razlika između logičkog prethođenja, ili prethođenja *in se*, i epistemološkog prethođenja *quoad nos*[a]. On izričito kaže da »'ranije' i 'poznatije' jesu dvostrukog značenja, jer nije isto ono što je pre po prirodi i ono što je pre u odnosu na nas, niti ono što je (po prirodi) poznatije i ono što je poznatije za nas. Pod prethodnim i poznatijim u odnosu na nas podrazumevam predmet bliže čulnom opažanju, a pod prethodnim i poznatijim po sebi podrazumevam ono što je udaljeno od čulnog opažanja«[12]. Drugim rečima, naše saznanje polazi od čulnog, tj. od pojedinačnog, i uspinje se do opšteg ili univerzalnog. »Otuda je jasno da mi prve stavove (premise) moramo saznati izvođenjem (indukcijom); jer na taj način i čulno opažanje proizvodi u nama ono opšte.«[13] Aristotel je, stoga, prinuđen da se pozabavi ne samo dedukcijom već, takođe, i indukcijom. Na primer, u ranije spomenutom silogizmu velika premisa »Svi ljudi su smrtni« temelji se na čulnom opažanju, i Aristotel mora da pravda i čulno opažanje i pamćenje, jer se i tu podrazumeva jedno i drugo. Otuda imamo učenje da čula *kao takva* nikada ne greše: samo je sud taj koji je istinit ili lažan.

Prema tome, bolesnik koji pati od *deliriuma tremensa* »vidi« ružičaste miševe, njegova čula kao takva ne greše; greška nastaje onda kada bolesnik prosuđuje da se »tamo negde« nalaze ružičasti miševi kao stvarni objekti koji postoje izvan našeg duha. Slično tome, i Sunce se *pojavljuje* kao manje od Zemlje; ali to nije neka greška čula; zaista, ako bi se Sunce pojavljivalo kao *veće* od Zemlje, tada ne bi bilo u redu nešto sa čulima. Pogreška nastaje onda kada čovek, usled nepoznavanja astronomije, *sudi* da je Sunce objektivno manje od Zemlje.

V. Zato, Aristotel u *Analitikama* raspravlja ne samo o naučnom dokazu, demonstraciji ili dedukciji, nego i o indukciji (ἐπαγωγή). Naučna indukcija je za njega *potpuna* indukcija, i on izričito veli da se

[11] *Anal. Post.*, I 2, 71b. (Upor. prevod K. Atanasijević: Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 261. — *Prim. prev.*)
[a] Lat. in se = po sebi; quoad nos = što se tiče nas. — *Prim. prev.*
[12] *Anal. Post.*, 71b — 72a. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 262. — *Prim. prev.*)
[13] *Anal. Post.*, II 19, 100b. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 358. — *Prim. prev.*)

»indukcija (izvodi nabrajanjem) svih (slučajeva)«[14]. *Nepotpuna* indukcija je posebno korisna govorniku. Aristotel se služio eksperimentom, ali nije razradio naučnu metodologiju indukcije i upotrebe hipoteza. Mada dopušta da »je za nas zaključak (silogizam) na osnovu izvođenja (indukcije) jasniji,«[15] njegov ideal ostaje dedukcija, silogistička demonstracija. On je izveo analizu deduktivnih postupaka do veoma visokog nivoa i skoka, ali ne može se reći da je isto učinio i za indukciju. To se, bez sumnje, jedino i moglo očekivati u starom svetu, u kome je matematika bila znatno razvijenija od prirodne nauke. Pa ipak, utvrdivši da čulno opažanje kao takvo ne može da dosegne opšte, Aristotel ističe da mi možemo da zapazimo skupine pojedinačnih stvari ili da uočimo često ponavljanje jednog događaja, i tako, korišćenjem pojmovnog aparata, da se podignemo do saznanja opšte suštine ili načela.[16]

VI. U *Prvoj analitici* Aristotel ispituje forme zaključka, i tu određuje silogizam kao »govor u kome ako se nešto postavi iz toga nužno sledi nešto drugo od onog što je izloženo«[17]. On razmatra tri figure silogizma, i to:

1. Srednji termin je subjekt u jednoj a predikat u drugoj premisi.
   Dakle: *M* je *P*, *S* je *M*, zato *S* je *P*. Svaka životinja je bivstvo. Svaki čovek je životinja. Stoga svaki čovek jeste bivstvo.
2. Srednji termin je predikat u obadve premise. *P* je *M*, *S* nije *M*, dakle, *S* nije *P*.
   Svaki čovek može da se smeje. Ali nijedan konj ne može da se smeje. Stoga nijedan konj nije čovek.
3. Srednji termin je subjekt u obadve premise.
   Tako: *M* je *P*, *M* je *S*, stoga *S* je *P*.
   Svaki čovek može da se smeje. Svaki čovek jeste jedna životinja. Dakle, neke životinje mogu da se smeju.

U *Topikama*[18] Aristotel razlikuje *demonstrativno* razmatranje (tj., zaključivanje kod kojeg »premise od kojih rezonovanje polazi jesu

[14] *Anal. Priora.* II 23, 68b. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 221. — *Prim. prev.*)
[15] *Anal. Priora*, II 23, 68b. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 221. — *Prim. prev.*)
[16] *Anal. Post.*, I 31. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 317. — *Prim. prev.*)
[17] *Anal. Priora*, I 1, 24b. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 86. — *Prim. prev.*)
[18] I 100a b. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 371—2. — *Prim. prev.*)

istinite i prve, ili su takve da je naše prvobitno znanje o njima došlo preko premisa koje su prve i istinite«) od *dijalektičkog* rezonovanja (tj., zaključivanja koje polazi »od opšteprihvaćenih mnenja«, tj. prihvaćenih »od svih, ili od većine, ili od mudrih, ili od najpoznatijih i najslavnijih od njih«). On njima dodaje i treću vrstu zaključivanja, erističko ili »svađalačko« zaključivanje (koje »polazi od, na izgled, opšteprihvaćenih mnenja ali ne i stvarno«). Ovo treće zaključivanje se razmatra opširno u spisu *O sofističkim pobijanjima*, u kome Aristotel ispituje, razvrstava i rešava razne vrste pogrešaka.

VII. Aristotel je jasno uvideo da je u dedukciji potrebno dokazati i same premise; s druge strane, ako je potrebno dokazati *svako* načelo, to će nas odvesti u jedan *processus in infinitum* i *ništa* više neće biti dokazano. Stoga je on mislio da postoje izvesna načela koja se saznaju intuitivno i neposredno bez dokazivanja.[19] Najviše od tih načela jeste *načelo protivrečnosti*. Za ta načela ne može se dati nikakav dokaz. Na primer, logička forma načela protivrečnosti — »Od dva stava, od kojih jedan tvrdi nešto a drugi isto poriče, jedan mora biti istinit a drugi lažan« — nije dokaz načela u njegovom metafizičkom obliku; na primer: »Ista stvar se ne može pripisivati i ne pripisivati istom subjektu u isto vreme i na isti način.« Ova formulacija samo izlaže činjenicu da nijedan mislilac ne može da dovodi u sumnju načelo koje je u osnovi svakog mišljenja i koje se prethodno pretpostavlja.[20]

Stoga postoje (1) prva načela, koja opaža νοῦς; (2) ono što je nužno izvedeno iz prvih načela, a što saznaje ἐπιστήμη; i (3) ono što je verovatno i što bi moglo da bude drugačije, a predmet je mnenja (δόξα). Ali Aristotel je uočio da velika premisa silogizma, na primer »Svi ljudi su smrtni«, ne može da se izvede neposredno iz prvih načela: ona takođe zavisi od indukcije. To za sobom povlači realističku teoriju o univerzalijama, i Aristotel izjavljuje da indukcija izlaže ono opšte kao nešto već podrazumevano u jasno saznatom pojedinačnom.[21]

VIII. U knjizi kakva je naša jedva da bi bilo poželjno ulaziti u detaljno izlaganje i razmatranje aristotelske logike; međutim, neophodno je istaći veoma veliki doprinos koji je Aristotel dao ljudskoj misli u toj grani nauke, posebno u teoriji o silogizmu. Sasvim je tačno da su logičko razlaganje i deoba bili izdvojeni i u akademiji u vezi sa teori-

[19] Cf. *Anal. Post.*, I 3, 72b.
[20] Cf. *Metaph.*, 1005b 35 sq. (Upor. Aristotel. *Metafizika*, »Kultura«, Beograd 1960, str. 76. — *Prim. prev.*)
[21] *Anal. Post.*, A 1, 71a. (Upor. Aristotel, *Organon*, »Kultura«, Beograd 1965, str. 260. — *Prim. prev.*)

jom o idejama (treba se setiti samo rasprave u *Sofistu*); Aristotel je, međutim, bio taj koji je prvi utemeljio logiku (»analitiku«) kao posebnu nauku, i Aristotel je bio taj koji je otkrio, izdvojio i analizirao osnovni oblik zaključka, naime, silogizam. To je jedno od njegovih trajnih postignuća, i čak i kada bi ono bilo jedino njegovo pozitivno dostignuće — ono bi mu s pravom zadržalo ime u trajnoj uspomeni potonjih generacija. Ne bi moglo da se tvrdi da je Aristotel izvršio potpunu analizu svih deduktivnih postupaka, jer klasični silogizam uvek pretpostavlja: (1) tri stava, od kojih je svaki u subjekt-predikatskoj formi; (2) tri termina, koji u svakom stavu čine i subjekt i predikat; pod uslovom da je taj položaj ostvaren, silogizmom se određuju slučajevi u kojima dva od spomenutih stavova povlače treći, bilo na osnovu (a) samo logičke forme, bilo (b) na osnovu jedne pridodate tvrdnje o egzistenciji, kao kod silogizma koji se naziva *Darapti*. Aristotel, na primer, nije razmatrao one oblike zaključka koji su ispitivani u knjizi *Gramatika saglašavanja*[a] kardinala Njumena (Newman), kada se zaključci ne izvlače iz određenih stavova, nego iz određenih konkretnih činjenica. Te činjenice se razmatraju i, pošto se kritički procene, izvlači se zaključak, koji nije opšti stav (kao u pravoj indukciji), nego pojedinačan zaključak kakav je, na primer, stav »Zatvorenik je nevin«. Tačno je, naravno, da se tu podrazumevaju i opšti stavovi (na primer, materijalan dokaz neke vrste je saglasan ili nije saglasan sa nevinošću optuženog čoveka), ali tu nismo istinski zainteresovani da izvedemo implikacije pretpostavljenih stavova koliko da izvedemo implikacije određenog broja konkretnih činjenica. Sv. Toma Akvinski je priznao tu vrstu rezonovanja i nju je pripisivao jednoj *vis cogitativa*, takođe nazvanoj i *ratio particularis*.[22] Ali, čak i u pogledu onog oblika zaključivanja koji je analizirao, Aristotel nije razmatrao pitanje da li su ta opšta načela od kojih se polazi prosto formalna načela ili imaju ontološko značenje. Izgleda da se najvećim delom pretpostavljalo ovo poslednje gledište.

Međutim, bilo bi besmisleno bespoštedno kritikovati Aristotela što nije potpuno proučio sve oblike zaključivanja, i što nije jasno postavio i rešio sva pitanja koja bi se mogla postaviti o obliku ljudskog mišljenja: zadatak kojeg se on poduhvatio da izvrši, i izvršio je veoma dobro, a zbirka njegovih logičkih rasprava (kasnije nazvana *Organon*) predstavlja remek-delo ljudskog uma. Možemo biti sigurni u to da Aristotel nije sebe bez razloga predstavljao pionirom logičke analize i sistematizacije. Pri kraju spisa *O sofističkim pobijanjima* on primećuje

[a] U originalu: *Grammar of Assent.* — *Prim. prev.*

[22] *Summa T.*, Ia, 78, 4. Cf. *Summa I*, IIa, IIae, 2, 1. (Moć razmišljanja, rezonovanja, pojedinačan razum. — *Prim. prev.*)

da za razliku od retorike, o kojoj su drugi mnogo toga rekli pre njega, o logičkom zaključivanju nije bilo nikakvih prethodnih radova koje bi mogao da iskoristi za osnovu, nego je bio prisiljen da krči praktično novo zemljište. Ne misli se, pri tom, da je sistematska analiza procesa zaključivanja samo delom bila dovršena: do Aristotela o tome nije bilo ničeg. Nastavnici retorike su pružili svojim učenicima praktičnu obuku u »svađalačkim dokazima«, ali oni nikada nisu izgradili naučnu metodologiju niti sistematski izložili spomenuti predmet: Aristotel je morao sam da počne od početka, i to postepeno. Stoga su njegove pretenzije, kada je reč o posebnom predmetu spisa *O sofističkim pobijanjima*, bez sumnje u biti opravdane, bar što se tiče otkrića i analize silogizma uopšte.

Povremeno čujemo tvrdnju da su moderna logička proučavanja lišila tradicionalnu aristotelsku logiku svake vrednosti, i da bi sada tradicionalna logika mogla da se odloži u odaju za starudiju u kojoj se čuvaju muzejski komadi, zanimljivi samo filozofskom antikvaru. S druge strane, oni koji su odgajani u skladu s aristotelskom tradicijom mogu da padnu u iskušenje da pokažu pogrešnu lojalnost prema tradiciji, i to na taj način što će da napadnu, na primer, modernu simboličku logiku. Svaka od tih krajnosti je, u stvari, neopravdana; neophodno je da se usvoji razborito i uravnoteženo stanovište, te da se prizna i nepotpunost aristotelske logike i vrednost moderne logike, ali da se istovremeno odbaci ruženje aristotelske logike zbog toga što ona ne pokriva čitavo područje logike. To razborito i uravnoteženo stanovište zastupaju oni koji su temeljno izučavali logiku, a to treba naglasiti da se ne bi mislilo da su samo sholastički filozofi, govoreći *pro domo sua*[a], oni koji u današnjem vremenu još pripisuju neku vrednost Aristotelovoj logici. Tako, Sjuzan Stebing, (Susan Stebbing), tvrdeći, i to s pravom, da »nju (staru logiku) više nije moguće smatrati logikom koja konstituiše čitav predmet dedukcije«, priznaje da »tradicionalni silogizam zadržava svoju vrednost«[23]; a Hajnrih Šolz (Heinrich Scholz) izjavljuje da je »aristotelski *Organon* do danas još najlepši i najinstruktivniji uvod u logiku koji je ikada neki čovek napisao«[24]. Možda je moderna simbolička logika jedan dodatak, i to veoma vredan dodatak Aristotelovoj logici; međutim, nju ne treba shvatiti kao potpunu suprotnost ovoj: ona se od nesimboličke logike razlikuje svojim višim stepenom formalizacije, na primer idejom stavne funkcionalnosti.

[a] Lat. za svoju stranu (kuću). — *Prim. prev.*

[23] Susan Stebbing, *A Modern Introd. to Logic*, p. 10. (London, 1933)

[24] *Geschichte der Logik*, p. 27. (Berlin, 1931)

IX. Ovo nužno kratko i ograničeno razmatranje aristotelske logike moglo bi se korisno zaključiti kratkim pregledom *nekolikih karakterističnih tema* o kojima se raspravlja u *Organonu*, pregledom koji će pokazati širok opseg Aristotelove logičke analize. U *Kategorijama* Aristotel se bavi širokim rasponom promena subjekta i predikata, u spisu *O tumačenju* suprotnostima stavova, modalnih i asertoričkih, a to ga vodi u jednu zanimljivu raspravu o isključenju trećeg u poglavljima 7 i 10. U prvoj knjizi *Prve analitike* on raspravlja o konverziji čistih sudova i o nužnim i verovatnim sudovima, analizira silogizam u tri figure i daje pravila za konstruisanje ili otkrivanje silogizama koji se tiču, na primer, nepravilnog zaključka (pogl. 36), negacije (pogl. 46), dokaza *per impossibile* i *ex hypothesi* (pogl. 23 i 44). U drugoj knjizi Aristotel se bavi raspodelom istinitosti i lažnosti između premisa i zaključaka, pogreškama kod silogizma, indukcijom u užem smislu (indukcijom »nabrajanja svih slučajeva« — pogl. 23), entimemom itd.

Prva knjiga *Druge analitike* raspravlja o strukturi deduktivne nauke i njenom logičkom polazištu, jedinstvu, raznolikosti, o razlici i logičkom položaju nauka, o neznanju, pogrešci i neispravnosti; druga knjiga se bavi definicijama, suštinskim i nominalnim, razlikom između definicije i demonstracije, nedemonstrativnošću bitne prirode, načinom na koji se saznaju osnovne istine itd. *Topike* se bave predikamentima, definicijom, tehnikom dokaza ili dijalektičkim izvođenjima, a spis *O sofističkim pobijanjima* klasifikacijom pogrešaka i njihovih rešenja.

DVADESET DEVETO POGLAVLJE

ARISTOTELOVA METAFIZIKA

I. »Svi ljudi po prirodi žude za saznavanjem.«[1] Tako Aristotel optimistički započinje svoju *Metafiziku*, odnosno prvo predavanje u knjizi, ili pre zbirci predavanja pod tim nazivom; to delo je veoma teško za čitanje [arapski filozof Avicena (Avicenna) je govorio da je Aristotelovu *Metafiziku* pročitao četrdeset puta a da je nije razumeo]; pa ipak, to delo je od najvećeg značaja za razumevanje Aristotelove filozofije, i delo je koje je imalo ogroman uticaj na potonju evropsku misao.[2] I poreć toga što svi ljudi žude za saznanjem, postoje različiti stupnjevi saznanja: Na primer, čovek *čistog iskustva* »onaj iskusni« kako ga Aristotel naziva, može da zna da je neki lek pomogao nekoj osobi kada je ona bila bolesna ne znajući, pri tom, razlog tome, dok čovek *umenja*[a] zna razlog, na primer, on zna da je ta osoba patila od groznice, i da spomenuti lek ima određeno svojstvo koje uklanja groznicu. On zna ono opšte, jer zna da će taj lek da doprinese izlečenju svih koji pate od te bolesti. Dakle, umenje teži da proizvede nešto, ali ono, prema Aristotelovom shvatanju, nije mudrost (*sophia*), jer najviša mudrost ne teži da proizvede išta niti da obezbedi neki učinak — ona nije utilitarna — već teži ka shvatanju prvih načela stvarnosti, tj. saznanju radi njega samog. Čoveka koji žudi za znanjem radi samog znanja Aristotel stavlja iznad onoga ko traga za znanjem neke posebne vrste,

---

[1] *Metaph.*, A, 980a 1. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 1. — *Prim. prev.*)

[2] Naziv *Metafizika* ukazuje na položaj *Metafizike* u Aristotelovom korpusu; ona, naime, dolazi posle *Fizike*. Ali, knjiga je metafizička i zato što se tiče prvih i najviših načela i uzroka, i stoga podrazumeva veći stepen apstrakcije od *Fizike*, koja se bavi poglavito jednom posebnom vrstom bivstva — onim koje je podložno kretanju. Ipak, ako želimo da upoznamo Aristotelovo učenje o pitanjima koja se danas podvode pod »metafiziku«, moramo da zavirimo ne samo u *Metafiziku* već, takođe, i u *Fiziku*.

[a] Engleski izraz art je uži od izvornog grčkog τέχνη, jer označava veštinu umetničkog proizvođenja a ne stvaralačko znanje uopšte. Zato je taj izraz preveden sa »umenje«, a ne doslovno sa »umetnost« ili »veština«. — *Prim. prev.*

imajući u vidu postizanje nekog praktičnog učinka. Drugim rečima, za Aristotela je viša ona znanost koja je poželjna zbog sebe same a ne tek s obzirom na svoje učinke.

Znanost, koja je poželjna radi sebe same, jeste znanost o prvim načelima ili prvim uzrocima, znanost koja je proistekla iz čuđenja. Ljudi su se isprva čudili stvarima oko sebe, a zatim su poželeli da doznaju objašnjenje onoga što su videli, i tako je filozofija nastala iz želje za razumevanjem, a ne zbog neke koristi koju bi moglo da ima znanje. Tu znanost, stoga, treba među svim znanostima nazivati slobodnom ili slobodoumnom, jer, kao i slobodan čovek, i ona postoji radi sebe same a ne radi nečeg drugog. Metafizika je, dakle, prema Aristotelu, mudrost *par excellence*, a filozof ili ljubitelj mudrosti jeste onaj koji želi znanje o krajnjem uzroku i prirodi stvarnosti, a želi to znanje radi njega samog. Aristotel je stoga »dogmatičar« u tom smislu što pretpostavlja da može da se postigne takvo znanje, mada nije, naravno, dogmatičar u smislu što bi iznosio teorije i ne pokušavajući da ih dokaže.

Dakle, mudrost (sophia) se bavi prvim načelima i uzrocima stvari i stoga je u najvećoj meri opšte znanje. To znači da je ona znanje najudaljenije od čula, najapstraktnija znanost, i tako najteža znanost budući da podrazumeva najveći misaoni napor. »Čulno opažanje je zajedničko svima i stoga lako i nikakav znak mudrosti.«[3] I pored toga što je najapstraktnija od znanosti, ona je, prema Aristotelovom shvatanju, *najtačnija*, »jer one znanosti koje sadrže manje načela tačnije su od onih koje sadrže dodatna načela, na primer aritmetika je tačnija od geometrije.«[4]

Štaviše, ta znanost je po sebi najdostojnija saznanja, jer se bavi prvim načelima svih stvari, a ta načela su istinitije saznatljiva po sebi nego po svojoj primeni (jer primena zavisi od prvih načela, a ne obrnuto); iz toga, naravno, ne proizlazi da su prva načela najsaznatljivija kada je reč o nama, jer naše saznanje nužno započinje čulnim stvarima, a za prelazak od onog što nam je neposredno poznato, a to su čulni predmeti, ka njihovim krajnjim načelima, neophodan je priličan napor umne apstrakcije.

II. Uzroci kojima se mudrost ili filozofija bavi nabrajaju se u *Fizici*, i ima ih ukupno četiri: (1) bivstvo ili suština stvari; (2) materija ili podmet[a]; (3) izvor kretanja ili delatan uzrok; i (4) svrhovit uzrok

[3] *Metaph.*, 982a 11—12. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 5. — *Prim. prev.*)

[4] *Metaph.*, 982a 26—8. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Kultura«, Beograd 1960, str. 7. — *Prim. prev.*)

[a] Subjekt u izvornom i doslovnom značenju: ono što podleži (podležeće = =ὑποκείμενον). — *Prim. prev.*

ili dobro. U prvoj knjizi *Metafizike* Aristotel ispituje gledišta svojih prethodnika, da bi, kako kaže, video da li su oni razmatrali bilo koju drugu vrstu uzroka pored onih četiri koje on spominje. Zbog toga daje kratak nacrt istorije grčke filozofije svog vremena; pri tom, on nije zainteresovan da katalogizira sva mnenja ranijih filozofa, bilo da su značajna ili ne za njegovu svrhu, jer on želi da istraži samo razvoj shvatanja o četiri uzroka; krajnji rezultat njegovog ispitivanja jeste zaključak da nijedan filozof ne samo što nije otkrio nikakvu drugu vrstu uzroka već nijedan filozof pre njega nije izveo ni ta četiri uzroka na zadovoljavajući način. Aristotel je, poput Hegela, prethodnu filozofiju smatrao filozofijom koja vodi do njegovog vlastitog stanovišta; naravno, u Aristotela nema ni traga od Hegelovih dijalektičkih rekvizita, ali postoji ista sklonost ka tome da se sopstvena filozofija smatra sintezom na višem *nivou* od mišljenja prethodnika. Ima sigurno neke istine u Aristotelovoj pretenziji, pa ipak, ona nije nipošto sasvim ispravna, a on sam je ponekad veoma daleko od toga da bude pravedan prema svojim prethodnicima.

Prema Aristotelovom viđenju, Tales i rani grčki filozofi bili su zaokupljeni materijalnim uzrokom; oni su pokušali da otkriju krajnju osnovu stvari, počelo koje niti nastaje niti propada, ali iz kojeg se rađaju i u koje propadaju pojedinačne stvari. Na taj način su se razvile, na primer, filozofije Talesa, Anaksimena, Heraklita, koji su pretpostavljali jedan materijalan uzrok, ili Empedokla, koji je postulirao četiri elementa. Aristotel je razmišljao ovako: čak i ako su elementi stvoreni iz jednog materijalnog uzroka, zašto se to događa, šta je izvor kretanja kojim stvari nastaju i propadaju? Neki uzrok nastajanja mora da postoji; upravo same stvari moraju na kraju nagnati mislioca da ispita neku vrstu uzroka drugačiju od materijalnog uzroka. Na tu teškoću su pokušali da odgovore Empedokle i Anaksagora u svojim filozofijama. Ovaj drugi je video da nikakav materijalan element ne može da bude razlog tome da stvari ispoljavaju lepotu i dobrotu, i stoga je utvrdio da Um deluje u materijalnom svetu, zbog čega se on, kako Aristotel kaže, ističe kao trezven čovek prema proizvoljnom bulažnjenju svojih prethodnika.[5] Međutim, i on koristi Um samo kao *deus ex machina*, da bi objasnio stvaranje sveta, a uvodi ga tek kada nema nikakvog drugog objašnjenja: kada raspolaže drugim objašnjenjem, on ne uzima Um u obzir.[6] Drugim rečima, Aristotel je optuživao Anaksagoru da je pojam Uma koristio, naprosto, kao zastor za pri-

[5] *Metaph.*, 984b 15—18. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 13. — *Prim. prev.*)

[6] *Metaph.*, 985a 18—21.(Upor. Aristotel. *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 15. — *Prim. prev.*)

krivanje neznanja. Empedokle je, doduše, pretpostavio dva delatna načela, ljubav i zavadu, ali ih nije koristio ni dovoljno ni dosledno.[7] Ti filozofi su, dakle, uspeli da razluče dva od četiri Aristotelova uzroka, materijalan uzrok i uzrok koji je izvor kretanja; ali oni nisu izgradili sistematski svoja shvatanja, niti su razradili bilo kakvu doslednu i naučnu filozofiju.

Posle filozofije pitagorovaca, za koje se ne može reći da su dali baš mnogo, došla je filozofija Platona, koji je razvio učenje o idejama, ali je ideje, koje su uzrok štastva stvari (i otuda u određenom smislu uzrok), postavio odvojeno od stvari čije su one suštine. Tako se Platon, prema Aristotelu, služio samo dvama uzrocima, »onim štastvenim i tvarnim uzrokom«[8]. Kada je reč o finalnom uzroku, Aristotel misli da njega izričito nisu razmatrali prethodni filozofi, ili bar ne na zadovoljavajući način, nego samo usput ili slučajno.[9] U stvari, Aristotel nije sasvim pravedan prema Platonu, koji u *Timaju* uvodi pojam demijurga sa statusom delatnog uzroka, a takođe se koristi i bogovima zvezda. Osim toga, on zastupa i učenje o svrhovitosti, jer finalan uzrok postojanja je ostvarenje (u smislu održavanja) Dobra. Ipak, istina je da je Platon, zbog jaza između opštosti i pojedinačnosti (chorismos), bio sprečen da ostvarenje imanentne forme ili suštine neke konkretne stvari učini njenim finalnim uzrokom.

III. Pošto je u knjizi 3 (B) *Metafizike* naveo neke od glavnih problema[a] filozofije, Aristotel na početku knjige 4 (Γ) izjavljuje da se metafizička nauka zanima za bivstvujuće kao takvo, da je ona izučavanje bivstvujućeg *qua* bivstvujućeg. Posebne nauke izdvajaju pojedinačno područje bivstvujućeg i razmatraju oznake bivstvujućeg u tom području; ali, metafizičar ne razmatra bivstvujuće s ovim ili onim pojedinačnim svojstvom, na primer bivstvujuće kao živo ili kao ono koje poseduje količinu, već pre samo bivstvujuće i njegova bitna svojstva koja mu pripadaju kao bivstvujućem. Međutim, reći da nešto jeste, za Aristotela ujedno znači reći da je ono *jedno*: jednost je, stoga, suštinska oznaka bivstvujućeg, i baš kao što se samo bivstvujuće nalazi u svim kategorijama, tako se i jednost nalazi u svim kategorijama. Kada je reč o dobru, Aristotel u *Nikomahovoj etici* (*E. N.* 1096) primećuje da je i ono primenljivo u svim kategorijama. Stoga, jedno i dobro

[7] *Metaph.*, 985a 21—3. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 15. — *Prim. prev.*)

[8] *Metaph.*, 988a 8—10. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 24. — *Prim. prev.*)

[9] *Metaph.*, 988b 6—16.

[a] Tzv. aporije, odnosno nedoumice koje proizlaze iz shvatanja prethodnih filozofa, posebno Platonovaca. — *Prim. prev.*)

jesu transcendentalni atributi bivstvujućeg (da upotrebimo ovde frazeologiju sholastičkih filozofa[a]), jer, budući da su primenljivi u svim kategorijama, nisu ograničeni ni na jednu kategoriju i ne sačinjavaju rodove. Ako definicija čoveka glasi — čovek je »razumna životinja«, onda je tu »životinja« rod, a »razumna« specifična razlika; svojstvo životinjstva ne može da se pripisuje svojstvu razumnosti, tj. rod ne može da se iskazuje o specifičnoj razlici, mada bivstvujuće može da se predicira i jednom i drugom. Zato bivstvujuće ne može da bude rod, a isto važi i za jednost i dobrotu.

Međutim, izraz »bivstvujuće« se ne pripisuje svim postojećim stvarima u istom smislu, jer bivstvo jeste, poseduje bivstvovanje, ali ne na isti način kako ga poseduje, na primer, kvalitet, koji je svojstvo bivstva (afekcija supstancije). Za koju se, onda, kategoriju bivstvujućeg posebno zanima metafizika? Za kategoriju bivstva koja je prvobitna, jer stvari jesu ili bivstva ili svojstva bivstava. Ali, pošto postoje ili mogu da postoje različite vrste bivstava, postavlja se pitanje kojom vrstom se bavi prva filozofija ili metafizika? Aristotel odgovara da, ako postoji neko nepromenljivo bivstvo, onda metafizika proučava nepromenljivo bivstvo, jer metafizika se zanima za bivstvujuće *qua* bivstvujuće, a istinska priroda bivstvujućeg se pokazuje u onom što je nepromenljivo i samopostojeće, a ne u onom što je podložno promeni. Da postoji bar jedno takvo nepromenljivo bivstvujuće koje uzrokuje kretanje ostajući samo nepokretno, pokazuje se nemogućnošću beskonačnog niza izvora kretanja; to nepokretno bivstvo, koje obuhvata punu prirodu bivstvujućeg, imaće božanska svojstva, tako da prvu filozofiju s pravom treba nazivati teologijom. Matematika je zaista teorijska nauka i bavi se nepokretnim objektima, ali ti objekti, *mada se uzimaju odvojeno od materije*, ne postoje odvojeno[b]; fizika se, pak, bavi stvarima koje su i neodvojive od materije i podložne kretanju; jedino, dakle, metafizika proučava ono što postoji odvojeno od materije i što je nepokretno.[10]

(U knjizi E *Metafizike* Aristotel deli bivstva na promenljiva i nepromenljiva, ali u knjizi Λ on razlikuje tri vrste bivstava: (1) čulna i propadljiva, (2) čulna i večita, tj. nebeska tela, i (3) nečulna i večita).

Metafizika kao nauka se, dakle, zanima za bivstvujuće, a bivstvujuće izučava prvenstveno unutar kategorije bivstva (supstancije), ne,

[a] Sholastičke transendentalije (pojmovi koji nadilaze ili transcendiraju sve kategorije) su: unum, bonum, verum. — *Prim. prev.*

[b] Tj. sami za sebe. Posredi je dvosmislenost izraza »odvojeno« (χωριστόν). — *Prim. prev.*

[10] *Metaph.*, 1026a 6—32. Cf. 1064a 28—b 6.

dakle, kao „slučajno bivstvujuće« koje nije predmet nijedne nauke[11], niti bivstvujuće kao istinito, jer istinitost i lažnost postoje u sudu, ne u stvarima.[12] (Ona, takođe, uspostavlja prva načela ili aksiome, posebno načelo protivrečnosti, koje je, mada se, naravno, ne može izvesti, krajnje načelo što upravlja svim bivstvujućim i čitavim saznanjima.[13]) Ako metafizika proučava bivstvo, i to nečulno bivstvo, onda je očevidno važno znati kakvih sve nečulnih bivstava ima. Da li se bivstvima mogu nazivati predmeti matematike, opšti pojmovi ili transcendentalne ideje: bivstvujuće i jedno? Ne, odgovara Aristotel, to nisu bivstva: iz ovog odgovora proizlazi njegova polemika sa platonskom teorijom o idejama, koju ćemo ukratko prikazati ovde.

IV. 1. To što Platonova teorija omogućava naučno saznanje i objašnjava ga, kaže Aristotel, dokazuje da je opšte stvarno a ne neko puko duševno uobraženje; ali to ne dokazuje da opšte postoji odvojeno od pojedinačnih stvari. I zaista, prema strogo primenjenoj Platonovoj teoriji, trebalo bi da postoje i ideje poricanja i odnosa. Jer ako je, kad god imamo neki zajednički pojam o množini objekata, neophodno da se ima i jedna ideja, onda moraju da postoje ideje čak i poricanja i odnosa. Uz to, »od načina kojima dokazujemo da ideje postoje, to se ne pokazuje ni po jednom, jer iz nekih doista ne sledi nužno zaključak, a iz nekih sledi da postoje ideje onih stvari koje ih, kako mi mislimo, nemaju«[14].

2. Učenje o idejama ili formama je *beskorisno*.

a. Prema Aristotelu, ideje su samo nepotrebno podvostručenje vidljivih stvari. One treba, navodno, da objasne zašto u svetu postoji množina stvari. Ali problem se ne rešava tako što se pretpostavlja da postoji još jedno mnoštvo stvari, kao što to čini Platon. Platon, stoga, Aristotelu liči na čoveka koji misli da će, pošto nije kadar da proračuna mali broj stvari, lakše računati ako ih je dvostruko više.[15]

b. Ideje su beskorisne za naše saznavanje stvari. »One nipošto ne pomažu saznavanje drugih stvari (jer one nisu ni njihova bivstva, inače bi bile u njima)«[16]. Izgleda da je ova primedba izraz Aristotelovog

[11] *Metaph.*, VI (E) 2. Na primer, poslastičar želi da pruži uživanje; ako njegovi proizvodi donose još i zdravlje, onda se to događa »slučajno« (»akcidentalno«).
[12] *Metaph.*, VI (E), 4.
[13] *Metaph.*, IV (Γ), 3 sq.
[14] *Metaph.*, 990b 8—11. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 32. — *Prim. prev.*)
[15] *Metaph.*, 990a 34-b 8.
[16] *Metaph.*, 991a 12—13. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 34. — *Prim. prev.*)

zanimanja za vidljivi svet, dok se Platon zbilja nije interesovao za stvari ovog sveta radi njih samih, nego ih je smatrao stepenicama na putu za dostizanje ideja; doduše, ukoliko smo delatni uzroci, mi saznavanjem uzora, kojima pojave, tako reći, streme ili koje teže da otelotvore, možemo doprineti tom približnom ostvarivanju. Platon je ovome pripisivao velik značaj. Na primer, smatrao je da saznavanjem idealnog oblika države, kome se približavaju u većem ili manjem stepenu sve aktualne države, možemo doprineti uzdizanju sadašnje države — jer znamo cilj države uopšte.

c. Ideje su beskorisne kada je reč o objašnjavanju kretanja stvari. Čak i ako stvari postoje s obzirom na ideje, postavlja se pitanje kako one objašnjavaju kretanje stvari i njihovo nastajanje i nestajanje? »Ponajviše od svega bi neko mogao raspravljati šta uopšte ideje doprinose čulnim stvarima, bilo onima koje su večite ili onima nastajućim, propadajućim.«[17] Ideje su nepokretne, a čulni predmeti, ako su odrazi ideja, trebalo bi da budu, takođe, nepokretni; a ako se kreću, kao što se kreću, otkuda njihovo kretanje?

Čini se da Aristotel nije sasvim pravedan prema Platonu kada ga kritikuje u tom pravcu, jer je Platon uveo pojam stvoritelja upravo zato što je bio svestan toga da ideje nisu uzroci kretanja. Možda je demijurg više-manje mitološka figura, ali, ma šta on bio, jasno je da Platon nije nikada mislio da su ideje načela kretanja i jasno je da je dinamizam ovog sveta pokušao da objasni na drugim temeljima.

d. Platon smatra da ideje objašnjavaju čulne stvari. Ali Aristotel primećuje da će i same ideje biti čulne: na primer, idealan čovek biće čulan poput Sokrata. Ideje će, dakle, biti slične antropomorfnim bogovima: oni su bili samo večiti ljudi, a tako su i ideje samo »večite čulne stvari«[18].

Ova kritika ne govori baš mnogo. Ako se idealan čovek zamišlja kao kopija konkretnog čoveka na idealnom planu u uobičajenom smislu reči »idealno«, odnosno kao stvaran čovek podignut do najvišeg stupnja razvitka, onda će idealan čovek, naravno, biti čulan. Ali da li je uopšte verovatno da je sam Platon imao na umu išta slično ovome? Čak i ako to možda podrazumevaju izrazi koje je Platon upotrebljavao u određenim prilikama, ovakvo ekstremno shvatanje nipošto nije suštinsko za platonsku teoriju o idejama. Ideje jesu pojmovi po sebi ili idealne vrste, i stoga će pojam čoveka po sebi sadržavati, recimo, ideju

[17] *Metaph.*, 991a 8—10. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 34. — *Prim. prev.*)
[18] *Metaph.*, 997b 5—12. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 59. — *Prim. prev.*)

telesnosti; ali ne postoji razlog zašto bi on sam bio telesan: u stvari, telesnost i čulnost *ex hypothesi* se isključuju kada se uzme da idealan čovek predstavlja jednu *ideju*. Da li iko smatra da su pozni platonovci, smeštajući ideju čoveka u božanski um, u stvari u božiji Um postavljali nekog aktualnog konkretnog čoveka? Čini se da je Aristotelov prigovor sporna stavka njegove kritike; prigovor je sporan ukoliko je bio zamišljen da pogodi lično Platona, a nije baš ni posebno nepristrasan. On bi bio odlučujući protiv jednog sasvim stupidnog izlaganja teorije o idejama; ali bespredmetno je u Platona učitavati najglupliju i najgrublju moguću interpretaciju.

3. Teorija o idejama ili formama, prema Aristotelu, nije *moguća* kao teorija.

a. »Uz to bi izgledalo nemoguće da bivstvo i ono čega je ono bivstvo budu odvojeni; kako bi, onda, ideje, budući bivstva stvari, bile odvojene?«[19] Ideje, prema Platonu, sadrže suštinu i unutrašnju stvarnost čulnih stvari; ali kako objekti koji postoje nezavisno od čulnih stvari mogu da sadrže suštinu tih čulnih stvari? U svakom slučaju, Aristotel se pita kakav je odnos između suština i čulnih predmeta. Platon je pokušao da taj odnos objasni korišćenjem izraza kao što su »sudelovanje« i »podražavanje«, ali je Aristotel takve formulacije odbacivao: »Govoriti da su one (tj., čulne stvari) uzori i da druge stvari sudeluju u njima, znači govoriti prazne reči i preneseno pesnički.«[20]

Ova kritika bi, sigurno, bila veoma ozbiljna ako bi razdvojenost, o kojoj je reč, označavala mesnu razdvojenost. Ali, da li razdvojenost u slučaju ideja nužno podrazumeva mesnu razdvojenost? Zar ona ne označava pre nezavisnost? Doslovna mesna razdvojenost bi bila nemoguća ako ideje (forme) treba smatrati kao pojmove po sebi ili suštine. Čini se da Aristotel ovde argumentiše sa stanovišta svoje vlastite teorije, prema kojoj forma predstavlja imanentnu suštinu čulnog objekta. On dokazuje da sudelovanje ne može da znači ništa ukoliko ne označava postojanje realne imanentne forme, koja sa materijom sačinjava objekt — a upravo ovakvo shvatanje ne dopušta Platon. Aristotel ispravno ističe nedovoljnost Platonove teorije; ali, odbacujući Platonov egzemplarizam, on takođe iskazuje i nedovoljnost svoje vlastite (Aristotelove) teorije u smislu što ne obezbeđuje nikakvu stvarnu transcendentalnu osnovu postojećih suština.

[19] *Metaph.*, 991b 1—3. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 35. — *Prim. prev.*)

[20] *Metaph.*, M. 1079b 24—6; A, 991a 20—2. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 330, 34. Koplston pogrešno stavlja čulne stvari u zagradu; grčka zamenica αὐτά se odnosi na ideje. — *Prim. prev*).

b. »No, ni ostale stvari ne mogu poticati iz ideja ni na jedan od uobičajenih načina iskazivanja.«[21] Ovde Aristotel dotiče ponovo pitanja o odnosu ideja i stvari kojih su one ideje, i povodom toga prigovara da eksplanativni izrazi, koje Platon koristi, predstavljaju puke pesničke metafore. To je, naravno, jedna od odlučujućih tačaka platonske teorije; ali treba reći da je i sam Platon, izgleda, osećao neprimerenost predloženog objašnjenja. Ne može se reći da je on na zadovoljavajući način razjasnio šta je stvarno podrazumevao pod upotrebljenim metaforama i kakav je stvaran odnos čulnih objekata i ideja. Čudno je da Aristotel, razmatrajući platonske teorije u *Metafizici*, potpuno zanemaruje demijurga. Svako se može dosetiti da je uzrok tog zanemarivanja taj što je za Aristotela krajnji uzrok kretanja u svetu bio *finalni* uzrok. Za njega je bio neprihvatljiv pojam nadzemaljskog *eficijentnog* uzroka.

c. Ideje će, prema Platonu, biti pojedinačni objekti poput onih stvari čije forme predstavljaju, dok bi one u zbilji trebalo da budu ne pojedinačnosti nego *opštosti*. Na primer, idealan čovek biće pojedinac kao i Sokrat. Dalje, ako smatramo da onda kada postoji množina objekata koji imaju zajednički naziv mora da postoji i neki večan uzrok ili ideja, mi ćemo morati da pretpostavimo i trećeg čoveka (τρίτος ἄνθρωπος), koga ne podražava samo Sokrat već, takođe, i idealan čovek. Razlog tome je taj što Sokrat i idealan čovek imaju zajedničku prirodu, pa stoga mora da postoji i jedna opštost po sebi iznad njih. U tom slučaju, teškoća će uvek iznova da se vraća i mi ćemo produžiti u beskonačnost.[22]

Ova Aristotelova kritika bi bila sasvim valjana da je Platon smatrao da ideje jesu stvari. Ali da li je on to mislio? Ako je smatrao da su one pojmovi po sebi, to ne znači da su one pojedinačni objekti u istom smislu u kome je Sokrat nešto pojedinačno. Naravno, one predstavljaju pojedinačne pojmove, ali ima znakova da je Platon pokušavao da sistematizuje čitav svet pojmova ili ideja, i da je zamišljao da ideje tvore jedan raščlanjen sistem — racionalnu strukturu sveta, ako bismo tako mogli reći, koju svet, govoreći metaforički, neprestano pokušava da otelotvori, ali koju on ne može da otelotvori u potpunosti zbog kontingentnosti koja je neizbežna u svim materijalnim stvarima. (Ovde se podsećamo Hegelovog učenja o opštim kategorijama i njihovog odnosa prema kontingentnim stvarima prirode.)

[21] *Metaph.*, A, 991a 19—20. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 34. — *Prim. prev.*)

[22] *Metaph.*, A, 990b 15—17; K, 1059b 8—9.

4. Aristotel se obara i na teoriju prema kojoj ideje jesu brojevi.

a. Ovde jedva da je potrebno detaljnije razmatrati Aristotelove prigovore i kritiku, jer je teorija o idejama kao brojevima, ako je uopšte bila Platonova, u stvari bila jedan nesrećan poduhvat. Kao što Aristotel primećuje, »matematika je (našim) savremenicima postala filozofija, premda oni kažu da bi se njome trebalo baviti radi drugih stvari«[23].

O Aristotelovom opštem razmatranju brojeva i srodnih pitanja treba pregledati knjigu A *Metafizike* (991b 9 do 993a), kao i knjige M i N.

b. Ako ideje jesu brojevi, kako one mogu biti uzroci?[24] Ako to one mogu da budu zbog toga što su i postojeće stvari samo drugi brojevi (na primer, »jedan broj je čovek, drugi Sokrat, a opet drugi Kalija«), postavlja se pitanje »zašto jedan skup brojeva uzrokuje drugi skup«? Ako se time misli na to da je Kalija brojčani odnos svojih sastavnih delova, onda će i njegova ideja takođe biti numerički omer elemenata, i tako ni Kalija ni njegova ideja neće biti, pravo govoreći, broj. (Naravno, za Platona su ideje bile egzemplarni uzroci, ali ne i eficijentni uzroci.)

c. Aristotel se pita kako mogu da postoje dve vrste brojeva?[25] Ako je pored brojeva-ideja nužno pretpostaviti i drugu vrstu brojeva kao matematičkih objekata, na čemu se, onda, zasniva razlikovanje između te dve vrste brojeva? Aristotel zaključuje da mi poznajemo samo jednu vrstu brojeva, a to su brojevi kojima se bavi matematika.

d. Bez obzira na to da li postoje dve klase brojeva, naime, klasa ideja i matematičkih objekata (Platon) ili samo jedna klasa, tj. klasa matematičkih brojeva koji postoje odvojeno od čulnih objekata (Speusip), Aristotel prigovara: (1) ideje, ako su brojevi, ne mogu da budu jedinstvene, jer su elementi od kojih su one sastavljene isti za sve (činjenica je da platonovci nisu mislili da su ideje jedinstvene u tom smislu da su bez unutrašnjih međusobnih odnosa); i (2) objekti matematike »nigde ne mogu postojati odvojeno«[26]. Jedan od razloga za tu poslednju tvrdnju jeste taj da, ako prihvatimo odvojeno postojanje matematičkih »stvari«, neće moći da se izbegne jedan *processus in infinitum*; na primer, tada će morati da postoje zasebna čvrsta tela koja odgovaraju čulnim čvrstim telima, i zasebno površi i linije koje odgovaraju čulnim

[23] *Metaph.*, 992a 32-b 1. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 38. — *Prim. prev.*)
[24] *Metaph.*, 991b 9 sq.
[25] *Metaph.*, npr., 991b 27—31.
[26] *Metaph.*, 1077b 12—14. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 324. — *Prim. prev.*)

površima i linijama. Ali tada moraju da postoje i odvojene površi i linije koje odgovaraju površima i linijama zasebnih čvrstih tela. Sada »ovo gomilanje postaje besmisleno; jer, najpre dolazi jedna vrsta čvrstih čulnih tela; zatim tri skupa površi odvojenih od čulnih ravni — onih (površi) koje postoje odvojeno od čulnih ravni, onih u matematičkim telima, i onih koji postoje odvojeno od onih (površi) u matematičkim čvrstim telima; najzad četiri vrste pravih; i pet vrsti tačaka. Sa kojima od ovih će se, onda, baviti matematička znanost«[27]?

e. Ako je bivstvo stvari matematičko, što je onda izvor kretanja. »Ako će (veliko i malo) *biti* kretanje, očevidno je da će i ideje biti pokrenute; ali ako one nisu kretanje, otkuda je ono došlo? Jer, time se ruši čitavo proučavanje prirode.«[28] (Kao što je već primećeno, Platon je pokušavao da obezbedi neki izvor kretanja koji je nezavisan od samih ideja, koje su nepokretne.

f. Ponešto od toga što Aristotel ima da kaže o Platonovim matematičkim stvarima i idejama-brojevima podrazumeva jednu prilično grubu interpretaciju platonskog učenja, kao, na primer, to da je Platon tobože zamišljao da matematički objekti ili ideje jesu stvari. Povrh toga, Aristotel je i sam morao da rešava veliku teškoću koja iskrsava pred teorijom o apstraktnom poreklu i karakteru matematike (prema Aristotelu, recimo, geometričar ne razmatra odvojene matematičke objekte već čulne stvari razmatra apstraktno, tj. sa jednog posebnog gledišta; teškoća se sastoji u tome da mi ne možemo da apstrahujemo, na primer, savršen krug iz prirode, jer u prirodi nema nikakvog savršenog kruga koji bismo mogli apstrahovati; s druge strane, teško je uvideti kako bismo ideju savršenog kruga mogli da stvorimo »ispravljanjem« nesavršenih krugova iz prirode, jer mi ne bismo mogli znati da su krugovi iz prirode *bili* nesavršeni izuzev ako *prethodno* nismo znali šta je savršen krug. Na to bi Aristotel mogao da odgovori: ili da savršeni krugovi, mada aktualno nisu dati u prirodi stvari, tj. s obzirom na merenje, ipak jesu dati *quoad visum*[a], te da je ovo dovoljno za apstrahovanje ideje savršenog kruga; ili pak da su matematičke figure i aksiome više ili manje proizvoljne hipoteze, tako da je u matematici osnovno biti konzistentan i logičan, pa stoga nije nužno pretpostavljati da će, na primer, svaka vrsta geometrije biti u skladu sa »stvarnim« svetom; ili, u trećoj instanciji, da matematici odgovara jedan idealan svet, koji ona mentalno reflektuje ili opaža.

[27] *Metaph.*, 1076b 28—34. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 321. — *Prim. prev.*)
[28] *Metaph.*, A 992b 7—9. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 38. — *Prim. prev.*)
[a] Lat. kao pojava. — *Prim. prev.*

Uopšte uzevši, istakli bismo da se ne može ni bez Platona ni bez Aristotela; zato treba zadržati ono istinito kod obojice. To su pokušali da učine novoplatonovci. Na primer, Platon je postavljao ideje kao egzemplarne uzroke: pozni platonovci su ih smeštali u boga. Sa primerenim ograničenjima, to je ispravno gledište, jer božanska suština jeste krajnji uzrok svih stvorenja.[29] S druge strane, Platon pretpostavlja da mi posedujemo, ili možemo da posedujemo, direktno saznanje ideja. Međutim, mi sigurno nemamo direktno znanje o božanskim idejama, koje je Malbranš (Malebranche) pretpostavljao da imamo. Mi imamo direktno znanje samo o opštosti koja je izražena, a ta ispoljena opštost postoji večno, tj. kao opštost, samo u pojedinačnom. Stoga mi spoljašnju egzemplarnu ideju nalazimo u bogu, utemeljenje pak u pojedinačnom objektu, tj. njenu specifičnu suštinu, a apstraktnu opštost u našem umu. Čini se da bi Aristotelova kritika Platona bila opravdana sa tog stanovišta, jer opštost o kojoj mi imamo neposredno znanje jeste, u stvari, priroda pojedinačne stvari. Zato bi nam za izgrađivanje jednog potpunog filozofskog stanovišta bili potrebni i Platon i Aristotel. Platonov demijurg mora da se identifikuje s Aristotelovim mišljenjem mišljenja (νόησις νοήσεως), večne ideje moraju da se dovedu u odnos sa bogom, a Aristotelovo učenje o konkretnoj opštosti mora da se prihvati skupa sa aristotelskom doktrinom o apstrahovanju. Nijedan od dvojice velikih grčkih mislilaca ne može da se prihvati baš takav kakav jeste; iako je ispravno ceniti Aristotelovu kritiku Platonove teorije o idejama, pogrešno je Platonovu teoriju smatrati hrpom grubih besmislica, ili je sasvim odbaciti. Velika avgustinska filozofija je, posredstvom novoplatonizma, bila snažno prožeta upravo Platonovom mišlju.

I pored toga što smo istakli da Aristotelova temeljna kritika Platonove teorije o idejama, prema kojoj ta teorija sadrži jaz (*chorismos*), predstavlja opravdanu kritiku, iako smo priznali da Platonova teorija ne može da se održi po sebi već da je potrebno da se ona dopuni Aristotelovim učenjem o imanentnoj formi (koju razmatramo apstraktno u njenoj opštosti), mi ipak nismo dali sasvim naklonjen prikaz Aristotelove kritike. Neko bi čak mogao da postavi pitanje: »Kako, onda, možete reći da se Aristotelovo izlaganje o onom što je Platon učio mora shvatiti ozbiljno? Ako je Aristotelov prikaz onoga što je Platon učio ispravan, onda je njegova kritika Platonove teorije bila savršeno

[29] Sv. Toma Akvinski, koji citira sv. Avgustina kada je reč o božanskim idejama, uči da u božanskom Umu postoji mnoštvo ideja (*S. T.*, I, 15, 2); on odbacuje Platonovo shvatanje da su one „izvan" božanskog Uma (cf. *S. T.*, I, 15, 1, ad 1). T. Akvinski objašnjava da time ne misli da u Bogu postoji mnoštvo akcidentalnih *vrsta*, već to da Bog, znajući savršeno svoju suštinu, nju zna kao suštinu koju može da podražava množina stvorenja (ili kao *participabilis*) suštinu.

opravdana, a ako njegova kritika iskrivljeno prikazuje Platonovu teoriju, onda je Aristotel ili namerno pogrešno prikazivao tu teoriju ili je nije razumeo.«

Pre svega, mora se priznati da je Aristotel, bar kako je sam smatrao, napadao upravo Platonovu teoriju, a ne teoriju nekog drugog platonovca: brižljivo čitanje *Metafizike* teško da dozvoljava bilo kakvu drugu pretpostavku. Drugo, mora se priznati da je Aristotel, iako je, možda, prvobitno napadao onu formu Platonove teorije u kojoj je ona bila izlagana u akademiji, bio savršeno dobro upoznat i sa sadržajem Platonovih objavljenih dijaloga; to znači da je Aristotel znao da je ponešto od njegove vlastite kritike već izloženo u *Parmenidu*. Treće, nema nikakvog razloga za pretpostavku da je Platonova teorija, u onom obliku u kome je bila izlagana u akademiji, za sobom povlačila opozivanje ili odbacivanje teorije razvijene u Platonovim objavljenim delima: da je bilo tako, mi bismo sa razlogom mogli da očekujemo od Aristotela neki nagoveštaj o tome; i obratno, ako on ne daje nikakvo upozorenje o jednoj takvoj izmeni Platonovog gledišta, bez boljeg dokaza od toga koji ovde može da se ponudi, mi nemamo nikakvog prava da tvrdimo jednu takvu izmenu. Matematičko izdanje teorije ideja verovatno je imalo status dodatka spomenutoj teoriji, ili, još pre, status njenog spekulativnog opravdanja i razjašnjenja, ukratko, ono je bilo jedna njena »ezoterička» verzija (ako smemo da upotrebimo reč sa pomalo nesrećnim asocijacijama, ne želeći u isto vreme da kažemo da je ta matematička verzija bila neka *druga* i *različita* teorija). Aristotel se , dakle, u obadva slučaja obarao na ono što je on smatrao *Platonovom* teorijom o idejama. (Međutim, moramo se setiti da *Metafizika* nije celovita knjiga, napisana za objavljivanje, i da mi bez okolišenja ne možemo misliti da je sam Aristotel sa jednakom ozbiljnošću razmatrao sve one prigovore koji se postavljaju Platonovoj teoriji u njegovim predavanjima. U njegovim predavanjima su se mogle naći i opaske koje on ne bi izrekao, bar ne u istom obliku, u spisu namenjenom za objavljivanje.)

Izgleda, dakle, da smo suočeni sa jednom škakljivom dilemom. Ili je Platon, uprkos teškoćama koje je sam uvideo i izložio u *Parmenidu*, zastupao spomenutu teoriju upravo u onom obliku u kome je napada Aristotel (u tom slučaju Platon je prikazan nepovoljno), ili je Aristotel sasvim pogrešno razumevao Platonovu teoriju (u tom slučaju Aristotel je taj koji se ne pojavljuje u posebno pohvalnom svetlu). U svakom slučaju, mi ne možemo prihvatiti da je bilo ko od njih dvojice, Platon ili Aristotel, bio budala, i samim tim, prema našem shvatanju, ne može se uvažiti nijedan prikaz ovog problema koji nužno podrazumeva bilo koju od te dve pretpostavke. Da, s jedne strane, Platon

nikada nije na istinski zadovoljavajući način rešio problem jaza (chorismos), i da, s druge strane, Aristotel nije bio savršeno *au fait*[a] u tadašnju višu matematiku, ne dokazuje da je bilo ko od njih dvojice budala i zato se obadve činjenice mogu priznati sa lakoćom; ali to priznanje očevidno ne razrešava teškoću koju u sebi sadrži Aristotelova kritika; u njoj je Platonova teorija prikazana odveć naivno, malo se poziva na dijaloge i čuje o demijurgu. Ali, možda može da se nađe izlaz iz te teškoće. Možda je Aristotel, potpuno svestan toga da Platon nije zadovoljavajuće rešio problem jaza (*chorismos*), raskinuo sa teorijom svoga učitelja i usvojio sasvim različito stanovište. Kada je učiteljevu teoriju razmatrao *sa tog stanovišta*, ona mu je u svakom svom obliku mogla da izgleda samo kao preterana i čudna: on je, otuda, lako mogao da smatra opravdanim pokušaj da se taj njen čudnovati karakter, iz polemičkih razloga, izloži preuveličano. Hegelov slučaj bi mogao da se navede kao paralela. Onome koji veruje da je Hegelov sistem čisto intelektualno nategnuto preduzeće (*tour de force*) ili jedna *extravaganza* ništa nije lakše nego da, radi polemičkih ciljeva, prenaglasi ili čak iskrivljeno prikaže nesumnjivo slabe elemente u tom sistemu; pa ipak, takav kritičar koji veruje da je taj sistem iz osnove pogrešan ne bi se mogao optužiti za hotimično iskrivljavanje. Mi bismo želeli da je kritičar činio drugačije u interesu istorijske istine, ali bismo ga teško mogli proglasiti maloumnikom zbog toga što je u ulozi kritičara otišao u krajnost. Ne prihvatajući stav da je Aristotel bio nastrojen prema Platonu onako neprijateljski kako su Šeling i Šopenhauer bili prema Hegelu, rekao bih da je Aristotel preterao u ulozi kritičara i da je prenaglasio slabe tačke teorije koju je smatrao pogrešnom. Kada je reč o prećutkivanju demijurga, ono bi se, bar delimično, moglo objasniti time da je Aristotel kritikovao Platona sa svog vlastitog (tj., aristotelskog) stanovišta, i da je njemu bila neprihvatljiva koncepcija o demijurgu: on nju jednostavno nije uzimao ozbiljno. Ako je, uz to, Aristotel imao razloga za verovanje u to da je stvarni demijurg iz *Timaja* znatnim delom bio simbolična figura, i *ako* Platon nikada, čak ni u akademiji, nije potpuno odredio tačnu prirodu ili status duha ili duše, onda nije tako teško razumeti kako je Aristotel, koji nije verovao ni u kakvo stvaranje sveta *a tergo*[b], mogao u svojoj kritici teorije o idejama sasvim da zanemari ličnost demijurga. On možda nije bio u pravu što je demijurga u potpunosti zanemario, ali prethodna razmatranja omogućuju da se lakše razume kako je mogao da učini to. Moguće je da teze koje smo ovde izložili nisu sasvim zadovoljavajuće, i bez sum-

[a] Fran. »upućen«. — *Prim. prev.*

[b] Lat. unatrag. — *Prim. prev.*

nje one ostaju podložne ozbiljnoj kritici, ipak one imaju bar tu prednost da nam omogućuju izbegavanje dileme da je jedan od dvojice, ili Platon ili Aristotel, bio budala. Na kraju krajeva, Aristotelova korenita kritika Platonove teorije savršeno je opravdana, jer, koristeći izraze »podražavanje« i »sudelovanje«, Platon je jasno nagovestio da u materijalnim stvarima postoji neki formalan element, neko načelo srazmerne postojanosti, mada on, s druge strane, propuštajući da dâ teoriju o bivstvenom obliku, nije uspeo da objasni taj imanentan formalan element. Aristotel je pravilno uključivao taj element, ali je, uvidevši (opet pravilno) da Platonove ideje, budući da su »odvojene«, nisu mogle da objasne taj element, suviše olako odbacio Platonov egzemplarizam: gledajući na Platonovu teoriju prvenstveno sa stanovišta biologa (s izrazitim nastojanjem biologa na imanentnoj entelehiji) i teološkog stanovišta izgrađenog u *Metafizici* (knjiga XII), njemu nikako nisu bili potrebni Platonov egzemplarizam, ni Platonova matematizacija, a ni Platonov demijurg. U tom smislu Aristotelov stav prema Platonovoj teoriji, razmatran u duhu njegovog vlastitog sistema, postaje sasvim razumljiv.

V. Premda Aristotel bespoštedno kritikuje Platonovu teoriju o odvojenim idejama ili formama, on se potpuno slaže sa Platonom da ono opšte nije tek subjektivan pojam niti oblik oralnog izraza (*universale post rem*[a]), jer opštosti u našem duhu odgovara specifična suština u objektu, iako ovde suština ne postoji ni u kakvom stanju odvojenosti *extra mentem*[b]: ona je odvojena samo u našem umu i delovanjem toga uma. Aristotel je bio ubeđen, kao što je bio i Platon, da je opšte predmet nauke: otuda sledi da, kada opšte ni na koji način ne bi bilo realno, kada uopšte ne bi imalo nikakve objektivne stvarnosti, onda ne bi bilo ni naučnog znanja, jer nauka se ne bavi pojedinačnim kao takvim. Opšte je stvarno, ono poseduje zbiljnost ne samo u duhu nego i u stvarima, mada postojanje opštosti u stvarima ne povlači za sobom onu formalnu opštost koju opšte ima u duhu. Pojedinačnosti koje pripadaju istoj vrsti jesu stvarna bivstva, ali ona nemaju udela u jednoj objektivnoj opštosti koja je numerički ista kod svih članova klase. Ova specifična suština je numerički različita kod svakog pojedinačnog pripadnika klase, ali je, s druge strane, specifično ista kod svih pojedinačnih pripadnika te klase (tj., oni su u vrsti svi slični); ta objektivna sličnost predstavlja pravi temelj apstraktne opštosti, koja je numerički jedna u našem duhu i koja se, bez razlike, može iskazivati o svim članovima klase. Platon i Aristotel su, dakle, na istom kada je reč o karak-

[a] Lat. opšte posle stvari. — *Prim. prev.*

[b] Lat. izvan duha. — *Prim. prev.*

teru istinske nauke, naime, o tome da je ona upućena na opšti element u stvarima, tj. na specifičnu sličnost. Naučnik se ne zanima za pojedinačne komade zlata kao ono pojedinačno, već za suštinu zlata, za onu određenu sličnost koja se nalazi u svim pojedinačnim primercima zlata, ako zlato shvatimo kao vrstu. »Ovo shvatanje (tj., platonsko) podstakao je Sokrat svojim pojmovnim određenjima, ali on opšte nije odvojio od pojedinačnih stvari; a ispravno je mislio kada ih nije odvojio. Ovo je jasno iz posledica, jer bez opšteg se ne može steći saznanje, a razdvajanje (opšteg i pojedinačnog) uzrok je teškoćama koje slede iz učenja o idejama.«[30] Dakle, *strogo* govoreći, za Aristotela ne postoji nikakva objektivna opštost, ali u stvarima postoji objektivna osnova subjektivne opštosti u našem umu. Opšti »konj« je subjektivan pojam, ali on ima objektivnu osnovu u stvarnim formama koje oličavaju pojedinačni konji.

Pojedinačne stvari su istinsko bivstvo (οὐσία). Da li opštosti jesu bivstva, tj. da li onaj specifičan element, formalno načelo, ono što pojedinačno smešta u njegovu specifičnu klasu, treba nazivati bivstvom? Ne, kaže Aristotel, osim u sporednom i izvedenom smislu. Jedino je pojedinačno predmet prediciranja s tim što se ono samo ne predicira o nečemu drugome. Međutim, vrsta se može nazvati bivstvom u izvedenom smislu; ona ima pravo na taj naziv pošto suštinski element poseduje višu realnost od pojedinačnog *qua* pojedinačnog i predstavlja objekt nauke. Aristotel, stoga, pojedinačne stvari naziva prva bivstva (πρῶται οὐσίαι) a vrste druga bivstva (δεύτεραι οὐσίαι).[31] Time se Aristotel izložio, na izgled, opasnosti da upadne u protivrečnost. Tobožnja protivrečnost se sastoji u tome što, ako samo pojedinačno jeste istinsko bivstvo i ako se nauka bavi bivstvom (οὐσία), onda nužno sledi da je pojedinačno istinski predmet nauke, dok Aristotel, u stvari, uči upravo suprotno, naime, da se nauka ne zanima za pojedinačno kao takvo nego za opšte. Drugim rečima, Aristotel tvrdi da se nauka zanima za bivstvo i da pojedinačno jeste bivstvo u prvobitnom smislu, dok, s druge strane, tvrdi da opšte poseduje superiorna svojstva i da predstavlja istinski predmet nauke, a to izgleda kao prava suprotnost onome što bi on trebalo da tvrdi na osnovu svojih premisa.

[30] *Metaph.*, M, 1086b 2—7. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 351. — *Prim. prev.*) S ovim možemo uporediti K 1059b 25—6 (»jer svaki pojam i svako znanje je o opštem«) i Z 1036a 28—9 (»određenje jeste o opštem io obliku«).

[31] *Categ.* 5. Treba primetiti da izrazi *prva* i *druga* ovde ne označavaju rezultat vrednovanja već prvo ili drugo *u odnosu na nas*, πρὸς ἡμᾶς. Mi prvo saznajemo pojedinačne stvari a opštosti tek naknadno apstrahovanjem, time Aristotel ne odstupa od svoga gledišta da je opšte predmet nauke i da poseduje višu realnost od pojedinačnog kao takvog.

Odgovarajući na ovu optužbu da je Aristotel samoprotivrečan, mogli bismo da ukažemo na dve stvari. (1) Ne postoji nikakva protivrečnost ako imamo u vidu ono što Aristotel stvarno misli. Kada kaže da je pojedinačno istinsko bivstvo i da je samo ono istinsko bivstvo, on hoće da odbaci Platonovo učenje prema kome je opšte odvojeno bivstvo po sebi, ali on time ne želi da porekne da opšte, u smislu formalnog ili specifičnog elementa u stvarima, jeste realno. Pojedinačno je istinsko bivstvo, ali ono što ga čini bivstvom ove ili one vrste, ono što je glavni element stvari a što je istovremeno predmet nauke, to je opšte, oblik stvari, koju um apstrahuje i zamišlja u formalnoj opštosti. Stoga, kada Aristotel kaže da je opšte predmet nauke on ne protivreči sebi, jer on nije negirao da opšte ima neku objektivnu realnost, već samo to da ono odvojeno postoji. Ono je stvarno u pojedinačnom, ono u svojoj objektivnoj stvarnosti nije transcendentno, već imanentno, konkretno opšte. Samo pojedinačno jeste bivstvo u istinskom smislu, ali pojedinačna čulna stvar je složena, a intelekt u naučnom saznanju se usredsređuje ka njenom opštem elementu, koji je stvarno tu, mada postoji samo konkretno, *kao jedan element pojedinačnog*. Na Aristotela je, bez sumnje, uticala činjenica da iščezavaju pojedinačne stvari dok vrsta istrajava. Tako pojedinačni konji propadaju, dok priroda konja u nizu naraštaja kônja ostaje ista (specifično i numerički). Naučnik razmatra prirodu konja, a ne nekog lepog vranca ili bilo koga drugog pojedinačnog konja. (2) Aristotel, u stvari, ne protivreči sebi čak ni u terminologiji, jer on izričito odvaja dva značenja bivstva (οὐσία). Bivstvo (supstancija) u prvobitnom smislu jeste pojedinačno bivstvo, sastavljeno od materije i forme: bivstvo u drugostepenom smislu jeste formalan element ili specifična suština koja odgovara opštem pojmu. Prva bivstva (πρῶται οὐσίαι) jesu objekti koji se ne iskazuju o drugim objektima, nego se o njima predicira nešto drugo (tj., akcidencija ili τὸ συμβεβηκός). Bivstva u sekundarnom smislu (δεύτεραι οὐσίαι) esu bit i priroda u smislu specifične suštine, ono što odgovara opštem pojmu, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία)[a]. Povrh toga, kada Aristotel govori o primarnim i sekundarnim bivstvima, on ne misli na primarno i sekundarno po prirodi, rangu ili vremenu, već na primarno i sekundarno u odnosu na nas.[32]

Pojedinačno čulno bivstvo, οὐσία αἰσθητή, složeno je (σύνολον) od podmeta ili tvari (ὑποκείμενον ili ὕλη) i suštinske forme. Pojedi-

[a] Grč. Bivstvo prema pojmu. — *Prim. prev.*

[32] Profesor Celer primećuje: »Naravno, protivrečno je pripisivati višu stvarnost formi, koja je uvek opšte, u poređenju s onim što je složeno od forme i materije, a u isto vreme tvrditi da samo opšte jeste predmet saznanja, ono po sebi prvo i bolje spoznato. Posledice te protivrečnosti mogu da se zapaze kroz čitav aristotelski sistem.« (*Outlines*, p. 274) Ovo nije baš najsrećnije iskazivanje tobožnje protivrečnosti.

načnom bivstvu pripadaju stanje (πάθη) i odnosi (πρός τι); oni se razlučuju u skladu sa devet akcidentalnih kategorija. Opšte postaje prvenstveno predmet nauke, jer je ono suštinski element i zato poseduje realnost u višem smislu nego ono *puko* pojedinačno. Naravno, opšte postoji samo u pojedinačnom, ali iz toga proizlazi ne da mi nismo sposobni da učinimo opšte predmetom nauke u njegovoj opštosti, *nego* da mi opšte ne možemo da pojmimo izuzev preko poimanja pojedinačnog.

Da li su, kao što Aristotel misli da jesu, opšti pojmovi neophodni za nauku? (1) Ako se pod naukom podrazumeva znanje o opštem, znanost, onda je odgovor na to pitanje očigledno potvrdan. (2) Ako se pod naukom podrazumeva mudrost u onom smislu u kome sâm Aristotel upotrebljava taj izraz, onda je savršeno tačno reći da se filozof ne zanima za pojedinačno kao pojedinačno. Ako, na primer, filozof raspravlja o kontingentno bivstvujućem, on ne misli na ovo ili ono pojedinačno uslovljeno bivstvujuće kao takvo, već na uslovljeno bivstvujuće u njegovoj suštinskoj prirodi, makar kao ilustraciju navodio i pojedinačna kontingentna bivstvujuća. Ako bi se on zadržao samo na pojedinačnim kontingentnim stvarima koje je iskusio bilo on sam, bilo neko drugi u čije bi se svedočanstvo on mogao pouzdati, njegovo zaključivanje bi bilo ograničeno na pojedinačna bivstvujuća, dok on kao filozof treba da stigne do opštih zaključaka koji će se primenjivati na sva moguća kontingentna bivstvujuća. (3) Ako se pod naukom podrazumeva »nauka« u smislu u kome danas obično upotrebljavamo ovaj izraz, onda se mora priznati da znanje o istinskoj opštoj suštini neke klase bivstvujućih stvari nije *nužno*, mada ono sigurno ostaje poželjno i mada i dalje predstavlja ideal. Na primer, botaničari mogu veoma lepo da napreduju u klasifikaciji biljaka i bez poznavanja suštinske definicije pojedinih biljaka. Njima je dovoljno da iznađu fenomene koji će biti dovoljni da dalje razgraniče i odrede vrstu, bez obzira na to da li je time njena stvarna specifična suština definisana ili nije. Veoma je indikativno to što sholastički filozofi, dajući reprezentativnu definiciju, tako često navode primer »čovek je razumna životinja«. Oni bi se teško odvažili da daju suštinsku definiciju krava ili maslačka. Mi, u stvari, često moramo da se zadovoljimo onim što bi se moglo nazvati »nominalnom« suštinom nasuprot stvarnoj suštini. Pa ipak, poznavanje *nekog* opšteg svojstva neophodno je čak i tada. Jer čak i ako ne možete da odredite specifikum neke vrste, vi je ipak, ako je uopšte definišete, morate odrediti u funkciji nekog opšteg svojstva koje poseduje čitava klasa. Uzmimo, recimo, da je »razumna životinja« prava definicija čoveka. Ako ne možete da dođete do te definicije već morate da pribegnete opisivanju čoveka kao, na primer, smisleno govorećeg dvonošca bez perja, vi ćete podrazumevati opštosti: »bez-perja« i »smisleno-govoreće«. Stoga se čini da bi čak

i razvrstavanje ili opisivanje preko akcidentalnih svojstava podrazumevalo, na neki način, razlučivanje opšteg, jer vrsta se razlučuje čak i ako ne može da se definiše primereno. Izgleda kao da se opšte tu mutno prepoznaje, ali ne može da se definiše prikladno niti da se shvati jasno. Stoga, opšta definicija bi u smislu stvarne suštinske definicije, u svakom slučaju, ostala ideal, čak i ako bi empirijska nauka u praksi mogla da napreduje i ne postižući taj ideal, a Aristotel, naravno, govori o nauci u njenom idealnom obliku. On se nikada ne bi složio s empirističkim i nominalističkim pogledima jednog Dž. S. Mila, mada bi priznao, bez sumnje, da mi često moramo da se zadovoljimo opisom umesto istinske definicije.

VI. Aristotel, dakle, nije hteo da stvari matematike i opštosti prizna za bivstva. U *Metafizici*, u kojoj pobija Platonovo učenje, on jednostavno i glatko poriče da su oni bivstva, mada ih u *Kategorijama*, kao što smo videli, naziva bivstvima u drugostepenom i izvedenom smislu. U svakom slučaju, istinsko bivstvo jeste pojedinačno i samo pojedinačno. Međutim, postoji još nešto što treba zapaziti. Prema Aristotelovom shvatanju[33], čulne pojedinačne stvari ne mogu da se definišu zbog tvarnog elementa, koji sadrže a koji ih čini propadljivim i neprozirnim za naše saznanje. S druge strane, bivstvo je prvenstveno definljiva suština ili forma stvari, ono načelo prema kome materijalan element jeste neki određen konkretan objekt.[34] Iz ovoga sledi da je bivstvo prvenstveno forma koja je po sebi nematerijalna; Aristotela, koji polazi od stava da pojedinačni čulni objekti jesu bivstva, tok mišljenja postepeno vodi ka gledištu da je samo čista forma istinsko i primarno bivstvo. A jedine forme stvarno nezavisne od materije jesu, prema Aristotelu, bog, umnosti sfera i delatni um u čoveku; to znači da su upravo ove forme te koje su primarna bivstva. Ako metafizika proučava bivstvo, lako se uviđa da je ona ekvivalentna sa »teologijom«. Sigurno da ovde nije neumesno utvrditi uticaj platonizma, jer je Aristotel, uprkos svom odbacivanju Platonove teorije o idejama, očevidno nastavio da shvata materiju kao element nepristupačan mišljenju, a formu kao inteligibilan element. Time ne kažemo da je Aristotel grešio zato što je zastupao ovakvo mišljenje, nego samo to da je ono, ispravno ili pogrešno, očevidna baština platonizma.

VII. Aristotel, kao što smo videli, navodi četiri načela: ἡ ὕλη ili materija, τὸ εἶδος ili forma, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις — izvor kretanja ili eficijentan uzrok, i τό οὗ ἕνεκα »ono radi čega« ili finalan uzrok. Promena ili kretanje (tj., kretanje u opštem smislu te reči koje uključuje

[33] *Metaph.*, VII (Z), 15.
[34] *Ibid.*, 17.

svaki prelaz od *terminus a quo* ka *terminus ad quem*, kakav je, na primer, promena boje lista od zelenog ka smeđem) jeste nešto postojeće, uprkos Parmenidovom odbacivanju promene kao nečeg prividnog; upravo tu činjenicu promene razmatrao je Aristotel. On je uvideo da promena uključuje nekoliko činilaca, kojima mora, svakome od njih ponaosob, da se pokloni dolična pažnja. Tako, mora da postoji supstrat promene, jer na svakom primeru promene zapažamo da postoji nešto što se menja. Hrast potiče od žira a krevet od drveta: postoji nešto što se menja, što poprima novo određenje. To što se menja jeste najpre u stanju mogućnosti (δύναμις) prema novom određenju; zatim, delovanjem nekog eficijentnog uzroka (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) to poprima novu aktualizaciju (ἐντελέχεια). Mermeran blok koji skulptor obrađuje nalazi se u stanju potencije prema novom obliku ili određenju koje mu daje skulptor, naime, prema formi kipa.

Međutim, kada mermer dobije formu statue, on je zaista promenjen, iako je ta promena samo akcidentalna u tom smislu da je supstancija[a] još mramor, mada je njen oblik ili obris postao različit. Pa ipak, u nekim slučajevima supstancija nipošto ne ostaje ista: kada krava pojede travu, ona se u procesu varenja menja i zadobija novu supstancijalnu formu. A pošto se čini da bi, po sebi uzevši, moglo, u krajnjoj liniji, sve da se promeni u bilo šta drugo, pokazuje se da postoji neki krajnji supstrat koji nema nikakvih svojih vlastitih određenih svojstava, već jednostavno predstavlja potencijalnost kao takvu. To je ono što Aristotel podrazumeva pod ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκείμενη ὕλη[35] — *materia prima* sholastičara — koja se nalazi u svim materijalnim stvarima i predstavlja krajnju osnovu promene. Aristotel je, naravno, savršeno svestan toga da nikakav eficijentan uzročnik ne deluje direktno na prvu materiju kao takvu: to na šta se deluje jeste uvek neka određena stvar, neka već aktualizovana podloga. Na primer, skulptor radi u mermeru; to je njegova tvar, supstrat promene koju začinje: on ne deluje na prvu materiju kao takvu. To znači da prva materija ne postoji nikada baš kao takva — mogli bismo reći kao gola materija — već uvek postoji u spoju sa oblikom, koji je formalan ili karakterišući činilac. U smislu u kome prva materija ne može da postoji po sebi, odvojeno od svake forme, ona je samo logički razlučiva od forme; ali u smislu u kome je ona stvaran element u materijalnom predmetu, i krajnji temelj stvarnih promena koje ovaj trpi, ona je zbiljski razlučiva od forme. Mi, stoga, ne bismo rekli da je prva materija najjednostavnije telo u materijalnom svemiru, jer ona uopšte nije telo, već element svakog tela, makar ono bilo i najprostije. U *Fizici*[36] Aristotel uči da prividno najprostija tela materijalnog zemaljskog sveta, četiri elementa — zemlja, vazduh, vatra i voda — i sami sadrže suprotnosti i mogu da se pretvaraju jedni u druge. Ali ako mogu da se menjaju, onda oni prethodno pretpostavljaju spoj mogućnosti (potencije) i čina (akta). Na primer, vazduh *jeste* vazduh, ali *može da postane* vatra. On ima formu ili *aktualnost* vazduha, ali ima takođe i *potenciju* da postane vatra. Međutim, pre potencije da postane vatra ili bilo koja druga pojedinačna i određena vrsta stvari, logički je neophodno da se pretpostavi mogućnost postojanja uopšte, tj. gola potencijalnost.

— Promena je, pak, razvitak prethodno postojećeg tela, ne baš tog određenog tela, nego tela sposobnog da postane nešto drugo, ali koje još nije nešto drugo. Ona je aktualizacija potencijalnosti; potencija podrazumeva jedno stvarno bivstvujuće, koje još nije to što bi moglo da bude. Na primer, para ne dolazi iz ničega, ona potiče od vode. Ali ona ne dolazi iz vode baš kao vode: voda baš kao voda jeste voda i ništa drugo. Para potiče od vode koja može da bude para i koja, zagrejana do određene temperature, »traži« da bude para, ali koja još nije para, jer je još »lišena« forme pare — ne samo u tom smislu da nije dobila oblik pare, već u tom smislu da ona može da ima formu pare i da bi trebalo da je ima, ali je još nije dobila. U promeni, dakle, postoje tri, a ne samo dva činioca, pošto proizvod promene sadrži dva jasna sastavna elementa — formu i materiju — a pretpostavlja i treći element — lišenost (στέρησις). Lišenost nije pozitivan element u istom smislu u kome su materija i forma pozitivni elementi, ali je promena ipak nužno pretpostavlja. Aristotel, prema tome, navodi tri pretpostavke promene: tvar, oblik i lišenost ili nedostatak.[37]

VIII. Konkretno čulno bivstvo jeste, dakle, pojedinačno bivstvujuće, koje je sastavljeno od tvari i oblika. Međutim, formalan element u takvom bivstvujućem, ono što ga čini tom određenom stvarju, specifično je isti kod svih članova jedne *infimae species*. Na primer, specifična priroda ili suština čoveka jeste ista (mada, naravno, ne nume-

[a] U stvari, supstrat. — *Prim. prev.*

[35] Cf. *Physica*, 193a, 29 i 192a 31—2: λέγω γάρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχονίος μὴ κατὰ συμβεβηκός. [»Tvarju, naime, nazivam ono puno podležeće u svakom (pojedinačnom) iz čega nastaje neko unutar prebivajuće ali ne po pridolaženju.« — *Prim. prev.*]

Prvoj materiji bi se moglo prići i s ovog stanovišta. Uzmimo bilo kakvu materijalnu supstanciju i u mislima odstranimo sva njena određena svojstva, sve što joj je zajedničko sa drugim stvarima — boju, oblik itd. Konačno, preostaje podloga apsolutno besformna, bez svojstva, koja ne može da postoji po sebi, ali logički treba da bude pretpostavljena. To je prva materija. Cf. Stace, *Critical History*, p. 276.

[36] Cf. npr. *Physica*, I, 6; III, 5.

[37] *Physica*, I, 7 sq.

rički ista) i kod Sokrata i kod Platona. Budući da je to tako, formalan element nije taj koji konkretno čulno bivstvo čini tom pojedinačnom stvari, tj. forma ne može da bude načelo individualizacije čulnih predmeta. Šta je onda, prema Aristotelu, uposebljivajuće načelo? Materija. Recimo, Kalija i Sokrat su isti po formi (tj., po ljudskom obliku ili prirodi), ali su različiti s obzirom na različitu materiju koja je uobličena u njima.[38] Ovo shvatanje o načelu individualizacije usvojio je sv. Toma Akvinski, ali uvidevši teškoću koju za sobom povlači stav da je prva materija, koja je potpuno lišena svojstva, načelo individualizacije on je govorio da je *materia signata quantitate*[a] ta koja uposebljuje materiju; ta materija već ima anticipativnu potrebu za kvantitetom, što će kasnije i stvarno da poseduje u svom sjedinjenju sa formom. Ta teorija, prema kojoj je materija ona koja uposebljuje, jeste posledica ili baština platonizma, prema kome forma jeste ono opšte.

Iz te teorije logički sledi da svaka čista forma mora da bude jedini član svoje vrste i mora da iscrpljuje mogućnosti svoje vrste, jer unutar vrste nema materije koja može da deluje kao načelo individualizacije. Sv. Toma Akvinski je izrekao ovakav zaključak, i nije oklevao da tvrdi (tu se on ne slaže sa sv. Bonaventurom) kako čiste inteligencije ili anđeli čine toliko mnogo vrsta da ne može da postoji mnoštvo anđela ili nematerijalnih formi koji bi pripadali jednoj vrsti. Do ovog zaključka je, već, bio došao i sam Aristotel; primetivši, naime, da mnoštvo zavisi od materije, on u produžetku kaže da prvi nepokretni pokretač, budući da je bez ikakve materije, mora da bude numerički jedan, a ne samo jedan u pojmu ili definiciji.[39] Istina je da spomenuto mesto izgleda kao da govori protiv Aristotelove teorije o mnoštvu nepokretnih pokretača, ali je jasno bar to da on nije bio nesvestan posledice koja proizlazi iz njegove doktrine o materiji kao načelu individualizacije unutar vrste.

Iz ovog učenja izgleda da proizlazi još jedna, znatno ozbiljnija posledica. Prema Aristotelu, materija je istovremeno i načelo individualizacije i nesaznatljiva po sebi. Iz ovoga izgleda proizlazi da pojedinačna konkretna stvar nije potpuno saznatljiva. Štaviše, kao što smo spomenuli, Aristotel izričito navodi da se ne može definisati pojedinačno, a nauka se zanima za definiciju ili suštinu. Pojedinačno kao takvo nije, dakle, objekt nauke i nije potpuno saznatljivo. Aristotel zaista primećuje[40] da se pojedinačni inteligibilni (tj., matematički) krugovi i čulni krugovi (na primer, od medi ili drveta), uprkos tome

[38] *Metaph.*, 1034a 5—8.
[a] Materija označena količinom. — *Prim. prev.*
[39] *Metaph.*, 1074a 33—8.
[40] *Metaph.*, 1036a 2—6.

što se ne mogu definisati, ipak mogu pojasniti uviđanjem (μετὰ νοήσεως) ili opažanjem (αἰσθήσεως); ali on nije razradio tu mogućnost niti je izgradio teoriju o intuiciji pojedinačnog. Sigurno je, međutim, da je takva teorija neophodna. Na primer, mi smo potpuno ubeđeni u to da možemo da znamo i da zaista poznajemo karakter neke osobe, iako do tog znanja nismo došli diskurzivnim i naučnim umovanjem. U stvari, teško se može izbeći utisak da su Aristotelovo ushićenje naučnom definicijom, saznanjem bivstva u smislu specifične suštine, i njegovo potcenjivanje znanja o čulnom pojedinačnom, bili nešto više do ostatak njegovog platonskog obrazovanja.

IX. U devetoj knjizi *Metafizike* Aristotel raspravlja o pojmovima mogućnosti (potencije) i ostvarenosti (aktualnosti). To je veoma značajna distinkcija, koja je Aristotelu omogućila da dopusti ideju o stvarnom razvitku. Megarska škola je poricala potencijalnost, ali, kao što Aristotel primećuje, bilo bi besmisleno reći da građevinar koji aktualno ništa ne gradi, u stvari, i ne može da gradi. Naravno, u nekom smislu je tačno da on ne može da gradi kada stvarno ne gradi, tj. ako se izraz »ne može da gradi« shvati kao »ne može aktualno da gradi« (to je očevidna primena načela protivrečnosti); ali on ima potenciju građenja, moć da gradi, čak i ako aktualno ne upotrebljava tu moć. Da ta potencijalnost nije naprosto negacija aktualnosti može se pokazati jednostavnom ilustracijom. Čovek koji se nalazi u stanju dubokog sna, ili u komi, aktualno ne misli, ali, budući da je čovek, on ima potenciju mišljenja, dok kamen, mada i on aktualno ne misli, nema nikakvu potenciju za mišljenje. Neki objekt prirode nalazi se u stanju potencije s obzirom na punu realizaciju svoje forme, na primer, žir ili malo drvo jeste u stanju potencije prema svom punom razvitku. Ta potencija može da bude sila sposobna da izazove promenu u drugom ili može da bude snaga koja goni ka samorealizaciji: u obadva slučaja ona je nešto stvarno, nešto između nebivstvovanja i aktualnosti.

Aktualnost (ostvarenost), kaže Aristotel, prethodi potenciji.[41] Ostvareno se uvek proizvodi iz potencijalnog, a potencijalno se dovodi u ostvarenost uvek nečim ostvarenim, naime, onim što je već u ostvarenosti, kao što čoveka proizvodi čovek. U tom smislu aktualno je *vremenski* pre potencijalnog. Ali aktualno je pre potencijalnog čak i *logički*, jer aktualnost jeste cilj, ono radi čega potencija postoji ili se stiče. Otuda, mada stanje dečaštva vremenski prethodi aktualizaciji dečaka u čoveka, zrelost logički prethodi dečaštvu jer dečaštvo postoji radi postizanja zrele muževnosti. Osim toga, ono što je večito po biv-

[41] *Metaph.*, 1049b 5.

stvu jeste pre onog što je propadljivo; a ono što je večno i nepropadljivo, to je u najvišem smislu aktualno. Na primer, bog postoji nužno, a ono što postoji nužno mora da bude potpuno aktualno: kao večan izvor kretanja i svođenja potencijalnosti na ostvarenost, bog mora da bude puna i potpuna aktualnost, prvi nepokretni pokretač. Večite stvari, kaže Aristotel[42], moraju da budu dobre: u njima ne sme biti nikakve manjkavosti, rđavosti ili iskrivljenosti. Rđavost označava neku vrstu manjkavosti ili iskrivljenosti, a iskrivljenosti ne može da bude u onom što je potpuno ostvareno. Iz ovoga sledi da ne može biti nikakvog odvojenog rđavog načela, jer ono što je bez materije predstavlja čistu formu. »Jasno je, dakle, da zlo ne postoji odvojeno od (rđavih) stvari.[43] Iz ovoga je, takođe, jasno da je u Aristotelovoj misli bog preuzeo ponešto od svojstava Platonove ideje Dobra, i doista, Aristotel primećuje da uzrok sveg dobra jeste samo dobro.[44] Budući izvor sveg kretanja, prvi nepokretni pokretač, kao *finalni* uzrok, jeste krajnji uzrok zbog kojeg se aktualizuje potencijalnost, tj. zbog kojeg se realizuje dobrota.

Distinkcijom između potencije i akta Aristotel odgovara Parmenidu. Parmenid je govorio da je promena nemoguća, jer bivstvujuće ne može da nastane iz nebivstvujućeg (iz ničeg ne nastaje ništa), s tim što ono ne može da nastane ni iz bivstvujućeg (jer bivstvujuće već *jeste*). Tako ni vatra ne bi mogla da nastane iz vazduha, jer vazduh jeste vazduh, a ne vatra. Aristotel bi na to odgovorio da vatra ne proizlazi iz vazduha kao vazduha, već iz vazduha koji može da bude vatra a još nije vatra, iz vazduha koji potencijalno može da postane vatra. Apstraktno rečeno, stvar počinje da bivstvuje iz (svoje) lišenosti. Ako bi parmenidovac progovorio da je to isto što i reći da neka stvar dolazi u bivstvovanje iz nebivstvovanja, Aristotel bi mu odgovorio da ona ne stupa u bivstvovanje iz svoje čiste privacije (tj., iz gole lišenosti), već iz svoje privacije *u predmetu*. Kada bi parmenidovac odvratio da u tom slučaju stvar stupa u bistvovanje iz bivstvovanja, što je protivrečnost, Aristotel bi mogao da odgovori da ona ne stupa u bivstvovanje iz bivstvovanja kao takvog, već iz bivstvovanja koje je, takođe, i nebivstvovanje, tj. koje nije stvar koja tek treba da bude. Aristotel odgovara, dakle, na parmenidsku teškoću tako što se poziva na razliku između forme, materije i privacije, ili (bolje i opštije) između akta, potencije i privacije.[45]

[42] *Metaph.*, 1051a 20—1.
[43] *Metaph.*, 1051a 17—18. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 233. — *Prim. prev.*)
[44] *Metaph.*, 985a 9—10.
[45] Za razmatranje potencijalnosti i aktualnosti, cf. *Metaph.*, Δ, 12 i Θ.

X. Distinkcija između potencije i akta vodi ka učenju o hijerarhiji ili lestvici bivstvovanja, jer je jasno da jedan objekt, koji se prema svom vlastitom *terminus a quo* nalazi u aktualnosti, može da bude u potenciji što se tiče nekog daljeg *terminus ad quem*. Da upotrebimo otrcanu ilustraciju, isklesan kamen nalazi se u aktu u odnosu na neobrađen kamen — u pogledu potencije ovog drugog da bude istesan — ali je u potenciji u odnosu na kuću, odnosno s obzirom na ulogu koju će imati u kući koja tek treba da bude sagrađena. Slično tome, duša ili ψυχή, tj. duša u svom osetilnom vidu i svojim čulnim funkcijama, jeste aktualnost u odnosu na telo, ali potencija u odnosu na višu funkciju uma (νοῦς). Na dnu lestvice je, da tako kažemo, prvobitna materija, po sebi nesaznatljiva, nikad odvojena od forme. U jedinstvu sa suprotnostima, sa toplim ili hladnim i sa suvim ili vlažnim, ona stvara četiri tela — zemlju, vazduh, vodu i vatru. Ova relativno, mada ne i apsolutno prosta tela grade naizmenično neorganska tela, kao što su zlato, i jednostavna tkiva živih bića (i jedna i druga se nazivaju homojomerna tela[a]). Od homojomernih tela kao građe stvaraju se anomojomerna[b] bića, organizmi. Tako se postepeno uzdižemo po lestvama do delatnog čovekovog uma, nepomešanog sa materijom, zatim odvojenih umnosti nebeskih sfera i konačno do boga. (Naravno, učenje o lestvici egzistencije ne treba razumeti kao učenje koje podrazumeva neku »evoluciju«. Čiste forme se ne razvijaju iz materije. Povrh toga, Aristotel je mislio da su vrste večite, iako pojedinačni čulni objekti propadaju.)

XI. Kako je začeta promena? Neistesan kamen, kada je reč o samom kamenu, ostaje neistesan: on sam se ne teše. Još manje istesan kamen sam sebe ugrađuje u kuću. U obadva slučaja potreban je neki spoljni uzročnik, izvor promene ili kretanja. Drugim rečima, osim formalnih i materijalnih uzroka, potreban je i *eficijentan* uzrok, ono »otkuda kretanje« (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις). On nije nužno *spoljašnji* u odnosu na stvar koja trpi promenu: na primer, prema Aristotelu, svaki od četiri elementa poseduje prirodno kretanje prema svom vlastitom pravom mestu u svemiru (recimo, vatra ide »gore«), a dotičan element će se kretati u skladu sa svojim prirodnim kretanjem, osim ako nije ometen u tome. Formi elementa pripada težnja prema njegovom prirodnom području[46], i otuda se podudaraju formalni i eficijentni uzroci. Međutim, to ne znači da je eficijentan uzrok uvek identičan sa formalnim uzrokom: on je identičan sa formalnim uzrokom u slučaju duše, kao formalnog načela organizma, koja je i začetnik kretanja; ali on se ne poklapa sa formalnim uzrokom u slučaju graditelja kuće. Isto tako, kod rađanja ljudskog bića, eficijentni uzrok — otac — samo je specifički, a ne i numerički, isti sa detetom kao formalnim uzrokom.

[a] Doslovno: od jednakih delića. — *Prim. prev.*
[b] Doslovno: od nejednakih delića. — *Prim. prev.*
[46] *De Caelo*, 311a 1—6.

XII. Setićemo se da je Aristotel sebe smatrao za prvog filozofa koji je istinski razmatrao finalni uzrok, τὸ οὗ ἕνεκα. I pored toga što on veoma naglašava svrhovitost, bilo bi pogrešno smatrati da je za njega finalnost ekvivalentna sa *spoljašnjom* finalnošću, kao kada bismo, na primer, rekli da trava raste kako bi ovce mogle da imaju hranu. Naprotiv, on znatno više insistira na unutrašnjoj ili imanentnoj svrhovitosti (jabukovo drvo je postiglo svoj cilj ili svoju svrhu ne kada njegov plod dâ zdravu i prijatnu hranu za čoveka ili od njega bude spravljena jabukovača, već onda kada jabukovo drvo dostigne onu potpunost razvitka koju je sposobno da dostigne, tj. dovršenost svoje forme); prema njegovom shvatanju, formalan uzrok neke stvari jeste prirodno i njen finalan uzrok.[47] Tako je formalni uzrok konja specifičan oblik konja, ali je on, takođe, i njegov finalni uzrok, jer pojedinačan član vrste prirodno teži ka tome da što je moguće savršenije otelotvori dotičnu specifičnu formu. Ta prirodna težnja ka formi znači da su finalni, formalni i eficijentni uzroci često isti. Na primer, u organskoj supstanciji duša ili ψυχή jeste formalni uzrok, odnosno određujući element u složenoj celini (*compositum*), iako je ona istovremeno i delatni uzrok, kao izvor kretanja, i finalni uzrok, jer je imanentni cilj organizma individualno otelovljenje specifične forme. Tako žir tokom čitavog svog razvitka do zrelog drveta teži ka potpunoj realizaciji svog finalnog uzroka. Prema Aristotelovom shvatanju, finalan uzrok je taj koji privlačenjem pokreće razvoj. U slučaju hrasta, njegov finalni uzrok, koji je takođe i njegov formalni uzrok, prouzrokuje razvitak žira u hrast, vukući, tako reći, žir prema završetku njegovog razvoja. Moglo bi se, naravno, prigovoriti da finalni uzrok, dovršena forma hrasta, još ne postoji i stoga ne može da bude uzrok, kao i da, s druge strane, ne može da bude uzrok ukoliko se samo zamišlja (kao što se za zamisao u umetnikovom duhu kaže da deluje kao uzrok), jer žir nema duh i moć za razmišljanje. Aristotel bi, bez sumnje, odgovorio tako što bi podsetio da je forma žira forma u zametku, da on ima urođenu i prirodnu težnju prema svom vlastitom punom razvitku. Ali, ako bi se nastavilo sa postavljanjem pitanja, on bi mogao da se nađe u teškoćama.

[Naravno, uprkos sklonosti da poveže uzroke, Aristotel ne poriče da uzroci mogu da budu međusobno razdvojeni fizički. Na primer, prilikom građenja kuće, formalni uzrok kuće — ukoliko se može govoriti o formalnom uzroku kuće — nije samo pojmovno već i fizički odvojen od finalnog uzroka, zamisli ili nacrta kuće u graditeljevom umu, kao i od eficijentnog uzroka ili eficijentnih uzroka. Međutim,

47 *Metaph.*, H, 1044a 36-b 11. Cf. *Physica*, B, 7, 198a 24 sq.

uopšteno se može reći da eficijentni, finalni, formalni i materijalni uzroci teže ka tome da se stope u dva uzroka, odnosno, Aristotel je sklon da svede četiri uzroka na dva, naime na formalan i materijalan uzrok (mada mi u našoj savremenoj upotrebi termina »uzrok«, prirodno, najpre mislimo na eficijentnu uzročnost, a posle toga, možda, i na finalne uzroke.]

Naglašavanje finalnosti ne znači da Aristotel isključuje svaku mehaničku uzročnost, mada on upotrebljava antropomorfni jezik kada govori o teleologiji u prirodi, na primer u njegovoj poznatoj izreci da »Bog i priroda ništa ne proizvode uzalud«[48]; taj jezik jedva da je u skladu sa njegovom teologijom, pogotovo onom u *Metafizici*. Ponekad su finalnost i mehaničko načelo združeni, kao u objašnjenju funkcionisanja svetiljke; svetlost ne može da izbegne rasipanje iz svetiljke, jer su njene čestice tananije od čestica baklje; time nas ona čuva da se ne spotaknemo hodajući u mraku[49]; u drugim slučajevima Aristotel misli da na delu može da bude i sama mehanička uzročnost (kao što boja očiju u životinje nema nikakve svrhe, već je, naprosto, tvorevina okolnosti rađanja).[50] Štaviše, on otvoreno kaže da mi ne smemo uvek da tražimo finalan uzrok, jer neke stvari moraju da se objasne samo materijalnim ili eficijentnim uzrocima.[51]

XIII. Svako kretanje, svaki prelaz iz potencije u aktualnost, zahteva neko načelo u ostvarenosti, ali ako svako nastajanje, svaki objekt u kretanju, zahteva neki aktualan uzrok, onda svet u celini — svemir — zahteva prvog pokretača.[52] Međutim, značajno je zapaziti da se reč »prvi« ne sme razumeti vremenski, jer je kretanje, prema Aristotelu, nužno večno (da bi se ono začelo ili da bi se prouzrokovalo njegovo nestajanje bilo bi, opet, potrebno kretanje). Tu reč treba razumeti pre u značenju *najviši*: prvi pokretač je večan izvor večnog kretanja. Štaviše, prvi pokretač nije Bog Stvoritelj: svet je postojao oduvek a da nije bio stvoren oduvek. Bog oblikuje svet, ali ga nije stvorio; on oblikuje svet i izvor je kretanja na taj način što vuče svet, tj. tako što na njega deluje kao *finalan* uzrok. Da je bog izazvao kretanje eficijentnom fizičkom uzročnošću — »gurajući«, tako reći, svet — onda bi se on sam, prema Aristotelovom gledištu, izmenio: tada bi došlo do protivdejstva onog pokrenutog na samog pokretača. Bog, stoga, mora da deluje kao finalni uzrok, kao objekt želje. Ne taj stav vratićemo se ubrzo.

48 *De Caelo*, A 4, 271a 33.
49 *Anal. Post.*, 94b 27—31. Cf. *De Gen. An.*, 743b 16 sq.
50 *De Gen. An.*, 778a 16-b 19; 789b 19 sq. *De Part. An.*, 642a 2; 677a 17—19.
51 *Metaph.*, 1049b 24 sq.
52 O prvom pokretaču vidi *Metaph.*, Δ i *Physica*, Θ, 6, 258b 10 sq.

U *Metafizici*, Λ 6 sq., Aristotel pokazuje da ovo načelo kretanja mora da bude čist akt, ἐνέργεια, akt bez potencijalnosti. Prethodno pretpostavljajući večnost sveta (da je vreme moglo da nastane, smatra Aristotel, onda bi postojalo vreme pre vremena — a to je protivrečno — a pošto je vreme u biti povezano sa promenom, promena takođe mora da bude večna), on izjavljuje da mora da postoji prvi pokretač koji izaziva kretanje tako da se pri tom sam ne menja i da nema nikakvu potencijalnost; jer ako bi pokretač, na primer, mogao da prestane da prouzrokuje kretanje, onda kretanje ili promena ne bi bili nužno večni — a oni to jesu. Prema tome, mora da postoji prvi pokretač koji je čista aktualnost, a ako je čista aktualnost, onda on mora da bude nematerijalan, jer materijalnost povlači za sobom mogućnost trpljenja delovanja i menjanja. Povrh toga, iskustvo, koje pokazuje da postoji neprekidno kružno kretanje nebesa, potvrđuje ovo rezonovanje, jer mora da postoji prvi pokretač radi pokretanja neba.

Kao što smo videli, bog pokreće vasionu kao finalni uzrok, kao predmet želje. Prema svemu sudeći, Aristotel je zamišljao boga kao neposrednog pokretača prvog neba, koji izaziva dnevno obrtanje zvezda oko Zemlje. On pokreće i pobuđuje ljubav i žudnju (poželjno i umno su isto u nematerijalnoj sferi), i stoga mora da postoji jedna umnost (inteligencija) prve sfere, a zatim i druge umnosti (inteligencije) u drugim sferama. Umnost svake sfere jeste duhovna, a svaka sfera nastoji da podražava što je moguće vernije život svoje umnosti (inteligencije) . Kako nije kadra da je podražava u njenoj duhovnosti, ona, izvodeći kružno kretanje, čini ono što je posle toga najbolje. U svojoj ranijoj fazi Aristotel je zastupao platonsko shvatanje o dušama zvezda, jer u spisu Περὶ φιλοσοφίας zvezde poseduju duše i same se kreću; međutim, to shvatanje Aristotel je kasnije napustio u prilog shvatanja o umnostima sfera.

Neobično je to što Aristotel nije imao neko baš određeno uverenje kada je reč o broju nepokretnih pokretača. Tako u *Fizici* postoje tri mesta na kojima se ukazuje na mnoštvo nepokretnih pokretača [53], a i u *Metafizici* se o njima, takođe, govori u množini[54]. Prema Jegeru, osma glava knjige Λ *Metafizike* predstavlja kasniji Aristotelov dodatak. U poglavljima sedam i devet (produženi i sastavni deo »prvobitne« *Metafizike*) Aristotel govori o jednom nepokretnom pokretaču. Ali u osmoj glavi pojavljuje se pedeset pet transcendentalnih pokretača. Plotin je, kasnije, prigovarao da je njihov odnos prema prvom pokretaču ostao potpuno nerazjašnjen. On se, takođe, pitao kako može da postoji mnoštvo pokretača, ako je materija načelo individualizacije — kao što je Aristotel smatrao da jeste. Aristotel je i sam uvideo taj poslednji prigovor, jer ga umeće u sredinu osme glave ne dajući rešenje.[55] Čak i u Teofrastovo vreme neki aristotelovci su prihvatali shvatanje o *jednom* nepokretnom pokretaču — ne videći kako bi se mogla uskladiti nezavisna kretanja prouzrokovana mnoštvom pokretača.

U krajnjoj liniji, zbog ovog shvatanja o mnoštvu pokretača srednjovekovni filozofi su pretpostavljali da postoje inteligencije ili anđeli koji pokreću sfere. Učinivši ih podređenima i zavisnima od Prvog Pokretača ili Boga, oni su zauzimali jedino moguće stanovište, jer drugi pokretači, ako uopšte treba ostvariti neki sklad među njima, moraju da se kreću podređeni prvom pokretaču, pošto umnošću i žudnjom moraju da budu postavljeni u odnos prema njemu, bilo neposredno ili posredno, tj. hijerarhijski. To su posebno uviđali novoplatonovci.

Kako je prvi pokretač nematerijalan, on ne može da izvodi nikakvu telesnu aktivnost: njegova aktivnost mora da bude čisto duhovna, i zato intelektualna. Drugim rečima, božija aktivnost jeste aktivnost mišljenja. Ali šta je predmet tog mišljenja? Znanje je umno sudelovanje u predmetu: a predmet božije misli mora da bude najbolji od svih mogućih predmeta, i, u svakom slučaju, božije znanje ne može da bude znanje koje uključuje promenu, čulnost ili razvitak. Otuda bog zna sebe u večnom aktu intuicije ili samosvesti. Aristotel, stoga, definiše boga kao »mišljenje mišljenja«, νόησις νοήσεως[56]. Bog je, prema njemu, postojeća misao, koja večno misli sebe. Štaviše, bog ne može da ima nikakav predmet mišljenja izvan sebe, jer bi to značilo da ima neku svrhu izvan sebe. Bog, dakle, zna jedino sebe. Sv. Toma[57] i neki drugi filozofi, npr. Brentano (Brentano), pokušavali su da protumače Aristotela tako da ne isključe saznanje sveta i delovanje božanske misli; ali, iako je sv. Toma Akvinski imao ispravno gledište o Bogu, ne proizlazi da je to bilo i Aristotelovo gledište. »Aristotel nema nikakvu teoriju ni o božanskom stvaranju ni o božanskom proviđenju.«[58] On je, doduše, povremeno govorio drugačije, kao kada je, na primer, o bogu govorio kao o zapovedniku vojske koji unosi red u tu vojsku, ili kada je govorio da bog obezbeđuje nastavljanje rađanja onih bića koja, za

[53] *Physica*, 258b 11; 259a 6—13; 259b 28—31. [Jeger misli da su ova tri mesta kasniji dodaci, međutim, pošto Aristotel samo na trećem mestu pretpostavlja aktualno postojanje mnoštva nepokretnih pokretača, Ros (*Physics*, pp. 101—2) opravdano zaključuje da je samo taj treći odlomak pridodat posle završavanja *Metaph.*, Λ]

[54] *Metaph.*, Λ 8.

[55] *Metaph.*, 1074a 31—8.

[56] *Metaph.*, Λ9, 1074b 33—5.

[57] *In Met.*, XII. lect. XI (2614): *Nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia.* (Ne sledi, naime, da su sve stvari od njega različite njemu nepoznate; jer shvatajući sebe, on shvata sve druge. — *Prim. prev.*)

[58] Ross, *Aristotle*, p. 184.

razliku od zvezda, ne mogu stalno da postoje: na ovakvim opaskama bi se teško moglo insistirati s obzirom na njegovo razmatranje prvog pokretača.[59]

Da li je Aristotelov bog personalan Bog? Aristotel govori ponekad o bogu kao prvom nepokretnom pokretaču (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), ponekad kao o bogu (ὁ θεός)[60], dok u *Nikomahovoj etici* on govori o bogovima (οἱ θεοί)[61]. Kao i većina Grka, Aristotel izgleda nije mario za broj bogova; ali ako hoćemo da kažemo da je on bio definitivno i isključivo monoteista, morali bismo da kažemo i da je njegov bog personalan. Možda Aristotel nije govorio da je prvi pokretač personalan, a pouzdano je i to da bi pripisivanje antropomorfne personalnosti zaista bilo veoma daleko od njegovih zamisli; pa ipak, pošto je prvi pokretač umnost ili misao, sledi da je on personalan u filozofskom smislu. Moguće je da aristotelski bog nije personalan *secundum nomen*, ali je on personalan *secundum rem*[a]. Međutim, trebalo bi da dodamo da nema znakova da je Aristotel ikada zamišljao prvog pokretača kao objekt obožavanja, a još manje kao biće kome bi molioci mogli da se obraćaju da bi izvukli neku korist. I zaista, ako je Aristotelov bog potpuno okrenut prema sebi, kao što ja verujem da je bio, onda bi ljudima bilo bespredmetno da pokušavaju da lično opšte sa njim. U takozvanom spisu *Velika etika* Aristotel izričito kaže da greše oni koji misle da može postojati prijateljstvo prema bogu. Jer (a) bog ne bi mogao da uzvrati našu ljubav, i (b) ni u kome slučaju se ne može reći za nas da *volimo* boga[62].

XIV. U Aristotelovim spisima, u nerazvijenom obliku, nalazimo i druge dokaze za egzistenciju Boga. Tako se u fragmentima iz spisa Περὶ φιλοσοφίας prikazuju ljudi koji po prvi put opažaju lepotu zemlje, mora i veličanstvenost neba, i zaključuje se da je sve to delo bogova. To je već nagoveštaj teleološkog dokaza.[63] U istom spisu Aristotel, u najmanju ruku, naslućuje argument koji će se, kasnije, razviti u »četvrti put« sv. Tome Akvinskog (naravno, preko raznih posrednika). Na dotičnom mestu Aristotel dokazuje da »uopšte, gde postoji nešto bolje, tu postoji i najbolje; a pošto je među bivstvujućim (stvarima) nešto bolje od drugog, postoji, dakle, i nešto najbolje, koje bi bilo božansko«[64].

[59] *In De Caelo*, A 4, 271a 33, Aristotel kaže da bog i priroda ne čine ništa uzaludno, ali on tada još nije bio razvio svoju teoriju o nepokretnom pokretaču.
[60] *Metaph.*, Λ7.
[61] *Eth. Nic.*, npr. 1170b 8 sq. i 1179a 24—5. Cf. *Eth. Nic.*, 1179a 24—5.
[a] Lat. po imenu, po stvari. — *Prim. prev.*
[62] *M. M.*, 1208b 26—32.
[63] Frag. 14. (Ross)
[64] Frag. 15. (Ross)

Argument ove vrste vodi direktno samo prema *relativno* najboljem: da bi se stiglo do apsolutno najboljeg, ili Savršenog, neophodno je uvesti i ideju uzročnosti, uz dokazivanje da su sva konačna savršenstva proistekla ili da su »sudeonici« u Savršenstvu po sebi, koje je vrelo svih konačnih savršenstava. To čini sv. Toma, upućujući na jedno mesto iz *Metafizike*[65] i koristeći čak i Aristotelov primer sa vatrom, za koju se kaže da je toplija od svih stvari utoliko jer je uzrok topline svih drugih stvari.[66] Kada je reč o samom Aristotelu, izgleda da je on stepenovao savršenosti u cilju dokazivanja postojanja boga samo u ranijem periodu svog razvitka, kada je još bio pod jakim Platonovim uticajem: u *Metafizici* on ne koristi ovaj postupak za dokazivanje postojanja božanskog. Uopšte, moramo reći da je Aristotel, kada je započeo pisanje tekstova *Metafizike*, već bio prilično daleko od popularnih religioznih shvatanja koja se pojavljuju, na primer, u spisu Περὶ φιλοσοφίας. On je, doduše, produžio da upotrebljava povremeno jezik koji je teško uskladiti sa koncepcijama knj. Λ *Metafizike*, ali i ne treba očekivati da će Aristotel, s apsolutnom strogošću i doslednošću, izbegavati svaki izraz i svaki pojam popularnog jezika; veoma je verovatno da on nikada nije ni pokušavao da konačno sistematizuje svoje učenje o bogu ili da izraze, koje ponekad upotrebljava podrazumevajući božansko proviđenje i delovanje u svetu, uskladi sa svojim spekulacijama u *Metafizici*.

XV. Iz ovog što je rečeno, trebalo bi da bude očevidno da je Aristotelovo shvatanje boga daleko od zadovoljavajućeg. Istina, on pokazuje jasnije poimanje najvišeg božanstva nego što je ono kod Platona; ali, u knjizi Λ *Metafizike* on ne uzima u obzir ono božansko delovanje u svetu, na kome je tako uporno insistirao Platon, a koje je bitan element u svakoj zadovoljavajućoj racionalnoj teologiji. Aristotelski bog je eficijentni uzrok *samo* tako što je i finalni uzrok. On ne poznaje ovaj svet i nikakva božanska zamisao se ne ispunjava u ovom svetu: teleologija prirode ne može da bude ništa više do nesvesna teleologija (to je jedini zaključak koji bi mogao da se uklopi u sliku o bogu koja je data u *Metafizici*). Stoga je aristotelska metafizika u tom pogledu inferiorna prema Platonovoj. S druge strane, iako mnoštvo Aristotelovih postavki ima platonsko poreklo, ipak je tačno da je on svojim učenjem o imanentnoj teleologiji, o kretanju svih konkretnih čulnih stvari ka punom ostvarenju njihovih potencija, uspeo da postavi stvarnost čulnog sveta na čvršće temelje nego što je to mogao njegov veliki prethodnik; istovremeno, on je nastajanju i promeni pridao smisao i svrhu nečeg stvarnog, uprkos tome što je u tom svom postupku napustio i vredne elemente Platonove misli.

[65] *Metaph.*, 993b 23—31. Cf. 1008b 31—1009a 5.
[66] St. Thomas, *Summa Theologica*, 1a, q., 2, art. 3, in corp.

TRIDESETO POGLAVLJE

FILOZOFIJA PRIRODE I PSIHOLOGIJA

I. Priroda je (za Aristotela) celokupnost materijalnih stvari podložnih kretanju. Činjenica je da Aristotel, pravo govoreći, ne definiše šta podrazumeva pod prirodom, ali iz onoga što piše u *Fizici*[1] jasno je da on prirodu razmatra kao celokupnost prirodnih objekata, tj. kao celokupnost onoga što je sposobno da začne promenu i da je dovede do kraja, onoga što ima unutrašnju sklonost ka promeni. Veštačke stvari, na primer krevet, nemaju moć samokretanja. Naravno, »prosta« tela od kojih je krevet sastavljen poseduju tu moć začinjanja promene ili kretanja, ali ona to začinjanje vrše kao prirodna tela, ne kao sastavni delovi kreveta kao takvog. Uz to, naravno, ide i učenje o tome da prelazak beživotnih tela iz stanja mirovanja u stanje kretanja mora da začne neki spoljašnji uzročnik. Kao što je rečeno, kada spoljnji uzročnik otkloni prepreku, na primer napravi rupu na dnu velikog kotla, voda kao jedno takvo telo odgovara na to svojim vlastitim pokretanjem, svojim prirodnim kretanjem nadole. To možda izgleda protivrečno, naime to da se kaže za prirodna tela da imaju načelo kretanja u sebi, a da, s druge strane, važi pravilo prema kojem sve što je pokrenuto jeste pokrenuto s obzirom na delovanje nekog spoljašnjeg uzročnika.[2] Međutim, Aristotel misli da prividno započinjanje kretanja kod životinja, na primer kada životinje kreću za hranom, nije započinjanje kretanja od sebe, jer nikakvog kretanja ne bi postojalo kada hrana ne bi bila spoljašnji privlačni uzročnik. Slično tome, o kretanju vode nadole prilikom isticanja moglo bi se govoriti kao o prirodnom kretanju jednog elementa, iako

[1] *Physica*, B 1, 192b 13 sq.

[2] Aristotelove reči u *Fizici*, H 1, 241b 39 sq. i — 4, 254b 7 sq., mogu da izgledaju pomalo dvosmislene. On kaže da sve što se kreće jeste pokrenuto nečim, ili samim sobom ili nečim drugim, ali ne kaže da je svaka stvar koja se kreće pokrenuta nečim drugim; ako razmatranje, koje sledi iza ovih reči, povežemo sa načelom o prvenstvu akta nad potencijom i Aristotelovim argumentima o postojanju nepokretnog pokretača, jasno se pokazuje da, prema njegovom shvatanju, nijedna stvar koja se kreće ne može biti *apsolutan* začetnik kretanja. Ono što bi *apsolutno* začinjalo kretanje, ono samo mora da bude *nepokretno*. Naravno, drugo je pitanje da li postoji množina nepokretnih pokretača. Načelo je, međutim, jasno.

je ono slučajno prouzrokovano spoljašnjim uzročnikom, koji je, kao u navedenom primeru, načinio rupu u kotlu uklonivši tako prepreku prirodnom kretanju vode. Pa ipak, to kretanje je neposredno prouzrokovano onim što je proizvelo vodu i učinilo je teškom, najverovatnije uz pomoć prvobitnih suprotnosti, toplog ili hladnog. Aristotel izražava to tako što kaže da neživa tela u sebi imaju »načelo pokrenutosti« ali ne i »načelo kretanja«[3].

II. Kretanje u širem smislu deli se na nastajanje i propadanje, s jedne strane, i κίνησις ili kretanje u užem smislu, s druge strane. Ovo potonje Aristotel deli na tri vrste — kvalitativno kretanje (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν ili κατὰ πάθος), kvantitativno kretanje (κατὰ τὸ ποσόν ili κατὰ μέγεθος) i lokalno kretanje (κίνησις κατά τὸ ποῦ ili κατὰ τόπον). Prvo je ἀλλοίωσις ili kvalitativna promena, drugo αὔξησις καὶ φθίσις ili kvantitativna promena, treće je φορά ili kretanje u našem uobičajenom smislu reči.[4]

III. Prethodne pretpostavke o prostornom kretanju, i uistinu svakog kretanja, jesu mesto i vreme. Da mesto (τόπος) postoji dokazuje se[5]: (a) mogućnošću premeštanja, npr. činjenicom da tamo gde je voda, može da dođe vazduh; i (b) činjenicom da četiri elementa imaju svoja prirodna mesta. Ta prirodna mesta nisu nešto samo u odnosu na nas; ona postoje nezavisno, na primer, »gore« je mesto kuda se vatra kreće, a »dole« je mesto kuda se Zemlja kreće. Dakle, mesto postoji i Aristotel ga definiše kao τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον[6], a sholastici kao *terminus continentis immobilis primus*[a]. Aristotelov τόπος je, dakle, granica unutar koje se nalazi telo, granica razmatrana kao nepokretna. Ako se usvoji ovo određenje, onda očevidno ne može da bude nikakvog praznog mesta niti bilo kakvog mesta izvan svemira ili sveta, jer mesto se shvata kao unutrašnja granica onog tela koje sadrži mesto. Aristotel je činio razliku između posude ili onoga što sadrži telo i mesta tela. Struja koja nosi čun — i koja se sama kreće — jest posuda pre nego mesto čuna. Mesto je, stoga, prva nepokretna granica sadržača, računajući spolja. U spomenutom slučaju čitava reka je, prema Aristotelu, u stvari, mesto čuna i svakoga ko se nalazi u čunu, zato što se čitava reka nalazi u stanju mirovanja, ὅτι ἀκίνητον ὁ πᾶς[7]. Tako se sve u svemiru nalazi na nekom mestu, ali ne i sam svemir. Kako, dakle, do kretanja dolazi promenom mesta, sam svemir može samo da se okreće, ali ne može da se kreće *napred*.

[3] *Physica*, 254b 33 — 256a 3. Cf. *De Caelo*, 311a 9—12.

[4] *Physica*, E 2, 226a 24 sq.; Θ 7, 260a 26 sq.

[5] *Physica*, Δ 1, 208a 27 sq.

[6] *Physica*, Δ 4, 212a 20 sq.

[a] Prva nepokretna opasujuća granica. — *Prim. prev.*

[7] *Physica*, Δ 4, 212a 19—20.

IV. Prema Aristotelu, telo može da se pokreće samo dok se pokretač nalazi u dodiru sa njim. Šta, onda, reći o hitnutim stvarima?[8] Tu prvobitni pokretač prenosi sredini, na primer vazduhu ili vodi, ne samo kretanje već i snagu pokretanja. Prvopokrenute čestice vazduha pokreću sledeće čestice, a time i hitnute stvari. Ta snaga kretanja opada u srazmeri sa razdaljinom, pa izbačeno telo počinje na kraju da miruje nezavisno od suprotnih sila. Aristotel. prema tome, nikako ne veruje u zakon inercije: on misli da prisilno kretanje teži ka usporavanju, dok »prirodno« kretanje teži ka tome da se ubrza. (Cf. *Physica*, 230a 18 sq.) U tome su ga sledili, pored ostalih, sv. Toma, koji nije prihvatio Filoponovu (Philopponos) teoriju *impetusa*, Al Bitrogi (Al Bitrogi), Olivi (Olivi)[a] i drugi.

V. Kada je reč o vremenu, Aristotel ističe da se ono ne može, naprosto, izjednačiti sa kretanjem ili promenom, jer kretanja je mnogo dok je vreme jedno.[9] Međutim, vreme je jasno povezano sa kretanjem i promenom: ako smo nesvesni promene, mi smo takođe nesvesni i vremena. Aristotelova definicija vremena glasi: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[10]. U ovoj definiciji ne ukazuje se na čist broj već na broj u smislu onoga što je nabrojano, tj. na brojivi aspekt kretanja. Međutim, vreme je *continuum*, kao što je kretanje kontinuum: ono se ne sastoji od odvojenih tačaka.

Samo ono što se nalazi u kretanju ili mirovanju na takav način da je sposobno za kretanje, jeste u vremenu: ono što je večno *i* nepokretno nije u vremenu. (Kretanje je večno ali očevidno nije nepokretno: stoga je ono u vremenu, i nužno sledi da je i vreme takođe večno u tom smislu da ono nikad nije prvo započelo i nikada neće završiti.) Treba zapaziti da kretanje, na koje se ovde upućuje nije nužno mesno kretanje, jer Aristotel izričito dozvoljava da čak i uočavanje promene u vlastitom duševnom stanju nama može da omogući da prepoznamo proticanje vremena. Kada je reč o Aristotelovoj tvrdnji da je vreme ono što je *izbrojano* u kretanju, nju ne treba razumeti tako kao da bismo mi mogli da brojimo različite trenutke (»*sada*«) sadržane u promeni kao da je vreme promene sačinjeno od odvojenih tačaka vremena: Aristotel smatra da neko ko je svestan vremena, prepoznaje mnoštvenost, tj. mnoštvo faza. Vreme je, dakle, onaj vid elementa promene ili kretanja koji umu omogućava da prepoznaje množinu faza.[11]

[8] *Physica*, 215a 14 sq.; 266b 27 sq.

[a] Olivi, neortodoksni franjevac koji se zalagao za povratak prvobitnom hrišćanskom siromaštvu. — *Prim. prev.*

[9] *Physica*, Δ 10—11, 218a 30 sq.

[10] *Physica*, Δ 11, 219b 1—2 sq; 220a -5 sq. (Vreme je ono broj(ivo) kretanja, s obzirom na pre i posle. — *Prim. prev.*)

[11] Cf. Ross, *Physics*, p .65.

Ako hoćemo da merimo vreme, onda moramo da imamo meru za merenje. Prema Aristotelu, kretanje u pravoj liniji ne može da posluži u tu svrhu, jer nije jednoliko. Prirodno kretanje po pravoj liniji se ubrzava; ako se, pak radi o neprirodnom kretanju, dolazi do usporavanja. Koje kretanje, onda, jeste i prirodno i jednoliko? Prema Aristotelovom shvatanju, kretanje u krugu je prirodno jednoliko kretanje, a obrtanje nebeskih sfera je upravo takvo kretanje. Stoga je ono najprikladnije da bude mera — i zato je sasvim opravdano određivanje vremena pomoću Sunca.[12]

Aristotel takođe postavlja i pitanje[13], mada ga ne razmatra podrobno, da li bi vreme postojalo i kada ne bi postojao nikakav um. Drugim rečima, pošto je vreme mera kretanja ili kretanja *qua* brojanja, da li bi postojalo vreme i ako ne bi bilo nikakvog uma koji bi brojao? Aristotel odgovara da, pravo govoreći, tada ne bi bilo nikakvog vremena, mada bi postojao određen supstrat vremena. Profesor Ros smatra da je to stanovište u skladu s Aristotelovim opštim shvatanjem *continuuma*[14]. U kontinuumu ne postoje nikakvi aktualni delovi, nego samo potencijalni delovi. Oni dospevaju do aktualnog postojanja kada neki događaj prekine *continuum*. Upravo je tako sa vremenom ili trajanjem. Niz »trenutaka« um dovodi do aktualnog postojanja i unutar tog trajanja razlučuje niz »sada«. To da bi vremena moglo da bude i onda kada nije bilo nikakvog umnog stvorenja, očevidno ne predstavlja nikakvu teškoću za Aristotela; on je, naime, smatrao da su životinje i ljudi postojali uvek. Znatno ozbiljnija teškoća jeste ta što brojanje nije stvaranje delova, već prepoznavanje delova koji su već tu.[15] Naravno, kako bi moglo doći do neke promene ako ne bi bilo nikakvog vremena? Na to bi moglo da se odgovori na sledeći način: kako se vreme, prema Aristotelu, ne razlučuje od onoga što je *prius* i *posterius*[a] kretanja, ono postoji nezavisno od uma, jer kretanje odista postoji nezavisno od našeg uma, mada od njega, tako reći, prima nekakvu dopunu. »Delovi« vremena su potencijalni u smislu što se formalno ne razlikuju međusobno; njih razlučuje »brojeći« um; ali, oni nisu potencijalni u smislu da uopšte ne postoje odvojeno od uma. Aristotelovo stanovište nije stanovište Kanta, niti ono, po sebi, vodi ka Kantovom stanovištu.

VI. Aristotel je, takođe, postavljao i pitanje o mogućnosti beskonačnog.

[12] *Physica*, 223a 29—224a 2.

[13] *Physica*, 223a 21—9.

[14] Ross, *Physics*, p. 68.

[15] Ross, *Physics*, p. 69.

[a] Lat. »pre« i »posle«. — *Prim. prev.*

1. Beskonačno telo, kaže on, nije moguće[16], jer je svako telo ograničeno površinom, a nijedno telo koje je ograničeno površinom ne može da bude beskonačno. Aristotel, takođe, dokazuje nemogućnost postojanja aktualno beskonačnog i pokazuje da ono ne bi moglo da bude ni složeno ni prosto. Na primer, uzmemo li da je ono složeno, elementi od kojih je ono sastavljeno biće ili beskonačni ili konačni. Ako je jedan element beskonačan a drugi element ili elementi konačni, onda će prvi potrti drugi, pošto nije moguće da obadva elementa budu beskonačna jer bi već jedan beskonačan element bio jednak sa čitavim telom. Kada je reč o konačnim elementima, njihov spoj sigurno ne bi tvorio jedno aktualno beskonačno telo. Osim toga, Aristotel je smatrao da to što oznake »gore«, »dole« itd. postoje po sebi, a to postojanje je on prihvatio, pokazuje da ne može da bude aktualno beskonačnog tela, jer bi ovakve distinkcije bile besmislene u slučaju jednog beskonačnog tela. Prema Aristotelu, takođe ne može aktualno da postoji ni beskonačan broj, jer je broj ono što može da se izbroji, dok beskonačan broj ne bi mogao da se izbroji.[17]

2. Iako nije prihvatao postojanje aktualno beskonačnog tela ili broja, Aristotel je dopuštao, s druge strane, beskonačno u drugom smislu.[18] Beskonačno postoji potencijalno. Na primer, nikakva prostorna protežnost nije aktualno beskonačna, ali je potencijalno beskonačna u smislu da je beskonačno deljiva. Duž se ne sastoji od aktualno beskonačno mnogo tačaka, jer je ona *continuum* (na taj način Aristotel pokušava, u *Fizici*, da otkloni teškoće na koje ukazuje elejac Zenon); ali ona je beskonačno deljiva, mada se ta potencijalno beskonačna deoba nikada neće potpuno realizovati u stvarnosti. Isto tako, i vreme je potencijalno beskonačno, jer može beskonačno da se sabira; ali vreme nikada ne postoji kao aktualno beskonačno, jer je ono *sukcesivni continuum* i njegovi delovi nikada ne koegzistiraju. Vreme, dakle, podseća na prostornu protežnost po tome što je beskonačno deljivo (mada se tim deljenjem nikad ne postiže aktualna beskonačnost), ali je uz dodavanje i potencijalno beskonačno; po tome se ono razlikuje od protežnosti, jer protežnost, prema Aristotelu, ima svoj maksimum, čak i ako nema nikakvog minimuma. Treća potencijalna beskonačnost je beskonačnost broja; ona podseća na vreme po tome što uz sabiranje jeste potencijalno beskonačna, jer brojanjem ne može da se dođe do broja pomoću kojeg nije moguće svako brojanje i sabiranje. Međutim, broj se i od vremena i od rasprostrtosti razlikuje po tome što nije podložan beskonačnom deljenju, što ima svoj najmanji deo — minimun — a to je jedinica.

[16] *Physica*, 5, 204a 34—206a 7.
[17] *Physica*, 204b 7—10.
[18] *Physica*, 206a 9 sq.

VII. Prema Aristotelu, svako prirodno kretanje je upravljeno prema nekoj svrsi.[19] Kakvom cilju se teži u prirodi? Razvitku od stanja potencijalnosti prema stanju aktualnosti, otelovljavanju forme u materiji. S Aristotelom, kao i sa Platonom, teleološko shvatanje prirode dobija prevlast nad mehaničkim, bez obzira na to što je teško uvideti kako bi Aristotel mogao da dopusti bilo kakvu svesnu teleologiju u odnosu na prirodu uopšte. Međutim, teleologija nije sveprožimajuća i sveobuhvatna, jer materija ponekad osujećuje delovanje teleologije (kao, na primer, prilikom rađanja nakaza, koje mora da se pripiše manjkavoj tvari[20]). Otuda delovanje teleologije u pojedinačnom slučaju može da trpi od uplitanja nekog događaja koji ne služi baš dotičnom cilju, ali čije zbivanje ne može da se izbegne zbog određenih okolnosti. Tada je posredi αὐτόματον ili »nenamernost«; nju čine oni događaji koji su »od prirode«, mada ne i »prema prirodi«, na primer, rađanje nakaznih stvorenja. Takva zbivanja su nepoželjna i Aristotel ih razlikuje od sreće (τύχη), koja označava zbivanje poželjnog događaja, na primer, onog koji bi mogao da bude željeni cilj svrhovitog uzročnika, kao prilikom pronalaženja blaga u polju.[21]

Sa kakvim opravdanjem Aristotel govori o »prirodi« kao onoj koja ima ciljeve? Platon se koristio učenjem o Duši Sveta i demijurgom, i stoga je mogao da govori o ciljevima u prirodi, ali Aristotel govori kao da u samoj prirodi postoji neka njoj inherentna teleološka aktivnost. On, doduše, povremeno spominje boga (ὁ θεός), ali on nikad ne razmatra na zadovoljavajući način odnos prirode prema bogu, a ono što o bogu kazuje u *Metafizici* izgleda da ne dopušta Božje svrhovito delovanje u prirodi. Verovatno je tačno reći da je rastuće zanimanje za empirijske nauke navelo Aristotela na to da zapostavi rad na sistematizaciji svog učenja i čak ga izložilo opravdanoj optužbi za nedoslednost u odnosu na njegove prethodne metafizičke pretpostavke. Iako nipošto ne želimo da odbacimo ili dovedemo u sumnju Aristotelovo gledište da postoji u prirodi teleologija, mi smo, čini se, prisiljeni da priznamo da Aristotelu njegov metafizički sistem, njegova teologija, daje malo opravdanje da povremeno govori tako kao da priroda svesno dela i kao da sama predstavlja organizujuće načelo. Ovaj nejgov jezik nedvosmisleno zvuči platonski.

VIII. Prema Aristotelu, svemir se sastoji od dva različita sveta — nadmesečnog i podmesečnog. U nadmesečnom svetu se nalaze zvezde; one su nepropadljive i nisu podložne nikakvoj promeni osim mesnom kretanju, s tim što je njihovo kretanje kružno, a ne pravoli-

[19] *De Caelo*, A 4, 217a 33. ὁ θεός καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. (Bog i priroda ništa ne čine uzalud. — *Prim. prev.*)
[20] *De Gen. An.*, 767b 13—23.
[21] *Physica*, B, 4—6, Cf. *Metaph.*, E, 2—3.

nijsko kao što je to prirodno kretanje četiri elementa. Aristotel, stoga, zaključuje da su zvezde sačinjene od nekog drugog materijalnog elementa, *aithera*, koji je peti i najviši element, sposoban samo za promenu mesta u kružnom kretanju.

Aristotel je zastupao gledište da Zemlja, loptastog oblika, miruje u središtu svemira, a da se oko nje pružaju koncentrični i sferični slojevi vode, vazduha i vatre, odnosno goriva (ὑπέκκαυμα). Iznad njih su nebeske sfere, od kojih se krajnja — sfera zvezda stajačica — kreće zahvaljujući Prvom Pokretaču. Preuzimajući od Kalipa (Kalippos) brojku od trideset tri sfere kao broj kojim se jedino objašnjava postojeće kretanje planeta, Aristotel je, takođe, pretpostavljao da postoje još dvadeset dve sfere koje se kreću u obrnutom smeru, a umetnute su između drugih sfera; ta pretpostavka bila je uvedena kako bi se suzbila težnja pojedinih sfera da ometaju kretanje planete u prethodno obuhvaćenoj sferi. Tako je Aristotel dobio ukupno pedeset pet sfera, isključujući tu krajnju sferu; a taj broj objašnjava njegovu misao iz *Metafizike* da postoji pedeset pet nepokretnih pokretača — uz Prvog Pokretača koji pokreće krajnju spoljašnju sferu. (On, takođe, primećuje da će, ako se, umesto Kalipovog, prihvati Eudoksov proračun, ukupni broj sfera biti četrdeset devet[22].)

IX. Prema Aristotelovom mišljenju, pojedinačne stvari nastaju i nestaju, ali su vrste i rodovi večiti. Zato u Aristotelovom sistemu nema mesta ni za kakvu evoluciju u modernom smislu. Iako ne može da razvije nikakvu teoriju o evoluciji u vremenu, odnosno teoriju o evoluciji vrsta, on može i doista razvija teoriju o onome što bi se moglo nazvati »idealnom« evolucijom, naime, teoriju o lestvici bivstvujućih stvari, u kojoj tim više preovladava forma što se više uzdiže lestvica. Na dnu lestvice je neorganska materija, a iznad nje organska, s tim što su biljke manje savršene od životinja. Pa ipak, čak i biljke imaju dušu, koja je načelo života; nju Aristotel određuje kao »prvu usvrhovljenost (entelehija) prirodnog tela koje ima moć života« ili kao »prvu usvrhovljenost prirodnog sastavljenog tela«. (Tako, u *De Anima* B 1, 412a 27-b 4, ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτον δέ, ὃν ἄν ᾖ ὀργανικόν, ili ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φισικοῦ ὀργανικοῦ.[a]) Budući udejstvenost[b] tela, duša je istovremeno forma, načelo kretanja, i cilj. Telo je radi duše, svaki organ ima svoju svrhu, a ta svrha je jedna vrsta aktivnosti.

[22] C. *Metaph.*, 1, 3.

[a] »Duša je prva usvrhovljenost prirodnog tela koje možnošću ima život, a takvo bi bilo telo kao sastavljeno.« — *Prim. prev.*

[b] U originalu: act što bi trebalo da bude prevod grčkog izraza ἐέργε'α (udelovljenost, udejstvenost, aktualnost). — *Prim. prev.*

Na početku spisa *O duši* Aristotel ističe značaj istraživanja o duši, jer duša je, tako reći, životno načelo u živim stvarima.[23] Međutim, on kaže da je istraživanje duše teško, jer nije lako utvrditi ispravnu metodu koju bi trebalo upotrebiti pri ispitivanju duše: ali, on uporno ističe — i to veoma mudro — da filozof koji umuje i prirodnjak koji istražuje imaju različita stajališta i zato različito oblikuju svoja određenja. Nije svaki mislilac spoznao da različite nauke imaju svoje različite metode, i da zbog toga što neka posebna nauka ne može da koristi metodu hemičara ili prirodnjaka ne proizlazi da nužno moraju da se svi njeni zaključci obezvrede.[24]

Složeno bivstvo, kaže Aristotel[25], jeste prirodno telo koje je obdareno životom, a načelo tog života predstavlja dušu (ψυχή). Telo ne može da bude duša, jer telo nije život već ono što ima život. [Povodom različitih učenja o duši, Aristotel primećuje, u prvoj knjizi spisa *O duši*, u kojoj daje neku vrstu istorije psihologije, da je najveća razlika ona između »onih koji (sastojke) čine telesnima i onih koji (ih smatraju) bestelesnima«[a]. Aristotel uvrštava sebe među platonovce nasuprot sledbenicima Leukipa i Demokrita.] Dakle, telo mora da bude nešto kao materija za dušu, dok je duša nešto kao forma ili akt za telo. Otuda Aristotel u svojoj odredbi o duši govori o njoj kao o entelehiji ili aktu tela koje život poseduje u potenciji — »moć života«, kako on kaže; on, pri tom, ne upućuje na neku stvar koju je napustila duša, već na onu koja je poseduje. Duša je, tako, ostvarenje tela i neodvojiva je od njega (mada mogu da postoje — a to je i Aristotel mislio — delovi duše koji mogu da se odvoje, zato što oni nisu ostvarenja tela). Duša je, dakle, uzrok i načelo živog tela: (a) kao uzrok kretanja[26], (b) kao finalni uzrok, i (c) kao istinsko bivstvo (tj., formalni uzrok) oživljenih tela.

Različite vrste duše tvore takav niz da u njemu viša vrsta pretpostavlja nižu, ali ne i *vice versa*. Najniži oblik duše jeste vegetativna ili nutritivna duša, τὸ θρεπτικόν, koja obavlja funkcije varenja i razmnožavanja. Ona se ne sreće samo u biljaka već i u životinja; pa ipak, ona može da postoji po sebi, kao što je to slučaj u biljaka. Da bi bilo koje živo biće trajno postojalo, te funkcije su neophodne; one se, stoga, nalaze u svim živim bićima, ali se u biljaka nalaze isključivo

[23] *De An.*, 402a 1—9.

[24] *De An.*, 402a 10 sq.

[25] *De An.*, 412a.

[a] *De An.*, 404b 31. — *Prim. prev.*

[26] Aristotel uporno ističe da se duša rđavo definiše ako joj se pripisuje kretanje kao karakteristika. Duša pokreće delatno ali se ne kreće sama. To je suprotno Platonovom učenju o duši kao samopokrećućem entitetu. Cf. *De An.*, A, 3.

takve, pa one ne poseduju više aktivnosti duše. Biljkama nije neophodna osetilnost, jer se ne kreću, već automatski dobavljaju svoju hranu. (Isto, doista, važi i za nepokretne životinje.) Ali životinje koje su obdarene sposobnošću za kretanje moraju da poseduju osetilnost, jer kada ne bi mogle da prepoznaju hranu koju nalaze, onda njima ne bi bilo ni od kakve koristi kretanje za njom.

Životinje, dakle, poseduju viši oblik duše, osetilnu dušu, koja ispoljava tri sposobnosti, sposobnosti čulnog opažanja (τὸ αἰσθητικόν), žudnje (τὸ ὀρεκτικόν), i mesnog kretanja (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον).[27] Uz sposobnost čuvstvovanja ide uobrazilja (φαντασία), a pamćenje je dalji razvitak uobrazilje.[28] Kao što je ukazivao na potrebu za hranom u cilju očuvanja života uopšte, tako Aristotel sada pokazuje neophodnost čula pipanja za razlikovanje hrane, bar onda kada je životinja u neposrednom dodiru sa njom.[29] Takođe je neophodno i čulo ukusa kojim životinja prihvata ono što je za hranu, a izbegava ono što nije za jelo. I druga čula, mada nisu neophodna, postoje radi blagodati životinje.

X. Od čiste životinjske duše još više na lestvici stoji ljudska duša. Ta duša sjedinjuje u sebi sposobnosti nižih duša, τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικόν κατὰ τόπον)[a], ali ih nadilazi, pre svega, zato što poseduje razum (νοῦς, τὸ διανοητικόν). On se iskazuje na dva načina: kao sposobnost naučnog mišljenja (λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν) i kao sposobnost prosuđivanja (διάνοια πρακτική = λογιστικόν). Prva sposobnost ima za svoj predmet istinu kao istinu radi nje same, dok druga teži prema istini, ne radi nje same već zbog praktičnih i razboritih svrha. Sve sposobnosti duše, sa izuzetkom uma (νοῦς), neodvojive su od tela i propadljive su: međutim, νοῦς postoji pre tela i besmrtan je. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.[30] Međutim, ovaj νοῦς, koji ulazi u telo, zahteva potencijalno načelo — neku praznu ploču (*tabula rasa*) na kojoj bi on mogao da utisne oblike; tako dolazimo do distinkcije između stvaralačkog uma (νοῦς ποιητικός) i trpnog uma (νοῦς παθητικός). [Sam Aristotel govori o τὸ ποιοῦν[b]: izraz νοῦς ποιητικός

[27] *De An.*, B 3.

[28] *De An.*, 3, 427b 29 sq.; *Rhet.*, A 11, 1370a 28—31; *De Mem.*, 1; *Anal. Post.*, B 19b 36 sq.

[29] *De An.*, 3, 12. C . *De Sensu*, 1.

[a] Grč. požudna, čuvstvena, voljna, pokretna u prostoru. — *Prim. prev.*

[30] *De Gen et Corrupt.*, B 3, 738b 27 sq. (»Preostaje, doista, da samo Um dolazi spolja i da je samo on božanski.« — Ovaj citat nije iz *De Gen. et Corrupt.*, kao što navodi Koplston, nego iz *De Gen. Anim.*, 736b 28 sq. — *Prim. prev.*)

[b] Ono delatno. — *Prim. prev.*

se sreće prvi put kod Aleksandra Afrodizijskog (Alexandros Aphrodisios) oko 220. godine naše ere.] Aktivni um apstrahuje forme iz predstava ili slika (*phantasmata*), koje, kada dospeju u pasivni um, postaju pojmovi. (Aristotel je smatrao da je zamišljanje sadržano u svakom mišljenju.) Samo je delatni um besmrtan. Οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.[31] Na ovo mesto ću se vratiti još jednom.

XI. Ako ostavimo po strani pitanje o delatnom umu (νοῦς ποιητικός), jasno je da Aristotel u spisu *O duši* ne zagovara platonski dualizam; on dušu čini entelehijom tela tako da oboje tvore jednu supstanciju. Sve u svemu, Aristotel uspostavlja znatno tešnju sjedinjenost između duše i tela nego što su to dopuštali platonovci: on nije bio sklon da o telu misli kao o groznici duše. Prema njemu, sjedinjenost sa telom čini dobro duši, jer ona može samo tako da ispolji svoje sposobnosti. To gledište su usvojili srednjovekovni aristotelovci, poput sv. Tome, mada je mnogo velikih hrišćanskih mislilaca i pre i posle govorilo jezikom koji je veoma podsećao na platonsku tradiciju — setimo se samo sv. Avgustina. Aristotel je uporno isticao da Platonova škola nije uspela da dâ neko zadovoljavajuće objašnjenje o sjedinjavanju duše i tela. Izgleda da platonovci, govorio je on, pretpostavljaju da svaka duša može da se uklopi u bilo koje telo. Prema njemu, to ne može da bude, jer svako telo ima različitu formu i svojstva.[32] »Shvatanje poput Dekartovog, da je egzistencija duše prva izvesnost a postojanje materije naknadni zaključak, Aristotelu bi se činilo besmislenim. Čitavo jastvo, duša kao i telo, jeste nešto dato, a ne pod znakom pitanja.«[33] Nije potrebno isticati da bi se Aristotel suprotstavljao koliko kartezijanskom gledištu toliko i shvatanju onih koji bi čitavu ljudsku dušu i sve njene aktivnosti svodili na jedan epifenomen tela, čineći tako od ljudskog mišljenja kao najviše aktivnosti puk proizvod mozga; doduše, izgleda da je Aristotelova psihologija, onako kako se razvijala, išla ka jednom stanovištu koje miriše na epifenomenalističko stanovište, posebno ako je ispravno tumačenje da, prema Aristotelovom shvatanju, delatni čovekov um nije bio neko individualizovano načelo, koje bi trajalo i posle smrti kao određen pojedinačan um, na primer Sokrata ili Kalije. Međutim, nedostatak učenja o istorijskoj organskoj evoluciji sprečavao je Aristotela da prihvati epifenomenalizam u modernom smislu.

[31] *De An.*, 3, 5, 430a 17 sq. (Ovaj um je odvojen, bešćutan i nepomešan, budući u (svom) bivstvu delatnost, jer ono čineće je uvek više od onog trpećeg i načelo je tvari... i samo je to besmrtno i večito... a trpni um je propadljiv. — *Prim. prev.*)

[32] *De An.*, 414a 19 sq.

[33] Ross, *Aristotle.*, p. 132.

XII. Sada se zaoštreno postavlja ionako već često postavljano pitanje: »Šta je tačno Aristotel podrazumevao pod delatnim umom?« *Tačno* značenje njegovog učenja ne može da se utvrdi: ono je stvar tumačenja, a različita tumačenja su predlagana i u antičko i u moderno doba. Sam Aristotel kaže, u spisu *O duši*, sledeće: »Ovaj um je odvojiv, bešćutan i nepomešan, budući u (svom) bivstvu delatnost. Jer činеći je uvek više od trpećeg i načelo je tvari. A isto je stvarno znanje sa (svojim) predmetom; moguće (znanje) kod pojedinca jeste pre u vremenu, ali u celini ono nije pre po vremenu; a (um) u jedno vreme misli a u drugo ne misli. Odvojen, on je samo ono što jeste, a samo je to besmrtno i večito (mi se, međutim, toga ne sećamo, jer je ovaj um neosetljiv, dok je trpni um propadljiv), a bez njega ništa ne misli.«[34]

O tom mestu, o kome se mnogo raspravlja, data su razna tumačenja. Aleksandar Afrodizijski (akme oko 220. godine naše ere) izjednačavao je »um«, tj. delatni um, sa Bogom, a u tome ga je sledio Zabarela (Zabarella, kraj XVI i rani XVII vek), koji je tumačio Božije delovanje kao osvetljavanje potencijalno znanog, kao što Sunčeva svetlost čini da ono što je vidljivo bude aktualno viđeno. Iako, s jedne strane, kao što ser Dejvid Ros ističe[35], Aristotel ne bi bio nužno nedosledan ako bi u spisu *O duši* govorio o božijoj imanenciji a u *Metafizici* o njegovoj transcendenciji (mada, s druge strane, nije nemoguće da ta dva spisa predstavljaju divergentna učenja o bogu), tumačenje Aleksandra Afrodizijskog i Zabarele, što priznaje i Ros, jeste krajnje neverovatno. Ako je Aristotel opisao boga kao nepokretnog pokretača čije uzročno delovanje predstavlja delovanje privlačenjem — ako ga je, dakle, opisao kao *Finis* — koji zna samo sebe, da li je verovatno da bi Aristotel u drugoj knjizi nastavio da slika Boga kao imanentnog u čoveku kome aktualno usađuje saznanje?

Ako delatni um ne treba izjednačavati sa Bogom, da li ga treba smatrati kao individualan i poseban kod svakog pojedinog čoveka ili kao identično načelo kod svih ljudi? Uzmemo li Aristotelove reči, »Mi se toga ne sećamo« skupa sa njegovom postavkom[36] da pamćenje, ljubav i mržnja iščezavaju smrću, budući da pripadaju čitavom čoveku a ne umu koji je »bešćutan«, onda to ukazuje da delatan um nema sposobnost za pamćenje u svojoj odvojenoj egzistenciji. Mada to ne dokazuje nepobitno da delatni um nije individualan u stanju odvojenosti od tela, čini se da prihvatanje jedne takve interpretacije vodi ka određenim teškoćama. Štaviše, kada Aristotel kaže da »moguće (znanje) kod pojedinca jeste pre u vremenu, ali u celini ono nije pre

[34] *De An.*, 3, 5, 430a 17 sq.
[35] Aristotle, p. 153.
[36] *De An.*, 408b 24—30.

po vremenu, a (um) u jedno vreme misli a u drugo ne misli«, on izgleda čini distinkciju između pojedinca, koji u jedno vreme zna a u drugo ne, i delatnog uma, koji je suštinski jedno aktivno načelo. Možda je, dakle, Aristotel shvatao delatan um kao načelo koje je isto kod svih ljudi, kao jednu umnost koja ima iznad sebe hijerarhiju drugih odvojenih umnosti, kao umnost koja ulazi u čoveka i dela unutar njega, i koja preživljava smrt pojedinca. Ako je to ispravno razmišljanje, onda nužno sledi zaključak da individualizovana ljudska duša iščezava sa materijom koju je uobličavala.[37] (Pa ipak, čak i onaj koji je sklon jednoj takvoj interpretaciji, mora da prizna da je prilično teško pretpostaviti da je, prema Aristotelovom shvatanju, delatni Platonov um bio numerički isti sa Sokratovim umom. Teškoće se, međutim, javljaju i ako pretpostavimo da je Aristotel verovao u individualni karakter delatnog uma u svakom pojedincu, jer šta je, onda, podrazumevao pod tim kada je rekao da taj karakter uma potiče »spolja«? Da li je to naprosto bio ostatak platonizma?)

[37] Sv. Toma Akvinski, u svom Komentaru Aristotelovog spisa *De Anima* (3, lect. 10), ne tumači Aristotela u averoističkom smislu, tj. ne negira individualnu besmrtnost. Prema Tomi, delatni um je u osnovi samo jedno *aktivno* načelo: zato njega ne pogađaju ni strasti ni osećanja, a ne seća se ni *vrste*. Stoga, odvojeni ljudski um ne može da funkcioniše kako, inače, funkcioniše u stanju sjedinjenosti sa telom, a način njegovog funkcionisanja posle smrti Aristotel ne razmatra u *De Anima*; ali izostavljanje ovog razmatranja ne znači da je Aristotel poricao individualnu besmrtnost niti da je odvojen um osuđivao na jedno stanje prisilne i čiste neaktivnosti.

TRIDESET PRVO POGLAVLJE

ARISTOTELOVA ETIKA

I. Aristotelova etika je izrazito teleološka. Aristotela zanima delanje, ali ne delanje ispravno po sebi bez obzira na sve ostalo, već delanje ukoliko ono vodi ka čovekovom dobru. Ono što pospešuje postizanje čovekovog dobra ili ljudske svrhe Aristotel naziva »valjanim« delanjem; delanje suprotstavljeno postizanju istinskog dobra jeste »rđavo« delanje.

»Čini se da svako umeće i svako istraživanje jednako kao i delanje i preduzeće idu za nekim dobrom; otuda je lepo bilo kazano da je dobro ono radi čega se sve pokreće.«[1] Ali ima različitih dobara koja odgovaraju različitim veštinama ili znanjima. Tako, na primer, lekarska veština teži ka zdravlju, moreplovstvo ka bezbednom putovanju, gospodarstvo ka bogatstvu. Povrh toga, neki ciljevi su podređeni drugim ciljevima i višim svrhama. Svrha davanja određenog leka mogla bi da bude izazivanje sna, ali taj neposredni cilj podređen je višem cilju: zdravlju. Slično tome, pravljenje ulara i uzdi za jahaće konje jeste svrha određenog zanata, ali je ta svrha podređena širem i obuhvatnijem cilju uspešnom vođenju ratnih operacija. Dakle, svi ti ciljevi viziraju dalje ciljeve ili dobra. Ali ako postoji neki cilj koji želimo zbog njega samog i radi kojeg želimo sve druge podređene ciljeve ili dobra, onda će to krajnje dobro biti ono najbolje dobro, u stvari *samo* dobro. Aristotel je nastojao da otkrije kakvo je to dobro i kakvo je znanje koje mu odgovara.

Kada je reč o ovom drugom pitanju, Aristotel utvrđuje da je politika ili nauka o društvu ta koja proučava šta je dobro za čoveka. Isto dobro je dobro i za državu i za pojedinca, mada je svako dobro veće i plemenitije ako se nalazi u državi.[2] (Ovde osećamo odjek Platonove *Države*, u kojoj je pravda idealne države upisana krupnim slovima iz-

[1] *E. N.*, 1094a 1—3. (Upor. prevod T. Ladana: Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 1. — *Prim. prev.*)

[2] *E. N.*, 1094a 27-b 11. Cf. *M. M.*, 1181a i b.

nad svake druge.) Etiku, dakle, Aristotel shvata kao granu nauke o politici ili društvu: mogli bismo reći da on, u stvari, prvo razmatra individualnu etiku a zatim, u svom spisu *Politika*, političku etiku.

Kada je reč o pitanju šta je dobro, Aristotel ističe da se na njega ne može odgovoriti s onom tačnošću sa kojom se može odgovoriti na jedan matematički problem; to je posledica specifične prirode predmeta; predmet etike jeste ljudsko delanje, a ljudsko delanje se ne može određivati s matematičkom tačnošću.[3] Velika razlika između matematike i etike je i u tome što matematika kreće od opštih načela a zatim dokazuje zaključke, a etika započinje zaključcima. Drugim rečima mi u etici polazimo od aktualnih moralnih sudova ljudi, pa njihovim upoređivanjem, suprotstavljanjem i ispitivanjem, dolazimo do formulacije opštih načela.[4] To gledište pretpostavlja postojanje nekih prirodno usađenih sklonosti u čoveku, čije sleđenje sa doslednim upražnjavanjem sklada i srazmere, tj. spoznavanjem isprepletanih odnosa važnog i nevažnog, čini ono što nazivamo čovekovim moralnim životom. To gledište predstavlja osnovu za prirodnu etiju koja je suprotstavljena proizvoljnoj običajnosti, mada se pojavljuju prilične teškoće u teorijskom uspostavljanju moralne *obaveze*, posebno u sistemu kakav je Aristotelov. On, naime, svoju etiku ljudskog delanja ne može da poveže sa večitim Božijim zakonom, kao što su to pokušavali da učine srednjovekovni hrišćanski filozofi, koji su mnogo toga prihvatali od Aristotela. Međutim, uprkos takvim nedostacima, Aristotelova etika je bliska našem zdravom razumu, jer se zasniva na moralnim sudovima čoveka koji uobičajeno važi za dobrog i moralnog pojedinca. Aristotel je zamislio svoju etiku kao opravdavanje i dopunu prirodnih sudova jednog takvog čoveka, koji je, kako on kaže, najbolje osposobljen da sudi u stvarima te vrste.[5] Moguće je da će se nekome učiniti da iz Aristotelove slike idealnog života snažno izbija na površinu intelektualni i profesorski stav, ali Aristotel se teško može optuživati da je pokušao da izgradi čisto *apriornu* i deduktivnu etiku, odnosno jednu *Ethica more geometrico demonstrata*. Štaviše, iako se kod njega, kada je reč o ljudskom držanju, mogu razlučiti neki znaci tadašnjih grčkih sklonosti, sam filozof je sigurno smatrao da se bavi ljudskom prirodom kao takvom i da svoju etiku zasniva na opštim svojstvima ljudske prirode — uprkos njegovom sopstvenom mišljenju o »varvarima«. Kada bi danas bio živ i kada bi morao da odgovori,

[3] *E. N.*, 1094b 11—27. (Cf. E. E., I, 6)

[4] Aristotel u *Eudemovoj etici* kaže da mi započinjemo od onoga što je »istinito ali nejasno rečeno« (1216b 32 sq.), ili od »prvih nejasno izrečenih« (1217a 20 sq.) sudova, a zatim prelazimo na stvaranje jasnih etičkih sudova. Drugim rečima, Aristotel polazi od običnih moralnih sudova ljudi kao osnove dokazivanja.

[5] *E. N.*, 1094b 27 sq.

na primer, Fridrihu Ničeu, on bi, bez sumnje, uporno isticao temeljnu univerzalnost i stalnost ljudske prirode kao i neophodnost neprestanih vrednovanja, koja, međutim, nisu tek relativna nego se zasnivaju na prirodi stvari.

Šta većina ljudi smatra za cilj života? Sreću, kaže Aristotel, a on se, kao pravi Grk, slaže sa tim odgovorom. Ali sam po sebi taj odgovor nam očevidno ne kazuje baš mnogo, jer različiti ljudi podrazumevaju pod srećom veoma različite stvari. Neki izjednačavaju sreću sa zadovoljstvom, neki sa bogatstvom, drugi opet sa slavom i tako dalje. I više od toga, isti čovek u različitim vremenima može različito da prosuđuje o tome šta je sreća. Tako bi se moglo desiti da kada je čovek bolestan smatra zdravlje za sreću, a kada je u nemaštini smatra bogatstvo za sreću. Aristotel uči da je uživanje pre cilj za robove nego za slobodne ljude, dok slava, prema njemu, ne može da bude cilj života, jer zavisi od davaoca i uistinu nije nešto naše vlastito. Štaviše, počastima izgleda težimo da bi se uverili u našu vrlinu (otuda možda viktorijanska privrženost »respektabilnosti«); na osnovu ovoga, možda možemo da zaključimo da je moralna vrlina cilj života. Ne, kaže Aristotel, jer moralna vrlina može lako da ide sa nedelovanjem i nemaštinom, a sreća, koja je cilj života, ono, dakle, čemu svi teže, mora da bude delatnost i mora da isključi oskudicu.[6]

Ali ako je sreća delanje i to delanje čoveka, mora da se vidi kakvo delanje je svojstveno čoveku. To ne može da bude rašćenje ni razmnožavanje, niti pak čuvstvovanje, jer na taj način deluju i druga bića niža od čoveka: to mora da bude dejstvo onog što je čoveku osobeno među drugim prirodnim bićima, naime, dejstvo uma ili delanje u skladu s umom. To je, svakako, delovanje vrline — jer je Aristotel, osim moralnih vrlina, razlikovao i intelektualne vrline — mada to nije ono na šta ljudi obično misle kada kažu da se sreća sastoji u životu punom vrlina, jer oni misle uglavnom na moralne vrline, kakve su pravednost, umerenost itd. U svakom slučaju, sreća kao etički cilj ne bi se mogla sastojati, naprosto, u vrlini kao takvoj: ona se sastoji pre u delovanju u skladu sa vrlinom, ili u vrlom delanju, s tim što se pod vrlinom razumevaju i intelektualne i moralne vrline. Povrh toga, kaže Aristotel, sreća mora, ako stvarno zaslužuje naziv sreće, da se očituje tokom čitavog života a ne tek u kratkim razdobljima.[7]

I pored toga što za njega sreća u biti jeste delanje u saglasnosti sa vrlinom, Aristotel time ne želi sasvim da isključi sva uobičajena shvatanja o sreći. Tako je, na primer, za njega delanje prema kome vrlina teži nužno praćeno uživanjem, jer je uživanje prirodna propratna okolnost jedne nezaprečene i slobodne aktivnosti. Ta aktivnost se isto tako ne može obavljati uspešno bez nekih spoljašnjih dobara — to je aristotelsko gledište od kojeg su odstupali kinici, bar najvećim delom.[8] Na taj način je sreća kod Aristotela zadržala karakter aktivnosti, i to aktivnosti svojstvene čoveku, s tim što Aristotel iz nje nije isključio uživanje i spoljašnje bogatstvo. Time je on još jednom pokazao trezven karakter svoje misli, kao i to da nije »preterano transcendentalan « i nesklon prema ovozemaljskom.

Uspostavivši to, Aristotel prelazi na razmatranje, prvo, opšte prirode dobrog karaktera i dobrog delanja, zatim, glavnih moralnih vrlina, vrlina onog dela čovekovog bića koji može da prati zamisli uma, i najzad, na razmatranje vrline uma. Na kraju *Nikomahove etike* on raspravlja o idealnom životu, ili idealnom životu delanja u saglasnosti sa vrlinom, životu koji će za čoveka biti istinski srećan život.

II. Kada je reč o karakteru uopšte, Aristotel kaže da smo mi sposobni da razvijemo dobar karakter, ali da on mora da se razvija vežbanjem. Kako se razvija dobar karakter? Činjenjem dela u skladu sa vrlinom. Na izgled, to je *circulus vitiosus*[a]: Aristotel nam kaže da činjenjem vrlih dela postajemo moralni, ali kako možemo da činimo vrla dela ako već sami nismo vrli? On odgovara[9] da se započinje činjenjem dela koja su objektivno u skladu sa vrlinom, mada, pri tom, nemamo reflektovano znanje o tim činovima i promišljen izbor tih činova kao dobrih, jer tu izbor proizlazi iz običajne sklonosti. Na primer, roditelji mogu da kažu svom detetu da ne laže. Ono sluša, iako možda ne shvata unutrašnju vrednost govorenja istine, i mada još nema razvijenu naviku govorenja istine; ali govorenje istine postepeno ulazi u naviku, a daljim vaspitanjem dete počinje da shvata da je govorenje istina ispravno po sebi, i stoga se opredeljuje za govorenje istine radi nje same, kao za ono što je ispravno činiti. Ono je, dakle, u tom pogledu moralno. Na optužbu o rđavom krugu odgovara se, dakle, distinkcijom između činova koji *stvaraju* dobru dispoziciju i činova koji *potiču iz* dobre dispozicije kada je ona jednom već stvorena. Sama vrlina je dispozicija razvijena iz sposobnosti za pravilno upražnjavanje te sposobnosti. (Dalje teškoće bi mogle, naravno, da se pojave pri raz-

[6] *E. N.*, A 4 i sq.
[7] *E. N.*, 1100a 4 sq i 1101a 14—20.

[8] Aristotel primećuje da istinski srećan čovek mora da bude dovoljno opskrbljen spoljašnjim dobrima. On stoga odbacuje do krajnosti dovedeno kiničko učenje, iako nas opominje (Cf. *E. E.*, 1214b 25 sq.) da ne brkamo neophodne uslove sreće sa bitnim elementima sreće.
[a] Lat. rđav krug. — *Prim. prev.*
[9] *E. N.*, B 1, 1103a 14-b 26; B 4, 1105a 17-b 18.

matranju odnosa između razvitka moralnih procena i uticaja društvene okoline, saveta roditelja, učitelja itd., ali se time ne bavi Aristotel.[10]

III. Kakav je odnos vrline i poroka? Zajedničko svojstvo svih dobrih činova jeste to da se oni drže određenog stepena ili mere, a vrlina je, prema Aristotelovom shvatanju, sredina između dve krajnosti, gde su krajnosti poroci, neki zbog prekomernosti, a drugi zbog nedostatka.[11] Reč je o prekomernosti i nedostatku u pogledu osećanja ili u pogledu delovanja. Tako, na primer, ako se radi o osećanju samopouzdanja, prekomernost tog osećanja čini luda neustrašivost — bar kada se osećanje ispoljava u delanju, a etika je zainteresovana za ljudsko delanje — dok nedostatak predstavlja kukavičluk. Sredina će, onda, biti sredina između pomamne smelosti, s jedne strane, i kukavičluka, s druge: ta sredina jeste hrabrost i ona je vrlina u pogledu osećanja samopouzdanja. Isto tako, ako za primer uzmemo čin davanja novca, onda je prekomernost u toj radnji rasipništvo — a ono je porok — dok je nedostatak te radnje škrtost. Darežljivost kao vrlina jeste sredina između dva poroka, prekomernosti i nedostatka. Aristotel stoga definiše i opisuje moralnu vrlinu kao »sposobnost izbora, koja se nalazi u sredini u odnosu na nas, (sredini) omeđenoj razumom, i to tako kako bi odredio razborit čovek«[12]. Vrlina je, dakle, dispozicija da se bira u saglasnosti sa razumom, naime, prema pravilu preko kojeg bi birao istinski krepostan čovek obdaren sposobnošću za moralno pronicanje. Aristotel je posedovanje praktične mudrosti, sposobnosti da se sagleda šta je ispravno učiniti u datim okolnostima, smatrao za bitnu osobinu istinski moralnog čoveka; istovremeno, pripisivao je znatno veću vrednost moralnim sudovima prosvetljene svesti nego bilo kakvim čisto teoretskim ili *apriornim* zaključcima. To možda izgleda pomalo naivno, ali moramo se setiti da će za Aristotela razborit čovek biti onaj čovek koji vidi šta je za čoveka dobro u bilo kome spletu okolnosti: od njega se ne zahteva da uđe u neku akademsku raspravu, već da vidi šta istinski priliči ljudskoj prirodi u tim okolnostima.

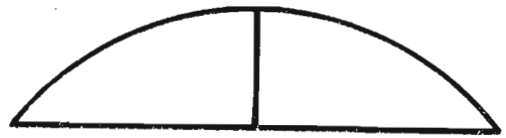
Kada govori o sredini, Aristotel ne misli na sredinu koja mora da se proračunava aritmetički: zbog toga on u svojoj odredbi kaže »u odnosu na nas«. Nepromenljivim matematičkim pravilima mi ne mo-

[10] Aristotel veoma uporno ističe da ispravan čin ne sme da bude samo »spoljašnje« ispravna radnja koju treba učiniti u datim okolnostima, već mora da bude učinjen i sa ispravnom pobudom, da proizlazi iz moralnog uzročnika koji dela upravo kao moralni uzročnik. (Cf. *E. N.*, 1105b 5 sq.)

[11] *E. N.*, B, 6 sq.

[12] *E. N*, 1106b 36—1107a 2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 32. — *Prim. prev.* Koplston grčku reč λόγοι na ovom mestu prevodi i tumači kao pravilo. — *Prim. prev.*)

žemo da odredimo šta je prekomernost, šta sredina a šta nedostataku: toliko mnogo zavisi od karaktera osećanja ili radnje o kojoj je reč. U nekim slučajevima možda je bolje grešiti u pravcu prekomernosti nego u pravcu nedostatka, ali u drugim slučajevima preporuka može da bude sasvim suprotna. Naravno, Aristotelovo učenje o sredini ne bi trebalo da se izjednači s uzdizanjem osrednjosti u moralnom životu, jer vrlina je, ako je reč o odličnosti, krajnos: ona je sredina u pogledu svoje suštine i odredbe. To bi moglo da se ilustruje dijagramom profesora Nikolaja Hartmana iz njegove *Etike*[13], tu horizontalna linija na dnu crteža predstavlja ontološku dimenziju, a vertikalna linija aksiološku.



Ovaj dijagram ilustruje značajnu pojedinost — naime, da vrlina (ἀρετή) ima dvostruki položaj. (1) U odnosu na ontološku dimenziju, ona je sredina (μεσότης); (2) u odnosu na aksiološku dimenziju, ona je izvrsnost ili krajnost (ἀκρότης). Vrlina, dakle, sa vrednosne tačke gledišta, nije nekakav spoj dva poroka, jer se ona upravo u tom smislu nalazi u suprotnosti sa obadva poroka; pa ipak, ona je sredina s ontološkog stanovišta, jer u sebi spaja obadve dobre strane, koje, idući ka krajnjim tačkama, čine poroke. Na primer, hrabrost nije ni samo drska smelost, niti samo hladno predviđanje rizika, već sinteza obadva ta stava — a taj sintetični karakter ne dozvoljava hrabrosti da se izrodi, sa jedne strane, u smelost vratolomnog čoveka, ili, s druge, u opreznost kukavice. »Ono što je Aristotel tako snažno osećao kod nižih moralnih vrednosti, iako nije bio kadar to da formuliše, bilo je upravo uviđanje da svi vrednosni elementi, uzeti izolovano, imaju tačku preko koje postaju opasni i tiranski, kao i to da za njihovo istinsko ispunjenje u stvarnom životu uvek postoji neka protivteža. Zbog ovog duboko opravdanog osećanja on vrlinu nije pripisivao nijednom od tih elemenata ponaosob već njihovoj sintezi. Upravo u njihovoj sintezi umanjuje se opasnost koja je latentno sadržana u pojedinim vrednostima, ali se ujedno u svesti parališe i njihova tiranija. U tom pogledu Aristotelov postupak predstavlja model svakog daljeg razmatranja problema moralnih opreznosti.«[14]

[13] Nicolai Hartmann, *Ethik*, Bd. 2, p. 256, (eng. prev.)

[14] Hartmann, *Ethik*, 2 (p. 424).

aesthetic (original)

Međutim, mora se priznati da Aristotelovo razmatranje vrlina pokazuje da je on bio poglavito pod uticajem *estatičkog* stava Grka prema ljudskoj moralnosti; ta činjenica se jasno pokazuje u njegovom razmatranju o čoveku izvanredne duševne veličine[a]. Aristotelu bi bio odvratan pojam o razapetom Bogu: on bi za njega bio najverovatnije istovremeno i neestetski i nerazumno.

IV. Pretpostavka moralnog delanja jeste sloboda, jer čovek snosi odgovornost samo za dragovoljno učinjene radnje, tj. voljne činove u širokom smislu. Čovek ne može da se smatra odgovornim ako dela pod fizičkom spoljašnjom prinudom ili iz neznanja. Strah može da oslabi hotimičan karakter neke radnje, ali jedan čin kao što je bacanje brodskog tereta sa palube za vreme oluje, mada nije čin koji bi razuman čovek izveo u običnim okolnostima, jeste hotimičan jer potiče od samog delatnika.[15]

Aristotel daje neke veoma umesne opaske o neznanju u moralnom kontekstu; recimo, ističe da bi se za čoveka koji dela u besu ili pod uticajem pića moglo reći da dela *u* neznanju, ali se ne može reći da dela *iz* neznanja, jer to neznanje jeste posledica gneva ili pića.[16] Međutim, teško se može prihvatiti njegova tvrdnja da radnja izvršena u neznanju jeste nevoljna ako se izvršilac kasnije kaje zbog nje, a nije bezvoljna ako se kasnije ne kaje zbog nje[b]; ta tvrdnja teško može da se prihvati, jer iako izvršiočev potonji stav može da razotkrije njegov opšti karakter (tj., da li je on, u celini uzevši, dobar ili rđav čovek), naknadni stav ne može da bude osnova za razlikovanje nehotećih od pukih nehotičnih činova.[17]

Kada je reč o sokratskom stanovištu, prema kome niko ne dela protiv znanja, Aristotel pokazuje povremeno da poseduje živo osećanje unutrašnje moralne borbe[18] (bio je suviše dobar psiholog da bi prešao preko toga); međutim, kada o tome formalno raspravlja povodom umerenosti i razuzdanosti[19], on je skloniji gledištu prema kome onaj koji čini neko rđavo delo ne zna da je ono u tom trenutku rđavo. To sigurno može da se dogodi ponekad, kao, na primer, u slučaju radnji izvršenih u naletu strasti, ali Aristotel ne uzima dovoljno u obzir činjenicu da neko može namerno da čini ono za šta zna da je rđavo, štaviše,

[a] U originalu: »great-souled« man, što verovatno stoji za Aristotelovu μεγαλοψυχία *E. N.*, 1123a 35. Dakle, Aristotelu je ideal ponosan a ne ponizan čovek — *Prim. prev.*

[15] *E. N.*, Γ 1, 1100a 8—19.

[16] *E. N.*, Γ 1, 1110b 24—7.

[b] Grč. ἄκων — ἑκών *Prim. prev.*

[17] *E. N.*, 1110b 18 sq.

[18] *E. N.*, e. g., 1102b 14 sq.

[19] *E. N.*, H. 1139a, 1142b, 1144b.

i ono za šta zna da je rđavo u trenutku kada ga čini. Neko će možda primetiti da bi Aristotel, zbog izrazito humanog karaktera svoje etike, u kojoj se »ispravno« objašnjava preko »dobrog«, mogao da odgovori da čak i razuzdan čovek dela *sub ratione boni*[a]. To je tačno, ali razuzdan čovek ipak može sasvim dobro da zna da je radnja koju izvodi moralno rđava. U stvari, iako je Aristotel odbacivao sokratsku teoriju, ona nije ništa manje, bar u određenom obimu, gospodarila njime. Aristotelu je nedostajao pravi pojam dužnosti, mada se on izgleda ne razlikuje u tom pogledu od drugih grčkih mislilaca pre stoika, izuzimajući ovde u izvesnom smislu Platona. Aristotelova etika ne vodi dovoljno računa o tome da jedna radnja može da bude dobra ili može da doprinosi dobru a da zbog toga ne bude strogo obavezna, odnosno da ne bude dužnost.

V. Aristotel, slično Platonu, nije imao nikakav istinski specifičan pojam volje; ali njegov opis ili odredba izbora kao »hotećeg uma« ili »razložnog htenja«[20] ili kao »hotimične želje onoga što je u našoj moći«[21], pokazuje da je on imao određeno shvatanje volje; on, naime, ne izjednačava izbor davanja prednosti jednoj strani (προαίρεσις) ni sa htenjem po sebi ni sa umom po sebi. Njegov opis tog biranja izgleda ukazuje da je on izbor smatrao u biti nečim *sui generis*[b]. (Aristotel zaista izjavljuje da se προαίρεσις odnosi na sredstva a ne na ciljeve, ali kada upotrebljava tu reč, kako u samoj *Etici* tako i drugde, on nije dosledan.[22])

Aristotel razlaže moralni proces na sledeći način. (1) Delatnik hoće da postigne određen cilj. (2) On premišlja, budući da vidi da je *B* sredstvo za *A* (cilj koji treba ostvariti), *C* sredstvo za *B* i tako dalje, dok (3) ne uoči da neko pojedinačno sredstvo blisko cilju ili udaljeno od njega, već kako bude slučaj, jeste nešto što on može da uradi ovde i sada. (4) Tada on bira to sredstvo koje mu se pokazuje kao izvodljivo *hic et nunc*[c], (5) vrši odgovarajuću radnju. Tako bi, na primer, neko mogao da poželi sreću (u stvari, Aristotel je mislio da čovek želi to uvek). On, zatim, uočava da je zdravlje sredstvo za sreću, a da telesno vežbanje vodi zdravlju. Posle toga zapaža da je pešačenje nešto što on može da učini ovde i sada. Stoga se opredeljuje za tu radnju i vrši je, tj. započinje hodanje. Ova analiza možda dobro opisuje način kako iznalazimo potrebne delatnosti s obzirom na jedan određen cilj: teško je,

[a] Lat. pod razlogom dobra. — *Prim. prev.*

[20] *E. N.*, 1139b 4—5.

[21] *E. N.*, 1113a 9—11. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 47. — *Prim. prev.*)

[b] Lat. svog (osobenog) roda. — *Prim. prev.*

[22] *E. N.*, e. g. 1111b 26 sq. Ali upor. npr. 1144a 20 sq.

[c] Lat. ovde i sada. — *Prim. prev.*

međutim, iznaći bilo kakvu stvarnu moralnu obavezu u Aristotelovom sistemu, bar ukoliko se taj sistem uzima takav kakav jeste, bez ikakvih dodataka kasnijih filozofa.

Iz učenja da je moralno delovanje dobrovoljno i u saglasnosti s izborom sledi da su vrlina i porok u našoj moći, i da je Sokratovo učenje pogrešno. Tačno je da neko može da stekne lošu naviku takve siline da u osnovi ne može da izbegne rđave radnje koje prirodno proističu iz te navike, ali je on pre toga mogao da se suzdrži od stvaranja te navike. Čovek može tako da pomrači svoju svest da ne uspeva sada da odvoji ispravno od neispravnog, ali je on sam odgovoran za to svoje slepilo i za prouzrokovanje svog neznanja. Moglo bi se reći da je to opšte Aristotelovo shvatanje, mada on, kao što smo videli, u svom formalnom razmatranju sokratskog stanovišta ne obraća dovoljno pažnje na moralnu slabost i krajnju izopačenost volje.

VI. Aristotelovo razmatranje moralnih vrlina je najčešće veoma poučno; ono pokazuje njegovu zdravorazumsku usmerenost i jasan sud. Na primer, njegova karakterizacija hrabrosti, kao sredine između sulude smelosti ili vratolomnosti i kukavičluka, ističe istinsku prirodu hrabrosti i istinski je distingvira od lažnih oblika hrabrosti. Slično tome, njegov opis vrline umerenosti, kao sredine između razuzdanosti i »neosetljivosti«, tačno pokazuje da umerenost ili suzdržljivost u odnosu na telesna uživanja sama po sebi ne podrazumeva puritanski stav prema čulnom uživanju i zadovoljstvima čula. Njegovo uporno isticanje da sredina jeste sredina »s obzirom na nas«, i da se ne može aritmetički odrediti, isto tako iznosi na videlo praktične, iskustvene i trezvene razumske poglede. Kao što Aristotel umesno primećuje: »Jer ako je (za nekoga) mnogo da pojede deset merica a dve premalo, učitelj gimnastike neće mu propisati šest merica; to, naime, može biti previše ili premalo za toga koji treba da prima (hranu); za Milona (Milon)[a] će to biti premalo, ali za početnika u vežbalištu (to bi moglo da bude) previše.«[23]

Pa ipak, ne može se poreći da je u izvesnoj meri Aristotelovo razmatranje vrlina bilo određeno tadašnjim grčkim ukusom.[24] Tako njegovo shvatanje da će se čovek »duševne veličine« i samopoštovanja stideti da primi dobročinstva »(jer će na taj način sebe staviti u položaj

[23] *E. N.*, 1106a 36-b 4. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 31. — *Prim. prev.*).

[a] Poznati rvač koji je zbog svoje snage ušao u poslovicu. — *Prim. prev.*

[24] Biti čovek koji traži počasti od drugih na osnovu svoje vrline i plemenitosti, to je nama pomalo odbojna ideja, ali ona direktno potiče od očekivanja počasti koje u homerskih junaka proizlazi iz njihove. ἀρετή.

podređenog čoveka, dok će, nasuprot tome, na primljena dobročinstva uvek uzvraćati još većim kako bi svog prijatelja učinio svojim dužnikom, možda je u skladu sa grčkim ukusom (ili sa ukusom Ničea), ali će danas teško biti prihvaćeno. I Aristotelova slika čoveka »duševne veličine« kao čoveka laganog koraka, dubokog glasa i staloženog govora, znatnim delom je stvar estetičkog ukusa.[25]

VII. U petoj knjizi *Nikomahove etike* Aristotel raspravlja o pravednosti. Pod pravdom on razumeva (a) ono što je zakonito i (b) ono što je pošteno i jednako. (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ

[25] *E. N.*, 1124b 9-1125a 16. Ser Dejvid Ros, na osnovu Aristotelovog razmatranja, daje sledeće tabelu moralnih vrlina (*Aristotel*, p. 203).

Osećanje	*Radnja*	*Prekomernost*	*Sredina*	*Nedostatak*
Strah		Kukavičluk	Hrabrost	Neimenovano
Pouzdanje		Plahovitost	Hrabrost	Kukavičluk
Neka telesna zadovoljstva		Razuzdanost	Umerenost	Neosetljivost
(Bol koji nastaje iz želje za takvim zadovoljstvima)	Davanje novca	Rasipništvo	Darežljivost	Škrtost
	Uzimanje novca	Škrtost	Darežljivost	Rasipništvo
	Davanje novca naveliko	Prostakluk	Veličina	Niskost
	Traženje velikih počasti	Taština	Ponos	Malodušnost
	Težnja za počastima u manjem obimu	Častohleplje	Neimenovano	Nečastoljublje
Ljutina		Srditost	Blagost	Mekuštvo
Opštenje sa drugima	Govorenje istine o sebi	Hvalisavost	Istinoljubivost	Samopotcenjivanje
	Pričinjavanje zadovoljstva: razonođenjem	Lakrdijaštvo	Duhovitost	Neotesanost
	u životu uopšte	Poniznost	Prijaznost	Mrzovoljnost
Stid		Stidljivost	Pristojnost	Bestidnost
Nezadovoljstvo zbog dobre ili zle sreće drugih		Zavist	Pravedno Negodovanje	Zloba

δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.[a]) Prva vrsta pravde, takozvana »opšta« pravda, praktično se izjednačava sa poštovanjem zakona; međutim, kako Aristotel zamišlja da se zakon države proteže — makar idealno — na čitav život, i da kao takav nagoni na moralne radnje u smislu materijalno moralnih radnji (jer zakon, naravno, ne može da prisiljava na moralne radnje u formalnom ili subjektivnom smislu), onda je opšta pravda više ili manje istoznačna sa vrlinom, shvaćenom u njenom socijalnom vidu. Aristotel je, slično Platonu, čvrsto ubeđen u pozitivnu i vaspitnu funkciju države. To je dijametralno suprotno teorijama o državi kakve su razvijali Herbert Spenser u Engleskoj i Artur Šopenhauer u Nemačkoj; ti mislioci nisu prihvatili pozitivne funkcije države a funkciju zakona su ograničavali na odbranu ličnih prava, iznad svega na odbranu privatne svojine.

»Pojedinačna« pravda se deli na: (a) distributivnu pravdu, prema kojoj država raspodeljuje dobra među svoje građane po geometrijskoj srazmeri, tj. prema zasluzi (kao što kaže Barnet, grčki građanin se smatrao pre deoničarem u državi, nego poreskim obveznikom), i (b) korektivnu pravdu. Ova poslednja se, dalje, deli na dve vrste pravednosti: (1) onu koja se tiče dobrovoljnih odnosa ljudi (područje građanskog zakona) i (2) onu koja se tiče nedobrovoljnih radnji (krivični zakon). Korektivna (popravljačka) pravda drži se aritmetičke srazmere. Aristotel je ovim dvema glavnim vrstama pojedinačne pravde dodao i razmensku ili komutativnu pravdu.

Pravda je, prema Aristotelu, »sredina između vršenja i trpljenja nepravde«[26]. Međutim, ta postavka se teško može prihvatiti; nju Aristotel očigledno iznosi samo da bi pravednost uskladio sa drugim već razmatranim vrlinama. Jer, na primer, pravičan preduzetnik jeste onaj koji više voli da drugima daje ono što im pripada a za sebe da uzme samo svoj vlastiti udeo nego da drugom čoveku daje manje nego što takvom dopada, odnosno da za sebe uzima više nego što mu pripada. Ali, davati drugome više nego što mu sleduje, ili za sebe uzeti manje nego što nam pripada, teško da znači trpljenje nepravde. Ipak, Aristotel odmah zatim znatno srećnije kaže da pravičnost nije, u stvari, sredina kao druge vrline, već sredina u smislu što proizvodi stanje koje je na sredokraći između onog u kome *A* ima previše i onog u kome *B* ima previše.[27]

[a] *E. N.*, 1129a 34. (»A pravedno je, dakle, ono što je zakonito i jednako, dok je nepravedno ono što je protivzakonito i nejednako.« — *Prim. prev.*)

[26] *E. N.*, 1133b 30—2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 126. — *Prim. prev.*)

[27] *E. N.*, 1133b 32 sq.

Na kraju[28], Aristotel čini veoma značajnu distinkciju između raznih tipova radnji koje su sadržinski nepravične; on ističe da se činjenje neke radnje koja za posledicu ima štetu za drugoga, koja nije bila predviđena ili nameravana — a pogotovo ako ta šteta ranije nije proisticala iz spomenute radnje — veoma razlikuje od činjenja jedne radnje koja bi prirodno za posledicu imala štetu za drugog, posebno ako je ta šteta bila očekivana i nameravana. Ovako povučena distinkcija otvara prostor za određenje pravičnosti kao takve vrste pravde koja je iznad zakonske pravednosti, budući da je ova poslednja suviše opšta da bi se primenila na sve pojedinačne slučajeve. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλέιπει διὰ τὸ καθόλου.[29]

VIII. Razmatrajući intelektualne vrline, Aristotel ih deli prema dve umne sposobnosti: (1) sposobnost saznavanja — τὸ ἐπιστημονικόν — kojom uočavamo ono što je nužno i što ne podleže nikakvoj slučajnosti, i (2) sposobnost prosuđivanja — τὸ λογιστικόν — odnosno sposobnost donošenja sudova, koja se bavi onim što nije izvesno. Intelektualne vrline saznajne sposobnosti su ἐπιστήμη, znanstvena »sposobnost dokazivanja«[30], pomoću koje dajemo dokaze, i νοῦς ili intuitivni um, kojim, na osnovu iskustva, shvatamo neku opštu istinu o određenom broju pojedinačnih slučajeva a zatim tu istinu ili načelo sagledavamo kao nešto očevidno.[31] Jedinstvo uma (νοῦς) i znanja (ἐπιστήμη) daje teorijsku mudrost (σοφία); ona se bavi najvišim predmetima — verovatno uključujući ne samo metafiziku već, takođe, i matematiku i fiziku. Promišljanje tih sadržaja pripada idealnom životu čoveka. »Tako bi mudrost bila (spoj) uma i znanosti, odnosno, kao neka glava znanja jer je znanost o onom najuzvišenijem.«[a] Uzvišenost saznanja potiče od njegovog predmeta; povodom toga Aristotel primećuje da bi bilo nerazumno političku nauku nazivati najvišom vrstom znanja, osim ukoliko je čovek zaista najviši od sveg bivstvujućeg — a on to nije verovao.[32] »Jer ima mnogo toga drugog božanstvenije prirode od čovekove, kao što su to najočevidnije nebeska tela od kojih je sastavljen svemir. Iz svega rečenog jasno je da je mudrost znanost i umovanje o onom po prirodi najznačajnijem.«[33]

[28] *E. N.*, 1135a 15—36a 9. Cf. *Rhet.*, 1374a 26-b 22.

[29] *E. N.*, 1137b 26—7. [A to je priroda pravičnosti (da bude) dopuna zakona kao manjkavog zbog (njegove) opštosti«. — *Prim. prev.*]

[30] *E. N.*, 1139b 31—2.

[31] *E. N.*, Z, 6, 1140b 31—1141a 8.

[a] *E. N.*, 1141a 19—20. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 123. — *Prim. prev.*)

[32] *E. N.*, 1141a 21—2.

[33] *E. N.*, 1141a 33-b 3. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 124. — *Prim. prev.*)

Vrline rasuđivačkog dela duše (τὸ λογιστικόν) jesu: τέχνη ili umeće, »stvaralačka sposobnost prema istinskom razumu«[34], i praktična mudrost ili razboritost (φρόνησις), »istinska sposobnost delanja sa rasuđivanjem o onome što je čoveku dobro ili rđavo«[35]. Praktična mudrost (φρόνησις) se, dalje, deli prema predmetu primene. (1) Ako se bavi dobrom pojedinaca, onda je to praktična mudrost u užem smislu, odnosno razboritost. (2) Ukoliko se bavi porodicom, vođenjem domaćinstva, praktična mudrost se naziva ekonomija, domostroiteljstvo (οἰκονομία). (3) Ukoliko se bavi državom, naziva se političkom naukom u širem smislu. Ova poslednja, politika u širem smislu, opet se, dalje, deli na: (a) ustavotvornu ili zakonodavnu sposobnost, odnosno politiku u užem smislu, i (b) rukovodstvenu ili upravljačku sposobnost. Ova poslednja se deli na: (a) savetodavnu i (b) pravosudnu delatnost. (Uprkos svim ovim podelama, važno je zapaziti da je to, u stvari, uvek ista vrlina koja se, ako je usmerena na pojedinca, naziva praktičnom mudrošću, a politikom ako se bavi dobrom države.)

Praktična mudrost se, kaže Aristotel, služi praktičnim silogizmom, na primer *A* je cilj, *B* je sredstvo, dakle treba da bude učinjeno *B*. (Upozoren na to da nam ovaj postupak, na žalost, daje samo jedan hipotetički a ne kategorički imperativ, Aristotel bi mogao da odgovori da je u etici cilj sreća, a pošto je sreća cilj kome svi teže i kome ljudi ne mogu a da ne streme, kome ljudi, dakle, teže po prirodi, onda je razumljivo što se imperativ koji se tiče našeg izbora sredstava za ovaj cilj razlikuje od imperativa koji se odnosi na sredstva za neki slobodno izabran cilj; dok je ovaj potonji imperativ hipotetički, onaj prvi je kategorički.) Aristotel, sa svojim uobičajeno dobrim zapažanjem, izričito primećuje da neki ljudi, na osnovu svog životnog iskustva, mogu da imaju znanja o tome koju ispravnu radnju treba učiniti u datom trenutku, mada nemaju jasnu zamisao o opštim načelima. Otuda uverenje da je bolje znati zaključak praktičnog silogizma, i bez velike premise, nego znati veliku premisu bez poznavanja zaključka.[36]

S obzirom na Sokratovo gledište da je svaka vrlina oblik razboritosti, Aristotel izjavljuje da Sokrat ima delom pravo a delom greši. »Grešio je smatrajući da su sve vrline (oblici) razboritosti, ali je lepo rekao da (nijedne vrline) ne može biti bez razboritosti.«[37] Sokrat je

[34] *E, N.*, 1140a 9—10, 20—21. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 120. — *Prim. prev.*)

[35] *E. N.*, 1140b 4—6. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 121. — *Prim. prev.*)

[36] *E. N.*, 1141b 14—22.

[37] *E. N.*, 1144b 19—21. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982. str. 133. — *Prim. prev.*)

zastupao stanovište da sve vrline jesu oblici razuma (jer su forme saznanja); Aristotel, međutim, pokazuje da je istina pre u tome što su sve one *uz razum*. »Jer vrlina nije samo sposobnost (ravnanja) prema ispravnom načelu, nego sposobnost (delanja) prema ispravnom načelu; a ispravno načelo u ovim stvarima je razboritost.«[38] Razboritost je, dakle, nužna za istinsku moralnost, (a) kao »vrlina (jednog) dela (uma)« i (b) utoliko što »odluka neće biti ispravna kako bez razboritosti tako i vrline, jer ova (poslednja upućuje na ispravan) cilj, a (prva) čini da se dela prema tom cilju«[39]. Ali razboritost ili praktična mudrost nije isto što i dovitljivost (δεινότης). Dovitljivost je sposobnost kojom čovek uspeva da pronađe ispravna sredstva za bilo koji pojedinačan cilj; otuda bi i nitkov mogao da bude veoma domišljat u iznalaženju ispravnih sredstava za postizanje svog niskog cilja. Puka dovitljivost se, dakle, razlikuje od razboritosti, koja pretpostavlja vrline i jednaka je moralnom uviđanju.[40] Razboritost ne može da postoji bez domišljatosti, ali ne može da se svede na domišljatost i dovitljivost. Razboritost je moralna vrlina; drugim rečima, praktična mudrost je dovitljivost utoliko što se bavi sredstvima koja vode ka postizanju ciljeva, ali ne bilo kakve vrste ciljeva, već istinskog čovekovog cilja, onog što je najbolje za čoveka; moralna vrlina je, pak, ta koja nam omogućava da izaberemo ispravan cilj, pa u tom smislu razboritost pretpostavlja moralnu vrlinu. Aristotel je sasvim svestan toga da je moguće da čovek čini ono što je ispravno, ono što treba da čini, a sam da ne bude dobar čovek. Pojedinac je dobar samo ako njegovo delanje proizlazi iz moralnog izbora i ako je to delanje izvedeno zbog toga što je dobro.[41] A za to je neophodna razboritost.

Aristotel dopušta da je moguće odvojeno posedovati neke »prirodne« vrline (na primer, dete može da bude prirodno hrabro, a istovremeno da ne bude plemenito); međutim, da bismo imali moralnu vrlinu u punom smislu reči, tj. da bismo je imali kao razumsku dispoziciju, neophodna je razboritost. Štaviše, »ako (u čoveku) prebiva jedna (vrlina) razboritosti, istovremeno prebivaju i sve (druge)«[42]. Sokrat je, dakle, bio u pravu kada je mislio da nijedna vrlina ne može da bude bez razboritosti, mada je grešio kada je pretpostavljao da su sve vrline oblici razboritosti. U *Eudemovoj etici* Aristotel primećuje da su za

[38] *E. N.*, 1144b 26—8. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 133. — *Prim. prev.*)

[39] *E. N.*, 1145a 2—6. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 162. Prvi deo rečenice je iskvaren u grčkom originalu. — *Prim. prev.*)

[40] *E. N.*, 1144a 23 sq.

[41] *E. N.*, 1144a 13 sq.

[42] *E. N.*, 1144b 321145a 2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 162. — *Prim. prev.*)

Sokrata sve vrline bile oblici znanja, tako da bi se, na primer, saznavanje pravde i postajanje pravednim odigravalo istovremeno, baš kao što smo mi geometričari od trenutka kada naučimo geometriju. Uočavajući ovde teškoću, Aristotel kaže da je neophodno razlučiti teorijska znanja od stvaralačkog znanja. »Jer mi ne želimo da znamo šta je hrabrost već da budemo hrabri, niti (hoćemo) da saznamo šta je pravda nego da budemo pravedni.«[43] Slično tome, u takozvanoj *Velikoj etici* zapaža da »ako neko zna šta je pravednost (on) nije samim tim pravedan«[44], dok u *Nikomahovoj etici* upoređuje one koji misle da će postati moralni pukim teoretisanjem i bolesnke koji pažljivo slušaju ono što im lekar govori, ali ne sprovode nijedno od njegovih uputstava[45].

IX. Aristotel ne prihvata da su zadovoljstva kao takva rđava. Zadovoljstvo ne može da bude istinski dobro, kao što je mislio Eudokso, jer je zadovoljstvo prirodna propratna okolnost jedne nesputane delatnosti (kao neka vrsta obojenosti vezane za tu delatnost), a delatnost je ta kojoj treba težiti, ne propratno uživanje. Mi treba da činimo određene radnje čak i ako iz njih ne bi proisteklo nikakvo zadovoljstvo.[46] Osim toga, nije istina da su sva zadovoljstva poželjna, jer se radnje, uz koje idu neka zadovoljstva, često pokazuju kao sramotne.

Međutim, ako zadovoljstvo nije pravo dobro, to ne znači da treba otići u suprotnu krajnost i tvrditi da je svako zadovoljstvo rđavo zbog toga što su neka uživanja sramotna. U stvari, kaže Aristotel, mogli bismo reći da sramotna zadovoljstva nisu istinski prijatna, baš kao što belina koja se pojavljuje čoveku oštećenog vida možda nije stvarno bela. Moguće je da ova opaska nije mnogo ubedljiva: znatno ubedljivije je, međutim, Aristotelovo zapažanje da sama zadovoljstva mogu da budu poželjna, ali ne kada se postižu na sraman način: a još ubedljivija je njegova misao da se zadovoljstva specifično razlikuju prema radnjama iz kojih se izvode.[47]

Aristotel ne želi da prihvati gledište prema kome je zadovoljstvo naprosto nadopunjavanje, tj. gledište prema kome bol predstavlja neku manjkavost prirodnog stanja a zadovoljstvo dopunu tog nedostatka. Doduše, istina je da tamo gde ima dopunjavanja nekog nedostatka ima i zadovoljstva, kao i to da bol postoji tamo gde ima iscrpljenosti, pa ipak, ne možemo uopšteno reći da je zadovoljstvo nadopuna koja dolazi posle prethodnog bola. »Jer, bez (prethodnog) bola su (zadovoljstva

[43] *E. N.*, 1216b 3—26.
[44] *M. M.*, 1183b 15—16.
[45] *E. N.*, 1105b 12—18.
[46] *E. N.*, 1174a 7—8.
[47] *E. N.*, 1173b 20—31.

u učenju, zatim zadovoljstva) koja dolaze preko čula, kao ona kroz miris, pa mnogi (utisci) sluha i vida, i najzad sećanja i nadanja.«[48]

Zadovoljstvo je, dakle, nešto pozitivno, a njegov učinak je usavršavanje upražnjavanja neke sposobnosti. Zadovoljstva se specifično razlikuju prema svojstvima radnji za koje su vezana, a merilo toga šta je istinski prijatno i neprijatno mora da bude moralan čovek. (Aristotel ističe značaj obučavanja dece u izboru pravih uživanja i odbacivanju onoga što treba izbegavati; »zato se mladi vaspitavaju upravljanjem pomoću užitka i bola«[49]. Neka uživanja su prijatna samo onima čija je priroda iskvarena: istinska uživanja za čoveka jesu ona koja prate radnje prilične čoveku: »ostala (uživanja jesu ljudska samo) drugostepeno i umanjeno kao i delanja (za koja su vezana)«[50].

Aristotelov trezven razum i psihološka pronicljivost očigledni su u čitavom ovom razmatranju o uživanju. Moguće je da će neki misliti da je on prenaglašavao zadovoljstva teorijske i čisto intelektualne aktivnosti, ali činjenica je da on strpljivo izbegava sve krajnosti, ne slažući se, s jedne strane, s Eudoksom da je uživanje *istinsko* dobro, niti, s druge strane, sa Speusipom da su sva uživanja loša.

X. Osmu i devetu knjigu *Nikomahove etike* Aristotel posvećuje razmatranju prijateljstva. Prijateljstvo je, kaže on, »neka vrlina ili ono što ide uz vrlinu; osim toga, ono je nešto najnužnije u životu«[51]. Aristotel je sklon da prijateljstvo razmatra sa stanovišta našeg sopstvenog ja. Recimo, on naglašava čovekovu potrebu za prijateljima u različitim razdobljima života, i izražava mišljenje da čovek u prijateljstvu voli sebe — a to zvuči prilično egoistički. Ali on pokušava da pomiri egoizam i altruizam, ukazujući na to da je nužno razlikovati razna značenja izraza »voleti sebe«[a]. Neki ljudi teže da izvuku za sebe što je moguće više novca, počasti i telesnih uživanja; takve mi, uz prekor, nazivamo »sebeljubivima«; druge, tj. dobre ljude, koji se brinu o tome da se istaknu vrlinom i plemenitim delima, mada su i oni »samoljubivi«, ne osuđujemo zbog toga. Takav čovek »će pokloniti i novac

[48] *E. N.*, 1173b 16—19. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 256. — *Prim. prev.*)
[49] *E. N.*, 1172a 19—25. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 251. — *Prim. prev.*)
[50] *E. N.*, 1176a 22—9. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Liber«, Zagreb 1982, str. 227. — *Prim. prev.*)
[51] *E. N.*, 1155a 3—5. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 196. — *Prim. prev.*)
[a] Aristotel upotrebljava izraz φίλαυτος (*N. E.*, 1168b 14) koji može da ima pozitivno i negativno značenje; mi ih razdvajamo na samoljublje i sebeljublje. — *Prim. prev.*)

ako bi od toga prijatelji zadobili više; jer novac (tada) pripada prijateljima, a njemu samom ono plemenito; tako on sebi upravo dodeljuje veće dobro. Na sličan način (postupa) i sa počastima i položajima«[52]. Slika čoveka koji novac ili službu prepušta svome prijatelju da bi mogao sam sebi u zaslugu da upiše jedan plemenit čin, bez sumnje nije sasvim ugodna; Aristotel je svakako u pravu kada primećuje da mogu da postoje dve vrste samoljublja: dobra, a takođe i loša. (Zaista, mi smo dužni da volimo sebe i sebe, koliko je mogućno, da učinimo dobrima.) Znatno je srećnija Aristotelova izreka da su odnosi jednog čoveka prema njegovom prijatelju isti kao i njegovi odnosi prema sebi samom, jer je prijatelj drugo ja.[53] Drugim rečima, pojam jastva[a] u Aristotela može da se rastegne i proširi tako da obuhvati i prijatelje, čija sreća ili nevolja, uspeh ili neuspeh, postaju nešto naše vlastito. Povrh toga, uzgredna zapažanja, poput opaske da je »prijateljstvo izgleda više u tome da se voli nego da se bude voljen«[54], ili opaska da se »onima koji se vole želi dobro zbog njih samih«[55], pokazuju da Aristotelovo shvatanje prijateljstva nije bilo tako egoističko kao što bi ponekad mogle da nas navedu na taj zaključak njegove reči.

Da je Aristotelov pojam prijateljstva bio veoma širok, to može da se vidi iz toga kako on deli različite vrste prijateljstva. (1) Na najnižem nivou su prijateljstva nastala zbog koristi, kada ljudi ne vole svoje prijatelje zbog onoga što su oni po sebi, već samo zbog dobitka koji od njih očekuju.[56] Takva prijateljstva su neophodna čoveku, jer čovek nije ekonomski samostalan. Poslovno prijateljstvo bi spadalo u tu vrstu prijateljstava. (2) U drugu grupu spadaju prijateljstva nastala zbog uživanja. Ona se temelje na prirodnom zadovoljstvu koje ljudi nalaze u društvu svojih drugova i karakteristična su za mlade, jer »(mladi) žive po osećanju, i poglavito idu za onim što im je slatko i preče«[57]. Obadva ova tipa prijateljstva nisu postojana, jer kada mine razlog za prijateljstvo — korisnost ili uživanje — uništeno je, takođe, i prijateljstvo. (3) U treću grupu spadaju prijateljstva zbog dobra. Ta

[52] *E. N.*, 27—30. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 242. — *Prim. prev.*)

[53] *E. N.*, 1166a 30—2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 232. — *Prim. prev.*)

[a] U originalu: self; na grč. »drugo on« (ἄλλος αὐτος). — *Prim. prev.*

[54] *E. N.*, 1159a 27—8. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 209. — *Prim. prev.*)

[55] *E. N.*, 1157b 31—2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 205. — *Prim. prev.*)

[56] *E. N.*, 1156a 10—12. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 199. — *Prim. prev.*)

[57] *E. N.*, 1156a 31—3. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 100. — *Prim. prev.*)

vrsta prijateljstva je savršeno prijateljstvo i istrajava onoliko dugo koliko obadva prijatelja zadržavaju svoj karakter — »a vrlina je«, kaže Aristotel, »nešto trajno«[a].

Kao što bi moglo i da se očekuje, Aristotel iznosi mnoga zapažanja o prijateljstvu, koja, ako nisu duboka, jesu oštroumna i tačna, i koja su podesna ne samo za razumevanje prirodnih prijateljstava već i za natprirodna prijateljstva, poput onog sa našim Gospodom Hristom. Na primer, on primećuje da se prijateljstvo razlikuje od ljubavi po tome što je ovo potonje strast, a prvo odgojena duševna nastrojenost[58], i da se »želja za prijateljstvom brzo rađa, a (samo) prijateljstvo ne«[59].

XI. »Ako je sreća dejstvo prema vrlini, razumno je da (će to biti dejstvo) prema najvećoj (vrlini), a to bi bila (vrlina) najboljeg (u nama).«[60] Sposobnost teorijskog izučavanja (kontemplacije) jeste sposobnost čije upražnjavanje, prema Aristotelu, predstavlja savršenu sreću; pod tom sposobnošću on podrazumeva sposobnost intelektualnog ili filozofskog delovanja, pokazujući na taj način da sa Platonom deli intelektualističko stanovište. Aristotel ne razjašnjava precizno odnos moralnog delanja i najviše vrste ljudske sreće, ali u *Etici* on sasvim jasno ukazuje na to da istinska sreća nije moguća bez moralne vrline.

Aristotel navodi nekoliko razloga u prilog tvrdnji da se čovekova najviša sreća sastoji u intelektualnom razmatranju (θεωρῆσαι).[61] (1) Um je najviša čovekova sposobnost, a teorijska kontemplacija je najviša aktivnost uma. (2) Taj oblik aktivnosti možemo da održimo duže nego bilo koju drugu, na primer duže nego telesnu aktivnost. (3) Zadovoljstvo je jedan od sastavnih delova sreće, »a od (svih) dejstava prema vrlini najslađe je, kako se smatra, (ono) saobrazno mudrosti«. (Ova poslednja primedba se, možda, učinila pomalo neobičnom čak i samom Aristotelu, jer on ubrzo dodaje da »izgleda filozofija doista donosi najčudesnija uživanja, čista i postojana, pa je razumno što

[a] *E. N.*, 1156b 13. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 201. — *Prim. prev.*)

[58] *E. N.*, 1157b 28—31. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 205. — *Prim. prev.*)

[59] *E. N.*, 1156b 31—2. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 202. — *Prim. prev.*) Bog, kaže Aristotel, nema potrebu za prijateljem, jer bog jeste »sam sebi ono dobro«; ali nama su potrebni prijatelji, jer u nas je »dobrobit nešto što (zavisi) od drugih«. (*E. E.*, 1245b 14—19)

[60] *E. N.*, 1177a 12—13. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 266—267. — *Prim. prev.*)

[61] *E. N.*, K, 7.

oni koji (već) znaju žive prijatnije od onih koji (tek) traže (znanje)«[a]. (4) Filozof je znatno samodovoljniji od bilo koga drugog čoveka. On se, doduše, ne može odreći potrepština života jednako kao što to ne mogu ni drugi (Aristotel je mislio da su filozofu umereno potrebna spoljašnja dobra i prijatelji); svejedno, »mudrac je u stanju da posmatrački živi i sam za sebe, i to što je mudriji, tim više«[b]. Saradnja drugih mu je od velike pomoći, ali ako ona izostane, filozof će pre nego drugi ljudi biti kadar da se snađe. (5) Filozofija se voli zbog nje same, a ne radi plodova koje treba da donese. Na planu praktične aktivnosti[c], sama radnja nije ono što se želi, već neki učinak koji treba postići tom radnjom. Međutim, filozofija nije nikakvo čisto sredstvo za neki dalji cilj. (6) Čini se da sreća podrazumeva dokolicu. Međutim, »udejstvovanje praktičnih vrlina odvija se u državnim ili ratnim (poslovima); ali ove delatnosti izgleda da su nedokoličarske, a posebno one ratne«[d].

Dakle, čovekova potpuna sreća nalazi se u umnom delovanju koje se tiče onih najplemenitijih stvari, pod uslovom da ono zahvati »čitavo vreme ljudskog života«[e]. Takav život ispoljava nešto božansko u čoveku; a to što smo ljudi i smrtnici, ne znači da treba da se brinemo samo za stvari koje su ljudske i smrtne. Naprotiv, treba da pokušamo sve što je u našoj moći da bismo se otrgnuli od te smrtnosti i treba da učinimo sve što možemo kako bismo vodili život na koji upućuje najviši element u nama. Jer, mada je taj element samo mali deo nas, ipak on po snazi i vrednosti znatno nadilazi sve druge. Osim toga, izgleda da je on ono pravo ja u svakom od nas, jer je on suveren nad svim i bolji od svih. Stoga će uvek biti čudno ako ne izaberemo život u skladu sa našim istinskim jastvom, već život nečeg nama tuđeg.[62]

Šta je sve predmet ovog teorijskog umovanja? Sigurno je da ono obuhvata nepromenljive objekte metafizike i matematike, ali da li obuhvata i ono čime se bavi prirodna nauka? Da, ali samo utoliko ukoliko to nije nešto slučajno i propadljivo, jer se najviša čovekova aktivnost, a to smo videli, interesuje za ono što nije kontingentno. U *Metafizici*[63] Aristotel čini fiziku granom teorijske filozofije, mada na drugom mestu, takođe u *Metafizici*[64], kaže da ona proučava i kontingente događaje. Fizika, dakle, može da spada u »kontemplaciju« samo ukoliko izučava nepromenljiv ili nužan element u kontingentnim događajima kojima se bavi inače.

Najviši predmet metafizike jeste bog; ali u *Nikomahovoj etici* ne nalazimo onaj religiozan stav koji probija iz određenja idealnog života u *Eudemovoj etici*, u kojoj se spominje »štovanje i posmatranje boga«[65]. Mi ne možemo lako odlučiti da li je Aristotel mislio da se taj religiozan stav podrazumeva u slici idealnog života datoj u *Nikomahovoj etici*, ili je on taj raniji religiozan stav vremenom, naprosto, izgubio iz vida. U svakom slučaju, njegovo razmatranje kontemplacije imalo je velikog uticaja na potomstvo, pa i na hrišćanske filozofe, koji su, prirodno, nalazili da je ono veoma podesno za njihove ciljeve. Aristotelov intelektualistički stav nalazi svoj odjek u učenju sv. Tome Akvinskog, prema kome se suština blaženog viđenja sastoji pre u intelektualnom nego u voljnom činu, s obrazloženjem da je intelekt sposobnost kojom *posedujemo*, a volja sposobnost kojom uživamo u predmetu koji intelekt već poseduje.[66]

[a] *E. N.*, 1177a 23. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 267. — *Prim. prev.*)

[b] *E. N.*, 1177a 32. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 267. — *Prim. prev.*)

[c] U originalu: »practicol activity«, što ne odgovara Aristotelovom razumevanju prakse kao oslobođene spoljašnje svrhovitosti. Prikladan izraz bi bio »pragmatička aktivnost«. — *Prim. prev.*

[d] *E. N.*, 1177b 6 sq. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 268. — *Prim. prev.*)

[e] *E. N.*, 1177b 25.

[62] *E. N.*, 1177b 26—1178a 8. (Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 269. — *Prim. prev.*)

[63] *Metaph.*, 1005b 1—2, 1026a 18—19.

[64] Cf. npr. *Metaph.*, 1069a 30 sq., gde Aristotel kaže da fizika mora da se bavi ne samo večitim stvarima već i propadljivim čulnim stvarima.

[65] *E. E.*, 1249b 20. Već sam spomenuo (raspravljajući o Aristotelovoj metafizici) filozofovu tezu iz spisa *Velika etika* (1208b 26—32) da uopšte ne može da se govori o prijateljstvu prema bogu, jer bog ne bi mogao da uzvrati našu ljubav, čak i ako bi bilo moguće da ga mi volimo prijateljskom ljubavlju.

[66] Cf. npr., *Summa Theologica*, Ia, q. 26, art. 2.

POGLAVLJE TRIDESET DRUGO

POLITIKA

I. Država (a pod državom Aristotel podrazumeva grčki polis), kao i svaka druga zajednica, postoji radi nekog cilja. Za državu taj cilj je najviše čovekovo dobro: moralan i umstven život. Porodica je prvobitna zajednica koja je nastala u cilju održanja života i radi zadovoljavanja čovekovih svakodnevnih potreba[1]; kada se nekoliko porodica udruži u težnji za nečim što nadilazi puko zadovoljavanje dnevnih potreba, tada nastaje selo. Kada se, pak, nekoliko sela zajedno udruži da bi stvorili širu zajednicu koja ima »gotovo potpunu samodovoljnost«[2], tada nastaje država (polis). Država nastaje zbog održanja gologživota, a onda nastavlja da postoji radi dobrog života, i stoga Aristotel uporno ističe da se država razlikuje od domaćinstva i sela ne samo kvantitativno već kvalitativno i specifički.[3] Samo u državi čovek može da vodi dobar život u punom smislu, a pošto je dobar život čovekova. prirodna svrha, država mora da se smatra prirodnom zajednicom. (Stoga su sofisti grešili kada su govorili da je država stvorena naprosto dogovorom ljudi.) »Iz ovoga je, dakle, očevidno da je država nešto po prirodi i da je čovek po prirodi društveno biće, a onaj ko je zbog (svoje) prirode a ne usled slučaja van države ili je gori ili je bolji od čoveka«[4]. Čovekov dar govora jasno pokazuje da ga je priroda predodredila za život u društvu, a društveni život u svom potpunom obliku, prema Aristotelovom mišljenju, jeste život države. Država ima prvenstvo u odnosu na porodicu i pojedinca u tom smislu što je država samodovoljna celina, a ni pojedinac ni porodica to nisu. »A onaj koji nije u stanju da živi u zajednici, kao i onaj koji je uopšte ne potrebuje zbog (svoje) samodovoljnosti, nije nikakav deo države, nego je ili zver ili bog.«[5]

[1] *Pol.*, 1252b 13—14.

[2] *Pol.*, 1252b 28 sq. (Upor. prevod Ljiljane Crepajac: Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 5. — *Prim. prev.*)

[3] *Pol.*, 1252a 8—23.

[4] *Pol.*, 1253a 1—4. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 5. — *Prim. prev.*)

[5] *Pol.*, 1253a 27—9. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 6. — *Prim. prev.*)

U potonjoj filozofiji se oseća snažan uticaj ovog platonsko-aristotelskog shvatanja, prema kome država, služeći osnovnim ciljevima čoveka i omogućavajući vođenje dobrog života ili ostvarenja sreće, vrši, u stvari, jednu pozitivnu funkciju; prema tom shvatanju, država je *natura prior* (a to treba razlikovati od *tempore prior*[a]) u odnosu na pojedinca i porodicu. To shvatanje je bilo, naravno, ublaženo kod srednjovekovnih hrišćanskih filozofa ispravnim pridavanjem većeg značaja individui i porodici, kao i prihvatanjem jednog drugog »savršenog društva« — crkve — čiji je cilj viši od cilja države (ono je bilo, takođe, ublaženo činjenicom da je nacionalna država u srednjem veku bila srazmerno nerazvijena); ali mi treba samo da se setimo Hegela u Nemačkoj pa, zatim, Bredlija i Boznkita (Bosanquet) u Engleskoj, kako bi se uvidelo da grčko shvatanje države nije iščezlo iščezavanjem grčke samostalnosti. Štaviše, mada se s tim shvatanjem može zastraniti (a u njemu se i preterivalo, posebno tamo gde nije bilo hrišćanske istine kao korektora jednostranog preterivanja), ono predstavlja bogatije i istinitije shvatanje države nego, na primer, shvatanje jednog Herberta Spensera. Jer država postoji u cilju stvarne dobrobiti svojih građana, tj. radi pozitivnog, a ne radi negativnog cilja; to pozitivno shvatanje države može da se zastupa bez straha od upliva preteranog misticizma totalitarne države. Aristotelov misaoni horizont je bio više ili manje omeđen granicama grčkog polisa (uprkos Stagiraninovim vezama s Aleksandrom), i on nije došao do neke razvijene zamisli nacije ili imperije; svejedno, on je bolje prodro do same suštine i funkcije države od *laissez faire* teoretičara i čitave britanske političke filozofije od Loka pa sve do Spensera.

II. Aristotelovo razmatranje porodice u *Politici*, u onom obliku u kome je taj spis dopro do nas[b], praktično je ograničeno na raspravljanje o odnosu gospodara i roba i o sticanju bogatstva. Ropstvo se temelji na prirodi (rob je, prema Aristotelu, živo oruđe radnje, tj. oruđe kojim se služi njegov gospodar). »Ravno od rođenja jedni su određeni da se pokoravaju a drugi da vladaju.«[6] »Da su prema tome neki po prirodi slobodni, a drugi robovi, jasno je, kao i da je robovanje ovima (robovima) i korisno i pravedno.«[7] Svakako, to gledište će nam izgledati nakazno, ali pre konačne osude moramo se podsetiti da je suština tog shvatanja ta da se ljudi razlikuju po umnim i fizičkim sposobno-

[a] Lat. po prirodi prvo, po prirodi drugo. — *Prim. prev.*

[b] *Politika* izgleda nije dovršena kao celina, jer se izlaganje prilično naglo prekida u VIII knjizi. — *Prim. prev.*

[6] *Pol.*, 1254a 23—4. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 9. — *Prim. prev.*)

[7] *Pol.*, 1255a 1—3. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 11. — *Prim. prev.*)

stima i da su usled toga podesni za različite položaje u društvu. Žao nam je što je Aristotel kanonizovao tadašnju instituciju ropstva, ali treba znati da je ta kanonizacija znatnim delom tvorevina određenih istorijskih okolnosti. Lišena svojih tadašnjih istorijskih uslovljenosti, ta kanonizacija podleže kritici ne toliko zbog toga što tvrdi da se ljudi razlikuju po sposobnosti i prilagodljivosti (ta istina je suviše očevidna da bi se posebno razrađivala), već zbog toga što povlači preterano krute dihotomije između dve vrste ljudi i zbog toga što »ropsku prirodu« smatra gotovo za nešto niže od ljudske prirode. Međutim, Aristotel je svoje prihvatanje i opravdavanje ropstva ublažavao na razne načine; uporno je isticao da gospodar ne bi trebalo da zloupotrebljava svoju vlast, jer su interesi gospodara i roba zajednički[8], i govorio je da bi svi robovi trebalo da imaju izglede za oslobođenje[9]. Osim toga, on nije smatrao da dete roba po rođenju mora i samo da bude rob po prirodi, a odbacivao je ropstvo na osnovu prava pobednika, s obrazloženjem da se nadmoćna sila i veća izvrsnost ne podudaraju, kao i zbog toga što svaki rat ne mora da bude pravedan.[10] Pa ipak, posmatrana po sebi ta racionalizacija ropstva zaslužuje žaljenje i pokazuje ograničene poglede ovog filozofa. U stvari, Aristotel je, prvo, odbacio legitimnost istorijskog porekla ropstva (osvajanjem), a zatim je počeo da daje filozofsku racionalizaciju i opravdanje ropstva!

III. Uopšteno uzevši, Aristotel razlikuje dva načina za sticanje dobara, i među njima jedan posredan način.[11]

1. Prvi način sastoji se u »prirodnom« pribavljanju onoga što je potrebno za život, npr. gajenjem stoke, lovom ili obradom zemlje. Čovekove potrebe same postavljaju prirodno ograničenje preteranom gomilanju takvih potrepština.

2. Posredan način sticanja dobara jeste trgovina zamenom robe za robu, tzv. trampa. Pri trampi stvar se ne koristi u svojoj »pravoj nameni«, ali ukoliko se koristi za sticanje životnih potrepština i trampa može da se nazove prirodnim oblikom sticanja dobara.

3. »Neprirodan« način sticanja bogatstva jeste onaj kojim se koristi novac kao sredstvo razmene za dobra. Nama se čini veoma neobičnim to što je Aristotel osuđivao trgovinu na malo, ali njegova predrasuda je znatnim delom bila određena tadašnjim uobičajenim

[8] *Pol.*, Cf. 1255b 9—15, 1278b 33—8. [Na jednom mestu (1260b 5—7) Aristotel kritikuje Platonovo shvatanje da gospodari ne treba da saobraćaju sa svojim robovima.]

[9] *Pol.*, 1330a 32—3.

[10] *Pol.*, 1254b 32—4, 1255a 3—28.

[11] *Pol.*, 1256a sq. (A, 8—11)

grčkim stavom prema trgovanju, koje je bilo smatrano za nešto nedopušteno i nedolično slobodnom čoveku. Značajno je spomenuti i Aristotelovu osudu »lihvarstva«, rađanja novca iz novca, kako ga on naziva. »Jer novac je nastao radi razmene, dok kamata samo (novac) umnožava.«[a] Doslovno uzevši, taj iskaz bi osuđivao svako uzimanje kamate na novac, mada je Aristotel verovatno prvenstveno imao u vidu profesionalne pozajmljivače novca, ili zelenaše u našem smislu, koji su svoje žrtve nalazili među siromašnim, lakovernim i neupućenim ljudima; taj stav on je opravdavao svojim učenjem o »prirodnoj« svrsi novca. Za razliku od krava i ovaca koje imaju prirodan porast, kao što ga imaju i voćke, novac nema nikakav prirodan porast: on je zamišljen da bude sredstvo razmene i ništa više. Njegova prirodna svrha jeste da služi kao sredstvo razmene, a upotrebljava se na neprirodan način ako se koristi za dobijanje većeg bogatstva čistim pozajmljivanjem, bez ikakve razmene dobara za novac i bez ikakvog pozajmljivačevog rada. Da Aristotel ovde nije imao u vidu moderne finansije nije potrebno da se ističe. Ne možemo reći kako bi on reagovao na naš finansijski sistem da je danas živ, da li bi odbacio svoja gledišta, preinačio ili našao zaobilazni put za njih.

IV. Kao što bi moglo i da se očekuje, Aristotel nije sebi dozvolio da bude zaveden Platonovom slikom idealne države. On nije verovao da su neophodne tako korenite promene, kakve je predlagao Platon; takođe, nije smatrao da bi sve one bile poželjne, čak i ako bi bile izvodljive. Tako je, na primer, odbacio Platonovu zamisao o jedinstvenim ustanovama za decu čuvara države, s obrazloženjem da je dete svih, u stvari, ničije dete. Govorio je da je bolje biti nekome običan rođak nego Platonov sin![12] Slično tome, on je kritikovao i tezu o zajedništvu dobara, s obrazloženjem da bi zajednička svojina izazivala stalne prepirke, a time posredno i nedelotvornost države. Prema Aristotelovom mišljenju, uživanje svojine jeste jedna vrsta zadovoljstva i stoga nema razloga da se čitava država čini srećnom na taj način što će se njeni čuvari lišiti ovog izvora sreće; u sreći, naime, uživaju ili pojedinci ili u njoj uopšte niko ne uživa.[13] Uopšte, Platon je težio preteranoj unifikaciji. Aristotel, takođe, nije imao nikakve simpatije za gomilanje bogatstva kao takvog; ali on se zalagao ne toliko za izjednačavanje celokupne svojine koliko za obučavanje građana da ne žude za prekomernim bogatstvom, kao i za sprečavanje onih, ako takvih bude, koji ne mogu da se oduče od toga.

[a] *Pol.*, 1258b 4. — *Prim. prev.*

[12] *Pol.*, 1262a 13—14. (»Jer bolje je biti nećak nekog nego nečiji sin na taj način.« — *Prim. prev.*)

[13] *Pol.*, 1264b 15—23.

V. Kvalifikovanost pojedinca da bude građanin Aristotel određuje na osnovu prakse atinske demokratije, koja nije bila ista kao moderna demokratija predstavničkog sistema. Prema Aristotelovom shvatanju, svi građani treba naizmenično da uzimaju učešća u vlasti i da budu podvrgnuti vlasti[14], a najmanji obim građanskih prava jeste onaj koji podrazumeva pravo sudelovanja u skupštini i u radu sudova. Stoga je građanin onaj ᾧ ἐξονσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς.[15]

Činjenica da je bavljenje skupštinskim i sudskim poslovima smatrao suštinskim odlikama građanina, navela je Aristotela da među građane ne uvrsti klasu zanatlija i obrtnika, jer oni nisu imali za to neophodnu dokolicu. Drugi razlog tog isključivanja proizlazi iz Aristotelovog shvatanja da mukotrpan fizički rad sputava dušu i čini je nepodesnom za istinsku vrlinu.[16]

VI. Raspravljajući o raznim vrstama ustava, Aristotel državna uređenja deli na ona koja imaju u vidu opštu korist i na ona koja teže koristi onih koji su na vlasti.[17] Obadve te vrste uređenja se, dalje, dele na po tri podvrste, tako da se, na kraju, dobijaju tri dobre vrste ustava i tri rđave ili izopačene vrste ustava. Ispravnom državnom uređenju unutar monarhije — basileji — odgovara iskrivljena forma tiranije, aristokratiji odgovara oligarhija, a politeji demokratija; u daljem razmatranju uporednih oblika raznih ustava Aristotel iskazuje svoje političko stanovište. Prema njemu, idealno je da jedan čovek u pogledu izvrsnosti toliko prevazilazi sve druge građane, i pojedinačno i skupa, da se nameće kao prirodan monarh i vladar. Ali činjenica je da se savršen čovek ne pojavljuje tako lako, i da se junaci, koji sve natkriljuju, sreću samo u neobrazovanih naroda. Budući da je tako, od monarhije je bolja aristokratija, tj. vladavina množine dobrih ljudi. Aristokratija je najbolji oblik vladavine za ljude kojima kao slobodnim ljudima mogu da upravljaju oni koji su zbog svoje izvrsnosti sposobni za političko vođstvo. Međutim, Aristotelu se čini da je čak i aristokratija možda suviše visok ideal za njemu savremenu državu, i stoga zagovara »politeju«, u kojoj »prirodno nastaje za rat pripravan svet koji je u stanju da se potčinjava i da vlada prema zakonu koji dodeljuje službe dobrostojećima prema zasluzi«[18]. To uređenje je praktično ekvivalentno vla-

[14] *Pol.*, Cf. 1277b.

[15] *Pol.*, 1275b 18—19. [Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 72. »Koji (ima) pravo da učestvuje u savetodavnoj i sudskoj (vlasti).« — *Prim. prev.*)

[16] *Pol.*, 1277a 32—1278a 15, 1328b 33—1329a 21.

[17] *Pol.*, 1279a 17—21.

[18] *Pol.*, 1288a 12—15. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 110—111. — *Prim. prev.*)

davini srednje klase; ona je, više-manje, stanica na sredokraći između oligarhije i demokratije, jer u politeji — za razliku od oligarhije — istinski vlada mnoštvo, ali ne i gomila bez ikakve svojine kao što je slučaj u demokratiji; naime, u politeji građanska prava imaju oni koji služe u vojsci, na primer u svojstvu teško naoružanih hoplita, a takva služba je iziskivala posedovanje određene imovine. Aristotel tu verovatno ima u vidu — mada se o tome ne izjašnjava direktno — atinsko uređenje iz 411. godine stare ere, u kome je vlast bila raspodeljena među pet hiljada ljudi koji su posedovali teške oklope i u kome je bio ukinut sistem nadoknade za prisustvovanje skupštinama. To je bilo vreme Teramenovog (Theramenes)[a] ustava.[19] Aristotel se divio toj vrsti ustava, mada nama možda ne zvuči tako ubedljivo njegova teza da je srednja klasa najpostojanija na vlasti, zbog toga što će se, navodno, i bogati i siromašni verovatno pre pouzdati u ljude srednjeg imovnog stanja nego jedni u druge. (Stoga se srednja klasa, prema Aristotelovom uverenju, ne mora plašiti nikakve pobune protiv svoje vlasti.) Ipak, u tom gledištu ima, bez sumnje, neke istine.[20]

VII. Aristotel oštroumno razmatra razne vrste i stupnjeve prevrata u različitim državnim uređenjima, njihove uzroke i sredstva za njihovo sprečavanje; zahvaljujući svom velikom znanju iz istorije, on je bio kadar da navede prikladne istorijske primere onoga što je načelno opisivao.[21] On, na primer, ukazuje da je prevratnički nastrojen duh znatnim delom posledica jednostranih shvatanja pravde: dok demokrati misle da građani, budući da su jednako slobodni, treba da budu jednaki i u svemu ostalom, oligarsi misle da građani treba da budu nejednaki u svemu jer ne poseduju jednaku imovinu. Aristotel naglašava da upravljači ne bi trebalo da imaju mogućnost da iz službi koje obavljaju izvlače za sebe novčanu korist; povodom toga ističe da je neophodno da oni koji treba da obavljaju visoku službu u državi budu odani ustavu, sposobni za upravljačku službu i da budu čvrstog karaktera. O ma kakvom da je tipu uređenja reč, krajnosti moraju da se izbegavaju; jer i oligarhija i demokratija, ako se izrode u svoje krajnosti, sigurno će zbog nezadovoljnih stranaka, koje proizlaze iz tih krajnosti, na kraju biti suočene sa pobunama.

[a] Teramen, atinski vojskovođa i državnik, koji je zastupao interese hoplita. Pred kraj peloponeskih ratova učestvovao u sastavljanju novog ustava koji će dovesti do strahovlade Tridesetorice u čijim čistkama će i sam stradati (403. godine stare ere.) — *Prim. prev.*

[19] Cf. *Athen. Polit.*, 28 i 33.

[20] *Pol.*, 1295b 1—1296a 21.

[21] *Pol.*, knj. 5.

VIII. U sedmoj i osmoj knjizi *Politike* Aristotel iznosi pozitivna gledišta o tome kakva bi trebalo da bude država.

1. Država mora da bude dovoljno velika da bi bila sama sebi dovoljna (naravno, Aristotelovo shvatanje o tome šta je stvarno samodovoljna zajednica bilo bi potpuno neprimereno modernim vremenima), ali ne toliko velika da u njoj nije moguće sprovesti red i dobru upravu. Drugim rečima, ona mora da bude dovoljno velika da ispuni osnovni zadatak države ali ne toliko velika da više ne može da učini to. Pri tom se broj građana neophodan za realizaciju osnovne svrhe države ne može odrediti *a priori* aritmetički.[22]

2. Slično je i sa veličinom države. Država ne bi trebala da bude tako malog prostranstva da u njoj nije mogućno imati dokolicu, odnosno, da na njenoj teritoriji ne može da se odvija kulturni život, niti pak tako velika da to bude uzrok preobilja. Polis, prema Aristotelovom mišljenju, ne treba da teži ka obilju svega i svačega, već treba da uvozi ono što mu je potrebno a da izvozi svoje viškove.[23]

3. Stanovništvo. Poljoprivredni radnici i zanatlije su neophodni državi, ali oni ne treba da uživaju građanska prava. Samo će pripadnici treće klase, klase ratnika, biti građani u punom smislu. U mladosti oni će biti ratnici, u srednjim godinama upravljači ili sudije, a sveštenici u poznom dobu. Svaki građanin će posedovati komad zemlje blizu grada i drugi blizu granice (tako da svi budu zainteresovani za odbranu države). Tu zemlju obrađivaće robovi, varvari i perijeci bez građanskih prava.[24]

4. Vaspitanje. Aristotel je, poput Platona, pridavao veliki značaj vaspitanju i smatrao je, takođe slično Platonu, da ono treba da bude povereno državi. Vaspitanje mora da počne telesnim vaspitanjem, jer se telo i njegovi prohtevi razvijaju ranije od duše i njenih sposobnosti; telo treba vežbati radi duše a porive treba podrediti umu. Vaspitanje stoga, najpre i prvenstveno, jeste moralno vaspitanje i budući da građanin ne mora da zarađuje za život radeći na selu ili kao zanatlija, on će biti obučavan da bude, prvo, dobar vojnik, a zatim, dobar upravljač i sudija.[25] Ovo naglašavanje moralnog vaspitanja vidi se i u Aristotelovim naznakama o prenatalnoj brizi i dečijim igrama. Oni koji vaspitavaju, treba veoma ozbiljno da shvate sve mere koje se tiču vaspitanja i da igre dece i priče koje im se pričaju ne smatraju za bezna-

[22] *Pol.*, 1325b 33—1326b 24.
[23] *Pol.*, 1326b 25—1327b 18.
[24] *Pol.*, 1328b 2—1331b 23.
[25] *Pol.*, 1323b—1333a 16.

načajne, pa da se uopšte ne brinu za njih. (O muzičkom vaspitanju Aristotel ima zanimljivo zapažanje, da je zvečka »pristala vrlo maloj deci tj. odojčadi, dok je (muzičko) vaspitanje zvečka za decu većeg uzrasta«[26].

Pošto je *Politika* na nesreću nepotpun spis — nedostaju odeljci o vaspitavanju u području nauke i filozofije — ne može se tačno reći kakva bi uputstva Aristotel dao za više vaspitanje građana. Međutim, očigledno je jedno, naime to da su i Platon i Aristotel imali veoma prefinjeno i plemenito shvatanje o vaspitanju i obrazovanju građana polisa. Oni bi bili veoma malo naklonjeni svakoj onoj zamisli vaspitanja koja bi naglašavala tehničko i utilitarističko obučavanje, jer se tako postavljeno vaspitanje ne dotiče viših sposobnosti duše, pa zbog toga ne osposobljava pojedinca da postigne svoj pravi cilj, a to je zapravo svrha vaspitanja. Iako se ponekad može uočiti da je Aristotel želeo ljude da vaspitava samo zato da bi od njih načinio zupčanike u državnoj mašini, to, u stvari, nije tako: on je smatrao da se cilj države i cilj pojedinca poklapaju, ne u smislu da država treba potpuno da apsorbuje pojedinca, već u smislu da država prosperira ako su njeni građani dobri ljudi i ako postižu svoj vlastiti pravi cilj. Jedino stvarno jamstvo postojanosti i napretka države jeste moralna dobrota i čestitost građana, i obrnuto, sve dok država nije dobra i dok sistem njenog vaspitanja nije uman, moralan i zdrav, građani neće postati dobri. Pojedinac postiže svoj istinski razvitak i savršenstvo svojim konkretnim životom, a to je život u društvu, tj. u državi, dok država postiže svoj istinski cilj usavršavanjem pojedinačnih pripadnika države. Da Aristotel državu nije smatrao velikim Levijatanom iznad svakog dobra i zla, jasno se vidi iz kritike koju on upućuje Lakedemonjanima. Velika je greška, kaže on, misliti da rat i prevlast jesu sve-i-svja države. Država postoji radi dobrog života i podložna je istom zakoniku moralnosti kao i pojedinac. Kao što Aristotel kaže, »iste (stvari) su najbolje i za pojedinca i za zajednicu«[27]. Razum i iskustvo pokazuju da zakonodavac treba da usmeri sve vojne i druge mere ka uspostavljanju mira. Vojničke države su bezbedne samo u ratnim vremenima: kada jednom steknu svoju imperiju, one počinju da rđaju kao gvožđe i propadaju. I Platon i Aristotel su se, dakle, svojom zaokupljenošću da podstiču istinski oplemenjen život suprotstavljali imperijalističkim snovima o vojnoj državi.

[26] *Pol.*, 1340b 29—31. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 271. — *Prim. prev.*).
[27] *Pol.*, 1333b 33. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 250. — *Prim. prev.*)

TRIDESET TREĆE POGLAVLJE

ARISTOTELOVA ESTETIKA

I. Lepo

I. Aristotel razlikuje lepo od onog što se samo sviđa. Na primer, u jednom spisu zbirke *Problema*[1] on suprotstavlja polno dopadanje estetičkom odbiru, razlučujući tako istinsku objektivnu lepotu od »lepote« koja je samo predmet poželjnosti. Isto tako, on u *Metafizici*[2] kaže da i matematičke nauke nisu potpuno lišene lepog. Dakle, za njega lepo ne može da bude tek dopadljivo, ono što je ugodno za čula.

II. Da li Aristotel razlikuje lepotu od dobra? Po svemu sudeći on u tome nije bio baš mnogo jasan.

1. U *Retorici*[3] on kaže da lepo, »budući dobro, jeste prijatno zato što je dobro«, a ta definicija izgleda ne bi dopustila nikakvu distinkciju između lepog i moralno dobrog. [Profesor Ris V. Roberts (Rhys W. Roberts) prevodi τὸ καλόν ovde sa plemenito, upor. *oksfordski prevod* tom XI]
2. Međutim, Aristotel u *Metafizici* izričito kaže da »dobro i lepo jesu različiti [jer je prvo uvek u (nekom)[3] delanju, dok se lepo (sreće) i u nepokretnim (stvarima)]«[4]. Čini se da ovaj iskaz, u najmanju ruku, povlači razliku između lepog i moralnog delanja; Aristotel možda hoće da kaže da lepo kao takvo nije naprosto predmet htenja. To bi otvorilo mogućnost za učenje estetskoj kontemplaciji i *nezainteresovanom* karakteru takve kontemplacije — kako ga izlažu, na primer, Kant i Šopenhauer.

III. Dalje objašnjenje ili određenje — i to ono koje znatno više kazuje — nalazi se u *Metafizici*[5], gde Aristotel veli da »glavni oblici lepote jesu red, sklad i određenost«. Upravo posedovanje ta tri svoj-

[1] *Probl.*, 896b 10—28.
[2] *Met.*, 1078a 31—b 6.
[3] *Rhet.*, 1366a 33—6.
[4] *Met.*, 1078a 31—2. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 326. — *Prim. prev.*)
[5] 1078a 36-b 1. (Upor. Aristotel, *Metafizika*, »Liber«, Zagreb 1985, str. 326. — *Prim. prev.*)

stva dodeljuje matematici određenu dijagnostičku vrednost u odnosu na lepe predmete. (Izgleda da je i sâm Aristotel bio svestan toga da na tom mestu nije baš sasvim jasan, pa zbog toga u produžetku obećava mnogo razumljivije razmatranje; međutim, ispunjenje tog obećanja, ako je ono ikada ispunjeno, nije doprlo do nas.)

Slično tome, Aristotel u *Poetici*[6] kaže da »lepota jeste u veličini i poretku«, odnosno da se sastoji u veličini i radu. Da bi živo stvorenje bilo lepo, u razmeštaju njegovih delova mora biti ispoljen nekakav red a ono samo mora da poseduje i određenu veličinu, ni suviše veliku ni suviše malu. To mesto bi se, dakle, podudaralo, manje-više, s određenjem koje je dato u *Metafizici* i iz njega bi proizlazilo da je lepo objekt posmatranja a ne želje.

IV. Zanimljivo je zabeležiti da Aristotel u *Poetici*[7] za predmet komedije označava smešno, koje je »deo ružnog«. (Smešno je »neka pogreška i rugoba koja ne donosi bol ili štetu«.) To bi značilo da se ružno može upotrebljavati u umetničkom delu, ukoliko je podređeno celokupnom učinku. Međutim, Aristotel ne razmatra izričito odnos ružnog i lepog, niti pitanje u kojoj meri »ružno« može da postane sastavan element lepog[8].

II. *Lepa umetnost uopšte*

I. Moralnost, prema Aristotelu, teži ka samom delanju (πράττειν), a umenje ka proizvođenju nečeg, ne delatnosti kao takvoj. Umenje uopšte (τέχνη) mora da se podeli[9] na:

1. Umeće koje teži dovršavanju dela prirode, na primer stvaranju oruđa, jer priroda je snabdela čoveka samo golim rukama.
2. Umetnost koja teži *podražavanju* prirode. To je lepa umetnost, čiju suštinu Aristotel, slično Platonu, nalazi u podražavanju. Drugim rečima, u takvoj umetnosti se stvara jedan zamišljen svet koji predstavlja odraz stvarnog sveta.

[6] 1450b 40—1. (Upor. prevod Z. Dukata: Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 22. — *Prim. prev.*)
[7] 1449a 32—4 (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 17. — *Prim. prev.*)
[8] »Lepa umetnost svoju izuzetnost pokazuje upravo u tome što ona kao lepe opisuje i one stvari koje bi u prirodi bile ružne ili neugodne.« Kant, *Kritik der Urteilskraft*, I, 1, 48. (Upor. i prevod N. Popovića: I. Kant. *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975, str. 196. — *Prim. prev.*)
[9] *Physica*, B 8, 199a 15 sq.

II. Međutim, »podražavanje« za Aristotela nema ono pogrdno značenje koje ima za Platona. Pošto nije prihvatio postojanje posebičnih ideja, Aristotel razumljivo nije hteo da učini umetnost slikom slike, trostruko udaljenom od istine. U stvari, on je sklon mišljenju da umetnik teži da obuhvati onaj idealan ili opšt element u stvarima i da ga, zatim, prenese u medijum odgovarajuće umetnosti. On kaže[10] da tragedija svoje ličnosti čini boljima, a komedija gorima nego što su »ljudi sadašnjice«. Prema njemu, Homerove ličnosti su bolji ljudi nego što smo mi. (Ovde se treba setiti kako je Platon postupao sa Homerom.)

III. Aristotel uporno ističe da je podražavanje nešto prirodno, i da čovek nalazi zadovoljstvo u proizvodima podražavanja. On ukazuje na to da mi možemo da se naslađujemo gledanjem umetničkih predstava i onoga što nam u stvarnosti zadaje bol prilikom posmatranja.[11] (Uporedi Kantovo mišljenje na mestu već citiranom u fusnoti.) Izgleda da Aristotel nalazi objašnjenje te pojave u čisto intelektualnom zadovoljstvu koje gledalac oseća kada prepozna da je čovek na slici neko koga zna, na primer Sokrat. To zadovoljstvo prilikom prepoznavanja je bez sumnje neosporno, ali teško da iz toga slede dovoljno dalekosežne implikacije za izgradnju jedne teorije o umetnosti: u stvari, činjenica zadovoljstva je uistinu irelevantna.

IV. Aristotel izričito kaže da je pesništvo »filozofskije i ozbiljnije od istorije, pošto pesništvo govori više o opštostima, a istorija o pojedinostima«[12]. On, zatim, objašnjava da pod pojedinačnim podrazumeva ono što je, na primer, Alkibijad činio ili doživeo, a pod opštim »ono što sledi da će takva i takva osoba po verovatnoći ili po nužnosti reći ili učiniti«. Dakle, pesnikov posao nije »da izlaže ono što se dogodilo, već ono što bi se moglo dogoditi i što je moguće po verovatnosti ili nužnosti.«[a] U tome Aristotel vidi razliku između pesnika i istoričara, a ne u tome što jedan piše u stihu a drugi u prozi. Kao što sâm primećuje: »Herodotovi (spisi) bi se mogli staviti u stihove, pa ipak ništa manje ne bi bili istorija.«[b]

Prema toj teoriji, umetnik se bavi ponajviše *vrstama*, koje su bliske onom opštem i idealnom. Jedan istoričar može da piše o životu Napoleona, iznoseći ono što je istorijski Napoleon govorio, činio i osećao: međutim, pesnik bi pre morao da prikazuje opštu istinu ili

[10] *Poet.*, 1448a 16—18.
[11] *Poet.*, 1448b 10—19.
[12] *Poet.*, 1451b 5—8. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 24. — *Prim. prev.*)
[a] *Poet.* 1451a 36. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 24. — *Prim. prev.*)
[b] *Poet.*, 1451b 1. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 24. — *Prim. prev.*)

»verovatnoću«, mada bi Napoleon, takođe, mogao da bude junak njegovog epa. Vernost istorijskim činjenicama je manje značajna za poeziju. Pesnik doista može da uzme za svoj predmet i nešto iz stvarne istorije, ali ako to što opisuje — da se poslužimo Aristotelovim izrazom — jeste »verovatni i mogući poredak stvari«, on uprkos tome ostaje pesnik. Aristotel čak kaže da je za pesnika znatno bolje da opisuje ono što je verovatno, iako nemoguće, nego ono što je moguće, ali neverovatno. Tako je on jednostrano naglasio univerzalan karakter poezije.

V. Vredno je pažnje to da za Aristotela govor pesništva po prirodi jeste više govor o onom opštem. Drugim rečima, pesništvo se ne bavi apstraktno opštim: poezija nije filozofija. Stoga Aristotel kritikuje didaktičko pesništvo, jer davati sistem filozofije u stihu, prema njemu, znači pisati stihovanu filozofiju; međutim, pisati stihovanu filozofiju ne znači stvarati poeziju.

VI. U *Poetici* Aristotel se ograničava na razmatranje epike, tragedije i komedije, posebno tragedije: u tom spisu slikarstvo, vajarstvo i muzika spominju se samo usput, kao kada nam Aristotel kazuje[13] da je slikar Polignot prikazivao ljude »boljima« od nas Pauson (Pauson) »gorima«, a Dionisije »nama sličnima«. To što on ima da kaže o predmetu drugih umetnosti značajno je za njegovu teoriju o podražavanju.

Aristotel, tako, izjavljuje da je *muzika* (koju on tretira više—manje kao pratilju drame) od svih umetnosti najviše podražavalačka. Slikarska umetnost samo naznačuje duševna ili moralna raspoloženja spoljnjim obeležjima kao što su pokret ili izgled, dok muzičke melodije *u sebi* sadrže podražavanje tih raspoloženja. A u jednom spisu zbirke *Problema*[14] on pita »Zašto od čulnih oseta vaspitno deluje samo ono što se čuje?« Aristotel izgleda tu misli na direktno pobuđujuće delovanje muzike, koje, mada je neosporno, ne predstavlja estetičku činjenicu; pa ipak, izgleda da bi teorija prema kojoj je muzika najpodražavalačkija od umetnosti toliko proširila pojam podražavanja da bi on uključio i *simbolizam*, čime se otvara put romantičkom shvatanju muzike kao neposrednog otelovljenja duhovnog osećanja. [U *Poetici* Aristotel primećuje da »samim ritmom, bez melodije, podražavaju (igre) plesača; jer i oni ritmovima svojih kretnji podražavaju karaktere osećanja i radnje«[15].]

[13] *Poet.*, 1448a 5—6. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 13. — *Prim. prev.*)
[14] *Probl.*, 919b 26.
[15] *Poet.*, 1447a 26—8. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 11—12. — *Prim. prev.*)

VII. U *Politici* Aristotel veli da je crtanje korisno za obrazovanje mladih, jer oni tako stiču »bolje suđenje o delima umetnika«[16]; tu takođe dokazuje i to da »muzika ima moć oblikovanja karaktera duše, a ako ona može proizvesti takvo (dejstvo) jasno je da omladinu treba privesti (k njoj) i obrazovati je u njoj«[17]. Prema svemu, moglo bi se, dakle, učiniti da je Aristotelovo interesovanje za lepu umetnost bilo uglavnom vaspitno i moralno; ali kako primećuje Boznkit, »uvesti estetički interes u vaspitanje nije isto što i uvesti vaspitni interes u estetiku«[18]. Aristotel je sigurno mislio da je jedan od zadataka i muzike i drame moralno vaspitanje; ali onaj koji priznaje tu funkciju umetnosti samim tim ne smatra da je moralan učinak suštinsko svojstvo neke umetnosti.

I pored toga što Aristotel posebno ističe vaspitan i moralan aspekt umetnosti, to ne znači da je on bio slep prema njenoj zabavljačkoj prirodi i njenom razonođujućem učinku.[19] Ako je, dopuštajući muzici i drami zabavljačku funkciju, on imao u vidu samo čulno zadovoljstvo ili draškanje naše uobrazilje, to njegovo upućivanje ne bi imalo značaja za estetiku; ali zabavljanje više vrste moglo bi, dakako, da znači i nešto više za teoriju umetnosti.

III. *Tragedija*

I. Aristotelova slavna definicija tragedije glasi[20]: »Tragedija je, dakle, podražavanje ozbiljne (σπουδαίας) i celovite radnje, koja ima veličinu, govorom kićenim i odelitim za svaku od vrsta u (pojedinim) delovima, (sa licima) delajućim a ne pripovedajućim, a kroz sažaljenje i strah, izvršava ona pročišćavanja (κάθαρσις) takvih osećanja.«

U cilju objašnjenja mogu dodati nekoliko dopuna:

1. Epiteti »ozbiljna«, »plemenita«, »dobra«, koje Aristotel koristi, govore o svojstvima sadržaja tragedije. Tragedija deli ta svojstva s epskom poezijom, a zahvaljujući istim tim svojstvima obadve se razlikuju od komedije i satire, koje se bave onim nižim, bilo ružnim ili smešnim.

16 1338a 17—19. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 263. — *Prim. prev.*)

17 1340b 10—14. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 270. — *Prim. prev.*)

18 *A History of Aesthetic*, p. 63.

19 Aristotel je sigurno smatrao da je pružanje uživanja jedna od funkcija tragedije. Pitanje je samo koliko je to uživanje specifično estetsko po svom karakteru?

20 *Poet.*, 1449b 25—9. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 18. — *Prim. prev.*)

2. »Celovita radnja«, tj. radnja koja ima početak, sredinu i — koja je organski povezana. To *jedinstvo* zapleta ili organsko jedinstvo sastava jeste jedino jedinstvo koje je strogo zahtevao Aristotel.

   U *Poetici* Aristotel primećuje da tragedija, za razliku od epskog pesništva, »poglavito teži da se održi unutar jednog Sunčevog obilaska ili da pređe (samo) malo preko toga«[21]; ali taj stav jednostavno predstavlja konstataciju, jer Aristotel izričito ne postavlja zahtev za jedinstvom vremena. Kada je reč o jedinstvu mesta, ono se ne spominje uopšte. Zato nije ispravno govoriti da je Aristotel zahtevao tri jedinstva drame.

3. »Govorom kićenim ukrasima.« Sam Aristotel kaže da pod ovim iskazom podrazumeva govor »sa ritmom, melodijom i pesmom«[a].

4. »Odelitim za svaku od vrsta«, tj. »neki (odseci) se (izvode) samo kroz stih, a drugi iznova kroz pesme«[a]. Aristotel, razumljivo, ima u vidu grčku tragediju sa njenim izmenama govornog stiha i horskih pesama.

5. U »dramskom«, a ne u »pripovedačkom« obliku. Upravo u tome se razlikuje tragedija od epskog pesništva.

6. Katarza. Ona postavlja psihološku svrhu ili cilj tragedije; razmatranju katarze pristupam malo kasnije.

II Aristotel nabraja šest sastavnih delova tragedije: priča ili zaplet, karakteri, izgovor (dikcija), misli, prizori i napevi (melodije).[22]

1. Prema Aristotelovom mišljenju, najznačajniji od ovih elemenata jeste zaplet, koji je »cilj tragedije«. On je važniji od likova, jer u komadu — oni ne delaju da bi podražavali karaktere, nego uzimaju (da prikazuju) karaktere zbog radnje«[b]. Aristotel navodi i svoje razloge za tu pomalo neobičnu tvrdnju. »Tragedija je, naime, podražavanje ne ljudi već radnje i života, sreće (i nesreće, a sreća) i nesreća su u radnji; a svrha (fabule) je neka radnja, ne kakvoća. Po karakteru (ljudi) su takvi i takvi, no po delanju srećni ili suprotno — (nesrećni) . . . Povrh toga, bez radnje ne bi bilo (ni) tragedije, a bez karaktera ona

21 1449b 12—14. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 18. — *Prim. prev.*)

a 1449b 30. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 18. — *Prim. prev.*)

22 *Poet.*, 1450a 4—16.

b 1450a 15. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 19—20. — *Prim. prev.*)

bi mogla postojati.«[23] (Doista, možda je istina da se više može uživati u dobroj priči u kojoj su karakteri naslikani manjkavo, nego u priči u kojoj su karakteri naslikani dobro, ali je zaplet slabašan.)

2. Međutim, ovim Aristotel ne misli da umanji značaj dobrog ocrtavanja karaktera u drami: on priznaje da je tragedija bez dobro ocrtanih likova manjkava tragedija i ocenjuje da je dobra karakterizacija likova najznačajniji element posle zapleta.

3. »(Na trećem mestu) su misli.« »To znači: moći reći ono moguće i prikladno, podesno prema okolnostima.«[a] Aristotel ne misli ovde na govor koji neposredno otkriva karakter već na govor »o nekom čisto ravnodušnom predmetu«, tj. na misao koja se pokazuje »u onim govorima (u kojima likovi) dokazuju da nešto jeste ili da nije, ili iskazuju nešto opšte«[b]. Sigurno da je Euripid koristio tragediju kao priliku za raspravljanje o raznim temama; pa ipak, mi dobro osećamo da drama ne predstavlja najzgodnije mesto za sokratske mudre rasprave.

4. Način govorenja, odnosno stih i proza. Taj element je značajan, ali, kao što primećuje Aristotel, »ako neko po redu postavi govore (pune) karaktera dobro doterujući reči i misli, on neće proizvesti ono što je (pravi) učinak tragedije»[c].

5. Melodijski napev je »najveći od ukrasa tragedije«.

6. Prizor doista predstavlja nešto veoma privlačno za dušu; ali on je »najmanje umetnički i (najmanje) blizak pesničkoj umetnosti«. Vizuelno »uređenje *scene*« (više) je umeće reditelja nego pesnika«[d]. Šteta je što se u potonjim vremenima nije više pazilo na te Aristotelove reči. Pomno izrađena scenarija i spektakularni efekti jesu slabe zamene za zaplet i karakterizaciju likova.

III. Kao što smo videli, Aristotel zahteva jedinstvo radnje u smislu organskog, strukturalnog jedinstva događanja. Zaplet ne sme da bude ni suviše složen da ne može da se zapamti, ni suviše jednostavan da se njime obuhvati samo mala i beznačajna radnja. Ali Aristotel ukazuje na to da »radnja nije jedna, kao što neki misle, ako priča (govori samo) o jednom (licu)«[e]., niti ako opisuje sve što se događa izabranom junaku.

[23] *Poet.*, 1450a 17—26. Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću* August Cesarec, Zagreb 1983, str. 19—20. — *Prim. prev.*)

[a] *Poet.*, 1450b 10. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 21. — *Prim. prev.*)

[b] *Ibid.*

[c] *Poet.*, 1450a 29. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 20. — *Prim. prev.*)

[d] *Poet.*, 1450b.

[e] *Poet.*, 1451a 15. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 23. — *Prim. prev.*)

Idealno je da pojedine zgode budu tako povezane u zaplet »da se premetanjem ili oduzimanjem nekog od delova razmeće i remeti celina. Jer, ono što pridavanjem ili nepridavanjem ne proizvodi ništa vidljivo, to nije nikakav deo celine«[a]. Događaji moraju da se odvijaju jedni za drugima, ne »epizodski« već sa verovatnoćom ili nužnošću. Kao što primećuje Aristotel: »veoma se razlikuje ono što se ovako događa zbog toga i toga (od onoga što se događa) posle toga i toga« (διὰ τάδε ἢ μετὰ τὰδε)[b].

IV. Aristotel je mislio da tragedija (makar ona složena) sadrži ili preokret ili prepoznavanje, ili pak oboje: (a) preokret (περιπέτεια) je promena iz jednog stanja stvari u suprotno; na primer, kada pastir Edipu (Edipus) nehotice otkriva tajnu njegovog rođenja, čitava situacija se menja u komadu, jer Edip saznaje da je ne znajući počinio rodoskvrnuće. (b) Prepoznavanje (ἀναγνώρισις) je »promena iz nepoznavanja u poznavanje, (pa time) ili na ljubav ili na mržnju, (koja se odigrava) kod lica određenih za dobru ili zlu sreću«[24].

U Edipovom slučaju razotkrivanje, naravno, prati peripetija, a takvo otkrivanje je, prema Aristotelu, najlepši oblik prepoznavanja. Njime se postiže tragičan efekat, pobuđivanje sažaljenja i straha.

V. Pošto je tragedija podražavanje radnji koje pobuđuju sažaljenje i strah, tri oblika zapleta moraju da se izbegavaju:

1. Ne sme na sceni da se prikazuje zapadanje dobrog čoveka iz sreće u nesreću, jer tako nešto, prema Aristotelovom mišljenju, jeste odurno i gledaocu će duh da pomuti takvim gnušanjem i užasavanjem da se neće ostvariti tragičan efekat.

2. Ne sme na sceni da se prikazuje kako rđav čovek dospeva iz nesreće u sreću. Takav sled događaja je sasvim »netragičan«, i ne izaziva u nas ni sažaljenje ni strah.

3. Ne sme na sceni da se prikazuje ni kako krajnje rđav čovek pada iz sreće u nesreću. Tako nešto bi moglo da pobudi neko osećanje čovečnosti ali ne sažaljenje i strah, jer sažaljenje izaziva nezaslužena nesreća a strah izaziva nesreća nekog sličnog nama.

[a] *Poet.*, 1451a 30. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 24. — *Prim. prev.*)

[b] *Poet.*, 1452a 20. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 26. — *Prim. prev.*)

[24] *Poet.*, 1452a 32—5. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb 1983, str. 27. — *Prim. prev.*)

Ostaje, dakle, da tragedija treba da prikazuje »srednju« vrstu ličnosti, koju pogađa nesreća prouzrokovana nekom pogreškom ili krivicom, a ne porokom ili iskvarenošću. Aristotel stoga ne želi da se složi sa kritičarima koji su Euripida kudili zato što je nesrećno završio mnoge svoje komade; to je upravo najprimerenije tregediji. (Mada je u grčkim tragedijama bilo povremenih komičnih međuigri, tendencija je bila održati čistu tragediju ili čistu komediju, a Aristotelovi stavovi umnogome odslikavaju tu tendenciju.)

VI. Sažaljenje i strah u gledaoca treba da budu pobuđeni samim zapletom, a ne spoljnjim elementima, na primer prikazivanjem nekog ubistva na sceni. [Naravno, Aristotel bi potpuno odobrio inscenaciju Agamemnonovog ubistva iza kulisa. Međutim, on bi, po svoj prilici, osudio prikazivanje ubistva Dezdemone (Desdemona) nasred pozornice.]

VII. Sada dolazimo do psihološkog cilja tragedije, pobuđivanja sažaljenja i straha radi pročišćavanja (κάθαρσις) tih osećanja. Pravo značenje te slavne doktrine o pročišćavanju osećanja već dugo predstavlja predmet neprekidnih rasprava: kao što kaže profesor Ros, »o toj slavnoj doktrini napisana je čitava biblioteka radova«[25]. Razrešenje svih teškoća u tumačenju otežano je zbog toga što nam nedostaje druga knjiga *Poetike* — u kojoj je Aristotel, kako se smatra, objašnjavao šta je podrazumevao pod *catharsisom* (u tom delu je verovatno raspravljao i o komediji).

Dosadašnja tumačenja su išla u dva glavna pravca. (1) Prema jednom, katarza predstavlja *očišćenje* (purificatio) osećanja sažaljenja i straha, i taj metaforički izraz se izvodi iz obrednog očišćenja [Lesingovo (Lessing) gledište]. (2) Prema drugom, katarza je *privremeno pročišćavanje* i *odstranjivanje* (eliminatio) osećanja sažaljenja i straha, a sama metafora potiče iz medicine [Bernajsovo (Bernays) gledište]. To drugo gledište je najprihvatljivije, tj. ono je najprihvatljivije s egzegetskog stanovišta; ono uglavnom i preovlađuje danas. Prema tom gledištu, neposredan zadatak tragedije jeste onakav kako ga je Aristotel video: pobuđivanje osećanja sažaljenja i straha, tj. sažaljenja prema prošlim i sadašnjim patnjama junaka, a straha zbog patnji koje se nagoveštavaju nejasno. Prema tome, krajnji zadatak tragedije bi bio oslobađanje ili pročišćavanje duše od tih osećanja preko neškodljivog i prijatnog izliva koji pruža medijum umetnosti. Nameće se, dakle, zaključak da su spomenuta osećanja nepoželjna, ili još pre, da su nepoželjna kada postanu preterana; međutim, njima su podložni svi

[25] Ross, Aristotle, p. 282. O tome vidi npr., S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, Macmillan; Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford).

ljudi, ili bar većina njih, i to neki u preteranom stepenu, pa je stoga svima zdravo i blagotvorno — a nekima neophodno — pružiti, s vremena na vreme, priliku da se uzbude i daju sebi oduška kroz medijum umetnosti, pogotovo što je taj postupak istovremeno i prijatan. To bi bio, dakle, Aristotelov odgovor na Platonovu kritiku tragedije u *Državi*: tragedija ne slabi samopouzdanje ljudi nego donosi neškodljivo uživanje. Koliko je Aristotel prepoznavao intelektualan element u toj zabavi, to je pitanje na koje ne možemo da odgovorimo na osnovu jedne krnje *Poetike* koja je pred nama.

Da je Aristotel imao u vidu pročišćavajući a ne moralni očišćavajući učinak, izgleda da se potvrđuje u *Politici*.

1. Prema Aristotelu, frula deluje više nadražívački nego moralno, i stoga treba da bude ostavljena artistima za prilike kada slušanje muzike jeste κάθαρσις pre nego oblik obrazovanja.[26] Zaključak je taj da je katarza povezana sa emocionalnim, a ne sa moralnim efektom.

2. Aristotel u dobro uređenoj državi dopušta zanosne harmonije, zato što one vraćaju u prvobitno stanje ljude koji su zapali u preteran zanos. On, zatim, nabraja tri svrhe radi kojih treba izučavati muziku: (a) »zbog vaspitanja«, (b) »pročišćenja« [šta podrazumevamo pod pročišćenjem o kome sada (govorimo) uopšteno, reći ćemo jasnije u spisima o poetici«[a]], (c) »za razonodu, za opuštanje i za odmor od naprezanja«[b]. Samo na osnovu ovog nabrajanja, moglo bi se, s obzirom na ono što je rečeno za tragediju, zaključiti da bi delovanje tragedije istovremeno moglo da bude moralno i očišćujuće. Ali u produžetku Aristotel čini distinkciju. »Za vaspitanje treba se koristiti običajnim (melodijama), a za slušanje, kada drugi sviraju, i okretnim i strasnim; jer osećanje se kod nekih duša snažno nalazi; poput sažaljenja, straha ili zanosa, ono prebiva u svima a razlikuje se po tome da li je manje ili veće. Neki su podložni tom kretanju, i mi ih vidimo da se korišćenjem svetih melodija, koje su im bacile dušu u zanos, povraćáju kao da su dobili lekarsku negu i očišćenje. A isto to nužno je da osećaju i samilosni i plašljivi i uopšte svi drugi koji osećaju, utoliko što svakog zadesi nešto od toga, i svima se događa nekakvo pročišćenje i olakšanje sa zadovoljstvom: jednako tako, pročišćujuće me-

[26] *Pol.*, 1341a 17 sq.

[a] *Pol.*, 1341b 39. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura« Beograd 1970, str. 274. — *Prim. prev.*)

[b] *Pol.*, 1341b 41—42. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura« Beograd 1970, str. 274. — *Prim. prev.*)

lodije pružaju ljudima neškodljivu radost.«[27] Iz toga bi trebalo da proistekne da Aristotel ne shvata katarzu sažaljenja i straha, iako je ona »neškodljivo uživanje«, kao katarzu moralnog karaktera; a ako katarza nije moralna po (svom) karakteru, onda »očišćenje« ne treba da se tumači kao očišćenje u etičkom smislu, već u neetičkom tj. kao metaforu prenetu iz medicine.

Tu interpretaciju nisu svi prihvatili. Tako, profesor Stejs izjavljuje: »Teorija nekih stručnjaka, zasnovana na etimološkim razlozima, prema kojoj katarza ukazuje na to da se duša pročišćava ne *kroz* već *od* sažaljenja i strave, da se mi tih neprijatnih osećanja oslobađamo dijarejom i da, zatim, postajemo srećni, to je zamisao ljudi čija je stručnost možda velika, ali čije je razumevanje umetnosti ograničeno. Takva teorija bi Aristotelovo veliko i sjajno raspravljanje o umetnosti svela na besmisleno brbljanje jednog ćifte.«[28] Međutim, ovde nije reč o tome kakvo je *ispravno* shvatanje tragedije, već o tome kakvo je bilo *Aristotelovo* gledište. U svakom slučaju, čak bi i zagovornici dijareja-teorije mogli da se slože sa Stejsovim tumačenjem Aristotelovog shvatanja (»predstavljanje istinski velikih i tragičnih patnji pobuđuje u posmatraču sažaljenje i užas, koji pročišćavaju njegov duh i čine ga nepomućenim i čistim«), pod uslovom da se »čisto« ne shvati kao kraj jednog vaspitnog procesa.

IV. *Izvori tragedije i komedije*

I. Prema Aristotelu, tragedija je začeta »samostalnim umećima«[29] voditelja ditiramba u otpevavanju između dva dela hora. Ona bi, dakle, u početku bila povezana s obožavanjem Dionisa, baš kao što je ponovno rađanje drame u Evropi bilo povezano sa srednjovekovnim misterijskim igrama.

II. Komedija je začeta na sličan način, iz faličkih pesama, »koje se još i sada kao običajne održavaju u mnogim od gradova«[a]. Aristotel je, bez sumnje, mislio na (horo)vođu koji je u pauzama izlagao neki skaredan komad.

III. Najznačajnija stvar u razvitku drame za Aristotela jeste rastući značaj glumca. Eshil je prvi povećao broj glumaca na dva, smanjujući istovremeno ulogu hora. Sofokle je dodao trećeg glumca i dekor.

[27] *Pol.*, 1342a 1—16. (Upor. Aristotel, *Politika*, »Kultura«, Beograd 1970, str. 274—5. — *Prim. prev.*)

[28] *Crit. Hist.*, p. 331.

[29] *Poet.*, 1449a 9—30. (Reč je o slobodnim improvizacijama horovođe, Grč. ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικτ. — *Prim. prev.*)

[a] *Poet.*, 1449a. (Upor. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesarec, Zagreb, 1983, str. 16. — *Prim. prev.*)

IV. Kada su uvedene govorne partije, jampski metar se pokazao »najgovorljivijim od (svih) metara«. »Isprva, naime, služahu se tetrametrom (trohejskim) zbog toga što je pesništvo bilo satiričko i više plesno.«[a]

Raspravljanje o veoma zamršenom pitanju o početku tragedije i komedije jedva da spada u istoriju filozofije; stoga ću se ja zadovoljiti prethodnim kratkim naznakama o Aristotelovom shvatanju, koje je puno teškoća (1) kako u pogledu tumačenja (2) tako i u pogledu svoje ispravnosti.

Beleška o starijim peripateticima

Stara akademija je nastavila sa Platonovim matematičkim spekulacijama; s druge strane, držeći se čvrsto opšteg filozofskog stanovišta svog učitelja, stariji peripatetici su nastavili Aristotelovo empirijsko usmerenje uz neznatna preinačavanja i razvijanja, na primer na području logike. Tako su i Teofrast i Eudem sa Rodosa ostali prilično verni Aristotelovim metafizičkim i etičkim postavkama; to je posebno važilo za Eudema, koga je Simplikije nazvao γνησιώτατος među Aristotelovim učenicima[30]. Teofrast je, recimo, nasuprot Zenonu stoiku, sa žarom branio Aristotelovo učenje o večnosti sveta.

Teofrast iz Eresa, sa ostrva Lezbosa, došao je posle Aristotela na čelo peripatetičke škole 322/1. i delovao je na tom položaju do svoje smrti 288/7. ili 287/6. godine[31]. On se posebno ističe u nastavljanju Aristotelovog rada na području prirodnih nauka. Posvetivši se posebno botanici, on je ostavio dela koja su ga učinila bespogovornim autoritetom za botaniku sve do kraja srednjeg veka; kroz svoja zoološka proučavanja izgleda da je došao do saznanja o tome da su promene boje u životinjskom svetu delom posledica »prilagođavanja na okolinu«. Bio je znalac koji se široko interesovao kao i Aristotel, a napisao je jednu istoriju filozofije [slavne Φυσικῶν δόξαι (*Mnenja fizičara*)], kao i dela o istoriji i prirodi religije, Περὶ θεῶν (*O bogovima*), Περὶ εὐσεβείας (*O pobožnosti*) i Περὶ τὸ θεῖον ἱστορία (*Istorijska istraživanja o božanskom*). Od tih spisa do nas je dopro samo deo istorije filozofije, dok je Porfirije sačuvao ponešto od rasprave Περὶ εὐσεβείας[32]. Verujući da su sva živa bića srodna, Teofrast nije

[a] *Poet.* — *Prim. prev.*

[30] Simplic. *Phys.*, 411, 14. (»Najplemenitiji«. — *Prim. prev.*)

[31] Diog. Laërt., V, 36.

[32] Porph., Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (*O uzdržavanju od životinjske hrane.* — *Prim. prev.*)

prihvatio žrtvovanje životinja i jedenje mesa i tvrdio je da su *svi* ljudi međusobni srodnici, a ne tek samo pripadnici jednog naroda. Najzad, mogli bismo takođe spomenuti i njegovo najslavnije delo — *Karaktere* — studiju o trideset tipova karaktera.

Aristoksen iz Tarenta je u peripatetičku školu doneo neke poznije pitagorovačke teorije, na primer učenje da je duša harmonija tela; to učenje je Aristoksena navelo na to da negira besmrtnost duše.[33] Tako je on postao pobornik gledišta koje je u Platonovom *Fedonu* zastupao Simija. U svojim empirijskim prirodnonaučnim radovima i u svojim istraživanjima istorije muzike on je išao stopama Aristotela.

Aristoksenovu teoriju o duši usvojio je i Dikajarh (Dikaiarchos) iz Mesine[34], koji je sastavio spis βίος Ἑλλάδος (*Život Helade*), u kome je sledio razvitak grčke civilizacije kroz stadijume prvobitnog divljaštva, nomadskog života i poljoprivredne proizvodnje. Za razliku od Aristotela, on je davao prednost praktičnom životu u odnosu na teoretski.[35] U svom spisu *Tripolitik* (Τριπολιτικός)[a] izjavio je da je najbolje državno uređenje mešavina tri vrste vladavine — monarhije, aristokratije i demokratije, i smatrao je da je taj tip mešovitog ustava ostvaren u Sparti.

Demetrije (Demetrios) iz Falerona, Teofrastov učenik i veoma plodan pisac[36], istakao se svojom političkom delatnošću (bio je na čelu vlade u Atini od 317. do 307. godine) i time što je podstakao Ptolemeja Sotera da osnuje biblioteku i školu u Aleksandriji (gde je i sam Demetrije izbegao 297. godine stare ere). Kako je tu zamisao ostvario malo kasnije, 285. godine, Ptolemej Filadelf (Ptolemaios Philadelphos), naslednik Ptolemeja Sotera, Demetrije je time postavio most između peripata u Atini i naučnog i istraživačkog rada Grka u Aleksandriji, grada koji će postati proslavljeno središte znanja i učenosti.

---

[33] Cic., *Tusc.*, 1, 10, 19.
[34] Cic., *Tusc.*, 1, 10, 21; 31, 77.
[35] Cic., *Ad Au*, 2, 16, 3.
[a] *Troustavje.* — *Prim. prev.*
[36] Diog. Laërt., V, 80—1.

TRIDESET ČETVRTO POGLAVLJE

PLATON I ARISTOTEL

Platon i Aristotel su, bez imalo sumnje, ne samo dvojica najvećih grčkih filozofa već, takođe, i dvojica od nekolicine najvećih filozofa koje je ikada video svet. Oni su međusobno imali mnogo zajedničkog (kako i ne bi, kada je Aristotel dugo godina bio Platonov učenik i kada je u svom filozofiranju pošao od platonskog stanovišta?); između njihovih pozicija postoji i izrazita razlika, koja nam, ako zanemarimo veoma značajne zajedničke crte, omogućuje da njihove filozofije okarakterišemo kao filozofije koje su u odnosu teze (platonizam) i antiteze (aristotelizam); tu tezu i antitezu treba pomiriti višom sintezom, tako da vredni i istiniti elementi u obema budu skladno razvijeni u potpunijem i primerenijem sistemu nego što su pojedinačni sistemi bilo koga od te dvojice filozofa ponaosob. Platonizam može da se obeleži idejom o bivstvovanju, shvaćenom kao trajna i postojana stvarnost, dok aristotelizam može da se označi idejom nastajanja; ali, ako je nepromenljivo bivstvovanje stvarno, stvarni su i promena i nastajanje, i stoga svaki primeren sistem filozofije mora pravedno da ceni obadva vida stvarnosti.

Okarakterisati Platonovu filozofiju idejom bivstvovanja a Aristotelovu idejom nastajanja, znači poslužiti se generalizacijom, generalizacijom koja, naravno, ne predstavlja potpunu istinu. S pravom bi se moglo pitati zar Platon ne raspravlja o nastajanju, zar on ne prihvata teleologiju; zar on poriče da je materijalni svet sfera promene i zar ne primećuje, čak izričito, da promena ili kretanje (bar utoliko ukoliko priroda života i duše za sobom povlače kretanje) moraju, takođe, da spadaju u područje stvarnog? S druge strane, zar Aristotel ne obezbeđuje veoma značajno mesto za nepromenljivo bivstvujuće, i zar u promenljivom, materijalnom svetu ne otkriva element postojanosti, trajnosti, zar ne izjavljuje da je najuzvišenije čovekovo zanimanje posmatranje onog nepromenljivog? Čitalac ne može a da ne odgovori potvrdno na ova pitanja; pa ipak, time se ne pobija istinito jezgro ove generalizacije, jer se ona tiče onog najkarakterističnijeg u svakom

od dva sistema, njihovog opšteg duha, atmosfere, opšte orijentacije filozofove misli. Pokušaću ukratko da opravdam tu generalizaciju, ili bar da naznačim okvire unutar kojih bi, kada bi to prostor dopuštao, ona mogla da se opravda u pojedinostima.

Platon je, slično Sokratu, polazio od važenja moralnih sudova; takođe, poput Sokrata, on je pokušavao da dijalektički dođe do poimanja moralnih vrednosti, da prirodu vrednosti obuhvati definicijom, da razjasni određene etičke ideje. Tako je došao do uviđanja da moralni pojmovi i moralni sudovi, ako su objektivni i opštevažeći, moraju da imaju neko objektivno utemeljenje. Dovoljno je očigledno da su moralne vrednosti ideali u smislu što nisu nešto konkretno poput ovaca ili pasa: one su ono što treba da bude ostvareno u konkretnom svetu, ili ono što je poželjno da se u konkretnom svetu ostvari ljudskim delanjem: otuda objektivnost koja se pripisuje vrednostima ne može da bude ona ista objektivnost koja se pripisuje konkretnim bićima (ovcama ili psima), već mora da bude idealna objektivnost ili objektivnost idealnog reda. Osim toga, materijalne stvari u ovom svetu se menjaju i iščezavaju, dok su moralne vrednosti, Platon je u to bio ubeđen, nepromenljive. Stoga je on zaključio da moralne vrednosti jesu idealne, pa ipak, objektivne suštine (posebična bivstva), koje se poimaju intuitivno nakon jednog dijalektičkog procesa. Te moralne vrednosti imaju udela u dobru ili lepoti, tako da se za njih s pravom kaže da sudeluju u dobru po sebi, da svoju dobrotu ili savršenost izvlače iz najviše idealne suštine, apsolutne dobrote ili savršenstva, ideje Dobra, »sunca« idealnog sveta.

Na taj način Platon je, na temelju sokratske etike, razradio metafiziku; pošto se ta metafizika zasnivala na Sokratovoj misli, ona je Sokratu, ne baš preterano umesno, mogla da bude stavljena u usta. Međutim, vremenom je Platon počeo svoju dijalektiku da primenjuje ne samo na moralne i estetske vrednosti već i na sve opšte pojmove, tvrdeći da pojedinačne stvari sudeluju u suštini, baš kao što dobre stvari sudeluju u dobroti. Ne može se reći da to novo stanovište predstavlja radikalan prelom u Platonovom mišljenju; i rana teorija idealnih vrednosti u određenoj meri je počivala na logičkoj tezi o tome da zajednički naziv mora da se odnosi na nešto objektivno; to novo shvatanje predstavlja pre proširivanje spomenute teorije; međutim, novo stanovište je prisiljavalo Platona da pobliže razmotri ne samo odnos između samih ideja već, takođe, i odnos između čulnih predmeta i ideja ili egzemplarnih suština. On je, stoga, razvio svoju teoriju o hijerarhiskoj noetičkoj strukturi i »zajednici« ideja objašnjavajući sudelovanje u njima kao podražavanje, s tim što je, umesto podvajanja čistih vrednosti, s jedne strane, i nosilaca vrednosti, s druge, uvedena dihotomija između istinske suštinske stvarnosti, objektivne noetičke

strukture, i čulnih pojedinačnih stvari, između onog prvobitnog i »odraza« odnosno »slike«. Ta podela je postepeno zadobijala snagu deobe između bivstvovanja, s jedne strane, i nastajanja, s druge, a nema nikakve sumnje u to na kojoj strani ove podele leži Platonov glavni interes.

Moglo bi se prigovoriti da je Platon bivstveni oblik (vrstovnu suštinu), na primer čoveka, smatrao idealom, a da istinsko značenje nastajanja treba tražiti u postepenom približavanju idealu i ostvarivanju toga ideala u meterijalnom svetu, u ljudskoj ličnosti i društvu; ovo ostvarivanje bi bilo zadatak Boga i ljudi, božijih saradnika. To je savršeno tačno, i ja nemam ni najmanju želju da umanjujem značaj teleologije u Platonovoj filozofiji; uprkos tome, Platon je najodlučnije stavljao naglasak na sferu bivstvovanja, sferu istinske stvarnosti. On je kroz svoje učenje o teleologiji sigurno dopuštao i neki bliži odnos između promenljivog sveta i nepromenljivog sveta bivstvovanja; ali za njega su nastajanje kao takvo i pojedinačnost kao takva bili činilac koji mora da se otpravi u sferu neodređenog. Kako je drugačije i moglo da bude kod mislioca kome su logika i ontologija jedno isto, ili, u najmanju ruku, nešto podudarno? Misao se bavi opštim i shvata bivstvovanje: opšte je onda bivstvovanje, a pojedinačno kao takvo nije bivstvovanje. Opšte je nepromenljivo, pa je stoga i bivstvovanje nepromenljivo; pojedinačno se menja, nastaje, nestaje, a utoliko ukoliko se menja, nastaje, propada, ono nije bivstvovanje. Filozofsko istraživanje ili dijalektika jeste aktivnost mišljenja i stoga se prvenstveno zanima za bivstvovanje a tek drugostepeno i za nastajanje, naime, ukoliko ono »podražava« bivstvovanje; otuda je Platon, kao filozof, poglavito bio zainteresovan za suštinsko i nepromenljivo bivstvovanje. Tačno je, doduše, da se on takođe zanimao i za oblikovanje sveta u skladu sa uzornim bivstvovanjem; ali je naglasak nedvosmisleno stavio na bivstvovanje pre nego na nastajanje.

Čini se da bi mnogo toga što sam rekao za Platona jednako dobro, a možda čak i bolje, pristajalo Aristotelu; Aristotel je tvrdio da se metafizičar zanima za bivstvovanje kao bivstvujuće, on je promenu i nastajanje povezao sa svrhovitom uzročnošću prvog nepokretnog pokretača, i učio je da je čovekova najviša delatnost teorijsko razmatranje onih nepromenljivih bivstvujućih koja su *par excellence* bivstvovanje, aktualnost, forma. Osim toga, upravo ta bivstvena strana aristotelske filozofije predstavlja platonsko nasleđe, iako je nju razradio i razvio sam Aristotel. Ni trenutka ne sumnjam u činjenicu da je tom aspektu svoje filozofije Aristotel pridavao veliki značaj i da je on sam mnogo toga učinio razmišljajući u tom pravcu, na primer jasno ukazujući na umnu i nematerijalnu prirodu čiste forme, čime je znatno

doprineo prirodnoj teologiji[a]; ali, ja želim da karakter Aristotelovog posebnog doprinosa filozofiji ispitam utoliko ukoliko on odstupa od platonizma, i da postavim pitanje kakvu je antitezu Aristotel postavio nasuprot Platonovoj tezi.

Šta je bio Aristotelov glavni prigovor platonskoj teoriji o idejama? To da je ona ostavljala nepremošćen ponor između čulnih objekata i ideja. Pošto je Platon govorio da čulne stvari podražavaju ili učestvuju u idejama, od njega bi se očekivalo da dopusti i neko unutrašnje suštinsko načelo, neki formalan uzrok unutar samih stvari, uzrok koji ih smešta u njihovu vrstu, koji ih konstituiše u njihovoj biti; međutim, Platon nije uveo nikakvo unutrašnje formalno načelo te vrste, nego je ostavio dualizam čisto opšteg i čisto pojedinačnog, dualizam čija je posledica bilo oduzimanje najvećeg dela realnosti i značenja čulnom svetu. Kako je Aristotel odgovorio na taj prigovor? Prihvatajući opšte platonsko stanovište, prema kome opšti element, ili suštinska (vrstovna) forma jeste predmet nauke ili umnog saznanja, on je taj opšti element izjednačavao s imanentnom bitnom formom čulnog objekta, koja, skupa sa njegovom materijom, sačinjava objekt i koja je inteligibilno načelo u objektu. To formalno načelo se ostvaruje u kretanju samog tog objekta, na primer formalno načelo u jednom organizmu, njegova entelehija, izražava se u funkcijama tog organizma, razvija se u njegovoj materiji, organizuje je, prekraja je i oblikuje, teži ka jednoj svrsi koja predstavlja primereno očitavanje suštine ili »ideje« u pojavi. Čitava priroda se shvata kao hijerarhija vrsta, unutar kojih suštine teže prema svom punom ostvarenju u lancu stupnjeva, vučene, na neki prilično tajanstven način, vrhovnom finalnom uzročnošću najvišeg nepokretnog pokretača, koji je i sâm potpuna aktualnost, čisto nematerijalno bivstvo ili misao, ono samopostojeće i samosadržavajuće. Priroda je tako dinamičan proces samousavršavanja ili samorazvijanja, a tok pojava dobija značenje i vrednost.

Iz ovog kratkog prikaza Aristotelovog stanovišta trebalo bi sasvim jasno da se pokaže kako njegova filozofija nije naprosto filozofija nastajanja. Bivstvovanje se istinski može pripisivati nečemu ukoliko je ono aktualno, a ono što je *par excellence* bivstvovanje to je, takođe, *par excellence* aktualnost, aktualnost nepomešana sa potencijom; budući da je područje ostvarivanja ili dovođenja potencije u akt, svet nastajanja je svet u kome se aktualnost ili bivstvovanje neprestano realizuje u materiji ili u pojavama pod dejstvom finalne privlačnosti vrhovne aktualnosti ili bivstvovanja; otuda objašnjenje nastajanja

[a] »Prirodna teologija« se oslanja na razvojne sposobnosti čovekovog uma za razliku od teologije otkrovenja. — *Prim. prev.*

treba tražiti u bivstvovanju, jer nastajanje je radi bivstvovanja, koje, čak i kada ne prethodi vremenski, prethodi logički. Stoga, kada kažem da je Aristotelovu filozofiju prožimao pojam nastajanja, da njegova filozofija može s pravom da se obeleži pozivanjem na njegovo učenje o nastajanju, ja time ne mislim da poreknem da je za njega, kao i za Platona, bivstvovanje imalo najviši značaj, niti da je on izgradio metafiziku bivstvovanja koja je u nekim svojim vidovima znatno nadmašivala Platonovu metafiziku: ja hoću da kažem da je teorija entelehije, imanentne supstancijalne forme, koja u procesima prirode teži ka svojoj realizaciji, omogućila Aristotelu da pripiše čulnom svetu smisao i realnost, koji su nedostajali Platonovoj filozofiji; takođe, hoću da kažem da ovaj posebni doprinos filozofiji daje aristotelizmu karakterističan duh i atmosferu koji ga izrazito razlikuju od platonizma. Aristotel je govorio da je svrha čoveka delatnost, ne neko svojstvo, dok bi za Platona, čini se, svojstvo imalo prvenstvo nad delanjem: ono Platonovo »po sebi« nije imanentna aktivnost Aristotelovog »sebe-mislećeg mišljenja«, nego je taj Platonov »aspolut« najviši uzor. (To što je Aristotelova karakterizacija materije išla ka tome da umanji stvarnost i pojmljivost materijalnog sveta — nije nikakav prigovor protiv moje glavne teze, pošto je Aristotelovo učenje o materiji znatnim delom bilo posledica njegovog platonskog obrazovanja, a moja glavna teza se tiče Aristotelovog *posebnog* doprinosa filozofiji prirode.)

Aristotel je mnogo doprineo filozofiji prirode i sigurno je sam mislio da je time prokrčio nove puteve. Pre svega, on je svoje učenje o *imanentnoj* suštini smatrao antitezom ili korekcijom Platonovog učenja o transcendentalnoj suštini, i drugo, njegove primedbe o nastanku ideje finalnosti u filozofiji, iako u izvesnoj meri očevidno nepravedne prema Platonu, jasno pokazuje da je on svoju teoriju imanentne teleologije smatrao za nešto novo. Ali, mada je njegovo učenje u tom pogledu predstavljalo potrebnu ispravku ili antitezu platonizmu, Aristotel je, ispravljajući svoga prethodnika, odbacio mnogo toga vrednog u Platonovoj filozofiji. On je odbacio ne samo Platonovo shvatanje proviđenja i božanskog uma koji imanentno deluje u svetu, već i Platonovo shvatanje o egzemplarnoj uzročnosti. Moguće je da Platon nije uspeo da izgradi sistematsko učenje o apsolutnom bivstvovanju kao egzemplarnom uzroku suština kao temelju vrednosti; on možda nije uspeo da spozna, kao što je spoznao Aristotel, da je nematerijalna forma umna, da je najviša aktualnost najviša inteligencija; on možda nije uspeo da poveže i objedini najviše eficijentne, egzemplarne i finalne uzroke; ali, u svom suprotstavljanju Platonovom neadekvatnom određenju konkretnih stvari ovog sveta, Aristotel je sebi dopustio da previdi i pređe preko one duboke istine u platonskoj teoriji. Dakle, svaki od te dvojice mislilaca je imao svoje uzlete i svaki je dao nepro-

cenjiv doprinos filozofiji, ali nijedan nije dao potpunu istinu, čak ni onoliko koliko je ona dostižna. Neko će biti privučen Platonu odnosno Aristotelu već prema sopstvenom temperamentu, ali niko ne može s pravom da odbaci Aristotela radi Platona niti Platona radi Aristotela: istine koje sadrže njihove filozofije moraju da se povežu i skladno spoje u jednoj višoj sintezi, sintezi koja mora da bude sagrađena na kardinalnoj postavci, koju su skupa zastupali i Platon i Aristotel; ta postavka — da ono istinski stvarno jeste potpuno umstveno i potpuno dobro — mora da se, takođe, dopuni osobenim doprinosima svakoga od dvojice filozofa, naime, ukoliko su ti doprinosi istiniti i otuda saglasni.

Na stranama posvećenim novoplatonizmu prisustvovaćemo jednom pokušaju, uspešnom ili neuspešnom, već prema slučaju, da se ostvari jedna takva sinteza; taj pokušaj se obnavlja i u srednjovekovnoj i u modernoj filozofiji; možda bi bilo dobro istaći da je takva sinteza, ako je uopšte moguća, znatnim delom pripremljena platonskim elementima koji su sadržani u aristotelizmu. Da navedem jedan primer radi ilustracije onog što hoću da kažem. Da je Aristotel, ispravljajući, prema njegovom mišljenju, preterani dualizam Platonove antropologije (mislim na odnos duša-telo), izričito odbacio natčulni karakter umskog načela u čoveku i da je, na primer, mišljenje sveo na materiju u kretanju, on bi zaista postavio antitezu Platonovom učenju; ali takva antiteza ne bi mogla da se spoji sa svojom tezom u višoj sintezi. Međutim, Aristotel, nikad bar koliko mi znamo, nije poricao prisustvo natčulnog načela u čoveku — on ga potvrđuje u spisu *O duši* — iako uporno ističe da duša ne može da nastanjuje bilo koje telo jer sama jeste entelehija jednog određenog tela. Time se, dakle, omogućava sinteza koja bi uključivala aristotelsku ideju o duši kao formi tela, uz priznavanje Platonovog shvatanja da je *individualna* duša nešto više od tela i da preživljava smrt u svojoj individualnosti.

Isto tako, na prvi pogled možda bi se moglo učiniti da Aristotelov bog — mišljenje mišljenja — predstavlja neuskladivu antitezu Platonovoj ideji Dobra, koja se, mada pojmljiva, ne opisuje kao nešto umno. Pa ipak, pošto čista forma nije samo pojmljiva nego i umna, Platonovo Dobro po sebi je, tako reći, vapilo da bude izjednačeno s Aristotelovim bogom, a to izjednačavanje je, u najmanju ruku, ostvareno u hrišćanskoj sintezi; tako su i Platon i Aristotel doprineli različitim, uzajamno nadopunjujućim stranama teizma.

[U prethodnim napomenama govorio sam o sintezi platonizma i aristotelizma; ali o neophodnosti sinteze može da se s pravom govori samo kada je reč o dve »antitetičke« teorije, od kojih je svaka više ili manje istinita u onome što afirmiše a lažna u onome što negira. Na primer, Platon je s pravom afirmisao egzemplarizam, (uzornost idealnih oblika), a pogrešno je zanemarivao imanentnu supstancijalnu formu, dok je Aristotel s pravom potvrđivao svoju teoriju o imanentnoj supstancijalnoj formi, a grešio je zanemarujući egzemplarizam. Međutim, ima vidova za koje nije neophodna sinteza, jer je tu sintezu izveo već sam Aristotel. Na primer, aristotelsku logiku, to veličanstveno delo jednog genija, ne treba sintetizovati sa platonskom logikom, naprosto zbog toga što je ona bila golem napredak u odnosu na Platonovu logiku (ili, bar, u odnosu na ono što mi znamo o njoj) i što je sama obuhvatala ono što je bilo vredno u Platonovoj logici].

PETI DEO

POSLEARISTOTELSKA FILOZOFIJA

TRIDESET PETO POGLAVLJE

UVOD

I. Pojavom Aleksandra Velikog prolaze zauvek dani slobodne i nezavisne grčke gradske države. Za vreme njegove kratke vladavine i vladavine njegovih naslednika, koji su se međusobno borili za političku prevlast, sloboda grčkih gradova postaje samo nominalna — u najmanju ruku, zavisna od dobre volje vrhovnog suverena. Posle smrti velikog osvajača 323. godine stare ere mora da se govori o helenističkoj a ne o nacionalnoj helenskoj civilizaciji. Oštro razlikovanje između Grka i »varvara« za Aleksandra nije više bilo opravdano: on sam je razmišljao u okvirima imperije, ne u okvirima grada: posledica je bila ta da grčka kultura, pošto je Istok bio otvoren uticaju Zapada, nije mogla izmaći uticaju novonastalog stanja. Atina, Sparta, Korint, i druge gradske države — više nisu bile slobodne i nezavisne jedinice, sjedinjene zajedničkim osećanjem kulturne nadmoći nad varvarskom tamom oko njih: one su uronjene u veću celinu, a više nije bio daleko i dan kada će Grčka da postane samo jedna provincija Rimske Imperije.

Nova politička situacija morala je da utiče i na filozofiju. I Platon i Aristotel su bili pripadnici grčkog grada, i, prema njihovom mišljenju, pojedinac nije mogao da se shvati odvojeno od polisa i života polisa: u polisu je pojedinac postizavao svoju svrhu i živeo dobar život. Ali kada se slobodan polis utopio u veću kosmopolitsku celinu, bilo je više nego prirodno da na videlo izbije ne samo kosmopolitizam sa svojim idealom svetskog građanstva, kao u stoicizmu, već i individualizam. U stvari, ta dva elementa, kosmopolitizam i individualizam, bila su povezana usko. Jer kada se rastočio zajednički i sveobuhvatni život grada-države, kako su ga shvatali Platon i Aristotel, i kada su se građani utopili u znatno veću celinu, pojedinac je bio nužno prepušten sam sebi, lišen svojih ranijih sidrišta u gradu-državi. Stoga je bilo sasvim prirodno očekivati da će u jednom kosmopolitskom društvu filozofija usmeriti svoje zanimanje na pojedinca, nastojeći da odgovori njegovom zahtevu za voćstvom u životu koji je on sada morao da živi u velikom društvu, a ne više u srazmerno maloj gradskoj prodici. Stoga

je filozofija sada pokazivala poglavito etičke i praktičke težnje — kao u stoicizmu i epikureizmu. Metafizička i fizikalna umovanja odlaze u drugi plan: ona pobuđuju interesovanje ne po sebi već ukoliko predstavljaju osnovu i pripremu za etiku. To usredsređivanje na etičke probleme pomaže da razumemo zašto su nove škole svoje metafizičke pojmove prihvatale od drugih mislilaca, ne pokušavajući sa nekom svojom vlastitom i svežom spekulacijom. Uistinu, one su se u tom pogledu vraćale presokratovcima; stoicizam je pribegavao Heraklitovoj fizici, a epikureizam Demokritovom atomizmu. I više od toga, poslearistotelske škole su se, delom bar, obraćale presokratovcima čak i zbog etičkih ideja; stoici su pozajmljivali iz etike kinika a epikurovci od kirenjana.

Taj etički i praktični interes istaknut je posebno u razvitku poslearistotelskih škola u rimskom periodu, jer Rimljani, za razliku od Grka, nisu bili spekulativni i metafizički mislioci; oni su bili pretežno ljudi prakse. Starim Rimljanima je na prvom mestu bio *karakter* — spekulacija im je bila prilično strana—i kada su u Rimskom Carstvu potonuli predašnji ideali i tradicije Republike, upravo je filozof imao zadatak da pojedinca snabde životnim kodeksom koji će mu pomoći da prokrmani kroz more života, držeći se dosledno načela duhovne i moralne nezavisnosti. Otuda fenomen filozofa-upravljača, koji su obavljali zadatak po mnogo čemu sličan zadatku duhovnog upravljača kakvog poznajemo u hrišćanskom svetu.

To usredsređivanje na ono praktično, činjenica da je filozofija sebi stavila u zadatak utvrđivanje merila za život, sve to je prirodno dovelo do široke rasprostranjenosti filozofije među obrazovanim klasama helenističko-rimskog sveta, a time i do pojave jedne vrste popularne filozofije. Filozofija je u Carstvu sve više i više postajala deo redovnog toka obrazovanja (to je zahtevalo da se ona prezentira u jednoj lako shvatljivoj formi); upravo na taj način filozofija je postala suparnica hrišćanstvu kada je nova religija počela da ističe pravo na naklonost Imperije. Moglo bi se doista reći da je filozofija, bar u izvesnom obimu, uspevala da zadovolji čovekove religiozne potrebe i težnje. Neverovanje u narodsku mitologiju bilo je tada često, a tamo gde je to neverovanje vladalo — među obrazovanim klasama — oni koji se nisu zadovoljavali životom bez ikakve religije morali su ili da se vežu za jedan od mnogih kultova koji su uneti sa Istoka (jer su ti kultovi očito bili znatno više usmereni na zadovoljavanje čovekovih duhovnih potreba od službene državne religije), ili da se okrenu filozofiji. Zato mi i u jednom poglavito etičkom sistemu, kakav je stoicizam, možemo da razlučimo određene religiozne elemente, dok u novoplatonizmu, poslednjem izdanku antičke filozofije, sinkretizam religije i filozofije dostiže svoj vrhunac. I više od toga, u plotinskom novoplatonizmu, u

kome je mistički uzlet duha ili ekstaza učinjena krajnjom i najvišom tačkom umstvene aktivnosti, filozofija teži da pređe u religiju.

Isključivo insistiranje na etici vodi ka idealu duhovne nezavisnosti i samodovoljnosti kakav nalazimo i u stoicizmu i u epikureizmu, dok insistiranje na religiji pre teži da potvrdi zavisnost od transcendentnog načela i da očišćenje sopstva pripiše delovanju nečeg božanskog, a to je stav kakav nalazimo u misterijskom kultu poput kulta Mitre (Mithras). Prisutne su, dakle, bile dve tendencije, tendencija da se posebno ističe ono etičko, samodovoljno savršenstvo ličnosti ili ostvarenje istinski moralne ličnosti, i tendencija da se insistira na stavu obožavaoca naspram božanskog, odnosno na potrebi da se ljudsko biće koje nije samo sebi dovoljno sjedini s bogom. Pa ipak, obadve su doprinosile da se odgovori na isti zahtev, potrebu pojedinca u grčko-rimskom svetu da nađe pouzdanu osnovu svog individualnog života; naime, ne treba prevideti da je i religiozan stav donosio izvesnu nezavisnost *vis-á-vis* svetovne Imperije. Naravno, u praksi su ta dva stava težila da srastu, s tim što je ponekad naglasak stavljan na ono etičko (kao u stoicizmu), ponekad na religiozno (kao u misterijskim kultovima), dok je u novoplatonizmu sproveden pokušaj obuhvatne sinteze, u kojoj etičko, ne gubeći svoj značaj, biva podređeno religioznom.

II. U razvitku helenističko-rimske filozofije uobičajeno je da se razlikuje nekoliko faza[1].

1. Prva faza ili period se proteže od kraja IV veka stare ere do sredine I veka stare ere. Taj period se karakteriše osnivanjem stoičkih i epikurskih škola, koje naglašavaju moralno ponašanje i postizanje lične sreće, tražeći u presokratskoj misli kosmološke osnove svojih sistema. Nasuprot tim »dogmatskim« sistemima nalazi se skepticizam Pirona (Pyrrhon) i njegovih sledbenika, a njima bi moralo da se priključi i skeptičko krilo srednje i nove akademije. Međusobno delovanje tih filozofija vodilo je ka izvesnoj eklektičnosti; srednja stoa, peripatetičke škole i akademija bile su sklone eklektičkom asimilovanju međusobnih učenja.

2. Eklektičnost, s jedne strane, i skepticizam, s druge, nastavljaju se i u drugom periodu (od oko sredine I veka stare ere do sredine III veka naše ere), ali taj period karakteriše se, pre svega, filozofskom »ortodoksijom«. Veliko interesovanje vlada za osnivače pojedinih škola, njihove živote, dela i učenja, a ta sklonost ka filozofskoj »ortodoksiji« predstavlja pandan produžavanju eklekticizma. Interesovanje za pro-

[1] Cf. Ueberweg-Praechter, SS. 32—3.

šlost je bilo plodno i u naučnom istraživanju, na primer u izdavanju dela starih filozofa, njihovom komentarisanju i tumačenju. U takvom radu su se, više od drugih, istakli aleksandrinci.

Međutim, naučno bavljenje starim tekstovima nije jedina karakteristika drugog perioda. Nasuprot naučnom interesu, nalazimo i sklonost ka religioznom misticizmu, koja je postajala sve jača i vidljivija. Neki su ukazivali[a] da ta sklonost ima zajednički koren sa tendencijom akumuliranja znanja, koje zamenjuje predašnje stvaralačko umovanje. Ovo usahnjivanje kreativnog duha moglo je da vodi ili ka skepticizmu ili ka naučnim proučavanjima, ali je, isto tako, moglo da rezultira i u religioznom misticizmu. Ovoj poslednjoj tendenciji je, svakako, pogodovala rastuća religiozna svest toga vremena kao i upoznavanje sa religijama istočnog porekla. Zapadni filozofi (na primer, novopitagorovci) nastojali su da te religiozno-mističke elemente uključe u svoje spekulativne sisteme, dok su istočni mislioci [na primer, Filon Aleksandrijski (Philon Aleksandrinus)] pokušavali svoja filozofska shvatanja da oforme prema modelu filozofskog sistema. (Naravno, pri tom su se mislioci, poput Filona, rukovodili željom da pridobiju Grke za svoja negrčka učenja koja su izlagali u filozofskom ruhu.)

3. Treći period (od oko sredine III veka do sredine VI veka naše ere — ili, kao u Aleksandriji, do sredine VII veka) jeste period novoplatonizma. Taj završni spekulativni napor antičke filozofije bio je pokušaj da se povežu svi vredni elementi tadašnjih filozofskih i religioznih učenja Istoka i Zapada u jedan obuhvatan sistem; on je, praktično, zahvatio sve filozofske škole, dominirajući filozofskim razvitkom tokom nekoliko stoleća; stoga, njegovo previđanje u istoriji filozofije ili njegovo izručivanje u kantu za smeće ezoteričkog misticizma nije opravdano. Povrh toga, novoplatonizam je znatno uticao na hrišćansku spekulaciju: podsetimo se samo imena kakva su sv. Avgustin i Pseudo-Dionisije.

III. Odlika helenističkog sveta jeste povećano negovanje specijalnih nauka. To ne sme nikako da se zanemari. Videli smo kako su filozofija i religija težile ka tome da postanu jedno: za odnos filozofije i specijalnih nauka važi upravo suprotno. Za razliku od ranih dana grčke misli, područje filozofije postalo je znatno oštrije razgraničeno od nauka. I ne samo to već su i razne nauke dostigle takav stupanj razvitka da su zahtevale posebnu obradu i metodologiju. Osim toga, poboljšanje spoljašnjih uslova za istraživanje i proučavanje, iako je znatnim delom posledica specijalizacije, delovalo je na razgranjavanje nauka, pospešujući intenzifikaciju stručnog rada i istraživanja. Likej je, naravno, već ranije veoma doprineo rastu i razvitku nauke; ali u helenističko doba nastaju naučne ustanove, muzeji i biblioteke u gotovo svim velikim glavnim gradovima — Aleksandriji, Antiohiji i Pergamonu — što je filološkim i književnim istraživanjima, kao i matematičkim, medicinskim i fizikalnim proučavanjima, omogućilo da velikim koracima krenu napred. Tako je, prema Cecesu (Tzetzes), »sponja« biblioteka u Aleksandriji sadržavala 42 800 tomova, dok je glavna biblioteka u Palati sadržavala oko 400 000 »složenih« i oko 90 000 »jednosložnih« ili »prostih« svezaka; verovatno se prva cifra ticala većih rolni papirusa a druga malih svitaka. Kasnije su veća dela izdeljena na knjige, svedena na »proste« sveske. Kažu da je Antonije (Antonius), poklanjajući Kleopatri (Kleopatra) Pergamonsku biblioteku, dao i 200 000 »prostih« svezaka.

Naravno, moguće je da uticaj filozofije na posebne nauke nije uvek pogodovao njihovom napredovanju, jer su spekulativne pretpostavke ponekad zauzimale i mesto koje im nije pripadalo, a to je vodilo ka nepromišljenim i prebrzim zaključcima i tamo gde je iskustvo i egzaktno posmatranje trebalo da ima odlučujuću ulogu. Međutim, posebne nauke su, s druge strane, bile potpomognute time što su dobile filozofsko utemeljenje, jer su na taj način bile pošteđene grubog empirizma i jedne isključivo praktične i utilitarističke orijentacije.

[a] Npr., Praechter, S. 36. — *Prim. prev.*

TRIDESET ŠESTO POGLAVLJE

RANA STOA

I. Osnivač stoičke škole bio je Zenon, koji se rodio oko 336/5. godine stare ere u Kitionn na Kipru, a umro je oko 264/3. u Atini. Izgleda da je Zenon isprva pomagao svom ocu koji se bavio trgovinom.[1] Po dolasku u Atinu, oko 315—313. godine, pročitao je Ksenofontov spis *Uspomene o Sokratu* i Platonovu *Odbranu Sokrata* i bio je zadivljen čvrstinom Sokratovog karaktera. Verujući da je kinik Krates čovek najsličniji Sokratu, on je postao njegov učenik. Čini se da se od kinika okrenuo Stilponu[2], mada neki izveštavaju da je slušao Ksenokrata, a posle Ksenokratove smrti, i Polemona. Oko 300. godine stare ere osnovao je svoju vlastitu filozofsku školu, koja je dobila naziv prema šarenom tremu (Στοὰ Ποικίλη), gde je Zenon držao predavanja. Stari izvori govore da je sam sebi oduzeo život. Od njegovih spisa ostali su nam samo fragmenti.

Zenona je nasledio na čelu škole Kleant iz Asosa (331/30—233/2. ili 231), a Kleanta Hrisip (Chrysippos) iz Sola u Kilikiji (281/287—208/205), koji je prozvan drugim osnivačem škole zbog toga što je izvršio sistematizaciju stoičkih učenja. Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά[3]. Za njega govore da je napisao više od 705 knjiga; bio je na glasu zbog svoje dijalektike, ali ne i zbog načina pisanja.

Zenonovi učenici bili su: Ariston (Ariston) sa Hiosa, Heril (Herilos) iz Kartagine, Dionisije (Dionysios) iz Herakleje, Persije (Persaios) iz Kitiona. Kleantov učenik je bio Sfer (Sphairos) iz Bospora. Hrisipa su nasledila dva učenika. Zenon iz Tarsa i Diogen (Diogenes) iz Seleukije. Ovaj potonji je, skupa sa drugim filozofima, došao 156/7. godine stare ere u Rim kao izaslanik Atine i pokušao za grad da izdejstvuje smanjenje danka. Grčki filozofi su držali predavanja u Rimu, koja su izazvala divljenje omladine, ali je Katon (Cato) mislio da taj filozofski interes nije u skladu sa vojničkim vrlinama, pa je Senatu savetovao da se Rim što pre reši poslanstva.[4] Diogena je nasledio Antipatar (Antiapatros) iz Tarsa.

[1] Diog. Laërt., VII, 2 i 31.
[2] Diog. Laërt., VII, 2.
[3] Diog. Laërt., VII, 183. (D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 259. »Jer da ne beše Hrisipa, ne bi bilo ni stoe.« — *Prim. prev.*)

II. *Logika stoe*

Stoici su delili logiku na dijalektiku i retoriku, a ovima su neki dodavali teoriju o definiciji i teoriju o kriterijumu istine[5]. Ovde ćemo reći nešto o stoičkoj epistemologiji, izostavljajući, pri tom, stoičku razradu formalne logike; spominjemo samo to da su stoici sveli Aristotelovih deset kategorija na četiri, naime, na trajno podležeće (τὸ ὑποκείμενον), kakvoću, podležeću kakvoću (τὸ ποιὸν ili τὸ ποιὸν ὑποκείμενον), način, kakvoću stanja podležećeg (τὸ πῶς ἔχον ili τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον), odnos kakvoće stanja, odnos kakvoće stanja podležećeg (τὸ πρός τι πῶς ἔχον, τὸ πρός τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον). Možemo, takođe, spomenuti još jednu osobenost formalne logike stoika. Prema njihovom shvatanju, stavovi su prosti ako njihovi delovi nisu stavovi, inače su složeni. Za složeni stav (τὸ συνημμένον[a]) kaže se da je (1) istinit, ako su i *X* i *Y* istiniti; (2) stav je lažan, ako je *X* istinito a Y lažno; (3) istinit, ako je *X* lažno a *Y* istinito; (4) istinit, ako su i *X* i *Y* lažni. Na taj način, naša »materijalna« implikacija je razdvojena od »formalne« i »striktne« implikacije, kao i od implikacije na osnovu antološke nužne posledičnosti[6].

Stoici su odbacivali ne samo platonsko učenje o transcendentalno opštem već i Aristotelovo učenje o konkretno opštem. Prema njima, postoji samo pojedinačno, a naše znanje jeste znanje o pojedinačnim stvarima. Te pojedinačnosti ostavljaju utisak u našoj duši (to je τύπωσις[b] — prema Zenonu i Kleantu — ili ἑτεροίωσις[c] — prema Hrisipu), a saznanje je poglavito saznanje o tim utiscima. Stoici su, dakle, usvojili stanovište suprotno Platonovom, jer su, nasuprot njegovom potcenjivanju čulnog opažanja, čitavo saznanje zasnivali na čulnom opažanju. U njihovom učenju, bez sumnje, ponovo odjekuju reči Antistena, koji vidi konja ali ne i »konjstvo«. (Kao što smo već rekli, Zenon je bio učenik kinika Kratesa.) Prema shvatanju stoika,

[4] Plut., *Cat. Mai.*, 22.
[5] Diog. Laërt., VII, 41—2.
[a] Ovaj izraz potiče od participa gl. συνάπτω = svezati, a može da ima različita značenja: premisa silogizma (*Pyrr. Hyp.* II, 110), spoj rečenica ili stavova. — *Prim. prev.*
[6] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 254, sq.
[b] Grč. otisak. — *Prim. prev.*
[c] Grč. podrugojačenje. — *Prim. prev.*

duša je prvobitno *tabula rasa*, a da bi mogla da saznaje, potrebno joj je opažanje. Naravno, stoici nisu negirali znanje o našim unutrašnjim stanjima i doživljajima, ali je Hrisip svodio i to znanje na opažanje; to svođenje izvedeno je lakše jer se smatralo da ta stanja i aktivnosti jesu nekakvi materijalni procesi. Posle akta opažanja ostaje pamćenje (μνήμη), koje postoji i kada više nema aktualnog objekta, a iskustvo (ἐμπειρια) se rađa iz mnoštva sličnih sećanja.

Stoici su, dakle, bili empiričari, čak »senzualisti«; ali oni su zastupali i racionalizam koji jedva da je bio u skladu sa njihovim empirističkim i nominalističkim stavom. I pored toga što su tvrdili da je um (λόγος, νοῦς) proizvod razvoja jedinke, u kojoj on postepeno izrasta iz opažanja da bi se uobličio tek oko četrdesete godine, oni su takođe mislili da postoje ne samo voljno stvorene opšte ideje već i opšte ideje (κοιναὶ ἔννοιαι ili προλήψεις), koje očigledno prethode iskustvu (ἔμφυτοι προλήψεις[a]); pošto ljudi imaju prirodnu predispoziciju za stvaranje takvih ideja, mogli bismo ih nazvati virtualno urođenim idejama. Osim toga, sistem stvarnosti, prema mišljenju stoika, može da se sazna samo umom.

Stoici su poklanjali mnogo pažnje pitanju o kriterijumu istine. Izjavljivali su da istina jeste φαντασία καταληπτική[b], poimajući opažaj ili predstave. Stoga, merilo istine, prema njima, jeste u samom opažanju, naime u opažanju koje dušu nagoni na to da se složi s opaženim, tj. istina je potpuno slaganje u jasnom opažanju. (To teško da je u skladu sa gledištem prema kome nam samo nauka daje pouzdano znanje o stvarnosti.) Međutim, do teškoća ovde dolazi zbog toga što duša može da uskrati slaganje i s onim što je objektivno istinito opažanje. Tako je Admet (Admetos) jasno opažao Alkestidu (Alkestis)[c] kada mu se ona mrtva pojavljivala iz donjeg sveta; imao je, dakle, jasan opažaj o njoj, pa ipak se nije privoleo toj kataleptičkoj predstavi zbog subjektivnih zapreka, naime, zbog verovanja da mrtvi ljudi po novo ne oživljavaju, kao i zbog shvatanja da može doći do varljivih prikazanja mrtvih. Kasniji stoici su, kako nam govori Sekst Empirik, s obzirom na tu vrstu teškoća, jasnoj predstavi kao merilu istine dodavali i naznaku: »koja nema nikakvu smetnju«[d]. Objektivno govoreći, opažanje mrtve Alkestide ima vrednost kriterijuma istine — jer objektivno ono jeste καταληπτικὴ φαντασία — ali, subjektivno govoreći, ono ne može da bude kriterijum istinitosti, zbog verovanja koje deluje kao subjektivna smetnja.[7] To je veoma lepo razmatranje, ali još preostaje da se utvrdi kada postoji spomenuta teškoća a kada ne.

[a] Grč. zajednički pojmovi; prolepse=predrasude, pretpostavke; urođene prolepse, anticipacije. — *Prim. prev.*

[b] Grč. pojmljena predstava. — *Prim. prev.*

[c] Alkestida, Pelijeva (Pelias) kći, pristala je da zameni svog muža Admeta u smrti, kada su to odbili i njegovi roditelji. Tu žrtvu nisu prihvatili bogovi, pa je nju (prema jednoj verziji) Herakle izbavio iz hada. Kad je nju doveo pred Admeta, ovaj nije verovao da je Alkestida ponovo živa. — *Prim. prev.*

[d] . . . τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα, *Adv. Log.* I, 254.

III. *Kosmologija stoe*

U svojoj kosmologiji stoici su se vratili Heraklitovom učenju o Logosu i Vatri kao kosmičkoj tvari; ali u toj kosmologiji ima i elemenata koji su prihvaćeni od Platona i Aristotela. Recimo, λόγοι σπερματικοί[a] izgleda da predstavljaju transpoziciju teorije o idejama na materijalan plan.

Prema stoicima, u stvarnosti postoje dva načela: τὸ ποιοῦν i τὸ πάσχον[b]. To nije dualizam koji nalazimo u Platona, jer aktivno načelo, τὸ ποιοῦν, nije duhovno već materijalno. U stvari, teško da je to uopšte neki dualizam, jer obadva ta načela jesu materijalna i zajedno grade jednu celinu. Stoičko učenje je, dakle, monistički materijalizam, iako se to stanovište ne zastupa dosledno. Nije sigurno kakvo je u tom pogledu bilo Zenonovo gledište, ali Kleant i Hrisip su, izgleda, ta dva načela shvatili kao u osnovi jedan isti činilac.

„Sve su to delovi goleme celine,
Čije je telo Priroda a Bog duša."

Pasivno načelo jeste materija lišena kvaliteta, dok je aktivno načelo imanentni um ili bog. Prirodna lepota ili svrhovitost u prirodi ukazuje na to da u svemiru postoji misaono načelo, odnosno bog, koji je u svom proviđenju sve uredio za dobro čoveka. Štaviše, pošto najviši deo prirode, čovek, poseduje svest, ne može da se tvrdi da je čitav svet lišen svesti, jer celina ne može da bude manje savršena od dela. Bog je, stoga, svest sveta. »Pa ipak, bog je, kao i tvar na kojoj dela, materijalan.« (Zenon) . . . *Nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis . . . — nec vero aut quod efficiretur, posse esse non corpus.*«[9] ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν.[10]

[7] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp*, I, 228; *Adv. Log*, I, 254, 6.

[a] Grč. semeni logosi, stvaralačka načela prema kojima se umno uređuje tvar. — *Prim. prev.*

[b] Grč. čineće i trpeće (načelo). — *Prim. prev.*

[8] Pope, *Essay on Man*, I, 267.

[9] Cic., *Acad. Post.*, 1, 11, 39. [»(Zenon) je smatrao da od one (prirode) koja je bez tela ne može da se izvede nikakvo (činjenje). . . — doista, ni ono što čini ni ono čemu se čini ne može da bude netelesno.« — *Prim. prev.*]

[10] Plut., *De Comm. Notit.*, 1073 e. (Bivstvujućim pak nazivaju samo tela. — *Prim. prev.*)

Stoici su, slično Heraklitu, činili vatru tvarju svih stvari. Bog je aktivna vatra (πῦρ τεχνικόν)[a], imanentna svemiru (πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου)[b], ali je on istovremeno i prvobitan izvor iz kojeg su proistekli grublji elementi koji čine telesni svet. Ti grublji elementi potiču iz boga i ponovo se naširoko rastvaraju u njemu, pa sve što postoji jeste ili prvobitna vatra — bog po sebi — ili bog u svojim različitim stanjima. Kada se svet nalazi u stanju postojanja, bog stoji prema njemu kao duša prema telu, budući da je on duša sveta. On nije nešto potpuno različito od tvari sveta, svog tela, već predstavlja finiju tvar, pokretno i oblikujuće načelo — dok je grublja tvar, od koje je oblikovan svet, sama nepokretna i neoblikovana, mada sposobna da primi sve vrste kretanja i oblika. »*Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus qua omnia reguntur.*«[11]

Dakle, bog, ὁ Λόγος, jeste delatno načelo koje u sebi sadrži aktivne forme svih stvari koje treba da postoje, a te forme su λόγοι σπερματικοί. Te aktivne — ali materijalne — forme jesu »semena«, čijim delovanjem, sa razvitkom sveta, nastaju pojedinačne stvari; ili još pre, one su semena koja se razvijaju u oblike pojedinačnih stvari. (Koncepcija semenih logosa se ponovo sreće u novoplatonizmu i kod sv. Avgustina, i to pod nazivom *rationes seminales.*) U materijalnom razvitku sveta deo vatrene pare, od koje se sastoji bog, preobraća se u vazduh, a iz vazduha nastaje voda. Iz jednog dela vode nastaje zemlja, dok drugi deo ostaje nepromenjen, a treći deo se pretvara u vazduh koji razređivanjem prelazi u polaznu vatru. Tako, dakle, nastaje »telo« boga.

Kao što smo ranije videli, Heraklit najverovatnije nikada nije zastupao učenje o sveopštem požaru u kome se čitav svet vraća prastaroj vatri iz koje je i nastao. Međutim, pouzdano je da su stoici uveli to učenje o sveopštem požaru (ἐκπύρωσις); prema tom učenju, bog oblikuje svet a zatim ga sveopštim požarom vraća nazad u sebe, tako da otuda dolazi beskrajan niz građenja i razaranja sveta. Svaki novi svet u svim pojedinostima podseća na prethodni; na primer, svaki pojedinac se pojavljuje u svakom uzastopnom svetu i vrši iste radnje koje je izvodio u svojoj prethodnoj egzistenciji. (Uporedi Ničeovu ideju o »večitom vraćanju«.) Dosledno tom uverenju stoici su poricali

[a] Grč. tvoračka vatra. — *Prim. prev.*

[b] Grč. dah protežući kroz celinu kosmosa. — *Prim. prev.*

[11] Cic., *Acad. Post.*, 2, 41, 126. (»Čini se da je Zenonu i gotovo svim ostalim stoicima eter najviši bog, obdaren duhom, koji svim vlada.« — *Prim. prev.*)

ljudsku slobodu, ili još bolje, sloboda je za njih bila svesno delanje, sa priklanjanjem onome što bi pojedinac i inače učinio. (To shvatanje nas pomalo podseća na Spinozino.) Tu prevlast nužnosti stoici su izražavali konceptom sudbine (Εἱμαρμένη); sudbina nije nešto različito od boga i sveopšteg uma, niti može da se razdvoji od proviđenja (Πρόνοια) koje sve uređuje u najbolji poredak. Sudbina i providenje su samo različiti vidovi boga. Međutim, taj kosmološki determinizam se modifikuje stoičkim isticanjem unutrašnje slobode; čovek može da promeni svoj sud o događajima i svoj stav prema događajima, uviđanjem da su oni izraz »božije volje«. U tom smislu čovek jeste slobodan.

Pošto su smatrali da bog upravlja svim stvarima radi onog najboljeg, stoici su morali da objasne zlo u svetu ili da ga bar dovedu u sklad sa svojim »optimizmom«. Hrisip se bio posebno poduhvatio uvek složenog formulisanja teodiceje, uzimajući za svoju temeljnu postavku shvatanje da nesavršenost pojedinačnih stvari vodi ka savršenosti celine. Otuda bi sledilo da nikakvo zlo ne postoji u stvarnosti ako se stvari razmatraju *sub specie aeternitatis*[a]. (Ako nas to podseća na Spinozu, na Lajbnica nas podseća ne samo stoički otpimizam već i učenje da u prirodi nema potpuno jednakih pojava.) U četvrtoj knjizi o proviđenju Hrisip dokazuje da dobra ne bi mogla da budu bez zla, s obrazloženjem da nijedan član para suprotnosti ne može da postoji bez drugog člana, pa uklanjanjem jednog uklanjaju se, u stvari, obadva.[12] Sigurno da ima mnogo istine u toj tvrdnji. Na primer, egzistencija stvorenja obdarenog čulima i sposobnog da uživa povlači za sobom i osećanje bola — naravno, ako bog ne odredi drugačije; ali mi sada govorimo o prirodnom stanju stvari a ne o natprirodnim božanskim zakonima. Štaviše, iako se o bolu govori kao o zlu, izgleda da on — u nekom pogledu jeste dobro. Na primer, kada već postoji mogućnost kvarenja naših zuba, zubobolja je, čini se, određeno dobro ili blagodat. Poremećaji u zubima sigurno su jedno zlo — ali ako je mogućnost kvarenja data — nama bi bilo još gore kada ne bi bilo zubobolje, jer ona je signal za opasnost i opominje nas da je vreme da naše zube pregleda zubar. Slično tome, ako nikada ne bismo osećali glad — dakle, jednu vrstu bola — mogli bismo da oštetimo zdravlje nedovoljnom ishranom. To je Hrisip jasno uvideo i dokazivao je da je dobro što čovek ima osetljivo sazdanu glavu, iako sama činjenica da je njena građa osetljiva za sobom istovremeno povlači opasnost od povrede čak i od srazmerno blagog udara.

[a] Lat. pod vidom večitosti. — *Prim. prev.*

[12] Apud Gellium, *Noctes Atticae*, 6, 1.

Ali ako fizičko zlo nije tako velika nevolja, šta reći za moralno zlo? Prema stoicima, nijedan čin nije zao i pokudan *po sebi*: namera, moralno stanje onog ko deluje i od koga čin proističe, to je ono što određen akt čini zlim: čin kao nešto po sebi ostaje indiferentan. [Ako to znači da dobra namera opravdava svaki čin, onda će čin biti u moralnom poretku, bez obzira na to da li je bio dobar ili rđav; pa ipak, ako delatnik sa iskreno dobrom namerom izvodi rđav čin u stanju nevinog neznanja, o nesaglasnosti spomenutog čina sa pravilnim rezonovanjem, taj čin biće samo *materialiter*[a] zao a delatnik neće skriviti formalan greh[13]. Međutim, ako se taj čin razmatra samo po sebi kao nešto dato, nezavisno od njegovog svojstva kao ljudskog čina, onda je Hrisip u pravu kada kaže da čin kao takav nije zao — u stvari, on je dobar. Da on ne može da bude zao sam po sebi, lako može da se pokaže na jednom primeru. Fizička radnja, ono što se stvarno zbiva, upravo je ista i kada čovek biva smrtno pogođen (u jednom ubistvu) i kada gine u nekoj bici za vreme pravednog rata: *moralno* zlo nije nešto pozitivno dato u samom ubistvu, već nešto do čega se dolazi tek apstraktnim razmatranjem radnje. Moralno zlo, razmatrano upravo kao takvo, ne može da bude nešto pozitivno dato, jer bi se ta pozitivnost odražavala i na dobroti Tvorca, izvora sveg bivstvujućeg. Moralno zlo u biti čini nedostatak pravilnog uređenja ljudske volje, koja u rđavom ljudskom činu nije u skladu s ispravnim rezonovanjem.] Međutim, ako čovek može da ima ispravnu nameru, on može da ima i pogrešnu nameru; otuda i u moralnoj sferi, ništa manje nego u sferi prirode, suprotnosti međusobno povlače jedna drugu. Kako hrabrost, pitao je Hrisip, može da se razume odvojeno od kukavičluka ili pravednost odvojeno od nepravednosti? Baš kao što sposobnost da se oseti zadovoljstvo podrazumeva sposobnost da se oseti bol, tako i sposobnost da se bude pravedan podrazumeva sposobnost da se bude nepravedan.

Ukoliko je Hrisip naprosto imao na umu to da sposobnost za vrlinu *de facto* implicira sposobnost za porok, on govori nešto istinito, pošto je čovek u svom sadašnjem životu u ovom svetu, i sa svojim ograničenim razabiranjem najvišeg dobra (*summum bonum*), slobodan da bude krepostan, a ta sloboda takođe podrazumeva i slobodu činjenja greha. Otuda nikakav valjan argument protiv božanskog proviđenja ne može da se izvede iz mogućnosti, ili čak egzistencije moralnog zla u svetu, naravno, pod pretpostavkom da je posedovanje moralne slobode nešto dobro za čoveka i da je bolje moći slobodno izabrati vrlinu (čak i ako to podrazumeva mogućnost poroka), nego nemati uopšte nikakve slobode. Ukoliko Hrisip hoće da kaže da prisustvo vrline u univerzumu nužno implicira i prisustvo njene suprotnosti, s obrazloženjem da suprotnosti uvek za sobom povlače jedna drugu, on tvrdi nešto pogrešno, jer ljudska moralna sloboda, iako sadrži *mogućnost* poroka u ovom životu, ne uključuje nužno i njegov realitet. (Naravno, opravdanje moralnog i fizičkog zla, izvinjavanje zla tezom da se dobro više ističe njegovim prisustvom, moglo bi, ako se na njemu suviše istrajava, isto tako lako da se preobrazi i u pogrešno gledište. U uslovima sadašnjeg uređenja sveta sigurno je bolje da čovek bude slobodan, i da bude tako *u stanju* da greši, nego da bude bez slobode; ali bolje je da čovek svoju slobodu usmerava prema izboru vrlih činova; najbolje stanje sveta bi bilo ono u kome bi svi ljudi uvek činili ono što je ispravno, ma koliko bi prisutnost poroka mogla reljefno da istakne dobro.)

Nije najsrećnija Hrisipova zamisao da bi neke spoljašnje nesreće mogle biti posledica previda proviđenja (kao kada se zbog nekakvog propusta dogode sitne nezgode u velikom domaćinstvu kojim se, inače, dobro upravlja);[14] on je ispravno uvideo da fizička zla koja narušavaju dobro mogu da se preobrate u blagodat, kako za pojedinca (kroz njegov unutrašnji stav prema njima) tako i za čovečanstvo široko uzevši (na primer, ukoliko podstiču lekarska istraživanja i progres). Nadalje, zanimljivo je zapaziti da Hrisip iznosi jedan argument koji se kasnije ponovo javlja, recimo u novoplatonizmu, kod sv. Avgustina, Barklija (Berkeley) i Lajbnica, a prema kome izlazi da zlo u univerzumu više ističe dobro, baš kao što na dobroj slici prija kontrast svetlosti i senke, ili da navedemo primer koji upotrebljava sam Hrisip: »kao što komedije donose smešne stihove koji, iako rđavi po sebi, ipak pridodaju neku draž celini komada«[15].

U neorganskim predmetima opšti duh ili πνεῦμα deluje kao ustrojstvo (ἕξις) ili načelo kohezije, a to jednako važi i za biljke — koje nemaju nikakvu dušu — mada njihovo ustrojstvo (ἕξις) uključuje moć kretanja i mada se ono uzdiže do ranga prirode (φύσις). Životinje imaju dušu (ψυχή), koja se pokazuje u moćima predstavljanja (φαντασία) i požude (ὁρμή), a ljudska bića poseduju razum. Dakle, čovekova duša je najplemenitija od svih duša: doista, ona je deo božanske vatre koja je usađena u ljude za vreme stvaranja a zatim pre-

[a] Lat. sadržinski. — *Prim. prev.*

[13] Jedan čin, tj. ljudski čin, i to onaj koji proističe iz slobodne volje ljudskog delatnika, jeste *materialiter* (ili *objektivno*) dobar odnosno rđav, utoliko ukoliko je objektivno u saglasnosti ili nesaglasnosti s ispravnim rezonovanjem, s objektivnim prirodnim zakonom. Svesna namera delatnika ne može da izmeni objektivan ili materijalan karakter ljudskog čina, čak iako ga, u slučaju nekog objektivno rđavog čina, može zaštititi od formalne moralne pogreške.

[14] Plut., *De stoic. Repugn*, 1051c.

[15] Plut., *De Comm., Notit.*, 1065d; Marcus Aurel., *Samom sebi*, VI, 42.

nošena rađanjem, jer, kao i sve drugo, ona je materijalno. Prema Hrisipu, τὸ ἡγεμονικόν, vladajući deo duše, ima sedište u srcu; Hrisip je taj zaključak izveo očigledno na temelju toga što glas, kao izraz misli, potiče iz srca. (Neki drugi stoici su smeštali τὸ ἡγεμονικόν u glavu.) Lična besmrtnost jedva da je bila mogućna u stoičkom sistemu; stoici su tvrdili da se sve duše vraćaju u prvobitnu vatru u vreme svetskog požara. Jedino je predmet raspravljanja bilo pitanje koje duše i posle smrti traju sve do sveopšteg požara; dok je Kleant učio da sve ljudske duše traju do svetskog požara, Hrisip je to dopuštao samo dušama mudrih.

U jednom monističkom sistemu, kakav je bio stoički, teško bi mogao da se očekuje bilo kakav stav o ličnoj posvećenosti božanskom načelu; ali činjenica je da se nesumnjivo oseća takva tendencija. Ona može posebno da se zapazi u slavnoj Kleantovoj »Himni Zevsu«:

Najdičniji od besmrtnih, mnogoimeni, svevladaru večni, Zevse, predvodniče prirode, što zakonom svime upravljaš, zdravo; jer pravo je da te svi smrtnici zazivaju. Oni su, naime, od tvoga roda, nasleđe govora zadobivši jedini što kao smrtni žive i gmižu po zemlji; Stoga ću te slaviti himnama i tvoju moć opevaću uvek. Tebe odista cela ova vaseljena oko zemlje kružeća sluša kamo god je vodiš, i dragovoljno ti se vlasti podvrgava; Tako silnu pomoćnicu imaš u nepobedivim rukama dvogubu, vatrenu, uvek živu munju; Jer se od njenog damara u prirodi sve ⟨dovršava⟩; Njome ti podižeš opšti logos, koji kroz sve prodire, mešajući se s velikim kao i malim svetlima. Pomoću nje tako veliki postao si, najviši kralj nad svime. Niti nastaje kakvo delo na zemlji bez tebe, niti pod eterskim božanskim svodom niti na moru, osim onoga što rđavi čine u svojem bezumlju; Ali i krivo znaš ti da učiniš pravim, da urediš ono neuređeno a nemilo tebi je milo. Jer ovako si u jedno združio sve valjano sa rđavim tako da nastane jedan večno bivstvujući logos svega, od koga beže i otiskuju se oni opaki od smrtnih, nesrećnici, što za dobara posedom uvek žude, niti uviđaju opšti zakon boga, niti razabiru, a da su mu poslušni: s umom srećan život imali bi. No, oni nerazumni hrle smesta iz zla u drugo, jedni oko slave svadljivom brižnošću obuzeti, drugi na dobitke bacajući se bez obzira, treći pak odajući se razuzdanosti i slasnim činima tela. ⟨A počinivši zla⟩ zanose se čas jednim čas drugim, trudeći se silno da bude sasma protivno tome. Nego Zevse, svedarioče, crnooblačni munjobijo, sačuvaj ljude od bedna neznanja, ti ga oče odagnaj od naših duša i daj da postignemo znanje, u koje se uzdaš s pravdom upravljajući svime, da bismo ti počastvovani uzvraćali čašću, slaveći neprestano himnama tvoja dela, kako dolikuje onom smrtnom, pošto niti smrtnicima neke veće počasti ima niti bogovima, do da opšti zakon uvek s pravom opevaju.[16]

Ovaj stav ličnog obožavanja najvišeg načela u nekih stoika ne znači da stoici nisu prihvatali popularnu religiju; naprotiv, oni su je uzimali u zaštitu. Istina, Zenon je izjavljivao da molitve i žrtve nisu ni od kakve koristi; pa ipak, stoici su politeizam opravdavali tezom

[16] Stob. *Ekl.* I, 1, 12, p. 25, 3. *Arnim* I, 537. (Upor. prevod V. Gortana u: B. Bošnjak, *Od Aristotela do Renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb 1978, str. 127. — *Prim. prev.*)

da se prvo načelo ili Zevs očituje u prirodnim pojavama, na primer nebeskim telima, tako da se poštovanje božanskog vezuje za te pojave — a to poštovanje treba protegnuti i na obogotvorene ljude ili »heroje«. Štaviše, stoicizam je našao mesta i za vračanja i proroštva. To doista ne treba da bude veliko iznenađenje ukoliko se setimo da su stoici zastupali determinističko učenje i da su učili da su svi delovi i događaji u svemiru uzajamno povezani.

IV. *Etika stoika*

Koji je značaj etički deo filozofije imao za stoike može da se vidi na primeru Senekinog opisa filozofije. Seneka, naravno, spada u kasniju stou, ali njegovo isticanje filozofije kao nauke o delanju bilo je uobičajeno i u ranoj stoi. *Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honestique vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit.*[17] Filozofija se, dakle, prvenstveno zanima za delatnu stranu života. Svrha života — sreća, εὐδαιμονία — sastoji se u vrlini (stoički shvaćenoj), tj. u prirodnom životu ili životu u skladu sa prirodom (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν);[a] u slaganju ljudske aktivnosti sa zakonom prirode, ili ljudske volje sa božanskom voljom. Otuda poznata stoička maksima: »Živi u skladu sa prirodom.« Prilagoditi se zakonima svemira u širokom smislu, i usaglasiti svoje ponašanje sa svojom vlastitom bitnom prirodom ili umom, to je isto, jer svemirom upravlja zakon prirode. Dok su raniji stoici »prirodu« (Φύσις), koju čovek treba da sledi, više zamišljali kao prirodu čitavog svemira, kasniji stoici — od Hrisipa pa nadalje — težili su da prirodu shvate više sa jednog antropološkog stanovišta.

Stoičko shvatanje življenja u skladu sa prirodom razlikuje se, dakle, od starog kiničkog shvatanja, egzemplifikovanog u ponašanju i učenju Diogena. Za kinike je »priroda« označavala nešto prvobitno i nagonsko, i stoga je život u skladu sa prirodom za njih podrazumevao hotimično izrugivanja konvencija i tradicija civilizovanog društva, izrugivanje koje se ispoljavalo u neuravnoteženom, a neretko, i u nepristojnom ponašanju. S druge strane, život u skladu sa prirodom bio je za stoike život u skladu sa delatnim načelom prirode, sa logosom, načelom u kome sudeluje i ljudska duša. Dakle, etička svrha življenja

[17] Seneca, Frag. 17. (Filozofija nije ništa drugo do načelo ispravnog življenja ili nauka poštenog življenja ili veština ispravnog vođenja života. Nećemo pogrešiti ako kažemo da je filozofija zakonik dobrog i poštenog življenja, a onaj ko bi rekao da je ona pravilo života, podario bi joj svojstveno ime. — *Prim. prev.*)

[a] Grč. živeti u skladu sa prirodom. — *Prim. prev.*

se, prema stoicima, u suštini sastoji u podređivanju božanski utvrđenom uređenju sveta; doista, Plutarh nas obaveštava da je Hrisipovo opšte načelo bilo da se svako etičko istraživanje započne razmatranjem poretka i uređenja svemira.[18]

Osnovni nagon koji je priroda usadila životinjama jeste nagon za samoodržanjem; on za stoike predstavlja otprilike ono što bismo mi danas nazivali samousavršavanjem ili samorazvitkom. Međutim, čovek je obdaren razumom, sposobnošću koja ga čini nadmoćnim nad nerazumnim životinjama: stoga, za čoveka »život prema razumu s pravom postaje život prema prirodi .... Otuda Zenon u delu *O prirodi čoveka* prvi kaže da je cilj živeti u saglasnosti sa prirodom, što znači živeti prema vrlini jer nas priroda vodi ka njoj. A živeti prema vrlini isto je opet što i živeti prema poznavanju (stvarnih) tokova prirode .. naime, naše prirode su delovi celokupne (prirode). Stoga se cilj da (odrediti) kao život u saglasnosti sa prirodom, to će reći, (život) prema sopstvenoj prirodi kao i prema (prirodi) svega, (život u kome) ne činimo ništa od onog što bi prečio zajednički zakon, odnosno pravi razum, koji se kroz sve proteže budući istovetan sa samim Zevsom, vladarem i gospodarem svega bivstvujućeg«[19]. Kao što se vidi, Diogen Laertije u svom prikazu etičkog učenja stoika kaže da je vrlina život u saglasnosti sa prirodom, a za čoveka je život u saglasnosti sa prirodom život koji je u skladu s ispravnim razumom. (Kao što su drugi već ukazali, ta teza ne govori baš mnogo, jer iskazi — razumno je živeti u skladu sa prirodom i prirodno je živeti u skladu sa razumom — ne doprinose znatno utvrđivanju sadržaja vrline.)

Pošto su učili da se sve nužno pokorava zakonima prirode, stoici su bili izloženi sledećem prigovoru: »Kakva je korist od pozivanja na pokoravanje zakonima prirode, kada čovek ionako ne može da im se otrgne?« Stoici su odgovorili da čovek kao razumno biće, iako će, u svakom slučaju, slediti zakone prirode, ima tu povlasticu da može da spozna te zakone i svesno da im se privoli. Otuda moralno podsticanje ima smisla: čovek je slobodan da promeni svoj unutrašnji stav. (To shvatanje, naravno, blago rečeno, za sobom povlači preinačavanje determinističkog stanovišta — što će reći, da nijedan determinista nije, niti može da bude istinski dosledan, pa stoici nisu nikakav izuzetak od tog pravila.) Strogo uzevši, nijedna radnja kao takva za stoike nije ispravna niti pogrešna, jer determinizam ne ostavlja nikakvo mesto za dobrovoljno delanje i moralnu odgovornost; u nekom monističkom sistemu zlo jeste istinski zlo samo ako se razmatra sa nekog posebnog

[18] Plut., *De Stoic Repugn.*, c. 9 (1035a 1-f 22).

[19] Diog Laërt., VII, 86 sq. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1970, str. 229. — *Prim. prev.*)

stanovišta — inače, *sub speciae aeternitatis* sve je ispravno i dobro. Čini se da su stoici prihvatili — teorijski bar — shvatanje da nikakve radnje nisu rđave po sebi; na primer, Zenon je dopuštao da nisu pogrešni čak ni kanibalizam, incest ili homoseksualnost kao takvi[20]. Naravno, Zenon nije imao nameru da preporuči takve radnje: on je hteo da kaže samo to da je fizički aspekt tih činova indiferentan, a da moralno zlo podrazumeva ljudsku volju i nameru.[21] Kleant je izjavljivao da ljudsko biće nužno ide stazom sudbine: »pa i ako sam joj postavši zao protivan, tim više je sledim«[22]. A ista misao se sreće u slavnoj Senekinoj izreci: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*[23] Međutim, u praksi je determinizam bio veoma modifikovan, jer učenje da je mudar čovek onaj koji *svesno* sledi stazu sudbine (učenje izloženo u Senekinoj upravo citiranoj izreci), spojeno sa ekshortativnom etikom, u određenom obimu podrazumeva slobodu; kao što smo već primetili — čovek je slobodan da promeni svoj unutrašnji stav i da usvoji stav potčinjavanja i mirenja a ne, recimo, stav pobune. Osim toga, stoici su, kao što ćemo videti, dopuštali lestvicu vrednosti, a prećutno su podrazumevali da je mudar čovek slobodan da izabere više vrednosti i da se kloni nižih. Činjenica da nijedan deterministički sistem ne može da bude u praksi konzistentan, ne treba da izaziva nikakvo iznenađenje, pošto je sloboda stvarnost koje smo svesni, a čak i kada se teoretski poriče, ona se ponovo uvlači na mala vrata.

Prema stoicima, samo je vrlina dobro u punom smislu reči: sve što nije ni vrlina ni porok nije ni dobro ni zlo, već nešto indiferentno (ἀδιάφορον). »Vrlina je stanje usklađenosti, poželjna zbog sebe same a ne zbog nekakvog straha ili nade ili bilo čega spoljašnjeg.[24]« U skladu s ovim gledištem o samodovoljnosti i samopoželjnosti vrline Hrisip je ismejavao platonske mitove o nagradama i kaznama u budućem životu. (S ovim se može uporediti i Kantovo učenje.) Međutim, kada je reč o tom središnjem području indiferentnog, stoici su tvrdili da su neke stvari poželjnije (προηγμένα), a da druge treba odbaciti (ἀποπροηγμένα), dok su neke, opet, indiferentne u užem smislu. To je bio ustupak praksi, i to možda na štetu teorije, ali je stoička doktrina bez sumnje podrazumevala stav da se vrlina sastoji u saglasnosti sa prirodom. Otuda su stoici indiferentne stvari delili na: (1) one koje

[20] Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, Vol, I, pp. 59—60. (Pearson, pp. 210 sq.)

[21] Cf. Origen, *c. Cels*, 4, 45 (*P. G.*, 11, 1101)

[22] Frag. 91. (Arnim, Frag. 527)

[23] Seneca, *Ep.*, 107, 11. (Sudbina vodi onog ko hoće, a onog ko neće vuče. — *Prim. prev.*)

[24] Diog Laërt., VII, 89. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 230. — *Prim. prev.*)

su u skladu sa prirodom i kojima se, stoga, može pripisivati neka vrednost (τὰ προηγμένα[a]); (2) one koje su suprotne prirodi i stoga nevredne (τὰ ἀποπροηγμένα[b]); i najzad (3) one stvari koje ne poseduju ni vrednost ni »nevrednost« (τὰ ἀπαξίαc). Na taj način oni su, u stvari, sastavili jednu skalu vrednosti. Uživanje je rezultat ili posledica delatnosti i nikada ne može biti neki cilj. U tome su se slagali svi stoici, mada svi nisu išli toliko daleko kao Kleant, koji je smatrao da uživanje nije u skladu sa prirodom.

Najznačajnije vrline za stoike jesu moralna razboritost (φρόνησις), hrabrost, suzdržanost ili umerenost, i pravednost. Te vrline stoje ili padaju zajedno u tom smislu da onaj koji poseduje jednu poseduje sve. Zenon je našao zajednički izvor svih vrlina u razboritosti (φρόνησις), dok je za Kleanta to suzdržanost (ἐγκράτεια). Međutim, uprkos razlikama, stoici su odreda prihvatili načelo da su vrline nerazlučivo povezane kao izrazi jednog istog karaktera, tako da prisutnost jedne vrline podrazumeva prisutnost svih. I obrnuto, smatrali su da kada je prisutan jedan porok, onda moraju da budu prisutni i svi poroci. Time se, dakle, posebno naglašava karakter, a istinski moralno držanje — koje predstavlja ispunjenje dužnosti (τὸ καθῆκον, izraz koji je, očigledno, skovao Zenon, ali koji pre označava ono što dolikuje nego dužnost u našem smislu) u ispravnom duhu — ima samo mudar čovek. Mudar čovek je bez strasti, a u pogledu svoje unutrašnje vrednosti on ne zaostaje ni za kim, čak ni za Zevsom. Štaviše, on je gospodar svog vlastitog života, i može da izvrši samoubistvo.

Ako su sve vrline tako međusobno povezane da onaj koji poseduje jednu mora da poseduje i druge, onda je veoma lako pretpostaviti da nema stepenovanja vrline. Jedan čovek ili je pun vrlina, tj. potpuno moralan, ili on uopšte nema vrlina. Čini se da su rani stoici imali takvo stanovište. Otuda, prema Hrisipu, čovek koji je gotovo prešao čitav put moralnog napredovanja još nije krepostan, on još ne poseduje onu vrlinu koja predstavlja istinsku sreću. Posledica tog učenja jeste to da samo malo njih dospeva do vrline, i to u veoma poznim godinama života. »Čovek baza kroz zla čitavog svog života, a ako ne baš (čitavog), onda bar u većem delu života. A ako bi ikada dospeo do vrline, prekasno je, i on stiže na zalazak svog života.«[25] Ali, dok je za ranije stoike karakterističan ovaj strogi moralni idealizam, pozniji stoici su znatno više naglašavali moralno napredovanje, usredsređujući se na podsticanje ljudi da krenu i istraju stazom vrline. Tvrdeći da nijedan

[a] Grč. pretpostavljive (stvari). — *Prim. prev.*
[b] Grč. zapostavljive (stvari) — *Prim. prev.*
[c] Grč. bezvredne (stvari). — *Prim. prev.*
[25] Von Arnim, I, 529, p. 120. (Sext. Empir., *Adv. Math.*, 9, 90)

pojedinac aktualno ne odgovara idealu mudrog čoveka, oni su ljudski rod delili na budale i one koji napreduju ka vrlini i mudrosti.

Karakteristično mesto stoičke etike jeste učenje o strastima i afektima. Afekti poput uživanja (ἡδονή), tuge ili potištenosti (λύπη), žudnje (ἐπιθυμία) i straha (φόβος) su nerazumni i neprirodni; i stoga, ukoliko želimo da postignemo stanje bestrašća (apatheie), njih treba više potiskivati nego ublažavati i podešavati. U svakom slučaju, delovanje strasti i afekata treba ukloniti čim pređu u navike (νόσοι ψυχῆς)[a]. Otuda je stoička etika u praksi velikim delom borba protiv »afekata«, nastojanje da se dostigne stanje moralne slobode i samostalnosti. (Međutim, stoici su težili da unekoliko ublaže to ekstremno stanovište, i stoga neki stoici dopuštaju mudrom čoveku racionalne emocije — εὐπάθειαι.) Jedan navod iz Seneke dobro ilustruje stoički stav kada je reč o samosavlađivanju.

> »*Quid praecipuum in rebus humanis est? non classibus maria complesse nec in rubri maris litore signa fixisse nec deficiente ad iniurias terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, qua maior nulla victoria est, vitia domuisse. Innumerabiles sunt, qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se. quid est praecipuum? erigere animum supra minas et promissa fortunae, nihil dignam illam habere putare, quod speres: quid enim habet dignum, quod concupiscas? qui a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt. quid est praecipuum? posse laeto animo tolerare adversa. quidquid acciderit, sic ferre, quasi volueris tibi accidere. debuisses enim velle, si scires omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere desciscere est. quid est praecipuum? in primis labris animam habere. haec res efficit non e iure Quirium liberum, sed e iure naturae. liber enim est. qui servitutem effugit. haec est assidua et ineluctabilis et per diem et per noctem aequaliter premens. sine intervallo, sine commeatu. sibi servire gravissima est servitus: quam discutere facile est. si desieris multa te posceris, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam et aetatem posueris, licet prima sit, ac tibi ipsi dixeris: quid insanio? quid anhelo? quid sudo? Quid terram, quid forum verso? nec multo opus est, nec diu.*«[26]

[a] Grč. bolesti duše. — *Prim. prev.*
[26] Seneca, *Nat. Quaest.*, III, Praef., 10—17.
»Šta je to izuzetno u ljudskim stvarima? Ne to što je more ispunjeno brodovljem, niti što su na litici Crvenog mora učvršćena (pobednička) znamenja, niti to što se u nedostatku nevolja luta okeanom u potrazi za nepoznatom zemljom, nego sagledavanje svega dušom i ovladavanje porocima što je najveća pobeda. Bezbrojni

Ova strana stoičke etike — naime, nastojanje da se postigne potpuna nezavisnost od svega spoljašnjeg — predstavlja njeno kiničko nasleđe; ali stoička etika ima i drugu stranu kojom je iznad kiničke filozofije, a ta strana jeste njen kosmopolitizam. Prema stoicima, svaki čovek je po prirodi društveno biće, a život u društvu je nalog razuma. Ali razum je zajednička suštinska priroda svih ljudi: otuda za sve ljude postoji samo jedan zakon i jedna otadžbina. Podela čovečanstva na zaraćene države je besmislena: mudar čovek je građanin, ne ove ili one pojedinačne države, već sveta. Iz ovoga sledi da svi ljudi imaju pravo da očekuju dobru volju od nas; i robovi imaju prava, pa čak i neprijatelji imaju pravo na našu milost i opraštanje. Tom prevazilaženju uskih socijalnih ograničenja očigledno je pogodovao monizam stoičkog sistema, ali se etička osnova stoičkog kosmopolitizma nalazila u temeljnom nagonu ili težnji ka samoočuvanju ili ljubavi prema sebi (οἰκείωσις)[a]. Naravno, ta nagonska težnja ka samoočuvanju pokazuje se na prvom mestu u obliku ljubavi prema sebi, tj. u nečijem samoljublju. Ali ona se proteže i preko ljubavi prema sebi i obuhvata sve što pripada pojedincu: porodicu, prijatelje, sugrađane i, najzad, čitav ljudski rod. Ta ljubav je prirodno jača prema onome što je bliže pojedincu, a slabija što je predmet ljubavi udaljeniji, tako da se etički zadatak pojedinca sastoji u tome da on poriv ljubavi (οἰκείωσις) uzdigne tako da isti intenzitet ljubavi oseća i prema bliskim predmetima i prema onom udaljenom. Drugim rečima, etički ideal se postiže kada sve ljude volimo kao što volimo sebe same ili kada naše samoljublje jednakim intenzitetom obuhvati sve što je povezano sa nama samima, uključujući tu i celo čovečanstvo.

---

su oni koji su imali narode i gradove u vlasti, malo ih je (koji su imali) sebe. Šta je izuzetno? Uzdići dušu iznad pretnji i obećanja sudbine; ništa ne smatrati dostojnim nadanja; šta, naime, sudbina ima što bi ti želeo? Kad god se od drugovanja sa božanskim (stvarima) okrećeš ljudskim, bićeš zaslepljen poput onih čije se oči sa jasne Sunčeve (svetlosti) povraćaju u gustu senku. Šta je izuzetno? Vedrog duha (moći) istrpeti ono neprijateljsko; sve što se dogodi podnositi tako kao da si hteo da ti se dogodi. Jer ti bi morao to hteti, ako znaš da se sve dešava po zapovesti boga: plakati, žaliti se i stenjati, znači odmetati se (od njega). Šta je izuzetno? Imati dušu na samim usnama. To čini čoveka slobodnim ne po građanskom pravu nego po prirodnom pravu. Slobodan je, naime, onaj koji je izbegao ropstvo. To ropstvo je postojano, neotklonjivo, jednako preteće i danju i noću, bez prestanka, bez odmora. Sebi služiti najteže je ropstvo. Razvrći (ga) lako je, ako se ostaviš mnogih zahteva samom sebi, ako prestaneš da nagrađuješ sebe, ako pred očima postaviš svoju prirodu i uzrast — čak i ako (si) u prvoj (mladosti) — i sebi kažeš: 'Zašto sam budala?' 'Zašto dahćem?' 'Zašto se znojim?' 'Zašto zemlju, zašto forum preokrećem?' Nije mi potrebno mnogo, niti zadugo.« — *Prim. prev.*]

[a] Stoici su pod ovim neprevodivim izrazom podrazumevali prihvatanje vlastitog bića, nagonski poriv ka samoodržanju. — *Prim. prev.*

TRIDESET SEDMO POGLAVLJE

EPIKUREIZAM

I Epikur, osnivač epikurske škole, rodio se na Samosu 342/1. godine stare ere. Na Samosu je slušao platonovca Pamfila (Pamphylos)[1] a zatim na Teosu jednog Demokritovog sledbenika po imenu Nausifan (Nausiphanes), koji je prilično uticao na njega, uprkos Epikurovom kasnijem poricanju.[2] Kada mu je bilo osamnaest godina, Epikur je došao u Atinu zbog vojne službe, a zatim se, izgleda, posvetio proučavanjima u Kolofonu. Oko 310. godine podučavao je u Mitileni — — ali se ubrzo premestio u Lampsak — a 307/6. godine preselio se u Atinu gde je otvorio svoju školu[3]. Sama škola se nalazila u Epikurovom vrtu, a od Diogena Laertija doznajemo da je filozof oporukom zaveštao kuću i vrt svojim učenicima. Zbog toga što je škola bila smeštena u vrtu epikurovci su dobili naziv (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων)[a]. Još za života Epikuru su odavane gotovo božanske počasti, a taj kult osnivača je, bez sumnje, uzrok toga da je među epikurovcima filozofska ortodoksija održavana više nego u bilo kojoj drugoj školi. Učiteljeve glavne postavke učenici su morali da nauče napamet[4].

Epikur je bio plodan pisac (prema Diogenu Laertiju, napisao je oko 300 radova), ali je izgubljena većina njegovih spisa. Diogen Laertije nam donosi tri Epikurova didaktička pisma, od kojih se pisma Herodotu i Menekeju (Menoikeus) smatraju za autentična, dok se za pismo Pitoklu (Pythokles) misli da predstavlja izvod iz jednog Epikurovog spisa, izvod koji je sastavio jedan njegov učenik. Sačuvani su i fragmenti njegovog glavnog dela Περὶ Φύσεως (*O prirodi*), i to u biblioteci epikurovca Pizona [misli se da je to L. Pizon (L. Piso), konzul iz 58. godine stare ere].

Epikura je na položaju sholarha nasledio Hermarh (Hermarchos) iz Mitilene, a ovoga je, opet, nasledio Polistrat (Polystratos). Skupa

---

[1] Diog. Laërt, X 14.
[2] Cic., *De Nat. D.*, I, 26, 73; Diog. Laërt., X, 8.
[3] Diog. Laërt., X, 2.
[a] Grč. »oni od vrtova«. — *Prim. prev.*
[4] Diog. Laërt., X, 12.

sa Hermarhom i Polienom (Polyainos), Epikurov neposredni učenik je bio i Metrodor (Metrodoros) iz Lampsaka. Ciceron je slušao Fedra (Phaedrus, sholarh u Atini oko 78—80. godine) u Rimu oko 90. godine stare ere. Ali najpoznatiji učenik škole bio je latinski pesnik Lukrecije Tit Kar (Lucretius, Titus Carus, 91—51. stare ere), koji je epikursku filozofiju izneo u svojoj poemi *De Rerum Natura* (*O prirodi stvari*), postavljajući sebi za glavni cilj da oslobodi ljude straha od bogova i smrti ne bi li našli duševni mir.

II. *Kanonika*

Epikur nije bio posebno zainteresovan za dijalektiku ili logiku; jedino je poklanjao izvesnu pažnju onom delu logike koji se bavi kriterijumima istine. Bio je zainteresovan za dijalektiku samo utoliko ukoliko je ona bila direktno podređena fizici. A fizika je njega, sa svoje strane, interesovala samo onoliko koliko je bila relevantna za etiku. Epikur se, dakle, usredsređivao na etiku i više nego što su to činili stoici; omalovažavao je sva čisto naučna istraživanja i izjavljivao je da je matematika beskorisna, jer nema nikakve veze sa načinom vođenja života. [Metrodor je govorio »Niko ne treba da se brine zbog toga što nije pročitao ni retka od Homerovih epova ili što ne zna da li je Hektor (Hektor) bio Trojanac ili Grk.«[5]] Osim toga, Epikur je zamerao matematici to što nju ne potkrepljuje čulno saznanje, jer u stvarnom svetu nigde ne mogu da se nađu geometričareve tačke, duži i površi. Za epikurovce je čulno saznanje temelj čitavog saznanja. »Ako se boriš pritiv svih čulnih oseta, nećeš imati ničega na šta bi se oslonio da prosudiš one (osete) za koje kažeš da su lažni.«[6] Lukrecije se pita šta može da bude pouzdanije od čula. Razum, kojim sudimo o čulnim datostima, i sam se potpuno zasniva na čulima, a ako su čula neistinita, onda je i čitav razum lažan.[7] Povrh toga, epikurovci su ukazivali da mi, na primer, u astronomiji ne možemo da postignemo izvesnost, jer isto tako dobre razloge možemo da navedemo u prilog jednog stanovišta kao i u prilog nekog drugog; »... ove (nebeske pojave) imaju mnogostruke uzroke svog nastanka i bivstva...«[8] (Moramo imati u vidu da Grci nisu posedovali moderne naučne naprave, i njihova naučna shvatanja su bila uglavnom nagađanja, koja nisu bila potkrepljena egzaktnim posmatranjem.)

[5] Frag. 24. (*Metrodori Epicurei Fragmenta*, A, Körte, 1890) Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 1, 49, gde se kaže da je za mudre nužno da nauče bar slova.

[6] Diog. Laërt., X, 146. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 377. — *Prim. prev.*)

[7] Cf. *De Rerum Nat.*, IV 478—99.

[8] Diog. Laërt., X, 86. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 359. — *Prim. prev.*)

Epikurova logika ili kanonika se bavi normama ili kanonima saznanja i kriterijumima istine. Temeljni kriterijum istine, prema njoj, jeste opažanje (ἡ αἴσθησις) kojim stižemo do onog jasnog i očevidnog (ἐνάργεια). Opažanje se odigrava kada slike (εἴδωλα) prodru u čulne organe (uporedi učenje Demokrita i Empedokla), i uvek je istinito. Treba zapaziti da su epikurovci pod opažanje podvodili i predstave uobrazilje (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας)[a], a za njih je svako opažanje primanje slika (εἴδωλα). Kada te slike neprekidno teku iz istog izvora i ulaze u čulne organe, tada se događa opažanje u užem smislu: međutim, kada pojedinačne slike dopiru kroz telesne pore do nas, one se, da tako kažemo, mešaju, i tada nastaju slike uobrazilje, na primer slika kentaura. U obadva slučaja imamo »opažanje«, i pošto i jedna i druga vrsta slika nastaje iz objektivnih uzroka, obadva tipa opažanja su istinita. Kako se, onda, javljaju greške? Samo zahvaljujući *suđenju*. Ako, recimo, sudimo da neka slika tačno odgovara spoljašnjem objektu, a ona mu, u stvari, ne odgovara, onda mi grešimo. (Naravno, teškoća je u tome što treba znati kada slika odgovara spoljašnjem objektu a kada ne, odnosno kada ona odgovara potpuno a kada nepotpuno; epikurovci nam malo pomažu u rešavanju tog pitanja.)

Dakle, prvi kriterijum istinitosti jeste opažanje. Drugi kriterijum pružaju tzv. »pretpostavke« poimanja (προλήψεις). Prema epikurovcima, pojmovna pretpostavka jeste slika pamćenja (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος)[9]. Pošto smo već opažali jedan predmet, npr. čoveka, njegova slika u pamćenju, ili opšta slika čoveka, nastaje čim čujemo reč »čovek«. Te pojmovne pretpostavke (προλήψεις) su uvek istinite, a pitanje istinitosti ili lažnosti se javlja u punom obimu tek kada počnemo da stvaramo mnenja ili sudove. Ako se određeno mnenje i sud (ὑπόληψις) tiču budućnosti, onda oni moraju da budu potvrđeni iskustvom, a ako se tiču skrivenog i neopaženog uzroka (npr., atoma), onda makar ne smeju da protivreče iskustvu.

Postoji i treći kriterijum istinitosti, a to su osećanja ili (πάθη): ona su kriterijumi za naše ponašanje. Tako je osećanje zadovoljstva kriterijum za ono što treba da izaberemo, dok nam osećanje bola pokazuje šta bi trebalo da izbegnemo. Otuda je Epikur mogao reći da »merila istine jesu opažaji, prethodna poimanja i osećanja«[10].

[a] Grč. maštoviti »izbačaji« duha. — *Prim. prev.*

[9] Diog. Laërt., X, 33. (Grč. pamćenje nečega što se spolja često pokazuje. — *Prim. prev.*)

[10] Diog. Laërt., X, 31. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 342. — *Prim. prev.*)

III. *Fizika*

Epikurov izbor fizikalne teorije bio je određen jednom praktičnom svrhom, svrhom oslobađanja čoveka straha od bogova i života nakon smrti; Epikur je, naime, smatrao da se uklanjanjem tog straha može da obezbedi duševan mir. Iako nije poricao postojanje bogova, želeo je da pokaže da se oni ne upliću u ljudske poslove i da stoga čovek ne treba da se troši u molitvama, molbama i uopšte praznovericama. Povrh toga, odbacujući besmrtnosti, on se nadao da će osloboditi čoveka straha od smrti — jer zašto bismo se plašili smrti kada je ona puko utrnuće, odsustvo svake svesti i osećanja, kada nema nikakvog strašnog suda i kada nikakva kazna ne čeka čoveka na onom svetu? »Smrt je za nas ništa; jer ono što se rastvara ne oseća, a ono bez oseta za nas je ništa.«[11] Podstaknut ovakvim razmatranjima Epikur se opredelio za Demokritov sistem (koji je usvojio samo sa neznatnim izmenama). Taj sistem mu se činio najprikladnijim za njegovu nakanu. Zar Demokrit nije sve pojave objašnjavao mehaničkim kretanjima atoma, čineći tako izlišnim svako pribegavanje božanskom posredovanju, i zar nije dao zgodan povod za odbacivanje besmrtnosti — jer on smatra da je duša, kao i telo, sastavljena od atoma? Praktičan cilj epikurske fizike najbolje se pokazuje u Lukrecijevom epu *De Rerum Natura*, i to zaogrnut blistavim jezikom i maštovitošću pesnika.

Ništa ne proizlazi iz ništa, ništa ne odlazi u ništa, izjavljuje Epikur, ponavljajući tako misao starih kosmologa. »Pre svega, iz ničega ne nastaje ništa. Jer, (inače) bi sve nastajalo iz svega ne potrebujući baš nikakvog (vlastitog) semena. A ako bi to što nestaje propalo u nebivstvujuće, onda bi se i sve stvari uništile, pošto je ono u šta se stvari rastvaraju nebivstvujuće.«[12] To shvatanje možemo da uporedimo sa Lukrecijevim stihovima: *Nunc age, quoniam docui non posse creari de nilo neque item ad nil revocari.*[13] Tela koja opažamo sastavljena su od preegzistentnih materijalnih entiteta — atoma — a njihovo propadanje samo je raspadanje na telašca od kojih su već sastavljena. Osnovni konstituenti univerzuma su, dakle, atomi, atomi i praznina. »A sve (se sastoji od) tela i praznina, jer da tela postoje, to svuda sve-

[11] Diog. Laërt., X, 139. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 375. — *Prim. prev.*)

[12] Diog. Laërt., X, 38—91. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 344. — *Prim. prev.*)

[13] *De Rerum Nat.*, I, 265—6. (Lat. »Pokazao sam, dakle, da stvari ne nastaju iz ničeg, i u ništa ne mogu nikad stvorene se vratiti.« — Prevod Anice S. Rebac: T. K. Lukrecije, *O prirodi stvari*, »Prosveta«, Beograd 1951, str. 15. — *Prim. prev.*)

doći opažanje, a na opažanje se nužno mora (oslanjati) kada se rezonovanjem izvodi nepoznato. Inače, ako ne bi bilo onoga što nazivamo prazninom, prostorom, ili neopipljivom prirodom, onda ne bi bilo ni (onoga) u čemu bi bila tela, niti onog kroz šta bi se kretala, poput onih tela koja vidimo da se kreću. Osim ovih (tela i prostora) nema ničeg što bi se moglo zamisliti ni razabiranjem ni srazmerno u odnosu na razabiranja, (nego kad govorimo o njima) mi govorimo uzimajući ih za celovite prirode a ne kao njihove odlike ili svojstva.«[14] Ti atomi se razlikuju po veličini, obliku i težini (bez obzira na to šta su smatrali raniji atomisti, pouzdano je da su epikurovci pripisivali atomima težinu) i nedeljivi su i beskonačni po broju. Isprva su atomi padali ravno kroz prazninu ili prazan prostor; Lukrecije upoređuje njihovo kretanje sa kretanjem zrnca prašine u Sunčevom zraku, pa je moguće da epikurovci nikada nisu mislili da atomi doista padaju u paralelnim pravcima — to shvatanje bi »sudaranju« znatnim delom dalo status jednog *deus ex machina.*

Da bi objasnio poreklo sveta, Epikur je morao da dopusti sudaranje atoma: osim toga, on je želeo da dâ i neko objašnjenje ljudske slobode (koju je zagovarala njegova škola). Stoga je postulirao spontano koso kretanje pojedinih atoma ili njihovo skretanje od prave linije pri padu. Na taj način je došlo do prvih sudaranja atoma, a iz tog sudaranja i preplitanja, koje je nastalo pri skretanju, pojavila su se kružna kretanja koja su dovela do stvaranja bezbrojnih svetova, koji su razdvojeni međusobno praznim prostorima (μετακόσμια ili *intermundia*). Ljudska duša je, takođe, sastavljena od atoma, finih i okruglih, ali, za razliku od životinjske, ona poseduje razumski deo koji je smešten u srcu; na to ukazuju osećanja straha i radosti. Nerazumski deo duše, puko načelo života, rasprostire se kroz čitavo telo. Prilikom smrti atomi duše se razdvajaju i više nema opažanja: smrt je lišenost opažanja (στέρησις αἰσθήσεως).

Svet je, dakle, prema epikurovcima, posledica mehaničkih uzroka i nema nikakve potrebe da se u njemu pretpostavlja neka teleologija. Naprotiv, epikurovci su odbacivali sasvim antropocentričku teleologiju stoika i nisu se nadovezivali uopšte na stoičku teodiceju. Zlo, koje pogađa ljudski život, ne može da se pomiri ni sa kakvom idejom božanskog rukovodstva u svemiru. Bogovi borave u međusvetovima (*intermundia*), lepi i srećni, ne pomišljajući na ljudske poslove, jelo, piće i govorenje grčkog!

[14] Diog. Laërt., X, 39—40. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 345. — *Prim. prev.*)

Apparet divinum numen sedesque quietae
Ques neque concutiunt venti nec nubila nimbis
Aspergunt neque nix acri concreta pruina
Cana cadens violat semperque innubilus aether
Intergit, et largo diffuso lumine rident.[15]

Bogovi se shvataju antropomorfno, jer i oni su sastavljeni od atoma — iako od najfinijih atoma i samo sa eterskim odnosno prividnim telima. Dele se prema polovima; po izgledu liče na ljude a i dišu i jedu kao ljudi. Epikur nije prihvatio bogove samo zato da bi ih prikazao kao otelovljenje svoje etičke ideje o nepomućenoj mirnoći; on je mislio da univerzalnost verovanja u bogove može da se objasni samo pretpostavkom o njihovom objektivnom postojanju. Od bogova nam dolaze slike (εἴδωλα), posebno u snu; ali nam opažanje predočava jedino postojanje i antropomorfni karakter bogova: umom (λόγος) dolazimo do saznanja o njihovom blaženom stanju. Ljudi mogu da odaju počasti bogovima zbog njihove izvrsnosti i čak mogu da učestvuju u uobičajenim obredima, ali svaki strah od bogova je bespredmetan a takođe i svi pokušaji da se žrtvama zadobije njihova naklonost. Istinska pobožnost se sastoji u ispravnom mišljenju.

nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage pacata posse omnia mente tueri.[16]

---

[15] *De Rerum Nat.*, III, 18—22. (»Božanstvo se pojavljuje, i mirna sedišta,
nikad vetrom uzdrmana, ni orošena daždom iz oblaka;
njih ne muči ni sneg u studi stegnut
padanjem belim: etar bezobličan svagda nasmejan
obuhvata ih u blesku što širom se lije svud.«

T. K. Lukrecije, *O prirodi stvari*, »Prosveta«, Beograd 1951, str. 105—106. — *Prim. prev.*)

[16] *De Rerum Nat.*, V, 1198—1203. (Pobožnost nije, glave umotane pred svima
okretati se kamenu i prilaziti svakome oltaru,
pred hramovima padat ničice, i dlane širiti,
škropiti obilno svud žrtvenike krvlju životinja,
i zavete nanizat mnogobrojne —
no moći mirnim duhom sve posmatrat.

T. K. Lukrecije, *O prirodi stvari*, »Prosveta«, Beograd 1951, str. 259. — *Prim. prev.*)

Mudar čovek se, stoga, ne plaši smrti — jer smrt je puko utrnuće — ni bogova — jer oni ne mare za ljudske poslove i ne uteruju nikakvu odmazdu. Ovde se možemo pozvati na slavne Vergilijeve stihove:

felix qui potuit cognoscere causas:
atque metus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.[17]

IV. *Epikurska etika*

Epikur je, kao i kirenjani, *zadovoljstvo* učinio svrhom života. Svako biće teži ka zadovoljstvu, a u zadovoljstvu se sastoji sreća. »... i otuda kažemo da je zadovoljstvo početak i kraj blaženog življenja; jer njega spoznasmo kao prvo i nama prirođeno dobro; od njega započinjemo svaki izbor i svako izbegavanje, a na njega dolazimo sudeći o svakom dobru osećanjem (zadovoljstva) kao pravilom ...«[18] Postavlja se pitanje šta Epikur podrazumeva pod zadovoljstvom kada ga uzima za svrhu života. Dve činjenice treba zapaziti: prva, Epikur ne misli ovde na zadovoljstva trenutka, pojedinačne osete, već na zadovoljstvo koje traje kroz čitav životni vek; i drugo, za Epikura se zadovoljstvo sastoji pre u odsustvu bola nego u pozitivnom zadovoljavanju. To zadovoljstvo treba nalaziti poglavito u nepomućenosti duše (ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία). S ovom vedrinom duše Epikur je povezivao telesno zdravlje, ali je naglasak ipak više na intelektualnom zadovoljstvu; dok su, naime, vrlo oštri telesni bolovi kratkog trajanja, manje žestoki bolovi se mogu prevladati ili učiniti podnošljivima preko umstvenih zadovoljstava. »... pouzdano posmatranje ... zna svako biranje i izbegavanje da uputi na zdravlje tela i spokojstva duše.« »... mi ponekad prelazimo preko mnogih zadovoljstava, ako nam veća nevolja dolazi iz njih; takođe smatramo da su mnogi bolovi bolji nego zadovoljstvo ako bi nam posle njih sledilo veće zadovoljstvo nakon što smo duže vreme istrajali u ovim bolovima.«[19] Kada Epikur govori o izboru između zadovoljstava i kada odbacuje neka zadovoljstva, on gleda na postojanost zadovoljstva i na prisustvo ili odsustvo potonjeg bola; u njegovoj etici, naime, nema nikakvog mesta za razlikovanje zadovoljstava koja su zasnovana na razlici između moralnih vrednosti.

---

[17] *Georgica*, II, 490—2. (Srećan ko mogaše uzroke spoznati i svaki strah, neumitnu sudbu i štropot lakomog Aheronta stopama podvrći. — *Prim. prev.*)

[18] Diog. Laërt., X, 129. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 372. — *Prim. prev.*)

[19] Diog. Laërt., X, 128 i 129. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 371 i 372. — *Prim. prev.*)

(Mi svakako možemo da izvedemo razlikovanje zadovoljstava na temelju moralnih vrednosti koje neopaženo prijanjaju uz zadovoljstva — a to mora da se učini u svakoj hedonističkoj etici, izuzev onda kada se u hedonističkom sistemu »najniža« zadovoljstva nalaze na istom nivou kao i znatno istančanija zadovoljstva. Da li je ikada neki ozbiljan filozof morala bio spreman da dopusti to, a istovremeno da ne uvede merila koja će upućivati na neki drugi kriterijum mimo zadovoljstva?) »Svako zadovoljstvo, dakle, kroz (svoju) prirodu jeste vlastito dobro, ali nije baš svako (zadovoljstvo) poželjno biranja — kao što je i svako bolovanje zlo, (pa ipak) se svakog (bola) ne treba uvek kloniti.« »Kada, dakle, kažemo da je zadovoljstvo cilj (svega), mi ne govorimo o zadovoljstvima raskalašnika, niti o onima koja leže u (čulnom) uživanju, kao što smatraju neki koji nisu upućeni ili se pak ne slažu (sa našim učenjem), ili ga rđavo razumevaju, no (mi mislimo) kako na odsustvo bolova u telu tako i na odsustvo smutnji u duši. Jer, pijanke i gozbe bez prekida, užici sa dečacima i ženama, u ribljim jelima i drugim što donosi raskošna trpeza, (sve to) ne daje prijatan život, već trezvena razmišljanja koja ispituju razloge svekoliko biranja i izbegavanja razgoneći mnenja iz kojih ponajviše nastaje nemir duše.«[20] »Nijedno zadovoljstvo po sebi nije zlo; ali ono što proizvodi neka zadovoljstva donosi (ponekad) poremećaje mnogostruko (veće) od zadovoljstava.«[21]

Prema epikurovcima, mi smo obavezni da razmotrimo da li neko pojedinačno zadovoljstvo možda može da prouzrokuje veći bol i da li će neki pojedinačan bol da proizvede veće zadovoljstvo. Na primer, jedno uživanje bi za trenutak moglo da bude vrlo snažno, ali bi isto tako moglo da naruši naše zdravlje ili da prouzrokuje zavisnost od novostečene navike; u tom slučaju ono bi vodilo ka većem bolu od zadovoljstva koje trenutno daje. I obrnuto, neki bol može za trenutak da bude veoma jak — kao onaj operativni — a ipak da donese veće dobro — zdravlje. Stoga, iako svaki bol, apstraktno uzevši, jeste zlo, a svako zadovoljstvo dobro, mi u praksi moramo da imamo u vidu i budućnost trajnog zadovoljstva — prema Epikurovom mišljenju, to je zdravlje tela i nepomućenost duše. Epikurski hedonizam ne završava, dakle, u razuzdanosti i prekomernosti, već u mirnom i staloženom životu; čovek je nesrećan ili zbog straha ili zbog neobuzdanih i taštih želja; ako te želje zauzda, sebi može da osigura sve umne blagodati. Mudar čovek neće da umnožava svoje potrebe, jer to znači umnožavati izvore bola: on će pre da svede svoje potrebe na najmanju meru. (Epikurovci su čak tvrdili da mudar čovek može da bude savršeno srećan i onda kada je podvrgnut telesnom mučenju. Tako je Epikur izjavljivao: »I raspet mudrac je ipak srećan.«[22] Ekstremno iskazivanje tog stanovišta nalazimo u izreci: »Makar i spaljen, makar i mučen« — ništa zato — »i unutar Falaridovog (Phalaris) bika on će reći: 'Kako je ugodno! Kako malo marim ja za ovo!'«[23]) Otuda epikurska etika vodi prema umerenom asketizmu, samosuzdržavanju i nezavisnosti od svega spoljašnjeg. »Stoga privikavanje na jednostavne i neraskošne načine ishrane doprinosi zdravlju i pomaže čoveku da bez kolebanja zadovolji sve neophodne potrebe života.«[24]

Vrlina je stanje nepomućenosti duše (ἀταραξία) i njenu vrednost Epikur procenjuje prema tome koliko ona izaziva zadovoljstvo. Vrline kao što su jednostavnost, skromnost, umerenost, vedrina, znatno više doprinose zadovoljstvu i sreći nego neobuzdana raskoš, bolesno častohleplje i njima slične. »Nije moguće živeti u zadovoljstvu a ne živeti razborito, valjano, pravedno; (niti je moguće živeti razborito, valjano i pravedno) bez zadovoljstva. A kod koga ne prebiva ono što prebiva kod onog ko živi razborito, valjano i pravedno, toga život nije prijatan.« »Pravedan (čovek) je od svih (ljudi) najnepomućeniji, a nepravedan je najviše ispunjen nespokojstvom.« »Nepravda nije rđava po sebi, nego (samo) prema slutnji i strahu da se neće pobeći pred onima postavljenim da kažnjavaju.« »Gde se bez iskrsavanja novih okolnosti pokaže da se uobičajena pravda u odnosu na svoje posledice ne uklapa u pojmovnu predstavu (pravde, to pokazuje da) to i nije bila pravda. Gde pak pod novoiskrslim okolnostima (uobičajena) pravda više ne koristi, tamo ona beše pravedna dok je koristila za međusobno saobraćanje sugrađana, a posle je (prestala) da bude pravedna kada više nije koristila.«[25] Štaviše, uprkos činjenici da je etika epikurovca u osnovi egocentrična, po tome što se zasniva na zadovoljstvu pojedinca, ona u praksi nije tako egoistička kao što bi se moglo očekivati. Epikurovci su, recimo, smatrali da je prijatnije činiti dobročinstva nego ih primati, a i sam osnivač škole je bio hvaljen zbog svog blagog i druželjubivog karaktera. »Onaj ko se najbolje postavlja da ne bude uznemiravan od (nesklonih mu) spolja, taj će (sve koje) može sastaviti kao

[20] Diog. Laërt., X 129 i 131—2. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 372—373. — *Prim. prev.*)

[21] Diog. Laërt., X, 141. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 375. — *Prim. prev.*)

[22] Diog. Laërt., X, 118. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 368. — *Prim. prev.*)

[23] Cic. *Tusc.*, II, 7, 17. (Upor. prevod Ljub. Crepajca, *Rasprave u Tuskulu*, SKZ, Beograd 1974, str. 60. Falarid, tiranin Sirakuze — VI vek stare ere — zatvarao je žrtve u utrobu velikog bronzanog bika postavljenog iznad jake vatre. — *Prim. prev.*)

[24] Diog. Laërt., X, 131. (D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 372. — *Prim. prev.*)

[25] Diog. Laërt., X; Izreke, 5, 17, 34, 38. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 375—376, 378—379. — *Prim. prev.*)

rođake, a one koje ne može (neka ne posmatra) baš kao tuđince; a ako ni ovo nije u njegovoj moći, on se neće mešati s njima, i (držaće ih) na odstojanju onako kako je to korisno da čini.« »Oni koji će najviše moći da budu opskrbljeni protiv uznemiravanja onih koji ih okružuju, takvi međusobno žive najugodnije, imajući (za to) najčvršće poverenje, i (pošto) uživaju svu punoću prijateljstva, ne oplakuju kao iz sažaljenja nečiju preranu smrt.«[26] Verovatno je ispravno zaključiti da je Epikurovo praktično moralno suđenje bilo razumnije nego teorijske osnove njegove etike, etike koja očigledno nije mogla u potpunosti da objasni moralnu obavezu.

Pošto čovek ne treba nepromišljeno da ide za uživanjima koja mu se nude prva, postoji potreba za jednom veštinom proračunavanja ili procenjivanja u vođenju života. Mi stoga moramo da praktikujemo odmeravanje (συμμέτρησις), a suština uviđanja ili razboritosti (φρόνησις), suština najviše vrline jeste u ispravnom odmeravanju uživanja i bolova, u sposobnosti da se uzmu u obzir i međusobno uravnoteže sadašnja ili buduća sreća i nesreća. Ako neko hoće da vodi istinski srećan, zadovoljan i nepomućen život, on mora da poseduje sposobnost za pronicanje, on mora da bude razborit (φρόνιμος). »A načelo i najveće dobro svega toga je razboritost, pa je zbog toga razboritost vrednija i od filozofije, (jer) iz nje proizlaze ostale vrline, učeći nas da se ne može živeti prijatno a da se ne (živi) razborito, časno i pravedno, niti razborito, časno i pravedno a da se ne živi prijatno, jer vrline su prirođene prijatnom življenju, a prijatno življenje je neodvojivo od njih.«[27] Kada je čovek razborit (φρόνιμος), on je moralan, jer moralan čovek nije toliko osoba koja stvarno uživa u zadovoljstvima u nekom datom trenutku koliko osoba koja zna kako da se rukovodi u traganju za zadovoljstvom. Kada se vrlina tako odredi, očigledno je da ona postaje apsolutno neophodan uslov za trajnu sreću.

Epikur je veoma mnogo polagao na prijateljstvo. »Od svega što (nam) mudrost pribavlja za sreću čitavog života, najvećma je sticanje prijateljstva.«[28] Isticanje prijateljstva može da izgleda čudno u jednoj etici koja je u osnovi egoistička, ali naglašavanje prijateljstva je i samo motivisano egoističkim razmatranjima, naime time da bez prijateljstva pojedinac ne može da živi sigurno i mirno, i da prijateljstvo, s druge strane, pruža zadovoljstvo. I prijateljstvo, dakle, počiva na egoističkoj

[26] Diog. Laërt., X, 154. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 379. — *Prim. prev.*)
[27] Diog. Laërt., X, 132. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 373. — *Prim. prev.*)
[28] Diog. Laërt, X, 148. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 377. — *Prim. prev.*)

osnovi, na zamisli o ličnoj koristi. Taj egoizam je, međutim, modifikovan epikurskim učenjem prema kome se u toku prijateljevanja rađa jedno nesebično osećanje, i prema kome mudar čovek u prijateljstvu voli prijatelja kao što voli sebe. Pa ipak, istina je da je epikursko socijalno učenje egoističko po svom karakteru; to se jasno vidi u njihovom učenju da mudar čovek neće da se meša u politiku jer ona remeti duševan mir. Međutim, tu postoje dva izuzetka: prvi, kada je reč o čoveku koji mora da učestvuje u politici da bi osigurao svoju ličnu bezbednost, drugi, kada je reč o čoveku koji ima takav poriv ka političkoj karijeri da bi nepomućenost (ἀταραξία) bila potpuno nemoguća za takvog čoveka ako bi se povukao iz političkog života.

Zadovoljstvo i lična korist su odlučujući i za epikursko shvatanje zakona. Prijatnije je živeti u društvu u kome vlada zakon i u kome se »prava« poštuju, nego u stanju *bellum omnium contra omnes*[a]. Ovo poslednje stanje nikako ne bi pogodovalo nepomućenosti duše (ἀταραξία).

Kao što smo videli, epikurovci su preuzimali svoju fiziku iz Leukipove i Demokritove škole, kao što se stoa vraćala Heraklitovoj kosmologiji. S druge strane, epikurska etika se, više-manje, slaže sa etikom kirenjana. I Aristip i Epikur čine zadovoljstvo svrhom života; u obadve škole se vodi računa o budućnosti, proračunavanju, »merenju« zadovoljstva i bolova. Postoje, međutim, i razlike između epikurovaca i kirenjana. Jer dok su ovi poslednji — uopšteno uzevši — smatrali da je cilj aktivnosti *pozitivno* zadovoljstvo (blago kretanje ili λεία κίνησις), epikurovci su više naglašavali negativnu stranu, smirenost i nepomućenost, ἡ καταστηματικὴ ἡδονή[b]. Nadalje, dok su kirenjani učili da je telesna patnja gora od duševne patnje, epikurovci su tvrdili suprotno, s obrazloženjem da telo pati samo od sadašnjeg zla, dok duša može da pati i od podsećanja na prošlo zlo, kao i od očekivanja ili od straha od budućeg zla. Svejedno, može se reći da je epikureizam istinski apsorbovao kirensku filozofiju. Zar se Epikur nije slagao sa kirenjaninom Hegesijom u afirmisanju odsustva patnje a sa Anikeridom u preporučivanju negovanja prijateljstva?

Epikurska filozofija nije, dakle, filozofija moralnog heroja, niti ona poseduje moralnu veličinu stoičkog uverenja. Pa ipak, ona nije ni tako sebična ni tako »nemoralna« kao što bi možda, na prvi pogled, moglo da se zaključi na osnovu njene osnovne postavke; i lako je razumljiva njena privlačnost za određenu vrstu ljudi. Ona sigurno

[a] Lat. rat svih protiv sviju. — *Prim. prev.*
[b] Grč., Postavljeno (mirno) uživanje. — *Prim. prev.*

nije plod herojskog uverenja niti predstavlja herojsku filozofiju: ali njen tvorac nije zamislio nju kao podsticaj niskosti, bez obzira na ishod do kojeg su njene postavke mogle da dovedu u popularnoj praktičnoj primeni.

Beleška o kiničkoj filozofiji u prvom periodu helenističke epohe

Kinička filozofija je u ovom periodu sve manje ozbiljno naglašavala samodovoljnost ličnosti, potiskivanje želja i fizičku izdržljivost; umesto toga, ona počinje da se odaje izrugivanju konvencija, tradicija, preovlađujućih verovanja i načina ponašanja. Naravno, nije tačno da te tendencije nije bilo i u ranijem kinizmu — setimo se samo Diogena — ali se ona u tom periodu iskazivala novim književnim rodom: satirom ili σπουδογέλοιον[a]. U prvoj polovini III veka stare ere *Bion* (Bion) iz Boristena [koji je u Atini slušao kirenjanina Teodora (Theodoros)] širio je u svojim »dijatribama«, pod uticajem kirenske filozofije, takozvani »hedonistički kinizam«, raspravljajući o sreći i prijatnim svojstvima jednostavnog kiničkog života. *Tel* (Teles), koji je podučavao u Megari oko 240. godine stare ere, sledio je Biona u sastavljanju takvih »dijatriba« — popularnih i anegdotskih komada — baveći se odnosom pojave i stvarnosti, siromaštva i bogatstva, kiničkom »apatijom« itd.

Menip (Menippos) iz Gadare (oko 250. god. stare ere) stvorio je satiru, u kojoj je, spajajući poeziju sa prozom, u raznim formama (preko teme o putovanju u had, u obliku pisama bogovima) kritikovao filozofiju prirode i specijalističku učenost i rugao se idolatrijskim počastima koje su ukazivali Epikuru njegovi sledbenici. Njega su podržavali Varon (Varro), zatim Seneka u svom *Otikvljenju* (*Apocolocyntosis*), i Lukijan (Lukianos).

Kerkid (Kerkidas) iz Megalopolisa, sastavljač melijamba, pokazivao je isti satirički duh, izjavljujući, na primer, da bi on posmatračima neba (μετεωροσκόποι) prepustio rešavanje škakljivog pitanja zbog čega se Kron (Kronos) pokazao nekim ljudima kao otac a drugima kao očuh.

[a] Grč. šalozbilja. — *Prim. prev.*

TRIDESET OSMO POGLAVLJE

STARIJI SKEPTICI, SREDNJA I NOVA AKADEMIJA

I. *Stariji skeptici*

Baš kao što je u stoi i u Epikurovom vrtu teorija podređivana praksi, tako se i u školi Pirona, osnivača skepticizma, težilo ka istom cilju, mada, naravno, s tom velikom razlikom što su za stoike i epikurovce nauka i pozitivno znanje bili sredstvo za postizanje duševnog mira, dok su skeptici nastojali duševan mir da dostignu poricanjem saznanja, tj. skepticizmom ili suprotstavljanjem znanju.

Piron iz Elide (oko 360—oko 270), za koga se govorilo da je pratio Aleksandra prilikom njegovog pohoda u Indiju[1], bio je očigledno pod uticajem Demokritove teorije o čulnim kvalitetima, zatim sofističkog relativizma i kirenske epistemologije. On je učio da ljudski um ne može da prodre do unutrašnjeg bivstva stvari (stvari su u odnosu na nas ἀκατάληπτα)[2]; mi možemo da znamo stvari samo kako nam se one pojavljuju. Iste stvari se prikazuju različitim ljudima, pa ne može da se zna koja pojava je prava: bilo kojoj tvrdnji mogli bismo da suprotstavimo protivrečnu tvrdnju sa jednako dobrim razlozima (ἰσοθένεια τῶν λόγων)[a]. Stoga ne možemo biti sigurni ni u šta, a mudar čovek će se uzdržavati (ἐπέχειν) od suđenja. Umesto da govorimo »Ovo je tako«, trebalo bi da kažemo »To mi se tako čini« ili »Možda je to tako«.

Taj skepticizam i dosledno uzdržavanje od suđenja protežu se i na praktičnu sferu. Ništa po sebi nije ni ružno ni lepo, ni ispravno ni rđavo, odnosno, ljudi, u najmanju ruku, ne mogu da budu sigurni u to: sve spoljašnje stvari u našem životu su neutralne, a mudar čovek će jednostavno da teži ka nepomućenosti duše i nastojaće da se održi u tom stanju. Tačno je da čak i mudar čovek ne može da izbegne delovanje i učešće u praktičnom životu, ali on će u praksi da sledi verovatna

[1] Diog. Laërt., IX, 61.
[2] Diog. Laërt., Proem., 16. (Grč. nedohvatne, tj. nesaznatljive. — *Prim. prev.*)
[a] Grč. ravnoteža razloga. — *Prim. prev.*

mnenja, običaje i zakone, svestan da ne može da se postigne apsolutna istina.

Diogen Laertije nas obaveštava da je Piron svoja filozofska gledišta iznosio samo usmeno[3], ali mi njegova shvatanja poznajemo preko njegovog učenika *Timona* (Timon) iz Flijunta (oko 320—230. godine stare ere), koga je Sekst Empirik nazvao ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων[4]. Timon je sastavljao sile (Σίλλοι), ili podrugljive stihove, u kojima je parodirao Homera i Hesioda i ismevao sve grčke filozofe, osim Ksenofana i Pirona. Prema Timonovom mišljenju, mi ne možemo da se pouzdamo ni u čulno opažanje ni u umno saznanje. Zato moramo da se odreknemo svakog suđenja, pazeći da se ne uhvatimo ni u kakvo teorijsko tvrđenje; tako ćemo postići istinsku nepomućenost (ἀταραξια) ili smirenost duše.

(Ciceron očevidno nije poznavao Pirona kao skeptika, već ga je smatrao više moralistom koji je propovedao i praktikovao ravnodušnost prema svemu spoljašnjem. Moguće je, dakle, da sam Piron nije dokraja zastupao skeptičko stanovište. Ali kako nije ostavio nijedan spis, mi teško možemo da budemo sigurni kada je reč o tome.

II. *Srednja akademija*

Platon je učio da predmeti čulnog opažanja nisu predmeti istinskog saznanja, ali on je bio daleko od svakog skepticizma, jer je glavni cilj njegove dijalektike bilo postizanje istinskog i pouzdanog znanja o onom večitom i trajnom. Međutim, ipak je skeptički smer mišljenja uzeo maha u vreme druge ili srednje akademije: njen skepticizam je bio poglavito usmeren protiv stoičkog dogmatizma, ali je bio izražavan i načelno. Tako je *Arkesilaj* (Arkesilaos, 315/14—241/40), osnivač srednje akademije, bio na glasu zato što je govorio da ni u šta nije siguran[5]; ovime je on otišao dalje od Sokrata, koji je govorio da zna da ništa ne zna. Arkesilaj je upražnjavao suzdržavanje od suđenja ili ἐποχή kao i pironisti.[6] Iako je pokušavao svoje stanovište da potkrepi Sokratovim primerom, Arkesilaj se oborio posebno na stoičku epistemologiju. Prema njemu, nema nikakvog predstavljanja koje ne bi moglo biti lažno: naši čulni opažaji ili predstave ne donose nikakvo jemstvo za svoju vlastitu objektivnost, jer jaku subjektivnu izvesnost možemo da osetimo čak i onda kada je naša predstava objektivno pogrešna. Zato mi nikada ne možemo da budemo sigurni.

[3] Diog. Laërt., Proem., 16; IX, 102.
[4] *Adv. Math.*, 1, 53. (Tumač Pironovih shvatanja. — *Prim. prev.*)
[5] Cic., *Acad. Post.*, I, 12, 45.
[6] Cic., *de Orat.*, 3, 18, 67.

III. *Nova akademija*

I. Osnivač treće ili nove akademije bio je Karnead (Karneades) iz Kirene (214/12—129/8. godine stare ere), koji je, zajedno sa stoikom Diogenom, došao kao poslanik u Rim 156/5. godine. Sledeći Arkesilajev skepticizam, Karnead je učio da saznanje nije moguće i da nema nikakvih merila za istinu. Nasuprot stoicima, zastupao je stav da nema nijedne čulne predstave uz koju ne bismo mogli da postavimo i jednu lažnu predstavu nerazlučivu od istinite; on se, pri tom, pozivao na naše predstave, na primer u snovima, koje su, svakako, nestvarne, i na halucinacije i opažajne varke. Utisci čula nisu, dakle, nepogrešivi, a stoici ne mogu u umu da traže lek tome, jer oni sami priznaju da se pojmovi temelje na iskustvu.[7]

Prema Karneadovom mišljenju, ništa ne može da se dokaže, jer svaki dokaz počiva na pretpostavkama koje i same moraju da budu dokazane. Dokaz tih pretpostavki bi i sam počivao na pretpostavkama i tako u beskonačnost. Prema tome, o čitavoj dogmatskoj filozofiji ne vredi ni raspravljati: za svaku stranu u nekom sporu mogu da se navedu jednako dobri — ili jednako rđavi — razlozi. Karnead je napadao stoičku teologiju, nastojeći da pokaže da stoički dokazi u prilog postojanja boga nisu konkluzivni i da stoičko učenje o božijoj prirodi sadrži antinomije.[8] Recimo, stoici su se pozivali na *consensus gentium* kao argument u prilog božanske egzistencije. Međutim, čak i ako su utvrdili ovu saglasnost naroda (*consensus gentium*), oni su mogli da dokažu samo opšte *verovanje* u egzistenciju boga, ali to ne dokazuje da ima bogova. Sličan prigovor pogađa i stoičku ideju o umnom i mudrom svemiru. Stoici bi, najpre, morali da dokažu da je svemir živ, a oni nisu dokazali to. Ako tvrde da mora da postoji sveopšti um iz koga proizlazi i ljudski um, oni moraju prethodno da dokažu da ljudski duh ne može da bude spontan proizvod prirode. Na isti način i argument koji polazi od ideje promisli nije konkluzivan. Ako je svemir nekakva prethodno zamišljena tvorevina, onda svakako mora da postoji neko ko ga je zamislio; ali problem je u tome što mi ne znamo da li je svemir nameravana tvorevina ili nije. Zar on ne bi mogao da bude i nehotičan proizvod prirodnih sila?

Stoički bog je oduhovljeno biće i stoga mora da poseduje osećanje. Ali ako može da oseća i da prima utiske, onda on može i da trpi utiske i tada je on, u krajnjoj liniji, podložan raspadanju. Osim toga, ako je bog uman i savršen, kako stoici misle, on ne može da poseduje i vrline

[7] Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7, 159 i 166 sq.; Cic., *Acad. Prior.*, 2, 30, 98 sq.
[8] Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9, 13 sq; Cic., *De Nat. D.*, 3, 17, 44; 3, 29 sq.

koje mu pripisuju stoici. Kako, na primer, bog može da bude odvažan ili hrabar? Kakve ga to opasnosti, bolovi i muke tište, zbog kojih bi trebalo da pokaže hrabrost?

Stoici zastupaju učenje o božanskom proviđenju. Ali kako onda mogu da objasne prisutnost, na primer, zmija otrovnica? Stoici kažu da se božije proviđenje očituje u darivanju čoveka razumom. Međutim, ogromna većina ljudi koristi taj razum da bi sebe unizila, tako da mnogim ljudima posedovanje razuma predstavlja štetu a ne blagodat. Da je bog na sve ljude delao u skladu sa proviđenjem, on bi sve ljude učinio dobrima i svima dao *ispravan* razum. Ovde je od male pomoći to što Hrisip govori o »propustima« boga — tj. »sitnim« propustima u odnosu na celinu. Pre svega, ono što je propustilo proviđenje da učini nije sitna stvar: drugo, zanemarivanje ne bi moglo da bude božija hotimična radnja (jer nameran propust jeste mana čak i za jednog zemaljskog vladara); s druge strane, nenameran propust jeste nešto neshvatljivo kada je reč o beskonačnom umu.

Ova i druge Karneadove kritike uperene su protiv stoičkih učenja, i stoga su one, delom, samo od akademskog značaja. Zastupajući materijalističko učenje o bogu stoici su se upleli u nepremostive teškoće, jer ako bi bog bio materijalan, on bi mogao i da se raspadne, a ako bi bio duša sveta — koja poseduje telo — on bi mogao da oseća i zadovoljstvo i bol. Kritike upućene takvom shvatanju božanstva za nas ne mogu da imaju ništa više do akademski interes. Štaviše, mi ne treba ni da pomišljamo na to da pripisujemo Bogu vrline na antropomorfni način koji je polazište Karneadove kritike. Mi takođe ne bismo u filozofiji dokazivali kako je sve stvoreno radi dobra čoveka. Pa ipak, neke od teškoća, na koje je ukazao Karnead, trajnog su značaja; svaka teodiceja mora da pokuša da otkloni neke od tih teškoća, kao što je, na primer, prisustvo fizičke patnje i moralnog zla u svetu. Već sam, baveći se stoičkom teodicejom, dao nekoliko opaski o tome, a nadam se da ću kasnije pokazati kako su drugi filozofi, srednjovekovni i moderni, pokušavali da odgovore na ta pitanja; ali uvek moramo da se setimo toga da, čak i ako je ljudski um nemoćan da potpuno i na sasvim zadovoljavajući način odgovori na sve teškoće koje mogu da se stave pred jedno stanovište, to nas ne prisiljava da napustimo isto stanovište ako ono počiva na valjanoj argumentaciji.

Karnead je uvideo da je potpuno uzdržavanje od suđenja nemoguće i stoga je razradio teoriju o verovatnoći (πιθανότης). Verovatnoća ima razne stepene i istovremeno je i neophodna i dovoljna za delanje. Karnead je, na primer, pokazivao kako možemo da se približimo istini — čak i ako nikada ne možemo da postignemo izvesnost — nagomilavanjem razloga za prihvatanje nekog stava. Ako vidim samo obris nekoga koga poznajem, to bi mogla da bude i halucinacija, ali

ako čujem i glas te osobe, ako je dodirujem, ako opažam da ona nešto čini, ja iz praktičnih razloga mogu da prihvatim tu prikazu kao istinitu. Ona ima veoma visok stepen verovatnoće, posebno ako je verovatno da bi ta osoba trebalo da se nađe na tom mestu u to vreme. Čovek koji je, ostavivši ženu u Engleskoj, krenuo poslom u Indiju svakako bi mogao da posumnja u objektivnu valjanost sličnog prikazanja ako bi mu se učinilo da vidi svoju ženu u trenutku iskrcavanja u pristaništu Bombaja. Ali ako, vrativši se u Englesku, on ugleda svoju ženu kako ga čeka na doku, valjanost tog drugog prikazanja potvrđena je njegovom inherentnom verovatnoćom.

II. Akademija se vratila na dogmatizam pod *Antiohom* (Antiochos) iz Aksalona (umro oko 68. god. stare ere), koji je, izgleda, isprva bio agnostik, ali je kasnije napustio to stanovište.[9] Njegova predavanja je slušao Ciceron u zimu 79/8. godine stare ere. Antioh je ukazao na samoprotivrečnost tvrđenja da ništa ne može da se sazna kao i tvrdnje da je sve neizvesno; ako ja, naime, tvrdim da je sve neizvesno, ja istovremeno potvrđujem i svoje znanje o tome da je sve neizvesno. Svoj vlastiti kriterijum za istinu Antioh je, očevidno, našao u slaganju istaknutih filozofa; nastojao je da pokaže da su akademijski, peripatetički i stoički sistemi u suštini međusobno saglasni. U stvari, on je otvoreno ispovedao stoička učenja, drsko tvrdeći da ih je Zenon preuzeo iz stare akademije. Na taj način, on je pokušao skepticima da izbije jedan od njihovih glavnih agrumenata, naime, oprečnost među raznim filozofskim sistemima. Istovremeno, može se reći da je Antioh bio eklektik.

Ta eklektička tendencija se ispoljava u njegovom učenju o moralu. Jer, dok je, s jedne strane, mislio, kao i stoici, da je vrlina dovoljna za sreću, on je istovremeno, sa Aristotelom, učio da su za sreću u njenim najvišim stupnjevima neophodna i spoljnja dobra i telesno zdravlje. Dakle, nezavisno od toga što je Ciceron za njega izjavljivao da je bio više stoik nego akademičar[10], Antioh je, bez sumnje, bio eklektičar.

III. *M. Terencije Varon* (116—27. stare ere) bio je naučnik i filozof. Jedina istinita teologija, prema Varonovom mišljenju, jeste ona koja priznaje *jednog* boga; taj bog jeste duša sveta kojim on upravlja u skladu sa umom. Mitsku teologiju pesnika treba odbaciti jer je ona bogovima pripisivala nedostojna svojstva i radnje, dok fizikalne teologije filozofa prirode ionako međusobno protivreče. Međutim, prema

[9] Cic., *Acad. Post.*, 2, 22, 69. Cf. Numenije koga navodi Euseb., *Prep. Evang.*, 614, 9, 2 (*P. G.* 21, 1216—17). Aug., *Contra Acad.*, 2, 6, 15; 3, 18, 41.

[10] Cic., *Acad. Prior.*, 2, 43, 132.

Varonu, mi ne smemo da zanemarimo ni službeni kult države, jer on ima praktičnu vrednost za narod. Varon je čak mislio da je narodna religija delo ranijih državnika, a ako je potrebno iznova učiniti nešto slično, to bi moglo još bolje da se učini u duhu filozofije.[11]

Varon je bio, izgleda, pod velikim uticajem Posejdonija (Poseidonios). Od njega je prihvatio mnoge teorije o poreklu i razvitku kulture, geografije, hidrologije itd., a svojim izlaganjem tih teorija on je uticao na kasnije Rimljane poput Vitruvija (Vitruvius) i Plinija (Plinius). Varonova sklonost ka pitagorovačkom »misticizmu brojeva« takođe potiče iz Posejdonijevog misaonog kruga, a njom je Varon uticao na poznije pisce kakvi su Gelije (Gellius), Makrobije i Martijan Kapela (Martianus Capella). Kinički uticaj na Varona je vidljiv u njegovim *Saturae Menippeae* (*Menipskim satirama*), od kojih posedujemo samo fragmente. U tim satirama on je kiničku jednostavnost suprotstavio raskoši bogatih, čiju nezasitost je izvrgavao ruglu, a ismevao je i prepirke filozofa.

IV. Najslavniji od svih rimskih eklektičara bio je veliki orator *M. Tulije Ciceron* (3. I 106—7. XII 43. stare ere). U svojoj mladosti Ciceron je bio učenik epikurovca Fedra, akademičara Filona, stoika Diodota (Diodotos), Antioha iz Askalona i epikurovca Zenona. Na Rodosu je slušao učenje stoika Posejdonija. Posle mladalačkih filozofskih studija u Atini i na Rodosu došle su godine provedene u javnom životu i službenoj aktivnosti, ali u poslednje tri godine svog života Ciceron se vratio filozofiji. Većina njegovih filozofskih spisa potiče iz tih poznijih godina [na primer: *Paradoxa* (*Paradoks stoičkih učenja*), *Consolatio* (*Uteha*), *Hortensius* (*Hortenzije*), *Academica* (*O akademijskim postavkama*), *De Finibus* (*O krajnostima dobra i zla*), *Tusculana* (*Tuskulamske rasprave*), *De Natura Deorum* (*O prirodi bogova*), *De Senectute* (*O starosti*), *De Divinatione* (*O proricanju*), *De Fato* (*O sudbini*), *De Amicitia* (*O prijateljstvu*), *De Virtutibus* (*O vrlinama*)]. Spise *De Republica* (*O Državi*, 54. godina stare ere ili posle) i *De Legibus* (*O zakonima*, 52. godina ili posle) je sastavio ranije. Ciceronovi spisi se teško mogu nazvati originalnim po svom sadržaju, što Ciceron i sam otvoreno priznaje — »ἀπόγραφα *sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo*«[12]. Međutim, on je imao dara da prikaže jasno učenje Grka rimskim čitaocima.

Iako nije bio kadar naučno da opovrgne skepticizam (sam mu je bio sklon u sukobu suprotnih filozofijskih škola i učenja), Ciceron je

[11] *De Civit. Dei*, 6, 4.

[12] *Ad. AH.*, 12, 52, 3. [Samo su prepisi (jer to staje) manje rada; ja im dodajem samo reči, kojima obilujem. — *Prim. prev.*]

našao uporište u uviđanju moralne svesti, uvidima koji su neposredni[a] i izvesni. Shvatajući da je skepticizam opasan za moralnost, težio je da moralno suđenje postavi iznad skeptičkog nagrizajućeg uticaja: stoga je govorio o *notiones innatae, natura nobis insitae*[a]. Ti moralni pojmovi proističu, dakle, iz naše prirode, a potvrđuje ih opšte slaganje — *consensus gentium.*

U svom etičkom učenju Ciceron je bio sklon da se složi sa stoicima da je vrlina dovoljna za sreću, ali nije mogao sasvim da odbaci ni peripatetičko isticanje vrednosti spoljašnjih dobara, mada se, izgleda, pomalo kolebao u tome.[13] Slagao se sa stoicima da bi mudar čovek trebalo da bude bez strasti (πάθη)[14], a osporavao je peripatetičko učenje da je vrlina sredina između suprotnih strasti (πάθη). (Ali treba napomenuti da Ciceron shvata strast = πάθος ili *perturbatio*, kao *sversa a recta ratione contra naturam animi commotio*[15].) Nadalje, za Cicerona, kao i za stoike, praktična vrlina je iznad spekulativne.[16]

U filozofiji prirode Ciceron je bio sklon skepticizmu, mada prirodu nije nipošto prezirao kao područje istraživanja.[17] Bio je posebno zainteresovan za dokaz o egzistenciji božanstva iz prirode i nije prihvatio učenje ateističkog atomizma. »*Hoc*« (tj., stvaranje sveta iz slučajnog sudara atoma) »*qui existimat fieri potuisse non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualesilibet aliquo coiciantur, posse ex iis in terram excussis annales Ennii ut deinceps legi possint, effici.*«[18]

Ciceron je mislio da popularnu religiju treba sačuvati u interesu najšire zajednice; s druge strane, ta religija treba da bude očišćena od grubog sujeverja kao i od prakse da se bogovima pripisuje nemoralnost [na primer, u priči o otmici Ganimeda (Ganymedes)].[19] Posebno mora da se čuva verovanje u proviđenje i u besmrtnost duše.[20]

[a] Lat. urođeni pojmovi, nama usađeni prirodom. — *Prim. prev.*

[13] *De Fin.*, 5, 32, 95; *De Off.*, 3, 3, 11; Cf. *De Fin.*, 5, 26, 77 sq. i *Tusc.*, 5, 13, 39 sq.

[14] *Tusc.*, 4, 18, 41 sq.

[15] *Tusc.*, 4, 6, 11; 4, 21, 47. (Kretanje duše okrenuto od ispravnog razuma i protivno prirodi. — *Prim prev.*)

[16] *De Off.*, 1, 44, 158.

[17] *Acad. Prior.*, 2, 41, 127.

[18] *De Nat. D.*, 2, 37, 93.
[»Ne razumem zašto onaj koji smatra da je to moglo da se dogodi ne misli, takođe, i da bi mnogobrojni otisci dvadeset jednog slova, bilo od zlata ili od nečeg drugog, skupa prosuti na zemlju mogli da stvore Enijeve (Ennius) *Anale*, koji bi zatim mogli da se čitaju.« — *Prim. prev.*]

[19] *Tusc.*, 1, 26, 65; 4, 33, 71.

[20] *Tusc.*, 1, 12, 26 sq.; 1, 49, 117 sq.

Ciceron je naglašavao ideal prijateljstva (uporedi stou), i pozivao se na Platonovo *Deveto pismo*, »... *ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit sed patriae, sed suis, ut perexigus pars ipsi relinquatur*«[21].

[21] *De Fin.*, 2, 14, 55.
(»Kako se polazeći od ljubavi prema rođenima i bližnjima čovek sve više uzdiže i povezuje, najpre sa građanima a zatim sa zajednicom svih smrtnika, odnosno, kako je Platon pisao Arhiti, čovek treba da se seti da nije rođen samo za sebe nego i za domovinu, za svoje bližnje, tako da neznatan deo preostaje za njega samog.« — *Prim. prev.*)

TRIDESET DEVETO POGLAVLJE

SREDNJA STOA

U II i III veku stare ere stoički mislioci su nastrojeni izrazito eklektički; oni dopuštaju uvođenje platonskih i aristotelskih elemenata u školu i time odstupaju od ortodoksnog stoicizma. Stoici kreću ovim pravcem ne samo zbog napada akademičara na stoički dogmatizam nego i usled dodira sa rimskim svetom, koji je bio znatno više zainteresovan za praktičnu primenu filozofskih učenja nego za čisto umovanje. Panetije i Posejdonije su najistaknutija imena srednje stoe.

I. *Panetije sa Rodosa* (oko 185—110/9. godine stare ere) je živeo neko vreme u Rimu, gde je zainteresovao za grčku filozofiju Scipiona Mlađeg (Scipio Junior) i Lelija (Laelius) i veoma uticao na rimskog istoričara Kv. Mukija Skevolu (Qu. Mucius Scaevola) i grčkog istoričara Polibija. Ciceron se služio njegovim radovima, posebno u prvim dvema knjigama spisa *O dužnostima* (*De Officiis*)[1]. Godine 129. stare ere Panetije je u Atini kao sholarh nasledio Antipatara iz Tarsa.

Panetije je preinačavao neka stoička učenja, s tim što nije oklevao da sasvim odbaci ponešto od stoičke ortodoksije. Tako je on modifikovao stoički »puritanizam«, dopuštajući da je cilj života običnih ljudi naprosto umno usavršavanje njihove individualne prirode. Tako je stoicizam s Panetijem postao manje »idealističan«, posebno zbog toga što je on, izgleda, poricao postojanje istinski mudrog čoveka (stari stoički ideal), i zato što je onom moralno napredujućem (προκόπτων) davao prvenstvo pred svim namerama i svrhama. Povrh toga, on je, za razliku od rane stoe, pripisao veću vrednost spoljašnjim dobrima i negirao je ideal »bestrašća«.

Preinačavajući tako stoičku etiku, Panetije je napustio stoičku teoriju o proricanju (koju su rani stoici zagovarali na temelju filozofskog determinizma), nije prihvatio astrologiju i potpuno se odrekao

[1] *Ad. Att.*, 16, 11, 4.

učenja o svetskom požaju i o relativnoj »besmrtnosti« duše.[2] Za popularnu teologiju imao je malo naklonosti[3]. U svom političkom učenju bio je pod uticajem Platona i Aristotela, mada je, u skladu sa stoičkim postavkama, zastupao ideal šire zajednice od one koju su zastupali dvojica velikih klasičnih filozofa.

Svoju trostruku podelu teologije uporedi Varona) Skevola je, očevidno, preuzeo od Panetija. Skevola je razlikovao (1) teologiju pesnika, koja je antropomorfna i lažna, (2) teologiju filozofa, koja je umna i istinita, ali neprikladna za široku upotrebu, i (3) teologiju državnika, koja zastupa tradicionalan kult i koja je neophodna za javno vaspitanje.[4]

II. Najznačajniji Panetijev učenik bio je *Posejdonije iz Apameje* (oko 135—51. stare ere). Prvo je bio učenik Panetija u Atini, a zatim je krenuo na daleka putovanja, u Egipat i u Španiju; posle tih putovanja na Rodosu je otvorio školu 97. godine stare ere. Tamo je 78. godine došao Ciceron da ga sluša, a dva puta ga je posetio i Pompej (Pompeius). Njegovi spisi su propali i tek se nedavno, kritičkom analizom literature koja je nastala pod njegovim uticajem, došlo do nekakve predstave — iako ne baš u svim tačkama jasne — o Posejdonijevoj veličini. Istoričar i geograf, racionalist i mistik, on je spajao razna filozofska strujanja unutar stoičkog monizma; svoje spekulativne postavke je pokušavao da potkrepi bogatim empirijskim znanjem, a u čitavo svoje učenje ulio je toplinu religioznog nadahnuća. Doista, Celer ne okleva da ga nazove »najuniverzalnijim duhom koga je Grčka imala još od vremena Aristotela«.[5] U svojoj filozofiji matematike (*in Eukleiden*) Proklo spominje Posejdonija i njegovu školu sedam puta, na primer raspravljajući o paralelama, o razlici između teorema i problema, i o statusu teorema.

Stoički monizam je od temeljnog značaja za filozofiju Posejdonija, koji pokušava potanko da izloži raščlanjeno jedinstvo prirode. Pojava oseke i plime, čiji je uzrok Mesec, razotkrivala mu je »naklonost« koja vlada između svih delova kosmičkog sistema. Svet je hijerarhija stupnjeva bivstvovanja, od neorganskih entiteta, poput onih u carstvu minerala, preko biljaka i životinja pa sve do čoveka i nadorganskog područja božanskog; čitavo bivstvovanje je povezano u jedan veliki sistem a svaku pojedinost u njemu uredilo je božansko proviđenje. Ovaj sveopšti sklad i sustavno uređenje svemira pretpostavlja na vrhu

[2] Cic., *Tusc.*, 1, 32, 79.
[3] Cic., *De Div.*, 1, 3, 6.
[4] St. Aug., *De Civit. Dei*, 4, 27.
[5] *Grundriss* (engl. prev. p. 249).

hijerarhije apsolutni um, bog, i to ga pretpostavlja kao sveprožimajuće umno delovanje.[6] Svet, prema mišljenju Posejdonijevom, prožima životna sila (ζωτικὴ δύναμις) koja proističe iz Sunca, a idući stopama ortodoksnog stoicizma, on predstavlja samog boga kao umni vatreni dah. Štaviše, nasuprot svome učitelju Panetiju, Posejdonije je reafirmisao stoičko učenje o svetskom požaru (ἐκπύρωσις), učenje koje naglašava monistički karakter svemira.

I pored toga što je njegova filozofija bila monistička, Posejdonije je, očevidno pod uticajem platonizma, naginjao i dualizmu. Prema njemu, postoje dva dela kosmosa, nadmesečni i podmesečni svet. Dok ovaj drugi (podmesečni) svet predstavlja, u stvari, zemaljski i propadljiv svet, prvi je nebeski i »nepropadljiv« i podupire niži svet silama koje mu dodeljuje. Ta dva sveta se međusobno spajaju u čoveku, koji je veza (δεσμός) između njih.[7] Sastavljen od tela i duha, čovek se nalazi na sredokraći između propadljivog i nepropadljivog ili zemaljskog i nebeskog; a kako sam čovek jeste ontološki spoj, i njegovo saznanje jeste epistemološki spoj, koji u sebi spaja čitavo saznanje zemaljskog. Baš kao što sa *telesnog* stanovišta čovek jeste *najviši* stupanj, tako je on sa *duhovnog* stanovišta *najniži* stupanj svemira. Između čoveka i najvišeg božanstva postoje »demoni« ili viša duhovna bića koja su posredni stupanj između čoveka i boga. Na taj način se ne narušava hijerarhijski karakter svemira, ali dualizam ostaje. Taj dualizam se ističe u Posejdonijevoj psihologiji; naime, mada sa starijim stoicima dušu smatra vatrenim dahom (πνεῦμα) — a time materijalnom poput tela — on naglašava dualizam duše i tela na način koji podseća na Platona. Prema njegovom shvatanju, telo je smetnja duši jer sprečava slobodan razmah njenog znanja.[8] I više od toga, Posejdonije je usvojio Platonovu teoriju o preegzistenciji duše, čime je, razumljivo, naglašen dualizam, a takođe je — nasuprot Panetiju — prihvatio besmrtnost duše. Ta besmrtnost, međutim, u Posejdonijevoj filozofiji nije mogla da bude ništa više do relativna besmrtnost (tj., besmrtnost u odnosu na telo), zato što je on, takođe, afirmisao i stoički svetski požar. Na taj način, njegovo učenje o »besmrtnosti« je nastavljalo učenje starijih stoika.

Uprkos dualizmu u psihologiji čoveka, Posejdonije je, pod uticajem Platona i Aristotela naglašavao aspekt stepenovanja u opštoj psihologiji. Tako, on smatra da biljke, koje prema ranijem stoičkom učenju poseduju samo prirodu (φύσις) a ne i dušu (ψυχή), imaju

[6] Cic., *De Nat. D.*, 2, 33 sq.
[7] Cf. Plat., *Tim.*, 31bc.
[8] Cic., *De Div.*, 1, 49, 110; 1, 57, 129—30.

sposobnost požude (τὸ ἐπιθυμητικόν), a takođe, i moć hranjenja (θρεπτική) i rasta (αὐξητικὴ δύναμις), dok životinje, uz to, poseduju i volju, opažanje, želju, i mesno kretanje (τὸ θυμοειδές, ἡ αἴσθησις, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον). Čovek, budući viši od životinja, ima razumski deo duše (τὸ λογιστικόν) a time i sposobnost razumevanja, umovanja i razmišljanja (λόγος, νοῦς, διάνοια).

Mada Posejdonije priznaje platonski dualizam, on ga podređuje, u krajnjoj liniji, monizmu, a to čini pod uticajem heraklitskog učenja o suprotnostima u skladu, odnosno jedinstva u razlici. U tom nastojanju da ostvari sintezu dualizma i monizma Posejdonije čini korak na putu ka novoplatonizmu.

Nasuprot Panetiju, Posejdonije je ponovo obnovio stoičku teoriju o proricanju. Zahvaljujući opštem skladu između kosmosa i sudbine, budućnost može da se proriče i u sadašnjosti: osim toga, zašto bi božije proviđenje uskratilo ljudima sredstva za proricanje budućih događaja.[9] U stanjima poput sna i ekstaze, duša, oslobođena telesnih smetnji, može da sagleda dubinsku povezanost događaja i da proriče budućnost. Mi smo ranije već spomenuli da je Posejdonije dopuštao postojanje »demona«: on je, takođe, verovao da čovek može da saobraća sa njima.

Posejdonije je razvio i jednu teoriju o istoriji ili o razvoju kulture. Prema njemu, u prvobitnom zlatnom dobu vladali su mudraci, tj. filozofi (to stanje ljudskog roda odgovara prirodnom vođstvu najjače zveri unutar životinjskog carstva); upravo takvi ljudi su načinili one izume koji su uzdigli čoveka od primitivnog načina života do znatno rafiniranijih uslova materijalne civilizacije. Mudri ljudi su otkrili tako metale i došli do veštine pravljenja oruđa.[10] U moralnom području prvobitan stadijum nevinosti je pratilo opadanje morala, a preovladavanje nasilja je nužno zahtevalo ustanovljavanje zakona. Filozofi su se, prepuštajući drugima usavršavanje tehničkih naprava, prihvatili zadatka da poprave moralno stanje, najpre praktičnom i političkom aktivnošću a kasnije samoposvećivanjem umovanju (θεωρία). Pa ipak, sve te aktivnosti, od najniže do najviše, bile su samo različiti stupnjevi jedne i iste mudrosti (σοφία).

Posejdonije se zanimao i za etnografska pitanja; naglašavao je uticaj klime i prirodnih uslova na karakter i način života jednog naroda, a građu iz tog područja nalazio je na svojim putovanjima. Osim toga, njegova sklonost ka empiriji ga je navela na to da svoju aktivnost protegne na široko područje posebnih nauka: matematiku, astronomiju, istoriju i književnost. Imao je izvanrednu sposobnost da čitavo to bogatstvo empirijskog znanja poveže u jedinstven filozofski sistem. Pri tom je svuda otkrivao povezanost, uzajamnost delovanja i saglasnosti, pokušavajući da prodre u racionalnu strukturu univerzuma i racionalni istorijski razvitak.

[9] Cic., *De Div.*, 1, 49, 110; 1, 55, 125.
[10] Cf. Seneca, *Epist.*, 90; Lucr., *De rerum nat.*, V.

Beleška o peripatetičkoj školi u helenističko-rimskom periodu

I. *Straton* (Straton) iz Lampsaka (ὁ φυσικός)[a], nasledio je Teofrasta na čelu peripatetičke škole u Atini i taj položaj je zauzimao od oko 287. do 269. godine stare ere. Njegovo filozofsko učenje nosi obeležja Demokritovog uticaja, koji je Stratona usmerio ka monističkom shvatanju univerzuma. Prema Stratonu, svet se sastoji od čestica, između kojih je prazan prostor. Te čestice su beskrajno deljive, a poseduju i kvalitete, jer Straton pretpostavlja postojanje osnovnih svojstava ili kvaliteta, naime toplog i hladnog. Prema njegovom mišljenju, svet je stvoren prirodnom nužnošću ili zakonima prirode, a božijoj delatnosti može da se pripiše samo ukoliko boga treba izjednačiti sa nesvesnim silama ili samom prirodom. Stoga, nadahnuće za njegov materijalistički monizam i njegovo negiranje aristotelskog dualizma mora da se traži u uticaju Demokritove filozofije, mada Straton ne sledi Demokrita u svim pojedinostima. Ovo preobražavanje peripatetičkog sistema je u skladu sa Stratonovim posebnim interesovanjem za prirodnonaučna izučavanja — ono mu je i donelo naziv ὁ φυσικός. Postoje dokazi da je on uticao na medicinu, astronomiju i mehaniku, aleksandrijskog razdoblja.

Prema Stratonovom shvatanju, sve psihičke aktivnosti, poput mišljenja i osećanja, mogu da se svedu na *kretanje;* to su aktivnosti razumne duše, koja je smeštena između obrva. Predmeti našeg mišljenja mogu da budu samo one stvari koje su bile uzroci nekog prethodnog čulnog utiska[11], i obrnuto, svako opažanje podrazumeva umnu delatnost[12]. To bi moglo, na prvi pogled, da izgleda samo kao ponavljanje aristotelske epistemologije, ali Straton, čini se, ovde poriče posebno umno načelo u čoveku, koje bi se suštinski razlikovalo od životinjske duše. Njegovo negiranje besmrtnosti bilo je logična posledica tog zaključivanja; jer, ako čitavo mišljenje u biti zavisi od čula, onda ne može da bude govora o nekakvom načelu mišljenja koje preživljava nezavisno od tela.

[a] Grč. proučavalac prirode. — *Prim. prev.*
[11] Simplic., *Phys.*, 965, 16a.
[12] Plut., *de šol. animal.*, 3 (961a).

II. Peripatetička škola za vreme Stratonovih naslednika — Likona (Lykon) iz Troade, Aristona sa Hiosa, Kritolaja (Kritolaos) iz Faselide, Diodora (Diodoros) iz Tira i Erimneja (Erymneos) — čini se da nije ništa bitno doprinela filozofiji. Štaviše, u školi se uočava jedna eklektička tendencija. Tako je Kritolaj, braneći, nasuprot stoicima, Aristotelovu doktrinu o večitosti sveta, prihvatio stoičko svođenje boga i ljudske duše na materiju (aither) i usvojio kinički stav o uživanju.

III. *Andronik sa Rodosa* odveo je školu novim pravcem. Andronik je bio deseti sholarh u peripatu (ne računajući samog Aristotela), i zauzimao je to mesto od oko 70. godine stare ere do 50. godine nove ere. On je objavio Aristotelove »pedagoške« radove, ispitivao je njihovu autentičnost i komentarisao ih, obraćajući posebnu pažnju logičkim spisima. Mnogobrojni komentatori dostigli su svoj vrhunac u *Aleksandru Afrodizijskom*, koji je držao predavanja o peripatetičkoj filozofiji u Atini između 198. i 211. godine nove ere. Aleksandar je bio najslavniji od Aristotelovih komentatora, ali se nije ustručavao i da odstupi od učenja ovog potonjeg. Na primer, usvojio je nominalističko stanovište o univerzalijama i negirao je anrtopocentričku teologiju. Osim toga, izjednačavao je stvaralački um (νοῦς ποιητικός) i prvi uzrok (πρῶτον αἴτιον). Prilikom rođenja čovek poseduje samo prirodni um (νοῦς φυσικός) ili tvarni (ὑλικός) um, a tek kasnije dobija »stečeni um« (νοῦς ἐπίκτητος) pod uticajem stvaralačkog uma (νοῦς ποιητικός). Posledica tog stava jeste negiranje besmrtnosti ljudske duše. Iako svojim poricanjem besmrtnosti ljudske duše Aleksandar verovatno ide Aristotelovim stopama, mora se priznati da to poricanje sledi znatno očiglednije iz Aleksandrovih tumačenja nego iz pomalo dvosmislenih Aristotelovih opaski.

IV. Vredno je spomenuti Aleksandrovu elokventnu odbranu izučavanja logike u njegovom komentaru Aristotelove *Prve analitike*. Aleksandar izjavljuje da logika, iako je više oruđe filozofije nego sama filozofija, ipak zbog toga ne zaslužuje manje pažnje i proučavanja. Jer ako je za čoveka najveće dobro da postane sličan bogu, i ako se ta sličnost postiže razmišljanjem i saznavanjem istine a saznanje istine dokazivanjem, onda bi ljudi trebalo najviše da poštuju i cene dokazivanje, pa, prema tome, i silogističko rezonovanje, jer i dokazivanje jeste oblik silogističkog rezonovanja.[13] Skupa s ovom naučničkom tendencijom u peripatu je rasla i tendencija ka eklekticizmu. Tako su poznati lekar Galen (Galenos, od 129. do oko 199. godine nove ere)

[13] *C. A. G.*, 11/1, 4; 30 i 6 : 8.

i Aristokle (Aristokles) iz Mesane (oko 180. naše ere) naginjali stoicizmu svojim učenjem o imanentnom i aktivnom umu koji prožima čitavu prirodu.

V. Peripatetici najpoznijeg antičkog perioda odista teško mogu da se nazovu peripateticima — sigurno ne bez ograničenja: škola je bila u svemu apsorbovana u novoplatonizam, poslednjem velikom nastojanju grčke filozofije, a pozni peripatetici su naginjali eklekticizmu ili su se zadovoljavali komentarisanjem Aristotelovih spisa. Tako je Anatolije (Anatoliois) iz Aleksandrije, koji je oko 268. naše ere postao episkop Laodikeje i koji je, možda, isti onaj Anatolije učitelj Jamblihov[14], u svojoj raspravi o brojevima od jedan do deset spojio razmatranje realnih svojstava brojeva i pitagorovačku »mistiku brojeva«.

Temistije (Themistios), oko 320 — oko 390. naše ere), koji je podučavao u Konstantinopolju i drugim mestima na Istoku, i koji nikada nije postao hrišćanin, tvrdio je, doduše, da je Aristotela izabrao za svog vodiča na putu ka mudrosti (on je ili parafrazirao ili komentarisao Aristotelove spise), ali je, u stvari, bio pod velikim uticajem platonizma. U skladu sa poznim platonizmom, on je filozofiju određivao kao ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ[a].

[14] Ennap., *Vit. Soph.*, II.

[a] Cf. Plat. *Theat.* 176b. (Nalikovanje bogu koliko je to moguće čoveku. — *Prim. prev.*)

ČETRDESETO POGLAVLJE

POZNA STOA

U doba ranog Carstva glavna karakteristika stoe jeste njeno uporno isticanje praktičnih i moralnih načela; ta načela su ubrzo dobila religioznu obojenost, budući da su bila povezana s učenjem o čovekovom srodstvu sa bogom i dužnošću da se vole drugi ljudi. Plemenita moralnost stoe se izvanredno ispoljava u učenjima znamenitih stoika toga perioda: Seneke, Epikteta i imperatora Marka Aurelija. Istovremeno, u stoi se, kao i u drugim školama, zapaža određena sklonost ka eklekticizmu. Bilo je u stoi i naučnog istraživanja na nivou tadašnjeg vremena: za primer možemo uzeti geografa Strabona (Strabon). Sreća je što je sačuvano veoma mnogo dela stoika iz tog perioda, jer nam ona omogućavaju da steknemo jasniju predstavu o učenju škole i karakteru njenih značajnih ličnosti. Mi posedujemo mnoge Senekine spise; zatim, četiri od osam knjiga u kojima je Flavije Arijan (Flevius Arrianos) preneo Epiktetova predavanja, a meditacije Marka Aurelija nam prikazuju filozofa stoika na rimskom tronu.

I. *L. Anej Seneka* iz Kordobe je bio učitelj i ninistar imperatora Nerona; po zapovesti Nerona Seneka je prerezao vene 65. godine naše ere.

Kao što bi se i očekivalo od Rimljanina, Seneka naglašava praktičnu stranu filozofije — etiku — a unutar etike više je zainteresovan za upražnjavanje vrline nego za teoretska istraživanja njene prirode. On ne traga za intelektualnim znanjem radi znanja, već se bavi filozofijom kao sredstvom za sticanje vrline. Filozofija je, prema njegovom mišljenju, neophodna, ali njom se treba baviti sa praktičnom svrhom na umu. *Non delectent, verba nostra, sed prosint — non quaerit aeger medicum eloquentem.*[1] Njegove reči često podsećaju na reči Tome od Kempena (Thomas Hemerken)[a], na primer: *plus scire quam sit satis, intemperantiae genus est*[2]. Provesti vreme u proučavanju takozvanih slobodnih veština i pri tom nemati praktičan cilj na umu, to je za Seneku gubljenje vremena — *unum studium vere liberale est quod liberum facit*[3]. Stoga, on poziva Lucilija (Lucilius) da napusti učene igrarije u kojima se uzvišene teme svode na nekakvo gramatičko i dijalektičko opsenarstvo.[4] Seneka se pomalo i sam zanimao za fizikalne teorije, ali je uporno isticao da je ovladavanje strastima ono što je stvarno značajno i što čoveka čini jednakim sa bogom[5]; često je prelazio na fizikalne teme, ali radi izvlačenja moralizatorskih zaključaka, kao, na primer, onda kada je zemljotres u Kampaniji (63. naše ere) iskoristio kao povod za jednu moralnu raspravu.[6] Nesumnjivo, on hvali proučavanje prirode (pod uticajem Posejdonija) i čak izjavljuje da saznavanju prirode treba težiti radi njega samog[7]; ipak, i tu preovlađuje njegov praktični i antropološki interes.

Seneka pristaje teorijski uz stoički materijalizam[8], ali je u praksi sklon da boga shvati transcendentno. Ta tendencija ka metafizičkom dualizmu jeste prirodna posledica odnosno pratilac Senekine izrazite sklonosti ka psihološkom dualizmu. Seneka, doduše, zastupa materijalnost duše, ali zatim u duhu platonizma govori o sukobu između duše i tela, između stremljenja ka višem i učenja o telesnosti. *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est premente illo urgetur, in vinculis est.*[9] Istinska vrlina i istinsko blago počivaju u našoj unutrašnjosti: spoljnja dobra ne donose istinsku sreću — ona su samo prolazni darovi sreće u koje bi bilo glupo polagati veru. *Brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est.*[10] Seneku su, kao dvoranina Kaligule

[1] *Ep.*, 75, 5—6. (Upor. prevod A. Vilhara: Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 262. Neka ne zabavljaju naše reči, nego neka koriste. Bolesni ne traži rečitog lekara. — *Prim. prev.*)

[a] Toma Hemerken od Kempena (XIV—XV vek), pobožni i skromni pisac uticajnog *Podražavanja Hrista*. — *Prim. prev.*

[2] *Ep.*, 88, 36. (Upor. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 359. Znati više nego što je dovoljno, to je vrsta neumerenosti. — *Prim. prev.*)

[3] *Ep.*, 88, 2. (Upor. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 350. Samo je ono proučavanje istinski slobodno, koje čoveka čini slobodnim. — *Prim. prev.*)

[4] *Ep.*, 71, 6.

[5] *Ep.*, 73, 13.

[6] *Nat. Q.*, 6, 32.

[7] *Nat. Q.*, 6, 4.

[8] *Ep.*, 66, 12; 117, 2; 57, 8.

[9] *Ep.*, 120, 14; 65, 16. (Upor. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 206. Ovo telo je teret i kazna duše, koja se pritisnuta i napadnuta njim nalazi u okovima. — *Prim. prev.*)

Cf. *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Ep.*, 102, 26. Onaj dan kojeg se toliko plašiš kao poslednjeg, dan je večitog rađanja. (Upor. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 478. — *Prim. prev.*)

[10] *Ep.*, 62, 3. (Najkraći put do bogatstva jeste preziranje bogatstva. — *Prim. prev.*)

i Klaudija (Claudius) a zatim i kao bogatog učitelja i ministra mladog Nerona, optuživali za praktičnu nedoslednost i hipokriziju; moramo, međutim, reći da je upravo iskustvo opreke između velikog bogatstva i sjaja, s jedne strane, i neprekidnog straha od smrti, s druge, veoma pomoglo čoveku poput Seneke da spozna efemerni karakter bogatstva, položaja i moći. Štaviše, Seneka je imao izvanrednu priliku da ljudsko poniženje, požudu i razvrat sazna iz prve ruke. Neki stari pisci govorkanja o Senekinom privatnom životu navode s ciljem da pokažu kako on nije živeo u skladu sa svojim vlastitim načelima.[11] A i bez tih preterivanja i ogovaranja protivnika, ne možemo reći da Seneka u svom životu nije odstupao od svog moralnog ideala — a to je doista jedino i verovatno u slučaju čoveka njegovog položaja i veza, privrženog jednom izopačenom dvoru[12] — to ne znači da je on bio neiskren u svom učenju i propovedanju. Njegovo poznavanje snage iskušenja i poniženja do kojih bi mogle da dovedu pohlepa, častoljublje i požuda — poznavanje koje je u određenoj meri možda proisteklo i iz ličnog iskustva, ali znatno više iz posmatranja drugih — dalo je snagu i silinu njegovom pisanju i njegovom moralnom opominjanju. Uprkos svoj svojoj retorici, Seneka je znao o čemu govori.

I pored toga što se u teoriji držao tradicionalnog stoičkog determinizma, Seneka je tvrdio da svaki čovek, budući da je razumno biće, ima moć da krene putem vrline samo ako hoće da *hoće* da dela tako. *Satis natura dedit roboris si illo utamur.*[13] Uz to, bog pomaže onima koji nastoje na tome da pomognu sebi. *Non sunt di fastidiosi: adscendentibus menum porrigunt*, i *O te miserum si contemnis hunc testem.*[14] Čovek koji sebi istinski pomaže, čovek koji savlađuje svoje strasti i vodi život u saglasnosti s ispravnim razumom, bolji je od naših predaka iz zlatnog doba, jer, ako su bili nevini, oni su to bili iz neznanja i nedostatka iskušenja. *Non fuere sapientes — ignorantia rerum innocentes erant.*[15]

Kako mu je cilj bio da podstakne ljude da krenu stazom vrline i da produže njome, uprkos iskušenjima i padovima, Seneka je bio

[11] Cf. *Dion Cassius*, 62, 10.

[12] Zar on sam ne priznaje: *Non de me loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto absum*? *Ep.*, 57, 3. (Upor. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1978, str. 177. Ja sada ne govorim o sebi, jer sam daleko od trpeljivog, a još više od savršenog čoveka. — *Prim. prev.*)

[13] *Ep.*, 116, 8. (Priroda daje dovoljno snage, ako se koristimo njome. — *Prim. prev.*)

[14] *Ep.*, 73, 15; 43, 5. (Bogovi nisu oholi: onima koji se penju pružaju ruku — jadan ti ako ne haješ za takvog svedoka. — *Prim. prev.*)

[15] *Ep.*, 90, 46. (Ne behu razumni — behu nevini zbog nepoznavanja stvari. — *Prim. prev.*)

prisiljen da ublaži strogi moralni idealizam stoika. On je suviše dobro poznavao silinu moralne borbe da bi čovekovu moralnost smatrao za posledicu nekog iznenadnog preobražaja. Stoga on razlikuje tri vrste ljudi koji moralno napreduju (*proficientes*): (1) one koji su se oslobodili nekih svojih grehova, ali ne svih; (2) one koji su odlučili sasvim da odbace rđave strasti, makar još bili podložni povremenom zapadanju u greh; (3) one kojima ne preti opasnost da padnu opet u greh, ali još nemaju poverenje u sebe i svest o svojoj vlastitoj mudrosti. Stoga se oni *približavaju* mudrosti i savršenoj vrlini.[16]

Seneka dopušta da spoljašnja dobra, recimo bogatstvo, mogu da se upotrebe za dobre ciljeve. Mudar čovek biće gospodar svoga bogatstva a ne njegov rob. Tu su i praktični saveti kako da se osigura moralno napredovanje, na primer korišćenjem svakodnevnog samoispitivanja, koje je praktikovao sam Seneka.[17] On je, pri tom, mislio da je beskorisno povlačiti se u samoću, ako pojedinac istovremeno ne pokušava da se promeni: promena mesta ne znači nužno promenu naravi — gde god da odete, moraćete da se borite sa sobom. Lako je razumeti kako je mogla da nastane legenda o Senekinom dopisivanju sa sv. Pavlom (Paulos) kada pročitamo sledeće redove: *Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est.*[18]

Seneka naglašava stoičko učenje o srodstvu između svih ljudskih bića, a umesto na samodovoljnost mudrog čoveka — odnosno samodovoljnost pomešanu sa prezirom prema drugima — on nas poziva da pomognemo bližnjima i da oprostimo onima koji su nas povredili. *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.*[19] Seneka, dakle, naglašava neophodnost delatne dobrohotnosti. »Priroda mi zapoveda da budem koristan svim ljudima, bili oni robovi ili slobodni, oslobođenici ili slobodno rođeni . . . Gde god ima ljudi, tu je i prilika za dobročinstvo.«[20] »Uvidi da te svi vole dok si živ a žale kada umireš.«

Pa ipak, prema Senekinom shvatanju, nužno je kažnjavanje onih koji čine zlo. *Bonis nocet qui malis parcet.*[21] Međutim, najdelotvornije kažnjavanje u cilju popravljanja jeste ono najblaže. Kazna ne treba da dolazi iz srdžbe ili iz želje za osvetom. [Upor. *De Ira* (*Spis o gnevu*) i *De Clementia* (*Spis o blagosti*).]

[16] *Ep.*, 75, 8.

[17] *De Ira*, 3, 36, 3.

[18] *Ep.*, 78, 16, 4. (Pobedimo i mi sve ono za što nagrada nije ni venac ni palma. — *Prim. prev.*)

[19] *Ep.*, 48, 2. (Treba da živiš za drugoga, ako želiš da živiš za sebe. — *Prim. prev.*)

[20] *De Vita Beata*, 24, 3. (Upor. prevod M. N. Đurića: Seneka, *Rasprava o blaženom životu*, »Grafos«, Beograd 1978, str. 57—58. — *Prim. prev.*)

[21] Frag. 114. (Dobrome šteti onaj koji štedi rđavoga. — *Prim. prev.*)

II. *Epiktet iz Hijeropolja* (oko 50—138. naše ere) bio je prvo rob jednog pripadnika Neronove telesne garde, a kada je oslobođen nastavio je da živi u Rimu sve dok imperator Domicijan (Domitianus) nije proterao filozofe (89. ili 93. godine naše ere). Zatim je osnovao školu u Nikopolju u Epiru i verovatno je bio sve do smrti na njenom čelu. U Nikopolju je pohađao njegova predavanja i Flavije Arijan, koji je, na osnovu tih predavanja, sastavio osam knjiga razgovora (Διατριβαί). Od tih osam knjiga sačuvane su četiri. Arijan je, uz to, objavio i mali katehizis ili priručnik ('Εγχειρίδιον) učenja svoga učitelja.

Epiktet je uporno isticao da su svi ljudi sposobni za vrlinu i da je bog svim ljudima dao dovoljno toga da budu srećni, da postanu ljudi postojanog karaktera i sposobni za samosavlađivanje. »Pa kakva je onda čovekova priroda? Ujedati, udarati, bacati u zatvor, i skidati glave? Ne, nego činiti dobro, sarađivati sa drugima, želeti im dobro.«[22] Svi ljudi mogu izgraditi moralan život na temelju polaznih moralnih uvida. »Gledaj koga sam hvališ kada hvališ bez pristrasnosti. Da li uzdižeš pravedne ili nepravedne? Pravedne. Da li umerene ili raspusne? Umerene. Suzdržljive ili nesuzdržljive?«[23] »Postoje izvesne stvari koje ne sasvim izopačeni ljudi uviđaju preko zajedničkih polazišta.«[24]

Pa ipak, mada ljudi poseduju dovoljno osnova za izgradnju moralnog života, filozofska obuka je neophodna svima, kako bi svoje prvobitne pojmove (προλήψεις) o dobru i zlu mogli da primene na posebne okolnosti. »Prvobitni pojmovi su zajednički svim ljudima«[25], ali do sukoba i teškoća može da dođe prilikom upotrebe tih pojmova u pojedinačnim slučajevima. To objašnjava raznolikost moralnih nazora, odnosno primenjenih pojmova, među različitim narodima i raznim pojedincima.[26] Stoga je neophodno vaspitanje i, ukoliko ispravna primena načela zavisi od rezonovanja a rezonovanje od logike, ne treba prezrivo odbijati znanje logike. Međutim, nije toliko značajno posedovati znanje o formalnoj dijalektici, koliko biti sposoban svoja načela da primeniš u praksi, i da ih aktualno sprovodiš u svom ponašanju. Vaspitanje uglavnom čine dva činioca: (1) naučiti primenjivanja prirođenih prvobitnih pojmova na pojedinačne okolnosti u saglasnosti sa »prirodom«, i (2) naučiti razlučivanje onoga što je u našoj moći od onoga što nije u našoj moći.[27] Skupa sa čitavom stoičkom školom Epiktet je znatno polagao na to razlikovanje. Steći počasti i bogatstvo, uživati neprekidno zdravlje, izbeći telesna zlostavljanja ili nemilost imperatora, odagnati pogibeljne nevolje ili nesreće od sebe, svojih prijatelja i srodnika, sve to ne zavisi samo od napora nekog pojedinca: pojedinac, stoga, mora da pazi da ne čezne suviše ni za čim od pobrojanog, već sve što se dogodi njemu ili njegovim srodnicima i prijateljima treba da prihvati kao sudbinu i volju boga: on mora da prihvati sve događaje te vrste bez roptanja ili nezadovoljstva, kao izraz božanske volje. Šta je, onda, u moći čoveka? Suđenje o događajima i volja: njima on može da upravlja, a njegovo samovaspitavanje sastoji se upravo u postizanju istinskog suđenja i ispravne volje. »Suština dobra i zla je nekakav voljni izbor;«[28] ta volja podleže čovekovim moćima, jer »voljni izbor ništa drugo ne može da pobedi osim njega samog«[29]. Stoga je za čoveka zaista nužno da *hoće* vrlinu, da *hoće* pobedu nad grehom. »Znaj, naime, da ništa nije povodljivije od ljudske duše. Ti treba samo da poželiš nešto i to je učinjeno, sređeno: a opet, popustiš li u budnosti, sve je izgubljeno, jer unutra je i propast i spas.«[30] Gresi se razlikuju sadržinski, ali sa moralnog stanovišta oni su svi jednaki jer svi podrazumevaju izopačenu volju. U moći je svakog da prevlada i da ispravi izopačenu volju. »A zar ti ne želiš da pomogneš sebi? A koliko je lakša takva pomoć? Nije potrebno da ubiješ niti da okuješ nekog, da sramotiš ili da goniš na sud, već samo to da razgovaraš sa sobom, s onim koji se dâ najviše ubediti i prema kome niko nije ubedljiviji od tebe.«[31]

Kao praktično sredstvo za moralno napredovanje Epiktet savetuje (svako) dnevno preispitivanje savesti (pravilna primena tog ispitivanja vodi ka zamenjivanju rđavih običaja dobrima), a preporučuje i izbegavanje lošeg društva i prilika koje pogoduju grehu, zatim savetuje neprestano bdenje nad samim sobom itd. Ne smemo da se obeshrabrimo neuspesima već moramo da istrajemo, držeći se nekog uzora vrline, na primer, Sokrata ili Zenona. On kaže i ovo: »Ako dođeš pred nekog nadređenog, seti se da i drugi gleda na to šta se događa i da njega moraš zadovoljiti pre nego tog sebi pretpostavljenog čoveka.«[32] U moralnom napredovanju Epiktet razlikuje tri stadijuma:

1. Čovek uči da usklađuje svoje *želje* sa ispravnim razumom, oslobađajući se nezdravih osećanja i postižući smirenost duše.

2. Čovek se obučava da dela i da vrši svoju dužnost (τὸ καθῆκον) delajući kao pravi sin, brat, građanin, itd.

22 *Disc.*, IV, 1, 22.
23 *Disc.*, III, 1, 8.
24 *Disc.*, III, 6, 8.
25 *Disc.*, I, 22, 1.
26 *Ibid.*
27 *Ibid.*

28 *Disc.*, I, 29, 1.
29 *Ibid.*, I, 29, 12.
30 *Disc.*, IV, 9, 16.
31 *Disc.*, IV, 9, 13.
32 *Disc.*, I, 30.

3. Treći stadijum se tiče našeg suđenja, a cilj mu je da druga dva učini sigurnima, »tako da ni u snovima, ni u pijanstvu, niti u mahnitosti ne dopustimo nekoj predstavi da prođe neispitana«[33]. Na taj način se stvara nepogrešivo moralno suđenje.

Epiktet uči da dužnosti prema sebi moraju da počnu čistoćom tela. »Kada je o meni reč, ja doista više želim da mladić, koji kreće (u filozofiju), dođe s uređenom kosom, nego sa raščupanom i prljavom.«[34] To će reći, da onaj koji ima smisla za prirodnu čistoću i lepotu, ima i više izgleda da se uzdigne do opažanja moralne lepote. Epiktet hvali umerenost, skromnost i neiskvarenost, kudeći, na primer, preljubnike. Prema njegovom mišljenju, treba negovati jednostavnost, mada nema nikakve štete i u posedovanju bogatstva, ukoliko se to čini radi dobrih ciljeva. »Ako mogu steći novac, i uz to očuvati sebe skromnim, pouzdanim i sasvim razboritim, pokaži mi put i ja ću ga steći. Ali ako od mene tražite da izgubim ono što je meni dobro, da biste se vi domogli (stvari koje) nisu dobre, pogledajte kako ste nepošteni i nerazboriti.«[35] (Ovo je upućeno ljudima koji gone prijatelje da stiču novac kako bi i oni sami dobili nešto.) Kao i svi stoici, Epiktet je cenio istinoljubivost i vernost.

Istinsku pobožnost, smatrao je Epiktet, treba ohrabrivati. »Kada je reč o poštovanju bogova, znaj da je najznačajnije da imaš ispravna shvatanja o njima, kao onima koji bivstvuju i upravljaju celinom lepo i pravedno, a zatim (je najvažnije) da se postaviš tako da ih slušaš i da se pokoravaš svemu što se događa, i to da slediš hotimično, kao nešto izvedeno prema najvišoj pomisli.«[36] Epiktet osuđuje bezbožništvo i poricanje božanskog proviđenja, kako opšteg tako i pojedinačnog. »Što se tiče bogova, ima nekih koji govore da božansko ne postoji, dok drugi kažu da ono zaista postoji, ali je lenjo, nemarno, i bez brige za bilo šta; treći pak (govore) da ono postoji, i da se brine (za budućnost), ali (samo) onog velikog i nebeskog, a za ono na zemlji nimalo; četvrti (smatraju) da ono (vodi računa) i o zemaljskim i o ljudskim (stvarima), ali samo uopšteno, ne i o svemu ponaosob. A (ima) i petih, (uz) koje behu Odisej i Sokrat, koji kažu, ‚Svagda me vidiš kad kuda krenem'.«[37]

Epiktet je mislio da su brak i porodica u saglasnosti s ispravnim razumom, ali filozofu je dopuštao da može da ostane neoženjen kako

[33] *Disc.*, III, 2, 5; Cf. I c. 18 (kraj glave).
[34] *Disc.*, IV, 11, 25.
[35] *Ench.*, c. 24.
[36] *Ench.*, 31, 1.
[37] *Disc.*, 1, 12. (Ovo poslednje je stih iz *Ilijade*, X, 279; Cf. Xenoph. *Memor.*, I, 1, 19. — *Prim. prev.*)

ne bi bio sputan u svom radu.[38] Dete uvek treba da sluša oca, osim ako ovaj zapoveda nešto nemoralno. Rodoljublje i aktivno sudelovanje u javnom životu treba podsticati — tu je Epiktet pomalo nedosledan — ali rat osuđuje bez oklevanja, a od vladara traži da osvaja vernost svojih podanika primerom i samopožrtvovanom brigom za njih.

Kosmopolitizam i ljubav prema čovečanstvu kod Epikteta prevazilaze uski patriotizam. Svi ljudi imaju boga kao svog roditelja i braća su po prirodi. »Zar se nećeš setiti ko si i nad kime vladaš, da su (drugi tvoji) srodnici, da su braća po prirodi, da su izdanci Diva?«[39] Svim ljudima dugujemo ljubav i na zlo ne treba da vraćamo zlim. »Smatrati da će nas drugi sasvim prezreti ako na svaki mogući način ne povredimo one koji su se prvi ogrešili o nas, to je stav veoma nerazumnih i podlih ljudi, jer je kod njih nesposobnost nanošenja zla razlog da nas smatraju dostojnim prezrenja; u stvari, dostojan prezrenja nije onaj koji ne može da nanosi zlo već onaj koji ne može da čini dobročinstva.«[40] Međutim, i Epiktet, kao i drugi stoici, ne odbacuje kažnjavanje. Stoici uče da kršenje zakona mora da se kažnjava, ali to kažnjavanje treba da proistekne iz zrelog premišljanja a ne iz prenagljene ljutine; ono takođe mora da bude ublaženo milosrđem, tako da kazna ne bude puko zastrašivanje, nego i lek za prekršioca.

U Arijanovim *Razgovorima* (*Disc.* 3, 22) jedno poglavlje je posvećeno kiničkoj filozofiji; u njemu se filozof kinik pojavljuje kao propovednik istine o dobru i zlu, i kao izaslanik boga. Iako nije prihvatio kiničko preziranje nauke, Epiktet se, izgleda, divio kiničkoj ravnodušnosti prema spoljašnjim dobrima. Ovo divljenje je razumljivo ako se setimo da za Epikteta sreća zavisi samo od onoga što je u našoj moći i onog što ne zavisi od spoljnih uslova — naime, od naše volje, naših shvatanja, kao i od toga kako primenjujemo naše zamisli. Ako tragamo za srećom u dobrima čije postizanje i trajno posedovanje ne zavise potpuno od nas, mi prizivamo nesreću: da bismo to izbegli, mi moramo da primenjujemo suzdržavanje i odricanje — ἀνέχου καὶ ἀπέχου[a] — i tu da tragamo za svojom srećom.

(Dr Prehter spominje direktora jednog švajcarskog sanatorijuma koji je svojim neurasteničnim i psihasteničnim pacijentima davao primerak Epiktetovog *Priručnika* u nemačkom prevodu, uveren da ovaj pruža dragocenu pomoć u postizanju izlečenja.[41])

[38] Cf. *Disc.*, III, 22, 67; III, 26.
[39] *Disc.*, I, 13, 4.
[40] *Stab.*, *Flor.*, 20, 61.
[a] Poznata izreka čiji latinski ekvivalent glasi: sustine et abstine. — *Prim. prev.*
[41] Ueberweg-Praechter, S. 498, Note.

III. *Marko Aurelije*, rimski imperator od 161. do 180. godine naše ere, sastavio je svoje aforističke *Meditacije* (na grčkom jeziku) u dvanaest knjiga. Prema Epiktetu je gajio veliko divljenje[42], a sa njim i Senekom deli sklonost prema religiozno »obojenoj« filozofiji. Otuda i u Marka Aurelija nalazimo naglašavanje božanskog proviđenja, ideje o mudrom uređenju vasione, bliskom srodstvu između čoveka i boga, dužnosti čoveka da voli ljude itd. Imperator nas poučava saosećanju prema ljudskoj slabosti. »Ako bi se neko ogrešio o tebe, razmotri odmah kakvo je dobro ili zlo imao na umu zgrešivši. Jer, znajući to, sažalićeš se na njega i nećeš se ni čuditi ni srditi. Naime, i ti sam smatraš dobrim ili isto što i on ili nešto drugo slično; stoga mu moraš oprostiti. A ako to više ne smatraš za dobro ili zlo, utoliko ćeš pre biti blag prema onom koji ne vidi to. «[43] »Svojstveno je čoveku da voli i one koji padaju u greške; to se ispoljava čim pomisliš da su ti (ljudi) srodnici i da greše iz neznanja i bez namere, da ćete zakratko oboje biti mrtvi, a iznad svega, da te grešnik nije oštetio jer on nije učinio gorim (um) koji te vodi nego što ovaj pre beše.«[44] Aurelije, pri tom, naglašava delatnu dobronamernost koja ne misli na naknadu. »Zar oko traži nagradu zato što gleda ili noge zato što hodaju? Jer kao što su ove nastale zbog ovog (hodanja), i baš kao što one dobijaju ono što im pripada odelovljavajući (to hodanje) prema svom sastavu, tako i čovek od prirode dobrodelatan, učinivši neko dobro ili sarađujući na drugi (način) na javnom dobru, radi (upravo) ono za što je stvoren i ima ono što je njegovo.«[45] »Voli ljudski rod i sledi boga.«[46]

Marko Aurelije je odlučan u tome da se oslobodi stoičkog materijalizma. Inače, on se priklanja stoičkom monizmu, kao u sledećem odlomku: »Sve se usklađuje sa mnom što je u skladu s tobom, o svemire. Ništa mi nije suviše rano ni suviše kasno što je za tebe blagovremeno. Sve je meni plod što donose tvoja godišnja doba o prirodo! Sve je iz tebe, u tebi je sve, tebi se sve vraća. Pesnik veli, ‚Dragi grade Kekropo'; a zar ti nećeš reći ‚Dragi grade Zevsov'?«[47] Osim toga, Aurelije je veoma brižljivo pazio na održavanje mnogobožačkih obreda, a to delom objašnjava i progon hrišćana za vreme njegove vladavine; naime, on je ispunjavanje zahteva državnog bogosluženja očevidno smatrao sastavnim delom pojma dobrog građanina. I pored toga što je Marko Aurelije prihvatao stoički monizam, on je težio da prevaziđe njihov materijalizam podelom ljudskog bića na tri sastavna dela — telo, dušu i um (σῶμα, ψυχή i νοῦς); od tih delova, duša (ψυχή) je tvarna, dok se um (νοῦς) izričito razlikuje od sva četiri tradicionalna elementa, a time — logički bar — i od tvari. Ljudski um (νοῦς) ili umnost (τό νοερόν) potiče od umnosti (νοερόν) svemira, i predstavlja jedan delić (ἀπόσπασμα) boga[48]; taj um je upravljač (τὸ ἡγεμονικόν)[49]. Ovde se jasno uočava uticaj platonizma, ali je moguće da je na imperatora, kome je jedan od učitelja[50] bio i peripatetik Kaudije Sever, (Claudius Severus), uticalo i Aristotelovo učenje.

Um (νοῦς) je duh (δαίμων) koga bog kao božansku emanaciju daje svakom čoveku da mu bude vodič. Otuda svako ko se ne pokorava zapovestima duha (δαίμων), a to su zapovesti uma, ne dela samo bezumno već i bezbožno. Nemoralnost je stoga bezbožnost.[51] »Živi sa bogovima. A s bogovima živi onaj ko im neprekidno pokazuje da mu je duša zadovoljna onim dodeljenim, i koji čini ono što želi duh koga je kao delić samoga sebe Zevs odredio svakom čoveku kao čuvara i upravljača. Taj duh je, naime, um i razum svakoga pojedinca.«[52] U čovekovoj moći je da izbegne rđavost. »Ali (bogovi) postoje i sami se brinu za ljudske stvari; a oni su postavili da sve bude do čoveka, (ako ne želi) da padne u istinsko zlo.«[53]

Marko Aurelije, u skladu sa stoičkom tradicijom, dopušta samo ograničenu besmrtnost. Mada, slično Seneki, naglašava dualizam između duše i tela i mada smrt smatra oslobođenjem[54], on ne dopušta tek samo mogućnost »isparenja« duše u svetskom požaru, nego i mogućnost da duša ponovo bude upijena u kosmički Um unutar stalne promene u prirodi — to je tema kojom se posebno bavio imperator, upoređujući tok pojava sa rekom.[55] U svakom slučaju, prema Marku Aureliju, duša ima samo ograničenu trajnost posle smrti.[56]

[42] *Med.*, I, 7.
[43] *Med.*, VII, 26. (Upor. prevod A. Vilhara: Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 97. — *Prim. prev.*)
[44] *Med.*, VII, 22. (Upor. Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 96—97. — *Prim. prev.*)
[45] *Med.*, IX, 42. (Upor. Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 131. — *Prim. prev.*)
[46] *Med.*, VII, 31. (Upor. Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 98. — *Prim. prev.*)
[47] *Med.*, IV, 23. (Upor. Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 59. Kekrop (Kekrops) je mitski osnivač Atike. — *Prim. prev.*)
[48] *Med.*, V, 27.
[49] *Med.*, XII, 1.
[50] Capitol, *Vit. M. Ant.*, 3, 3.
[51] *Med.*, II, 13; XI, 20; IX, 1.
[52] *Med.*, V, 27. (Upor. Marko Aurelije Antonin, *Samom sebi*, Matica srpska, Novi Sad 1961, str. 76. — *Prim. prev.*)
[53] *Med.*, II, 11.
[54] *Med.*, IX, 3; XI, 3.
[55] *Med.*, IV, 14; IV, 43; V, 23.
[56] *Med.*, IV, 21.

ČETRDESET PRVO POGLAVLJE

KINICI, EKLEKTICI, SKEPTICI

I. *Kinici*

Moralno propadanje u Rimskoj Imperiji podstaklo je oživljavanje kiničke filozofije; čini se da je pisanje poslanica potpisanih imenima drevnih kinika imalo za cilj upravo pospešivanje ovog oživljavanja. Iz tog vremena danas nam je sačuvano 51 pismo pod Diogenovim a 36 pod Kratesovim imenom.

Rimski stoici Senekinog tipa obraćali su se uglavnom članovima najviših društvenih klasa, ljudima iz onog kruga koji je, prirodno, bio uključen u dvorski život; stoička poruka je bila upućena posebno onima koji su, na neki način, težili ka vrlini i nepomućenosti duše, mada su istovremeno bili zbunjeni raskošnim i uzbudljivim životom aristokratije; takvi su osećali moć putenosti i privlačnost greha, ali i klonulost usled samozadovoljavanja, pa otud i spremnost da uhvate i pridrže ruku pomoći koja bi im mogla biti pružena. Pored aristokratije i bogataša postojale su i mase, koje su donekle mogle da se okoriste čovečanskim idealima što su ih među njihovim gospodarima širili stoici; međutim, ljudi slični Seneki nisu mogli direktno da deluju na mase. Duhovne i moralne potrebe puka zadovoljavao je poseban tip »apostola«, tip kiničkog misionara. Takvi ljudi su vodili život putujućih propovednika; bili su siromašni, spremni na odricanja, i težili su »preobraćanju« masa koje su dolazile da ih slušaju — kao kada je slavni, tajanstveni čudotvorac Apolonije (Apollonios) iz Tijane (koji više spada u legende novopitagorovaca) stranački zavađenim stanovnicima Smirne propovedao o suprotstavljanju javnom duhu, ili kao onda kada je o vrlini besedio gomili u Olimpiji koja se tu sakupila da prisustvuje igrama i trkama[1] — ili kao kada je Musonije (Musonius) (koji je, uprkos svojoj naklonosti prema kiničkoj filozofiji, pripadao, u stvari, stoičkoj školi postavši kasnije Epiktetov učitelj), izlažući vlastiti život opasnosti[2], držao vatrene govore trupama Vespazijana (Vespasianus) i Vitelija (Vittelius) o blagodatima mira i užasima građanskog rata, ili kao kada je žestoko žigosao bezbožništvo zahtevajući na isti način vrlinu i od muškaraca i od žena. To su često bili ljudi neustrašive hrabrosti, što se može videti i iz upravo opisanog Musonijevog primera, ili iz Demetrijevog (Demetrios) prkosa Neronu: »Ti mi pretiš smrću, tebi preti priroda.«[3] Demetrije, koga je u svojim spisima hvalio Seneka, pružio je utehu u poslednjim satima Traseju[a] raspredajući o duši i njenoj sudbini.[4]

Lukijan iz Samosate je nemilosrdno kritikovao kiničke propovednike, posebno zbog njihovog lošeg vladanja, nedostatka kulture, njihove prostote i lakrdijaštva, neodgojenosti i nepristojnosti. Lukijan je bio protivnik svake zanesenosti, i bili su mu odbojni i religiozna gorljivost i »mističko« ushićenje; zbog nedostatka saosećanja i razumevanja on je, bez sumnje, često nepravedan prema kinicima; ali ne sme sa zaboraviti da Lukijan nije bio usamljen u svojoj kritici. I Martijal (Martialis) i Petronije (Petronius) i Seneka i Epiktet i Dion Hrisostom (Dion Chrysostomos), pa i drugi, slažu se u osudi zloupotreba kiničke filozofije koje bez sumnje nisu bile izmišljene. Sigurno da su neki kinici bili varalice i lakrdijaši, koji su učinili da i samo ime filozofije izađe na rđav glas, kao što jasno navodi Dion Hrisostom.[5] Štaviše, neki kinici su ispoljavali odvratan egoizam, nedostatak dobrog ukusa i dolično poštovanja; recimo, onaj isti Demetrije, koji je u govorima žigosao Nerona, počeo je da vređa i imperatora Vespazijana — koji sigurno nije bio isti kao Neron — a Peregrin (Peregrinos) je napadao imperatora Antonina Pija (Antonius Pius).[6] [Vespazijan se uopšte nije osvrtao na Demetrija, a Peregrinu je naredio prefekt da napusti grad. Međutim, kinici koji su u teatru javno napadali Tita (Titus) zbog njegove veze sa Veronikom (Veronica) bili su izbičevani, dok je Irod (Heros), koji je ponovio dotičnu predstavu, bio pogubljen.[7]] Lukijan je sklon da protumači ponašanje kinika na najgori mogući način. Tako, on smatra da se Peregrin, nazvan Protej (Proteos) — hrišćanin iz Palestine prebegao u redove kinika — javno spalio u Olimpiji da ne bi primerom pokazao prezir prema smrti, podražavajući na taj način kiničkog zaštitnika Herakla i sjedinjujući se sa božanskim

[1] Philostr., *Apoll. Tyan.*, IV, 8; IV, 31.

[2] Tac., *Hist.*, III, 81.

[3] Epict., *Disc.*, I, 25, 1.

[a] Thrasea Paetus — rimski stoik, republikanac, koga je pogubio Neron. — *Prim. prev.*

[4] Tac., *Ann.*, XVI, 34. (Upor. prevod Lj. Crepajac, Tacit *Anali*, SKZ, Beograd 1970, str. 433.) — *Prim. prev.*)

[5] Npr. *Or.*, XXXII, 9.

[6] Suet., *Vesp.*, 13; Dion Cass., LXVI, 13; Luc., *De Morte Peregr.*, c. 18.

[7] Cf. Dio. Cass., LXVI, 15.

elementom, već naprosto iz svoje ljubavi prema praznoj taštini — (κενοδοξία.[8] Sasvim je moguće da je i motiv taštine u tom činu imao neku ulogu, ali on nije mogao da bude jedini motiv koji je pokretao Peregrina.

Ipak, uprkos preterivanjima, varalicama i lakrdijašima, ne može se potpuno osuditi kinizam. *Demonakt* (Δημοναζ, oko 50—150. godine naše ere) beše poštovan od svih u Atini zbog svoje dobrote[9], a kada su Atinjani predložili ustanovljivanje gladijatorskih predstava u gradu, on im je savetovao da, najpre, poruše oltar Milosti. Bio je jednostavan i skroman u svom ophođenju, i čini se da je izbegavao razmetljivost i prostotu. Izveden pred atinski sud pod optužbom da ne prinosi žrtve i da ne traži posvećivanje u eleusinske misterije, odgovorio je da bogu nisu potrebne nikakve žrtve, dok je za misterije izjavio da bi ih on morao objaviti, ako bi one sadržavale otkrovenje dobrih vesti za čoveka, a da bi ljude morao da opominje protiv njih, ako bi one bile bezvredne.[10] *Ojnomaj* (Oinomaos) iz Gadare se odrekao paganskih antropomorfnih legendi o bogovima i žestoko je napadao obnavljanje verovanja u proricanje i proroštva. Proročanstva su, govorio je, čista obmana, a čovek uvek poseduje slobodnu volju i jedino je on sam odgovoran za svoje radnje. Julijan Apostata, (Iulianus Apostata), pobornik paganstva, zgražavao se i na samo spominjanje takvih ljudi poput Ojnomaja, koji je napadao paganska proroštva.[11]

Slavni i poštovani kinički propovednik bio je i *Dion Hrisostom*, koji se rodio oko 40. godine naše ere, a poživeo je dugo za vreme vladavine imperatora Trajana. Poticao je iz aristokratske porodice iz Pruse (Bitinija) i bio je prvo retor i sofist. Osuđen 82. godine, za vreme vladavine imperatora Domicijana, na progonstvo iz Bitinije i Italije, vodio je lutalački život u siromaštvu. U izgnanstvu je prošao kroz neku vrstu »preobraženja« i postao je putujući kinički propovednik koji se obraća najnižim slojevima Imperije. Dion je zadržao svoj retorski stil, jer je voleo moralne sadržaje u svojim govorima da odeva u privlačnu i elegantnu formu; iako privržen restorskoj tradiciji, on je u svojim propovedima insistirao na življenju u skladu sa božanskom voljom, na moralnom idealu, na praktikovanju istinske vrline, i na nedovoljnosti čisto materijalne civilizacije. U spisu *Eubejac* ('Ευβοϊκός) on prikazuje život siromašnog čoveka na selu prirodnijim, slobodnijim i srećnijim od života bogatog stanovnika grada; tu se, takođe, bavi i pitanjem kako siromašni mogu zadovoljno da žive u gradovima,

[8] *De Morte Peregr.*, IV 4; 20 sq.
[9] Upor. Lukijanovog *Demonakta*.
[10] *Demonax*, 11.
[11] *Demonax*, 11.

ne čeznući za raskošima i ne upuštajući se u ono što šteti duši i telu. Opominjao je narod Tarsa da ima rđavo shvatanje o vrednosti. Prema njemu, sreću treba tražiti ne u skladnim građevinama, bogatstvu i slasnom življenju, već u umerenosti, pravednosti i istinskoj pobožnosti. Velike materijalističke civilizacije prošlosti (Asirija, na primer) iščezle su, velika Aleksandrova imperija je propala, a Pela je postala gomila cigala.[12] Stanovnicima Aleksandrije je držao vatrene govore o njihovim porocima i požudi za uzbudljivim doživljajima, o njihovom pomanjkanju dostojanstva i njihovim tričavim zanimanjima.[13]

Dionova zainteresovanost za pitanja društva približila ga je stoičkoj fiizofiji i on se koristio njihovim učenjima o svetskoj harmoniji i o kosmopolitizmu. Kao što bog vlada svetom, tako bi monarh trebalo da vlada državom; kao što je u svetu usklađeno mnoštvo pojava, tako bi trebalo očuvati i pojedinačne države, naime tako da žive u miru, skladu i međusobnom slobodnom saobraćanju. Izgleda da je Dion, osim stoičkog uticaja, pretrpeo i uticaj Posejdonija, od koga je preuzeo trostruku deobu teologije – na teologiju filozofa, pesnika i onu službenog ili državnog bogosluženja. Po završteku svog progonstva pod Domicijanom postao je ljubimac Trajana, koji je pozivao filozofa za svoj sto i uzimao ga za pratioca u svoja kola, mada se nije posebno trudio da razume Dionovu retoriku. τὶ μὲν λέγεις, οὐκ οἶδα. φιλῶ δε σε ὡς ἐμαυτόν.[14] Pred Trajanovim dvorjanima Dion je održao neke od svojih govora, u kojima je suprotstavljao idealnog monarha tiraninu. Prema Dionu, istinski monarh je pastir svog naroda, postavljen od boga za dobro svojih podanika. Monarh mora da bude istinski religiozan[15] i moralan čovek, otac svog naroda, radin, neprijatelj laskavaca.

Za Diona je ideja boga urođena i zajednička svim ljudima, a puna svest o njoj se stiče poimanjem promisli i proviđenja u svemiru. Međutim, bog nam je skriven, pa mi nalikujemo deci koja pružaju ruke za ocem ili majkom.[16] Tako je bog po sebi prikriven od nas, mi pokušavamo da ga zamislimo što bolje možemo, a to najbolje postižu pesnici. I umetnici, takođe, pokušavaju da ostvare isti zadatak, mada mnogo neprimerenije, jer nijedan vajar ni slikar ne može da izrazi prirodu boga. Svejedno, prikazujući boga u ljudskom obliku, umetnici ne čine

[12] *Or.*, 33.
[13] *Or.*, 32.
[14] Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7. (Ne razumem šta mi govoriš, ali te volim kao sebe samog. — *Prim. prev.*)
[15] Cf. *Or.*, 1—4.
[16] *Or.*, XII, 61. ὥσπερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρας... (Kao što nejaka deca otrgnuta od oca ili majke imaju nesnosnu čežnju i želju, pa traže ruke... — *Prim. prev.*)

ništa rđavo, pošto je pribegavanje najvišem biću, o kome možemo da imamo neposredno iskustvo u obliku predstave božanskog, sasvim prirodno.

Posle Diona zapažaju se i oblici hristijanizovane kiničke filozofije, na primer u ličnosti Maksima iz Aleksandrije (Maximos Alexandrinus). On je 379. ili 380. godine naše ere došao u Konstantinopolj i postao bliski prijatelj sv. Grigoriju Nazijanskom (Gregorios Nazijanzus); kasnije se iza leđa sv. Grigorija posvetio za episkopa. Maksim je podražavao držanje i postupke stoika, ali izgleda u njegovom ponašanju nije bilo mnogo doslednosti.[17]

II. *Eklektici*

Još u vreme imperatora Avgusta (Augustus) osnovao je Potamon iz Aleksandrije (Potamon Alexandrinus) jednu navodno eklektičku školu. Prema Diogenu Laertiju, škola je dobila naziv eklektička sekta (Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις)[18] i čini se da je spajala stoičke i peripatetičke elemente, mada je Potamon napisao i jedan komentar Platonove *Države*.

Eklektičke tendencije pokazivala je i škola *Kvinta* Sekstija (Quintus Sextius, oko 70. godine stare ere). Pripadnici te škole su usvojili stoička i kinička načela, dodajući tome pitagorovske i platonsko-aristotelske elemente. Sekstije je usvojio pitagorovske običaje samoispitivanja i suzdržavanja od mesa, dok je njegov učenik Sotion iz Aleksandrije od pitagorovaca preuzeo teoriju o metempsihozi. Ta škola, izgleda, nije postigla neke velike rezultate, mada je i jedan Seneka bio Sotionov učenik.[19]

III. *Skeptici*

Iako je i akademija pre Antioha iz Askalona pokazivala posebnu skeptičku tendenciju, obnovljeni skepticizam je nalazio svoje misaono poreklo pre u Pironovoj školi nego u akademiji. Nije slučajno da je osnivač obnovljene skeptičke škole, Enesidem (Ainesidemos) iz Knososa, napisao osam knjiga o Pironovim dokazima (Πυρρωνείων λόγων).

[17] Greg., *Adv. Maxim.*, *P. G.*, XXXVII, 1339 sq.

[18] Diog. Laërt., *Proem.*, (Uvod) 21. (Upor. Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 6. — *Prim. prev.*)

[19] Sen., *Ep.*, 108, 17.

Pripadnici skeptičke škole su pokušali da pokažu relativnost svih sudova i mnjenja, sastavljajući dokaze u prilog tog stanovišta u obliku takozvanih tropa (Τρόποι). Međutim, uz sve svoje suprotstavljanje filozofskom dogmatizmu, oni nisu izbegavali da priznaju zahteve praktičnog života, pa su postavljali i određene norme prema kojima čovek treba da se ponaša u životu. Taj stav nije bio stran ni duhu Pirona, koji je, uprkos svom skepticizmu, izjavljivao da običaji, predanja i državni zakoni obezbeđuju norme praktičnog života.

Enesidem iz Knososa (koji je naučavao u Aleksandriji i napisao svoj spis oko 43. godine stare ere) navodio je deset »načina« (Τρόποι) ili dokaza u prilog skeptičkog gledišta.[20] To su bili sledeći dokazi.

1. Razlika između pojedinih vrsta živih bića podrazumeva različite — i stoga relativne — »ideje« o istim stvarima.
2. I razlike između pojedinih ljudi podrazumevaju isto.
3. Naša čula imaju različitu građu i razlikuju se i po svojim predstavama (na primer, postoji jedan istočnjački plod koji neprijatno miriše ali ima divan ukus).
4. Naša stanja se razlikuju međusobno, recimo, budno stanje od stanja spavanja, stanje mladosti od stanja starosti. Dalje, neko strujanje vazduha bi moglo mladom čoveku da izgleda kao ugodan lahor, dok je za starijeg čoveka ono neprijatna vetruština.
5. Postoje značajne razlike u gledanju s obzirom na tačku posmatranja, na primer štap uronjen u vodu izgleda slomljen, četvorougaona kula iz daljine izgleda okrugla.
6. Predmeti opažanja se ne prikazuju nikada čisto, jer je u njihovo posmatranje uvek uključen i posrednik poput vazduha. Otuda stalno mešanje ili ἐπιμιξία. Na primer, trava je zelena u podne, a zlatna na večernjoj svetlosti. Haljina ne izgleda isto na Sunčevoj svetlosti i pod svetlošću sveća.
7. Neke razlike u opažanju jesu posledica razlika u kakvoći, na primer jedno zrno peska izgleda hrapavo, a ako se pesak pusti kroz prste, on se čini glatkim i mekanim.
8. Opšta relativnost s obzirom na opšte važenje onog »u odnosu na nešto« (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι).
9. Relativnosti veoma doprinosi i razlika u utisku koja je posledica učestalosti ili neučestalosti opažanja, na primer kometa, koja se retko viđa, ostavlja veći utisak nego Sunce.

[20] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 36 sq.

10. Najzad, tu su i razlike koje potiču od načina života, moralnih kodeksa, zakona, mitova, filozofskih sistema itd. (Uporedi sofiste.)

Tih deset Enesidemovih tropa (Τρόποι) sveo je Agripa[21] (Agrippas) na pet, koji govore o:

1. promenljivosti gledišta o istim predmetima;
2. beskonačnom toku dokazivanja bilo čega (tj., određen dokaz počiva na pretpostavkama koje zahtevaju dokaz, i tako u beskonačnost);
3. činjenici da se stvari pojavljuju ljudima različito, i to zavisno od naravi, ćudi itd. onog ko opaža i u skladu sa njegovim odnosom prema drugim stvarima;
4. proizvoljnosti dogmatičnih pretpostavki koje se uzimaju za polazište, kako bi se izbegao *regressus in infinitum*;
5. lažnom krugu ili nužnosti prethodnog pretpostavljanja nečega od zaključka koji tek treba da bude dokazan.

Neki drugi skeptici su sve te dokaze sveli na dva tropa (Τρόποι)[22]:

1. Ništa samim sobom ne može da se učini izvesnim. Između raznolikih mnenja ne može s pouzdanjem da se učini nekakav izbor.
2. Ništa ne može da se učini izvesnim preko nečeg drugog, jer svaki takav pokušaj podrazumeva ili beskonačno nazadovanje u dokazivanju ili lažan krug.

(Očigledno, ti argumenti u prilog relativizmu najvećim delom tiču se opažanja. Ali samo opažanje ne greši, jer ono ne sudi, pa je greška u lažnom suđenju. Osim toga, u moći uma je da predupredi pogreške izbegavanjem prenagljenih sudova, brižljivijim razmatranjem predmeta, uzdržavanjem od suđenja u određenim slučajevima itd.)

Sekst Empirik (oko 250. naše ere), koji je naš glavni izvor za upoznavanje skeptičkog učenja, argumentirao je protiv mogućnosti silogističkog dokazivanja bilo kakvog zaključka.[23] Velika premisa — na primer: »Svi ljudi su smrtni« — može da se dokaže samo potpunom indukcijom. Ali potpuna indukcija podrazumeva poznavanje zaključka — »Sokrat je smrtan«. Mi ne možemo reći da su *svi* ljudi smrtni,

[21] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 164 sq.
[22] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 178 sq.
[23] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, II, 193 sq.

osim ako već ne znamo da je Sokrat smrtan. Silogizam je, dakle, samo primer lažnog kruga u zaključivanju. (Ovaj prigovor, koji je u XIX veku oživeo Džon Stjuart Mil, bio bi valjan samo ako bi se aristotelsko učenje o poznavanju vrstovne suštine odbacilo u prilog nominalističkog stanovišta. Mi smemo da tvrdimo da su svi ljudi smrtni, s obzirom na naše uviđanje suštine ili opšte prirode čoveka, a ne zbog toga što pretendujemo na neko savršeno i potpuno nabrajanje pojedinačnih primera u stvarnom posmatranju; ovakvo nabrajanje bi u ovom slučaju svakako bilo bespredmetno. Velika premisa se, dakle, zasniva na poznavanju prirode čoveka i ne zahteva eksplicitno poznavanje zaključka silogizma. Zaključak je *implicitno* sadržan u većoj premisi, a silogistički tok zaključivanja čini ovo implicitno znanje jasnim i eksplicitnim. Naravno, nominalističko stanovište traži novu logiku, a to je ono što je pokušao da razvije Mil.) Skeptici su argumentisali i protiv valjanosti pojma uzroka, ali čini se da nisu anticipirali epistemološke teškoće na koje je, kasnije, ukazao Dejvid Hjum.[24] Uzrok za skeptike u biti proizlazi iz nekog odnosa, ali ta relativnost nije objektivna već nju spolja pripisuje duh. Uzrok mora da bude istovremen sa posledicom ili njoj, pak, mora da prethodi ili da dolazi posle nje. On ne može da bude istovremen, jer bi tada *B* moglo da bude nazvano uzrokom *A* s istim pravom sa kojim se *A* naziva uzrokom *B*. Uzrok ne bi smeo ni da prethodi posledici, jer bi tada postojao bez odnosa sa svojom posledicom, a uzrok je nešto što u biti postoji u odnosu sa posledicom. Isto tako, iz očevidnih razloga uzrok ne bi mogao ni da usledi posle posledice.

Skeptici su, takođe, pokušavali da dokažu postojanje antinomija u teologiji. Na primer, bog mora da bude ili beskonačan ili konačan.[25] Prvo ne može da bude, jer bi tada bio nepokretan a onda i bez života i duše; drugo ne može da bude, jer bi tada bio manje savršen od celine, a bog je *ex hypothesi* savršen. (To je bio argument protiv stoika za koje je bog materijalan: on ne pogađa one za koje bog jeste beskonačan duh. Beskonačan duh ne može da se kreće, ali živi, ili još bolje, on je beskonačan život.) Stoičko učenje o proviđenju bilo je na isti način podvrgnuto dilemi. U svetu ima mnogo zla i patnje. Bog ili ima volje i snage da spreči to zlo i patnju, ili to nije u njegovoj moći. Ova potonja pretpostavka je nesaglasna sa pojmom boga (Dž. S. Mil je došao do neobičnog pojma konačnog boga sa kojim ljudi sarađuju). Bog, dakle, ima volje i snage da obustavi zlo i patnju u svetu. Ali on očevidno ne čini to. Otuda, prema skepticima, proističe, u najmanju ruku, da nema

[24] Sext. Emp. *Adv. Math.*, IX, 207 sq. Cf. 8, 453 sq.
[25] Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 148 sq.

nikakvog sveopšteg božijeg proviđenja. Jer, međutim, ne može da se objasni zašto bi se božansko proviđenje protezalo pre na ovo a ne na neko drugo područje bivstvovujućeg, skeptici uče da smo prisiljeni na zaključak da ne postoji *nikakvo* proviđenje.[26]

U domenu praktičnog života skeptici su naučavali da treba slediti predstave opažanja i misli, zadovoljavati prirodne nagone, pridržavati se zakona i tradicije, baviti se naukom. Mi ne možemo nikada istinski da postignemo izvesnost u nauci, ali možemo da nastavimo da *tragamo* za njom.[27]

[26] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, III, 9 sq.
[27] Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 3; I, 226. *Adv. Math.*, VII, 435 sq.

ČETRDESET DRUGO POGLAVLJE

NOVOPITAGORIZAM

Stara pitagorska škola se, izgleda, ugasila u IV veku stare ere: ako se i produžila, sigurno nema nikakvog dokaza o njenom delotvornom i bujnom životu. Ali u I veku stare ere škola je ponovo oživela u vidu takozvanog novopitagorizma. On je bio blizak staroj školi ne samo po poštovanju prema osnivaču nego i u određenom interesovanju za naučna proučavanja i, iznad svega, po svojoj religioznoj obojenosti. Nova škola je prihvatila mnogo toga od starog pitagorskog asketizma; ona se pridržavala dvojstva tela i duše — što je, kao što smo videli, istaknuta crta platonske filozofije — a dualizam je spajala sa mističkim elementima, koji su odgovarali tadašnjoj potrebi za direktnijom i personalnijom religijom. Tražilo se neposredno promatranje božanstva i otkrovenje — i to toliko da je filozof ponekad shvatan kao prorok i čudotvorac, slično Apoloniju iz Tijane[1]. Međutim, nova škola je bila veoma daleko od pukog preslikavanja ranijeg pipitagorskog sistema; ona je sledila vladajuću sklonost ka eklektičnosti, i stoga novopitagorovci mnogo toga preuzimaju iz platonskih, aristotelskih i stoičkih filozofija. Prihvaćeni elementi nisu bili stopljeni u jednu sintezu, zajedničku svim pripadnicima škole, nego su njeni razni pripadnici gradili svoje različite sinteze; u nekima od njih su preovladavale stoičke teme, a u drugima teme iz platonske filozofije. Međutim, novopitagorizam ima određen istorijski značaj ne samo zbog toga što je usko povezan sa religioznim životom toga vremena (čini se da je ono nastalo u Aleksandriji, mestu susreta helenističke filozofije, posebnih nauka i istočnjačke religije) već i zbog toga što ono označava korak na putu ka novoplatonizmu. Recimo, Numenije (Numenios) je zastupao učenje o božanskoj hijerarhiji — prema njoj, prvi bog, πρῶτος θεός, jeste načelo bivstva (οὐσίας ἀρχή) ili otac (πατήρ), drugi bog je demijurg, a treći bog je svet, ono stvoreno (τὸ ποίημα).

[1] Vidi Belešku o Apoloniju iz Tijane, str. 488.

Sekst Empirik nas izveštava o raznim tendencijama unutar novopitagorizma. Tako jedan oblik novopitagorizma izvodi sve iz monade ili tačke (ἐξ ἑνὸς σημείου). Tačka proizvodi duž, iz linija se rađaju površi, a iz površi trodimenzionalna tela. Ovde je reč o monističkom sistemu, mada očigledno pod uticajem starijih matematičkih shvatanja. Drugi oblik novopitagorizma najviše naglašava dualizam monade (μονάς) i neodređene dvojine (ἀόριστος δυάς), mada se sve, u krajnjoj liniji, izvodi iz tačke ili jedinice (μονάς). Sva jedinstva sudeluju u monadi (μονάς), a sva dvojstva u neodređenoj dvojini (ἀόριστος δυάς)[2]. U ovim verzijama novopitagorizma nema ničeg posebno originalnog, ali je, očito, prisutan pojam »emanacije«, koji će imati vodeću ulogu u novoplatonizmu. Jedan od motiva koji je podstakao novoplatonsku teoriju o emanaciji, te utvrđivanje posrednih bivstvujućih između telesnog sveta i najvišeg boga, bila je želja da se božija čistoća oslobodi svakog dodira sa čulnim stvarima. Time se oštro ističe bezgranična transcendencija boga i njegov položaj »iznad bivstva«. Ova tema transcendencije boga može da se razluči već u novopitagorizmu. Moguće je da se ona razvila pod uticajem judejsko-aleksandrijske filozofije i istočnjačke tradicije, mada njene latentne klice možemo da uočimo i unutar mišljenja samog Platona. Poznati čudotvorac Apolonije iz Tijane (njegov akme je bio pri kraju I veka naše ere), čiji je »život« opisao Filostrat (Philostratos), razlikovao je prvog boga od drugih bogova. Tom prvom bogu, prema njegovom mišljenju, ljudi ne treba da nude nikakve materijalne žrtve, jer su sve materijalne stvari okužene nečistoćom. Žrtve treba prinositi drugim bogovima, ali ne prvom bogu, kome ne treba nuditi ništa do službu našeg uma, bez spoljašnjih govora ili ponuda.

Nikomah (Nikomachos) iz Gerase (u Arabiji) bio je, takođe, zanimljiva figura. Živeo je oko 140. godine naše ere i napisao je jedan *Uvod u aritmetiku* (ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή). U njegovom sistemu ideje su postojale pre stvaranja sveta (Platon), a izjednačuju se sa brojevima (ponovo Platon). Ti brojevi—ideje ne postoje u nekom posebnom transcendentalnom svetu: one su, u stvari, ideje u božanskom Umu, i predstavljaju uzore ili arhetipove prema kojima su oblikovane stvari ovog sveta. (Upor. Filona Aleksandrijskog, srednji platonizam i novoplatonizam). Prema tome, smeštanje ideja u božiji Um odigralo se pre pojave novoplatonizma, iz kojeg ono prelazi u hrišćansku tradiciju.

Sličnu transpoziciju nalazimo i u filozofiji *Numeninija* iz Apameje (Sirija), koji je živeo u drugoj polovini II veka naše ere i koji je, izgleda,

[2] *Adv. Math.*, X, 281 sq.

bio dobro upoznat s aleksandrijaskom jevrejskom filozofijom. Prema Klimentu (Klementios), on je govorio o Platonu kao o atičkom Mojsiju (Μωϋσῆς ἀττικίζων).[3] U Numenijevoj filozofiji prvi bog (πρῶτος θεός) je načelo bivstva (οὐσίας ἀρχή) i kralj (βασιλεύς).[4] On je delatnost čistog mišljenja (νοῦς), i nema nikakvog direktnog udela u stvaranju sveta. Osim toga, on je samo dobro. Čini se da je Numenije izjednačavao Platonovu ideju Dobra sa Aristotelovim bogom i mišljenjem mišljenja (νόησις νοήσεως). Drugi bog je demijurg (*Timaj*), čija dobrota proizlazi iz sudelovanja u biću prvog boga, i koji, kao načelo nastajanja (γενέσεως ἀρχή), stvara svet. On to čini radeći u tvari i oblikujući je prema uzoru arhetipskih ideja. Sam svet, tvorevina demijurga, predstavlja trećeg boga. Ta tri boga Numenije redom označava kao oca (πατήρ), stvoritelja (ποιητής) i ono stvoreno (ποίημα)[5].

U psihologiji Numenija preovlađuje dualizam, jer on u čoveku postulira dve duše, razumnu i nerazumnu, pri čemu je ulazak duše u telo nešto zlo, »pad«. Čini se da je Numenije zastupao i postojanje dobre i rđave duše sveta.[6]

Prema svemu, Numenijeva filozofija je predstavljala sinkretizaciju i harmonizaciju elemenata prihvaćenih od prethodnih mislilaca; to je bila filozofija koja je veoma isticala božansku transcendenciju i koja je, uopšte, zastupala oštru antitezu između »višeg« i »nižeg«, kako u stvarnosti kao celini tako i u ljudskoj prirodi kao pojedinačnosti.

Sa novopitagorizmom su povezani *Hermetički spisi* i »Haldejska proročanstva«. Hermetička literatura je naziv jedne vrste »mističkih« spisa koji su nastali u I veku naše ere i koji možda ponešto duguju, a možda i ne, ranijim egipatskim spisima. Grci su u Hermesu (Hermes) prepoznali egipatskog boga Tota (Tot)[a], a njihov naziv »Hermes Trismegistos« se izvodi iz egipatskog »Veliki Tot«. Ali nezavisno od pretpostavljenog uticaja egipatske tradicije na hermetičku književnost, ona svoje glavne sadržaje duguje ranijoj filozofiji, i čini se da je posebno mnogo dugovala Posejdoniju. Osnovni pojam te literature jeste pojam o *spasenju kroz saznanje Boga* — a taj pojam je imao značajnu ulogu i u takozvanoj »gnozi«[b]. Slično učenje čini i sadržaj »Haldejskih proroštava«, poeme sastavljene oko 200. godine naše ere, koja, slično her-

[3] Clem. Alex., *Strom.*, I, 22, 148. (*P. G.*, VII, 895)
[4] Cf. Plato, *Ep.*, 2. 312c.
[5] Procl., *in Tim.*, I, 303, 27 sq.
[6] Chalcid., *im Tim.*, c. 295.

[a] To povezivanje s egipatskim bogom mudrosti počiva na običnoj paraetimologiji. — *Prim. prev.*

[b] »Gnoza« — zajednički naziv za razna dualistička učenja i eshatološke sekte iz vremena nastanka hrišćanstva. Naziv potiče od grčke reči γνῶσις = saznanje, ali mu je predmet ono što se po prirodi ne može saznati: Bog. — *Prim. prev.*

metičkoj literaturi, spaja orfičko-pitagorske, platonske i stoičke elemente.

Svojom uskom povezanošću sa religioznim interesima i potrebama toga vremena, kao i radom na pripremanju terena za novoplatonizam, novopitagorizam podseća na srednji platonizam, kome sada moramo da se okrenemo.

Beleška o Apoloniju iz Tijane

Retor Filostrat sastavio je životopis Apolonija iz Tijane na traženje Julije Domne (Iulia Domna), druge žene Septimija Severa (Septimius Severus). Knjiga o životu Apolonijevom sastavljena je oko 200. godine naše ere. Filostrat govori o tome da se sećanje na Apolonija temelji na tobožnjim zapisima Apolonijevog učenika Damita (Damis) iz Asirije. Za te spise govorilo se da ih je Juliji Domni predao neki Damitov rođak, ali čitava ta priča verovatno predstavlja književnu fikciju.[7] U svakom slučaju, izgleda da je Filostrat želeo da predstavi Apolonija kao mudrog čoveka, istinskog služitelja bogova i čudotvorca, a ne da ga, kao Mojragen (Moiragenes) u svojim *Uspomenama* na Apolonija, prikaže kao čarobnjaka i vešca.[8] Ima znakova da je Filostrat poznavao i koristio jevanđelja, *Dela apostolska* i *Žitija svetih*, ali ne zna se koliko je on svesno nameravao hrišćanskog Hrista da zameni idealom »helenističkog Hrista«: te sličnosti su bile često preterano naglašavane. Kao što Filostratova namera ostaje neprozirna, isto tako zrno istine u osnovi ove priče ostaje u tami: praktično je nemoguće utvrditi kakav je stvarno čovek bio istorijski Apolonije.

Filostratovo delo je doživelo veliki uspeh i podstaklo je stvaranje Apolonijevog kulta. Karakala (Caracalla) je podigao oltar čudotvorcu[9], a Aleksandar Sever (Alexander Severus) ga je uvrstio u svoj *lararium*[a] skupa sa svojim penátima, Avramom (Abhrām), Orfejem i Hristom.[10] Aurelijan (Aurelianus) je poštedeo grad Tijanu, uprkos zavetu da će ga razoriti, iz poštovanja prema rodnom mestu Apolonija.[11] Eunapije (Eunapios) u svojim *Životima sofista* slavi Apolonija[12], dok ga Amijan Markelin (Ammianus Marcellinus), družbenik imperatora

[7] Cf. Ed. Meyer, *Hermes*, 197, SS 371 sq.
[8] Orig., *Contra Celsum*, 6, 41. (*P. G.*, XI, 1357)
[9] Dion Cass,. LXXVII, 18.
[a] Lat. kućno svetilište duhova koji štite porodicu. — *Prim. prev.*
[10] Lamprid., *Alex.*, 29.
[11] Lamprid., *Aurel*, 24.
[12] Ed. Boissonade, p. 500, Didot.

Julijana, navodi, skupa sa Plotinom, kao jednog od povlašćenih smrtnika koje su pohodili *familiares genii*[a].[13]

Ma kakve da su bile namere samog Filostrata, sigurno je da su se paganski apologeti, koristili likom Apolonija boreći se protiv hrišćanstva. Tako je Hijerokle (Hierokles), upravitelj Donjeg Egipta pod Dioklecijanom (Diocletianus), i žestoki neprijatelj hrišćanstva, pokušavao da umanji značaj Hristovih čuda navođenjem Apolonijevih »čudesa« i ukazivanjem na nadmoć paganske mudrosti koja se, zbog tih čuda, ustezala Apolonija da uzdigne u red bogova.[14] Porfirije se, takođe, koristio Apolonijem, navodeći njegova čuda i dajući prednost njegovom prkosnom odupiranju Domicijanu u odnosu na Hristova neherojska poniženja i muke.[15] Sv. Avgustin svedoči o ovoj vrsti apologetskog korišćenja Apolonija od pagana.[16]

Pri kraju IV stoleća paganin Virije Nikomah Flavijan (Virius Nicomachus Flavianus) preveo je Filostratovu knjigu na latinski, a nju je posle iznova doterivao Taskije Viktorin (Tascius Victorinus). Čini se da je ona pobudila određeno zanimanje i u hrišćanskim krugovima jer nju je iznova preradio i Sidonije Apolinar (Sidonius Apollinaris), koji o Apoloniju govori sa velikim poštovanjem.[17]

[a] Lat. porodični duhovi. — *Prim. prev.*
[13] *Rerum gest.*, 21, 14, 5.
[14] Lact., *Div. Inst.*, V, 3; *P. L.*, VI, 556 sq.
[15] St. Jeronim, *in Ps.*, 81 (*P. L.* 26, 1130).
[16] Cf. *Ep.*, 136, I; 102, 32; 138, 18.
[17] *Ep.*, 8, 3; ed. *Mohr.* p. 173.

ČETRDESET TREĆE POGLAVLJE

SREDNJI PLATONIZAM

Mi smo već videli da su srednja i nova akademija naginjale ka skepticizmu, i da je ova potonja, kada se škola pod Antiohom iz Askalona vratila dogmatizmu, zastupala teoriju o temeljnom jedinstvu platonskih i peripatetičkih filozofema. Stoga ne iznenađuje da se eklektičnost pojavljuje kao jedna od najistaknutijih karakteristika srednjeg platonizma. Platonovci nisu posedovali Platonova predavanja, već samo popularne dijaloge; ta okolnost je veoma otežavala uspostavljanje bilo kakve stroge ortodoksije: to nije bila situacija ni nalik na onu u kojoj osnivač ostavlja sistematizovanu i pažljivo raščlanjenu filozofsku baštinu, koja se prenosi kao norma i kanon učenja. Pošto su peripatetici imali znatno brižljivije razrađeno logičko utemeljenje od onog koje su posedovali platonovci, nije čudno što je srednji platonizam preuzeo peripatetičku logiku.

Platonizam je, slično novopitagorizmu, trpeo uticaj tadašnjih religioznih interesovanja i zahteva; da bi zadovoljio te potrebe, platonizam je preuzimao određene novopitagorske sadržaje. Otuda u srednjem platonizmu isto ono uporno isticanje božanske transcendencije koje smo već zapazili u novopitagorizmu, i to skupa sa teorijom o posrednim bićima i verovanjem u mistično.

S druge strane — a to je, takođe, na liniji tadašnjih tendencija — srednji platonizam mnogo pažnje poklanja izučavanju i komentarisanju Platonovih dijaloga.[1] U tom okviru počinju znatno više da se poštuju ličnosti i stavovi utemeljivača škole, pa se, sledstveno tome, javlja i težnja ka naglašavanju razlika između platonizma i drugih filozofskih sistema. To objašnjava pojavu spisa uperenih protiv peripatetika i stoika. Ta dva kretanja, jedno ka filozofskoj »ortodoksiji« i drugo ka eklektičnosti, bila su očigledno u sukobu, a posledica toga

[1] Tetraloško razvrstavanje Platonovih dijaloga vezuje se uz ime Trasila, Tiberijevog (Tiberius) dvorskog astronoma, koji se pridružio platonskoj školi.

sukoba jeste odsustvo jedinstvene celine u srednjem platonizmu: različiti mislioci su stapali u njemu razne elemente na različite načine. U skladu sa tim, srednji platonizam jeste doista *srednji* platonizam; to jest, on nosi oznake prelaznog stadijuma: tek u novoplatonizmu može da se nađe nešto poput stvarne sinteze i stapanja raznih tokova tendencija. Stoga, novoplatonizam podseća na more u koje se ulivaju razne pritoke i u kome se uveliko mešaju njihove vode.

I. Eklektička i ortodoksna tendencija srednjeg platonizma mogu se skupa zapaziti u misli *Eudora* (Eudoros) iz Aleksandrije (oko 25. godine stare ere). U skladu sa dijalogom *Theaitet* (176b), Eudor je tvrdio da je cilj filozofije ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν[a]. Prema Eudoru, u ovakvom shvatanju cilja filozofije slažu se Sokrat, Platon i Pitagora. Taj stav pokazuje eklektičku stranu Eudorovog mišljenja, a posebno uticaj novopitagorizma u skladu sa kojim je on razlikovao trostruko jedno ili ἕν. Prvo jedno jeste najviše božanstvo koje je krajnji izvor bivstvovanja, a iz njega proizlazi drugo jedno (takođe nazvano μονάς) skupa sa neodređenom dvojinom (ἀόριστος δυάς), s tim što drugo ἕν jeste uređeno, neparno, svetlo (τεταγμένον, περιττόν, φῶς) itd., dok neograničena dvojina (ἀόριστος δυας) jeste neuređena, parna, mračna (ἄτακτον, ἄρτιον, σκότος) itd. I pored toga što je Eudor očigledno trpeo eklektički uticaj novopitagorizma, iz izvora doznajemo da je on sastavio i jedan spis protiv aristotelskih kategorija (κατηγορίαι), pokazujući tako, nasuprot eklektičkoj tendenciji, i svoju »ortodoksnu« stranu.

II. Istaknuta ličnost srednjeg platonizma svakako je *Plutarh* iz Heroneje, autor slavnih života uglednih Grka i Rimljana. Ovaj slavni čovek se rodio oko 45. godine naše ere, a obrazovao se u Atini, gde ga je na matematička proučavanja podstakao platonovac Amonije (Ammonios). Često je posećivao Rim i bio je u prijateljskim vezama sa značajnim ličnostima u carskom gradu. Prema Suidi[2], imperator Trajan mu je dodelio položaj konzula i naredio službenicima Ahaje da traže Plutarhov pristanak za sve svoje mere. Plutarh je postao i arhont eponim svog rodnog grada, a nekoliko godina je bio i sveštenik Apolona Delfijskog (Apollon Delphoi). Osim *Života* i takozvanih *Moralia*, Plutarh je napisao komentare Platonovih dela [na primer, Πλατωνικὰ ζητήματα (*Platonova istraživanja*)], knjige protiv stoika i epikurovaca [na primer, Περὶ στοικῶν ἐναντιωμάτων (*O stoičkim oprekama*) i Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον (*O tome kako*

[a] Biti sličan bogu koliko je to moguće. — *Prim. prev.*

[2] Suid., Πλούταρχος.

se prema Epikuru ne može živeti slatko)], spise o psihologiji i astronomiji, kao i o etici i o politici. Tim spisima se moraju priključiti i sastavi o porodičnom životu, o pedagogiji i o religiji [na primer, Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων (*O onima koji sporo dobijaju zadovoljštinu od boga*) i Περὶ δεισιδαιμονίας (*O praznovanju*)]. Neki spisi, koji kolaju pod njegovim imenom, nisu Plutarhova dela [na primer, takozvana *Placita* (*Učenja filozofa*) i Περὶ εἱμαρμένης (*O sudbini*)].

Plutarhova misao je potpuno eklektička po svom karakteru, jer na nju nije uticao samo Platon već i peripatetici, stoici i posebno novopitagorovci. Dok je skepticizam srednje i nove akademije navodio Plutarha na pomalo nepoverljiv stav prema teorijskoj spekulaciji i na snažno suprotstavljanje praznoverju (ovo poslednje je, možda, bilo posledica njegove težnje da se postigne pročišćenije shvatanje božanstva), on je, s druge strane, sa tim stavom povezivao verovanje u proročanstva, »otkrovenje« i »oduhovljenje«. U tom kontekstu on govori o neposrednom opažanju ili dodiru sa prediskustvenim-nadiskustvenim, što je, bez sumnje, pomoglo utiranju puta za Plotinovu doktrinu o ekstazi.[3]

Plutarh se približavao jednoj rafiniranijoj koncepciji boga. »A za ljudske duše, koje su ovdašnjem (životu) obuhvaćene telima i strastima, nema sabivstva sa bogom ocem, osim u filozofiji kroz nejasno dodirivanje mišljenjem, kao u snu. Ali kada se oslobođene duše premeste u područje nesaznatljivog, nevidljivog, bestrasnog i očišćenog, onda taj bog[a] postaje vodič i kralj (duša) koje, kao da ih je on svezao, nezasito i čeznući zure u lepotu koja se ne može iskazati ni izgovoriti.«[4] Ova želja za čistijim shvatanjem boga navela je Plutarha da porekne božije autorstvo zla. Prema njegovom mišljenju, postoji drugi uzrok zla u svetu, a njega Plutarh pronalazi u duši sveta. Kao uzrok zla i nesavršenosti u svetu, ona se postavlja nasuprot bogu kao čistom dobru; time Plutarh utvrđuje dualizam dva načela, dobrog i rđavog. Načelo zla je postalo božanska duša sveta prilikom stvaranja, i to na taj način što je sudelovala u umu, ili bila ispunjena njim, a on predstavlja emanaciju božanstva. Duša sveta nije, dakle, lišena uma i harmonije, ali ona, s druge strane, nastavlja da deluje kao načelo zla i dualizam biva na taj način održan.

Pošto je boga, oslobođenog odgovornosti za zlo, uzdigao iznad sveta, Plutarh je, prirodno, uveo posredna bića niža od boga. Recimo, prihvatio je zvezde kao bogove, a sledio je Ksenokrata i Posejdonija

[3] *De Is. et Osir.*, 77.
[a] Plutarh misli na Ozirisa. — *Prim. prev.*
[4] *De Is. et Osir.*, 78.

uzimajući jedan broj »demona« kao sponu između boga i čoveka. Neki od njih su srodniji bogu, drugi su ukaljani zlom nižeg sveta.[5] Zlim demonima se posvećuju čudni obredi, varvarske i besramne žrtve. Dobri demoni jesu sredstva proviđenja (čiju ulogu Plutarh veoma naglašava). Kao što sam već spomenuo, Plutarh se iskazivao kao protivnik praznoverja i osuđivao je mitove koji su bili nedostojni božanstva (kao i Posejdonije, razlikovao je trostruku teologiju); međutim, sve to mu nije smetalo da pokaže prilično razumevanje za narodsku religiju. Prema njemu, sve religije obožavaju istog boga pod različitim imenima; stoga se Plutarh služi alegorijskim tumačenjem kako bi opravdao popularna verovanja. Na primer, u svom spisu *O Izidi i Ozirisu* on pokušava da pokaže da Oziris (Osiris) predstavlja dobro načelo a Trifon (Tryphon) rđavo, dok Izida predstavlja tvar, koja, prema Plutarhovom gledištu, nije zla nego neutralna po sebi, ali sa prirodnom sklonošću i ljubavi ka Dobru.

Plutarhova psihologija svedoči o njegovim mitološkim i fantastičnim shvatanjima o poreklu duše i njenom odnosu sa demonima. U to nije neophodno ulaziti. Mi bismo mogli, međutim, da ukažemo na dualizam utvrđen između duše (ψυχή) i uma (νοῦς), koji je nadređen dvojstvu duše i tela. Baš kao što je ψυχή bolja i božanskija od tela, tako je i νοῦς bolji i božanstveniji od ψυχή, budući da je duša podložnija strastima, a da je um duh (»demon«) koji treba da vlada u čoveku. Plutarh je dokazivao besmrtnost duše i slikao sreću zagrobnog života, u kome duša postiže saznanje istine i ponovo uživa u društvu srodnika i prijatelja.[6] U svojoj etici ovaj filozof je, očito, bio pod uticajem peripatetičke tradicije, jer naglašava potrebu za postiznaje srećne sredine između prekomernosti i nedostatka (ὑπερβολή i ἔλλειψις). Osloboditi se strasti nije, prema njemu, ni moguće ni poželjno; ljudi treba da teže ka umerenosti i zlatnoj sredini. Međutim, u tolerantnom stavu prema samoubistvu Plutarh sledi stoike, a uticaj stoika se oseća i u njegovom kosmopolitizmu, posebno s obzirom na njegovo iskustvo iz Rimskog Carstva. Prema njemu, najzad, vladar predstavlja boga na zemlji.

Svet je stvoren u vremenu, jer je taj redosled nužno uslovljen prvenstvom duše u odnosu na telo i božijim prvenstvom u odnosu na svet.[7] U svemiru postoji pet elemenata (tu spada i etar) i pet svetova.[8]

[5] *De Is. et Osir.*, 26.
[6] *Non p. suav.*, 28 sq; *De ser, num. vind.*, 18.
[7] *De anim procr.*, 4 sq.
[8] *De def. orac.*, 32 sq., 37; Cf. Plat., *Tim.*, 31a b, 34b, 55cd, gde se Platon opredeljuje za jedan svet.

III. *Albin* (Albinos), (II vek naše ere), učenik srednjeg platonovca Gaja (Gaios), razlikovao je prvog boga, um, i dušu (πρῶτος θεός, νοῦς i ψυχή). Prvi bog (Πρῶτος θεός) je nepokretan (Aristotel), ali nije pokretač; on je identičan sa nadnebeskim bogom (ὑπερουρανίος θεός). Prvi bog ne dela neposredno — jer je nepokretan a ne pokretač — već dela preko uma (νοῦς) kao svetskog intelekta.[9] Između boga i sveta smešteni su drugi bogovi — zvezde i ostali rođeni bogovi (οἱ γεννετοὶ θεοί). Platonske ideje su učinjene večnim idejama boga i predstavljaju uzore ili primerne uzroke stvari: aristotelske vrste (εἴδη) podređene su im kao odrazi.[10] Koncepcija boga kao nečeg nepokretnog i bez eficijentne uzročnosti po svom poreklu je, naravno, aristotelska, mada neki elementi u njoj predstavljaju razvitak Platonovog učenja, na primer transponovanje ideja u ideje boga; to je učenje koje smo već sreli u novopitagorizmu. Albin je zastupao i doktrinu o postepenom uzdizanju do boga preko raznih stupnjeva lepote, a takav uspon izlaže Platon u *Gozbi*, dok shvatanje o duši sveta očigledno treba povezivati sa *Timajem*.[11] Ovim stapanjem elemenata platonizma i aristotelizma Albin je, slično novopitagorovcu Numeniju, doprineo utiranju puta novoplatonizmu. Njegova distinkcija između prvog boga, uma i duše (πρῶτος θεός, νοῦς i ψυχή) označava, takođe, direktan korak na putu ka novoplatonskoj razlici između jednog, uma i duše (τὸ ἕν, νοῦς i ψυχή). [U svojoj psihologiji i etici Albin je kombinovao platonske, aristotelske i stoičke elemente; na primer, izjednačavao je stoički upravljački um (ἡγεμονικόν) sa platonskim razumom (λογιστικόν), aristotelski strasni deo duše (παθητικόν) postavljao je nasuprot razboritom (λογιστικόν), sa Platonom je razlučivao voljni deo duše (τὸ θυμικόν, Plat. θυμοειδές) od požudnog (τὸ ἐπιθυμητικόν), koristio je stoičko samoprisvajanje (οἰκείωσς), izjavljujući da cilj etike jeste platonska ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); sledio je stoike u proglašavanju razboritosti (φρόνησις) za prvu od glavnih vrlina, a Platona u postavljanju pravednosti (δικαιοσύνη) za opštu vrlinu, i suprotstavljao se stoičkoj »apatheji« u prilog platonsko-aristotelske »matriopatheie«. Zaista, pravi eklektičar!]

IV. Od ostalih srednjih platonovaca možemo spomenuti *Apuleja* (Apuleios, pre 125. godine naše ere), *Atika* (oko 176. naše ere), *Kelsa* (Kelsos) i *Maksima* (Maximos) iz Tira (oko 180. naše ere). Atik je predstavnik ortodoksnije platonske tradicije, oprečne onoj eklektičkoj tendenciji koju smo zapazili kod Albina. Zastupajući večitost sveta, on je napadao Aristotela zbog zanemarivanja božanskog proviđenja, i zbog poricanja besmrtnosti ili bar zbog nedovoljno izričitog stava o ovoj temi. Izgleda da je bio pod utičajem stoičkog učenja, jer je naglašavao božansku imanenciju i isticao svedovoljnost vrline, i to u opreci sa peripatetičkim učenjem da su telesna i spoljašnja dobra neophodna za sreću. Atik je zastupao platonske ideje, ali ih je, što je karakteristika njegovog vremena, učinio mislima ili idejama boga. Uz to, izjednačavao je demijurga iz *Timaja* i ideju dobra, a materiji je pripisivao zlu dušu kao njeno načelo.

Kels nam je najviše poznat kao odlučni protivnik hrišćanstva: o sadržaju njegovog istinskog govora (Ἀληθὴς λόγος), napisanog oko 179. godine naše ere, obaveštava nas Origenov (Origenes) odgovor na taj spis. Kels je naglašavao potpunu božiju trancendenciju i nije dozvoljavao da telesno bude smatrano za tvorevinu boga. Da bi premostio jaz između boga i sveta, priznavao je »demone«, anđele i heroje. Prema njegovom mišljenju, božije proviđenje deluje u svemiru i nije, kao što hrišćani veruju, antropocentričko.

Slično naglašavanje božanske transcendencije, skupa sa dopuštanjem nižih bogova i demona, kao i pripisivanjem zla materiji, nalamo kod Maksima iz Tira. Maksim govori i o viđenju transcendentnog boga. »Ti ćeš ga videti potpuno samo kada te on pozove, u starosti ili na samrti, a dotad se letimično naziru njegove lepote, koju oko nije videlo i o kojoj jezik ne može govoriti, a može se zadobiti samo ako se razderu velovi i ovoji koji skrivaju njegovu divotu. A ti ga ne skrnavi nudeći mu isprazne molitve za zemaljske stvari koje pripadaju svetu slučaja ili se mogu zadobiti ljudskim naporom; to su stvari za koje častan ne treba da moli, a koje nedostojan neće dobiti. Jedina molba koja se uslišuje jeste molitva za dobro, mir i sreću u smrti.«[12] Anđeli su sluge božije i pomoćnici ljudski; »tri puta deset hiljada ima ih na rodnoj zemlji, besmrtnih slugu Zevsa«[13].

9 *Didaskalikos*, 164, 21 sq.
10 *Didask.*, 163—4.
11 *Didask.*, 169, 26 sq.
12 *Diss.*, 17, 11; 11, 2 i 7.
13 *Diss.*, 14, 8.

ČETRDESET ČETVRTO POGLAVLJE

JEVREJSKO-HELENISTIČKA FILOZOFIJA

Uticaj grčkog umovanja na jevrejski duh bio je najočevidniji u Aleksandriji, ali tragovi toga uticaja mogu da se nađu i u samoj Palestini, kao, na primer, u učenju sekte esena, koja pokazuje primetne grčko-pitagorske crte [nju Josif (Jasaf) prvi spominje u svom prikazu razdoblja Jonatana (Jonatan), oko 160. godine stare ere].[1] Eseni su, na primer, zastupali potpun dualizam duše i tela, a sa tom postavkom su povezivali verovanje ne samo u preživljavanje duše posle smrti već, takođe, i verovanje u njeno postojanje pre rođenja. Žrtvovanje životinja i korišćenje mesa i vina oni su zabranjivali, a veliki značaj su pripisivali verovanju u anđele ili posredna bića. Osim toga, značajno je — iako to ne treba prenaglašavati — da je Antioh Epifan (Antiochos Epiphanos) prilikom svog pokušaja da nasilno helenizuje palestinske Jevreje imao podršku i među samim Jevrejima, bez obzira na to što se u osnovi suočio s odlučnim suprotstavljanjem onih ortodoksnijih, koji su se nepopustljivo držali baštine svojih očeva i koji su bili nepomirljivi neprijatelji moralnih izopačenosti karakterističnih za kulturu helenizma. Međutim, Aleksandrija, taj veliki kosmopolitski grad na granici Istoka i Zapada, postala je istinsko središte jevrejsko-helenističke filozofije, koja je svoj vrhunac dostigla u misli Filona. Udaljeni od svog zavičaja, Jevreji su bili podložniji grčkom uticaju, a to se posebno pokazalo u pokušaju izmirenja grčke filozofije i jevrejske teologije; taj pokušaj je, s jedne strane, doveo do odabiranja onih elemenata u grčkoj spekulaciji koji su se najbolje saglašavali sa jevrejskom religijom, a s druge strane, do prakse alegorijskog tumačenja jevrejskih spisa kako bi se oni uskladili sa grčkim mišljenjem. U okviru ovog nastojanja neki Jevreji tvrde da su veliki grčki filozofi svoje vodeće ideje preuzeli iz Svetog pisma. To shvatanje, naravno, nema istorijskog osnova ukoliko se tiče jednog Platona, ali je simptomatično za sinkretističke tendencije heleniziranih Jevreja Carstva.[2]

[1] *Ant. Jud.*, 13, 5, 9.

[2] Ovde izostavljamo razmatranje o tome kakav uticaj je grčko umovanje vršilo na jevrejske apokrifne spise, pa i na neke knjige samog Starog zaveta.

Glavna ličnost jevrejsko-helenističke filozofije jeste *Filon* iz Aleksandrije. On je rođen oko 25. godine stare ere, a umro je malo posle 40. godine naše ere; te godine on je bio u Rimu poslanik aleksandrijskih Jevreja kod imperatora Gaja (Gaius). Posedujemo znatan broj njegovih spisa, iako su iščezli neki od njih.[3]

Zadivljen grčkim filozofima, Filon je tvrdio da je ista istina sadržana u grčkoj filozofiji i u jevrejskom Svetom pismu i čitavoj jevrejskoj tradiciji. Iako je verovao da su se filozofi koristili svetim spisima, on nije oklevao da alegorijski protumači Sveto pismo kada je smatrao da je to neophodno. Tako, u spisu Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον (*Kako je božansko nepokretno*) pokazuje da se za boga ne može reći da se kreće, jer bog ni na koji način nije telesan. U antropomorfnim odeljcima Svetog pisma čitaoci moraju da prepoznaju dva smisla, viši neantropomorfni smisao i niži antropomorfni smisao koji je prilagođen običnim ljudima. Ako bi se taj rad na alegorizaciji i razlučivanju »viših« značenja dovoljno daleko sproveo, on bi verovatno doveo do poricanja neophodnosti doslovnog izvršavanja ceremonijalnih propisa jevrejskog zakona, bar za one sposobne da razluče viši smisao. To Filon ne bi dopustio. Duša je iznad tela, ali je telo ipak deo čoveka; i mada je alegorijski smisao viši od doslovnog, mi nemamo prava nehajno da pređemo preko doslovnog smisla — u stvari, mi treba da obratimo pažnju i na slovo i na duh svetih spisa. Filon, dakle, nije imao nameru da razori niti da istisne jevrejsku ortodoksiju, već pre da je pomiri sa filozofijom, istovremeno čuvajući staro važenje zakona.[4]

Bog je ličan, kao što uči jevrejska teologija, ali je on istovremeno čisto biće (τὸ ὄντως ὄν), jednostruka priroda (φύσις ἁπλῆ), slobodan i samodovoljan.[5] On ne zauzima ni prostor ni mesto nego sve stvari sadrži u sebi.[6] Pa ipak, on je potpuno transcendentan, jer transcendira čak i ideju dobra i ideju lepote (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν).[7] Čovek se doseže Boga naučnim razumevanjem (λόγων ἀποδείξει). — »Da bismo razumeli boga, moramo najpre postati bogom, a to je nemoguće«[8] — već neposrednom očevidnošću (ἐνάργειᾳ).[9] Bog je, dakle, neizrecivo biće, on je iznad mišljenja i dostižan je samo ekstazom ili nepo-

[3] Cf. Euseb., *Hist. Eccles.*, 2, 18. Upućivanje na Filonove spise vrši se prema izdanju Leopolda Koena i Paula Vendlanda (P. Wendland), Berlin (Vol. 6, Cohen and Reiter).

[4] Cf. *De migrat. Abrah.*, 16, 92.

[5] *De post. Caini*, 48, 167; *Leg. alleg.*, 2, 1, 2 sq; *De Mutat. nom.*, 4, 27.

[6] *De conf. ling.*, 27, 136; *De somnis*, I, 11; 63.

[7] *De opif. mundi.*, 2, 8.

[8] Frag. a 654.

[9] *De post. Caini.*, 48, 167.

srednim uviđanjem. Ukazali smo na to koliko je Filon bio pod uticajem tadašnje tendencije u veličanju božanske transcendencije — mada ne smemo zaboraviti da je transcendencija božanskog bića jasno zastupana i u jevrejskoj starozavetnoj teologiji, bez obzira na to što nije bila izražavana filozofskom terminologijom.

Može da se razume zašto je uporno isticanje božanske transcendencije i božije uzdignutosti nad tvarnim svetom kasnije dovelo (na primer, kod srednjeg platonovca Albina i novopitagorovca Numenija) do shvatanja o posredujućim bićima, koja premošćuju jaz između samog boga i materijalnog kosmosa. Najviše od tih bića koja posreduju jeste Logos ili Nous. Za Logos se kaže da je prvorođen od boga, da je πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε[10]. Prema Filonu, Logos je sasvim jasno podređen bogu i spada u rang onog stvorenog (ὅσα γέγονε), koje obuhvata mnoga druga bića pored Logosa, iako ovaj tu ima prvenstvo. Stoga filonsko shvatanje Logosa nije identično sa dogmom o Logosu u hrišćanskoj teologiji, mada je ono uticalo na rane hrišćanske mislioce. Doduše, ponekad se zaista čini da je Logos shvaćen kao jedan vid boga, ali čak i u tom slučaju bi se jasno razlikovala filonska i hrišćanska ideja Logosa. Dobro je rečeno da se Filon kolebao između »monarhijanizma« i »arijanizma«, ali da nije nikad zastupao »atanasijanizam«[a] — naravno, ukoliko se uzima da u Filonovom učenju o Logosu nema nikakvog pozivanja na nekog istorijskog čoveka. Platonove ideje su postavljene u Logosu, tako da Logos jeste Τόπος ili mesto u kome je smešten idealan svet (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος).[11] U tom shvatanju Filon se slaže sa novopitagorizmom, koji je ideje smestilo u Nous (Numenije je bio pod uticajem filonske filozofije). Uopšteno govoreći, Filon govori nedistingvirano o Logosu, mada razlikuje dva aspekta ili dve funkcije Logosa: ὁ λόγος ἐνδιάθετος i ὁ λόγος προφορικός[b]; prvi je u nematerijalnom svetu ideje, a drugi u vidljivim stvarima ovog sveta, ukoliko te stvari predstavljaju slike materijalnih ideja.[12] Ta deoba Logosa odgovara kod čoveka razlikovanju između sposobnosti samog uma (λόγος ἐνδιάθετος) i izgovorene reči (λόγος προφορικός), koja proističe iz unutrašnjeg logosa (λόγος ἐνδιάθετος) kao reka iz svog izvora. Tu nalazimo jedan primer Filonove alegorizacije, jer on simbole ovog dvostranog Logosa otkriva u dvostrukoj grudnoj pločici visokog sveštenika. Logos je božije oruđe u stvaranju sveta, a potvrdu toga, prema Filonovom mišljenju, predstavljaju reči Petoknjižja, καὶ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ.[13]

Spomenimo da tamo gde Stari zavet opisuje teofanije Filon izjednačava božijeg anđela sa logosom, baš kao što množinu anđela izjednačava sa posebnim silama (vidi niže). Ovaj Logos je bestelesno bivstvo, nematerijalan svet ili glas božiji; ukoliko je, međutim, doista razlučen od boga, on se shvata kao podređen bogu, kao božiji instrument. Filon se nije koristio samo shvatanjem o božanskoj mudrosti, kako je ono izloženo u knjigama mudraca, već i platonskim egzemplarizmom (Logos je slika, senka boga i primer stvaranja) i stoičkim temama (Logos je imanentno, iako istovremeno i transcendentno načelo zakona o svetu i uređujuća spona stvorenja); čini se, ipak, da je kod Filona preovlađivala silazna lestvica bića. Drugim rečima, ukoliko se filonski Logos stvarno razlikuje od vrhovnog božanstva Jahve (Jahveh), on predstavlja podređeno i posredno biće, kroz koje se izražava i dela bog; on nije, dakle, sabivstvena reč oca, druga osoba blagoslovenog Trojstva. U shvatanju Logosa je filonska filozofija znatno bliža novoplatonizmu nego hrišćanskom učenju o Trojstvu.[14]

Pored Logosa postoje i druge sile (δύναμεις) ili posredna bića podređena bogu, kao što su ἡ ποιητική i ἡ βασιλική ili κύριος (ponekad nazvane ἀγαθότης i ἐξουσία), ἡ προνοητική, ἡ νομοθετική.[a] Ali, kao što se, izgleda, kolebao između shvatanja Logosa kao jednog vida boga i shvatanja logosa kao nezavisnog bića, isto tako Filon se kolebao i između shvatanja ovih logosa kao svojstava ili moći koje odgovaraju idejama (tj., sila kao delatnih službenica ideja) i shvatanja sila kao relativno nezavisnih bića. Sva ta bića se pojavljuju u Logosu, ali to nam ne pomaže mnogo prilikom rešavanja pitanja o njihovoj personalnosti, odnosno o nedostatku personalnosti. Ako se Logos shvati kao jedan vid boga, onda će te sile biti kvaliteti ili ideje boga, a ako se Logos shvati kao relativno nezavisno biće, podređeno bogu, onda bi te sile mogle da budu niža podređena bića ili moći; čini se da Filon nije nikada doneo određenu i jasnu odluku o tom problemu. Stoga, dr Prether kaže da »se Filon koleba između dva shva-

[10] *Leg. alleg.*, III, 61, 175. (Najstariji i najrođeniji od onog što je nastalo. — *Prim. prev.*)

[a] Monarhijanizam je učenje iz II veka o jedinstvu Božije prirode. Arijanizam je učenje Arija (Arios) da je Bog različit od Sina-Logosa koga je stvorio iz ničega. Atanasijanizam je učenje iz vremena koncila u Halkedonu koje se pripisuje sv. Atanasiju (Athanasios), episkopu Aleksandrije iz IV veka, koji je borbeno zastupao tezu o Trojstvu. — *Prim. prev.*

[11] *De opif. mundi.*, 4, 17 sq.

[b] Unutrašnji i iskazani logos. — *Prim. prev.*

[12] *Quod Deus sit immut.*, 7, 34; Cf. *De vita Mos.*, 2(3), 13, 127.

[13] *De opif. mundi.*, 6, 25. (I stvori bog čoveka po liku božjem. — *Prim. prev.*)

[14] O ovome upor. Jules Lebreton, S. J., *Les Origines du Dogme de la Trinité.* (Beauchesne, 1910)

[a] Tvoračka, kraljevska ili gospodareća (dobrota i moć), mudračka, zakonodavna. — *Prim. prev.*

tanja, čiji 'analogoni' se ponovo javljaju u hrišćanskoj crkvi kao monarhijanizam i arijanizam; međutim, njemu je potpuno tuđe učenje poput Atanasijevog; ono bi protivrečilo i njegovoj religioznoj i njegovoj filosofskoj svesti«[15]. Osim, toga, nije potrebno mnogo napora da bi se saznalo da filonska filozofija ne bi mogla nikada da dopusti hrišćansko učenje o otelotvorenju — bar ukoliko bi filonizam ostao dosledan sebi; Filon, naime, toliko naglašava božansku transcendenciju da je isključio direktan »kontakt« sa materijom. Doduše, tačno je to da i hrišćanstvo uporno ističe božansku transcendenciju, kao i to da otelotvorenje predstavlja jednu tajnu; ali duh hrišćanskog stava prema tvari nije duh filonske niti novoplatonske filozofije.

Pod uticajem platonizma, Filon zastupa oštar dualizam duše i tela odnosno umnih i čulnih elemenata u čoveku, i uporno ističe neophodnost oslobađanja čoveka od snaga čulnog.[16] Prema njemu, vrlina je jedino istinsko dobro, a kada je reč o strastima, treba težiti ka neosetljivosti (apatheia). Mada je trpeo uticaj stoičkih i kiničkih etičkih učenja, Filon je, ipak, više naglašavao čovekovo pouzdanje u boga nego u sebe samog. Vrlinu treba slediti, ali čovekov zadatak je postizanje najveće moguće sličnosti s bogom.[17] To je zadatak čovekove unutrašnjosti, i stoga u Filonovim spisima ljudi se odgovaraju od javnog delovanja zbog njegovog smućujućeg uticaja, dok se bavljenje naukom preporučuje samo ukoliko ona pomaže unutrašnjem životu duše. U ovom razvitku postoje stupnjevi, jer iznad pojmovnog saznanja boga treba staviti nebesku mudrost ili neposredno posmatranje neizrecivog božanstva. Pasivno stanje ekstaze postaje najviši stupanj života duše na zemlji, kao i kasnije u novoplatonskoj filozofiji.[18]

Kako je Filonov uticaj na ranu hrišćansku misao dovoljno, čak preterano istican[19], treba reći da je filonizam svojim upornim naglašavanjem apsolutne transcendencije boga, egzistencije posrednih bića, i uspinjanja duše prema bogu koje vrhuni u ekstazi, pomogao da se utre put novoplatonizmu.

[15] Ueb.—P., S. 577.
[16] Npr., *De somn.*, 123, 149.
[17] *De opif. mundi.*, 50, 144; *De human.*, 23, 168.
[18] Cf. *Quis. rer. div. her.*, 14, 68 sq; *De gigant.*, II, 52 sq.
[19] Međutim, verovatno da Origen svoj način alegorizacije u znatnoj meri duguje Filonu.

ČETRDESET PETO POGLAVLJE

PLOTINOV NOVOPLATONIZAM

I Život Plotinov

Ne zna se tačno gde se rodio Plotin; Eunapije kao Plotinovo rodno mesto navodi Likon, a Suida Likopolj.[1] U svakom slučaju, zna se da je rođen u Egiptu, oko 203. ili 204. naše ere. (Porfirije navodi 205/6. godinu.) Kako Porfirije dalje kazuje, Plotin je naizmenično pohađao predavanja raznih učitelja u Aleksandriji, ali nije nalazio ono što je tražio sve do svoje dvadeset osme godine, kada je susreo Amonija Saka. Ostao je Amonijev učenik do 242. godine, kada se pridružio persijskoj ekspediciji imperatora Gordijana (Gordianus) da bi se upoznao sa persijskom filozofijom. Pohod je, međutim, propao nakon Gordijanove pogibije u Mesopotamiji; Plotin se tada zaputio u Rim u koji stiže u svojoj četrdesetoj godini. U Rimu otvara školu i ubrzo stiče naklonost najviših velikodostojnika, čak i cara Galijena (Gallienus) i njegove žene. Zanosi se mišlju da u Kampaniji osnuje grad, Platonopolis, koji je trebalo da bude konkretna realizacija Platonove države, a čini se da je za taj projekt dobio i imperatorov pristanak; ali iz nekih razloga imperator posle nekog vremena povlači svoju saglasnost i tako propada plan.

Navršivši šezdeset godina, Plotin za učenika prima slavnog Porfirija, koji je, kasnije, napisao životopis učitelja kome se veoma divio. Porfirije je pokušao sistematski da uredi Plotinove spise, podelivši ih u šest knjiga, od kojih je svaka sadržavala devet glava. Otuda se Plotinovi spisi danas uobičajeno nazivaju *Eneade*[a]. Mada se za Plotina govorilo da je imao prijatan i leporečiv način kazivanja, njegovi pismeni sastavi su prilično teški, a tu težinu on nije mogao naknadno da ublaži zbog slabog vida

[1] Eunap., *Vit. Soph.*, 6; Porph. *Isag.*,; Suid., *Plot.*
[a] Grč. devetice. — *Prim. prev.*

koji mu nije dozvoljavao ispravljanje rukopisa. Porfirije stoga nije imao nimalo lak zadatak, a pošto je težište u svom radu stavio na očuvanje piščevog stila, Plotinove rasprave su zadavale mnogo teškoća kasnijim izdavačima.

Plotinu su se ljudi često obraćali za pomoć i savet; tako je on u Rimu vršio službu neke vrste »duševnog upravitelja«. U svoj dom on je primao siročad i starao se dalje o njima — da ne navodimo druge primere njegove poznate dobrote i ljubaznosti. Imao je mnogo prijatelja a malo ili nimalo neprijatelja; mada je lično vodio asketski život, bio je blag i nežan. Svedoci govore da je bio pomalo snebivljiv i emotivan, a ta crta se ispoljava i u njegovim predavanjima. Vodio je duboko duhovni život. Porfirije navodi da je za šest godina njegovog školovanja kod Plotina njegov učitelj četiri puta iskusio ekstatičko sjedinjavanje sa bogom.[2] Plotin nije bio baš dobrog zdravlja, a njegove hronične slabosti su se kobno završile 269/70. godine u seoskoj kući u Kampaniji. Porfirije je tada boravio na Siciliji, jer ga je tako savetovao Plotin, ne bi li se povratio iz melanholije i potištenosti u koje je zapao; Plotinov prijatelj, lekar Eustohije (Eustohios), stigao je iz Puteolija na vreme da čuje poslednje filozofove reči: »Čekao sam te dugo da dođeš; pokušaj da ono božansko u vama dovedete do božanskog u svemu.«[a]

I pored toga što je napadao gnostike, Plotin se nije izjašnjavao o hrišćanstvu, koje je morao da poznaje u izvesnoj meri. Ali iako nikada nije postao hrišćanin, on je bio odlučan zatočenik duhovnih i moralnih ideala, ne samo u svojim spisima nego i u svom vlastitom životu, a taj duhovni idealizam njegove filozofije omogućio joj je da izvrši značajan uticaj na velikog latinskog doktora, sv. Avgustina iz Hipa.

II. *Plotinovo učenje*

Bog je, prema Plotinu, potpuno transcendentan: On je jedno, iznad sveg mišljenja i sveg bivstvovanja, neizreciv i nepojmljiv, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὅ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.[3] Jednom ne mogu da se pripišu ni suština ni bivstvovanje ni život, ne zato što je ono nešto ispod svega ovog, već zbog toga je ono više, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.[4] Jedno ne može biti jednako zbiru pojedinačnih stvari. Pojedinačne bivstvujuće stvari podrazumevaju izvor ili

[2] Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκόπου, ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. *Plotini Vita*, 23, 138. (Četiri puta dok sam bio s njim dostigao je taj neiskazivi cilj u dejstvu a ne u možnosti. — *Prim. prev.*).

[a] Upor. *Vita Plot.*, 2, 26—7. — *Prim. prev.*

[3] *Enn.*, V, 4, 1. (516b-c). (O njemu nema govora niti znanja, za njega se kaže da je iznad bivstva. — *Prim. prev.*)

[4] *Enn.*, III, 8, 9. (352b). (Ono iznad svega toga. — *Prim. prev.*)

počelo, a to počelo mora da se razlikuje od njih i mora njima da prethodi logički. (Moderno rečeno, ma koliko povećavali broj kontingentnih bića, na taj način ne možemo stići od nužnog bića.) Osim toga, ako bi jedno bilo identično sa svakim pojedinačnim bivstvujućim ponaosob, onda bi svaka stvar bila identična sa svakom drugom, pa bi očigledna razlika među bivstvujućim stvarima bila samo varka. »Stoga (Jedno) ne može biti ništa od svega (bivstvujućeg), nego ono pre svega (bivstvujućeg).«[5] Prema tome, Plotinovo Jedno nije Parmenidovo Jedno, monističko načelo, nego je to Jedno čija je transcendencija već naglašena u novopitagorizmu i srednjem platonizmu. Doista, baš kao što je Albin postavio prvog boga (πρῶτος θεός) iznad uma (νοῦς), razlikujući nadnebeskog boga (ὑπερουράνιος θεός) od iznad nebeskog boga (ἐπουράνιος θεός), i kao što je Numenije postavio prvog boga (πρῶτος θεός) iznad demijurga, i kao što je Filon postavio boga iznad sila koje oblikuju svet, tako je Plotin najviše božanstvo, Jedno ili prvog boga (πρῶτος θεός), postavio iznad bivstva, ἐπέκεινα της οὐσίας).[6] Ovim stavom se ne kaže da je Jedno ništa ili nepostojeće; njime se, u stvari, kaže da Jedno nadilazi svako bivstvujuće koje iskušavamo. Pojam bivstvujućeg se, obično, izvodi iz područja predmetnog iskustva, a kako Jedno transcendira sve predmete, ono transcendira i pojam utemeljen na tim predmetima.

Pošto je bog jedan, oslobođen svake mnogostrukosti ili podeljenosti, u Jednom ne može da bude nikakvog dvojstva supstancije i akcidencije; stoga, Plotin nije voljan bogu da pripisuje nekakve pozitivne atribute. Ne treba govoriti da je Jedno »takvo« niti da »nije takvo« jer ako to govorimo, mi ga time ograničavamo i činimo nekim pojedinačnim bivstvujućim; u zbiljnosti jedno je iznad svih stvari koje mogu da se ograničavaju takvim pripisivanjima, ἄλλο τοίνυν παρ' ἅπαντα τὸ οὕτως.[7] Pa ipak, Jednom može da se pripiše dobrota, pod uslovom da se ona ne pripisuje kao neki sadržinski kvalitet. Bog je pre u skladu sa *Dobrim* nego što je »dobar«.[8] Osim toga, nije opravdano Jednom pripisivati ni mišljenje, ni volju, ni delovanje. Mišljenje ne može da se pripisuje zato što ono podrazumeva razlikovanje između mislioca i predmeta njegovog mišljenja[9]; isto važi i za volju, kao i za

[5] *Enn.*, III, 8, 9 (351d). (Upor. S. Blagojević: Plotin, *Eneade*, III, prev. »Književne novine«, Beograd 1984, str. 126. — *Prim. prev.*)

[6] Cf. *Rep.*, 509b 9.

[7] *Enn.*, VI, 8, 9 (743c). (Na taj način ono je, dakle, različito od svega.« — *Prim. prev.*)

[8] *Enn.*, VI, 7, 38.

[9] *Enn.* III, 8, 9. Εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγγένησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι (351c). (Ako je, dakle, rodilo ovaj um, ono bi samo moralo da bude prostije od uma Upor. Plotin, *Eneade*, III, »Književne novine, Beograd 1984, str. 126. — *Prim. prev.*).

delovanje, čije pripisivanje dovodi do razlikovanja između onog ko dela i predmeta na kome se dela. Bog je Jedno, s onu stranu svih razlikovanja: On čak ne može da se razlikuje ni u odnosu na sebe, i stoga je on iznad svesti o sebi. Kao što smo spomenuli, Plotin je dozvoljavao da se bogu pripišu predikati jednosti i dobrote (u smislu da bog jeste Jedno i Dobro); ali on ističe da su čak i ti predikati neprikladni i da na boga mogu da se primenjuju samo analogno. Naime, jednost izražava poricanje mnoštva, a dobrota iskazuje učinak na nečem drugom. O jednom možemo reći samo to da ono jeste — mada je Bog, u stvari, iznad bivstva; on je Jedno, nedeljiv, nepromenljiv, večit, stalna istost sa samim sobom, bez prošlosti i budućnosti.

Kako Plotin unutar ovakvog shvatanja boga i vrhovnog načela može da objasni postojeću mnoštvenost konačnih stvari? Bog ne bi mogao da se ograniči na konačne stvari, kao da su one deo njega; on takođe ne može slobodnim činom svoje volje da stvori svet, jer stvaranje jeste delatnost, a bogu pripisivati delovanje nije opravdano, jer bi se, na taj način, okrnjila njegova nepromenljivost. Plotin je, stoga, pribegao metafori izlivanja (emanacije). Iako se koristi mnogim metaforičkim izrazima slično ῥεῖν (isticanje) i ἀπορρεῖν (oticanje), Plotin izričito odbacuje shvatanje prema kome se bog, na neki način, smanjuje tokom emanacije. Bog ostaje nedodirnut, neumanjen, nepokretan. Slobodan tvorački čin bi zahtevao izlaženje boga iz stanja njegove mirne samosadržanosti, a to Plotin ne bi dopustio; stoga je Plotin tvrdio da sve nužno ističe ili proizlazi iz boga, i to prema načelu nužnosti po kome manje savršeno treba da ističe iz savršenijeg. Prema tom načelu, svaka priroda treba da proizvodi ono što joj je neposredno određeno (τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν)[a], rascvetavajući se, kao što se seme rascvetava, tako da proces teče od nerazdeljenog izvora ili načela do tvorevina u svetu čula. Prvo načelo ostaje uvek na svom vlastitom mestu (μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ)[b], ali se posledica rađa iz jedne neizrecive sile (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου) koja je sadržana u prvim načelima, jer nije prikladno da ta sila u svom delovanju bude podstaknuta nekakvom zavišću ili sebičnošću.[10] (Plotin upotrebljava i metafore περίλαμψις, ἔλλαμψις[c], poredeći Jedno sa

[a] Stvaranje posle nje. — *Prim. prev.*

[b] Pošto ono pre uvek prebiva u svom vlastitom boravištu. — *Prim. prev.*

[10] *Enn.*, IV, 8, 6 (474b-c). Tvrdnja da prvo načelo nije utemeljeno zavišću predstavlja odjek Platonovih reči iz *Timaja*. Plotinovo upoređivanje Jednog ili Dobrog sa Suncem predstavlja razvitak poređenja koje je razvio već Platon u *Državi*. Shvatanje o bogu kao nestvorenoj svetlosti i o stvorenjima kao sudelujućim svetlima, hijerarhijski uređenim prema stepenu osvetljenosti, to shvatanje koje nalazimo i kod nekih hrišćanskih filozofa, potiče, u stvari, iz novoplatonizma.

[c] Izrazi potiču od glagola: περιλάμπω = osvetljavam; ἔλλαμπω = sijam. — *Prim. prev.*

Suncem, koje osvetljava ali se ne smanjuje samo. On koristi i poređenje sa ogledalom, koje odslikani predmet podvostručava, mada odslikani predmet, pri tom, ne trpi nikakvu promenu niti gubitak.)

Zbog svega toga, mi moramo da budemo oprezni pri eventualnom zaključivanju da proces emanacije kod Plotina ima panteistički karakter. Tačno je, doduše, to da svet za Plotina potiče iz boga *secundum nacessitatem naturae*[a] i da on odbacuje slobodno stvaranje *ex nihilo*; međutim, ne treba zaboraviti da za Plotina prvobitno načelo ostaje »na svom vlastitom mestu«, neumanjeno i neokrnjeno, uvek transcendirajući određeno bivstvujuće. Izgleda da bi se rešenje ovog problema sastojalo u sledećem: odbacujući slobodno stvaranje iz ničeg, s obrazloženjem da bi ono povlačilo promene u bogu, Plotin jednako odbacuje i potpuno panteističko samorazlaganje boga. Drugim rečima, Plotin nastoji da krene srednjim putem između teističkog stvaranja, s jedne strane, i potpuno panteističke ili monističke teorije, s druge strane. Mi, dakako, možemo da mislimo (pošto krajnji dualizam ne dolazi u obzir) da uopšte nije moguć takav kompromis; ali to nije razlog da se Plotin nazove panteistom bez dužnog ograničenja.

Prva emanacija iz Jednog jeste misao ili um, Νοῦς, umno posmatranje ili neposredno poimanje, koje ima dvostruki predmet, (a) Jedno, (b) sebe. U umu se nalaze ideje, i to ne samo ideje vrsta nego i pojedinačnih stvari, ali tako da je u umu nedeljivo sadržano celokupno mnoštvo ideja (τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν, οὐ δεῖ δεδιέναι. Πᾶσα γὰρ ἐν ἀμερεῖ, καὶ οἷον προείσιν, ὅταν ἐνεργῇ)[11]. Plotin identifikuje Nous sa demijurgom u Platonovom *Timaju*, i koristi izraz Otac uzroka (πατὴρ τοῦ αἰτίου). Jednog, izjednačavajući αἴτιον sa Nousom i demijurgom. Nasuprot Longinu (Longinos), koji je, pozivajući se na odvojenost ideja od demijurga u dijalogu *Timaj*, razdvajao ideje od Nousa, Plotin insistira na tome da je sam nous ὁ κόσμος νοητός.[12] (Porfirije je zastupao isto mišljenje kao i Longin, sve dok ga Plotin nije ubedio u suprotno.) Dakle, u Nousu se pojavljuje najpre mnoštvo, jer je Jedno iznad svake mnoštvenosti, čak i iznad razlikovanja mišljenja i mišljenog (νοεῖν i νοητόν); pa ipak, razlikovanje u Nousu ne treba shvatiti apsolutno, jer je Nous identičan sa onim mislećim (τὸ νοοῦν)

[a] Prateći nužnost Prirode. — *Prim. prev.*

[11] *Enn.*, V, 7, 1 sq. (Upor. Potin, *Eneade*, V, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 74. Ne treba se bojati neograničenosti u umnom, jer ona je čitava u neizdeljenom i kao da proizlazi ako bi dejstvovala. — *Prim. prev.*)

[12] *Enn.*, V, 9, 9. 'αναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ 'αρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητόν τοῦτον τὸν τοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων, ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον. (Upor. Plotin, *Eneade*, V, »Književne novine, Beograd 1984, str. 100. A nužno je da u umu bude svaki prauzor i da um bude umni svet za koji Platon u *Timaju* veli da je živo biće. *Prim Prev.*).

i mišljenim (τὸ νούμενον). Na taj način se Platonov demijurg i Aristotelovo mišljenje mišljenja (νόησις νοήσεως) spajaju u Plotinovom Nousu. Nous je večit i iznad vremena, a njegovo stanje blaženosti nije stečeno stanje već večit posed. Nous uživa, dakle, onu večitost koju vreme samo podražava.[13] Pažnju duše naizmenično privlače čas Sokrat, čas konj, čas neka druga stvar; nous, međutim, zna sve stvari zajedno, nemajući ni prošlost ni budućnost, gledajući sve u večitoj sadašnjosti.

Od uma (Nous), koji je samo Lepota, potiče Duša, koja odgovara kosmičkoj duši iz *Timaja*. Ta kosmička duša je bestelesna i nedeljiva, ali gradi sponu između natčulnog i čulnog sveta; zato ona ne gleda samo nagore, prema umu, već takođe i nadole, prema svetu prirode. Međutim, dok je Platon govorio samo o jednoj Duši sveta, Plotin je postavio dve, višu i nižu; prva stoji bliže Umu (Nous) i nije ni u kakvom neposrednom dodiru sa tvarnim svetom, dok je druga (γέννημα ψυχῆς προτέρας) stvarna duša pojavnog sveta. Tu drugu dušu Plotin je označio terminom priroda ili φύσις.[14] Mada pojavni svet duguje čitavu svoju realnost učestvovanju u idejama koje se nalaze u Umu, te ideje ne deluju u čulnom svetu i nisu nikako direktno povezane sa njim; zato je Plotin odraze ideja postavio u kosmičku dušu, nazivajući ih »semenim logosima« (λόγοι σπερματικοί), i govorio da su oni sadržani u Logosu — što je očevidno prihvaćeno stoičko učenje. Da bi to shvatanje uskladio sa svojim razlikovanjem dve svetske duše, on je, dalje, činio razliku između prvih logosa (πρῶτοι λόγοι), koji su sadržani u višoj Duši, i izvedenih logosa (λόγοι), sadržanih u nižoj Duši.[15]

Pojedinačne ljudske duše proističu iz kosmičke duše, i, slično njoj, podeljene su na dva elementa (u skladu sa pitagorsko-platonskom trostrukom podelom, Plotin dopušta i treći, posredni element), viši element koji pripada sferi Nousa (upor. Aristotelov nous) i niži element koji je direktno povezan sa telom. Duša je postojala i pre sjedinjavanja sa telom, koje se predstavlja kao pad duše, i preživljava smrt tela, mada očevidno bez pamćenja o razdoblju zemaljskog postojanja. (Plotin dopušta i seobu duše.) Iako uči da su pojedinačne duše međusobno sjedinjene u kosmičkoj duši[16], Plotin nije spreman da odbaci ličnu besmrtnost: duša je nešto stvarno a ništa stvarno neće da propadne. Kako

[13] *Enn.*, V, 1, 4. ὁ ὄντως αἰὼν ὃ μιμεῖται χρόνος, περιθέων ψυχὴν (458b). (Upor. Plotin, *Eneade*, V, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 11. Istinska večnost koju podražava vreme što okružuje dušu. *Prim. prev.*).

[14] *Enn.*, III, 8, 4. ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας (345e). (Upor. Plotin, *Eneade*, III, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 119. Takozvana priroda jeste duša, porod ranije duše. — *Prim. prev.*).

[15] *Enn.*, IV, 3, 10; V, 93; V, 9, 9; II, 3, 17.

[16] *Enn.*, III, 5, 4. οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν. (Upor. Plotin *Eneade*, III, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 61. Neodsečena nego obuhvaćena, tako da su sve duše jedna. — *Prim. prev.*).

možemo da mislimo da će Sokrat, koji je kao Sokrat jednom živeo na ovoj zemlji, prestati da bude Sokrat, samo zato što je dospeo u najbolje od svih boravišta? U budućem životu svaka pojedinačna duša će opstati, ostajući pri tom to što jeste, mada skupa sa svima ostalima.[17]

Ispod sfere kosmičke duše nalazi se sfera materijalnog sveta. U skladu sa svojim shvatanjem emanacijskog procesa kao isijavanje svetlosti, Plotin uči da svetlost ističe iz središta i izlazi napolje, zamućujući se postepeno, sve dok ne potamni u potpunom mraku koji predstavlja tvar po sebi, shvaćenu kao nedostatak svetlosti, στέρησις.[18] Tvar (u krajnjoj liniji) potiče iz Jednog, u tom smislu što može da postane činilac u stvaranju samo procesom izlučivanja iz Jednog; ali po sebi, u svojoj najnižoj granici, ona je najniži stupanj svemira i predstavlja antitezu Jednom. Utoliko ukoliko je osvetljena formom i ukoliko ulazi u sastav materijalnih predmeta (Aristotelova ὕλη) za nju se ne može reći da je potpuna tama; ali ukoliko je nasuprot onom umnom i ukoliko predstavlja nužnost (ἀνάγκη) iz *Timaja*, ona je neosvetljena, mrak. Ovde Plotin spaja platonske i aristotelske teme, jer uz platonsko shvatanje tvari kao ἀνάγκη, kao antiteze umnom, kao lišenosti svetlosti, on takođe usvaja i aristotelsku koncepciju materije kao supstrata forme, kao bitnog sastavnog dela materijalnih objekata. Pretvaranje jednog elementa u drugi govori da mora da postoji neki supstrat tela, različit od samih tela.[19] Ako tela razmatramo potpuno izdvojeno od forme, onda ostatak koji dobijamo predstavlja ono što podrazumevamo pod materijom.[20] Metarija se, dakle, delimično osvetljava svojim uobličenjima, i ne postoji odvojeno u nečem konkretnom kao potpuna tama, kao načelo nebivstvovanja. Štaviše, baš kao što pojavni svet uopšte ima svoj obrazac u umnom svetu, tako i materija u prirodi odgovara jednoj umnoj tvari (νοητὴ ὕλη)[21].

Osim sjedinjavanja platonskih i aristotelskih kosmoloških tema, Plotin prihvata orfičko i novopitagorsko učenje o materiji kao načelu zla. Na svom najnižem stupnju, kao neosvetljena lišenost bez kvaliteta, tvar je samo zlo (nemajući, međutim, zlo kao svojstven kvalitet više nego što dobro ima dobrotu kao sebi svojstven kvalitet), i stoga stoji nasuprot dobru kao njegova radikalna antiteza. (Zlo materije ne spada, naravno, u νοητὴ ὕλη.) Plotin se na taj način opasno približava dua-

[17] *Enn.*, IV, 3, 5 (375c-f).

[18] *Enn.*, II, 4; 3, 67; VI, 3, 7.

[19] *Enn.*, I, 4, 6 (162c-e).

[20] *Enn.*, I, 8, 9 (79a-b).

[21] *Enn.*. II, 4, 4—5; III, 5, 6 (ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι 196c). (Upor. Plotin, *Eneade*, III, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 63. Treba pretpostaviti umnu tvar. — *Prim. prev.*).

lizmu, koji je, u stvari, suprotan istinskom duhu njegovog sistema, jer mora da se ima na umu okolnost da sama materija kod Plotina jeste lišenost a ne pozitivno načelo. Logično je pretpostaviti da će Plotin biti sklon da potcenjuje vidljiv svet, ali on u stvari ne čini to. Istina, određena sklonost ka omalovažavanju vidljivog sveta zaista se pokazuje u njegovoj psihologiji i etici; međutim, to obezvređivanje u njegovoj kosmologiji se izravnava isticanjem jedinstva i sklada svemira. Plotin se suprotstavljao čak gnostičkom preziranju sveta, hvaleći svet kao delo demijurga i kosmičke Duše: svet je večit i jedinstvena tvorevina, povezana u sklad delova, kojim upravlja božanska promisao. Uprkos svemu neugodnom u svetu, Plotin izričito odbacuje tezu da je svemir zla tvorevina. Svemir je slika umnog, ali je preterano tražiti da on bude tačan otisak umnog. Koji bi kosmos, pita Plotin, mogao da bude bolji od onog koji znamo, izuzimajući umni kosmos?[22] Tvarni svet je ospoljenje umnog, a čulno i umno su zauvek povezani, tako da čulno odslikava umno prema meri svojih mogućnosti.[23] Ovaj sveopšti sklad i kosmičko jedinstvo tvore racionalnu osnovu za proricanje i za mađijsko delovanje nadljudskih sila. (Osim zvezda-bogova, Plotin je priznavao i druge »bogove« i »demone«, nevidljive čoveku.)

Unutar svoje psihologije Plotin pripisuje tri dela pojedinačnoj duši. Najviši od tih delova (koji odgovara Aristotelovom nousu) nije ukaljan tvarju i ostaje ukorenjen u umnom svetu[24]; ukoliko, međutim, duša ulazi u stvarno jedinstvo sa telom čineći jednu zajednicu (τὸ κοινόν), ona ne može da izbegne prljanje tvarju. Otuda sledi neophodnost moralnog uzdizanja, gde je nalikovanje bogu (θεῷ ὁμοιωθῆναι) neposredni cilj, a jedinstvo sa Jednim krajnji cilj. Kao i kod Aristotela, u tom uzdizanju etički element (πρᾶξις) je podređen teoretskom ili intelektualnom elementu (θεωρία). Prvi stupanj uzdizanja, koji se preduzima na podsticaj Erota (uporedi Platonovu *Gozbu*) jeste proces očišćavanja (κάθαρσις), kojim se čovek osobađa vlasti tela i čula i uzdiže do upražnjavanja političkih vrlina (πολιτικαὶ ἀρεταί), pod kojima Plotin podrazumeva četiri osnovne vrline. (Najviša od njih je Φρόνησις.[25]) Na drugom stupnju duša mora da se uzdigne iznad čulnog opažanja, okrećući se ka umu (nousu) i baveći se filozofijom i naukom. Viši stadijum, međutim, vodi dušu iznad logičkog mišljenja ka sjedinjavanju sa Nousom koji Plotin karakteriše kao ono prvo lepo (πρώτως καλός). U tom sjedinjavanju s umom duša zadržava svest o sebi. Svi ti stupnjevi samo su priprema za vrhovni stupanj,

[22] *Enn.*, II, 9, 4 (202d-c).
[23] *Enn.*, IV, 8, 6 (474d-e).
[24] *Enn.*, IV, 8, 8 (476a-d).
[25] *Enn.*, I, 2, 1.

stupanj mističkog jedinstva sa bogom ili Jednim (koje nadilazi lepotu); to sjedinjavanje se odvija u ekstazi koja se karakteriše odsustvom svakog dvojstva. U mišljenju boga ili u mišljenju *o* bogu subjekt je razdvojen od objekta; ali u ekstatičkom jedinstvu uopšte nema takvog razdvajanja. »Ovde se dâ videti i Bog i onaj sam gledajući ukoliko je tu pravo gledati; sam gledajući je osvetljen i ispunjen umnom svetlošću, ili još pre, on je čista svetlost, lagan i bez otežalosti, postajući božanstvo i više od toga, bivstvujući kao bog; tada je (on) ushićen, a ako bi opet otežao, on kao da gasne.« »Zato je teško izraziti ovo gledanje. Jer, kako bi neko mogao da objavi božansko kao nešto različito, kada ga u gledanju, dok gleda, ne vidi kao nešto drugo već jedno sa sobom?«[27] Nije potrebno isticati da ovim uzdizanjem prema bogu Plotin ne misli da kaže kako bog prostrano prisustvuje »tamo negde«. U razmišljanju o bogu nije neophodno isturiti svoju misao napolje, jer se bog nigde ne nalazi na takav način da druga mesta ostavlja bez sebe.[28] Naprotiv, bog je svuda prisutan. On nije »izvan« nikog već je prisutan u svima, čak i ako ga dotični ne znaju.[29] Međutim, to ekstatičko jedinstvo je kratkotrajno u ovom životu: potpuno i trajno posedovanje tog jedinstva traži se u budućem stanju, kada se ljudi oslobode smetnji tela. »Otpadajući od gledanja, čovek ponovo budi vrlinu u sebi i spoznavši svoju potpunu uređenost iznova će olakšati, uspinjući se vrlinom ka umu, a mudrošću prema Njemu. Takav je život bogova, božanstvenih i blaženih među ljudima; napustiti sve drugo od ovoga ovde, nezadovoljan ovim ovde, pobeći sam prema Njemu jedinom.«[30]

Orfičko-platonsko-pitagorska struja »onostranosti«, intelektualnog uzdizanja, spasavanja kroz sjedinjavanje s bogom i saznavanjem boga, dostiže, dakle, u Plotinovom sistemu najpotpuniji i najsistematičniji izraz. Filozofija kod Plotina ne obuhvata samo logiku, kosmologiju, psihologiju, metafiziku i etiku, već takođe i teoriju o religiji i misticizmu: u stvari, pošto je najviša vrsta saznanja mističko saznanje boga, i kako Plotin svoju teoriju misticizma temelji koliko na umovanju drugih toliko i na vlastitom iskustvu, a mističko iskustvo očevidno smatra za najviše postignuće istinskog filozofa, možemo reći da u plotinskom novoplatonizmu filozofija teži da pređe u religiju — u najmanju ruku, ta filozofija ukazuje iznad sebe: umovanje ne postavlja sebe kao vrhovni cilj koji treba dostići. To obeležje je omogućilo novoplatonizmu

[26] *Enn.*, I, 3, 4.
[27] *Enn.*, VI, 9, 9 (768f—769a); VI, 9, 10 (769d). (Upor. Plotin, *Eneade*, VI, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 245, 246. — *Prim. prev.*)
[28] *Enn.*, VI, 9, 7 (765c).
[29] *Enn.*, VI, 9, 9 (768f—769a); VI, 9, 10 (769d).
[30] *Enn.*, VI, 9, 11 (771b). (Upor. Plotin, *Eneade*, V, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 247—8. — *Prim. prev.*)

da bude rival hrišćanstvu, ali ga je, s druge strane, njegov složen filozofski sistem i njegov »neistorijski« duh sprečio da se pokaže rivalom kakav je, inače, mogao da bude: novoplatonizmu je nedostajala narodska privlačnost, kakvu su, na primer, imale misterijske religije. Novoplatonizam je, u stvari, bio intelektualistički odgovor na tadašnja iščekivanja ličnog spasenja, na one duhovne težnje koje su tako istaknuto obeležile to razdoblje. »‚Bežimo u milu očinsku zemlju'[31], neko bi mogao istinitije savetovati. Koje je, dakle, naše bekstvo i kakvo je?... Otadžbina je nama ono odakle smo došli, a otac nam je tamo.«[32] Spajajući popularnu privlačnost sa rastućom spekulativnom osnovom, povezujući isticanje onostranog sa smislom za misiju koja treba da bude izvršena u ovostranom, kombinujući mističko pričešće sa moralnim očišćenjem, a asketizam sa posvećivanjem prirodnog, hrišćantvo je, istorijski ukorenjeno, znatno širi i dublji odziv od transcendentalne filozofije novoplatonizma ili pomodnih pobožnosti misterijskih kultova. Sa stanovišta samog hrišćanstva, novoplatonizam je imao da ispuni jednu važnu funkciju — da doprinese intelektualnom iskazivanju otkrivene religije. Stoga, onaj koji je hrišćanin po ubeđenju mora sa simpatijom i određenim poštovanjem da gleda na ličnost Plotina, kome najveći latinski oci (a time i katolička crkva) sigurno duguju mnogo toga.

III. *Plotinova škola*

Težnja da se umnože posredna bića između boga i telesnih predmeta uočljiva je već u Plotinovog učenika *Amelija* (Amelios), koji je razlikovao tri hipostaze u Umu (νοῦς): bivstvujuće, imajuće i gledajuće (τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, i τὸν ὁρωντα)[33]. Znatno značajniji filozof bio je, međutim, *Porfirije* iz Tira (232/3. pre naše ere — 301. naše ere), koji se pridružio Plotinu u Rimu 262/3. godine. Već sam spomenuo Porfirijev životopis Plotina; osim tog spisa, Porfirije je napisao i druga dela raznolikog sadržaja, a njegova najslavnija knjiga jeste *Eisagoge* ili *Uvod u Aristotelove Kategorije*. Prevodili su je na latinski [na primer, Boetije (Boethius)], sirijski, arapski i aramejski, i bila je vrlo značajna ne samo u antici već i u srednjem veku, i sama postavši predmet mnogih komentara.[a] Delo raspravlja o »pet glasova« (Αἱ πέντε φωναί) — rodu (γένος), vrsti (εἶδος), razlici (διαφορά), svojstvu (ἴδιον) i slučenom (συμβεβηκός). Porfirije je napisao i mnoge druge komentare, kako o Platonu (na primer, o dijalogu *Timaj*) tako i o Aristotelu (uglavnom o njegovim logičkim spisima); u svom spisu Περὶ τού μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (*O tome da su Platonova i Aristotelova škola jedno*) pokušao je da pokaže da se u suštini slažu platonska i aristotelska filozofija.

Porfirije se poduhvatio zadatka da Plotinovo učenje izloži na jasan i razumljiv način, ali je praktične i religiozne strane Plotinovog učenja naglašavao više od samog učitelja. Prema Porfiriju, cilj filozofije jeste spasenje duše (ἡ τῆς ψυχῆς σωτερία), a duša mora da se očisti okretanjem od onoga što je niže ka onom što je više; to očišćenje treba da se izvede askezom i saznavanjem boga. Najniži stupanj vrline sastoji se u praktikovanju »društvenih vrlina« (πολιτικαὶ ἀρεταί), koje su u biti »metriopatske« vrline, tj. sastoje se u svođenju strasti duše na zlatnu sredinu kojom vlada um, a tiču se čovekovog saobraćanja sa njegovim saplemenicima. Iznad tih vrlina nalaze se katarzičke ili očišćavajuće vrline, koje više teže ka bestrašću (»apatheia«). Ono se postiže u nalikovanju bogu (πρὸς θεὸν ὁμοίωσις). Na trećem stupnju vrline duša se okreće ka umu (za Porfirija zlo nije u telu kao takvom već pre u obraćanju duše nižim predmetima želja)[34], dok najviši stupanj vrline, stupanj uzornih vrlina (παραδειγματικαὶ ἀρεταί), pripada umu (νοῦς) kao takvom. Četiri osnovne vrline se susreću na svakom stadijumu, ali, naravno, na različitim stepenima uzdignutosti. Da bi olakšao uzdizanje duše, Porfirije ističe potrebu da se praktikuje askeza, recimo uzdržavanje od mesa, braka, pozorišnih predstava itd. Pozitivna religija zauzima značajno mesto u njegovoj filozofiji. Uprkos tome što je govorio protiv zloupotrebe vradžbina i drugih sličnih praznoverica (koje je on, međutim, prihvatio i dopuštao kao takve, jer je verovao u demonologiju), Porfirije je, istovremeno, podržavao popularnu i tradicionalnu religiju, praveći od paganskih mitova alegorijske predstave filozofske istine. Isticao je značaj delanja, tvrdeći da bog ne ceni reči mudrog čoveka već njegova dela.[35] Istinski pobožan čovek ne nalazi se stalno u molitvi i žrtvovanju, nego svoju pobožnost ispunjava delima: bog ne prihvata čoveka zbog njegovog dobrog glasa niti zbog toga što ovaj upražnjava besadržajna pravila, nego zbog života u skladu s uverenjima.[36]

---

[31] *Iliada*, II, 140.

[32] *Enn.*, I, 6, 8 (56g). (Upor. Plotin, *Eneade*, I, »Književne novine«, Beograd 1984, str. 65. — *Prim. prev.*)

[33] Procl., *in Plat. Tim.*, I, 306, 1 sq.

[a] Preko prevoda *Dijalektike* Jovana Damaskina (Joannes Damaskios) ona je bila poznata i u srednjovekovnoj Srbiji. — *Prim. prev.*)

[34] *Ad Marcellam*, 29.

[35] *Ad Marc.*, 16.

[36] *Ad Marc.*, 17.

Za vreme boravka na Siciliji Porfirije je napisao petnaest knjiga protiv hrišćana. Ti polemički spisi su spaljeni 448. godine pod carevima Valentinijanom (Valentinianus) III i Teodosijem (Theodosios) II, i do nas su doprli samo njihovi fragmenti: za svedočanstvo o stanovištu Porfirijeve kritike moramo se osloniti u znatnoj meri na spise hrišćana. [Odgovore Porfiriju su napisali, pored ostalih, Metodije [(Mehodios) i Eusebije iz Cezareje.] Sv. Avgustin je govorio za Porfirija da je samo imao istinsku ljubav prema mudrosti i da je znao za Isusa Hrista: »... *nec ab eius saluberrima humilitate ... resiliusses*«[37a]. Ne čini se da bi ovaj iskaz mogao da bude odlučujući dokaz za to da je Porfirije ikada stvarno bio hrišćanin ili samo pripravnik, jer sv. Avgustin ne daje nikakvu drugu potvrdu da je o Porfiriju mislio kao o nekom apostati; doduše, istoričar Sokrat (Sokrates) tvrdi kako je Porfirije napustio hrišćanstvo (τὸν χριστιανισμὸν ἀπέλειτε) i postao otpadnik jer je bio razgnevljen zbog toga što su ga neki hrišćani napali u Cezareji u Palestini.[38] Izgleda da se ne može dobiti apsolutno pouzdan odgovor na pitanje da li je Porfirije ikada bio hrišćanin: niko ne navodi njegove reči da je ikada prihvatio hrišćanstvo. Porfirije je želeo da spreči preobraćanje obrazovanih ljudi u hrišćanstvo, i nastojao je da pokaže kako je hrišćanska religija nelogična, prostačka, zapletena u protivrečnosti itd. Posebno je napadao Bibliju i hrišćansku egzegezu; zanimljivo je da je anticipirao period veće kritičnosti, odbacujući, na primer, autentičnost Knjige Danijelove (Daniel) i izjavljujući da u njoj sadržana proročanstva jesu *vaticinia ex eventu*[b]; poricao je Mojsijevo autorstvo Petoknjižja i ukazao je na očevidne nedoslednosti i protivrečnosti u Jevanđeljima itd. Posebno je napadao božanstvenost Hrista, i navodio je mnogo dokaza protiv božanskog karaktera Hrista i učenja o Hristu.[39]

[37] *De Civit. Dei.*, 10, 28. (P. je kao mladić upoznao Origenu. Euseb., *Hist Eccl.*, 6, 19, 5).

[a] Lat. »on ne bi odstupio od njegove spasonosne poniznosti«. Upor. prevod T. Ladana: Aurelije Avgustin, *O Državi Božjoj*, sv. prvi, »Krščanska sadašnjost«, Zagreb 1982, str. 749. — *Prim. prev.*

[38] *Hist. Eccl.*, III, 23. (*P. G.*, LXVII, 445)

[b] Proricanja po događaju. — *Prim. prev.*

[39] »Ako je suditi prema *membra disiecta* njegovog dela, Porfirije je teško video u hrišćanstvu išta drugo izuzev mračnjaštva, nesuvislosti, nerazumnosti, laži, zloupotrebe poverenja i gluposti.« (Pierre de Labriolle, *La Réaction Païenne*, p. 286, 1934)

ČETRDESET ŠESTO POGLAVLJE

DRUGE NOVOPLATONSKE ŠKOLE

I. *Sirijska škola*

Glavna ličnost sirijske škole novoplatonizma bio je Porfirijev učenik *Jamblih* (umro oko 33. naše ere). Novoplatonska tendencija ka umnožavanju članova hijerarhije bića Jamblih je doveo do ekstrema; to usložavanje hijerarhije bića on je spajao s isticanjem značaja teurgije i okultizma uopšte.

1. Tendencija umnožavanja članova hijerarhije bića prisutna je u novoplatonizmu od samog početka, kao posledica nastojanja da se naglasi transcendencija najvišeg božanstva a bog poštedi svakog dodira sa svetom čula. Dok je Plotin tu sklonost još držao u razumnim okvirima, Jamblih joj je dao pun zamah. Iznad Plotinovog Jednog on je utvrdio i drugo Jedno, koje prevazilazi sve oznake i nalazi se iznad dobra.[1] To jedno koje nadilazi sve predikate ili sve naše iskaze — osim iskaza jedinstva — više je od Plotinovog Jednog, koje je identično sa Dobrim. Iz Jednog proističe svet ideja ili inteligibilnih objekata — ὁ κόσμος νοητός — a iz njega, opet, svet umnih bića — ὁ κόσμος νοερός[2] — koji se sastoji od Nousa, jedne posredne hipostaze i demijurga; izgleda da Jamblih nije bio zadovoljan ovim zamršenim raščlanjivanjem pa je i dalje razlučivao članove sveta umnih bića (κόσμος νοερός).[3] Ispod sveta umnih bića (κόσμος νοερός) je nadzemaljska duša, a iz te duše proizlaze dve druge. Kada je reč o bogovima popularne religije i »herojima«, oni — skupa sa mnoštvom anđela i demona — spadaju u taj svet, a Jamblih je pokušao da ih rasporedi prema brojevima. Iako je tu fantastičnu shemu nastojao da uspostavi spekulativnim umovanjem, Jamblih je uporno isticao da je naše saznanje bogova neposredno i urođeno i da nam je dato zajedno sa našim urođenim porivom ka Dobru.

[1] ἡ πάντῃ ἄῤῥητος ἀρχή Damasc., *Dubit.*, 43. (Po svemu neizrecivo nečelo. — *Prim. prev.*).

[2] Procl., *in Tim.*, 1308, 21d.

[3] Procl., *in Tim.*, 1308, 21 sq. d. Damasc., *Dubit.*, 54.

2. Jamblihovo religiozno interesovanje dolazi do izražaja u njegovom etičkom učenju. Prihvatajući Porfirijevo razlikovanje između političkih, katarzičkih i paradigmatičkih vrlina, on, između dveju poslednjih, uvodi *teoretske* vrline, kojima duša posmatra Um (νοῦς) i sagledava proizlaženje vrsta iz krajnjeg načela. Preko paradigmatskih vrlina duša se izjednačava s umom, mestom ideja i uzorom (παράδειγμα) svih stvari. Konačno, iznad te četiri vrste vrlina nalaze se *sveštene* vrline, čijim upražnjavanjem duša ekstatički postaje sjedinjena sa Jednim. (Te vrline se stoga takođe nazivaju i ἑνιαῖαι[a]). Pošto ljudi moraju da paze na božansko otkrovenje kako bi utvrdili sredstva za postizanje jedinstva sa bogom, sveštenik je viši od filozofa. Zato u Jamblihovom sistemu značajnu ulogu imaju očišćenje od čulnog, teurgija, čuda, proricanje i tome slično.

II. *Pergamska škola*

Pergamsku školu je osnovao Jamblihov učenik *Ajdesije* (Aidesios); ona se, uglavnom, odlikuje interesovanjem za teurgiju i za obnovu teizma. Dok je *Maksim* (Maximus), jedan od kućnih učitelja imperatora Julijana, posebnu pažnju poklanjao teurgiji, dotle je Salustije (Salustios) napisao delo *O bogovima i svetu* zagovarajući u njemu mnogoboštva; retor Libanije (Libanios), drugi Julijanov učitelj, pisao je protiv hrišćanstva, kao i *Eunapije* iz Sarda. Car *Julijan* (322—363) je vaspitan kao hrišćanin, ali je postao paganin. Za vreme svoje kratke vladavine (361—363. godine) Julijan se pokazao fanatičnim protivnikom hrišćanstva i pobornikom mnogoboštva, koje je, oslanjajući se uglavnom na Jambliha, povezivao sa novoplatonskim učenjima. Na primer, obožavanje Sunca objašnjavao je u skladu sa novoplatonskom filozofijom, postavljajući Sunce za posrednika između umnog i čulnog područja.[4]

III. *Atinska škola*

U atinskoj školi novoplatonizma bujalo je interesovanje za Aristotelove i, naravno, za Platonove spise; to interesovanje se vidi u komentaru *O duši* koji je napisao Plutarh (Plutarchos) iz Atine, sin Nestorija (Nestorios) i atinski sholarh (umro 431/2), i u komentarima *Metafizike* koji je napisao Sirijan (umro oko 430), Plutarhov naslednik škole u

* Jedinstvene. — *Prim. prev.*

4 Julian, *Or.*, 4.

Atini. Sirijan, međutim, uopšte nije verovao u mogućnost slaganja Platona i Aristotela: naprotiv, ne samo da je izučavanje Aristotelove filozofije prikazivao tek kao pripremu za izučavanje Platona već je — u svom komentaru *Metafizike* — žestoko branio Platonovu teoriju o idejama od Aristotelovih prigovora, u čemu je uočio jasnu razliku između dvojice filozofa. S druge strane, pokušavao je da pokaže slaganje između Platona, pitagorovaca, orfičara i »haldejskih« spisa. Njega je nasledio *Domnin* (Domninos), Sirijac jevrejskog porekla, koji je pisao o matematici.

Međutim, mnogo značajniji od svih njih bio je poznati *Proklo* (410—485); on je rođen u Konstantinopolju, a dužnost atinskog skolarha obavljao je mnogo godina. Bio je veoma marljiv čovek; mada je nestalo mnogo njegovih spisa, mi još posedujemo njegove komentare *Timaja*, *Države*, *Parmenida*, *Alkibijada I* i *Kratila*, zatim spisa Στοιχείωσις Θεολογική (*Elementi teologije*), Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν (*Uvod u Platonovu teologiju*) i *De decem dubitationibus circa providentiam* (*O deset nedoumica o proviđenju*), *De providentia et fato et eo quod in nobis* (*O proviđenju, sudbini i onom koji je u nama*) i *De malorum subsistentia* (*O istrajnosti zala*) (poslednja tri spisa su sačuvana u latinskom prevodu Viljema od Murbekea (Wilhelm von Moerbeke[a]). Pošto je bio temeljno upoznat sa učenjima Platona, Aristotela i svojih novoplatonskih prethodnika, Proklo je bio veoma zainteresovan i oduševljen za sve vrste religioznih verovanja, praznoverica i rituala; čak je verovao da je i sâm primio otkrovenje i da je reinkarnacija novopitagorovca Nikomaha. Kao što smo rekli, na raspolaganju mu je bilo neizmerno bogatstvo obaveštenosti i učenosti, a on je pokušao da sve te elemente poveže u jedan pažljivo raščlanjen sistem; taj zadatak mu je olakšavala njegova dijalektička sposobnost. Glas da je najveći znalac antike donela mu je upravo ta njegova dijalektička veština i genij za tananu sistematizaciju raznolikih učenja koja je prihvatio od drugih.[5]

Vodeći motiv Proklove dijalektičke sistematizacije jeste trijadički razvitak. Sigurno da je Jamblih koristio to načelo, ali ga je Proklo upotrebljavao sa znatnom dijalektičkom suptilnošću, učinivši ga glavnim načelom proizlaženja bivstvujućih iz Jednog, tj. emanacije vrsta od najvišeg Ἀρχή do najnižeg stupnja. Posledica, ili bivstvujuće koje proizlazi, delom je slična uzroku ili izvoru emanacije, a delom različita. Utoliko ukoliko je proizlazeće bivstvujuće slično svom istoč-

[a] Sada su i ti spisi delimično dostupni na grčkom. — *Prim. prev.*

5 U svom komentaru prve knjige Euklida Proklo daje mnogo dragocenih obaveštenja o platonskim, aristotelskim, novoplatonskim i drugim stanovištima u filozofiji matematike (ed. Friedlein, Leipzig, 1873).

niku ono se smatra u određenom stepenu jednakim sa svojim načelom, jer se proizlaženje odvija samo preko samosaobraćanja ovog potonjeg. S druge strane, pošto proizlaženje *jeste*, mora da bude nečeg u proizlazećem bivstvujućem što nije jednako sa načelom nego različito od njega. Istovremeno, dakle, postoje dva momenta razvitka, prvi momenat je ostajanje u načelu (μονή), na temelju delimične jednakosti, drugi je momenat razlike, na temelju spoljašnjeg proizlaženja (πρόοδος). Međutim, u svakom proizlazećem bivstvujućem postoji prirodna težnja prema Dobru, i, usled strogo hijerarhijskog karaktera razvitka bivstvujućih, ta prirodna sklonost prema Dobru znači da se bivstvujuće koje se emanira ili proizlazi okreće nazad ka neposrednom izvoru emanacije. Proklo stoga razlikuje tri momenta razvoja: (1) μονή ili ostajanje u načelu, (2) πρόοδος ili proizlaženje iz načela, i (3) ἐπιστροφή ili okretanje nazad ka načelu. Taj triadički razvitak, ili razvoj u tri momenta, vlada celokupnim nizom emanacija.[6]

Prvobitno načelo čitavog toka razvoja jeste prvo Jedno, τὸ αὐτὸ ἕν[7]. Bivstvujuće stvari moraju da imaju uzrok, a uzrok nije isti sa posledicom. Pa ipak, ne možemo da dopustimo *regressus ad infinitum*. Zato mora da postoji prvi uzrok iz kojeg mnoštvo bivstvujućih stvari proizlazi »kao granje iz korena«; neke od tih stvari su bliže prvom uzroku, a druge udaljenije. Osim toga, može da postoji samo jedan prvi uzrok, jer postojanje množine jeste uvek drugostepeno u odnosu na postojanje jednog.[8] Jedno mora da postoji jer sva mnoštvenost mora, logički, da se osloni na jedinstvo, sve posledice na jedan krajnji uzrok, a svako otelovljeno dobro na Dobro po sebi; pa ipak, prvo načelo, u stvari, nadilazi predikate Jedinstva, Uzroka i Dobra, baš kao što nadilazi i bivstvo. Otuda proističe da se o krajnjem Načelu ne može izreći ništa pozitivno; može se samo reći šta ono *nije*, budući da je ono iznad svakog pojmovnog mišljenja i potvrdnog iskazivanja, neizrecivo i nerazumljivo.

Iz prvog Jednog proizlaze jedinice ili ἑνάδες, koje se sagledavaju kao nadbivstveni i nepojmljivi bogovi, izvor promisli i ono na šta se odnosi dobrota. Iz henada (jedinica) proizlazi sfera Uma, koja se, dalje, deli na sfere umstvenih, umstvenih i umnih i umnih bića (νοητοί, νοητοὶ καὶ νοεροί, νοεροί) (uporedi Jambliha), a te sfere redom odgovaraju pojmovima bivstva, života i misli.[9] Nezadovoljan ovim deobama, Proklo uvodi dalje potpodele u svakoj od tri sfere Uma;

[6] *Instit, Theol.*, 30 sq; *Theol. Plat.*, II, 4; III, 14; IV, 1.
[7] *Instit. Theol.*, IV, 6; *Theol. Plat.*, II, 4.
[8] *Instit. Theol.*, 11.
[9] *Theol. Plat.*, III, 14; IV, 1.

prve dve deli u po tri trijade (trojstva), treću u sedam hebdomada (sedam) i tako dalje.

Ispod opšte sfere Uma (νοῦς) nalazi se sfera Duše, koja posreduje između natčulnog i čulnog sveta; ona odslikava prvi svet kao otisak (εἰκονικῶς) i služi kao obrazac za drugi (παραδειγματικῶς). Sfera duše se, dalje, deli u tri subsfere, sferu božanskih duša, sferu »demonskih« duša, i sferu ψυχαί ili ljudskih duša. Svaka subsfera se, dalje, ponovo deli. Grčki bogovi se pojavljuju u sferi božanskih duša, ali, isto božansko ime se pojavljuje u različitim skupinama u skladu sa različitim vidovima ili funkcijama dotičnog boga. Na primer, Proklo je uspostavio trostrukog Zevsa. Sfera demonskih duša, koja predstavlja most između bogova i ljudi, deli se na sfere anđela, demona i heroja.

Svet kao živo stvorenje oblikuju i vode božanske duše. Svet ne može da bude rđav — ni materija sama po sebi ne može da bude zla —jer zlo ne može da se pripiše božanskom. Zlo treba shvatiti kao nesavršenost, koja je neodvojiva od nižih stupnjeva hijerarhije bivstvovanja.[10]

Proklo uporno ističe da u tom procesu emanacije sam uzrok proizvođenja ostaje nepromenjen. On dovodi u aktivnost podređenu sferu bivstvovanja, ali on to čini bez kretanja i gubitka, čuvajući svoju vlastitu suštinu, »ni preinačen u svoje posletke niti uopšte umanjen«. Proizvod emanacije, dakle, ne nastaje ni samorasipanjem proizvođača, ni njegovim preoblikovanjima. Na taj način Proklo, slično Plotinu,[11] pokušava da pođe srednjim putem između stvaranja iz ničega (*creatio ex nihilo*), s jedne strane, i istinskog monizma ili panteizma, s druge strane; iako, naime, proizvoditeljsko bivstvujuće nije ni dovedeno u odnos, ni umanjeno proizvođenjem podređenog bivstvujućeg, ono ipak podređeno bivstvujuće opskrbljava iz svog vlastitog bivstvovanja.[11]

Prema načelu da slično može da se dostigne samo sličnim, Proklo je ljudskoj duši pripisivao nadintelektualnu sposobnost kojom ona može da se domogne Jednog.[12] To je sposobnost sjedinjavanja, kojom se u ekstazi dostiže vrhovno načelo. Slično Porfiriju, Jamblihu, Sirijanu i drugim novoplatonovcima, Proklo je pripisivao duši etersko blistavo telo; ono se nalazi na sredokraći između materijalnog i nematerijalnog i nije propadljivo. Očima tog eterskog tela duša može da opaža teofanije. Kao u Jambliha, duša se različitim stupnjevima vrline uspinje do ekstatičkog jedinstva sa prvobitnim Jednim. Proklo razlikuje tri opšta stadijuma u uspinjanju duše: Ljubav, Istinu, Veru. Istina vodi dušu preko ljubavi prema lepom i ispunjava je znanjem o istinskoj

[10] *Theol. Plat.*, I, 17; in *Remp.*, I, 37, 27 sq.
[11] *Instit. Theol.*, 27.
[12] *In Alcib.*, III; *de Prov.*, 24.

stvarnosti, dok se vera sastoji u mističkom ćutanju pred nepojmljivim i neizrecivim.

Prokla je nasledio *Marin* (Marinos) na čelu škole, koji je bio rodom iz Samarije. Marin se istakao u matematici i svojim trezvenim i odmerenim tumačenjem Platona. Na primer, u svom komentaru dijaloga *Parmenid* naglašavao je da pojam Jednog, skupa sa nekim drugim, označava *ideje* a ne bogove. Međutim, on je, s druge strane, prema tadašnjem običaju, pripisivao veliki značaj religioznim praznovericama; na vrh lestvice vrlina stavljao je čarobnjačke vrline (θεουργικαὶ ἀρεταί). Marina je nasledio Isidor (Isidoros) na čelu škole.

Poslednji atinski sholarh bio je Damaskije (Damaskios, sholarh od oko 520. naše ere); njega je Marin podučavao u matematici. Prisiljen na zaključak da ljudski um ne može da razume odnos Jednog prema proizlazećim bivstvujućim, Damaskije je učio da ljudsko umovanje ne može da dosegne istinu. Sve reči koje mi umujući upotrebljavamo, kao što su »uzrok« i »posledica«, »proizlaženje« itd. predstavljaju za Damaskija samo analogije koje stvarnost ne prikazuju ispravno.[13] Ne želeći, međutim, da potpuno napusti umovanje, on mu je našao nov prostor u teozofiji, »misticizmu« i sujeverju.

Najpoznatiji Damaskijev učenik bio je *Simplikije*, pisac dragocenih komentara Aristotelovih spisa: *Kategorija*, *Fizike*, *O nebu* i *O duši*. Posebno je vredan komentar *Fizike* jer u njemu nalazimo fragmente presokratovaca.

Godine 529. naše ere car Justinijan (Justinijan) je zabranio podučavanje filozofije u Atini; Damaskije je, zajedno sa Simplikijem i petoricom drugih pripadnika novoplatonske škole, otišao u Persiju, gde ih je primio kralj Hosroe (Hosroe)[a]. Međutim, 533. godine oni su se vratili u Atinu, očigledno razočarani prilikama u kulturi Persije. Čini se da već pri kraju prve polovine tog veka nije više bilo živih novoplatonovaca.

IV. *Aleksandrijska škola*

1. Aleksandrijska novoplatonska škola bila je središte za istraživanja posebnih nauka i rada na komentarima dela Platona i Aristotela. Tako je *Hipatija* (Hypatia), koju je 415. godine ubila gomila fanatizovanih hrišćana, pisala o matematici i astronomiji, a govori se i da je držala predavanja o Platonu i Aristotelu, dok je Asklepiodot (Asklepiodotos) iz Aleksandrije (druga polovina V veka naše ere), koji je kasnije boravio u Afrodiziji u Kariji, izučavao nauke i medicinu, matematiku i muziku. *Amonije*, *Jovan Filopon* (Joannes Philoponos), *Olimpiodor* (Olimpiodoros) i drugi, komentarisali su dela Platona i Aristotela. U komentarima te škole posebna pažnja je poklonjena Aristotelovim logičkim spisima; uopšte uzevši, može se reći da ti komentari pokazuju umerenost i želju svojih tvoraca da daju prirodnu interpretaciju dela koje komentarišu. Aleksandrinci su interesovanje za metafiziku i religiju gurnuli u drugi plan, napustili su umnožavanje posredujućih bivstvujućih, tako karakteristično za Jambliha i Prokla, i malo pažnje su poklonili učenju o ekstazi. Čak je i pobožni i pomalo mistički nastrojen Asklepiodot, mada Proklov učenik, izbegavao složenu i veoma spekulativnu metafiziku svog učitelja.

2. Aleksandrijski novoplatonizam uspostavlja poseban odnos sa hrišćanstvom i misliocima slavne katihetske škole. Napuštanjem spekulativnih preteranosti Jambliha i Prokla, postepeno se gubi specifično paganski karakter te filofozije, tako da je novoplatonska škola u Aleksandriji na kraju postala neka vrsta »neutralnog« filozofskog instituta: logika i nauka su, očigledno, bili predmeti oko kojih su hrišćani i pagani mogli da se susretnu na manje-više zajedničkom tlu. To rastuće povezivanje škole sa hrišćanstvom omogućilo je produžavanje helenske misli u Carigradu. [Stefan (Stephanos) iz Aleksandrije se preselio u Carigrad i tamo je tumačio Platona i Aristotela na univerzitetu u prvoj polovini VII veka, u vreme vladavine cara Iraklija (Heraklios), tj. vek nakon Justinijanovog zatvaranja škole u Atini.] Jedan primer bliskog odnosa između novoplatonovaca i hrišćana u Aleksandriji nalazimo u ličnosti Hipatijinog učenika Sinesija (Synesios) iz Kirene, koji je postao episkop Ptolemajide 411. godine naše ere. Drugi upadljiv primer je preobraćanje Jovana Filopona u hrišćanstvo. Kao preobraćenik, on je napisao knjigu protiv Proklovog shvatanja o večitosti sveta, pozivajući se na Platonovog *Timaja* koji je protumačio kao učenje o stvaranju u vremenu. Filopon je, takođe, prihvatao gledište da je Platon svoju mudrost crpao iz Mojsijevih knjiga. Osim Filopona, treba spomenuti i *Nemesija* (Nemesios), episkopa Emese u Fenikiji, koji je bio pod uticajem aleksandrijske škole.

3. Koliko je istina da je novoplatonizam vršio dubok uticaj na hrišćanske mislioce u Aleksandriji, toliko je istina da i hrišćanski mislioci nisu bili bez uticaja na nehrišćanske filozofe. To može da se uoči u slučaju *Hijerokla* (Hierokles) iz Aleksandrije, koji je u Aleksandriji predavao oko 420. godine naše ere. Hijeroklova misao je više srodna srednjem platonizmu nego njenim neposrednim novoplatonskim prethodnicima; zanemarujući platonsku hijerarhiju bivstvujućih

[13] *Dubit.*, 38, I, 79, 20 sq; 41, I 83, 26 sq; 42, I 85, 8 sq; 107, I 278, 24 sq.

[a] To je, u stvari, persijski vladar Hosroe Anuširvan (531—579). — *Prim. prev.*

stvari koju su doveli do krajnosti Jamblih i Proklo, Hijeroklo priznaje samo jedno nadzemaljsko biće — demijurga. Posebno zapanjuje Hijeroklova tvrdnja da demijurg *po svojoj volji stvara iz ničeg.*[14] Istina, on odbacuje stvaranje u vremenu, ali to se ne kosi sa vrlo verovatnim hrišćanskim uticajem, posebno zbog toga što sudbina ili Ἀιμαρμένη za Hijerokla označava dodeljivanje određenih posledica slobodnim ljudskim radnjama, a ne mehaničku determinaciju. Stoga se molitveni zahtevi i providencijalna sudbina (Ἀιμαρμένη) ne isključuju uzajamno[15], a učenje o nužnosti ili sudbini dovedeno je u veći sklad sa hrišćanskim isticanjem ljudske slobode i božanskim proviđenjem.

V. *Novoplatonovci latinskog Zapada*

Nije posebno opravdano govoriti o nekoj »školi« novoplatonizma na latinskom Zapadu. Međutim, za mislioce koji se, obično, svrstavaju među »novoplatonovce latinskog Zapada« važi jedna zajednička karakteristika: ona se očituje u tome da se kod njih više ne ističe spekulativna strana novoplatonizma, i da izbija u prvi plan učena strana. Svojim prevodima grčkih dela na latinski i svojim komentarima Platonovih i Aristotelovih spisa, kao i spisa latinskih mislilaca, ti filozofi su pomogli da se raširi izučavanje filozofije u rimskom svetu; istovremeno, oni su uspostavili most kojim je antička filozofija preneta u srednji vek. Tako je u prvoj polovini IV veka naše ere *Halkidije* (Chalcidius), koji je, verovatno, bio ili postao hrišćanin, na latinski jezik preveo i napisao komentar Platonovog *Timaja* — očevidno zavisan od Posejdonijevog komentara (sa mogućim korišćenjem i posrednih spisa). Ovaj prevod i komentar su mnogo korišćeni u srednjem veku.[16] U istom veku *Marije Viktorin* (Marius Victorinus), koji je primio hrišćanstvo u poodmaklim godinama, preveo je na latinski Aristotelove *Kategorije* i spis *O tumačenju*, Porfirijev *Uvod u Kategorije* i neke novoplatonske spise. On je, takođe, napisao komentare Ciceronovih *Topika* i *O izmišljanju*, i napisao originalna dela *De Definitionibus* (*O definicijama*) i *De Syllogismus Hypotheticis* (*O hipotetičkim zaključcima*). Kao hrišćanin, napisao je i neke teološke spise, od kojih je sačuvan veći deo (Marije Viktorin je uticao i na sv. Avgustina.) Osim Viktorina, trebalo bi da se spomene i *Vetije Agonije Pretekstat* (Vettius Agonius Praetexatus, umro 384), koji je preveo Temistijevu

[14] Phot., 460b 23 sq; 461b 6 sq.

[15] Phot., 465a 16 sq.

[16] Pošto to delo sadrži odlomke iz drugih Platonovih dijaloga, i kratke tekstove i mnenja drugih grčkih filozofa, sve do XII veka Halkidije je bio jedan od glavnih izvora za upoznavanje grčke filozofije.

parafrazu Aristotelovih *Analitika*, i *Makrobije* (čini se da je postao hrišćanin u kasnim godinama svoga života), koji je napisao spis *Saturnalia* i komentar Ciceronovog *Somnium Scipionis* (*Scipionovog sna*) oko 400. godine naše ere. U tom komentaru nalazimo novoplatonsku teoriju o emanaciji, što navodi na zaključak da je Makrobije koristio Porfirijev komentar *Timaja*, koji se, opet, oslanja na Posejdonijev komentar.[17] Još na početku V veka *Martijan Kapela* je napisao spis (koji još postoji) *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* (*O svadbi Merkura i Filologije*). Taj spis je bio veoma čitan u srednjem veku. [Na primer, komentarisao ga je Remigije od Oksera (Remigius de Auxerre).] U tom delu, nekoj vrsti enciklopedije, raspravlja se o svakoj od sedam slobodnih veština; svaka knjiga od treće do devete posvećena je jednoj od veština (*ars*). To delo je bilo značajno za srednji vek, u kome je sedam slobodnih veština postalo osnova za obrazovanje u obliku tzv. *Triviuma* i *Quadriviuma.*

Međutim, značajniji od svih prethodno spomenutih pisaca bio je hrišćanin *Boetije* (oko 480—524/5. naše ere); on je studirao u Atini, zatim je stekao visok položaj u službi ostrogotskog kralja Teodorika (Theodorich), da bi, najzad, bio pogubljen pod optužbom za izdajstvo. U zatočeništvu je napisao poznato delo *O utehi filozofije* (*De Consolatione Philosophiae*). Kako je mnogo prikladnije raspravljati o Boetijevoj filozofiji u uvodu u srednjovekovnu filozofiju, ja ću se ovde zadovoljiti samo spominjanjem nekih njegovih dela.

Iako je Boetijev cilj bio da prevede na latinski jezik sve Aristotelove spise i da ih snabde komentarima (*De Interpret.* 1, 2), on nije uspeo potpuno da ostvari svoju zamisao. Na latinski je preveo: *Kategorije*, *O tumačenju*, *Topike*, obadve *Analitike* i *Sofistička pobijanja.* Moguće je da je Boetije, prema svojoj prvobitnoj nameri, preveo i druga dela osim *Organona*; međutim, to nije sigurno. Preveo je Porfirijev *Uvod u Kategorije*, a rasprava o univerzalijama, koja će obeležiti rani srednji vek, imala je *point de départ* upravo u Porfirijevim i Boetijevim opaskama o Aristotelovim kategorijama.

Osim što je Porfirijev *Uvod*... (u prevodu Marija Viktoriana) snabdeo dvostrukim komentarom, Boetije je komentarisao i: *Kategorije*, *O tumačenju*, *Topike*, *Analitike*, *Sofistička pobijanja* (verovatno) i Ciceronove *Topike.* Osim tih komentara, napisao je i originalne rasprave: *Introductio ad categoricos syllogismos* (*Uvod u kategoričke*

[17] Budući da Makrobije u svoj komentar uvodi ideje o simbolizmu brojeva, emanaciji, plotinskom stepenovanju vrlina, čak ideje o politeizmu, delo predstavlja »istinsku sinkretičku tvorevinu novoplatonskog paganizma.« — (Maurice de Wulf, *Hist. Med. Phil.*, I, p. 79. trans. E. Messenger, Ph. D., Longmans, 3rd Eng. edit., 1935).

zaključke), *De hypotheticis syllogismis* (*O hipotetičkim zaključcima*), *De divisione* (*O deobi*), *De topicis differentiis* (*O različitim mestima*), *De Consolatione Philosophiae* (*O utehi filozofije*), *De Institutione Arithmetica* (*O aritmetičkom obrazovanju*) itd. U poslednjem periodu svog života napisao je i nekoliko teoloških opuscula.

S obzirom na ovako obiman rad na prevođenju i pisanju komentara, Boetije može da se nazove glavnim posrednikom između antike i srednjeg veka, »poslednjim Rimljaninom i prvim sholastičarem«. »Sve do kraja XII veka on je bio glavni kanal kojim je aristotelizam prenošen na Zapad.«[18]

[18] M. De Wulf, *Hist Med. Phil.*, I, p. 109.

ČETRDESET SEDMO POGLAVLJE

ZAKLJUČNI PREGLED

Osvrnimo se sada unazad na filozofiju Grčke i grčko-rimskog sveta. Pošto smo sagledali njene naivne početke na maloazijskoj obali, pošto smo videli snagu umovanja i obuhvatni duh Heraklita ili osmotrili Parmenidovo rvanje sa sputavajućim siromaštvom filozofskog jezika, pošto smo pratili razvitak dvojice od najvećih filozofa koje je svet ikada video, pošto smo videli širenje uticaja stoičke škole i upoznali se sa razvojem poslednjeg stvaralačkog napora antičke misli, sistema plotinskog novoplatonizma, ne možemo a da ne priznamo da pred sobom imamo jedno od najviših postignuća ljudskog roda. Ako sa divljenjem gledamo na grčke hramove na Siciliji, gotske katedrale srednjeg veka, na delo Fra Anđelika, Rubensa ili Velaskeza (Velazquez), ako pomno čitamo ono što su napisali Homer i Dante, Šekspir ili Gete, onda slično divljenje treba da pokažemo i prema ovom velikom u području čiste misli; njega treba, takođe, smatrati za jednu od najvećih dragocenosti naše evropske baštine. Za prodiranje u bogatstvo grčke misli potrebni su, bez sumnje, duhovni napor i istrajnost, ali svaki napor utrošen pri pokušaju da se razume i shvati filozofija one dvojice velikana, Platona i Aristotela, obilno se nagrađuje: nastojanje da se shvati grčka misao nije nimalo uzaludniji napor od napora koji ulažemo da bismo razumeli punu vrednost muzike Betovena (Beethoven) ili Mocarta (Mozart). Grčka drama, grčka arhitektura, grčko vajarstvo, predstavljaju neprolazne spomenike grčkog genija i kulture, slave Helade; ali ta slava bi bila nepotpuna bez grčke filozofije, a mi ne bismo mogli u potpunosti da procenimo kulturu Grka ako ne bismo nešto znali o grčkoj filozofiji. Možda će vrednovanje te filozofije biti olakšano ako bih, u ovim zaključnim opaskama, dao nekoliko sugestija (neke od njih su već nagoveštene) o različitim načinima na koje može da se razmatra grčka filozofija u celini.

I. Već sam spominjao, posebno kada je bilo reči o presokratskoj filozofiji, problem Jednog i Mnoštva; ali pitanje odnosa Jednog i Mnoštva i svojstava obadva člana te relacije provlači se kroz čitavu grčku filozofiju, pa i filozofiju uopšte; filozof, naime, teži ka tome da

Mnoštvo dato u iskustvu sagleda sinoptički, da, koliko je to moguće, obuhvatno sagleda stvarnost, tj. da Mnoštvo vidi u svetlosti Jednog ili u nekom smislu da svede Mnoštvo na Jedno. Taj pokušaj sinoptičkog gledanja veoma jasno je izražen u presokratskih kosmologa i nije potrebno da se zadržavamo na tome; možemo samo da se podsetimo da je taj pokušaj pomirenja Mnoštva u iskustvu sa Jednim koje zahteva misao bio izvođen poglavito na meterijalnom nivou; Mnoštvo je materijalno a i Jedno takođe, Jedinstvo u razlici je materijalno isto kao i voda, bezgranično, vazduh ili vatra. Ponekad preovlađuje aspekt jedinstva, kao u elejskom sistemu, ponekad trijumfuje mnoštvo, kao u atomističkoj filozofiji Leukipa i Demokrita; u svakom slučaju, um se, delom i zbog siromaštva jezika, retko uzdiže iznad te materijalne ravni: mada, na primer, u pitagorizmu uočavamo prilično jasno razlikovanje između duše i tela, dok Anaksagora pojmom uma teži ka oslobođenju od materijalizma.

Ukoliko se uopšte može reći da se sofisti bave tim problemom, oni naglašavaju aspekt mnoštvenosti (mnoštvenosti načina života, etičkih sudova, nazora); sa Sokratom ponovo počinje isticanje aspekta jedinstva, utoliko ukoliko se kroz njega jasno uspostavlja temeljno jedinstvo istinitih prosuđivanja vrednosti; međutim, tek Platon istinski razvija taj problem u svoj njegovoj složenosti i bogatstvu. Prolazna mnoštvenost pojava, onog datog u iskustvu, kod njega se sagledava nasuprot sjedinjavajućoj realnosti uzornih ideja koje ljudski um obuhvata u pojmu; ovo uspostavljanje idealnog područja realnosti ne dozvoljava filozofu da razmatra problem Jednog i Mnoštva samo u sferi logike, pa Platon prenosi razmatranje i u ontološku sferu nematerijalnog bivstvovanja. Otuda se nematerijalna jedinstva (i sama mnoštvena) sagledavaju u funkciji Jednog, sveobuhvatne realnosti transcendentalnog područja i krajnjeg uzora. Povrh toga, iako se posebnosti čulnog iskustva i Mnoštvo starijih kosmologa »otpravljaju« u beskonačno i neodređeno upravo u pogledu svoje posebnosti koja je neprobojna za pojmovno mišljenje, čitav materijalni svet se razmatra kao uređen i vođen umom ili Dušom. S druge strane, Platon ostavlja »horismos« između uzorne stvarnosti i prolaznih pojedinačnosti, ali — bar na izgled — ne daje zadovoljavajući odgovor o tačnom odnosu između uzornog i delatnog uzroka; mada znatno više ističe složenost tog problema i konačno prevazilazi presokratski materijalizam, Platon ne uspeva da dâ neko adekvatno rešenje tog problema, već nas ostavlja u dualizmu područja istinske stvarnosti, na jednoj strani, i područja polustvarnosti, ili postojanja, na drugoj strani. Čak ni Platonovo utvrđivanje nematerijalnog, koje ga postavlja iznad Parmenida i Heraklita, nije dovoljno za objašnjenje odnosa bivstvovanja i nastajanja, Jednog i Mnoštva.

Aristotel nam daje obuhvatnije učenje o bogatstvu i raznovrsnosti materijalnog sveta; svojim učenjem o imanentnoj supstancijalnoj formi Aristotel pokušava da ostvari sintezu realiteta Jednog i Mnoštva, tako što mnoštvenost primeraka sjedinjuje unutar vrste na osnovu slične specifične forme, bez obzira na to što pojedinačni primerci nisu numerički identični. Učenje o hilomorfizmu omogućilo je Aristotelu da utvrdi stvarno sjedinjavajuće načelo u zemaljskom svetu, izbegavajući istovremeno svako naglašavanje jedinstvenosti koje bi se sukobljavalo s očiglednom mnoštvenošću datom u iskustvu: on je, tako, iznašao načelo postojanosti i načelo promene, te priznao i bivstvovanje i nastajanje. Osim toga, u određenoj meri i Aristotelov nepokretni pokretač, krajnji finalni uzrok svemira, služi kao sjedinjavajuće i usklađujuće načelo, povezujući mnoštvenost fenomena u jedno inteligibilno jedinstvo. Pa ipak, Aristotelovo nezadovoljstvo Platonovom teorijom o idejama, u kojoj je zapazio mnoge slabosti, odvelo ga je u nesrećno odbacivanje platonskog egzemplarizma u celini, dok je njegovo isticanje finalne uzročnosti, i to takvo isticanje koje je išlo sve do očevidnog isključivanja kosmičke eficijentne uzročnosti, dovelo Aristotela do krajnjeg dualizma između boga i *nezavisnog* sveta.

Od poslearistotelskih filozofija stoicima nije neosnovano pripisati prenaglašavanje Jednog; posledica tog prenaglašavanja jeste kosmički panteizam (koji svoj plemeniti refleks nalazi u etičkom kosmopolitizmu); u epikureizmu, pak, nalazimo preterano isticanje Mnoštva, koje se ispoljava u kosmologiji izgrađenoj na atomističkoj osnovi i na (teoretski bar) egoističkoj etici. U novopitagorizmu i srednjem platonizmu vidimo porast sinkretizma pitagorskih, platonskih, aristotelskih i stoičkih elemenata koji kulminira u novoplatonskom sistemu. U novoplatonskom sistemu problem Jednog i Mnoštva se rešava isključivo tako što se Mnoštvo, na neki način, izvodi iz Jednog; time se, s jedne strane, izbegava dualizam između boga i nezavisnog sveta i, s druge, monizam, tako da se daje za pravo i stvarnosti Jednog i stvarnosti Mnoštva, najvišoj stvarnosti Jednog i zavisnoj stvarnosti Mnoštva. Iako su novoplatonovci svojim učenjem o hijerarhiji bivstvujućih odbacivali kosmički monizam i svako samorasipanje transcendentnog Jednog, i mada su priznavali »mnogostruko mnoštvo« ne pokušavajući da odbace kosmos i potčinjene stupnjeve bivstvovanja kao privid, oni nisu uspeli da uoče slabe tačke svog srednjeg puta između istinskog stvaranja i monizma; oni takođe nisu videli da njihova teorija o »emanaciji«, u slučaju da važi njihovo poricanje stvaranja iz ničega i poricanje samorasprostiranja boga, ne može da ima stvarno značenje, i zato ostaje samo puka metafora. Hrišćanskoj filozofiji je preostalo da iznađe istinsko rešenje problema *creatio ex nihilo sui et subjecti*[a].

[a] Lat. Stvaranja sebe i podležećeg iz ničeg. — *Prim. prev.*

II. Celokupnu grčku filozofiju možemo da razmatramo i kao pokušaj otkrivanja krajnjeg uzroka ili više uzroka sveta. Presokratovci su, kao što primećuje Aristotel, bili zainteresovani za materijalni uzrok, *Urstoff* sveta, ono što ostaje stalno iza neprekidnih promena. Platon je, međutim, posebno naglašavao uzorni uzrok, idealnu i natčulnu stvarnost; uz ovaj uzrok on je, istovremeno, tvrdio postojanje i eficijentnog delatnog uzroka, uma i duše, razvijajući prve korake presokratovca Anaksagore. Mada Aristotel govori suprotno, Platon ne zanemaruje ni finalnu uzročnost, jer paradigmatski uzroci jesu i finalni uzroci: oni, naime, nisu samo ideje već i uzori. Bog dela u svetu imajući u vidu neki cilj, kao što se jasno kaže u *Timaju*. Ali, čini se da je Platon ostavio nerazrešenu dihotomiju između uzornog i delatnog uzroka (to je smisao onoga što on u dijalozima kazuje i zato ne može kategorički da se tvrdi da je on povezao dva krajnja uzroka); u svakom slučaju, Platon u zemaljskom svetu ne daje imanentnom formalnom uzroku onako jasno mesto kakvo mu je obezbedio Aristotel. Pa ipak, mada je Aristotel razvio jasnu teoriju o imanentnim formalnim i materijalnim uzrocima u zemaljskom svetu, njegovom sistemu žalosno nedostaju krajnji eficijentni i paradigmatski uzroci. Aristotelov bog deluje kao krajnji finalni uzrok, ali, pošto Aristotel ne vidi kako bi božja nepromenljivost i samodovoljnost mogle da se pomire sa vršenjem delatnog uzrokovanja, on i ne traži neki krajnji eficijentni uzrok. Aristotel je, bez sumnje, smatrao da to što nepokretni pokretač obavlja funkciju finalne uzročnosti jeste dovoljno i za obavljanje eficijentnog uzrokovanja; to znači da je za Aristotela svet bio ne samo večit već i ontološki nezavisan od boga: teško bi se moglo zamisliti da nepokretni pokretač dovodi svet do postojanja nesvesnim obavljanjem finalne uzročnosti.

Stoga je bila neophodna sinteza Platona i Aristotela; ona je ostvarena u novoplatonizmu (a u većoj ili manjoj meri i u posrednim filozofijama koje su vodile do novoplatonizma) na taj način što se Aristotelov bog i Platonovi paradigmatski i eficijentni uzroci uzajamno mire, makar i ne na potpuno zadovoljavajući način. S druge strane, u hrišćanskoj filozofiji eficijentni, egzemplarni i finalni uzroci se eksplicitno identifikuju u jednom duhovnom bogu, najvišem bivstvu, stvarnosti i izvoru sveg stvorenog i zavisnog bivstvovanja.

III. Na grčku filozofiju u celini može da se gleda i iz antropološke perspektive, s obzirom na mesto pripisano čoveku unutar pojedinih sistema. Kao što sam ranije istakao, presokratska kosmologija se bavila posebno objektom, materijalnim kosmosom, a čovek je smatran samo jednom tačkom u tom kosmosu; na primer, čovekova duša se shvatala kao zgusnutost prvobitne vatre (Heraklit) ili kao spoj posebne vrste

atoma (Leukip). S druge strane, učenje o seobi duša, kakvo nalazimo, na primer, u pitagorskoj filozofiji ili u Empedokla, podrazumevalo je da u čoveku postoji neko načelo koje je nadređeno tvari — zamisao koja će uroditi divnim plodom u Platonovoj filozofiji.

Sa sofistima i Sokratom dolazi do zaokreta od objekta ka subjektu, od materijalnog kosmosa ka čoveku. Međutim, tek u Platonovoj filozofiji dolazi do prvog istinskog pokušaja spajanja obadve realnosti u obuhvatnu sintezu. Čovek se tu pojavljuje kao subjekt saznavanja i htenja, biće koje shvata, ili treba da shvati, istinske vrednosti u svom individualnom životu i u životu društva, biće obdareno besmrtnom dušom; ljudsko saznanje, ljudska priroda, ljudsko ponašanje i ljudsko društvo, postaju predmet dubokih i prodornih analiza i razmatranja. S druge strane, čovek se pojavljuje kao biće postavljeno između dva sveta, punog natčulnog sveta iznad sebe i puke materijalne granice ispod sebe: tako se čovek, u dvojnom svojstvu otelotvorenog duha, pokazuje kao ono što će Posejdonije, istaknuti mislilac srednje stoe, nazvati δεσμός — spona između dva sveta, nematerijalnog i materijalnog.

U Aristotelovoj filozofiji čovek je ponovo biće na sredokraći; ni Platon ni Aristotel, naime, nisu učili da je čovek najviše biće: osnivač likeja nije bio manje uveren od osnivača akademije da iznad ljudi postoji nepromenljivo bivstvo i da je kontemplacija nepromenljivog bivstva zadatak najviše čovekove sposobnosti. Aristotel ne zaostaje za Platonom u dobokom razmatranju ljudske psihologije, ljudskog ponašanja i ljudskog društva. Pa ipak, za Aristotelovu filozofiju možemo reći da je ona istovremeno i humanija i manje humana od Platonove: humanija je po tome što Aristotel, na primer, znatno čvršće povezuje dušu i telo nego Platon; na taj način, on daje znatno »realističniju« epistemologiju, znatno više vrednuje ljudsko estetičko iskustvo i umetničko stvaranje, a u razmatranju političkog društva postupa znatno »zdravorazumskije«; njegova filozofija je manje humana zbog toga što izjednačavanje takozvanog delatnog uma u svim ljudima (prema onom što se čini najverovatnijim tumačenjem spisa o duši) ima za posledicu poricanje lične besmrtnosti. Osim toga, kod Aristotela nema ni nagoveštaja o mogućnosti čoveka da se sjedini sa bogom u bilo kome smislu.

I pored toga što je tačno da Platon i Aristotel pridaju značajno mesto proučavanju čoveka i njegovog delanja, kao pojedinca i kao člana društva, takođe je tačno da obojica (i to uprkos Aristotelovoj sklonosti ka empirijskoj nauci) ostaju veliki metafizičari i spekulativni filozofi; u stvari, ni za jednog od njih se ne bi moglo reći da svoju pažnju vezuje isključivo za čoveka. Međutim, u helenističkom i rimskom razdoblju čovek sve više i više dospeva u središte interesovanja: kosmo-

loška spekulacija postepeno slabi i postaje neoriginalna, a filozofovu pažnju u epikureizmu i razvijenoj stoi prvenstveno zaokuplja čovekovo ponašanje. Ta zaokupljenost čovekom daje plemenite filozofeme pozne stoe, učenje Seneke, Marka Aurelija i — možda najizrazitije — učenje Epikteta, u kome se svi ljudi, kao umna bića, pojavljuju kao braća, deca »Zevsa«. Ako se u stoičkoj školi najviše insistiralo na čovekovom moralnom ponašanju, onda čovekova religijska sposobnost, potreba i žudnja, počinju da zauzimaju istaknuto mesto tek u školama koje su bile pod uticajem platonske baštine: učenje o »spasenju«, saznavanju boga i spajanju sa bogom, vrhune u Plotinovom učenju o ekstatičkom jedinstvu sa Jednim. Ako se epikurska i stoička filozofija (ova druga možda s određenim ograničenjima) bave čovekom na planu koji bismo mogli da nazovemo horizontalnim, neoplatonizam se zanima pre za vertikalan plan, naime, za čovekovo uzdizanje prema bogu.

IV. Epistemologija ili teorija saznanja smatra se granom filozofije; njeno izučavanje je svojstveno modernom dobu, a za neke moderne mislioce ona je predstavljala praktično čitavu filozofiju. Ima, naravno, dosta istine u tvrdnji da je moderna filozofija prva učinila epistemologiju zaista ozbiljnim i kritičkim istraživanjem, ali ta teza nije potpuno tačna ako se tvrdi bez ograničenja. I ako zanemarimo srednjovekovnu filozofiju, koja se, takođe, bavila epistemološkim temama, teško može da se porekne da su se i veliki mislioci antike u određenoj meri zanimali za epistemološka pitanja. Pa ipak, epistemologija u Grčkoj nije bila priznata kao posebna grana filozofije niti joj je dodeljivan kritički značaj, koji joj se, obično, pripisuje u modernim vremenima, u najmanju ruku, od Imanuela Kanta. Ne pretendujući ni na kakav potpun pregled razvitka epistemologije u antičkoj filozofiji, upozoriću na jednu ili dve tačke koje reljefno ističu činjenicu da su se nazirali značajni epistemološki problemi u starom svetu, bez obzira na to što se nisu pojavljivali u punoj jasnosti niti su dobijali onu pažnju koju zaslužuju.

Presokratski filozofi su, uglavnom, bili »dogmatičari«, u tom smislu što su smatrali da realno može da se sazna stvarnost. Tačno je da je elejska filozofija uočila razliku između puta istine i puta verovanja ili mnenja ili pojave; ali sami elejci nisu shvatali značaj problema sadržanih u svojoj filozofiji. Oni su usvojili monističko gledište sa racionalističkim obrazloženjem i, kako se to gledište kosilo sa podacima čulnog iskustva, viteški su negirali objektivnu realnost pojava: elejci nisu dovodili u sumnju svoje opšte filozofsko gledište niti moć ljudskog uma da transcendira fenomene, nego su upravo pretpostavljali tu moć. Oni očigledno nisu zapazili da negiranjem objektivne stvarnosti pojava potkopavaju vlastitu metafiziku. Stoga elejski mislioci, uprkos dijalektičkoj sposobnosti ljudi poput Zenona, nisu prevazišli opšti nekritički stav presokratovaca.

Sofisti su u većem ili manjem obimu tvrdili relativizam, a tvrđenje relativnosti je povlačilo za sobom jednu implicitnu epistemologiju. Ako Protagorinu izreku — da je čovek mera svih stvari — treba shvatiti u širem smislu, onda ona kaže isto što i tvrdnja da je čovek, kao stvaralac moralnih vrednosti, ne samo nezavisan u etičkoj sferi već i nesposoban da dosegne metafizičku istinu. Zar Protagora nije usvojio skeptičan stav prema teologiji i zar sofisti uopšte nisu kosmološko umovanje smatrali za gubljenje vremena? A ako su sofisti prionuli da kritikuju ljudsko saznanje i ako su pokušavali da pokažu zašto je ljudsko saznanje nužno ograničeno na pojave, oni su morali da budu i epistemolozi; njihova interesovanja, u stvari, nisu bila prvenstveno filozofska, pa se ne čini da su njihove relativističke teorije bile zasnovane na nekakvom produbljenom ispitivanju bilo prirode subjekta bilo prirode objekta. Stoga je epistemologija sadržana u njihovoj opštoj poziciji ostala implicitna i nerazrađena u neku eksplicitnu teoriju o saznanju. Naravno, *mi* možemo da razlučimo klice epistemoloških teorija ili problema, ne samo u sofistici već i u presokratskoj filozofiji; ali to ne znači da su bilo sofisti bilo presokratski kosmolozi posedovali reflektovano razumevanje tih problema.

Međutim, kod Platona i Aristotela nalazimo upravo eksplicitnu teoriju saznanja. Platon je imao jasan pojam o tome šta je sâm podrazumevao pod saznanjem i oštro je razlikovao prirodu istinskog znanja od prirode mnenja i uobrazilje; on je posedovao reflektovano znanje o relativističkim i promenljivim elementima u čulnom opažanju i raspravljao je o tome kako dolazi do greške u suđenju i u čemu se ona sastoji. Njegova celokupna teorija o uzlaznim stupnjevima saznanja i odgovarajućim područjima saznanja dozvoljava nam, bez ikakve sumnje, da ga svrstamo među epistemologe. Isto važi i za Aristotela, koji je izgradio teoriju o procesu apstrahovanja funkcije predstava, o ulozi aktivnog i pasivnog načela u saznavanju, o razlici između čulnog opažanja i pojmovnog mišljenja, o različitim funkcijama uma. Ako domen epistemologije ograničimo na razmatranje pitanja: »*Možemo* li postići saznanje?« onda bi aristotelska epistemologija spadala pre u psihologiju, jer prvenstveno odgovara na pitanje »*Kako* dolazimo do saznanja?« a manje na pitanje »*Možemo* li saznavati?«. Ako smo, međutim, voljni da proširimo obim epistemologije tako da ona obuhvati i razmatranje procesa sticanja saznanja, onda sigurno i Aristotela moramo da ubrajamo među epistemologe. On je pitanja koja je postavljao razmatrao u svom učenju o duši, i mi bismo danas možda većinu njih zadržali u psihologiji. Pa ipak, ako zanemarimo rubrike i etikete, nepobitno je da je Aristotel imao teoriju o saznanju.

S druge strane, iako su i Platon i Aristotel izgradili teorije o saznanju, neosnovano je tvrditi da oni u tom području nisu bili »dogmatični«. Kao što sam rekao, Platon je imao jasnu predstavu o onome što je sam smatrao saznanjem; mogućnost takvog saznanja on je, međutim, unapred podrazumevao. Ako je od Heraklita prihvatao promenljivost materijalnog sveta i od sofista relativnost čulnog opažanja, on je, na drugoj strani, od elejaca i pitagorovaca usvojio racionalistički stav o tome da ljudski um može da ode preko pojava, a od Sokrata osnovu svoje metafizike suštine. Štaviše, za Platonovu etiku i politiku svrhe bilo je suštinski značajno priznavanje mogućnosti saznanja nepromenljivih vrednosti i uzornih suština: on doista nikada nije dovodio u sumnju tu mogućnost niti je ikada ozbiljno postavljao pitanje o čisto subjektivnom *apriornom* elementu u ljudskom saznavanju. On je *apriorni* element (koji je poznavao) pripisivao »sećanju«, tj. prethodnom objektivnom saznanju. Aristotel takođe nikada nije postavljao »kritički problem«: on je pretpostavljao da se ljudski um može izdići iznad pojava i postići pouzdano znanje o onom nepromenljivom i nužnom, koje predstavlja predmet teorijske kontemplacije. Platon je bilo neumorni dijalektičar, a Aristotel je bio uvek spreman da razmotri sveže probleme i veoma brižljivo je izlagao vlastite teorije, mada ne i tuđe; međutim, ni za jednog od njih ne možemo reći da je bio kantovac ili antikantovac u antičkom svetu, naprosto zbog toga što oni nisu razmatrali kantovski problem. To doista i nije iznenađenje, jer su i Platon i Aristotel bili zaokupirani problemom bivstvovanja (za razliku od moderne filozofije u kojoj mnoštvo mislilaca polazi od *svesti*), pa su stoga njihove teorije o saznanju bile elaborirane u funkciji njihovih metafizika i opštih filozofskih stavova a ne kao neki nužni *prolegomenon* u svaku metafiziku.

I u poslearistotelskoj filozofiji, ako izuzmemo skeptike, nalazimo isti »dogmatički« stav, mada je istina i to da se u helenizmu prilična pažnja poklanjala pitanju o kriterijumima istine, na primer kod stoika i epikurovaca. Mislioci posle Aristotela su osetili teškoću koja poizlazi iz promenljivosti čulnog opažanja i pokušavali su da je otklone; u stvari, oni su morali da je otklone kako bi bili kadri da izgrade svoje različite filozofske sisteme. Zbog toga su helenistički filozofi znatno kritičniji nego presokratovci; ali to ne znači da su oni bili kritički filozofi u kantovskom smislu; oni su se, više-manje, ograničavali na jedan poseban problem, pokušavajući da učine razliku između objektivnog čulnog opažanja, uobrazilje i priviđenja. Međutim, u novoj akademiji se pojavio i radikalni skepticizam, kao kod Karneada koji je tvrdio da nema nikakvog kriterijuma istine i da nije moguće saznanje, s obrazloženjem da nikakvo čulno opažanje nije pouzdano istinito, a da i pojmovno rezonovanje, budući da je zasnovano na čulnom iskustvu, nije ništa sigurnije; pozniji skeptici su razradili sistematsku

kritiku dogmatizma, dokazujući relativan karakter i opažanja i suđenja, pa njih možemo da smatamo za ubeđene antimetafizičare. Tačno je da je dogmatizam zadobio konačnu pobedu u antičkoj filozofiji. Ali, imajući u vidu skeptičke prigovore, ne može se reći da je antička filozofija bila sasvim nekritična a da epistemologija uopšte nije imala mesta u razmatranju grčkih filozofa. Ne želim da tvrdim da su bili opravdani ti napadi na metafiziku, jer verujem da se može odgovoriti na njih. Želim, međutim, da ukažem na to da svi grčki filozofi nisu bili naivni »dogmatičari« i da bi takva tvrdnja, čak i ako se s pravom može zastupati kada je reč o presokratovcima, bila suviše uopštena kada je reč o svim grčkim filozofima.

V. S epistemologijom je usko povezana psihologija, pa bi, možda, bilo dobro dati nekoliko opaski i o razvitku psihologije u staroj filozofiji. Među presokratovcima pitagorska škola se izdvaja poimanjem duše kao stalnog načela koje istrajava u svojoj individualnosti čak i posle smrti. Heraklitova filozofija je, takođe, prepoznala dušu kao deo čoveka koji je znatno bliži vrhovnom načelu kosmosa nego telo, a Anaksagora je utvrdio da um boravi u čoveku; ali Anaksagora, bar *verbalno*, nije uspeo da prevaziđe materijalizam presokratskih sistema, dok je za Heraklita racionalni element u čoveku bio samo čistija manifestacija vatrenog načela. Pitagorska psihologija je ta koja je svojim razlikovanjem duše i tela, u najmanju ruku, implicirala razlikovanje između duhovnog i telesnog. Doduše, doktrina o metempsihozi je prenaglašavala razliku između duše i tela, jer je implicirala i zaključak da duša nije ni u kakvom intrinsičnom odnosu prema bilo kome pojedinačnom telu. Osim toga, prihvatanje metempsihoze povlači i prihvatanje teorije da sećanje i refleksivna svest o neprekidnom identitetu ličnosti nisu bitni za individualan opstanak. (Ako je Aristotel, s jedne strane, i u skladu sa svojim sistemom, smatrao da u svakom čoveku postoji odvojen delatan um i da delatan um postoji u svojoj individualnosti, možda je, s druge strane, njegovo shvatanje — da sećanje iščezava sa smrću — bilo posledica ne samo njegove osobene psihologije i fiziologije već i ostatak pitagorskog učenja.) Kada je reč o pitagorskoj teoriji o trostrukoj prirodi duše, ona je, bez sumnje, u krajnjoj osnovi bila rezultat iskustvenog posmatranja čovekovih racionalnih i emocionalnih funkcija i sukoba između uma i strasti.

Pitagorsko shvatanje duše je uticalo prilično na Platonovu misao. Odbacujući epifenomenalizam, on je učinio dušu načelom koje u vršenju svojih najviših intelektualnih funkcija ne zavisi bitno od tela, nego dolazi »spolja« i preživljava smrt tela. Trostruka po prirodi, duša ima razne funkcije ili »delove«; hijerarhiju tih delova Platon je uskladio sa svojim opštim metafizičkim stanovištem. Niži delovi ili

funkcije u biti zavise od tela, ali umni deo spada u sferu trajnog bivstva: u osobenim dijalektičkim i intuitivnim procesima umni deo ide iznad pojava i demonstrira »božanski« ili besmrtni karakter duše. Problematika duše nije zanimala Platona ni kao psihologa, a još manje kao biologa: on se zanimao za psihologiju prvenstveno s etičkog stanovišta, a dušu je shvatao kao onu koja razumeva i spoznaje vrednosti. Otuda je on pripisivao neizmerni značaj vaspitanju i kultivisanju duše. To što je on zaoštrio antitezu između duše i tela, i to što je o duši govorio da obitava u telu kao krmanoš na brodu, i da je predodređena da upravlja telom, sve to jeste uglavnom posledica njegovog interesovanja za etiku. Tačno je da je on pokušavao da dokaže preegzistenciju duše, intrinsečnu nezavisnost duše od tela i njenu besmrtnost, i to s epistemološkim argumentima, polazeći, na primer, od *apriornog* elementa u ljudskom znanju; međutim, on je, pri tom, bio neprekidno pod uplivom etičkih i, u određenoj meri, religioznih interesovanja; pred kraj života on uporno ističe da je duša najdraži posao čoveku a obdelavanje duše najviši zadatak i dužnost čoveka. To je ono što bismo mogli nazvati karakterističnom stranom Platonovog učenja o duši; mada je duši, kao izvoru kretanja i načelu života, pripisivao i biološku funkciju, on je toliko naglašavao etičke i metafizičke aspekte da se sa razlogom može postaviti pitanje da li se njegovo razmatranje tih aspekata istinski slaže sa njegovim razmatranjem duše u njenoj biološkoj funkciji.

Aristotel je pošao od Platonovog shvatanja duše i od Platonove metafizičko-etičke slike o duši, a to shvatanje upadljivo obeležava njegovo učenje o duši kako je predstavljeno u pedagoškim delima. Prema Aristotelu, recimo, najviši deo čovekove duše, delatni um, dolazi spolja i preživljava fizičku smrt tela; u Aristotelovoj, kao i u Platonovoj, filozofiji ističe se insistiranje na vaspitanju i moralnom odgajanju. Pa ipak, teško se može izbeći utisak da taj aspekt njegovog učenja o duši nije, u stvari, karakterističan za Aristotelovu psihologiju. Ma koliko da je insistirao na vaspitanju i ma koliko njegov intelektualistički stav bio istaknut u slici o idealnom ljudskom životu datoj u *Nikomahovoj etici*, izgleda da karakterističan Aristotelov doprinos psihologiji treba pre tražiti u njegovom razmatranju bioloških vidova duše. Oštra antiteza, koju je Platon izgradio između duše i tela, bledi kod Aristotela i ustupa mesto koncepciji duše kao imanentnoj formi tela, koja je vezana za nešto određeno i pojedinačno. Delatni um (shvaćen monistički ili ne) preživljava smrt, ali duša u celini, uključujući pasivni um i funkcije sećanja, zavisi od telesnog organizma i nestaje prilikom smrti. Otkud ta duša dolazi (bez delatnog uma)? Ona ne dolazi »spolja«, nju nije stvorio demijurg: da ona možda nije funkcija tela, nešto više od jednog epifenomena? Aristotel opsežno razmatra

psihičke funkcije kao što su sećanje, uobrazilja, snovi, opažanje, i čini se da ga je njegovo spoznavanje zavisnosti tih funkcija od fizioloških činilaca odvelo prema jednom epifenomenalističkom gledištu o duši, iako on nije nikada eksplicitno odbacio sveukupnost platonskog nasleđa; on nije mislio da postoji napetost između onoga što je preuzeo iz Platonove psihologije i onog shvatanja duše koje je proizašlo iz njegovih vlastitih istraživanja i duhovnih sklonosti.

Najznačajniji doprinos koji je poslearistotelska filozofija dala psihologiji u širem smislu jeste isticanje religioznog aspekta ljudske duše: to, u najmanju ruku, važi za novoplatonizam i škole koje su dovele do novoplatonizma, mada, naravno, ne za sve poslearistotelske škole. Delujući sa stanovišta platonskog nasleđa, mislioci pokreta koji je kulminirao u novoplatonizmu jasno su istakli čovekovo srodstvo sa božanskim, onostrano usmerenje i sudbinu duše. Drugim rečima, u antičkoj filozofiji je više trijumfovao platonski stav nego aristotelski. Kada je reč o stoicima i epikurovcima, prvi nisu uspeli da izgrade jedinstveno učenje o duši zbog toga što je njihov dogmatski materijalizam zahtevao jedno shvatanje duše a njihova etika drugo. Osim toga, oni nisu prirodu i funkcionisanje psihe ispitivali zbog nje same, već su nastojali racionalnu psihologiju da uspostave na sigurnim empirijskim temeljima; usvajajući i prilagođavajući presokratsku kosmologiju i usredsređujući svoju pažnju na etičko delanje, oni su racionalističku psihologiju uskladili, koliko su najbolje mogli, sa jednim hibridnim sistemom. Pa ipak, stoičko učenje je svojim težnjama i svojim delovanjem bilo više usmereno prema etičkim i religioznim dimenzijama duše nego na njene biološke vidove. Epikurovci su poricali besmrtnost duše tvrdeći da je ona sastavljena od atoma; oni su to učenje zastupali u skladu sa svojom etikom, a ne zbog toga što su otkrili da je duša stvarno sastavljena od atoma, bez obzira na to što se mora priznati da se epikurska psihologija bolje slaže sa njihovom prozaičnom etikom nego stoička psihologija sa stoičkom idealističkom etikom. I stoička psihologija i stoička etika su neprekidno težile ka tome da raskinu okove tradicionalnog materijalističkog materijalizma u koji su bile sapete; racionalno mišljenje stoici nisu mogli da objasne svojim sistemom bolje nego što su epikurovci mogli da objasne misao uz pomoć kretanja atoma. Moguće je da su epikurovci u određenoj meri anticipirali psihologiju Hobsa ili mislilaca francuske prosvećenosti, ali ni u starom svetu ni u osamnaestovekovnoj Francuskoj, čak ni u XX veku, psihičko ne može da se objasni telesnim na zadovoljavajući način, kao što racionalno ne može da se svede na psihičko: dva elementa ostaju razdvojena, mada su u čoveku, sponi između čisto duhovne i čisto materijalne sfere, povezani čvrsto. Platon je naglašavao momenat razdvo-

jenosti, Aristotel momenat bliske povezanosti: obadva momenta treba imati u vidu da bi se izbegao okazionalizam ili moderni idealizam, s jedne strane, i epifenomenalizam, s druge.

VI. Potrebno je nekoliko opaski o razvitku etike u antičkoj filozofiji, posebno kada je reč o odnosu između etičkih normi i transcendentalnog utemeljenja moralnosti. Potpuno sam svestan toga da se o pitanju odnosa etike i metafizike živo raspravlja. Ali ja se ne pridružujem toj diskusiji: ja želim samo da naznačim ono što smatram za glavne tokove grčke etičke misli.

Naravno, najpre se mora učiniti razlika između filozofije morala i nesistematizovanih moralnih sudova. Grci su se bavili moralnim suđenjem mnogo pre nego što su sofisti, Sokrat, Platon, Aristotel, stoici i drugi, razmišljali o njima, a činjenica da su obični i moralni sudovi predstavljali građu za pozniju refleksiju znači da su teorije filozofa odslikavale u većoj ili manjoj meri običnu moralnu svest dotičnog vremena. Ti moralni sudovi zavise bar delom, od vaspitanja, društvene tradicije i okoline (oblikuje ih određena zajednica), tako da je sasvim prirodno što se oni u nečemu razlikuju od zajednice do zajednice, od naroda do naroda. Filozofu suočenom sa tim razlikama otvorena su bar dva puta za zauzimanje stava.

1. Zapazivši da se data zajednica čvrsto drži svog vlastitog tradicionalnog kodeksa smatrajući ga jedinim i »prirodnim«, dok, s druge strane, sve zajednice ne poštuju isti kodeks moralnih propisa, filozof može da izvuče zaključak da je moral nešto relativno, da, uprkos tome što jedan kodeks može da bude korisniji i svrsishodniji od drugog, ne postoji nikakav apsolutan kodeks morala. Taj pravac su odabrali sofisti.

2. S druge strane, filozof može veliki deo uočenih razlika da pripiše *pogrešci*, i može da tvrdi da postoji sigurno merilo i norma za moralnost. Tim pravcem su krenuli Platon i Aristotel. U stvari, etički intelektualizam, karakterističan posebno za Sokrata, a u manjoj meri i za Platona, razlike u moralnom suđenju doista pripisuje pogrešci i greškama uopšte. Onom koji smatra, ili izjavljuje da smatra, kako je prirodno i ispravno činiti zlo neprijateljima ili voditi život besramnog egoizma, Platon nastoji da pokaže kako su to pogrešne ideje i pojmovi. Platon se, možda, povremeno poziva i na vlastit interes dotičnog čoveka, ali samo u takozvanom *argumentum ad hominem*; bez obzira na šta se pozivao u dokazivanju, Platon sigurno nije bio etički relativist: on je verovao u trajna, objektivno istinita i univerzalno valjana merila.

Pogledamo li Platonovu i Aristotelovu filozofiju morala, uočićemo da kod obojice filozofa merilo vladanja proizlazi iz njihovih koncepcija o ljudskoj prirodi. Platon je ono uzorno (idealno) smatrao za nešto utvrđeno, večito i transcendentno, za nešto što nije podložno relativnosti i promeni. Različite sposobnosti čoveka jesu sposobnosti za delanje u skladu sa određenim duševnim sklonostima ili vrlinama, a za svaku vrlinu postoji idealan obrazac, sadržan u sveobuhvatnom idealu — idealu Dobra. Postoji ideal čoveka i ideali čovekovih vrlina, a čovekov moralni zadatak jeste da sebe dovede u sklad sa tim idealima. Kada to čini, kada je njegova priroda skladno razvijena i dovršena prema idealu, on postaje »pravedan« ili dobar čovek, istinski primer čoveka koji je postigao istinsko blagostanje. Prema Platonu, dobro neprekidno deluje, težeći da ostvari ono uzorno u konkretnom i aktualnom svetu. Sam bog nikada se ne odvaja od idealnog, nego uvek ima u vidu ono uzorno, najbolje: on je um, božansko proviđenje, koje deluje u kosmosu. Bog je, takođe, izvor ljudske umnosti: u *Timaju* Platon ga simbolično slika kako sam stvara ljudski um; otuda je čovekova racionalna duša srodna božanstvu i ima isti zadatak kao i božanstvo — ostvarenje ideala ili vrednosti u svetu. Čovek je, dakle, po prirodi saradnik bogu: njegov poziv sastoji se u tome da radi na realizaciji idealnog i vrednog u svom ličnom životu i u životu društva ili države. Bog je onaj koji postavlja merila, ne čovek, kaže Platon nasuprot Protagori, a čovekov cilj je da postigne najveću moguću sličnost sa bogom. Tačno je da Platon malo govori o moralnoj obavezi; međutim, on očigledno vodi računa, makar i ne sasvim reflektovano, o tome da se čovek nalazi pod nekom vrstom obaveze da dela tako kako to istinski dolikuje čoveku. Etički intelektualizam, koji je nasledio od Sokrata, bez sumnje je sprečavao Platona da jasno shvati moralnu obavezu i odgovornost, ali zar motivi o budućem životu, nagradi i kazni, jasno ne impliciraju neko shvatanje moralne obaveze? Platon je sigurno transcendentalno utemeljio *sadržaj* moralnog zakona, i, mada isto ne može da se kaže i za *formu* tog moralnog zakona, naime za kategorički imperativ, ipak se čini da je on imao maglovitu svest o činjenici da moralni zakon, radi potkrepljenja njegovog moralno obavezujućeg i univerzalno važećeg karaktera, mora da se utemelji transcendentalno ne samo kada je reč o sadržaju nego i o njegovoj formi.

Ako se okrenemo Aristotelu, naći ćemo veoma tananu analizu dobrog života, moralnih i intelektualnih vrlina; Aristotel je analizirao vrline znatno potpunije i sistematičnije od Platona; međutim, Platonove transcendentne vrednosti bivaju kod Aristotela uklonjenje ili zamenjene imanentnom formom. Tačno je da Aristotel poziva na razmišljanje o božanskim stvarima, na podražavanje, koliko je to čoveku moguće, božije kontemplacije — onog najvišeg; u određenom

smislu čak i za Aristotela postoji večit uzor ljudskog života; ali teorijski život je nepristupačan većini ljudi, i Aristotel, s druge strane, ni na koji način ne potkrepljuje uverenje da je čovek pozvan da sarađuje sa božanskim; bar u *Metafizici* bog ne deluje svesno i eficijentno u svetu. Aristotel nikada nije na zadovoljavajući način sintetizovao život moralnih vrlina sa teorijskim životom; moralni zakon je kod njega bez ikakvog transcendentalnog utemeljenja, bez obzira na to da li je reč o njegovom sadržaju ili o formi. Šta bi Aristotel mogao da kaže nekom ko bi posumnjao u obavezu življenja u onom obliku koji se predlaže u *Nikomahovoj etici?* Aristotel bi mogao da se pozove na estetička merila, na dobar oblik, na »pravičnost«, ili bi mogao da ukaže na to da bi drugačije delanje značilo odbacivanje sreće kao cilja ka kojem svi nužno teže, što bi za posledicu imalo iracionalno delanje; ali, on uopšte ne može da se pozove na specifično moralnu obavezu za čvrstim utemeljenjem u stvarnosti po sebi.

Potonji grčki filozofi, s izuzetkom epikurovaca, uvideli su, izgleda, neophodnost zasnivanja merodavne moralnosti na nečemu apsolutnom; stoici insistiraju na dužnosti, na božanskoj volji, na umnom životu shvaćenom kao životu koji je saglasan sa prirodom, jer čovekova racionalna priroda proizlazi iz boga, sveobuhvatnog uma i vraća se njemu. Njihov panteizam ih je, bez sumnje, uvlačio u teškoće etičke prirode; ali, bez obzira na to, stoici su moralnost sagledavali, u krajnjoj liniji, kao izraz božanstva u čoveku i ljudskom životu. Pošto je bog jedan, i pošto je ljudska priroda konstantna, može da postoji samo jedna moralnost. Bilo bi anahrono učitati u stoičku »dužnost« ono značenje koje je taj termin stekao u modernim vremenima; ali stoici su imali nekakvu koncepciju o dužnosti i moralnoj obavezi, iako je jasno iskazivanje te koncepcije bilo ometano determinističkim posledicama njihovog panteizma. U novoplatonskom sistemu, ili sistemima, prava etika je bila podređena religioznom aspektu ljudskog života i čovekovom uzdizanju ka bogu; međutim, praksa moralnog življenja je smatrana za integralan deo tog uzdizanja; upražnjavajući uzdizanje, čovek se usaglašava sa transcendentalno ustanovljenim merilima. Povrh toga, činjenica da su Rimljani, težeći ka moralnom životu i pridajući značaj moralnim vrlinama, uvideli neophodnost da se pročiste ideje o bogu i neophodnost da se naglasi božansko proviđenje, jasno ilustruje praktične pogodnosti zasnivanja etike na metafizici, i na taj način predstavlja empirijsku potvrdu teorijskog obrazlaganja tog utemeljenja.

VII. Spominjanje etike i utvrđivanje transcendentalnog utemeljenja moralnosti prirodno upućuje na kratko razmatranje grčke filozofije sagledane kao pripremni intelektualni instrument za hrišćanstvo,

odnosno kao *preparatio evangelica*[a]. Ovde možemo dati samo nekoliko napomena: svako primereno tretiranje tog predmeta zahtevalo bi više prostora nego što ja mogu da mu posvetim u ovom zaključnom poglavlju. (Razmatranje učenja koje je hrišćanska filozofija direktno ili indirektno pozajmila od grčkih mislilaca najbolje je rezervisati za sledeći tom ove istorije filozofije koji se bavi srednjovekovnom filozofijom.)

Bez obzira na to što Heraklit shvata logos materijalistički, kao identičan sa prvobitnom vatrom (to je shvatanje koje su u poznijim vremenima razradili stoici), u Heraklitovoj filozofiji nalazimo početke učenja o imanentnom umu koji deluje u svetu, dok nam Anaksagora daje teoriju o umu (νοῦς) kao prvog načela kretanja. U obadva slučaja samo se nagoveštava razvitak koji će uslediti kasnije, tako da sve do Platona ne nalazimo ništa slično prirodnoj teologiji. Dok kod presokatrovaca imamo tek nagoveštaje učenja o (kako bismo mi rekli) bogu, kao prvom eficijentnom uzroku (Anaksagora), kao proviđenju ili imanentnom umu (Heraklit), u pitagorizmu susrećemo malo jasnije iskazivanje razlike između duše i tela, tezu o nadmoćnosti duše nad telom i neophodnosti negovanja duše i njenog čuvanja od kvarenja. Ipak, presokratska filozofija kao celina može da se, u neku ruku, smatra kao daleka *preporatio evangelica* paganskog duha za prihvatanje otkrivene religije, i to pre na osnovu njenog traganja za krajnjom prirodom sveta i na osnovu njenog shvatanja sveta kao zakonito uređenog, nego s obzirom na bilo koje posebno učenje (s izuzetkom, možda, orfičko-pitagorske psihologije). Jer shvatanje o zakonito uređenom svetu prirodno vodi ka shvatanju o zakonodavcu i uređivaču sveta. Pre nego što je taj potonji korak mogao da bude izveden bilo je neophodno da se uoči jasno razlikovanje između duše i tela, nematerijalnog i materijalnog, a poimanju te razlike utrli su put orfičari i pitagorovci; međutim, tek je Platon istinski razradio pitagorsko-antropološko razlikovanje između transcendentnog i fenomenalnog, nematarijalnog i matrijalnog.

Teško bi se mogao prenaglasiti Platonov značaj za intelektualnu *preparatio evangelica* paganskog sveta. Svojim učenjem o egzemplarizmu, teorijom o transcendentnom egzemplarnom uzroku, učenjem o umu ili duhu koji dela u svetu i oblikuje svet za ono najbolje, Platon je, očigledno, pripremio put konačnom prihvatanju jednog transcendentno-imanentnog boga. Svojim učenjem o besmrtnoj i umnoj čovekovoj duši, o ispaštanju i o moralnom očišćenju, on je olakšao duhovno prihvatanje hrišćanske psifologije i asketizma, dok su njegovo

[a] Lat. Jevanđelska priprema. — *Prim. prev.*

isnistiranje na apsolutnim moralnim merilima u skladu sa Sokratovim učenjem, kao i njegovi nagoveštaji o spajanju sa bogom, bili daleka priprema za prihvatanje hrišćanske etike. Ne smemo zaboraviti ni to da Platon u *Zakonima* navodi razloge zbog kojih treba priznati da um deluje u svetu, čime je nagovestio kasnije prirodne teologije. Ali prihvatanje hrišćanstva je više potpomogao celokupni stav koji je negovala platonska filozofija — mislim na verovanje u transcendentnu realnost, večite vrednosti, besmrtnost, pravednost, proviđenje itd. i na karakterističan mentalan i emocionalan stav kome logično pogoduje takvo verovanje — nego bilo koji specifični Platonovi argumenti. Istina je da je učenje o transcendentnom, onako kako je razvijeno u srednjem i poznom platonizmu, bilo korišćeno *protiv* hrišćanstva, pod izgovorom da je dogma o inkarnaciji nesaglasna sa transcendentnim karakterom boga: ali transcendentnost boga predstavlja integralno učenje hrišćanstva, i teško može da se negira udeo koji je platonsko uzdizanje iznad presokratskog materijalizma imalo u usvajanju religije koja insistira na najvišoj realnosti transcendentnog i na trajnom karakteru duhovnih vrednosti. Sigurno da su rani hrišćanski mislioci u platonizmu prepoznali određenu, makar i udaljenu, srodnost sa svojim vlastitim *Weltanschaungom* i da je Avgustinovo učenje, uprkos tome što će Aristotel kasnije da postane filozof sholastike *par excellence*, više na pozicijama platonskog nasleđa. Štaviše, platonsko-avgustinski elementi nisu potpuno odsutni ni u filozofiji onog velikog sholastičara koji je usvajao — i prilagođavao — aristotelizam, naime, u filozofiji sv. Tome Akvinskog. Ako se može reći da je platonizam u određenoj meri pomogao pripremanju hrišćanstva, makar i preko mnogobrojnih škola koje su razvile izvornu platonsku baštinu, može se reći i to da je hrišćanstvo prihvatilo od platonizma ponešto od svoje filozofske »opreme«.

Srednjovekovni filozofi avgustinske tradicije, poput sv. Bonaventure (jedan od njegovih glavnih prigovora Aristotelu tiče se Stagiraninovog negiranja egzemplarizma), smatrali su da je aristotelizam stran hrišćanskoj religiji, znatnim delom zbog toga što se Zapad s Aristotelom upoznao preko arabijskih komentatora. [Tako je, na primer, Averoes (Averroës) tumačio — verovatno ispravno — da Aristotel negira *ličnu* besmrtnost ljudske duše.] I pored toga što je tačno da shvatanje boga u *Metafizici*, kao bića potpuno zaokupljenog sobom i nimalo zabrinutog za svet i čoveka, nije koncepcija hrišćanstva, mora se priznati da je Aristotelova prirodna teologija bila priprema za prihvatanje hrišćanstva. Kod Aristotela se pojavljuje bog kao transcendentna, nematerijalna Misao, apsolutni finalni uzrok; kada platonske ideje budu kasnije smeštene u božanski um, a u sinkretizmu platonizma i aristotelizma dođe do srastanja eficijentnog, egzemplarnog i finalnog uzroka,

biće obezbeđena koncepcija stvarnosti koja je intelektualno prihvatanje hrišćanstva učinila lakšim nego što bi ono bilo inače.

Kada je reč o tome, moglo bi mnogo toga da se kaže o poslearistotelskoj filozofiji; ovde mogu da izaberem samo nekoliko tema koje treba spomenuti. Stoička filozofija, svojim učenjem o imanentnom logosu i njegovom »provinencijalnom« delovanju u svetu i svojom uzvišenom etikom, bila je značajan činilac u svetu u kome se hrišćanstvo tek javilo i činilo prve korake. Sasvim je tačno da je stoička filozofija ostala teorijski materijalistička i manje-više deterministička; ali, stoičko insistiranje na srodstvu čoveka i boga, na očišćavanju duše samonadziranjem i moralnim vaspitanjem, na potčinjavanju »božanskoj volji«, skupa sa dalekosežnim uticajem kosmopolitizma, delovalo je na neke kao priprema za prihvatanje univerzalne religije koja je, prevladavajući materijalizam stoika, nastojala da istakne bratstvo ljudi kao božije dece i tako uvede dinamičku komponentu koja je nedostajala stoičkom sistemu. Osim toga, ukoliko je etički stoicizam bio odgovor na tadašnju potrebu za nalaženjem moralnog rukovodstva i ispravnog usmerenja pojedinca izgubljenog u velikoj kosmopolitskoj imperiji, može se reći da je toj potrebi znatno bolje odgovorilo hrišćansko učenje, koje je moglo da se obraća neobrazovanim i prostim na način na koji nije mogao stoicizam. Uz to, potpunu sreću u budućem životu hrišćansko učenje je istaklo kao okvir moralnog stremljenja na način koji je stoičkoj filozofiji bio nedostupan upravo zbog njenog vlastitog sistema.

Osim čovekovih strogo etičkih potreba, pozna antika je trebalo da zadovolji i njegovu religioznu sklonost i potrebe. Nasuprot državnom kultu koji nije bio kadar da odgovori na tu potrebu, nastojale su da je zadovolje misterijska religija pa čak i filozofija (ali ne u tako popularnom obliku, na primer u novoplatonizmu). Pokušavajući da se pobrinu za čovekove dublje duhovne težnje, one su, istovremeno, nastojale da te težnje razviju i intenziviraju, nakon čega je hrišćanstvo palo na već pripremljeno tlo. Svojom doktrinom o spasenju, sakramentalnim sistemom, svojim dogmama, učenjem o otelotvorenju sa Hristom kroz pripadništvo crkvi, o krajnjoj viziji Boga, kao i svojom ponudom natprirodnog života, hrišćanstvo je predstavljalo »misterijsku religiju«; ali ono je imalo neprocenjivu prednost nad svim ostalim paganskim misterijskim religijama utoliko što je bila *istorijska* religija, zasnovana na životu, smrti i vaskrsenju Bogočoveka, Isusa Hrista, koji je živeo i patio u Palestini u određenom istorijskom periodu: hrišćanstvo se zasnivalo na istorijskoj činjenici, ne na mitu. Kada je reč o učenju o „spasenju" kakvo se sreće u filozofskim školama, i o učenju o ekstatičkom sjedinjavanju sa bogom kakvo je razvijeno u novoplato-

nizmu, ona su po karakteru bila suviše intelektualistička da bi mogla naići na širi odziv. Kroz sakramente i natprirodan život hrišćanstvo je nudilo *svim* ljudima, obrazovanim i neobrazovanim jednako jedinstvo sa Bogom, nesavršeno u ovom životu, savršeno u budućem, i stoga je, čak i sa čisto prirodnog gledišta, očigledno bilo predodređeno da izvrši znatno veći uticaj nego što ga je filozofija kao takva ikad mogla vršiti, čak veći uticaj i od one filozofije koja je snažno prožeta religioznim elementima. Povrh toga, novoplatonska filozofija je bila neistorijska u tom smislu što je učenje poput ovog o inkarnaciji bilo tuđe njenom duhu, a jedna istorijska religija mora da ima širi popularan odziv nego metafizička filozofija. Pa ipak, uprkos zgražavajućem i sablažnjivom stavu koji su imali neki rani hrišćanski pisci (sasvim prirodno) prema misterijskim religijama, posebno prema mitraizmu i njegovim kvazisakramentalnim obredima, ipak su više-manje popularne misterijske religije i intelektualistički neoplatonizam poslužili određenoj svrsi — pripremanju ljudskog duha za prihvatanje hrišćanstva. Te religije i filozofije su, možda, težile ka tome da se postave kao rivali hrišćanstvu i možda su navele neke pojedince da ne prigrle hrišćanstvo koje bi, inače, usvojili; ali to ne znači da one nisu mogle i da nisu poslužile kao put ka hrišćanstvu. Porfirije je napadao hrišćanstvo, ali zar Avgustin nije došao do hrišćanstva preko Plotina? Novoplatonizam je bio poslednji dašak, poslednji izdanak, antičke paganske filozofije; prema mišljenju sv. Avgustina, on je postao prvi stupanj hrišćanske filozofije. Hrišćanstvo, naravno, ni u kome smislu nije bilo posledica antičke filozofije, niti njemu pristaje naziv filozofskog sistema; ono je otkrivena religija i njegove istorijske preteče treba tražiti u judaizmu; ali kada je hrišćanstvo počelo da filozofira, ono je zateklo bogat materijal pred sobom, pravu riznicu dijalektičkih instrumenata i metafizičkih pojmova i termina, a oni koji veruju da deluje božanska promisao u istoriji teško će prihvatiti to da su pribavljanje tog materijala i njegova vekovna razrada bili, naprosto, i jedino puki slučaj.

DODACI

PRVI DODATAK

NEKE SKRAĆENICE KOJE SE KORISTE U OVOM TOMU

AËTIUS. Collectio placitorum (philosophorum)

ALBINUS. Didasc. (Didascalicus)

AMMIANUS MARCELLINUS. Rerum gest. (Rerum gestarum libri 18)

AUGUSTINUS. Contra Acad. (Contra Academicos)
C. D. (De Civitate Dei)

BURNET. E. G. P. (Rana grčka filozofija)
G. P. I. (Grčka filozofija, deo I, Od Talesa do Platona)

CAPITOLINUS, JULIUS. Vit. M. Ant. (Vita Marci Antonini Pii)

CHALCIDIUS. In. Tim. (Komentari Platonovog *Timaja*)

CICERO. Acad. Prior. (Academica Priora)
Acad. Post. (Academica Posteriora)
Ad Att. (Pisma Atiku)
De Div. (De Divinatione)
De Fin. (De Finibus)
De Nat. D. (De Natura Deorum)
De Off. (De Officiis)
De Orat. (De Oratore)
De Senect (De Senectute)
Somn. Scip. (Somnium Scipionis)
Tusc. (Tusculanae Disputationes)

CLEMENS ALEXANDRINUS. Protrep. (Protrepticus)
Strom. (Stromta)

DAMASCIUS. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis principiis)

DIOGENES LAËRTIUS. Životi filozofa

EPICTETUS. Disc. (Discourses)
Ench. (Encheiridion)

EUDEMUS. Phys. (*Fizika*, od koje su ostali samo fragmenti)

EUNAPIUS. Vit. Soph. (Životi sofista)

EUSEBIUS. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica)
Prep. Evan. (Preparatio Evangelica)

GELLIUS, AULUS. Noct. Att. (Noctes Atticae)

GREGORIOS NAZIJANSKI. adv. Max. (adversus Maximum)

HIPPOLYTUS. Ref. (Refutationis omnium haeresium libri X)

JOSEPHUS. Ant. Jud. (Jevrejski starine)

LACTANTIUS. Div. Inst. (Institutiones divinae)

LAMPRIDIUS. Alex. (Život Aleksandra Severa)
Aurel. (Aurelijanov život)

LUCIAN. De morte Peregr. (De morte Peregrini)

MARCUS AURELIUS. Med. (Meditacije ili Samom sebi)

MAXIMUS IZ TIRA. Diss. (Dissertationes)

ORIGEN. c. Cels. (Contra Celsum)

P. G. Patrologia Graeca (ed. Migne)

P. L. Patrologia Latina (ed. Migne)

PHILO. De conf. ling. (De confusione linguarum)
De human. (De humanitate)
De migrat. Abrah. (De migratine Abrahami)
De mutat. nom. (De mutatione nominum)
De opif. mundi (De opificio mundi)
De post. Caini (De posteritate Caini)
De somn. (De somniis)
De vita Mos. (De vita Moysis)
Leg. Alleg. (Legum allegoriarum libri)
Quis. rer, div. her. (Quis rerum divinarum heres sit)
Quod. Deus sit. immut. (Quod Deus sit immutabilis)

PHOTIUS. Bibliotheca (oko 857. naše ere)

PLUTARCH. Cat. Mai. (Cato Maior).
De anim. proc. (De animae procreatione in Timaeo).
De comn. notit. (De communibus notitiis adversus Stoicos).
De def. orac. (De defectu oraculorum).
De gloria Athen. (Bellone an psce clariores fuerint Athenienses).
De Is. et Osir. (De Iside et Osiride).
De prim. frig. (De primo frigido).
De ser. num. vind. (De sera numinis vindicta).
De sol. animal. (De sollertia animalium).
De Stoic repug. (De repugnantiis Stoicis).
Non p. suav. (Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum).

PSEUDO-PLUTARCH. Strom. (Fragmenti stromata sačuvani u Eusebijevoj *Preparatio Evangelica*).

PORPHYRIOS. Isag. (Isagoge, tj. uvod u Aristotelove *Kategorije*).

PROCLUS. De Prov. (De providentia et fato et eo quod in nobis).
In Alcib. (Komentar »Platonovog« *Alkibijada I*).
In Remp. (Komentar Platonove *Države.*)
In Parmen. (Komentar Platonovog *Parmenida*).
In Tim. (Komentar Platonovog *Timaja*).
Instit. Theol. (Institutio Theologica).
Theol. Plat. (In Platonis Theologiam).

SENECA. Nat. Quaest. Naturalium Quaestionum libri VII).

SEXTUS EMPIRICUS. adv. math. (Adversus mathematicos).
Pyrr. Hyp. (Pyrrhonenses Hypotyposes).

SIMPLICIUS. In Arist. Categ. (Komentar Aristotelovih *Kategorija*
Phys. (Komentar Aristotelove *Fizike*).

STACE, W. T. Crit. Hist. (Kritička istorija grčke filozofije).

STOBAEUS. Flor. (Florilegium).

TACITUS. Ann. (Annales).
Hist. (Historiae).

THEOPHRASTUS. Phys. Opin. (Physicorum Opiniones).

XENOPHON. Cyneg. (Cynegeticus).
Mem. (Memorabilia).

DRUGI DODATAK

BELEŠKA O IZVORIMA

Zato što, s jedne strane, mnogi filozofi uopšte nisu ostavili pisana dela, i zato što su, s druge strane, izgubljena dela mnogih filozofa koji su pisali, mi se često, u svrhu obaveštavanja o razvoju grčke filozofije, moramo da oslonimo na svedočanstva poznijih pisaca.

Glavni izvor saznanja o presokratskoj filozofiji u antičkom svetu bio je Teofrastov spis pod naslovom *Mnenja fizičara* (*Physicorum Opiniones*), delo koje mi, na nesreću, posedujemo samo u fragmentima. To Teofrastovo delo je bilo osnova raznih drugih kompilacija, epitoma ili »doksografije«; u nekima od njih mnenja filozofa su bila raspoređena po temama, dok su u drugima bila izložena pod imenima odgovarajućih filozofa. U prvu vrstu spadaju *Stara mnenja* (*Vetusta Placita*) koja je ostavio jedan nepoznat učenik Posejdonija u prvoj polovini I veka naše ere. Mi ni taj spis ne posedujemo, ali da je on postojao, i da se zasnivao na Teofrastovom delu, dokazao je Dils. *Vetusta Placita* su bila glavni izvor takozvanih Aetijevih *Mnenja* (*Aëtii Placita* ili (Συναγωγὴ τῶν Ἀρεσκόντων)[a], koja potiču iz vremena oko 100. godine naše ere. Aetijev spis je, opet, bio osnova za Pseudo-Plutarhov (Pseũdos Plutarchos) spis *Placita Philosophorum* (*Mnenja filozofa*), kompiliran iz više izvora oko 150. g. naše ere, i za doksografske ekscerpte Jovana Stobeja (Joannes Stobaios, V vek naše ere) u prvoj knjizi njegovih *Eclogae* (*Ekloga*). Ova dva poslednja spisa predstavljaju najznačajnije sačuvane doksografske kompilacije; posle Dilsovih istraživanja postalo je očevidno da je glavni i krajnji izvor obadva spisa bio Teofrastov rad, koji je, u krajnjoj liniji, bio i glavni, mada ne jedini izvor za prvu knjigu Hipolitovih (Hippolytos) *Pobijanje svih jeresi* (u kojima je sadržaj dat prema imenima filozofa o kojima je reč), kao i za fragmente, pogrešno pripisivane Plutarhu, koji se navode u Eusebijevoj *Jevanđelskoj pripremi* (*Preparatio Evangelica*).

Dalja obaveštenja o shvatanjima grčkih filozofa pružaju nam dela kao što su *Noći Atike* (*Noctes Atticae*) Aula Gelija (oko 150. godine naše ere), spisi filozofa poput Plutarha, Cicerona i Seksta Empirika, i radovi hrišćanskih otaca i ranih hrišćanskih pisaca. (Međutim, prilikom korišćenja takvih istorijskih izvora moramo biti veoma oprezni, jer je, na primer, Ciceron svoja znanja o ranim grčkim filozofima crpao iz posrednih izvora, dok je Sekst Empirik uglavnom bio zainteresovan da potkrepi svoje vlastito skeptičko stanovište, pa je zbog toga obraćao pažnju, pre svega, na protivrečna mnenja dogmatičnih filozofa. Kada je reč o Aristotelovim svedočanstvima o mišljenjima njegovih prethodnika, mi ne smemo zaboraviti da je Aristotel bio sklon tome da ranije filozofe razmatra sa stanovišta vlastitog sistema i u njima da vidi pripremne radove za svoja sopstvena dostignuća. Njegov stav je u tom pogledu, znatnim delom bio opravdan, ali to istovremeno znači da se on nije uvek brinuo da dâ ono što bismo mi danas smatrali za potpuno objektivan i naučan prikaz toka filozofske misli.) Komentari dela istaknutih filozofa koje su pisali stari pisci takođe su prilično značajni, na primer, Simplikijev komentar Aristotelove *Fizike*.

Najznačajniji sačuvan spis o životima filozofa jeste spis Diogena Laertija (III vek naše ere). To delo je kompilacija materijala preuzetog iz raznih izvora i veoma je neujednačene vrednosti; veći deo biografskog materijala je anegdotskog i legendarnog karaktera i stoga je bez vrednosti; Laertije je uključio u svoje delo i »čudesne priče« i različite, ponekad protivrečne, izveštaje koje je prikupio od prethodnih pisaca i kompilatora. S druge strane, bilo bi veoma pogrešno ako bismo dopustili da nenaučni karakter tog dela potpuno pomrači njegov značaj i stvarnu vrednost. U Diogenovom radu su značajna upućivanja na spise filozofa; priličan broj dragocenih obaveštenja o mnenjima i životima grčkih filozofa dugujemo upravo Diogenovom spisu. Prilikom procenjivanja istorijske vrednosti Diogenovih iskaza očigledno je nužno poznavati (koliko je to uopšte moguće) odgovarajući izvor na koji se on oslanja u datoj prilici, a stručnjaci su uložili ne malo mukotrpnog i plodonosnog rada da bi došli do takvih znanja.

Najznačajniji izvor za utvrđivanje hronologije grčkih filozofa jeste Apolodorova (Apollodoros) *Chronica* (*Hronika*), čiji prvi deo se zasniva na *Chronographia* (*Hronografiji*) Eratostena (Eratosthenes) iz Kirene (III vek stare ere; Apolodor je preuzeti materijal dopunio podacima sve do oko 110. godine stare ere. On nije, naravno, uvek na raspolaganju imao sasvim tačne podatke, i stoga je morao da pribegava proizvoljnoj metodi, odnosno da neki značajan događaj, za koji se pretpostavljalo da ga je doživeo neki filozof, poveže sa cvatom ili akmeom dotičnog filozofa; uzimalo se da ἀκμή pada u četrdesetoj godini pa se, na osnovu toga, izračunavao unazad datum filozofovog rođenja. Slično tome, opšte pravilo je bilo da je učenik nekog filozofa bio četr-

[a] Gr. *Zbirka* (*mnenja*) *istaknutih* (*filozofa*). — *Prim. prev.*

deset godina mlađi od svog učitelja. Stoga tu nije trebalo očekivati tačnost.

[Uopšte o izvorima vidi, na primer, Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (*Filozofija starog veka*), SS. 10—26 (Apolodorova *Hronika* se daje na SS. 667—71); A. Fairbanks, *The First Philosophers of Greece* (*Prvi filozofi Grčke*), pp. 263—88; L. Robin, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit* (*Grčka misao i početak naučnog duha*), pp. 7—16; i *Stellenregister* (*Registar mesta*) za Dilsovu zbirku *Fragmente der Vorsokratiker*.]

TREĆI DODATAK

BIBLIOGRAFIJA*

I. *Istorije grčke filozofije*

Aleksandrov i dr. *Istorija filozofije* (I tom), Beograd 1948.

Bazala, A., *Povjest filozofije*, I—II, Zagreb, 1906—1909.

Bošnjak, B., *Grčka filozofija*, I—II, Zagreb, 1956 (1980).

Brehier, E., *Histoire de la Philosophie*, I, Paris, 1908 (1956).

Burnet, J., *Greek Philosophy from Thales to Plato*, London, 1914 (1968).

Đurić, M. N., *Istorija helenske etike*, Beograd 1958 (1976).

Gomperz, Th., *Griechische Denker*, Leipzig, 1912 (postoji i francuski i engleski prevod).

Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije*, I—II, Beograd 1962.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, I—VI, Cambridge, 1962—1981.

Rivaud, A., *Histoire de la Philosophie*, I—II, Paris, 1960.

Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifiques*, Paris, 1923.

Rasel, B., *Istorija zapadne filozofije*, Beograd, 1962.

Stenzel, J., *Metaphysik des Altertums*, Berlin, 1929.

Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I *Die Philosophie des Altertums*, Stuttgart, 1957 (Basel, 1983).

Vorländer, K., *Geschichte der Philosophie*, I, 1903 (Hamburg, 1963).

Windelband, W., *Povijest filozofije*, Zagreb, 1956 (1978).

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1844—1855 (više puta obnovljeno i prevedeno u različitim adaptacijama na italijanski, engleski i francuski jezik).

* Pošto Koplston u originalu daje pregled naslova dostupnih uglavnom engleskom čitaocu (uz to, ta dela su većinom zastarela), nismo želeli, naprosto, da preštampamo njegov spisak literature. Umesto toga, Koplstonovu bibliografiju smo preradili i dopunili knjigama na našem jeziku. — *Prim. prev.*

II. Presokratska filozofija

Najbolja zbirka fragmenata i izvora objavljena je u knjizi: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I—III (Berlin, 1903; poslednje šesto izdanje u redakciji W. Kranza, prevedeno je na srpskohrvatski jezik (Diels, *Predsokratovci*, I—II, Zagreb 1983, prir. B. Bošnjak). Postoji izbor na slovenačkom: A. Sovre, *Presokratiki*, Ljubljana 1946; delimični srpskohrvatski prevodi:

Heraklit (prevod A. Markezi, Beograd 1924; N. Majnarić, Zagreb 1951; M. Marković, Beograd 1954/1975);
Leukip i Demokrit (prevod N. Majnarić, Zagreb 1950);
Fragmenti Elejaca (Parmenid, Zenon, Melis) (prevod S. Žunjić, Beograd 1984).

Izbor fragmenata preveden u:

Marković, M., *Florilegium philosophum graecum*, Beograd 1951;
Bošnjak, B., *Filozofska hrestomatija* I—II, Zagreb 1956—7;
Kirk & Raven, *The presocratic Philosophers*, Cambridge 1957;
Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London 1920.

Najbolje monografije su izdate u tri zbornika:

Furley & Allen, *Studies in Presocratic Philosophy* I—II, London 1970;
Gadamer, H. G., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968;
Mourelatos, A. P. D., *The Presocratics*, New York, 1974.

Na srpskohrvatskom jeziku:

Pavlović, B., *Dosokratska misao*, I—II (skripta), Beograd 1973.

III. *Platon*

Stefanusovo izdanje, prema kome se vrši paginacija Platonovih dela, danas ima samo istorijsku vrednost. Najbolji tekst je, pod uredništvom J. Burneta, štampan u zbirci Oxford Classical Texts. Na srpskohrvatski su prevedeni sledeći dijalozi:

Ijon. Fedar. Gozba (prevod M. N. Đurić, Beograd 1970);
Država (prevod A. Vilhar, Beograd 1966; B. Pavlović, Beograd 1976; M. Kuzmić, Zagreb 1977);

Apologija. Kriton. Fedon (prevod M. N. Đurić, Beograd 1959);
Menon (A. Vilhar, Beograd 1970);
Teetet (prevod M. Sironić, Zagreb 1979);
Fileb (prevod V. Gortan, Zagreb 1979; K. M. Gađanski, N. Sad 1972);
Protagora (prevod M. Drašković, Beograd 1968; Koloman Rac, Zagreb 1975);
Gorgija (prevod A. Vilhar, Beograd 1968);
Kratil (prevod D. Štambuk, Zagreb 1976);
Zakoni (prevod A. Vilhar, Beograd 1971; V. Gortan, Zagreb 1977);
Sofist (prevod M. Sironić, Zagreb 1975);
Parmenid (prevod K. Atanasijević, Beograd 1973);
Timaj (prevod M. Pakiž, Beograd 1982);
Državnik. Sedmo pismo (prevod V. Gortan, Zagreb 1977);
Pisma (prevod K. M. Gađanski, Beograd 1978);
Teag. Harmid. Lahet. Lisid. Eutifron. Euthidem. Hipija veći (prevod S. Blagojević, Beograd 1982). Neke od ovih dijaloga preveli su i drugi prevodioci.

Neka dela o Platonu:

Diès, A., *Autour de Platon*, Beauchesne, 1927;
Platon, Paris, 1930;
Field, G. C., *Plato and his Contemporaries*, London, 1939;
Friedländer, P., *Platon* I—III, Berlin, 1928 sq (postoji i engleski prevod);
Hartmann, N., *Platons Logik des Seins*, Berlin, 1909;
Lutoslawski, W., *The origin and Growtht of Plato's Logic*, London, 1905;
Krämer, H., *Platone e i Fondamenti della Metafisica*, Milano, 1982;
Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1968;
Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903;
Đurić, M. N., *Platonova akademija i njen politički rad*, Beograd 1960;
Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectics*, Oxford, 1940;
Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig, 1933;

Taylor, A. E., *Plato', The Man and his Work*, London, 1926;
Vlastos, G., *Platon*, I—II, New York, 1971;
Platonic Studies, Princeton, 1973;
Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, I—II, Berlin, 1919;
Pavlović, B., »Dijalektika i retorika«, *Delo* 6/1976; »Platonova kritika umetnosti«, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd 1978.

IV. *Aristotel*

Bekerovo izdanje Aristotela (*Aristotelis Opera* ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussia, Berlin 1831—70) još se koristi; samo neki spisi su revidirani tekstualno; najpoznatiji prevodi jesu: oksfordski, pod uredništvom V. D. Rosa i O. A. Smita, pariski, u Bideovoj kolekciji, i berlinski, pod uredništvom E. Grumaha (sada H. Flashara). Na srpskohrvatski su prevedeni sledeći spisi:

Metafizika (prevod B. Gavela, Beograd 1960; prevod T. Ladan, Zagreb 1985);
Nikomahova etika (prevod R. Šalabalić, Beograd 1970; T. Ladan, Zagreb 1982);
Fizika (prevod T. Ladan, Zagreb, 1987);
Politika (prevod Lj. Crepajac, Beograd 1970);
Organon (prevod K. Atanasijević, Beograd 1965);
O pesničkoj umetnosti (prevod M. Kuzmić, Zagreb 1912; M. N. Đurić, Beograd 1966; Z. Dukat, Zagreb 1983);
O duši Nagovor na filozofiju (prevod M. Sironić, D. Novaković, Zagreb, 1987);
Ustav Atene (prevod N. Majnarić, Zagreb 1948).

Opšti radovi o Aristotelu:

Aubenchue, P., *Le Probleme de l'Etne chez Aristote*, Paris, 1962;
Bröcker, W., *Aristoteles*, Frankfurt a/M, 1964;
Düring, I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966;
Jaeger, W., *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1955 (postoji i engleski prevod);
Kalan, V. *Dijalektika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981;

Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1963;
Pavlović. B., »Aristotelova kritika teorije ideja«, »Luča« 2/1984;
Petronijević, B., »Aristotelo«, *Članci i studije*, Beograd, 1923;
Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1923.

Zbornici tekstova:

Symposia Aristotelica (materijali sa skupova koji se održavaju svake tri godine);
Barnes, J., *Articles on Aristotle*, I—IV, London, 1975;
Moravcsik, J. M. E., *Aristotle*, London, 1968;
Hager, F. P., *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt, 1969;
Moraux, P., *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, 1975;
Aristoteles in der neueren Forschung, Darmstadt, 1968.

V. Poslearistotelovska filozofija

Glavni tekstovi iz ovog perioda, koji su sačuvani samo fragmentarno, dostupni su danas u nekoliko specijalnih zbirki: C. de Vogel, *Greek Philosophy* III; H. Usener, *Epicurea*; H. von Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*. Spisi poznih stoika i novoplatonovaca dostupni su u zasebnim izdanjima. Od tih tekstova prevedeni su:

Epikur, *Osnovne misli. Poslanice Herodotu i Menekeju* (prevod M. N. Đurić, Beograd 1959);
Seneka, *Rasprava o blaženom životu* (prevod M. N. Đurić, Beograd 1978);
O gnevu (prevod N. Todorović, Beograd 1961);
Pisma prijatelju (prevod A. Vilhar, Novi Sad 1978);
Lukrecije, *O prirodi stvari* (prevod A. Savić-Rebac, Beograd 1951);
Epiktet, *Obrasci volje i sreće* (prevod M. N. Đurić, Beograd);
Marko Aurelije, *Samom sebi* (prevod A. Vilhar, Novi Sad 1961);
Plotin, *Eneade* (prevod S. Blagojević, Beograd 1984);
Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, (prevod A. Vilhar, Beograd 1973);

Ciceron, *Rasprave u Tuskulu* (prevod Ljub. Crepajac, Beograd, 1974);

O krajnostima dobra i zla (prevod P. Pejčinović, Sarajevo 1975);

Lelije. Katon stariji. O dužnostima. Scipionov san (prevod B. Gavela, V. Tomović, Novi Sad 1978; M. N. Đurić, Beograd 1955).

Sekundarna literatura:

Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and early medieval Philosophy*, Cambridge, 1967;

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928;

Bevan, E. E., *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913;

Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, 1969;

Bošnjak, B., *Grčka filozofska kritika Biblije*, Zagreb, 1971;

Dillon, J., *The Middle Platonists*, London, 1977;

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, London, 1974;

Brehier, E., *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908;

La Philosophie de Plotin, Paris, 1928;

Krämer, H., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964;

Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1953;

Rist, J., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969;

Plotinus, Cambridge, 1967;

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, London, 1972.

SPISAK IMENA
(3 AT)

Adam, Džejms (Adam, James) — 33
Adeimant ('Αδειμαντος), Platonov brat — 167
Admet ('Αδμητος), kralj u Feri, Tesalija — 426
Aetije ('Αετιος) iz Antiohije — 109, 546
Agamemnom ('Αγαμέμνων), mikenski kralj — 289, 404
Agripa ('Αγριππος) — 482
Ahil ('Αχιλλεύς) — 90, 93
Ajdesije ('Αἰδησιος) — 514
Akadem ('Ακάδημος) — 169
Albin ('Αλβινος) — 424, 498, 503
Al Bitrogi (Al Bitrogi) — 358
Aleksandar Afrodizijski ('Αλεξάνδρος ὁ Αφροδισιος), nazvan Egzegeta — 94, 365, 366, 464
Aleksandar Makedonski ('Αλεξάνδρος ὁ Μακεδονιος) — 306, 307, 389, 451, 479
Aleksandar Sever (Marcus Aurelius Severus Alexander) — 488
Aleksandar Veliki — Aleksandar Makedonski
Alfred Veliki (Alfred the Great) — 37, 419
Alkestida ('Αλκηστις) — 426
Alkibijad ('Αλκιβιάδης) — 135, 151, 398
Alkidam ('Αλκιδάμας) iz Eleje — 132
Amelije ('Αμηλιος), Platonov učenik — 510
Amijan Markelin (Ammianus Marcellinus) — 488
Amint II ('Αμύντας), makedonski kralj — 305
Amonije ('Αμμονιος) — 501
Amonije Saka ('Αμμονιος Σακκας) — 491, 519
Anaksagora ('Αναξαγόρας) iz Klazomene — 85, 101—107, 110, 111, 113, 115, 135, 136, 150, 163, 239, 327, 524, 526, 531, 537
Anaksimandar ('Αναξίμανδρος) iz Mileta — 61—63, 69, 76, 114
Anaksimen ('Αναξιμένης) iz Mileta — 57, 63, 64, 72, 79, 98, 99, 111—114, 327
Anatolije ('Ανατολιος) iz Aleksandrije — 465
Andronik ('Ανδρονικος) sa Rodosa — 308, 311, 312, 464
Androtion ('Ανδροτιων) iz Atine, Isokratov učenik — 123
Anđeliko, fra Đovani da Fiesole (Angelico, fra Giovanni da Fiesole) — 37, 523
Anikerid ('Ανικέριδος) — 161, 449
Anikerid ('Ανικέριδος) — 169
Anit ('Αμιτος) iz Atine — 151
Antifon ('Αντιφῶν) iz Atine — 132
Antifon ('Αντιφῶν), Platonov brat — 167
Antioh ('Αντίοχος) iz Askalona — 455, 456, 480, 490
Antioh IV Epifan ('Αντίοχος 'Ηπιφανος), kralj Sirije — 496
Antipatar ('Αντιπατρος) iz Tarsa — 425, 459
Antisten ('Αντισθένης) iz Atine — 156—158, 425
Antonije Marko → Marko Antonije
Antonin Pij, Tito Elije Hadrijan (Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius) — 477

Apolinar, Solije Sidonije (Gaius Sollius Modestus Apollinaris Sidonius) — 489
Apoĺodor ('Απολλοδορος) iz Atine — 548
Apolon ('Απόλλων) — 56
Apolon Delfijski ('Απολλων ὁ Δελφος) — 491
Apolon Likejsi ('Απολλων ὁ Λικειος) — 307
Apolonije ('Απολλώνιος) iz Tijane — 476, 485, 486, 488, 489
Apulej (Apuleius) iz Madaure — 494
Arhelaj ('Αρχέλαος) iz Atine ili iz Mileta — 135, 136
Arhiloh ('Αρχιλοχος) sa Parosa — 74
Arhit ('Αρχίτας) iz Tarenta — 66, 73, 169, 458
Arijan Flavije ('Αρριανός φλαβιους) — 466, 470, 473
Arije ('Αριος) — 498
Aristip ('Αριστιππος) Mlađi — 159—161, 449
Aristip ('Αριστιππος) Stariji — 159, 161
Aristofan ('Αριστοφανης) iz Atine — 128, 135, 137
Aristofan ('Αριστοφανης) iz Bizanta — 172
Aristokle ('Αριστοκλης) iz Mesane — 465
Aristokle ('Αριστοκλης), Platonovo drugo ime — 167
Aristoksen ('Αριστοζενος) iz Tarenta — 66, 209, 215, 408
Ariston ('Αριστων), Platonov otac — 167
Ariston ('Αριστων) sa Hiosa — 424, 464
Aristotel ('Αριστοτελης) — 33, 34, 37, 38, 45, 46, 54, 57, 59—61, 67—73, 75, 82—85, 88, 93, 100, 103, 104, 107—113, 115, 122, 131, 137—143, 145—148, 150, 156, 162, 167, 168, 170, 172—175, 190, 194—196, 202, 205—209, 211, 215, 217, 218, 220, 221, 224, 225, 231, 233, 234, 240, 260, 279, 282, 284, 287, 297, 298, 301, 305, 409, 411—415, 419, 425, 427, 455, 460, 461, 464, 465, 475, 487, 494, 506—508, 511, 514, 515, 518—521, 523, 525—527, 529—532, 534—536, 538, 547
Arkesilaj ('Αρκεσίλαος) iz Pitane — 452, 453
Asklepije ('Ασκληπιός) iz Fegona — 153
Asklepiodot ('Ασκληπιοδοτος) iz Aleksandrije — 519
Atanasije ('Αθαναζιος) iz Aleksandrije — 498, 500
Atenij ('Αθήνιος) iz Naukratisa u Egiptu — 173
Atik ('Αττικος) — 284, 494, 495
Aurelijan, Lucije Domitije (Lucius Domitius Aurelianus) — 466
Aurelije, Marko Antonin (Marcus Aurelius Antoninus) — 47, 474, 475, 528
Averoes (Averroës; arap. Abû-l-Valîd Mohammed Ibn Ahmed Ibn Mohammed Ibn Ruschd) — 538
Avgust → Oktavijan
Avgustin, Aurelije (Aurelius Augustinus; zvan Blaženi, Sveti) iz Hipa — 37, 38, 248, 298, 336, 365, 422, 428, 431, 489, 502, 512, 520, 538, 540
Avicena (Avicenna;. arap Abû Alî al Hosain Ibn Abdallâh Ibn Sîne) — 325
Avram (Abhraham, Abraam, Abram) — 488

Barkli, Džordž (Berkeley, George) — 431
Barnet, Džon (Burnet, John) — 32, 34, 52, 64, 66, 71, 75, 86, 89, 98, 104—106, 108, 124, 127, 134, 137—141, 150, 152, 378
Bekon, Rodžer (Bacon, Roger) — 37
Bergson, Anri (Bergson, Henri) — 43, 75
Bernajs, Jakob (Bernays, Jakob) — 404
Betoven, Ludvig (Beethoven, Ludvig) — 523
Bijant (Βιας) — 74
Bion (Βίων) iz Boristena na donjem Djepru — 450
Boetije, Anicije Manlije Torkvat Severin (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius) — 510, 521, 522, 538
Bonaventura, Đovani Fidanca (Bonaventura, Giovanni Fidanza) — 38, 235, 314, 316
Boznkit, Bernar (Bosanquet, Bernard) — 389, 400
Bredli, Frensis Herbert (Bradley, Francis Herbert) — 42, 389
Brentano, Franc (Brentano, Franz) — 353

Ceces, Jovan (Τζετζες, Ιωαννης) — 164, 423
Celer, Eduard (Zeller, Eduard) — 34, 54, 64, 80, 89, 95, 106, 120, 129, 132, 341, 460
Cezar, Gaj Julije (Gaius, Julius Caesar) — 47
Ciceron, Marko Tulije (Marcus Tullius Cicero) — 109, 161, 245, 308, 440, 452, 455—457, 459, 460, 521, 547

Damaskije (Δαμάσκιος) iz Damaska — 518
Damit (Δαμις) — 488
Damon (Δάμων) — 102
Dante Aligijeri (Dante Alighieri) — 37, 523
De Berg (De Burgh) — 55
Dedal (Δαιδαλος) — 134
Dekart, Rene (Descartes, René; lat. Renatus Cartesius) — 37, 246, 248, 365
Demetra (Δημήτηρ) — 129
Demetrije (Δημήτριος) iz Falerona — 408
Demetrije (Δημήτριος), kinik — 477
Demokrit (Δημόκριτος) iz Abdere — 64, 87, 108, 109, 111, 115, 162—164, 224, 281, 363, 420, 439, 441, 442, 449, 451, 463, 524
Demonakt (Δημοναξ) — 478
Dering (Döring) — 138
Dezdemona (Δεσδαιμονη) — 404
Dikajarh (Δικαιαρχος) iz Mesine na Siciliji — 408
Dils, Herman (Diels, Hermann) — 34, 91, 106, 546
Diodor (Διόδωρος) iz Tira — 464
Diodor Kron (Διόδωρος Κρόνος) — 155, 164
Diodot (Διόδοτος) — 456
Diogen (Διογένης) iz Apolonije — 135, 136
Diogen (Διογένης) iz Seleukije u Vaviloniji — 424
Diogen (Διογένης) iz Sinope — 157—159, 425, 433, 450, 476
Diogen Laertije (Διογένης ὁ Λαέρτιος) — 59, 63, 65, 67, 74, 78, 84, 97, 108, 124, 134, 155, 156, 159, 161, 167—169, 174, 175, 434, 439, 452, 480, 547
Dioklecijan, Gaj Aurelije Valerije (Gaius Aurelije Valerius Diocletianus) — 489
Dion (Δίων), rođak Dionisija Starijeg — 169, 171, 179
Dion Hrisostom (Δίων Χρυσοστομος) — 477—480
Dionis (Διόνυσος), grčki bog — 68, 129, 406
Dionisidor (Διονισιδορος) — 132
Dionisije (Διονύσιος), umetnik — 399
Dionisije Areopagita → Pseudo-Dionisije
Dionisije (Διονύσιος) iz Herakleje — 424
Dionisije (Διονύσιος) Mlađi — 171
Dionisije (Διονύσιος) Stariji — 159, 169, 171
Diotima (Διοτιμα) — 210—212
Ditenberger (Dittenberger) — 175
Div (Δυος) → Zevs
Dods, E. R. (Dodds, E. R.) — 33
Domicijan, Tit Flavije (Titus Flavius Domitianus) — 470, 478, 479, 489
Domnin (Δομνινος) — 515
Duns Skot, Jovan (Duns Scotus, Johannes) — 37, 38, 314

Edip (Οἰδιπους) — 403
Egzegeta → Aleksandar Afrodizijski
Ehekrat ('Ηχηκρατης) — 153
Ekfant ('Εκφαντος) iz Sirakuze — 302
Elektra ('Ηλέκτρα) — 155
Elijas ('Αἰλίας) — 91
Elizabeta (Elizabeth) I Engleska — 31, 37
Empedokle ('Εμπεδοκλῆς) iz Akraganta — 80, 87, 97—101, 103, 105, 109, 110, 130, 135, 162, 327, 328, 441, 527
Enesidem (Αἰνεσίδημος) iz Knososa na Kritu — 480—482
Enije, Kvinto (Quintus Ennius) — 457
Epiharm ('Επιχαρμος) — 83
Epikrat ('Επικράτης) — 223, 466

Epiktet (Ἐπίκτητος) iz Hijerapolja u Frigiji — 47, 470—474, 477, 528
Epikur (Ἐπίκουρος) sa Samosa — 108, 109, 160, 164, 439—451
Eratosten (Ἐρατοσθηνης) iz Kirene — 548
Erimnej (Ἐρυμνηος) — 464
Eshil (Αἰσχύλος) — 75, 135, 406
Eshin (Αἰσχίνης), atinski govornik i političar — 140, 141, 152
Eubulid (Εὐβουλίδης) iz Mileta — 155
Eudem (Εὔδημος) sa Rodosa — 313, 407
Eudoks (Εὔδοξος) sa Knida — 72, 170, 300, 302, 362, 382, 383
Eudor (Εὔδορος) iz Aleksandrije — 491
Euklid (Εὐκλείδης) iz Aleksandrije — 72, 515
Euklid (Εὐκλείδης) iz Megare — 154, 155, 169
Eunapije (Εὐνάπιος) iz Sarda — 488, 501, 514
Euripid (Εὐριπίδης) — 56, 122, 135, 169, 251, 402, 404
Eurit (Εὔρυτος) — 66, 70
Eusebije (Εὐσεβιος) iz Cezareje u Palestini — 159, 512, 546
Eustohije (Εὐστοχιος) — 502

Fajnareta (Φαίναρετε), majka Sokratova — 134
Falarid (Φάλαρις), tiranin na Siciliji — 447
Favorin (Φαβωρίνος) iz Arla — 163
Fedar (Φαιδρος) iz Atine — 440, 456
Fedon (Φαίδων) iz Elide — 156
Fihte, Johan Gotlib (Fichte, Johann Gottlieb) — 41, 174
Fild (Field) — 140
Filip (Φίλιππος) iz Opunta — 174, 300, 301
Filip Makedonski (Φίλιππος ὁ Μακεδονιος) — 306
Filisk (Φιλισκος) iz Sinope — 159
Filolaj (Φιλόλαος) iz Krotona ili Tarenta — 66—68, 71
Filon (Φίλων), akademičar — 456
Filon Aleksandrijski (Φίλων ὁ Αλῃξανδρινυς) — 422, 486, 496—500, 503
Filopon → Jovan Filopon
Filostrat (Φιλοστρατος) — 486, 488, 489
Fra Anđeliko → Anđeliko
Franja Asiški [Franciscus d'Assisi; pravo ime Đovani Frančesko Bernardone (Giovanni Francesco Bernardone)] — 37
Fridrih Veliki (Friedrich der Grosse) — 37

Gaj (Gaius) → Kaligula
Gaj (Γαιος), platonovac — 494
Galen (Γάληνός) — 464
Galijen, Publije Licinije Egnacije (Publius Licinius Egnatius Gallienus) — 501
Ganimed (Γανυμήδης) — 457
Gelije, Aulo (Aulus Gellius) — 456, 547
Gete, Johan Volfgang (Goethe, Johann Wolfgang) — 37, 175, 314, 523
Glaukon (Γλαῦκος), Platonov brat — 167
Gomperc, H. (Gomperz, H.) — 131
Gordijan, Marko Antonio (Marcus Antonius Gordianus) — 501
Gorgija (Γοργίας) iz Leontina na Siciliji — 130—132, 156
Grigorije Nazijanski (Γρηγοριος ὁ Ναζίανσεος) — 480

Hakfort, R. (Hackforth, R.) — 140
Halkidije (Χαλχιδισς) — 520
Hardi, V. F. R. (Hardie, W. F. R.) — 222
Harmid (Χαρμιδος), oligarh — 167, 168
Hartman, Nikolaj (Hartmann, Nicolai) — 33, 155, 298, 373
Hefest (Ἥφαιστος), grčki bog vatre i kovačke veštine — 129
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) — 37, 41—43, 45, 54, 76, 82, 227 234, 279, 327, 333, 338, 389
Hegesija (Ἡγησίας) iz Magnezije u Lidiji — 160, 161, 449
Hekatej (Ἑκαταῖος) — 74
Hektor (Ἕκτωρ), najveći trojanski junak — 440
Helderlin, Fridrih (Hölderlin, Friedrich) — 97
Herakle (Ἡρακλῆς), najveći junak u grčkoj mitologiji, personifikacija nadljudske snage — 156, 426, 477
Herakleid Pontik (Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός) — 300, 302
Heraklit (Ἡράκλειτος) iz Efesa — 40, 57, 74—82, 84, 87, 88, 95, 112—115, 119, 126, 183, 188, 238, 327, 420, 427, 428, 449, 523, 524, 526, 530, 531, 537
Heril (Χοιρίλος) iz Kartagine — 424
Hermarh (Ἑρμαχος) iz Mitilene — 439 440
Hermes (Χηρμης), u grčkoj mitologiji bog pastira, stada itd. — 487
Hermija (Ἑρμιας), atarnejski tiranin — 306
Hermodor (Ἑρμοδορος) — 74
Herodot (Ἡρόδοτος) iz Halikarnasa — 52, 59, 123, 398, 439
Herofont (Ἑροφων), Sokratov prijatelj — 136
Hesiod (Ἡσίοδος) — 51, 52, 54, 74, 80, 164, 263, 452
Hijerokle (Χιηροκλμς), upravnik Donjeg Egipta pod Dioklecijanom — 489
Hijerokle (Χιηροκλης) iz Aleksandrije — 519, 520
Hiks (Hicks) — 33
Hiparhija (Ὑπαρχεια) iz Tebe — 159
Hipatija (Χυπατια) iz Aleksandrije — 518, 519
Hipija (Ἱππιας) iz Elide — 129, 130, 148
Hipnos (Ὕπνος), u grčkoj mitologiji bog sna — 289
Hipokrat (Ἱπποκράτης) sa Kosa — 123
Hipolit (Ἱππολιτος) — 546
Hit Litl, Tomas (Heat Little, Thomas) — 33
Hjum, Dejvid (Hume, David) — 37, 40, 41, 43, 483
Hobs, Tomas (Hobbes, Thomas) — 37, 533
Homer (Ὅμηρος) — 51, 64, 68, 74, 76, 96, 237, 246, 263, 289, 398, 440, 452, 523
Hosroe Anuširvan — 518
Hrisip (Χρισιππος) iz Soli u Kilikiji — 424—427, 429—436, 454
Hristos (Χριστος) — 81, 385, 488, 489, 512, 539
Huan de la Krus (Juan de la Cruz; pravo ime Juan de Yepes y Álvarez), španski pesnik — 235
Iberveg, Fridrih (Ueberweg, Friedrich) — 34, 173
Iraklije (Ἡρακλιος), vizantijski car — 519
Irida (Ἶρις), u grčkoj mitologiji božanstvo, personifikacija duge. U Homerovoj *Ilijadi* krilata glasnica bogova — 64
Irod (Χηρος) — 477
Isidor Seviljski ili Španski (Isidorus Hispalensis) — 518
Ismenije (Ισμενιας) iz Tebe — 176
Isokrat (Ισοκρατες) iz Atine — 130, 131, 170, 175, 308
Izida (Ἰσίς; egip. Sît ili Isit), u starih Egipčana boginja braka, zemljoradnje itd. — 493

Jahve (Jahveh) — 499
Jamblih (Ἰαμβλιχος) iz Sirije — 65, 309, 465, 513, 514, 516, 517, 519, 520
Jeger, Verner (Jaeger, Werner) — 33, 54, 174, 310, 313, 352
Joel, Karl (Joel, Karl) — 138
Jonatan (Jonatan) — 496
Josif (Jasaf) — 496
Jovan Damaskin (Ιωαννης Δαμασκιος) — 510
Jovan Filopon (Ιωαννης Φιλοπονος) — 358, 519
Jovan Gramatik (Ιωαννης Γραμματικος) → Jovan Filopon
Jovan Stobej (Ιωαννης Στοβαιος) — 546
Julija Domna (Iulia Domna), druga žena rim. cara Septimija Severa — 488
Julijan Apostata (Iulianus Apostata → Julijan Flavije Klaudije
Julijan Flavije Klaudije (Flavius Claudius Iulianus), rimski car — 478, 489, 514
Julijan Otpadnik → Julijan Flavije Klaudije
Julije Cezar → Cezar, Gaj Julije
Justinijan (Ιυστινιανος) I Veliki, vizantijski car — 518, 519

Kalderon de la Barka, don Pedro (Calderon de la Barca, don Pedro) — 55

Kaligula (Gaius Caesar Germanicus Caligula) — 47, 467, 497
Kalikle (Καλικλῆς) — 131, 257, 258
Kalip (Καλυππος) — 362
Kalisten (Καλλισθένης), grčki istoričar, Aristotelov nećak — 307
Kalvin, Žan (Calvin, Jean) — 66
Kampanela, Tomas (Campanella, Thomas) — 298
Kant, Imanuel (Kant, Immanuel) — 37, 38, 40—43, 174, 181, 316, 359, 396, 398, 435
Kapela, Martijan (Capella, Martianus) — 477, 521
Karakala, Marko Aurelije Antonin (Marcus Aurelius Antoninus Caracalla), rimski car — 488
Karnead (Καρνηαδης) iz Kirene — 453, 454, 530
Katon, Marko Porcije Stariji (Marcus Porcius Cato Maior) iz Tuskula — 425
Kebet (Κηβης), ličnost iz Platonovog dijaloga *Gorgija* — 250, 251
Kebet (Κηβης) iz Tebe, Sokratov prijatelj — 152
Kefisodor (Κηφισοδορος), Isokratov učenik — 308
Kekrop (Κεκροπος), grčki heroj, mitski osnivač Atine — 474
Kels (Κηλσος) — 494, 495
Kerkid (Κηρκιδας) iz Megalopolisa — 450
Kilon (Κύλων) — 66
Klaudije I Tiberije Druz (Tiberius Claudius Nero Germanicus), rimski car — 468
Klaudije Sever (Claudius Severus) — 475
Kleant (Κλεάνθης) iz Asosa u Troadi — 33, 424, 425, 427, 432, 435, 436
Kleopatra VII (Κλεοπάτρα), egipatska kraljica — 423
Kliment Aleksandrijski (Κλημηντιος ὁ Αληξανδρινος) — 487
Klinija (Κλεῖνιος), ličnost iz Platonovih *Zakona* — 277
Koen, L. (Cohen, L.) — 497
Kopernik, Nikola (Copernicus, Nicolaus) — 72
Kornford, F. M. (Cornford, F. M.) — 139, 280—282
Krantor (Κραντορ) iz Soli u Kilikiji — 301, 302
Krates (Κράτης) iz Atine, akademičar — 300
Krates (Κράτης) iz Tebe, kinik — 159, 424, 425, 476
Kratil (Κράτυλος), heraklitovac — 168
Krešou (Crashow) — 235
Kritija (Κριτίας) iz Atine; tiranin, Platonov ujak, Sokratov učenik — 151, 152, 167
Kritolaj (Κριτωλαος) iz Fezelisa — 464
Kriton (Κριτων), Atinjanin, prijatelj i učenik Sokratov — 152, 153, 178
Kromvel, Oliver (Cromwell, Oliver) — 37
Kron (Κρόνος), u grčkoj mitologiji vrhovno božanstvo pre olimpskih bogova — 450
Krug, Vilhelm Traugot (Krug, Wilhelm Traugot), profesor filozofije, kantovac — 227
Ksantipa (Ξαντιππη), žena Sokratova — 137
Ksenofan (Ξενοφάνης) iz Kolofona u Fokeji — 67, 74, 83, 452
Ksenofont (Ξενοφῶν) iz Atine — 122, 137, 138, 141, 144, 145, 173, 424
Ksenokrat (Ξενοκράτης) iz Halkedona — 300—302, 306, 424, 492

Lajbnic, Gotfrid Vilhelm (Leibniz, Gottfried Wilhelm) — 249, 252, 429, 431
Lelije Gaj Mudri (Gaius Laelius Sapiens) — 459
Leon (Λεων) iz Salamine — 151
Lesing, Gothold Efraim (Lessing, Gotthold Ephraim) — 404
Leukip (Λεύκιππος) iz Mileta ili Eleje — 108—111, 114, 115, 162, 163, 363, 449, 524, 527
Levi, Oskar (Levy, Oscar) — 33
Libanije (Λιβανιος) iz Antiohije u Siriji — 514
Likofron (Λυκόφρων), Gorgijin učenik — 131
Likon (Λυκων) iz Troade — 464
Lindzi, A. D. (Lindsay, A. D.) — 141
Lisija (Λυσιας) iz Atine — 123
Lok, Džon (Locke, John) — 279, 389
Longin (Λονγινος) — 505
Lucilije, Gaj (Gaius Lucilius) — 467
Lukijan (Λουκιανος), kinik — 450, 477
Lukrecije, Tit Kar (Titus Carus Lucretius) — 440, 442, 443

Makrobije, Teodosije Ambrozije (Macrobius, Theodosius Ambrosius) — 67, 456, 521
Maksim (Maximus), učitelj Julijana Otpadnika — 514
Maksim Aleksandrijski (Μαξιμος ὁ Αληξανδρινος) — 480
Maksim (Μαξιμος) iz Tira — 494, 495
Malarme, Stefan (Mallarmé, Stéphane) — 241
Malbranš, Nikola de (Malebranche, Nicolas de) — 336
Marin (Μαρινος) iz Neapolisa u Samariji — 518
Marko Antonije (Marcus Antonius) — 423
Marlborou, Džon Čerčil (Marlborough, John Churchill) — 37
Martijal, Marko Valerije (Marcus Valerius Martialis) — 477, 521
Megil (Μεγιλλος), ličnost iz Platonovih *Zakona* — 277
Melet (Μελητος), otac Meleta — 151
Melet (Μελητος), tužilac Sokratov — 151
Melis (Μελλισσος) sa Samosa — 87—89, 131
Menedem (Μενέδημος) iz Eritreje — 156
Menekej (Μενοιχεύς) — 439
Menip (Μένιππος) iz Gadare u Siriji — 450
Menon (Μενων), učenik Aristotelov — 313
Mentor (Mentor), persijski vojskovođa — 306
Metodije (Μηοδιος) — 512
Metrodor (Μεθροδωρος) iz Lampsaka — 440
Mikelanđelo Buonaroti (Michelagniolo di Lodovico di Buonarroto Simoni) — 38
Mil, Džon Stjuart (Mill, John Stuart) — 37, 343, 483
Milon (Μίλων), grčki atletičar — 376
Minoj (Μίνως), kralj iz Knososa — 152
Mitra (lat. Mithras), indoiransko božanstvo Sunca i svetlosti — 421
Mocart, Volfgang Amadeus (Mozart, Wolfgang Amadeus) — 523
Mojragen (Μοιραγηνης) — 488
Mojsije (Moše) — 487, 512, 519
Monim (Μονιμος) — 159
Mor, Tomas (More, Thomas) — 298
Musonije Rufo, Gaj (Musonius Rufus, Gaius) iz Volsinije — 476, 477

Napoleon I Bonaparte (Napoléon I Bonaparte) — 37, 55, 398, 399
Nausifan (Ναυσιφανης) — 439
Nelson, Horacio (Nelson, Horatio) — 37
Nemesije (Νημησιος) iz Emese — 519
Neron, Lucije Domicije (Lucius Domitius Nero) — 47, 466, 468, 470, 477
Nestle, Vilhelm (Nestle, Wilhelm), nemački grecist — 34
Nestor (Νέστωρ), prema grčkoj mitologiji kralj Pilosa, Mesenija — 289
Nestorije (Νέστωριος), otac Plutarha iz Atine — 514
Netlšip, R. L. (Nettleship, R. L.) — 34, 194
Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich) — 34, 44, 56, 57, 99, 112, 258, 370, 377, 428
Nikomah (Νικωμαχος), Aristotelov otac — 305
Nikomah (Νικωμαχος), Aristotelov sin — 313
Nikomah (Νικωμαχος) iz Gerase (Arabija), grčki matematičar — 486, 515
Numenije (Νουμενιος) iz Apameje, Sirija — 308, 455, 485—487, 494, 498, 503

Njumen, Džon Henri (Newman, John Henry) — 322

Odisej (Ὀδυσσεύς) — 472
Ojnomaj (Ὀινομαος) iz Gadare — 478
Oktavijan, Avgust Gaj Julije Cezar (Augustus Gaius Julius Caesar Octavianus), rimski car — 480
Olimpiodor (Ὀλιμπιοδορος) iz Aleksandrije — 519

Olivi, Petar Jovan (Olivi, Petrus Johannes) — 358
Onesikrat ('Ονεσικρατης) iz Antipalaje — 159
Orest ('Ορέστης) — 155
Orfej ('Ορφεύς) — 80, 488
Origen ('Οριγένμς) iz Aleksandrije — 495, 500, 512
Oziris (Osirid) — 493

Palmer (Palmer) — 34
Pamfil (Πάμφιλος) — 439
Pan (Πάν), u grčkoj mitologiji bog paše stoke itd. — 244
Panetije (Παναίτιος) sa Rodosa — 159, 459—462
Parmenid (Παρμενίδες) iz Eleje, južna Italija — 40, 76, 83—88, 90, 92, 94, 95, 97—101, 103—105, 108, 109, 113—115, 119, 219—223, 238, 344, 348, 503, 523, 524
Paskal, Blez (Pascal, Blaise) — 234, 235
Pauson (Παυσωνος) — 399
Pavle (Παῦλος) iz Tarsa, apostol — 469
Pejn, T. (Paine, T.) — 35
Pelija (Πελιάς), u grčkoj mitologiji Posejdonov sin — 426
Peregrin, Protej (Περηγρινος Προτηος) — 477, 478
Perikle (Περικλῆς) — 102, 124, 135, 167
Periktiona (Περικτιωνη), Platonova majka — 167
Persije (Περσειος) iz Kitiona — 424
Petronije Arbiter (Titus ili Gaius Petronius Arbiter) — 477
Pindar (Πίνδαρος iz Kinoskefale, kod Tebe u Beotiji — 75
Pirandelo, Luiđi (Pirandello, Luigi) — 75
Pirilamp (Πιριλαμπος), Platonov očuh — 167
Piron (Πύρρων) iz Elide — 421, 451, 452, 480, 481
Pitagora (Πυθαγορας) sa Samosa — 33, 40, 65—69, 72, 74, 97, 123, 491
Pitija (Πυθία), Aristotelova žena — 306
Pitija (Πνθία), u starih Grka sveštenica Apolonova hrama u Delfima — 268
Pitokle (Πυθοκλης) — 439
Pizon, L. (Piso, L.) — 439
Platon (Πλάτων) — 33, 34, 37, 38, 40, 45, 46, 52, 54, 56, 62, 67, 73, 75, 80, 84, 85, 87, 88, 90, 100, 102, 113, 115, 119, 122—127, 129—135, 137—141, 144, 145, 150, 152, 154, 156, 157, 159, 162, 164, 167—175, 177—198, 200—207, 209—220, 222—236, 238—257, 259—302, 305—311, 313, 314, 318, 328, 330—339, 341, 343, 346, 348, 355, 360, 363, 367 368, 375, 378, 385, 390, 391, 394, 395, 397, 398, 405, 407—415, 419, 424, 425, 427, 452, 458, 460, 461, 480, 486, 487, 490—492, 494, 496, 501, 504—506, 508, 511, 514, 515, 518—520, 523—527, 529—532, 534, 535, 537, 538
Plotin (Πλωτῖνος) iz Likopolisa u Egiptu — 47, 54, 217, 352, 489, 492, 501—510, 513, 517, 528, 540, 546, 547
Plutarh (Πλούταρχος) iz Atine — 434, 514
Plutarh (Πλούταρχος) iz Heroneje u Beotiji — 80, 98, 121, 163, 284 308, 434, 491—493
Pol (Πολος) — 275
Polemarh (Πολέμαρχος) — 259
Polemon (Πολέμων) — 300, 301, 424
Polibije (Πολύβιος) iz Megalopolisa u Arkadiji — 66, 459
Polien (Πολυηνος) iz Makedonije — 440
Polignot (Πολύγνωτος), grčki slikar; najčuvenije delo *Osvajanje Troje* — 135, 399
Polikrat (Πολυκράτης), tiranin na ostrvu Samosu — 176
Polistrat (Πολυστρατος) — 439
Polit (Πωλιτης) — 169
Pompej (Pompeius) — 460
Porfirije (Πορφίριος) iz Tira — 65, 407, 489, 501, 502, 505, 510—514, 517, 521, 540
Posejdonije (Ποσειδώνιος) iz Apameje u Siriji — 456, 459—462, 467, 479, 487, 492, 493, 520, 521, 527, 546
Potamon (Ποταμων) iz Aleksandrije — 480
Potone (Ποθονη), Platonova sestra — 167

Prehter, Karl (Praechter, Karl) — 33, 34, 53, 68, 154, 173, 174, 178, 473, 499
Prodik (Πρόδικος) sa Keosa — 129
Proklo (Πρόκλος) iz Konstantinopolja — 72, 91, 173, 221, 285, 287, 460, 515—520
Protagora (Προταγορας) iz Abdere — 108, 120, 123—130, 132, 159, 162—164, 182—184, 188, 255, 529, 535
Protarh (Προθαρχως), ličnost Platonovog dijaloga *Fileb* — 253, 254
Protej → Peregrin
Pseudo-Dionisije (Ψευδο-Διονισιος) — 201, 422
Pseudo-Plutarh (Ψευδο-Πλούταρχος) — 546
Ptolemej II Filadelf (Πτολεμαῖος II Φυλαδελφος), egipatski kralj — 408
Ptolemej Lag (Πτολεμαῖος Λαγος), vojskovođa Aleksandra Makedonskog i posle njegove smrti prvi kralj Egipta — 161
Ptolemej I Soter (Πτολεμαῖος Σωτερ), osnivač egipatske dinastije makedonskog porekla — 161, 408

Remigije od Oksera (Remigius de Auxerre) — 521
Rilke, Rajner Marija (Rilke, Rainer Maria) — 241
Riter, Konstantin (Ritter, Constantin) — 33, 169, 174, 236, 252, 287
Roberts, Ris (Roberts, Rhys) — 396
Ros, Dejvid (Ross, David) — 33, 93 359, 366, 377, 404
Rubens, Peter Paul (Rubens, Peter Paul) — 38, 523

Salustije (Σάλουστιος), novoplatonovac — 514
Satir (Σάτυρος) — 102
Scipion Afrikanac Mlađi (Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Minor Numantinus), rimski vojskovođa — 459
Sekst Empirik (Sextus Empiricus) — 130, 426, 452, 482, 486, 547
Sekstije Kvint Stariji (Quintus Sextius Maior) — 480
Seneka, Lucije Anej (Lucius Annaeus Seneca) — 47, 163, 433, 435, 437, 450, 466—469, 474—477, 480, 528
Sever, Lucije Septimije (Lucius Septimius Sever), rimski car — 488
Sfer (Σφαιρος) iz Bospora — 424
Silen (Σιληνός), u grčkoj mitologiji odgojitelj i pratilac Dionisov — 135
Simija (Σιμμιας), ličnost iz Platonovog dijaloga *Fedon* — 67, 244, 250, 408
Simija (Σίμμιας), Sokratov prijatelj — 152
Simplikije (Σιμπλίκιος) — 84, 88, 103, 285, 407, 518, 547
Sinesije (Σινησιος) iz Kirene — 519
Sirijan (Σειρίανος) — 140, 514, 515, 517
Skevola, Mukije Kvint (Quintus Mucius Scaevola) — 459, 460
Sofokle (Σοφοκλῆς) — 37, 55, 120, 122, 135, 263, 406
Sofronisko (Σοφρονισκος), Sokratov otac — 134, 151
Sokrat (Σωκράτης) — 84, 85, 107, 115, 123—125, 129, 133—152, 154—160, 167—169, 173, 176—178, 182—189, 200, 203, 205, 207—212, 219—223, 225, 229, 234, 235, 239, 244, 249—251, 253, 254, 256—261, 263, 267, 289, 290—292, 297, 340, 346, 367, 376, 380—382, 410, 424, 452, 471, 472, 491, 507, 527, 530, 534, 535, 538
Solon (Σόλων) — 123, 237
Sosikrat (Σωσικρατης) — 159
Sotion (Σωτιον) iz Aleksandrije — 84, 102, 159, 480
Spenser, Herbert (Spencer, Herbert) — 37, 389
Speusip (Σπεύσιππος) — 300—302, 306, 310, 378, 383
Spinoza, Baruh Benedikt de (Spinoza, Baruch Benedictus de) — 37, 42, 78, 192, 234, 235, 429
Stebing, Susan (Stebbing, Susan) — 323
Stefan (Στηφανος) iz Aleksandrije — 519

Stejs, V. T. (Stace, W. T.) — 66, 87, 106, 146, 147, 235, 406
Stilpon (Στιλπον) iz Megare — 156, 424
Stobej, Jovan (Στοβαιος Ιωαννης) — 546
Strabon (Στράβων) iz Amasije u Pontu — 446
Straton (Στρατων) iz Lampsaka — 463, 464

Šaaršmit (Schaarschmidt) — 173
Šekspir, Viljem (Shakespeare, William) — 37, 38, 523
Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph) — 96, 174, 175, 338
Šestov, Lav (Шестовь, Лавь) — 72
Šolz, Hajnrih (Scholz, Heinrich) 323
Šopenhauer, Artur (Schopenhauer, Arthur) — 44, 55, 338, 378, 396
Štencl, Julius (Stenzel, Julius) — 33, 52, 67, 218, 219, 224

Tales (Τάλες) iz Mileta — 55, 57, 59—64, 77, 79, 84, 98, 112—114, 327
Tejlor, A. E. (Taylor, A. E.) — 32, 33, 124, 134—136, 138—141, 152, 172—175, 180, 196, 212, 231, 232, 281
Tel (Τηλης) — 450
Temison (Θεμισων) — 309
Temistije (Θεμιστιος) iz Paflagonije — 465, 520
Teodor (Θεόδωρος), kirenjanin — 450
Teodor Bezbožnik (Θεόδωρος Αθειος) — 160, 161
Teodorik (Θεόδωριχ) — 521
Teodosije (Θεόδωσιος) II, vizantijski car — 512
Teofrast (Θεοφραστος) iz Erezasa na Lezbosu — 61, 63, 100, 108, 131, 135, 282, 306, 313, 353, 407, 408, 463, 546
Teognid (Θέογνίς) iz Megare — 55
Teon (Θεων) iz Smirne — 232
Teramen (Θηραμένης) — 393
Teutam (Τεύταμος) — 74
Tezej (Θησεύς) — 152
Theaitet (Θεαιθητος), ličnost iz Platonovog dijaloga *Theaitet* — 182, 183, 185—188, 225
Tiberije, Klaudije Nero Cezar Avgust (Tiberius Claudius Nero Caesar Augustus), rimski car — 490
Timaj (Τιμαιος) — 97
Timon (Τιμων iz Flijunta — 452
Tit → Vespazijan
Toma Akvinski (Thomas Aquinas) — 37, 38, 41, 43, 248, 279, 298, 314, 322, 336, 346, 353—355, 358, 365, 387, 538
Toma Hemerken od Kempena (Thomas Hemerken à Kempis) — 467
Tot (Tot) — 487
Trajan, Marko Ulpije (Marcus Ulpius Traianus) — 47, 478, 479, 491
Trasej Paetus (Thrasea Paetus) — 477
Trasil (Θρασύλλος) iz Mendesa u Egiptu — 172, 173, 490
Trasimah (Θρασύμαχος) iz Halkedona — 132
Trifon (Τρίφον) — 493
Tukidid (Θουκυδιδης) — 56, 122

Valentinijan III (Flavius Placidus Valentinianus) — 512
Varon, Marko Terencije iz Reate (Marcus Terentius Varro Reatinus) — 450, 455, 456, 460
Velaskes, Dijego Rodriges de Silva (Velazquez, Diego Rodrigues de Silva) — 523
Vendland, P. (Wendland, P.) — 497
Vergilije Maron, Publije (Publius Vergilius Maro) — 37, 445
Veronika (Βηρονικα), kći kirenskog kralja Maga — 477
Vespazijan, Tit Flavije (Titus Flavius Vespasianus), rimski car — 477
Vetije Agonije Pretekstat (Vettius Agonius Praetexatus) — 520
Viktorin Gaj Marije (Gaius Marius Victorinus) — 520, 521
Viktorin, Taskije (Victorinus, Tascius) — 489
Viljem od Murbekea (Wilhelm von Moerbeke), Brabant — 515
Virije Nikomah Flavijan (Virius Nichomachus Flavianus) — 489
Vitelije, Aulo (Aulus Vittelius), rimski car — 477
Vitruvije Polion, Marko (Marcus Vitruvius Pollio) — 456
Vudlok, Dž. (Woodlock, J.) — 35

Zabarela, Jakov (Zabarella, Jacob) — 366
Zenon (Ζενον) iz Eleje — 89—94, 108, 119, 130, 131, 155, 360, 456
Zenon (Ζενον) iz Kitona na Kipru — 156, 407, 424, 425, 427, 428, 432, 434—436, 455, 471
Zenon (Ζενον) iz Tarsa — 424, 529
Zevs (Ζεύς) — 68, 79, 95, 96, 123, 289, 301, 432—434, 473—475, 495, 517, 528

Žilson, Etjen (Gilson, Etienne) — 41

SADRŽAJ

Slobodan Žunjić: *Večna filozofija i zdrav razum* 7

GRČKA I RIM

Predgovor 31
Autorov predgovor za prerađeno izdanje 35
Prvo poglavlje: Uvod 37

PRVI DEO

PRESOKRATSKA FILOZOFIJA

Drugo poglavlje: Kolevka zapadne misli — Jonija 51
Treće poglavlje: Začetnici — rani jonski filozofi 59
Četvrto poglavlje: Pitagorovačko bratstvo 65
Peto poglavlje: Heraklitov logos 74
Šesto poglavlje: Parmenidovo i Melisovo jedno 83
Sedmo poglavlje: Zenonova dijalektika 90
Osmo poglavlje: Empedokle iz Agrigenta 97
Deveto poglavlje: Anaksagorin um 102
Deseto poglavlje: Atomisti 108
Jedanaesto poglavlje: Presokratska filozofija 112

DRUGI DEO

SOKRATSKI PERIOD

Dvanaesto poglavlje: Sofistika 119
Trinaesto poglavlje: Najpoznatiji sofisti 124
Četrnaesto poglavlje: Sokrat 134
Petnaesto poglavlje: Manje sokratske škole 154
Šesnaesto poglavlje: Demokrit iz Abdere 162

TREĆI DEO

PLATON

Sedamnaesto poglavlje: Platonov život 167
Osamnaesto poglavlje: Platonovi spisi 172
Devetnaesto poglavlje: Teorija saznanja 181
Dvadeseto poglavlje: Učenje o idejama 202
Dvadeset prvo poglavlje: Platonova psihologija 244
Dvadeset drugo poglavlje: Teorija o moralu 253
Dvadeset treće poglavlje: Država 260
Dvadeset četvrto poglavlje: Platonova fizika 280
Dvadeset peto poglavlje: Umetnost 289
Beleška o Platonovom uticaju 297
Dvadeset šesto poglavlje: Stara akademija 300

ČETVRTI DEO

ARISTOTEL

Dvadeset sedmo poglavlje: Aristotelov život i spisi 305
Dvadeset osmo poglavlje: Aristotelova logika 315
Dvadeset deveto poglavlje: Aristotelova metafizika 325
Trideseto poglavlje: Filozofija prirode i psihologija 356
Trideset prvo poglavlje: Aristotelova etika 368
Trideset drugo poglavlje: Politika 388
Trideset treće poglavlje: Aristotelova estetika 396
Beleška o starijim peripatetičarima .. 407
Trideset četvrto poglavlje: Platon i Aristotel 409

PETI DEO

POSLEARISTOTELSKA FILOZOFIJA

Trideset peto poglavlje: Uvodnik 419
Trideset šesto poglavlje: Rana stoa 424
Trideset sedmo poglavlje: Epikureizam 439
Beleška o kiničkoj filozofiji u prvom periodu helenističke epohe 450
Trideset osmo poglavlje: Stariji skeptici, srednja i nova akademija 451
Trideset deveto poglavlje: Srednja stoa 459
Beleška o peripatetičkoj školi u helenističko-rimskom periodu 463
Četrdeseto poglavlje: Pozna stoa 466
Četrdeset prvo poglavlje: Kinici, eklektici, skeptici 476
Četrdeset drugo poglavlje: Novopitagorizam 485
Beleška o Apoloniju iz Tijane 488
Četrdeset treće poglavlje: Srednji platonizam 490
Četrdeset četvrto poglavlje: Jevrejsko-helenistička filozofija .. 496
Četrdeset peto poglavlje: Plotinov novoplatonizam 501
Četrdeset šesto poglavlje: Novoplatonske škole 513
Četrdeset sedmo poglavlje: Zaključni pregled 523

DODACI

Prvi dodatak: Skraćenice 543
Drugi dodatak: Beleške o izvorima 546
Treći dodatak: Bibliografija 549

Olivera Marković: Spisak imena 557

F. Koplston: ISTORIJA FILOZOFIJE, I. GRČKA I RIM. Omot i korice: Stevan Vujkov. Lektura: Olivera Marković. Tehnički urednik: Vukosava Šibalić. Korektura BIGZ-a. Izdaje i štampa: RO Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, Bulevar vojvode Mišića 17. Generalni direktor: Dobrosav Petrović. Za izdavača: Anton Martić. Tiraž: 5.000. ISBN: 86-13-00323-0 Beograd, 1988.

КАТАЛОГИЗАЦИЈА У ПУБЛИКАЦИЈИ (CIP)

1 (091)

КОПЛСТОН, Фредерик

Istorija filozofije / Frederik Koplston. — Beograd: BIGZ, 1988— . — Beograd: BIGZ, 1988— . — књ. ; 24 см. — (Velika filozofska biblioteka. Posebna izdanja)

Превод дела: A History of Philosophy / Frederick Copleston. Т. 1: Grčka i Rim / predgovor i prevod Slobodan Žunjić. — 1988. — 571 стр.

Превод дела: Greece and Rome. — Veličina filozofija i zdrav razum: стр. 7—27. — Библиографија: стр. 549—554.

ПК: а. Филозофија, грчка
б. Филозофија, римска
в. Коплстон, Фредерик (1907—)

Обрађено у Народној библиотеци Србије, Београд