

**Irina Deretić**

## *LOGOS I PLATONOVO PITANJE O METODI FILOZOFIJE*

**APSTRAKT:** *Platon u dijalozima pod svojom metodom razume na prvi pogled vrlo različite postupke i procedure. Mi ćemo nastojati da pokažemo da su svi ovi postupci međusobno povezani, te da je Platon stalno svoja metodološka promišljanja razrađivao, dopunjava i precizirao. U ranim dijalozima dominira postupak dolaženja do definicije nečega, pri čemu važnu ulogu ima preispitivanje i pobijanje mnjenja sagovornika. U Menonu i Fedonu Platon uvodi i primenjuje hipotetičku metodu, koju su koristili matematičari njegovog vremena. Prekretnicu u njegovim metodološkim promišljanjima predstavlja dijalog Država, u kome je dao najcelovitiji opis dijalektičke metode, i nagovestio metodski postupak koji će razviti i praktikovati u poznim dijalozima.*

**KLJUČNE REČI:** *Platon, logos, metoda, dijalektika.*

### **1. Preliminarne napomene**

Svoju metodu Platon i naziva različitim imenima, i pod njom podrazumeva na prvi pogled vrlo različite postupke i procedure. U ranim dijalozima dominira postupak dolaženja do definicije nečega, pri čemu važnu ulogu ima preispitivanje i pobijanje mnjenja sagovornika. U *Menonu* i *Fedonu* pak Platon uvodi i primenjuje hipotetičku metodu, koju su koristili matematičari njegovog vremena, dok u *Državi* dijalektiku kao filozofsku metodu razlikuje od matematičke metode. Pozni dijalozi su specifični po tome što tu on određuje i praktikuje dva postupka:  $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$  i  $\delta\iota\text{-}\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ .

Naša namera je da pokažemo da su svi ovi postupci međusobno povezani, te da je Platon svoja metodološka promišljanja razrađivao, dopunjava i precizirao. Ukoliko prihvatimo razvojnu interpretativnu hipotezu, po kojoj se Platonovi dijalozi dele na rane, srednje i pozne, možemo uočiti u njegovim razmatranjima o metodi napredovanje u smislu određenja sve složenijeg postupka počevši od jednostavne metode dolaženja do odgovora na pitanje  $\tau\acute{\iota}$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  u ranim dijalozima, preko razrađenije hipotetičke metode u *Fedonu* i dijalektičke u *Državi*, sve do sinagogičko-dieretičke metode koju je Platon opisao u svojim poznim dijalozima naročito u *Sofistu* i *Državniku*.

Uobličavanje metode Platonovog filozofiranja, počevši od ranih dijaloga preko srednjih pa sve do poznih, skopčano je sa pojmom logosa, s obzirom na to da su  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$  zapravo postupci iz kojih se sastoji dijalektički dokaz ili definicija. Važno je naglasiti i to da su Platonova metodološka promišljanja, u kojima pojam logos igra naročito značajnu ulogu, povezana sa njegovim »metafizičkim«  
refleksijama. U

tom kontekstu važno je odgovoriti na pitanje koju vrstu λόγοι, Sokrat ima u vidu, kada govori o εἶδος-u, bilo da je reč o definiciji u ranim dijalozima, ili o hipotezama u *Fedonu* i *Državi*, ili pak o pojmovnoj deobi u poznim dijalozima. Platonova razmišljanja o metodi imaju za cilj pre svega određenje nečega, pa kao njihov rezultat dobijamo različite tipove definicija.

## 2. Τὶ ἐστὶ i εἶδος definicije

Za Platonove rane dijaloge karakterističan je primat pitanja nad odgovorima. Nisu, međutim, sva Sokratova pitanja od jednakog značaja. Epistemički i filozofski primarno pitanje, kojem su podređena sva druga pitanja, jeste ono oblika: „Šta nešto jeste (τὶ ἐστὶ)?“

Primarnost ovog pitanja u odnosu na sva druga pitanja, čini se, kao nešto samoočigledno, jer se, na primer, kako kaže Platonov Sokrat, ne može znati da li vrlina može biti predmet podučavanja pre nego što znamo šta ona jeste,<sup>1</sup> niti pak možemo znati da li je pravednost vrlina pre nego što znamo šta je pravednost.<sup>2</sup>

Već na samom početku potrebno je istaći da Platon kao odgovor na ovo pitanje ne očekuje nominalnu definiciju, onu kojom se značenje neke nepoznate reči razjašnjava tako što se ona prevede na njoj sinonimne, poznate reči. Ako Platonov Sokrat i traži neko nominalno objašnjenje, onda je to na početku rasprave da bi se potom pristupilo odgovaranju na pitanje τὶ ἐστὶ. U ovom delu teksta nastojaćemo da pokažemo koje su karakteristike ovog Sokratovog traganja za odgovorom na to pitanje, i u čemu je ono determinisalo potonji razvitak Platonove dijalektike.

Za logos Platonovih ranih dijaloga sem traganja za odgovarajućom definicijom karakteristična je i jedna negativna metoda, metoda pobijanja, poznata u literaturi kao Sokratov *elenchus*. To je ispitivanje u kojem Sokrat treba da pokaže neusaglašenost tvrdnji svoga sagovornika, svodeći ih na aporiju. U dijalogu *Gorgija elenchus* ima ambiciozniju ulogu. Sokrat ne pokazuje samo protivrečnost u verovanjima svoga sagovornika Pola, nego u svakom od svojih argumenata, on navodi Pola da ovaj porekne jedno od dva protivrečna verovanja, a da prihvati drugo, pri čemu to drugo verovanje zapravo odgovara tezi, koju je sam Sokrat na početku zastupao, a protivreči Polovom prvobitnom verovanju.

Dobar primer za to je pobijanje Polove tvrdnje da je za nekoga gore da trpi nepravdu, nego da je čini. Pol priznaje, što se ispostavlja kobnim po njegovu tvrdnju, da je „ružnije (αἰσχίον)“, odnosno manje dostojno, sramnije, činiti nepravdu nego je trpeti. To znači da je činiti nepravdu ili bolnije ili štetnije za onoga ko je počinilac nepravde. Pošto je očigledno da to za njega nije bolnije, onda je štetnije,

1 Up. *Men.* 71, 86d-e, *Prot.* 360e.

2 Up. *Resp.* 354c.

odnosno gore – zato što su štetno i loše koekstenzivni pojmovi – što je suprotno Polovoj početnoj tvrdnji.<sup>3</sup>

Ali, vratimo se našem primarnom pitanju, Sokratovom traganju za definicijom. Odgovor na pitanje τι ἐστὶ jeste definicija, a definicija nije ništa drugo do rečenica, kojom se iskazuje suština neke stvari. Λόγος τῆς οὐσίας zadatak je, dakle, dijalektičke metode, i to predstavlja konstantu Platonove filozofije počevši od ranih preko srednjih pa sve do poznih dijaloga. Tu formulaciju nalazimo i u *Državi*<sup>4</sup> i u poznim *Zakonima*,<sup>5</sup> kao i u *Sedmom pismu*.<sup>6</sup> Da bi ovaj zadatak bio uspešno izveden, potrebno je pažljivo razlikovati ime (ὄνομα), definiciju (λόγος) i suštinu (οὐσία). I ovde dolazimo do vrlo karakterističnog značenja logosa, po kome je on određenje suštine nečega. Iako se i ime i definicija, na primer, „parni broj“ i „biti deljiv sa dva“<sup>7</sup> odnose na isto, samo je logos taj kojim se iskazuje suština. Pošto je, kako vidimo, odgovor na pitanje τι ἐστὶ, λόγος τῆς οὐσίας, nameće se drugo pitanje: kako se do suštine stvari dolazi, ili, da pitanje suzimo, kakav je postupak dolaženja do suštine „nečega“ opisan u ranim dijalozima.

Platonov Sokrat traži takav tip odgovora gde je *definiens* ekvivalentan, a nikako širi od *definiendum*, tako da *definiens* ne može biti ništa drugo do *definiendum*. Drugim rečima, određivanje samo rodnog pojma bez neke dalje specifikacije nedovoljno je, te je tako, recimo, neadekvatna definicija retorike kao umeća, koje se bavi govorima (λόγοι), budući da postoje veštine, kao, na primer, gramatička, koje se takođe bave govorima, a nisu retorika.<sup>8</sup>

Pošto definicija, za kojom Sokrat traga, nije verbalna, te tako *definiens* ne treba da sadrži ni reč, koja se definiše, ni njene sinonime, kako ispravno zapaža Robinson, nego logos suštine tog nečeg treba da eksplicira njegovu strukturu, odnosno da ga „izloži u proširenom obliku“.<sup>9</sup> Stoga *definiendum* nikako ne može biti osnovni element, odnosno jednostavni entitet koji se dalje ne može analizirati.

Do definicije se ne dolazi samo tako što se to «nešto (τί)», čija se definicija traži, identifikuje, pošto je neku stvar moguće identifikovati bez obzira na njenu suštinu pozivanjem na druge stvari, koje su sa njom u nekom odnosu, recimo, oblik možemo identifikovati pozvanjem na boju i obratno. Iznalaženje definicije jeste pre svega utvrđivanje distinktivnih svojstava, odnosno razgraničenje toga nečega – čije određenje tražimo – od svega ostalog. Platonov Sokrat postavljajući pitanje „šta nešto jeste?“ u stvari traga za iznalaženjem „uzora“, ili merila na osnovu kojeg

3 Up. *Gorg.* 474c-475e. U vezi s Sokratovom tehnikom pobijanja uporediti klasičan tekst G. Vlastosa pod nazivom “The Socratic Elenchus”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983a), pp. 27-58.

4 Up. *Resp.* 534b.

5 Up. *Leg.* 895d-896a 4.

6 Up. *Sedmo pismo* 342b-d.

7 Up. *Ibid.* 895e.

8 Up. *Gorg.* 449ff. Slično i u Protagori se kaže da nedovoljno određenje sofiste kao „znalca mudrih stvari“, dok se ne specifikuje ta njegova nazovi mudrost. Up. *Prot.* 312.

9 Up. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 58.

utvrđujemo da li neka pojedinačna stvar, ili slučaj jeste upravo to „nešto“ i ništa drugo.

Dva su vrlo karakteristična mesta u *Eutifromu*<sup>10</sup> i u prvom delu *Menona*,<sup>11</sup> u kojima se pita šta nešto treba da zadovolji da bi se nazvalo εἶδος-om pobožnosti, odnosno vrline. Uzmimo za primer εἶδος vrline iz dijaloga *Menon*. To je jedno u mnoštvu, ono što je jedinstveno i identično u različitim vrlim postupcima, koje obuhvata i sve vrste vrline (hrabrost, mudrost, umerenost itd.), i sve instancije vrline (vrlinu žene, muškarca i deteta). Dakle, εἶδος vrline je uzor, kojim se rukovodimo u postupanju, εἶδος vrline je i opštiji pojam u odnosu na mnoštvo različitih vrsta vrline, koje obuhvata, to je ono što je identično i u svim pojedinačnim slučajevima i u svim vrstama vrline, kao i u svim vrlim postupcima.

Λόγος τῆς οὐσίας neke stvari jeste jezički izraz njenog εἶδος-a. Definirati nešto znači odrediti takav ekvivalent istog na osnovu kojeg će se uvek moći utvrditi šta to nešto jeste, odnosno koje su distinktivne karakteristike toga nečega u odnosu na sve drugo. I to činimo ne tako što navodimo mnoštvo različitih primera i slučajeva onoga što nastojimo da odredimo, nego na taj način što se usredsređujemo na iznalaženje onih zajedničkih karakteristika koje sve te različite slučajeve povezuje, a što predstavlja njihov εἶδος.

Nekoliko je važnih crta postavljenih još u ranim dijalozima obeležilo Platonovu filozofiju u celini. To je pre svega učenje o εἶδος-u kao uzoru i paradigmi, kao onome što je uvek sebi istovetno, jedinstveno, što predstavlja jedinstvo u odnosu na mnoštvo njegovih pojedinačnih instanci. To predstavlja konstantu Platonove filozofije. Ono pak što rani dijalozi ne tematizuju, a što u dijalozima srednjeg perioda se pojavljuje kao vrlo značajno pitanje, jeste ontološki status εἶδος-a. O εἶδος-u se, naime, ne govori kao nečemu što postoji nezavisno od pojedinačnih slučajeva<sup>12</sup> i nezavisno od čoveka, koji ga saznaje, niti je uopšte artikulisana podela, tako karakteristična za potonje dijaloge, između čulnog i natčulnog, opažljivog i onog samo razumom pojmljivog.

Traženje definicije, logosa suštine, predstavlja takođe trajno obeležje njegove filozofije koje je pokrenuto, kako vidimo, već u prvim Platonovim dijalozima. Ono što varira jesu postupci, odnosno vrsta logosa kojim se dolazi do suštine. Hipoteza je vrsta logosa, koja je od odlučujućeg značaja za razumevanje metode u *Menonu*, *Fedonu* i *Državi*, i predstavlja novinu, koju ovi spisi unose u Platonovu filozofiju, o čemu ćemo govoriti u trećem i četvrtom poglavlju ovog teksta.

10 Up. *Euthyph.* 5d, 6e, 7b-d.

11 Up. *Men.* 73c7-77b1.

12 U ranim dijalozima se uopšte ne spominje da su ideje transcendentne u odnosu na čulno opažljive stvari, ali se zato govori o tome da je εἶδος prisutan u svojim instancijama.

### 3. Druga plovidba u Fedonu

Prekretnicu u dijalogu *Fedonu*,<sup>13</sup> a sa njime – nije preterano reći – i u zapadno-evropskoj metafizici predstavlja promišljena odluka Platonovog Sokrata da do svoje odrednice stigne „drugom plovidbom“. Trebalo bi ispitati smisao ove sintagme, kako bismo ispravnije razumeli Sokratov poduhvat.

Δεύτερος πλοῦς je poznati topos u grčkoj literaturi,<sup>14</sup> koji bukvalno znači pokretanje jedrilice veslanjem kada vetar prestane da duva, što će reći dolaženje do određene destinacije težim načinom, ali jedinim koji je preostao. To je istovremeno i putovanje tokom kojeg se veslač oslanja samo na sopstvene snage. Tako opisana «druga plovidba» podseća na postepen, detaljan rad na artikulaciji određenih pojmova i stavova, sa otvorenom mogućnošću da naši stavovi mogu uvek biti i pobijeni, što karakteriše i neke Platonove opise dijalektičke metode<sup>15</sup> i njegovu dijalektičku praksu.

U autobiografskom, ironijom prožetom i kritičkom opisu doprinosa filozofa prirode u istraživanju uzroka, Platonov Sokrat u *Fedonu* iznosi razloge koji su ga motivisali da krene svojim putem u istraživanje uzroka. Pošto je pokazao da je mehanicistički model u opisivanju stvarnosti filozofa prirode sužen i neadekvatan, a da, s druge strane, sam nije u stanju da pruži teleološko, sveobuhvatno objašnjenje stvarnosti,<sup>16</sup> u kojem je Dobro uzrok koji »sve vezuje i spaja«,<sup>17</sup> Platonov Sokrat se odlučuje da krene «drugom plovidbom» u istraživanje uzroka.

Objašnjenjem značenja ove sintagme u literaturi, kao i konteksta, u kome se javlja, u *Fedonu*, nije još uvek razjašnjeno u odnosu na koju «prvu plovidbu» je «druga plovidba» druga. Da li je ona druga u odnosu na mehanicističko, prirodno-naučno ili pak teleološko objašnjenje? Najčešći engleski prevod ove sintagme sa «second best»,<sup>18</sup> odnosno nemački prevod sa «zweite beste Fahrt»<sup>19</sup> sugerišu da metoda, koju Sokrat uvodi, jeste druga u odnosu na najbolje teleološko objašnjenje

13 *Fedon*, dijalog – u kome je postignuta usklađenost između kako lepote i »dramatičnosti« samog umetničkog izlaganja tako i suptilnosti logičkog izvođenja – nikako se ne može redukovati na samo jednu temu. U tom dijalogu su sadržani elementi Platonove psihologije (odnos duše i tela i argument o znanju kao sećanju), njegovo učenje o idejama i novoj metodi kao i nezaboravan opis filozofa koji se suočava sa *factumom* vlastite smrti, što pokazuje da su najdublja filozofska razmatranja uvek povezana sa čovekovom »egzistencijalnom situacijom«.

14 Up. Eustathios, *In Odys.*, S. 1453, 20. To značenje potvrđuje i Ciceron. Up. *Tusc.* IV, 5.

15 U *Fedru* se, na primer, dijalektika, opisuje kao put, koji je zaobilazan i dug, jer je usmeren ka postizanju „velikih ciljeva“. Up. *Phaedr.* 274a.

16 Ne ulazeći u to da li je teleološki opis prirodnih pojava najbolji model opisa svega što jeste, što je očigledno mišljenje Platonovog Sokrata, on je nedvosmisleno u jednom u pravu. «Svet» naših namera, postupaka ne može se razumeti bez pojma cilja ili svrhe. U tom kontekstu treba razumeti i opasku Platonovog Sokrata da objašnjenje razloga toga što je u zatvoru nisu njegove tetive i kosti, već je to njegova odluka da trpi kaznu koju mu je atinska država odredila. Up. *Phaed.* 99a1-b4.

17 Up. *Phaed.* 99c.

18 Up. *Phaed.* 99d 1, tr. by G.M.A. Grube, in: *Plato. Complete Works*, ed. by J. M. Cooper and D. S. Hutchinson, Cambridge 1997, p. 86.

19 Up. *Phaed.* 99d 1, über. von F. Schleiermacher, in: *Platon: Werke*, Band 3, Darmstadt 1990, S. 145.

stvari. Tome u prilog ide i upotreba sintagme «δεύτερους πλοῦς» u *Državniku*<sup>20</sup>, gde se kaže da su pisani zakoni samo pomoćno sredstvo u donošenju odluka onda kada nedostaje istinski državnik u odnosu na čije uvide su pisani zakoni samo imitacije. Izgleda da je Sokrata iznudica naterala da pribegne težem i zaobilaznom putu u svome istraživanju uzroka.

Ovim čitanjem se, međutim, ne iscrpljuje ni smisao ni originalnost Sokratove metode. «Druga plovdba» nije samo jedini preostali način putovanja, nego i teži i zaobilazan put, čiji pak rezultati zavise od nas samih. Sokrat je krenuo u potragu za vlastitim objašnjenjem stvari, pre svega zato što je smatrao da učenja filozofa prirode nisu ni potpuna ni adekvatna.<sup>21</sup> Opisom »druge plovdbе« Platon se radije distancira od filozofa, koji imaju poverenje u čula, nego što svoju novu metodu poredi sa savršenim teleološkim modelom u čiji opis ulazi i određenje Dobra po sebi. Takvom tumačenju »druge plovdbе« više odgovara jedno aluzivno poređenje, kojom se ova neobična metoda uvodi.

Poređenje glasi: (1) posmatranje sunčeve elipse se odnosi prema (2) gledanju njenog odraza u vodi na sličan način na koji se (1') čulno opažanje odnosi prema (2') saznanju koje se zasniva na λόγοι, a što predstavlja novu metodu koju Platonov Sokrat uvodi. U prvi mah se ovo poređenje može učiniti krajnje nejasnim, te se Platon u izvesnom smislu od njega ograđuje. Stoga ćemo prvo razmotriti smisao navedenog poređenja, potom ispitati odnos između posrednog i neposrednog u saznanju, kako bismo dokučili smisao ovog Sokratovog »bega u λόγοι« koji predstavlja zapravo skicu novog hipotetičkog metoda.

Razjasnimo prvo ovo poređenje! Oni koji gledaju sunčevu elipsu mogu da oslepe zbog promene svetlosti, te je stoga preporučljivo gledanje njegovog lika u vodi. Analogno tome, oni koji čulno opažaju stvari mogu da obnevide, te zato treba stvari saznavati posredno, putem λόγοι.

Prvi deo poređenja je krajnje neobičan, i to ukoliko ga razmatramo baš iz platonovske perspektive. Opomenu da ne treba direktno, nepripremljeno gledati sunce, ili pak promenu svetlosti, nailazimo i u *Državi*. Problematična je preporuka, koja se daje, da umesto čulno opažljive pojave, a to je sunčeva elipsa, treba posmatrati i proučavati njegovu senku, odraz u vodi. U slici podeljene linije i u mitu o pećini u *Državi* posmatranje kopija stvari predstavlja najniže kognitivno stanje, kojim se samo naslućuju karakteristike nekog predmeta. Za razliku od toga, ovde kao da se preporučuje pribegavanje takvom ispitivanju, što će reći da se preporučuje spuštanje sa višeg na niže kognitivno stanje.

Ma koliko ovo poređenje bilo ne sasvim adekvatno, njime Platon s pravom ukazuje na nekoliko stvari. Prvo, da se do saznanja onoga šta neki predmet jeste dolazi posrednim, a ne neposrednim putem. Drugo, eventualna obnevidelost nastala gledanjem u sunčevu elipsu jeste poput saznanje »obnevidelosti« koja se javlja

20 Up. *Polit.* 300c 2.

21 I Đ. Reale smatra da Sokratova »δεύτερους πλοῦς« nije druga u odnosu na najbolju plovdbu, već drugi metod u odnosu na onaj, koji su praktikovali filozofi prirode. Up. G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderbon/München/Wien/Zürich, 1993, naročito S. 143.

ukoliko se oslonimo na čulno opažanje, što će reći na njegova nepouzdana i varijabilna svedočanstva.

Treće, taj „beg“<sup>22</sup> iz čulnog u inteligibilnu sferu omogućava da se sa distance bolje i jasnije sagledaju fenomeni čulno-opažljivog sveta. Stoga, Sokratovo okretanje od čulno opažljivog jeste kretanje ka onome što čulne stvari „istinski“ jesu. To njegovo «sustajanje» u istraživanju stvari mogli bismo načelno protumačiti kao distancu poželjnu u svakom filozofskom promišljanju, u tom smislu da filozof mora biti dovoljno «unutar» pojave, koju istražuje, kako bi upoznao sva njena bitna i akcidentalna svojstva, ali i dovoljno «izvan» nje, da bi mogao da je sagleda sa svih strana i nepristrasno.

Drugi deo poređenja je nejasan, jer nije logično da posmatranje odraza čulnih stvari (u ontološkom smislu dvostrukih kopija) bude u poredbenom odnosu sa ispravnom metodom putem λόγοι, kojom se dolazi do ideja. Poređenje ima smisla samo u tom pogledu što se i na jedan i na drugi način – to jest i gledanjem odraza u vidu i preko logosa – posredno saznaju određeni entiteti. Takav diskurzivan, posredni oblik saznavanja stvari, suprotan je neposrednosti čulnog opažanja, ali i neposrednosti intuitivnog sagledavanja ideja, o kome Platon govori u *Državi*, a koje se u *Fedonu* uopšte ni ne spominje.

Potrebno je ovde razjasniti smisao pojma logosa, odnosno načina na koji se dolazi do istinskog saznanja stvari. Klasičan engleski Grubeov prevod<sup>23</sup> sa «words» ili «discussion» krajnje je neodređen, i ne pogađa specifično filozofsko značenje pojma logosa na ovom mestu. Naime, nisu bilo kakve reči opozicija čulnom, jer su reči i verbalizacije svedočanstva dobijenih čulnim opažanjem. Šlajermaherov nemački prevod sa «Gedanken»<sup>24</sup> bolji je, zato što se Sokratova metoda može shvatiti kao «beg» iz čulnog u «inteligibilno», to jest ono što se može misliti i shvatiti. Pa ipak, tim nemačkim prevodom, samim po sebi, bez adekvatnog komentara teško da se može odgonetnuti filozofski karakter λόγοι, pojma u kojem se ogleda povezanost između Platonovih metodoloških i metafizičkih refleksija.

Poseban tip λόγοι, o kojima je ovde reč, odnose se na ideje. Upravo stoga nije sasvim ispravno nazivati ih slikama, jer su čulno opažljive stvari mnogo više slike nego što su to λόγοι. Ako već govorimo u kategorijama slike, senke, podražavanja (εἰκόνας, ὁμοιώματα, μιμήματα), kojim često Platon koristi kako bi opisao odnos ideja i čulno opažljivih stvari,<sup>25</sup> onda bismo mogli reći da su λόγοι tačnije slike

22 U svojoj originalnoj studiji o *Fedonu* K. Eming ispravno kaže da put u λόγοι nije nikakav “beg ili izlet” već jedini “prohodan put za dijalektičara Platona”. Up. K. Eming, *Die Flucht ins Denken*, Hamburg 1993, S. 7.

23 Up. *Phaedo* 99e 4 i 100a 2. tr. by G.M.A. Grube, in: *Plato. Complete Works*, ed. by J. M. Cooper and D. S. Hutchinson, Cambridge 1997, p. 86.

24 Up. *Phaedo* 99e4 i 100a 2. über. von F. Schleiermacher, in: *Platon: Werke*, Band 3, Darmstadt 1990, S. 145.

25 Up. *Resp.* 520c 4-6, *Phaedr.* 250b 3,4, *Tim.* 48e-49a.

istinske realnosti, odnosno ideja, nego što su to čulno opažljive stvari.<sup>26</sup> Sem toga, to nisu kopije istog reda. Pojedinačna stvar je ontološka, a logos kognitivno-epistemološka »kopija« ideja. Dakle, λόγοι, koji se odnose na ideje, u stvari su paradigme funkcionisanja racionalnog diskursa.

U nastavku teksta λόγοι imaju i dva konkretna značenja.<sup>27</sup> Prvo, to su *stavovi* ili hipoteze tipa: »Postoji nešto po sebi lepo, i dobro, i veliko i tako dalje«. <sup>28</sup> Ispostavlja se da su to „najjače“ hipoteze, otporne na pobijanje, koje figurišu kao premise u poslednjem dokazu za besmrtnost duše. I drugo, to su *objašnjenja* tipa da stvari imaju neko svojstvo time što učestvuju u ideji, što će reći da je ideja *razlog* za to što stvar, koja u njoj učestvuje, poseduje odgovarajuće svojstvo. Prvim logosom tvrdi se postojanje ideja, dok se drugim kaže da su one *razlog* toga da stvari imaju ta određena svojstva, a ne neka druga. Sem toga, pojedinačne stvari se i imenuju prema idejama.<sup>29</sup>

U tom smislu bi se moglo reći da je ideja lepog «uzrok» toga da se nekim stvarima može pripisati svojstvo lepog. Platonov pojam αἰτία tradicionalno se tumačio kao uzrok, što, u savremenoj literaturi o antičkoj filozofiji biva zamenjeno pojmom razloga ili objašnjenja.<sup>30</sup> Tom interpretativnom inovacijom potcrtava se razlika između modernog pojma uzročnosti, kojim se objašnjava veza među događajima, i antičkog pojma αἰτία kao objašnjenja.

Platonov Sokrat ovde govori o formalnom objašnjenju stvari (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος),<sup>31</sup> odnosno o identifikovanju faktora koji čine neku stvar onim što ona jeste.<sup>32</sup> Pri tome, treba imati u vidu sledeće da objašnjenje tog tipa ne kaže šta je lepo po sebi, već se njime tvrdi da se postojanjem ideje lepog objašnjava priroda lepih stvari koje u njoj učestvuju.<sup>33</sup>

Iz rečenog dva se važna pitanja kristališu. Šta Platon podrazumeva pod idejama u *Fedonu*? I kako se ova hipoteza o postojanju ideja i o njenoj eksplantornoj ulozi razvija u metod, koji Platon naziva ili τέχνη λόγων ili hipotetički metod? Savre-

26 Rou je u pravu kada kaže da su λόγοι «takođe slike ili analogne slikama, ukoliko reflektuju istinu o stvarima koje jesu». Up. Ch. Rowe, «Reflection of the Sun: Explanation in the Phaedo», in: *The Language of the Cave*, ed. by A. Barker and M. Warner, Edmond, 1992, p. 91.

27 S tim u vezi uporediti D. Gallop, *Plato's Phaedo*, Translated with Notes, Oxford 1975, pp. 178-180; kao i D. Frede, *Platon's Phaidon. Der Traum von der Usterblichekeit der Seele*, Darmstadt 1999, S. 122.

28 Up. *Phaed.* 100b.

29 Up. *Ibid.* 102 a-b.

30 Vlastos u svom poznatom tekstu o «ovoj metodološkoj i metafizičkoj preambuli» *poslednjeg* dokaza o besmrtnosti duše pokazuje da su pogrešna tradicionalna čitanja Fedona poput Celerovog (Zeller), Šorijevog (Shorey) i naročito Kormbijevog (Crombie), između ostalog, zato što su Platonove αἰτίαι tumačili kao uzroke, a ne kao razloge i objašnjenja. Up. G. Vlastos, «Reasons and Causes in the Phaedo», in: *Philosophical Review* 78 (1969), pp. 291-325.

31 Up. *Phaed.* 100b 4.

32 Platonovi αἰτίαι nisu događaji nego «stvari», te su bliže povezani sa onim čega su «uzroci». D. Sedli iscrpno dokazuje da iz istog razloga Platon insistira na principu da samo isto može biti «uzrok» istom. D. Sedley, «Platonic Causes», in: *Phronesis* 43 (1998), pp. 114-132.

33 Up. Dorothea Frede, *Platon's Phaidon*, S. 122 i 125.



menom čitaocu može se učiniti čudnim to što Platon učenje o idejama u *Fedonu* uvodi kao hipotezu, zato što mi pod hipotezom razumevamo problematičan stav.

Krenimo prvo od Platonovog razumevanja ideja u *Fedonu*. Opšte je mesto čak i među površnim poznavateljima njegove filozofije da su *Fedon* i *Država* dijalozu u kojima Platon izlaže svoje zrelo učenje o idejama. Međutim, ni u jednom svome spisu on ne formuliše teoriju ideja u sistematskom i razrađenom vidu. U njegovim dijalozima nailazimo na razne, međusobno spojive iskaze i argumente, koji se odnose na ideje, i na osnovu kojih je ipak moguće sagledati jedno koliko toliko, koherentno stanovište. Nećemo u ovom delu našeg rada težiti sistematizaciji Platonovog nesistemizovanog učenja o idejama, i rešavanju nedoumica, koje ono pred nas stavlja, već ćemo nastojati da razumemo smisao radne hipoteze o εἰδος-u u okviru hipotetičkog metoda.

U *Fedonu* nije formulisana jednoznačan kriterijum za određivanje toga šta bi se smatralo idejama, ali je to moguće rekonstruisati posrednim putem. Prvo se kaže da su ideje «po sebi», što znači da jesu i saznavaju se nezavisno od čulno-opažljivih stvari koje u njima učestvuju. *Fedon* spada u one dijaloge u kojima Platon postulira tezu o «odvojivosti» ideja u odnosu na čulno opažljive stvari.<sup>34</sup> Potom idejama u ovom dijalogu Platon naziva ono što je «po sebi» lepo, dobro, jednako itd., dakle, etičke i matematičke pojmove. Iz navedenih primera nedvosmisleno proizilazi da ne postoje ideje o individuama, niti su ideje opšti klasifikacioni pojmovi, na primer, vrsni pojmovi poput konja i čoveka. Entiteti «po sebi» jesu obrasci ili merila za procenjivanje stvari kako u etičkom tako i matematičkom domenu. Potpuna, apsolutna jednakost, na primer, omogućava da procenimo stvari u čulno opažljivom svetu kao približno jednake. Stav da nešto «po sebi» jeste Platon u *Fedonu* naziva hipotezom, što će reći premisom u izvođenju dokaza.

Potrebno je razjasniti pojam hipoteze koji Platon u *Fedonu* upotrebljava sinonimno sa logosom. Pod njima se danas podrazumeva stav, koji se prihvata kao privremen i neispitan, čiju istinitost tek treba dokazati. Radovi R. Robinsona<sup>35</sup> su pokazali da za Platona upravo to nisu hipoteze. Ona nije objašnjenje, već premisa koja se „postavlja (hipostazira)“ kako bi se nešto drugo dokazalo. Hipoteze su, dakle, stavovi, koji su deo jednog dokaznog postupka, i koji se uvode s ciljem da se dokaže nešto drugo, što iz njih sledi. Nije toliko u prvom planu „hipotetički“, opovrgljiv karakter hipoteze, koliko njena posredna i povezujuća uloga u izvođenju dokaza. Hipotetičku metodu Platon preuzima iz geometrije, što se u *Menonu* eksplicitno i kaže. Povezanost hipotetičkog metoda i matematike vidi se i u *Fedonu*, u kome su primeri ideja matematički pojmovi, i u *Državi*, gde se odnos matematike prema hipotezama kritikuje.

I dok izvođenje dokaza iz hipoteza u *Menonu* ne počiva na otkrivanju čvršće povezanosti među pretpostavkama, u *Fedonu* se pokazuje da svi izvedeni stavovi

34 U dijalozima srednjeg perioda ideje nisu određene samo kao «odvojive», nego u izvesnom smislu i kao imanentne čulno-opažljivim stvarima koje u njima učestvuju. Stoga, Platon u *Fedonu* i povezuje pojmove: μέθεξις i παρουσία, zastupajući mišljenje da su ideje prisutne u stvarima, koje u njima participiraju. Up. *Phaed.* 100d.

35 Up. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1966, p. 49.

moraju počivati na jednoj sigurnoj pretpostavci i da sve pretpostavke, koje iz nje slede, moraju biti čvrsto povezane. Opis hipotetičke metode u *Fedonu* obuhvata nekoliko faza, kroz koje se prolazi u cilju dolaženja do što pouzdanijeg znanja.

Proces opravdavanja hipoteze o εἶδος-u, ili neke druge hipoteze sastoji se iz tri koraka. Prvo, se postavlja „najjači logos“, potom se on «testira» tako što se iz njega izvlače posledice da bi se videlo da li su one usaglašene kako međusobno tako i sa logosom iz kojeg su izvedene. U trećoj instanci opravdava se sam taj postavljeni logos, na taj način što se traži viša hipoteza, iz koje se on može izvesti sve dok se ne dođe do dovoljnog objašnjenja<sup>36</sup> tog logosa ili hipoteze. Platonov Sokrat ne navodi kriterijum po kome bi se moglo odrediti kada je dalje pozivanje na višu hipotezu izlišno, te stoga ovde nije reč o zaokruženom sistemu stavova.

Opisom ovog metodskog postupka Platon je zapravo ukazao na određenu sistematizaciju stavova prema stepenu opštosti i utemeljenosti. Takva sistematizacija λόγοι počiva na hijerarhiji ideja veće i manje opštosti, pri čemu se „više hipoteze“ odnose na nadređene ideje u odnosu na ideje o kojima su početni stavovi ispitivanja. A to se jasno vidi u Platonovom insistiranju na doslednom razlikovanju „načela“ i posledica koje iz njih slede, što je preduslov logički utemeljenog govora, te zato ljude koji tu razliku slučajno ili namerno ne prave Platon naziva ἀντιλογικοί.<sup>37</sup> Ova hijerarhizacija ideja nije izvedena do kraja tako da se njome ne podrazumeva podela na najviše rodove i njima pripadajuće vrste koja leži u osnovi dieretičke metode iz poznih dijaloga.

Hipotetički metod podrazumeva složenu proceduru. On samo u izvesnom smislu nalikuje na matematičku metodu dedukcije posledica iz osnovnih polaznih stavova (ako pretpostavimo da su oni istiniti, onda su teoreme, stavovi, koji iz njih slede, takođe istiniti). Naime, Platon opisuje proceduru, što se u matematici ne podrazumeva, a to je preispitivanje osnovnih stavova. Kao rezultat takvog preispitivanja proizilazi pozivanje na stavove višeg reda, pri čemu je Platon pokazao da uspinjanje ka saznanju ideja predstavlja uzlazni put, čime je nagovestio dalju i razrađeniju raspravu o njemu u *Državi*.

Metaforom *druge plovidbe* opisan je teži i zaobilazniji način saznanja koji nam ne omogućava neposredan, intuitivan uvid u ideje. Intuicija se ne pominje čak ni na završetku «druge plovidbe», niti se vidi bilo kakav kraj ovog uzlaznog puta; on je, naime, otvoren i stoga potencijalno opovrgljiv. Taj diskurzivan, posredan, racionalan tip saznanja podrazumeva utvrđivanje što postojanih hipoteza, najotpornijih na test opovrgavanja, posredstvom kojih napredujemo ka sve preciznijem i obuhvatnijem, ali nikad potpunom i završenom opisu stvari. Bez obzira na to što se od hipoteza očekuju da budu istinite Platonov model saznanja, kakav nalazimo u *Fedonu*, jeste falibalistički, jer je načelno ostavljena mogućnost greške, pa samim tim i pobijanja već utvrđenih pretpostavki. Sokratova «plovidba» ima nastavak u *Državi*, o čemu ćemo raspravljati u narednom poglavlju.

36 Up. *Phaed.* 101e1.

37 Up. *Ibid.* 101e 2.

#### 4. Nastavak ploidbe u »Državi« ili o dijalektici i logosu

S metodološke tačke posmatrano, *Država* unosi jednu važnu novinu u odnosu na prethodne dijaloge iz srednjeg perioda. U svom najznačajnijem spisu Platon više ne pokušava da filozofsku metodu izgradi po ugledu na postupke kojim su se koristili matematičari. Naime, u šestoj i sedmoj knjizi *Države* posebnost dijalektičke metode se manifestuje u tome što se ona bitno razlikuje od hipotetičke metode matematike. Sem toga, središnje knjige Platonovog dijaloga o prirodi pravičnosti predstavljaju prekretnicu u njegovoj metodologiji. U njima se pokazuje kako izvesni aspekti metodskih postupaka iz ranijih dijaloga bivaju obuhvaćeni dijalektičkom metodom, dok njenim «putem nadole» se nagoveštava dieretička metoda iz poznih dijaloga.

Na početku našeg izlaganja potrebno je nešto kazati o izrazima *διαλεκτικός* ili *διαλεκτική*, koje je po prvi put upotrebio upravo Platon.<sup>38</sup> One su izvedene iz glagola *διαλεγέσθαι* što znači razgovarati. I sam Platon u *Kratilu* dijalektičara određuje kao «onoga koji zna da pita i da odgovora»,<sup>39</sup> odnosno znalca u vođenju filozofskog dijaloga.

I doista je Platonova dijalektička metoda neraskidivo povezan sa umećem vođenja razgovora koje primenjuje Sokrat, glavni junak ovih filozofskih drama, o čemu postoji počevši F. Šlajermahera – nemačkog prevodioca Platonovih dijaloga i velikog znalca antičke baštine – prilično razgranata i razvijena literatura. U njegovim dijalogima oblik narativne strukture varira od direktnog razgovora ili pak reminiscencije na vođeni dijalog, preko beseda, čiji se kontinuum povremeno prekida razgovorima, pa sve do one dijaloške forme, koja bi bez ikakvih većih posledica mogla biti zamenjena monologom, jer više podseća na metodski promišljenu raspravu, nego na dijalog gde je nezamenljiva uloga plastično opisanih ličnosti.

Pa ipak, dijalektika se ne da redukovati na umeće vođenja razgovora, smenjivanja pitanja i odgovora, ona je i metoda u istraživanju, koja se, principijelno govoreći, može i monološki izložiti. Narativno stilskim razlikama dijaloške forme nije, čini se, jednostavno naći zajednički imenitelj, dok je Platon u svojim refleksijama o metodi dosledniji. U nastavku teksta nastojaćemo da pokažemo posebnost i povezanost Platonovih promišljanja o dijalektičkoj metodi. Njih on izlaže u šestoj knjizi *Države* u okviru slike podeljene linije, kao i u sedmoj knjizi istog spisa u kontekstu svoje podele nauka.

Podimo od analogije s linijom, koju ćemo razmotriti u osnovnim crtama, samo u onoj meri u kojoj nas može uvesti u Platonovo razumevanje odnosa matematike i dijalektike. Slika podeljene linije otkriva nam epistemološku i ontološku hijerarhiju, četiri kognitivna stanja, koja nejednakim stepenom jasnoće zamišljaju,

38 Up. Ch. Schäfer (hrsg.), *Platon-Lexikon*, Darmstadt, 2007, S. 81.

39 Up. *Crat.* 390c 11-12.

odnosno saznavaju svoje predmete.<sup>40</sup> Linija je dvostruko podeljena, pri čemu je gornja polovina veća od donje.<sup>41</sup> Bazična podela linije jeste na donje područje vidljivog (τὸ ὁρατόν) i gornju sferu inteligibilnog (τὸ νοητόν). Na dnu linije nalazi se mentalno stanje ἐκασία<sup>42</sup> koje se odnosi na „predmete“ poput slika, senki, odblesaka u vodi<sup>42</sup> – a potom sledi kognitivno stanje<sup>43</sup> πίστις, koje predstavlja skup naših verovanja o čulno-opažljivim predmetima poput živih bića i artefakata.

Dva najviša kognitivna stanja, koje Platon naziva razum i νοῆσις – kojima se stiže znanje a ne samo istinita ili lažna verovanja – referiraju na inteligibilne entitete. Dok se donja dva segmenta linije razlikuju prema predmetima, na koja se odnose, čini se da je razlika između razuma (διανοία) i νοῆσις – a pre svega metodološka.<sup>44</sup> Drugim rečima, tematizujući razliku između dianoetike i noeze Platonov

40 Kao kriterijum podele linije Platon navodi „jasnost, odnosno nejasnost“ (up. *Resp.* 509d 11-12). Mentalna stanja su, međutim, u onoj meri jasna u kojoj njihovi predmeti učestvuju u istini ili stvarnosti, što znači da je kriterijum podele zapravo stvarnost predmeta, koji se zamišljaju ili saznavaju, i da od toga zavisi koliko će ih određena kognitivna stanja jasno odnosno nejasno zamišljati, odnosno saznavati. O tome nedvosmisleno govore reči Platonovog Sokrata: «Potom ih [kognitivna stanja] sredi u proporciju i uzmi u obzir da svako od njih učestvuje u jasnosti u onom stepenu u kojem njihovi predmeti učestvuju u istini». *Resp.* 511e.

Ovaj uvid ima dve bitne posledice. Prvo, neki predmeti, koji su manje stvarni, uopšte se ne mogu saznati, bez obzira na to kakvi su intelektualni kapaciteti subjekta koji ih saznaje. Drugo, to nam govori o primatu ontološkog nad epistemološkim planom, u tom smislu što karakter saznanja jeste određen predmetima, koji se saznaju, bez obzira na to što se u opisu podeljene linije više raspravlja o prirodi različitih oblika kognitivnih stanja.

41 Up. *Resp.* 509d ff.

42 Up. *Resp.* 510a. Nije baš sasvim jasno šta se pod kognitivnim stanjem ἐκασία uopšte podrazumeva. Platonov opis je na ovom mestu metaforičan, a ne analitičko diskurzivan. Teško je zamisliti nekoga ko stiže prva verovanja o stvarima tako što posmatra njihove odraze i senke. Čini se da Platon ovde govori o naslućivanju onoga što čulno opažljivi objekti jesu na osnovu krivih, izobličenih predstava, koje imamo o njima, to je deformisano, zbrkano „poznavanje“ stvari. Drugim rečima, to su kognitivno najnepouzdanija nagađanja o izgledu i osobinama predmeta ili pak lažna verovanja o njima.

43 Up. *Resp.* 510a 5-11.

44 U pogledu ontološkog statusa matematičkih entiteta u literaturi se vodi velika rasprava. Prema jednim autorima matematički entiteti su ideje, što znači da dva najviša kognitivna stanja podeljene linije zapravo imaju isti predmet. Ovu interpretaciju najizrazitije zastupa Dž. Anas u svom komentaru Platonove *Države*. J. Annas, *Introduction into Plato's Republic*, New York 1981, pp. 251 ff.

Prema drugom tipu interpretacije matematički objekti u Platonovoj filozofiji, premda večni i nepromenljivi, razlikuju se od ideja. Ta interpretativna hipoteza nalazi uporište za svoje tvrdnje naročito u Aristotelovom svedočanstvu iz *Metafizike* koji tvrdi da su prema Platonovom mišljenju «matematičke stvari (τὰ μαθηματικά)» neka vrsta posrednih entiteta između ideja i čulno opažljivih stvari. Od pojedinačnih stvari se razlikuju po tome što su «večne i nepokretne», a od ideja po tome što postoje kao «mnoge, koje su slične», dok je svaka ideja jedinstvena. Up. *Met.* 987b 14-18, 1002b 14-16. Ovaj tip interpretacije ontologije matematičkih entiteta zastupa M. Bernjejt u svoja dva teksta posvećena ovoj problematici. Up. M. Burnyeat, «Platonizam i matematika», u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, prip. P. Gregorić i F. Grgić, Zagreb, 2005, str. 441-440, kao i «Why Mathematics is Good for the Soul», in: *Proceedings of the British Academy*, 103 (2000), pp. 1-81. Tu interpretaciju prihvata i M. Miller u najnovijem tekstu o ovoj problematici. Up. M. Miller, «Beginning the «Longer Way», in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge, 2007, naročito pp. 318-323.

Sokrat na kraju šeste knjige *Države* prevashodno govori o dva različita puta istraživanja, o hipotetičkoj metodi matematike i dijalektičkoj metodi filozofije.

U središnjim knjigama *Države* Platon – kao što smo rekli na samom početku ovog poglavlja – po put matematiku izričito razlikuje od filozofske dijalektičke metode, ukazujući na ograničenja matematičkog postupka, i uopšte matematičkog načina mišljenja. Pri tome nikako ne bi trebalo izgubiti iz vida da i dijalektika i matematika još uvek imaju dosta toga zajedničkog. Naime, obe metode a) polaze od hipoteza, b) podrazumevaju proces abstrakcije od čulnog, i c) uključuju i «put nadole». U pogledu svake od ove tri tačke dijalektika i matematika se, međutim, bitno razlikuju, što ćemo nastojati da detaljnije ispitamo.

Razmotrimo prvo zajedničku karakteristiku koju smo naveli pod a. Obe metode se, dakle, služe hipotezama i polaze od određenih hipoteza, ali se različito prema njima odnose. Matematika utvrđuje hipoteze o objektima poput «parnog, neparnog, figure, tri vrste ugla»,<sup>45</sup> nastojeći da pomoću njih nešto dokaže. Ona ih tretira kao apsolutne, samoočigledne istine, koje ne podvrgava daljem ispitivanju i proveravanju. Dakle, ona polazi od određenih pretpostavki, koje se ne problematizuju, niti se pak ide ka njihovom daljem utemeljenju, već se hipoteze prihvataju kao istinite, kako bi se iz njih dedukovali takođe istiniti stavovi.

Platon ne kritikuje matematiku zato što se koristi privremeno prihvaćenim hipotezama u svrhe izvođenja svojih dokaza, već stoga što ih ne podvrgava ispitivanju. Matematičari «zaključuju istraživanje tamo gde su ga mogli otpočeti»,<sup>46</sup> dok se dogmatičnost njihove discipline ogleda u tome što se stavovi, koji su samo hipotetički, kao takvi i ne tretiraju.<sup>47</sup>

Za razliku od matematike dijalektika preispituje hipoteze nastojeći da ih na adekvatan način objasni. Platon kaže da filozofska metoda «razara» hipoteze.<sup>48</sup> Proces dijalektičkog «uništavanja hipoteza» ne podrazumeva samo njihovo opovrgavanje, zato što ne mogu da prođu intelektualno strog i složen dijalektički test, nego i razaranje hipotetičke prirode hipoteza i to na taj način što se one ispravno definišu, klasifikuju i objašnjavaju. Dijalektika određuje status matematičkih predmeta, razjašnjava smisao matematičkih i drugih hipoteza i proučava njihov položaj i međusoban odnos. Dijalektičar dobro razume celinu, pošto je prethodno prošao kroz sve njene delove, i zato što je ovladao analitičkom metodom matematike. Čini se da ova neobična i jedinstvena dijalektička «destrukcija» ne treba biti primenjena samo na matematičke hipoteze, nego i na sve ostale vrste hipoteza, uključujući i njene vlastite.

Budući da matematičar ne traga za daljim zasnivanjem svojih hipoteza, što podrazumeva «put nagore», on ne može ni doći do saznanja nehipotetičkog prvog načela svih nauka, što je ideja Dobra.<sup>49</sup> S druge strane, dijalektičar teži da objasni i zasnjuje hipoteze, koje ne prihvata kao sasvim opravdane ili objašnjene, sve dok ne

45 Up. *Ibid.* 510c 4-6.

46 Up. *Ibid.* 510d 1-2.

47 Up. J. Annas, *Introduction into Plato's Republic*, New York 1981, p. 277.

48 Up. *Ibid.* 533c7-d1.

49 Up. *Resp.* 508c-509c.

bude u stanju da sagleda nehipotetičku ἀρχή, koja predstavlja samoočigledno polazište svakog znanja. Dijalektički «put nagore» jeste put sinoptičke generalizacije,<sup>50</sup> uviđanje opštih i nužnih relacija u njihovoj sistemskoj povezanosti. Sposobnost povezivanja, sistematizovanja, i objedinjavanja različitih aspekata jedne celine jeste suštinska odlika dijalektičkog znanja.<sup>51</sup> Filozof bi trebalo da poseduje sposobnost da uvidi sličnosti i zajedničke crte različitih grana znanja. Samim tim što dijalektika vodi ka saznanju ideje Dobra, nehipotetičkog načela i počela svih nauka, jedino je njeno znanje nepogrešivo i savršeno.

Druga zajednička karakteristika matematike i dijalektike jeste to da obe metode omogućavaju abstrakciju od čulno-konkretnog, ali se razlikuju u pogledu stepena abstrakcije koje su u stanju da dosegnu. Matematika, prema Platonovom mišljenju, kadra je da dušu pojedinca odvrati od čulnog, i usmeri prema saznanju inteligibilnih entiteta. Međutim, hipotetička metoda matematike oslanja se na čulne kopije<sup>52</sup> (recimo, nacrtani kvadrat) kao na pomoćno sredstvo u izvođenju određenih dokaza, nastojeći da dođe do onih određenja koje će važiti za entitete po sebi (na primer, kvadrat po sebi). Drugim rečima, matematičari konstruišu razne čulno opažljive slike poput dijagrama i nacrtanih figura kako bi dokazali nešto što uopšte nije čulno. «Konstruktivistički» jezik ove discipline – na primer, matematičari govore o «pravljenu četvorougla» – nije u skladu sa njenim ciljem, što je sticanje znanja o večnim i nepromenljivim, «po sebi» entitetima.<sup>53</sup>

Za razliku od matematike dijalektika se ne koristi čulnim slikama u istraživanju. Poput Sokratove «druge plovidbe» «instrument» dijalektike su λόγοι, i to λόγοι koji se odnose na ideje. Ona razjašnjava stvari intelektualnom stringentnošću svog postupka, a ne tako što se služi primerima čulno-opažljivih stvari.

Platon ne opisuje faze dijalektičkog procesa u *Državi*. On kaže da se dijalektika služi logosima, krećući se sve vreme u eidetskom području.<sup>54</sup> Zanimljivo je primetiti i to da se u *Državi* kao u i *Fedonu* kaže da λόγοι nisu kopije u pravom smislu te reči zato što su im sadržaji eidetski. I pre razjašnjenja značenja dijalek-

50 Sinoptički karakter dijalektičkog znanja u procesu formiranja ideje ima svoj ontološki ekvivalent u «jedinstvenom biću» ideje Dobra u kojoj učestvuje mnoštvo pojedinačnih ideja. Ovaj Platonov epistemološki stav ima i bitne političke implikacije. Naime, jedino su filozofi u stanju da «državu učine jedinstvenom» (*Resp.* 520a), upravo zbog te svoje sposobnosti da uvide ono jedno, suštinsko u mnoštvu raznorodnih pojava. Stoga možemo ustvrditi da postoji paralelnost između ontološke ravni, odnosno ideje Dobra kao Jednosti, epistemološke, to jest objedinjujućeg i sintetičkog karaktera dijalektičkog znanja i normativne, odnosno ideala jedinstvenosti duše pojedinca i polisa. U vezi s tim uporediti moj tekst: I. Deretić, „Doppelte Paradoxe. Platon über die Idee des Guten“, in: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Plato on Goodness and Justice. Platone sui Bene e sulla Giustizia*, hrsg. von D. Barbari, Würzburg, Deutschland, S. 137-148

51 Sposobnost da se ujedno sagleda mnoštvo različitih fenomena u svoj njihovoj povezanosti karakteristično je za svako dijalektičko saznanje. S tim u vezi uporediti naročito: *Resp.* 537c, *Phaidr.* 266b itd.

52 Up. *Ibid.* 510b 1-8.

53 Ovaj potpuno tačan uvid iznosi M. Bernijet. Up. M. Burnyeat, «Platonizam i matematika», u: *Aristotelova Metafizika. Zbirka rasprava*, prip. P. Gregorić i F. Grgić, Zagreb, 2005, str. 417.

54 Up. *Resp.* 511b-c.

tičkih λόγοι očigledno je to da Platon smatra da je filozofsko saznanje prvenstveno racionalnog i diksurzivnog karaktera.

Koje je značenje λόγοι kojima se filozof uspinje ka sve opštijim i celovitijim uvidima? U mnoštvu raznovrsnih interpretacija kristališu se dva različita modela čitanja tog pojma, i u skladu sa tim kristališu se i dve različite slike dijalektike. Prema prvom čitanju pojam logosa konotira stavove, koji obrazuju dokaz,<sup>55</sup> te je samim tim dijalektika metoda dokazivanja stavova, neka vrsta meta-nauke koja utemeljuje sva druga znanja, i organizuje celokupno polje znanja u jedan deduktivni sistem.<sup>56</sup> Prema drugom tipu čitanja pod logosima ovde treba razumeti definicije čistih inteligibilnih formi (εἶδη),<sup>57</sup> te je dijalektika zapravo meta-nauka ne po tome što dokazuje hipoteze, dedukujući ih iz viših hipoteza, nego po tome što pruža dublje i sveobuhvatnije objašnjenje i razumevanje najviših entiteta.

Iako oba tumačenja imaju uporišta u Platonovom tekstu, pažljivom analizom se otkriva da interpretacija logosa kao definicije najviše odgovara intenciji autora i celini napisanog, s tim što ne treba ni drugu interpretaciju sasvim isključiti. U nastavku rada navešćemo argumente koji idu u prilog drugom razumevanju pojma logosa u središnjim knjigama *Države*. U sedmoj knjizi Platon sadržajnije opisuje dijalektičku delatnost, pa kaže da se ona ogleda pre svega u logosu suštine (λόγον τῆς οὐσίας) svake stvari ponaosob. Ova sintagma se i na drugim mestima<sup>58</sup> u Platonovoj filozofiji vezuje sa proces definisanja. Sem toga, eksplicitno se kaže da dijalektika treba da odgovori na pitanje šta neka stvar jeste, a da se pri tome ne govori o eventualnoj ulozi logosa u dokazivanju.

Stiče se utisak da se dijalektičar bavi razjašnjavanjem matematičkih hipoteza samih po sebi i naročito u širem kontekstu, a ne konstruisanjem dokaza, čiji su stavovi te hipoteze. Izvođenje dokaza posao je matematičara, a ne filozofa. Pri tome, treba imati u vidu da dijalektička filozofija ne podrazumeva samo davanje definicija u cilju pojmovnih razjašnjenja u matematici, ili nekoj posebnoj nauci.

Dijalektika određuje same noetičke entitete, ideje. Zadatak, koji jedino ona može da ispuni, jeste definisanje samog Dobra po sebi; a da bi se Dobro odredilo potrebno ga je izdvojiti i razlikovati od ostalih ideja. Upravo zato što mu polazi za rukom da dođe do sinoptičkog uvida u prirodu ustrojstva noetskog «sveta», dijalektičar je u stanju da razlikuje kako ideje međusobno, tako i Dobro samo od

55 Up. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953, naročito pp. 170-172.

56 V. Karasmanis, na primer, iznosi ovakvu sliku dijalektike. Up. V. Karasmanis, «Dialectic and the Good in Plato's Republic», in: *Cahiers de Philosophie Ancienne*, No. 19, sous la direction de I. Tsimbardaros, *Platon et Aristote. Dialectique et Metaphysique*, Bruxelles, 2004, naročito p. 32.

57 J. Annas, J. Annas, *Introduction into Plato's Republic*, New York 1981, p. 287; H. Krämer, «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon», in: *Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum*, 110 (1966), S. 35-70; J. Mittelstrass, „Die Dialektik und ihre wissenschaftliche Vorübungen“, in: *Platon. Politeia*, hrsg. O. Höffe, Berlin 1997, naročito S. 239.

58 Up. *Leg.* 895d 4, 896a 3 itd.

svih ostalih ideja,<sup>59</sup> kao apsolutnu ideju, kao Jedno iznad mnoštva. Tako zamišljena dijalektička metoda ne isključuje sokratovsku elenktiku, veštinu vođenja razgovora (διαλόγος), koji se određuje kao borba u kojoj dijalektičar krči put ka idejama.<sup>60</sup>

I sada dolazimo do treće zajedničke karakteristike matematike i dijalektike. Iako samo dijalektika uključuje «put nagore (ἀνοδος)», obe metode obuhvataju «put nadole».<sup>61</sup> Matematički «put nadole» podrazumeva dedukciju istinitih stavova na osnovu hipoteza koje se prihvataju da su isitnite. Da li dijalektički «put nadole» u tom slučaju predstavlja dokazivanje matematičkih hipoteza iz viših hipoteza ili pak nešto drugo, jeste pitanje na koje Platon ne daje izričit odgovor. Ukoliko je tačna naša interpretacija pojma dijalektičkih logosa, onda dijalektički «put nadole» ne podrazumeva toliko dedukovanje istinitih stavova koliko nagoveštaj postupka pojmovne deobe o čemu ćemo nešto više reći na kraju ovog poglavlja našeg teksta.

Dijalektički postupak opisan na kraju šeste knjige *Države* predstavlja opis diskurzivnog, dijalektičkog znanja, uz upotrebu λόγοι, kojima se uspinjemo do »bespočetnog«, neuslovljenog početka, što je Ideja Dobra. S druge pak strane, znanje i Dobra i ostalih ideja na nekim mestima opisuje se kao direktno, nediskurzivno sagledavanje tih noetskih sadržaja. Čitaoc se nalazi pred dilemom da li je saznanje ideja proces dijalektičkog definisanja ideja ili se one saznavaju nekom vrstom intuicije.

Jedna od zaključaka, koji se može izvesti iz analogije sa linijom jeste i taj da Platon daje primat neposrednom znanju,<sup>62</sup> a ne znanju koji je posredovano na bilo koji način, bilo slikama ili matematičkim dijagramima. I to se vidi iz već dominantnog mesta koji odnos original-kopija zauzima u ovom poređenju, koje je i samo, mereći Platonovim merilima, neprecizno, nedovoljno jasno, upravo zato što teži da saopšti vrlo apstraktnu misao, ispomažući se jednom, doduše, pronicljivom, ali ipak samo verbalnom, i grafički predstavljivom slikom. Svako znanje, koje se neposredno odnosi na original, a ne služi se pomoćnim sredstvima, bilo kojim oblikom kopija, jeste znanje, koje je višeg reda. Ukoliko rečeno dosledno primenimo i na dijalektičko znanje, koje ne saznaje ideje neposredno, već posredstvom logosa, znači li to da Platon daje prednost intuiciji nad dijalektikom. To pitanje traži temeljnije preispitivanje.

Odnos dijalektike i intuicije jedno je od najpolemičnijih pitanja u egzegezi Platonove filozofije. Moguće je u bogatoj tradicije tumačenja njegovog «najvećeg učenja» izdvojiti tri modela čitanja. Prema prvom tipu čitanja, koje potiče još od Plotina i neoplatonizma, a u novije vreme ga zastupa Albert (Albert),<sup>63</sup> smatra se da jedini put adekvatan takvom saznanju jeste intuicija, a takvo iskustvo se može samo metaforički iskazati. I Platonovi opisi uvida takvog znanja više su slikovitog, nego analitičkog karaktera. Struktura noetičkih uvida slična je čulnom viđenju, prevažodno po neposrednom i celovitom prisustvu sadržaja, te ga tako Platon često

59 Up. *Resp.* 534b ff.

60 Up. *Ibid.* 534 c 1-7.

61 Up. *Ibid.* 511 10-511c 4.

62 Up. J. Annas, *Introduction into Plato's Republic*, New York 1981, p. 250.

63 Up. K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.



imenuje kao «vid», «posmatranje» ili «prosvetljenje». Za noetičke opažaje karakterističan je i momenat «iznenadnosti» (ἐξαιφνης), kao da je reč o nekom istupanju iz vremena, drugim rečima, to je trenutak neposrednog uvida, što se iznenada javlja, i koji kao da prekida lanac vremenskog sleda.

Ovaj tip čitanja s pravom ukazuje na upečatljiva mesta u Platonovim dijalozima<sup>64</sup> kojim se može dokumentovati da je sagledavanje ideja intuitivne prirode. Problem u vezi sa ovom interpretacijom jeste u tome što se istiskuje i negira uloga diskurzivne, dijalektičke metode u procesu saznavanja ideja, čime se previđaju, namerno ili slučajno, ključna mesta u *Fedonu* i *Državi* na kojima se ta metoda opisuje.<sup>65</sup> Ta interpretacije ne pogađa intenciju Platonove filozofije, koja se nikako ne može redukovati na *unio mystica* sa Dobrom po sebi.

Robinsonova<sup>66</sup> i Štemerova<sup>67</sup> interpretacije kao da ispravljaju greške gore opisanog modela tumačenja, tako što s pravom ističu da je saznanje ideja racionalan i diskurzivan proces. Međutim, i oni greše, jer potpuno isključuju udeo noeze u saznavanju ideja kao neke vrste neposrednog, intelektualnog opažaja, nepropozicione prirode. Platonovi opisi noeze, prisutni u njegovim dijalozima, govore u prilog tezi da diskurzivna elenktika nije jedini put u saznanju ideje Dobra.

Adekvatno tumačenje moralo bi da uzme u obzir i udeo dijalektike i noetike u saznavanju ideja uopšte, a ponajviše ideje Dobra, i to ne samo zato što Platon govori i o jednom i o drugom obliku saznanja, koje bi trebalo nategnuto spojiti u interpretativne svrhe. Naime, dijalektički proces određivanja ideja i noetsko «viđenje» ideja momenti su jednog te istog procesa, što Platon jasno stavlja do znanja u svojim dijalozima.<sup>68</sup> Na primer, u šestoj knjizi *Države* opisani dijalektički postupak «uzlazno» vodi ka saznanju Dobra samog, dok je sam čin saznanja «viđenje Dobra». Drugim rečima, dijalektički proces definisanja noetskih entiteta, kojim se ideja Dobra razlikuje i razgraničava od ostalih ideja, jeste nužna priprema za neposredan uvid u samo Dobro.

Zasnivanje filozofske metode u *Fedonu* i *Državi* počiva na tri bazične »metafizičke« postavke. Prvom postavkom se tvrdi postojanje i svojstva entiteta po sebi, druga postavka je o relaciji učestvovanja, kojom se objašnjava odnos između pojedinačnih stvari i ideja. Treća postavka je o ideji Dobra kao sveutemeljujućem, nehipotetičkom načelu. Dobro po sebi jeste ontološki primarno, zato što je u osnovi svega, dok je epistemološki na kraju, budući da se poslednje saznanje, čijem saznanju prethodi dugotrajan proces obrazovanja kako u matematičkim naukama, tako i u dijalektici.

Dok filozofska metoda u *Fedonu* ima progresivan i otvoren karakter, u *Državi* je Platon opisao zaokružen metodski postupak. Metodologija *Države* u odnosu na

64 Uporediti *Resp.* 508c1-2, *Phaid.* 79, *Symp.* 210e, 211de, *Resp.* 490b, 533d, 540d itd.

65 Mislimo na opise hipotetičke metode u *Fedonu* i dijalektičke metode na kraju šeste knjige *Države*.

66 Up. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953.

67 Up. P. Stemmer, *Platons Dialektik*, Berlin 1992.

68 Našoj interpretaciji blisko je Kremerovo i Halvasenovno tumačenje. Up. H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milan 1989; kao i J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, naročito 226-326.

*Fedona* unosi dve novine. Dijalektički metod pretpostavlja utemeljujući »nehipotetički početak« i drugo, osim uzlaznog puta podrazumeva i silazni put, koji vodi od ideja ka čulnoj stvarnosti. Drugim rečima, ona ne vodi samo *ka* »nehipotetičkom početku«, tj. ideji Dobra, nego podrazumeva i put *od* ideja.<sup>69</sup>

»Put nadole« postupak je deljenja i stepenovanja, i počiva na uočavanju različitih stupnjeva mnoštvenosti. Uzlazni i silazni put su u međusobnoj saglasnosti, budući da jedan uvodi sinoptičku i uopštavajuću metodu, dok drugi ima elementarizirajuću funkciju. Dok prva metoda vodi ka sinoptičkoj generalizaciji, druga je usmerena na stepenovanje različitih tipova mnoštvenosti. Taj put nadole, nagovešten već u *Državi*, tek u poznim Platonovim dijalozima *Sofistu*, *Državniku*, *Fedru* i *Filebu* biva određen i praktikovan kao dieretička metoda.

### 5. Sinagogičko-dieretička metoda u Platonovim poznim dijalozima

Pod dijalektičkim postupkom u poznim dijalozima podrazumevaju se dva različita postupka, koja se međusobno dopunjuju, a to su „sastavljanje“ (συναγωγή) i „rastavljanje“ (διαίρεσις), te ih tako možemo posmatrati kao deo jedne celovite metode. U više poznih Platonovih dela daju se metodološke napomene o samoj prirodi ove dve procedure dijalektičkog umeća,<sup>70</sup> dok u *Sofistu*, *Državniku* i *Filebu* nailazimo i na primere tih metoda, na osnovu čega možemo proceniti njihov smisao i značaj kako u Platonovoj, tako i u filozofiji posle njega.

Ta dva postupka, čije ćemo karakteristike ispitivati, treba posmatrati kao nastavak Platonovog traganja za adekvatnom definicijom, to jest za onim što on naziva λόγος τῆς οὐσίας. Sem definicije, kao rezultat primene metoda sastavljanja i rastavljanja dobija se klasifikacija prirodnih vrsta drugog reda,<sup>71</sup> odnosno podela i sistematizacija ljudskih umeća i nauka, što predstavlja kamen temeljac za postupak divizije i klasifikacije, elaborisan u kasnijoj logici.

Metodska procedura συναγωγή, nezavisno uzeta, unekoliko je slična metodi opisanoj u *Fedonu* i *Državi*, dok dieretički metod<sup>72</sup> elementarizacije i potpune

69 Aristotel u *Nikomahovoj etici* kaže: »Platon se s prvom pitao i istraživao da li postupak treba da ide od načela ili ka načelima«. Up. *NE*, 1095a 30-b3. Na osnovu Stagiraninog izveštaja na vrhu Platonove ontološke piramide nalaze načela (ovde, doduše, nespomenuta): Jedno i Neodređena dvojina.

70 Up. *Phaid.* 265d-266c; 270d, *Soph.* 253 b-e, *Polit.* 2\*85a-b, *Phil.* 16c-17a.

71 X. M. E. Moravčik ispravno uočava da Platon "nije zainteresovan za pojmove prvog reda, kao, na primer, za pojmove životinjskih vrsta. Takve klasifikatorske sheme koje su od velikog značaja za Aristotela, u Platonovim divizijama imaju podređenu ulogu". Up. J. M. E. Moravcisik, "Plato's Method of Division", in: *Patterns in Plato's Thought*, ed. J. M. E. Moravcisik, Dordrecht 1973, p. 179.

72 Jedan od prvih modernih pokušaja da se rehabilituje pojam διαίρεσις-a, pokazujući na primeru tog pojma razvoj Platonove filozofije, jeste studija Julijusa Štencela (J. Stenzel) pod nazivom *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917. Štencel smatra da diereze u poznim dijalozima predstavljaju Platonov metodski odgovor na problem prirodnonaučnog određenja pojedinačnih stvari. Od svih studija posvećenih Platonovim dierezama, razlikuje se Rouzenova monografija o *Sofistu*, koja diereze fenomenološki opisuje. Posledica postupka divizije, po njemu, jeste

analize nije metodski osvešten u Platonovim dijalozima takozvanog srednjeg perioda. Novina Platonove pozne metode usko je povezana sa novim konceptom εἶδος-a, što onda rezultira i drugačijim logosom kojim se ta metoda artikuliše. Dok su u *Fedonu* i *Državi*, ideje pre svega merila ili standardi za procenjivanje onoga što nalazimo u iskustvu, poput matematičkih i aksioloških ideja, kao što su jednako po sebi, lepo po sebi itd., u poznim dijalozima ideje poprimaju novu pojmovno-logičku konotaciju, te znače vrsne ili rodne pojmove, različitih nivoa opštosti.

I svojstva koja se pripisuju idejama nisu ista. U dijalozima koji pripadaju zreloom Platonovom stvaralaštvu, ideje se određuju kao jednostavne, što znači nedeljive, samodovoljne, dok se u poznom *Sofistu* i *Državniku* upravo te karakteristike ne pripisuju εἶδος-u. U poznim spisima ideja je entitet koji je ili deo drugih ideja, ili i sama ima delove, a „njena jedinstvenost“, kako ispravno zapaža Moravčik, „najbolje se može izraziti tako što se odredi sastav njenih delova i njihovi međusobni odnosi“.<sup>73</sup>

Paradigmatski i konceptualni aspekt se ne isključuje u Platonovom poznom pojmu εἶδος-a, već, naprotiv, oba predstavljaju dve strane jednog te istog pojma. Tome u prilog govori i činjenica da u poznom *Timaju* ideje imaju istu konotaciju, koju poseduju u dijalozima srednjeg perioda, a to je značenje idealnih uzora, paradigmi u odnosu na koje su čulno opažljive stvari samo slike ili kopije.

Struktura diereza u Platonovim dijalozima je takva da obuhvata: 1. niz imena rodova i vrsta, 2. niz deoba i 3. preplitanje u logosu svih rezultata deljenja, to jest imena rodnih i vrsnih pojmova.<sup>74</sup> Platonove deobe, kada se sprovedu do kraja, liče na mrežu, kojom kao da se „lovi“, „hvata“, to jest „opojmljuje“ ono što je predmet definicije.

I poput hipotetičke metode iz dijaloga srednjeg perioda i pozna Platonova metoda obuhvata dve, već spomenute, procedure, koje se odvijaju u suprotnim smerovima. Pod dierezom, ili divizijom se podrazumeva deoba opštih pojmova, rodova, na manje opšte pojmove, vrste, sve dok se ne dođe do nedeljive vrste (ἄτομον εἶδος), do onoga što se ne može dalje deliti ili raščlanjavati.

Rastavljanje „rodova“ na vrste biva uvek dopunjeno „sastavljanjem“, odnosno spajanjem mnoštva različitog u jednu ideju na osnovu uviđanja zajedničkih karakteristika tog mnoštva. Ako je rezultat ispravno sprovedene deobe dolaženje do nedeljive vrste, onda je „sakupljanje“ rezultata deobe, počevši od rodnog pojma preko sve nižih vrsnih pojmova, rezultat „sastavljanja“.

Kada hoćemo da ustanovimo šta neki rodni pojam (ideja) jeste, to činimo tako što preispitujemo iz kojih se vrsta sastoji, dok se određenje neke vrsne ideje dobija tako što se „skupe“ sve tačke podele, koje su prethodile poslednjoj vrsti, do koje

multiplikacija sofistice, što znači da se svakom sledećom deobom dolazi do novog aspekta pojavljivanja sofistice. Rouzen lucidno primećuje da su "sa kvazi-matematičkog ili aritmetičkom stanovišta sve ove diereze neispravne, ali da su u fenomenološkom smislu tačne". Up. S. Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven/London 1983, pp. 59-143, naročito p. 100. Pa ipak, logička struktura diereza jeste nešto što, bez obzira na tehničke nedostatke, predstavlja Platonov značajni doprinos metodologiji.

73 Up. J. M. E. Moravcsik, "Plato's Method of Division", p.160.

74 Up. *Soph.* 268c.

smo stigli procesom deljenja. I dok je zadatak methodske procedure „sastavljanja“ u otkrivanju nužnih svojstava za sve slučajeve nedeljive vrste, koja se definiše, postupkom „rastavljanja“ razlučuju se upravo ta vrsta od svih drugih vrsta sa kojima ona deli neka zajednička svojstva. Zajedno uzete metode sastavljanja i rastavljanja određuju niz nužnih i dovoljnih uslova na osnovu kojih možemo ustvrditi da li je nešto slučaj upravo te vrste ili pak nije.

Razmotrimo dieretički postupak na primeru druge po redu definicije sofistike u dijalogu *Sofist*.<sup>75</sup> U ovoj dierezi, koja predstavlja jednu od šest diereza, polazi se od višeg rodnog pojma, a to je umeće, potom se ono specifikuje kao umeće sticanja, zatim kao umeće sticanja razmenom, a onda kao umeće sticanja razmenom tuđih proizvoda, što je trgovina, zatim kao umeće trgovinom naveliko, potom kao umeće veletrgovinom duhovnih proizvoda, i najposle kao umeće veletrgovine specifične vrste duhovne robe, što je znanje o vrlini. Dakle, sofistika je «grana umeća sticanja, razmene, trgovine, trgovine naveliko, veletrgovine duhovnom robom, to jest prodaja reči i znanja koje se odnosi na vrlinu».<sup>76</sup> Tu se pak deoba u ovom dijalogu ne završava; ona se više puta vraća na početak kako bi se sofistika nanovo definisala. O tome kako se međusobno odnose ideje, koje se mogu rastavljati i sastavljati, govori nam definicija dijalektike.

U tom eliptičnom, i implikacijama bogatom opisu „dijalektičke nauke“ u *Sofistu*,<sup>77</sup> gde Platon posredstvom pojmova jednog i mnoštva na najprecizniji način artikuliše svoju poznu metodu, postupak „rastavljanja“ obuhvata četiri tipa odnosa među idejama, to jest četiri načina njihovog razlikovanja.

Prvi korak dijalektičkog postupka sačinjava uočavanje jedne ideje koja se "proteže" kroz mnoštvo međusobno odvojenih, diferenciranih ideja; ovo protezanje treba shvatiti kao da ona iznutra prožima mnoštvo drugih ideja. Drugi korak jeste dolaženje do stupnja da mnoštvo različitog spolja bude obuhvaćeno jednim, koje je njima nadređeno. Treći korak jeste dolaženje do jednog ( $\mu\acute{\iota}\alpha$ ), koje je putem mnogih celina sintetizovano u jednoj višoj celini, jedinstvu. A četvrti korak sastoji se u uočavanju mnoštva ideja koje su odvojene jedne od drugih.

U prva dva koraka reč je o vertikalnoj povezanosti nadređenih i podređenih ideja, o odnosu subordinacije i supsumpcije. U druga dva koraka posredi je horizontalna povezanost ideja koje su iste ravni, koje su međusobno povezane ili rastavljene. Tek uz pretpostavku metodološkog razlučivanja ova četiri nivoa možemo shvatiti koji pojmovi se međusobno mogu spojiti, a koji ne.

Potonja logika, počevši od Aristotela pa nadalje, nastojala je da proceni značaj Platonove pozne metode, ali i da ukaže na njena ograničenja. Mogu se, naime, izneti zamerke ne toliko u pogledu zamisli koliko u pogledu logičke ispravnosti sprovedenih diereza u Platonovim dijalozima. Prvo, u jednoj te istoj dierezi Platon koristi različite principe deobe, te se, recimo, umeća čas deli prema predmetu, čas prema načinu, čas prema cilju koji se njima postiže. Zatim, njegove deobe nisu potpune (iscrpne), te tako, na primer, uz deobu umeća sticanja i stvaranja u *Sofistu*

75 Up. *Soph.* 223c-224e.

76 Up. *Ibid.* 224c 9-d 1.

77 Up. *Ibid.* 253d.

nedostaje i divizija državničkog umeća; treće, na šta već Aristotel skreće pažnju,<sup>78</sup> u prvoj deobi Platon jedan rod rastavlja tako da, na primer, ptice delimično klasifikuje u jednu, a delimično u drugu vrstu.

Sve te zamerke ne bi trebalo da nas spreče da uvidimo svu originalnost i epistemološki značaj Platonove pozne metode. Sem definicije, to jest određivanja jedinstvenog pojma, ka čemu je usmeren postupak divizije u poznim dijalozima, njegov značaj se sastoji i u dobijanju hijerarhijski strukturisane klasifikacije različitih tipova umeća počevši od onih najopštijih preko vrsnih sve do nedeljivih vrsta, koje predstavljaju najniže tačke, atome jednog takvog sistema, čije određenje se zadobija iz odnosa tih delova prema celini kojoj skoro «organski» pripadaju.

Platonova pozna dijalektika je, dakle, dvostruki proces, proces koji obuhvata i «sastavljanje» i deobu, dva postupka, koja su tako međusobno povezana da jedan postupak pretpostavlja drugi. Uviđanje «jednog» u mnoštvu pojava pretpostavlja uočavanje razlika među njima, kao što i proces pojmovne deobe pretpostavlja da je neka pojmovna celina, koju treba razložiti na sastavne delove, već obrazovana.

Obe methodske procedure se upotrebljavaju kako bi se odredili novi pojmovi, ili redefinisali stari na svakom koraku filozofskog «razgovora». Služeći se njima, nastojimo da povežemo stvari, koje smo prethodno opažali kao nepovezane, i da ih međusobno odvojimo u zasebne pojmovne celine, a da ih prethodno nismo razlučivali. I na taj način uspevamo da sagledamo pojave i stvari u njihovim međusobnim odnosima, i da svoje parcijalne uvide integrišemo u obuhvatnije i razvijenije pojmovne celine. Dvostruka sinagogičko-dieretička metoda predstavlja način dolaženja do sve opštijeg i istovremeno sve diferenciranijeg znanja.

Irina Deretić  
Filozofski fakultet, Beograd

Irina Deretić

### **Logos and Plato's Question on Method**

(Summary)

At first glance, Plato saw 'his method' as different processes and procedures. The author of the paper attempts to show that all of these procedures are interrelated and that Plato kept on elaborating, supplementing and fine-tuning his methodological reflections. The procedure of giving a definition dominates his early dialogues, as well as the questioning and refutation of the various opinions of Socrates' interlocutors. In the *Meno* and the

78 Up. *De part. anim.* 642b 10.

*Phaedo*, Plato introduces and practices the hypothetical method which was used by the mathematicians of those times. The dialogue *Republic* represents the turning point in his methodology. Therein Plato gives the most comprehensive description of the dialectical method and, simultaneously, foreshadows the method of division which he develops and practices in later dialogues.

KEY WORDS: Plato, logos, method, dialectic.