

ПРОФ. ДР ИРИНА Ј. ДЕРЕТИЋ¹
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

ПЛАТОНОВО „ОЦЕУБИСТВО” У *СОФИСТУ*

Сажетак. У овом раду ауторка настоји да преиспита утемељеност и ваљаност Платонове критике Парменидове симплификоване монистичке онтологије, као и његов појам небића. За разлику од Парменида, Платон уводи сложенију онтологију највиших родова и редефинише Парменидов појам небића као апсолутне негације бића. Према Платоновом мишљењу, све ствари нису на исти начин, то јест оне имају различит онтолошки статус. Поврх тога, Платон редефинише Парменидов појам апсолутног небића на тај начин што га одређује као „разлику“ или „другост“ бића самог.

Кључне речи: Платон, Парменид, онтологија, биће, небиће, *megista gene*.

Оцеубиство је тешка реч. Митски топос убиства оца, који је у историји људске мисли претрпео бројне метаморфозе, у дијалогу *Софисти* појављује се као почетак Платонове расправе са Парменидом, чија је филозофија на његову сопствену имала великог утицаја. Чувајући се тежине, коју ова реч у себи носи, странац из Елеје, носилац расправе у дијалогу, врло се опрезно дистанцира од помисли да је у питању било какво „оцеубиство“, а, у ствари, самим тим околишањем даје за право многим читалачким сумњама у вези са размерама његове критике.

И доиста, Платон се у овом свом спису упушта у најрадикалнију критику Парменидовога учења, која доводи до потпуног изокретања његове мисли. То интелектуално убиство „оца“, односно побијање кључних теза претходника, чини се да је још убитачније и уверљивије од стварног оцеубиства, јер га чини „убица“ хладне главе, мотивисан само тиме да дође до истине. Без страсти, временски

¹ iberetic@f.bg.ac.rs

удаљен од противника, и, стога, с те дистанце спреман да се упусти у „безинтересно“ побијање. „Филозофски убица“ у Софисту „убија“ зато што хоће показати да се мора доследно испитати заснованост учења великог учитеља Парменида, како би се на основу те критике дошло до бољих увида и решења. Циљ овог „оцеубиства“ није пуко побијање туђег становишта, већ и „еманципација“ од властитог елеатизма који је Платон заступао у дијалозима средњег периода.

Прастари мотив „оцеубиства“ не представља странчев литерарни трик, већ реч која најадекватније погађа карактеристике критике Платоновог странца из Елеје. Критика може бити делимична, усмерена на појединачне тезе неког аутора, а ова Платонова у *Софисти* карактеристична је по својој доследности тиме што доводи у питање Платонову онтологију у целини. Према модерној психоанализи² „оцеубиство“ се схвата као већ уочени архетип људског понашања, као почетак еманципације и изградње властитости радикалним довођењем у питање очевог ауторитета, а што парадоксално представља део нашег јаства, при чему психоанализа оставља отвореном разлику између имагинарног и стварног, индивидуалног и начелног „оцеубиства.“ У том контексту Платонова критика би се могла разумети као „самокритика“, или преобликовање неких властитих ставова из дијалога средњег периода, где се истинска бића, идеје, карактеришу као једноставне, непокретљиве, ненастале, а то представља управо оно што Парменид назива знаковима бића. Све ово не имплицира да Платон у позном дијалогу *Софисти* у потпуности одбацује своју теорију идеја.

Платоново „оцеубиство“ није острашћено побијање филозофије великог претходника, већ консеквентна критика једне онтолошке концепције, која се показује иманентно недоследном и, према његовом мишљењу, немоћном да реши проблем постојања лажног говора. Па ипак, Парменид је правилно уочио да постоји проблем око дефинисања небића, и самим тим немогућности одређивања онога што кореспондира са лажним говором. Јер, шта је заправо лажан говор, ако не онај којим се тврди оно што није?!

Циљ нашег рада јесте да утврдимо кључна места Платонове, логички суптилно спроведене критике Парменидове онтологије и да реконструишемо и проценимо валидност Платонове властите концепције бића, која происходи из темељног сучељавања са учењем претходника. Док је Едипово „оцеубиство“, уз накнадно трагично сазнање да је извршено над властитим родитељем, праћено до краја деструктивном „грижом савести“, од које се не може побећи, Платоново „оцеубиство“, артикулисано демитологизованим категоријалним апаратом Парменидове онтологије, нема за циљ критику саму по себи, већ одговор на питање која је исправна концепција саме реалности. Полазећи од основних, међусобно искључујућих појмова Парменидове филозофије као што су једно и мноштво, биће и небиће, Платон указује да се они морају испунити новим садржајем како би се смислено разрешили бројни логички и епистемолошки проблеми.

Критика Парменида у *Софисти*² јесте пример суптилно изведеног логичког побијања, које се развија корак по корак, при чему је критичар, у лику стран-

ца из Елеје, спреман да своје извођење доведе у питање, уколико се испостави да његова аргументација води у супротном правцу од првобитне интенције. У целини посматрано, дијалог *Софисти* са својим рафинираним логичким дистинкцијама пример је консеквентно вођене филозофске расправе, у којој се проблем прво формулише, затим се заострава, да би се уз, мукотрпно и доследно преиспитивање, дошло до резултата, био он негативан, као у апоретичком делу дијалога, или пак позитиван, као у одељку у коме Платон излаже властиту онтологију највиших родова.

Ова критика није мотивисана само разлозима онтолошке природе. Она, дакако, спада у Платоново разрачунавање са онтологијама претходника, како би се на основу критичког преиспитивања традиције конституисало своје становиште, које је сложеније и егзактније од учења старих онтолога. Чини се да тако развијену и радикално спроведену критику пре свега мотивишу узнемирујућа питања која су поставили Платоновии актуелни супарници, софисти, које је – без обзира на каткада иронијски и пародијски начин разрачунавања са њима – узимао за озбиљно, посебно њихову критику већ установљених и традираних појмова.

Платон указује на, *prima facie*, необичну повезаност софистичке и Парменидове филозофије. Наиме, софисти као „доследни“, најрадикалнији парменидовци, извлаче парадоксални закључак о немогућности лажног говора полазећи од Парменидове тезе да биће јесте, а небиће није. Наиме, ако је биће све што јесте, једино се оно и може рећи. Биће је управо оно што је истинито, а пошто се може исказати само оно што јесте, а то је истинито, *ergo*, нема лажног говора. Другим речима, софисте је узнемиравао следећи увид: уколико се истинит говор дефинише као говор који кореспондира са бићем, онда се лажан дефинише као онај који исказује небиће; али пошто се небиће не може мислити, ни исказати, како је тврдио Парменид, онда не постоји ни лажан говор, који би требало да кореспондира са небићем.

Поражавајућа последица оваквог резонувања јесте то да се онда губи сваки критеријум разликовања истинитог и лажног говора. Исто је рећи: „Нема лажног говора“, као и казати: „Нема ни истинитог говора“, с обзиром да се у многим случајевима врло суптилна, вешто маскирана разлика између истинитог и лажног, оваквим софистичким одређењем до последњих консеквенци раствара и релативизује.

Цела расправа, која чини оквир у коме се дешава „радња“ дијалога *Софисти*, настоји да укаже на бројне тешкоће, недоумице, мисаоне странпутице, скоро безизлазне, с којима се наша рефлексивна суочава када треба да јасно разлучи стварност од привида, биће од небића, истину од лажи, па самим тим и софисту од филозофа. Критика елејске монистичке онтологије – мотивисана потребом да се на исправан начин одреди статус привида и лажи, ексклузивистички одба-

² У дијалогу *Софисти* критика софистике се врши преко критике елеатизма, за разлику од дијалога раног и средњег периода Платоновог стварања.

ченим из парменидовске концепције бића – има за циљ да систематски разреши проблеме који произилазе из те концепције реалности.

Платонова критика

Појмови једног и мноштва, те њихов међусобни однос, представљају категоријални оквир у коме се преиспитује Парменидова онтолошка концепција стварности. У структуралном погледу сама критика се састоји из два апоретичка дела, те је, стога, можемо назвати апоријама у вези са небићем и бићем, што значи да постоје неразрешиви проблеми са парменидовским тумачењем оба појма. Настојаћемо да реконструишемо фундаменталну поенту Платонове критике, не улазећи, при том, у све меандре његовог разуђеног и развијеног побијања.

„Појам“ небића, презентован у првом, апоретичком делу онтолошке дискусије у *Софистици*, чини гранични појам сваког нашег епистемолошког, мисаоног и језичког искуства. Ту се показује да смо увек приликом било каквог говора о ономе што ни у којем случају није, или о *nihil absolutum*-у, принуђени да њему приписујемо „да јесте“, премда је то по дефиницији самог небића управо то неодрживо.

Платон исправно закључује да је потребно редесфинисати Парменидов појам небића, јер показује да свако истраживање стаје и кочи се приликом рефлексивности о ничему. Чисто небиће, небиће без икаквих одредби, као, уосталом, и чисто биће, или пак чиста једност или мноштво, телесност или чисти свет идеја обележавају празне апстракције и измичу сваком нашем исказу – наша језичка и појмовна апаратура показују се неадекватним за њихово изражавање. У позадини Платонових рефлексивности и на почетку апоретичког одељка у дијалогу *Софистици* налази се мисао о томе да је такав појам небића неадекватан за правилно одређење лажног говора, чије постојање Платонове противници одричу.

Између „ни-у-којем-случају бића (*to medamos on*)“, то јест апсолутног небића, и „истинског бића“ („*to ontos on*“), два потпуна опозита, два пола онтолошке лествице, Платон запажа један међустадијум, који назива сликом (*eidolon*)³, са тенденцијом да овим изразом означи све оно што није истинско биће, премда ипак на неки начин јесте. Парменидовим концептом небића не може се адекватно објаснити подручје привида као нечега што је између бића и небића. Елејац, заправо, заступа монолитну интерпретацију небића као потпуне лишениости било каквог бића, а други део дијалога *Парменид* показује како се јављају велике појмовне тешкоће када се говори о „небићу“. У *Софистици* се парменидовски појам небића побија на тај начин што се не може применити у решавању бројних концептуалних тешкоћа, и тако што се испоставља да је незамисливо и неисказиво.

Највећа апорија, према Платоновом мишљењу, састоји се већ у покушају побијања небића, односно у изрицању негативних атрибута о њему, чиме се неминовно пада у противречност, јер у том случају небиће третирамо као једно и

³ Уп. *Soph.* 240a.

као биће, којем приписујемо читав низ негативних одредби; а њима се небићу управо одриче свако биће или постојање. Садржајем тог исказа одричемо му свако постојање, а његовом формом га третирамо као нешто што јесте и као једно којем приписујемо неко мноштво. Наравно, могли бисмо рећи како Платонов странац из Елеје греша, с обзиром да у овом аргументу против елејаца (превасходно Парменида) меша копулативно и егзистенцијално „јесте“. Другим речима, када кажемо да небиће јесте читав низ одричућих атрибута, то не значи да му придајемо некакво постојање у смислу егзистенције, већ му приписујемо одредбе којим настојимо да дефинишемо његов појам.

Тешкоће се јављају, како показује Платонов странац, и када настојимо да доследно промислимо Парменидов појам бића. За разлику од разумевања бића у физикалним категоријама, монисти, то јест представници Елејске школе уносе у филозофију једну значајну новину, будући да настоје да промисле биће у логичким категоријама. Монистичку онтологију Платонов странац разматра посредством проблематизације појмова биће, једно и целина, при чему „све“ поима не као гомилу свих ствари, већ као јединствену целину.

Елејци уводе монизам и апстрактно дефинишу све што јесте и што за њих представља једно. Такво је и Хераклитово одређење бића, који такође каже да све јесте једно; па ипак, хераклитовски и елејски одговор супстанцијално су различити. Елејско „све“, које је једно, искључује мноштво, док Хераклит, како га Платон овде адекватно, премда недовољно исцрпно интерпретира, под тим појмом подразумева целину као „синтезу“ супротности, или, хегелијански речено, „тоталитет разлика“.

Према странчевој интерпретацији, Парменид употребљава реч „биће“ упућујући при том на нешто. Истовремено, то означава као једно, те помоћу две речи именује исту ствар. Међутим, постојање два имена је у супротности са једношћу, која је постулирана на самом почетку. Платоновом странцу би се могао упутити приговор да Парменид, када каже „једно“, мисли на принцип једности, а не на појединачну ствар. На овај приговор он би евентуално могао узвратити да су биће и једно два различита принципа, те да је монизам у ствари дуализам. Чини се да овај странчев аргумент може бити очуван тиме што би се тврдило да, када кажемо два имена, мислимо да постоји нешто више од једног, макар на лингвистичком плану.

Побијајући монистичку тезу о бићу као о једности, Платон настоји да покаже како парменидовски концепт чисте, хомогене једности није ништа друго до пуко име. Чим том једном припишемо неки предикат, присиљени смо да у ту једност „укључимо“ мноштво предиката, чиме се нарушава позиција строгог монизма, будући да се већ на нивоу имена (предиката) доводи у питање стриктна једност о којој говори Парменид.

Неоспорно је најубедљивији онај Платонов побијајући аргумент којим се показује како Парменид противречи самоме себи. Наиме, Парменид, с једне стране, тврди да је биће једно, те да искључује свако мноштво, а с друге, у самом

опису тог једног користи мноштвене одредбе, које наговештавају да та целина ипак садржи и неке делове.⁴ На основу Парменидових описа бића као „лепо заокружене кугле“, која је „из средине у сваком правцу једнака“, Платонов странац расуђује да језик којим се Парменид служи у описивању бића претпоставља целину која има делове.

Премда је Платонова аргументација изразито формалистичка, те интерпретативно не сасвим праведна према Парменидовој онтологији, с обзиром на то да његов појам бића тумачи често само као језичку или нумеричку једност, она ипак има дубљи смисао будући да је неодржива Парменидова концепција стварности као чисте, неиздиференциране једности. Мишљење елејског филозофа не дозвољава било какво посредовање између различитих момената који конституишу једност бића. Уз то, једно, којим Парменид одређује биће, јесте празно, и испоставља се да је исто тако апоретично као и небиће, чије је пак истраживање унапред забранио упозоривши на његов сигурно негативан резултат. Уколико се Парменидов сликовито-појмовни апарат рашчлани и ствар почне да се консеквентно развија, показује се да је и његов појам бића неодржив – и то не толико услед побјања Платоновог странца из Елеје, колико због тога што Парменидова онтологија није кадра да објасни сваки облик негације или пак мноштва, било на онтолошком, феноменолошком или пак лингвистичком плану.

Платонов одговор

Платонов одговор на изазове старих онтологија састоји се у његовом учењу о највишим родовима. Једнозначан и директан одговор на питање шта су највиши родови (*megista gene*) подразумевало би да је саморазумљиво њихово увођење у расправу у *Софистици*. Међутим, чињеница да постоји доста широк распон различитих тумачења, па чак и оних међусобно оштро супротстављених, указује на иманентне тешкоће везане за реконструисање смисла фундаменталне онтолошке дискусије у *Софистици*. Ове тешкоће мотивисане су делом тиме што Платонов текст нигде експлицитно не упоређује пет најважнијих родова – а то су: кретање, мировање, истост, биће и разлика – са оним што се подразумева под идејама у дијалозима средњег периода, а делом врло присутном тенденцијом читања Платоновог *Софистика* као логичког дијалога, а не онтолошког, што он превасходно јесте.

Предмет дискусије је и то да ли се с наведених пет исцрпљује листа највиших родова или је она напосто прилагођена конкретной расправи која се води у дијалогу, па самим тим може да укључи и друге родовске парове као што су: граница и неограничено (чији се однос разматра у дијалогу *Филеб*, као и слично и неслично, једно и мноштво итд.). Непотпуност листе „највиших родова“ наведене у *Софистици*, по нашем мишљењу, не би требало схватити као некакву њену интринсичну мањкавост или дефектност, јер Платон у овом свом дијалогу не износи

⁴ Уп. *ibid.* 244е.

никакво систематизовано учење, већ, како његов странац каже, „изабира“ оне родовске парове помоћу којих ће онда моћи да пружи релевантан одговор на питања формулисана у дијалогу. Друго, овде изабрани родови показали су се као кључни у претходећој критичкој расправи са традиционалним онтологијама.

Одговор на постављено питање у наслову овог поглавља претпоставља одређење садржаја ове синтагме, али такво које би нам истовремено разрешило и сложено питање о томе да ли се излагање о „највишим родовима“ уопште може усагласити са Платоновом теоријом идеја. Нимало није случајно што се „највиши родови“ неретко преводе или пак тумаче као „појмови“.⁵ Многе интерпретације показују тенденцију редуковања онтолошког аспекта родова на њихов логички смисао, односно њиховог третирања само као когнитивних садржаја без икакве реалне егзистенције. Премда је тачно да формални и концептуални карактер „највиших родова“ доминира у Платоновој расправи о њима, не би требало закључити, по нашем мишљењу, да им он не приписује реалност, чак у извесном смислу и парадигматски карактер.

Платоново одређење потенцира општост „највиших родова“, тако да се слободно може рећи да су они „највиши“ зато што су најопштији, док карактер трансцендентности, доминантан за одређење идеје Добра у *Држави*, не игра важну улогу. Ваља приметити и то да „највиши родови“, нарочито „биће, истост и разлика“ нису само присутни у разноликим облицима спајања, повезивања, већ су претпоставке сваке комбинације. Они су, дакле, нужан услов конституисања свих осталих односа како ејдетском, тако и на било ком другом плану.

Потребно је указати на једну битну разлику у Платоновом поимању највиших родова у односу на идеје из дијалога средњег периода, која је навела одређен број интерпретатора на помисао да је *Софисти* одличан показатељ тога да је у позном периоду Платон напустио своју теорију идеја. Платонове идеје у дијалогу *Софисти* представљене су као такве да се међусобно могу преплитати, мешати, спајати. Премда је погрешно редуковање родова на предикате, оно уопште није случајно. Суштина највиших родова састоји се управо у томе што се они могу свим осталим идејама или стварима, чиме се пре изражава формални и структурни, него парадигматски карактер, иако они јесу и парадигме онога што улази у домен свакога од њих понаособ.

⁵ Х. Бониц, који у својој, и до данашњег дана незастарелој, интерпретацији Платоновог *Софисти* иначе користи израз „Begriff“, сасвим исправно истиче, како не би дошло до забуне, да то нису појмови у данашњем смислу те речи као ментални садржаји, већ да они према Платоновом мишљењу објективно јесу. Баш зато он и тврди да платоновски „појам“ није „пуки објекат мишљења (*noema*), него важи као по себи бивствујуће, одвојено од мишљења.“ Ур. Н. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin 1886, str. 193.

Употреба речи „појам“, уместо „род“ (грчка реч *genos*) у немачкој рецепцији Платоновог дијалога *Софисти* има своје порекло у Хегеловом разумевању појма као нечега објективног. То је вероватно један од мотива зашто се Платонова идеја у *Софистици* често и преводи и тумачи као појам.

Никако се пак не може рећи да Платон у *Софисти* сасвим одустаје од властитог концепта идеје, по којем се његова филозофија превасходно идентификује у своме повесном дејству (*Wirkungsgeschichte*). Исправније би било казати да он иде корак даље у односу на теорију идеја из средњег периода. Платон не доводи у питање ни засебну егзистенцију „највиших родова“, ни њихово онтолошко првенство у односу на друге ствари или пак идеје. У прилог реченом иде и текстуално сведочанство – Платонов странац каже да све идеје нису међусобно различите по томе што им је властита природа различита, већ се њихова различитост конституише тако што оне учествују у „идеји различито“,⁶ која представља један од пет највиших родова разматраних у дијалогу. Наш став је да Платонов *megista gene* јесу онтолошке категорије, мада се аргумент у прилог овој интерпретативној хипотези не исцрпљује у Платоновј синонимној употреби речи *eide* и *gene*.⁷

Интенција посредовања, која прожима дијалог *Софисти* у целини, артикулисана је на тај начин што је показано да се привидно оштро супротстављени родови могу повезати. Противречност родовских парова (истости и разлике, бића и небића, мировања и кретања) превладава се на тај начин што сваки од њих нужно упућује на себи супротстављеног парњака, а да при том ниједан од ових родова није поништен у својој посебности. Показујући на које се све начине „највиши родови“ могу односити, Платон је пружио нацрт властите онтологије, који није систематски разрађен и који је, што је и иначе случај у његовим дијалозима, прилагођен сврси конкретног разговора о питању шта софист јесте.

Појам „здружености“ представља неку врсту равнотеже између потпуне растављености и мешања свега са свачим. Другим речима, одустајање од онтолошке концепције која се темељи на радикалној одвојености родова не подразумева улажење у другу крајност – тврђење потпуне помешаности. Аналогно томе, одбацивање онтолошке слике апсолутног мировања не подразумева прихватање онтологије по којој се све креће.

Стога Платон и констатује да нема све способности међусобног удруживања, што ће рећи да се не може све са свачим спојити и повезати. у међусобну здруженост на ејдетском и лингвистичком плану неопходно је увести неки поредак. А он се састоји у класификацији родова према способности удруживања, на неке који се могу удруживати само са мањим бројем других, са више других или

⁶ Уп. *Soph.* 255e.

⁷ Врло утицајне савремене интерпретације, на пример, Овена и Фредеа настоје да реконструју значења копуле „јесте“ и њене негације у исказима наведеним у *Софисти*, те истичу да преовладава предикативно значење. Оне апострофирају пре логички него онтолошки аспект расправе у *Софисти*. Важност ових интерпретација састоји се у актуализацији проблема античке онтологије кроз призму најсавременијих логичких питања, а на тај начин допринели су својим минучиозним егзегезама да се и нека античка онтолошка питања прецизније разумеју. Уп. М. Frede, *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von "... ist..." und "... ist nicht..." im Sophistes*, Göttingen, 1967 i G. E. L. Ovenova, "Plato on Not-Being", in: *Plato. A Collection of Critical Essays*, Vol. I, ed. G. Vlastos, Notre Dame 1971, str. 223-267.

пак са свим родовима, као и у прецизирању начина на који се они међусобно спајају. Хипотеза о родовима који се не могу удруживати аналогна је лингвистичкој хипотези о немогућности удруживања различитих речи у исказу, односно немогућности предикације.

У чувеном одељку дијалога *Софисти*,⁸ у којем се излаже теорија о највишим родовима, Платонов странац у ствари испитује какав је сваки од њих понаособ и како се у складу са тим могу удруживати. Реконструкцијом начина аргументације коју у разговору са Теететом примењује странац из Елеје⁹ примећујемо да сваки од споменутих родова бива оштро разликован од осталих, да би се тек онда довео у везу или здружио са њима.

Самосталност и независност сваког рода понаособ чини претпоставку њиховог међусобног мешања. Наиме, они у својој различитости нужно упућују један на други: тиме што је нешто са собом идентично, различито је од свега другог. Приликом преиспитивања различитости родова и њихове способности удруживања, све време су на делу родови идентитета и разлике. Смисао „рада“ разлике не састоји се само у откривању природе различитог, већ пре свега у показивању односа који конституише све друге односе.

Док се први пар „родова“ уведен у расправи, мировање и кретање, односи на ствари које припадају „свету настајања“, а самим тим и пропадања, други пар, истост и разлика, приписују се, пре свега, идејама, али и сваком појединачном бивствујућем из „чулног света“ (наравно, само уколико узмемо у обзир претпоставку да се идентитет и разлика чулних ствари не узима у апсолутном, већ само у релативном смислу).

Биће, пак, са своје стране, чини се, надилази сваки од споменутих родова по томе што обухвата како „подручје непроменљивих идеја“ тако и „свет кретања, настајања и промене“, како истост тако и различитост. Овакво разумевање бића утицало је на потоње неоплатонистичке дескрипције бића.¹⁰ Па ипак, на крају одељка о „највишим родовима“ биће се издваја као самосталан род, независан и равноправан са осталим родовима. Његова посебност, па самим тим и издвојеност у односу на остале родове, потврђује се баš учествовањем у своме родовском пару – различии.

Када говоримо о сваком од родова понаособ, не можемо а да у наш говор не укључимо и остале, што показује њихову базичност у односу на све остале појмове. Премда су „највиши родови“ структуре реалности, које су и саме реалне, Платон о њима неретко расправља полазећи од језичких форми. Сврху поглавља

⁸ Уп. *Soph.* 254b-259d

⁹ Уп. *ibid.* нарочито 254c.

¹⁰ У вези с Платиновом рецепцијом *Софистици* уп. G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligenten. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee*, Tübingen, 1929; K.-H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt a/M 31966; B. Mojsisch, "Platon, Plotin, Ficino. 'Wichtigste Gattungen' – eine Theorie aus Platons *Sophistes*", in: *Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert...*, hrsg. O. Pluta, Amsterdam 1988, стр. 19-38.

којим се интерпретирају начини њиховог међусобног одношења чини доказивање да небиће на неки начин јесте, чиме се заснива могућност лажног говора.

Током саме аргументације у дијалогу *Софист* постепено се издваја пет различитих родова. Из критике пресократовских онтологија и учења „пријатеља идеја“ већ проистичу као „најзначајнији“ родови: кретање, мировање и биће. Уколико они треба да важе за свако бивствујуће понаособ, морају се преиспитати као идеје. Да би се показало на који начин су спојиви, потребно их је међусобно разликовати.

Кретање и мировање су потпуно супротстављени, не могу се удружити,¹¹ али се са бићем, које је засебан и од њих различит род, обоје могу повезати, јер оба „јесу“. Сваки од ових родова је од оног другог различит, а сам са собом идентичан. Рефлексијом овог исказа задобијамо још два „највиша“ рода: истост и разлику.¹² Однос између ове две „категирије“ можемо схватати на следећи начин: тиме што је, рецимо, једна идеја идентична самој себи, она из себе искључује све друго и тако се позитивно одређује. Идентитет сваког бивствујућег (или идеје) имплицира његову различитост у односу на друга бивствујућа (или идеје).

У доказивању става да су истост и разлика посебни, издвојени највиши родови, Платон примењује следећи аргумент: оно што је заједничко родовима кретању и мировању не може бити један од њих, пошто су међусобно супротстављени; али кретање и мировање учествују у истости и различитости, као у родовима различитим од себе самих (Платон овде разликује истоветност од учествовања).¹³

Исти аргумент, наиме, онај по којем једино учествовање, али не и истоветност, омогућава непротивречно здруживање међу разматраним родовима, лежи у основи Платоновог аргумента да је род истости различит и посебан у односу на биће. Наиме, уколико би истост и биће били истог садржаја, онда би кретање и мировање били исти, пошто и они у своме значењу садрже биће, што је већ доказано као немогуће.¹⁴

Различитост разлике у односу на биће Платон уводи посредством разликовања бића по себи и бића у односу према другима. На тај начин Платон конституише свој појам разлике, која увек представља однос према нечем другом. Разлика, као што се може видети из наше реконструкције Платонове аргументације, „прожима“ све остале родове, и то не само на појмовно-језичком плану (односно, тако што је приликом разликовања родова све време била на делу разлика), већ и тако што се ејдетски односи одређују посредством рода разлике. Зато идеје нису

¹¹ Уп. *Soph.* 254d.

¹² Независно од тока Платонове аргументације, то јест његовог увођења истости и разлике као самосталних родова, однос између ове две „категирије“ можемо схватати на следећи начин: тиме што је, рецимо, једна идеја идентична самој себи, она из себе искључује све друго и тако се позитивно одређује. Идентитет сваког бивствујућег (или идеје) имплицира његову различитост у односу на друга бивствујућа (или идеје).

¹³ Уп. *Soph.* 255a–e.

¹⁴ Уп. *ibid.* 255c.

различите једна у односу на другу на основу неке своје властите природе, него посредством учествовања у „идеји разлике“, која је њима надређена,¹⁵ те се тако испоставља да је род разлике различит и издвојен од свих осталих родова.

На изабраном примеру рода кретања види се какво би требало да буде свако смислено „здруживање“ родова. Кретање није спојиво са мировањем, пошто је његова супротност, али ипак јесте, због тога што учествује у бићу, у којем такође учествује и мировање. Кретање јесте истост, јер је оно са собом самим идентично. Али, оно истовремено није истост, односно није као засебан род идентично са истошћу. Овај парадокс да кретање и јесте исто и није исто Платонов странац разрешава посредством врло важне одреднице: „не на исти начин“. ¹⁶ Разликовањем ова два аспекта нестаје противречност; кретање учествује и у истом и у различитом, тако да у том смислу и јесте и није исто. Учествујући у истом кретање је са собом исто, а учествујући пак у различитом оно се разликује од свега другог, па и од саме разлике. Исто тако, кретање јесте, то јест оно учествује у бићу, али и није, јер је од бића различито.

На крају произлази да је кретање другачије од осталих родова, јер суделује у различитом, али оно није исто што и различито као такво, и на тај начин и јесте и није различито; односно, у извесном смислу јесте различито, јер се преко релације према различитом дистингвира од осталих родова, а није исто, јер представља засебан род, то јест зато што је садржај појма кретања другачији од садржаја појма разлике. Поента аргументације примењене у том примеру гласи да сви највиши родови учествују један у другоме, односно, имају способност удруживања.

Наиме, први пар супротстављених родова, кретање и мировање, међусобно се искључују (немогуће је да се нешто истовремено креће и мирује). Поставља се питање да ли њихова супротност може да буде превладана. Први део расправе о највишим родовима, у којем се они међусобно диференцирају, како би се показали самосталнима и засебним родовима, посвећен је својеврсној „дедукцији категорија“, полазећи од немогућности спајања мировања и кретања. Према томе, овај део дијалога не указује на то да се ове крајности дају измирити. Мировање и кретање не само да су различити родови, него су, штавише, и један другоме оштро супротстављени, што значи да се нужно међусобно искључују и да се никако не могу здруживати, што представља полазну тезу, на основу које Платонов странац развија аргумент у првом делу дискусије о највишим родовима.

Па ипак, својим „учествовањем“ у бићу, дакле, тиме што оба јесу, њихова супротстављеност на изванредан начин као да бива превладана. Према концепцији реалности која проистиче као закључак из критике онтологије идеалиста, нити све мирује, како је мислио Парменид, нити се све креће, како је Платон интерпретирао Хераклитову мисао, већ „савршена реалност (биће)“¹⁶ у себи обухвата и мировање и кретање, и остале привидно неспојиве „родове“. То не имплицира да

¹⁵ Уп. *ibid.* 255с.

¹⁶ Уп. *ibid.* 249а.

је биће сводиво на родове кретања и мировања, или чак да представља њихов пуки збир.¹⁷

Платон избегава противречност¹⁸ елејских парадокса посредством односа међу највишим родовима. Дакле, могућност да се избегне противречност састоји се у мисли о учествовању родова једних у другима, то јест разликовању учествовања од садржајне истоветности родова. Уколико ову мисао развијемо даље, долазимо до тога да, ако се разлуче различита значења глагола „јесте“ у наведеним примерима, онда се испоставља како није противречно „здруживање“ родова показано на примеру кретања.

Платоново рефлексивно спроведено „оцеубиство“ врхуни у оповргавању кључног Парменидовога става да се о небићу не може мислити и говорити. Наиме, странац из Елеје негира Парменидов појам апсолутног бића, разрешавајући тако и апорије које настају када доследно промишљамо тај појам, тако што га релативизује, те каже да је небиће само релативна другост бића (ту зависност читамо и из самог језика, наиме, *to me on /небиће/* није апсолутно ништа, већ оно *ne* бића самог),¹⁹ оно што је од бића тек различито, другачије. Тако реинтерпретиран појам небића²⁰ као другости, разлике, диференције, омогућује Платону да и само биће разуме не као чисто, у себи непокретно јестање, него као оно које је у себи диференцирано. Стога, провокативно изокретање централне Парменидове мисли у ставу „да биће није“ никако не значи негацију бића као егзистенције, већ један процес диференцирања њега самог.

Смисао Платонове разлике састоји се у појму односности или релационалности, на шта упућује и концепт другости (*to heteron*), који се употребљава синонимно с појмом разлике. На лингвистичком плану је у складу с оваквом интерпретацијом небића као разлике појам одрицања (*apophasis*). Тако су, на пример, „нелепо“ и „невелико“, који чине Платонове примере различитог, оно друго у односу на реч којој представљају морфолошки опозит. Присуство разлике испољава се на тај начин што се неке ентитете, које можемо окарактерисати као „нелепе“ у односу на друге ентитете којима приписујемо лепоту. Недостатак Парменидове филозофије састоји се у томе што нам „забрањује“ да уопште мислимо о оваквим типовима негације којима се ствари међусобно разлучују и одређују.

Природа различитости је таква да је нешто различито само у односу на нешто одређено – на пример невелико није неодређена релација, него однос спрам великог. Метафорички изражено, „природа различитог је подељена на комаде“, ²¹ што значи да оно није пука неиздиференцирана општост, већ оно што је присутно у свим осталим односима и што је негација нечега одређеног позитивног, тако да тиме што се нечему одриче извесно својство то нешто се не негира у потпуности,

¹⁷ Уп. *ibid.* 250c.

¹⁸ Уп. *ibid.* 230b, 263d

¹⁹ Уп. *ibid.* 257c.

²⁰ Уп. *ibid.* нарочито 257b.

²¹ Уп. *ibid.* 257c.

него се, напротив, оно у извесном смислу и одређује. Дакле, разлика чини инхерентну издиференцираност бића и, попут случајева невеликог, нелепог, такође и само небиће представља нешто што има своју сопствену природу и што се може позитивно одредити као разлика или релација према својој другости, те је, с тим у складу, неизбежан странчев закључак да небиће јесте „као једна идеја у броју многих бића“.²²

Значај ове Платонове интерпретације небића као разлике и другости, као и њен далекосежан утицај на развој потоње метафизике и логике, не спречавају нас да приметимо да сам његов појам диференције у себи није сасвим рашчлањен, будући да нису међусобно разграничени и класификовани сви аспекти различитости.

Као што смо видели у претходним разматрањима, Платон уочава да је тешко разлучити софисту од филозофа, као што је тешко разлучити и биће од небића. Чини се да је оправдано запитати се није ли својом критиком Парменида, који јасно разграничава биће од небића, Платон, упућујући на њихово мешање, у ствари упао у софистичку замку. Сматрамо да одговор на ово питање мора бити одричан, а ваља навести и неколико разлога за такав суд.

Прво, Платоново мешање идеја, које се одвија преко здруживања родова, није мешање свега са свачим, већ „преплитање“, „здруживање“ на јасно одређен начин. Платон, наиме, поставља прецизна ограничења при спајању идеја, чији је конститутивни услов здруженост родова, при чему пружа аргументацију засновану на побијању супротних становишта.

По том, својом концепцијом о „здружености“ идеја и родова Платон је показао прави смисао софистичких злоупотреба које се зарад властитог утемељења позивају на Парменида. Истинску, стварну помешаност не треба негирати, него, штавише, отворено признавати и позивати се на њу, јер ћемо само тако моћи да стекнемо увид у целокупну онтолошку хијерархију.

Чак би се смело утврдити, помало парадоксално, да је Парменид, односно његово становиште у Платоновој интерпретацији, својим ексклузивистичким раздвајањем бића и небића допринео њиховом потпуном мешању. Платон усложњава Парменидову поједностављену слику света, на тај начин што је онтолошки и епистемолошки диференцира тако што показује да постоје различита значења бића. За разлику од Елејца, код Платона није све у истом смислу постојеће – ствари имају различити онтолошки статус који почива на њиховом учествовању у родовима, као и односу према бићу и небићу. Тако, рецимо, према Платоновом мишљењу, и оно што није на неки начин ипак јесте, и то као различито од онога што јесте – дакле, код њега између чистог бића и чистог небића

²² Уп. *ibid.* 258с.

постоји већи број прелазних ступњева, што онда омогућује прецизније диференцирање појмова и потпунији, обухватнији опис различитих онтолошких релација.

Дакле, релативизовањем непремостиве разлике између бића и небића Платон ипак није отворио врата сваком релативизму у филозофији и, посебно, онтологији, него је, усложњавајући онтологију, показао да се бројни феномени много боље могу разумети уколико се прецизније одреде, диференцирају различити начини њиховог постојања, те утврди сложен сплет релација у којима се налазе. Платоново релационалистичко, што ће рећи нерелативистичко и, у извесном смислу, не-апсолутистичко онтолошко становиште у дијалогу *Софисти* прихватљивије је од ова два екстрема. Потпуна релативизација разлике између онога што јесте и онога што није довела би до неиздиференцираног, непрецизног описа ствари, док парменидовска симплификована апсолутизација бића искључује сваки облик иманентне издиференцираности, а самим тим и његове одређености. Критикујући таква становишта, Платон недвосмислено показује како је адекватна само она онтологија која на обухватан и целовит начин утврђује и одређује сложен склоп односа што конституишу стварност.

Irina J. Deretić

PLATO'S PATRICIDE IN THE SOPHIST²³

Summary

In this paper, the author attempts to elucidate validity of Plato's criticism of Parmenides' simplified monistic ontology, as well as his concept of non-being. In contrast to Parmenides, Plato introduces a more complex ontology of the *megista gene* and redefines Parmenides' concept of non-being as something absolutely different from being. According to Plato, not all things *are* in the same sense, i. e. they have the different ontological status. Additionally, he redefines Parmenides' concept of absolute non-being as "difference" or "otherness."

Key words: Plato, Parmenides, Ontology, Being, Non-Being, *megista gene*.

²³ Рад је примљен 19. септембра 2012, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 19. децембра 2012.