

dova koji nazivamo tekst? U pravu je možda Delez kada uverava da u *Etici* postoje dva dela. Dvostruka knjiga, dva puta izražajna. Dok s jedne strane možemo da pratimo vrhunsko i neprekinuto ulančavanje stavova, postavki, dokaza, s druge strane, pak, sledimo uzbuđenje jedne misli koja odriče, diskontinuirava, prekida s dijalektikom ulančavanja i rada se kao dramatika. To su sholije, Primedbe. U njima kao da se zbiva onaj alhemijski Veliki Preobražaj, *Opus Magnum*, koji nas menja i kojeg menjamo dok nas menja. S njima se menja i čitava *Etika*; luk promene počev od onoga što Pol Valeri naziva »generalizovani manoeuvre mišljenja« prema onome za šta bi se reklo »manoeuvre generalniji nego mišljenje«.

Kada govorimo o približavanju Spinoze i alhemije preko ideje i prakse izraza i njegove bitne dvostrukosti, mora se skrenuti pažnja na postojanje i drugog, alternativnog puta — ali koji ne isključuje prvi — čija okosnica je takođe dvostruko izražavanje. Njegovo otkriće i izlaganje potiču od Leo Strausa (Strauss), koji će 1941. godine objaviti članak *Proganjanje i umetnost pisanja* i ponoviti ga jedanaest godina kasnije kao drugo poglavlje u knjizi s istoimenim naslovom i istom osnovnom idejom (*Persecution and the art of writing*, Glencoe, Illinois, 1952). Straus je na primerima tekstova Maimonidesa (*Vodič za pometene*), Jehude Halevija (*Kuzari*) i Spinoze (*Teološko-politička rasprava*) istraživao ono što se naziva »pisanje između redova«, istina metaforički, ali za šta i ne postoji doslovan izraz. Reč je, naime, o praksi koja se, tokom istorije, oslanjala na hermetičko iskustvo pisanja, primerice alhemičara. I Spinoza je, smatra Straus, bio u situaciji koja ga je prisiljavala da se okrene umešnosti pisanja s dvostrukim izrazom. Doista je poznato da je Spinoza, kao što je to stalno bio slučaj i s alhemičarima, sa svih strana bio proganjan, od crkve, vlasti i »naprednih« evropskih duhova. Tako je on istorijski i politički morao, da bi pisao i publikovao, svoje mišljenje čak svesno da prikriva. Otuda se Spinozini spisi ne obraćaju najširoj javnosti, nego jedino čitaocima dostojnim poverenja, posvećenicima (prijateljima, učenicima i, u to vreme, istinski liberalnim duhovima), dakle onima koji su eventualno sposobni da razumeju pravo značenje, da odgonetnu višestrukim čitanjem ono što je prikriveno. Da bi se dokučio taj »tekst ispod teksta«, Straus je ukazao na interpretativnu tehniku čija uporišta su, prvenstveno, nesumnjive protivurečnosti koje se mogu otkriti pažljivijim čitanjem dela. Dakle, ključ za razrešenje zagonetke je i kod Spinoze u samom tekstu. Te otkrivene protivurečne stavove valja smatrati istinskim mišljenjem autora.

Nema sumnje da je Straus, istražujući kod Spinoze ovaj slučaj »alhemijskog« pisanja, otvorio do tada nepoznat hermeneutički problem. Naime, razumevajući prvenstveno autora na način kako je on sam sebe razumevao, uz pretpostavku da svesna ili nesvesna zbrka kao takva ne postoji u izlaganju, mogao je doći do onih značenja koja vode neposredno do stvarnog autorovog mnjenja. Takvušni tako, preko jednog posebnog problema, čak u same osnove filofske hermeneutike, Straus je svojom knjigom izazvao Hansa-Georga Gadamera, autora *Istine i metode*, da reaguje i prigovori mu da njegov stav, ako može da važi za ovog ili onog autora, sigurno ne može da važi za svakog. Naime, da nije uvek tačno (a za Platonove dijaloge i Sokratovo vođenje razgovora u njima i izvesno da nije) da »ako kod nekog autora nađemo na protivurječnosti koje bi danas prozeo i svaki pučkoškolar, onda su one namjerno takve, čak su određene da se prozru«. Pri tome Gadamer ipak zaboravlja da Straus nigde izričito ne kaže da ne postoje i druge tehnike pisanja u situaciji proganjanja. Zbilja, mesta protivurečnih stavova ne moraju da budu jedina, čak uopšte ne moraju to da budu, ishodišta za razumevanje onoga što je autor kao svoje stvarno mišljenje egzoterički formulisao. Međutim, ni Straus nije u pravu kada tvrdi da se priklanjanje »alhemijskom« pisanju odvija svesno. Autor se, štaviše, najčešće nesvesno priklanjanja kamufliranju pod dejstvima društvene moći, pod pritiskom javnosti i opšteprihvaćenih vrednosti i istina. I jednog časa čitavo njegovo delo postaje maska, a na hermeneutima je onda zadatak da je skinu. No, u mnogobrojnim slučajevima, ispod maske se ništa ne nalazi. Istina je, takođe, da i hermeneutski komentar može da ima funkciju maske, bilo za delo koje se interpretira, bilo za samog sebe...

Ali, kada je reč o Spinozi, nema sumnje da je Straus najvećma u pravu. Podsetimo li se da je pred kraj života Spinoza jedan svoj rad o dugi, *De Iride*, sam spalio, onda, uzimajući spaljenu raspravu kao metaforičku referenciju, možemo reći da su ona dva, za života Spinozinog objavljena spisa u najmanju ruku posejana nizom tačaka »spaljenih reči«, izgubljenih uporišta koja valja posmatrati kao *Verbum demissum*, raskršća od kojeg su alhemičari polazili u potragu za »prvobitnim«. Tako i za Spinozino pisanje važi ono što će povodom jezika alhemije napisati Antonen Arto: »Treba verovati da se bitna drama, ona koja je bila u osnovi Velikih Misterija, venčava za drugo vreme Stvaranja, vreme teškoće i dvojnika.«

Konačno, ovlaš skicirana »alhemijska« mogućnost barem jednog od vidova Spinozinog dela tu je samo da bi bila shvaćena kao odgovor u onom smislu koji je neophodan da bismo naučili šta znači pitati i kako se pita. Ali, pitati u alhemiji u kojoj se ne pita, nije li to način da ono najrazornije u »alhemijskoj« praksi pisanja bude kultivisano i, tako, onemogućeno u svojoj snazi? I tako prečutane izvesne implikacije našeg pisanja u eksplikacijama našeg života?

# platon i protagora\*

gustav grosman

Koliko se široko i duboko Platon u Protagorinom dijalogu obračunava sa Protagorinim učenjem, o tome se do danas nisu usaglasila mišljenja. Taj dijalog važio je dugo, pogotovo kod ponekih filologa, kao čista komedija, bez ikakvog filofsokog saizražaja. Ne uzimajući u obzir davanje nekoliko površnih ocena sofistike, izgleda da su provejavali najrazličitiji izvori — izuzimajući samog Platona i Pitagoru na koga se dijalog odnosi. S filofske strane dijalog se obično shvata ozbiljnije, u najmanju ruku kao svedočanstvo rane platonske problematike, naročito u *Platonovoj dijalektičkoj etici* H.-G. Gadamera<sup>1</sup>.

Neka bude dozvoljeno da na osnovu nekoliko primera ponovo porazmislimo da li Platon ozbiljno ispituje Protagorino učenje s obzirom na jedno filofsokoubuđenje, ili da li mu je stalo do toga da jednog opštepoznatog zastupnika sofistike obori risteći se svim sredstvima.

Ovde ćemo početi od neobične koncepcije dijaloga. Nasuprot zahtevu učitelja mudrosti da ljude treba vaspitavati u etičko-politički punovažne građane, Sokrat, kao prvo, negira da se može učiti areta (kako se na grčkom naziva ova potpuna vrednost), ali pred kraj razgovora ova dvojica govornika su svoja stanovišta tačno zamenili: Sokrat na kraju odlučno zastupa mogućnost podučavanja i dolazi do paradoksalnog zaključka da njega Protagora poriče, jer se opire tome da vrlinu smatra epistemom, jednom stvari čiste spoznaje.

Ne može da bude nedoumice oko toga koje je pravo Platonovo ubedenje, na njega ukazuje već saglasnost kraja dijaloga s tendencijom preostalih ranih dijaloga. Ako zbog toga Sokrat iznosi na početku razgovora bezrezervne sumnje u mogućnost da se neko podučava vrlini kao sopstveno mišljenje, onda ih sigurno treba shvatiti ironično, ali one izviru istovremeno iz jedne skrivene ozbiljnosti, ukoliko one, kako sledi iz *Eudema* i *Teeteta*, upravo pogoduju glavnoj Platonovoj zamerci Protagori i njegovom učenju.

Protagora je — kako izgleda, ne sležući se s konstrukcijama bitisanja Eleata koji se protive iskustvu — postavio čuvenu tezu: čovek je mera svih stvari, onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu (Fragmenti presokratista, Diels-Kranz<sup>11</sup>, 80 [= Protagora] B 1).

U *Teetetu* Sokrat Protagorino učenje u prvom redu ovako prikazuje: »Ako je čovek merilo stvari i ako je za njega istinito ono što mu se čini, onda ono što je dobro i moralno lepo nije utvrđeno, nego su ti pojmovi shvaćeni u stalnoj promeni kao opažanja čula.« (Theat. 157 d).

Svakako da se dobro i lepo pre svega spominju samo marginalno, ali njihovo spominjanje ipak drži budnom svest da se i u *Teetetu*, koji je više usmeren na kritiku saznanja, na kraju radi o etičkom cilju delanja i da se u kritici nesigurnosti čulnih saznanja radi samo o primerima za nesigurnost doxe (mnjenja), naučno neosnovanog mišljenja u najširem smislu.

Sokrat dalje ilustruje Protagorino učenje: »Isto vino izgleda i jeste zdravom čoveku slatko, bolesniku gorko, i isto kao i bolesnik, i sanjalice i ludi smatraju da su njihova mnjenja istinita — iako su očigledno pogrešna.« mora Teetet da prizna Sokratu (Theat. 157 e — 158 a). Ali kao glavnu zamerku Sokrat postavlja pitanje: »Ako je, međutim, za svakoga istina ono što on misli da opaža, i ako niko ne može utisak drugoga bolje da oceni od njega samoga, štaviše, ako svako sebi stvara samo svoja sopstvena mišljenja, a ova su sva tačna i istinita, kako to da je onda u čitavom svetu Protagora mudar — tako mudar da s pravom može da zahteva da drugima uz visoku nagradu bude učitelj, i kako to da mi onda manje znamo i da treba kod njega da idemo u školu, ako je svako sam merilo svoje sopstvene mudrosti?«

To je problem svake današnje akademije umetnosti: kako treba da se podučava i uči, ako svako gledanje ima iste pretenzije? Koje shvatanje je obavezno za druge? I zbog čega? Odakle uzeti kriterijum?

Platon prigovara Protagorinom učenju i u *Eudemu*. On ulaže prigovor u ime prve i svakako najneakademskije akademije svih vremena. »Odvajkada sam se čudio tezi«, kaže Sokrat, »s kojom operišu Protagora i stariji mislioci pre njega, prema kojoj je protivljenje tako malo moguće kao i lažni iskaz« (Euthyd. 268 b/c) — što je i inače za Protagoru zaključak iz njegove glavne teze. »Ako mi ne grešimo ni u savetu, ni u delu, ni u reči, iz čega ste vi onda učitelji, za ime Zevsa?« (Euthyd. 287 a).

To stoji iza uopšteno iznetih Sokratovih sumnji u mogućnost da se vrlina podučava i to im daje, prevazilazeći svaku ironiju, cilj i ozbiljnost.

Dramatski smisao napada u vezi s dijalogom je, u prvom redu, taj da sofist izumi odbranu koja treba da ga primora ili da otkrije kriterijum vrline za koju tvrdi da je podučava (a time i kriterijum za svoju mudrost), — ili da prizna da on ne poseduje takav kriterijum. Ovo postaje jasno ako posmatramo dejstvo istog napada na zahtev podučavanja (Protogora u *Teetetu*). Tamo je Sokrat, u jednoj, s njegove strane, izmišljenoj odbrani Protogore, sučelio ovoga s izazovom da on čisto relativirajuće shvatanje svoje čuvene teze odbija daleko od sebe kao eristično čaršanje u šali, koje treba jasno odvojiti od ozbiljne upotrebe teze: »Ja tvrdim,« kaže on aludirajući na naslov svoje knjige, »s istinom stvar stoji tako kao što sam napisao, naime, svako od nas je mera stvari, kako za to da one jesu, tako i da one nisu; ali beskonačno se razlikujemo jedan od drugoga upravo po tome što jednom ovo jeste i čini se, a drugom nešto drugo« (Theaet. 166 d) — htelo se reći, kako proizilazi iz sledećeg, da mudrac ima druge poglede i zbog toga mu dobro izgleda dobrim, a glup čovek ima glupe poglede, tako da mu se ono što je rđavo čini dobrim, kao što su osećaji zdravog čoveka ispravni, a bolesnog suprotni.

Ovo mesto je svakako sigurni dokaz za to da se Protogorin spis bavio s oba aspekta teze. Na taj način je teza od samog početka obuhvatila unutrašnju antinomiju ili, kako je Protogora imao običaj da se izrazi, začetak antilogije

Svi prigovori koje je Sokrat izneo u prvom delu rasprave s Protogorom u *Teetetu*, njegovom revolucionarnom učenju, upravljani su protiv jednog relativirajućeg aspekta takozvane *homo-menzura teze*. Odlučujuće pitanje o spojivosti s pozivom učitelja mudrosti daje sada povoda Protogori da istakne drugi aspekt teze, koji prevazilazi goli subjektivizam, relativisanje i erističnu igru; on izvodi na primeru lekara kako razume situaciju u kojoj mudar čovek nekoga uči: »Seti se da se bolesniku njegovo jelo čini i jeste gorko, a zdravom čoveku se čini i jeste suprotno od toga. Nijedan od njih se ne može učiniti mudrijim, a ne treba prebacivati ni bolesniku da je neznanica zato što tako misli (doxazei), a zdrav čovek da je mudar zato što misli drugačije, nego treba jedno pretvoriti u drugo, drugačije stanje je bolje. Tako i u vaspitanju treba jedno stanje pretvoriti u drugo, bolje. Lekar postiže preobražaj pomoću lekova, učitelj mudrosti pomoću logoi (reči)« (Theaet. 166e — 167 a).

A do čega je Protogori stalo u svim njegovim primerima iz oblasti opažanja čula, vidi se na kraju njegovog velikog govora odbrane u *Teetetu*, što istovremeno objašnjava zbog čega njegovo učenje ne može Platona da ostavi ravnodušnim: »Mudri i dobri političari postižu svojim govorima da gradovima izgleda da je pravedno ono što je dobro, umesto onoga što je loše. Što, naime, svakom gradu izgleda pravedno i dobro, to i jeste za njega pravedno i dobro, dokle god on veruje da je tako. Mudar čovek, međutim, postiže da na mesto svega onoga što je za građane rđavo dođe dobro, koje im i izgleda dobro. Iz istog razloga je i učitelj mudrosti koji ume svoje vaspitanike tako da vaspita mudar, i posle završenog vaspitanja dostojan je visoke nagrade. I u ovom smislu su jedni mudriji od drugih, a ipak niko ne misli pogrešno« (Theaet. 167 e/d).

To je, dakle, drugi aspekt teze homo-menzura: Ako je čovek mera stvari, onda iz ovoga sledi ne samo da su sva mišljenja za one koji misle istinita, nego i da vrednost onoga koji misli određuje vrednost mišljenja.

Prilikom li Platon u *Teetetu* učenje istorijskog Protogora ako mu pripisuje dijalektičko shvatanje homo-menzura principa, svest o problematiki koja se iz ovoga utvrđuje za vaspitanje?

Za ovo postoji, kako se nama čini, opipljiv dokaz: njegov stav o pitanju nagrade, po kojem se problem koji nastaje iz subjektivnosti svakog vrednovanja mogao rešiti u praksi. Problem je svojom originalnošću ostavio takav utisak da su o njemu pisali Platon u *Protogori* (328 b/c) i Aristotel u *Nikomahovoj etici* (9, 1, 1164 a 24—26), a još kasnije je dao podsticaj za maštovito ukrašavanje. Učitelj mudrosti je, u isto tako genijalnoj koliko i samosvesnoj primeni homo-menzura principa, otkrio učeniku da, ukoliko on posle dobijenog obrazovanja traženu nagradu ne bi smatrao pravednom, onda treba sam da odredi vrednost obrazovanja prema svom mišljenju, pod zakletvom u neku svetinju, i tamo nagradu ostavi za učitelja. A da je Protogora protivurečnost između svoje delatnosti učitelja i svog relativirajućeg učenja pokušao da prevaziđe, ne samo u životu nego i u samom učenju, za to takođe postoji dokaz: mi poznajemo iz nevezanog predanja kriterijum prema kojem je Protogora vrednovao mišljenja. Ma koliko da se odlučno postavio protiv merila istine, ipak je težio jednoj tačnosti koju je, za razliku od *alethes-a*, nazvao *orthon*. Da je Protogorina reč-vodilja i u široj javnosti prihvaćena pokazuje šala koju Aristofa s njom zbija u oblacma, a i sam Platon se neosporno s njom poigrava, kako u *Protogori*, tako i u *Teetetu*.

U oba dijaloga koji se bave Protogorom na osnovu mnogobrojnih formulacija sofiste, Platon, naravno, pokazuje da je ovaj priznavao da, kako između raznih ljudi tako i između raznih ljudi koji misle, postoji samo srazmerna razlika, što je vezano za to da ni Protogora, kao ni Heraklit, ne poznaje kontradiktorne, već samo kontrastne suprotnosti, kako on to u platonskom dijalogu izričito objašnjava (Prot. 332 c). Ako mišljenja nisu istinita ili pogrešna, već bolja ili lošija, onda su i oni koji misle samo

mudriji ili manje mudri. Sve ostaje na jednom relativnom više ili manje, a treba težiti relativnoj tačnosti, što je moguće tačnijem razmišljanju. To nam se odjednom munjevito potvrđuje pakosnim izveštajem Periklovog sina koji se nije slagao s ocem: Protogora je ceo dan diskutovao s Periklom o tome kako treba suditi o nasilnom ubijanju *kata ton orthotaton logon*, posle najtačnijeg razmišljanja (Plutarh, *Perikles* 36 = Diels-Kranz 80 A 10). Smatramo da je to pravi Protogorin način govora koji u najkraćoj formulaciji izražava relativirajuće i vrednosno značenje homo-menzura principa

Ako je Protogorin kriterijum vrednosti bio više od gole reči, u čemu se, za njega, sastojalo posmatranje *kata ton orthotaton*? Pošto pobijanje onih mišljenja koja su ispravna za one koji misle ne dolazi u obzir, ostaje kao jedina mogućnost pokušaj da se promeni onaj koji misli. Ili, drugim rečima: pošto razne perspektive *nužno* proizilaze iz tačke gledišta onoga ko posmatra, teza homo-menzura dopušta samo jedno: da se tačka gledišta, iz koje nastaje iskrivljena perspektiva onoga ko manje uviđa, tako promeni da se nametne što je moguće ispravnija perspektiva onoga ko ima više uvida. Kako taj proces treba konkretno da zamislamo?

Blizu je pameti da se eksperimentalno pokuša posmatrati logos sofiste u našem dijalogu tako kao Platon karakteriše Protogorin način učenja. Sokrat je tvrdio da areta ne može da se podučava zato što sinovi značajnih državnika često dozvoljavaju da se areta očeva izgubi. Da bi dokazao mogućnost podučavanja, Protogora poredi aretu najpre s darovima koje čovek poseduje po prirodi ili slučajno. Kome nedostaju lepota, visina ili snaga tela, taj se ne kudi, a pogotovo se ne kašnjava, nego se prema njemu pokazuje sažaljenje. Ali kome nedostaje areta, taj se susreće s prebacivanjima i kaznom. Prema tome, aretu ne smatramo darom prirode ili slučajnosti, nego smatramo da može da se nauči i postigne trudom.

Ipak, da bi objasnio neuspele sinove značajnih očeva, Protogora poredi aretu sa stručnim znanjem koje može da se podučava i nauči. On postavlja zamišljeni eksperimentalni uslov, koji u stvarnosti spada u stručnu veštinu ograničenu na mali broj stručnjaka, kao opšti uslov. Sve stanovnike grada bi, na primer, učili da sviraju u flautu tako kako se međusobno uopšteno uče i vaspitavaju za aretu; onda bi se pokazalo da se, svejedno da li su očevi dobri ili rđavi flautisti, najviše ističu po prirodi najtalentovaniji sinovi; razlike treba, dakle, objasniti fizisom.

To govori onaj isti Protogora koji je u istom dijalogu još maločas pokušavao da dokaže da politička areta nije ni urođena ni spontana, nego da se može naučiti. Da li prividno protivurečni način na koji pokušava da odredi biti arete ne bi trebalo dovesti u vezu s veću da je Protogora, navodno, prvobitno tvrdio da o svakom predmetu postoje dva suprotna iskaza? (Diels-Kranz 80 B 6 a)

Da bi sprečio da se značenje fizisa sa sopstvene strane jednostrano apsolutizuje, on skreće pogled posmatrača s nemoralnih divljaka na relativnu uglađenost svih ljudi koji žive u državnoj zajednici. Još jednom se, dakle, Protogora izlaže opasnosti jednostranog gledišta na taj način što tačku gledanja tako pamera da vidimo i drugu stranu stvari: ... (Prot. 327 b-c).

Da li je smelo pretpostaviti da Platon time u stvari iznosi na videlo Protogorin metod podučavanja? Protogora ovde svakako, kao onaj koji podučava, polazi od činjenice o kojoj raspravlja Sokrat u *Teetetu* kada govori o tezi homo-menzura, da je šest zglobova u poređenju s četiri više, a u poređenju s dvanaest manje, ili da je Sokrat u poređenju s dečakom Teetetom visok, a da će u poređenju s čovekom Teetetom biti mali (Theaet. 154 c i 155 b). Ali ako o svakom predmetu postoje dva suprotna iskaza, onda se odgovarajućim izborom pozadine može postići svaka perspektiva, a odgovarajućim poređenjem sve se može relativirati i pretvoriti u sopstvenu suprotnost, ili, kao što je rekao Protogora, slabiji logos može da se učini jačim. Dok su erističari, koji su se jednostrano držali relativirajućeg aspekta učenja, vodili ove antilogične veštine kao nešto što je samo sebi svrha, kao apstraktnu veštinu ad absurdum, sam Protogora ih je, prema prikazu u *Teetetu*, vežbao samo kao šaljivi dokaz virtuoznosti, a ozbiljno je pratio sa antilogijom i relativirajućim poređenjima jedan udaljeniji cilj. To potvrđuje njegov postupak u logosu platonskog ranog dijaloga, ukoliko mu tamo perspektivirajuća poređenja ne služe samo zato da bi tezama sagovornika svim sredstvima suprotstavio pobedonosne antiteze. Još se nedvosmislenije može videti u reprezentativnim platonskim prepevima da je on težio gledištu iz koga proizilazi perspektiva *kata ton orthotaton logon*, ili, drugim rečima, pošto za njega i poslednje razumevanje ostaje mišljenje, treba utvrditi što je moguće tačnije mišljenje, jedno *orthos doxa*. Mislimo, uzgred budi rečeno, da tako beskonačno važan pojam *orthos doxe*, koji u sebi sjedinjuje oba aspekta teze homo-menzura u najkraćoj formuli, iz čiste slučajnosti nije prenet u centralne protogorijske reči-vodilje, ukoliko ga je Protogora, polazeći od svoje kritike saznanja, ili stvorio ili ga stavio u središte svog učenja kao poslednju tačku prolaznosti svih perspektiva koja može da se dokuči.

Ono što sam mislio može da se objasni na modelu Teeteta: o rastu Sokrata moguće je, kao o svakom predmetu, dati dva suprotna iskaza. Mališanu on izgleda velik, a velikome mali. Protogora će, u smislu teze homo-menzura, da dopusti ovim međusobno suprotnim doxai da su iz, njihove perspektive istinite, ali će

istovremeno biti svestan da su obe jednostrane i da ne predstavljaju krajnju istinu do koje se može stići. On će apsolutno tvrđenje mališana da je Sokrat velik relativisati u njegovoj vrednosti na taj način što će Sokrata konfrontirati jednom velikom čoveku i obnuto, tako da će Sokratov rast da se odredi kao sredina između nekog većeg i nekog manjeg: sinteza oba ekstrema, po jedan aspekt apsolutirajućih antiteza, je perspektiva mudrog čoveka kata ton othotaton logon, to je orthe doxa.

Tako Protagora, u razgovoru o mogućnosti da se podučava areta, pokazuje na divljacima i stručnjacima, na pogodnim, relativirajućim poređenjima, dva krajnja merila da dve doxai, koje jedna drugoj protivreće i koje se za tu stvar koriste, jednu stranu arete apsolutiraju na račun druge, na taj način što poriču ili uticaj fizisa ili uticaj vaspitanja, i da perspektiva koja nastaje iz najispravnijeg gledišta, iz gledišta mudrog čoveka, priznaje kako fizisu tako i vaspitanju njihov relativni značaj za celinu. On na tom dijalektičkom putu dolazi u našem dijalogu do teze: podučavanje je potrebna prirodna sklonost i vežba, i ta teza nam je, takođe, nezavisno od Platona, uz njegov Megas Logos (Diels-Kranz 80 B 3) data predanjem. Tačno isti dijalektički postupak pretpostavlja, međutim, i drugu sintezu koja je izričito stvorena za Protagora: nemaju vrednosti ni teorija bez prakse, ni praksa bez teorije (Diels-Kranz 80 B 10).

Da li ovde zaista shvatamo krajnji zaključak protagorejske mudrosti? Okrećemo se drugom delu dijaloga kojim Platon ide za ciljem — posle isto toliko razigrane kao i duboko misaone interpretacije pesnika Sokrata s kojim se potajno slaže — da kaže jedinstvo aretai kao episteme, jedinstvo sveg moralnog ponašanja u konačnom izgledu. Prema nedvosmislenom Platonovom prikazu zauzima Protagora, već radi toga što uzima u obzir i udeo fizisa u aretama, po tom pitanju stav u sredini između teze o mnogostrukosti areta, koja je pripisana Gorgiji, i teze o jedinstvu kojoj je težio Sokrat, očigledno zbog istoga straha od ekstremnosti koju smo do sada upoznali kao protagorejsku mudrost.

Ako Protagora daje argumente za to da postoje ignoranti, nepravednici, besprizorni i bezbožnici koji su ipak hrabri, onda on hoće da nam pokaže, na nama sada poznati način, na osnovu ekstremnog primera, samo čas jače, čas manje vidljivu, ali uvek prisutnu relativnu različitost areta. Ipak, Platon naslućuje iza toga nešto nalik na opasnost, ne manju od amoralnog učenja o pravu jačega, koja se javlja u ime prave muškosti.

Nasuprot tome, Sokratov je cilj, kao i u *Lahetu* koji postavlja u istom pravcu, da svede hrabrost na moralno razumevanje. U tu svrhu Protagora mu potvrđuje: 1) da su hrabri ljudi odvažni, 2) da je hrabrost pohvalna i 3) da umeće povećava odvažnost. Protagora se nadalje s njim slaže da postoje dve vrste hrabrosti, slepa hrabrost glupog čoveka i vidovita hrabrost naučenog znalca. Priznanje da je samo ova druga hrabrost pohvalna i da time zaslužuje ime hrabrosti, izmamio mu je Sokrat pokušajem da obrne njegovu tezu i da sve odvažne proglasi hrabrima. Ako se isključiti slepa odvažnost ludaka, onda preostaje samo vidovita hrabrost znalca kao osnova hrabrosti. Tako se Sokrat odvažio na kratki zaključak: dakle, došli bi, iza toga, umeće, znanje i mudrost, ukoliko sofija, iz hrabrosti.

Protagorin prigovor tome prouzrokovao je puno razmišljanja — navodim ga doslovno: »Ja sam samo priznao da su hrabri ljudi odvažni. Ali da si me pitao da li su odvažni hrabri, odgovorio bih: ne svi. Sa tvojim postupkom, Sokrate, izgledala bi i telesna snaga kao mudrost. Da si me upitao da li su jaki ljudi i sposobni, ja bih to potvrdio. I da si me dalje pitao da li su učenici rvači sposobniji od onih koji nisu učili i da li su oni, pošto su naučili da se rvu, sposobniji nego ranije, ja bih to takođe potvrdio. Ona da bi mogao na osnovu toga dokaznim postupkom da tvrdiš da sam priznao da je mudrost snaga. Ali ja se i ovde ni na koji način ne slažem s tim da su svi sposobni jaki. Jer, sposobnost i snaga nisu jedno te isto, nego sposobnost može da počiva kako na epistemi, na umeću i znanju, tako i na timosu i maniji, na srdžbi i bešnjenu, ali snaga nastaje iz prirodne sklonosti i pravnog negovanja tela« (Prot. 351 a/b).

Onda primena: ... (Prot. 351 a/b).

Aristotel se na novoj razini toliko približava poziciji koju je rani, sokratovski Platon pobijao, da on može da pomogne da se razjasni Protagorino shvatanje hrabrosti. Kao Protagora kod Platona, tako se približava Aristotel u Nikomahovoj etici, u poglavlju o hrabrosti, pogrešnom zaključku da nepromišljeni thimoideis eo ipso mogu da važe za hrabre, jer su svi hrabri thimoideis, odnosno sposobni za srdžbu i odvažnost. I on razlikuje hrabrost s jedne strane — kao Protagora sa Sokratom kod Platona — od slepe odvažnosti na koju čoveka nagoni divlja srdžba i za koju je sposobna i ranjena životinja; ali, s druge strane, on uzima u obzir, nasuprot izjednačavanju hrabrosti s epistemom — kao i Protagora protiv Sokrata kod Platona — ipak i udeo po prirodi urođene odvažnosti: hrabar dela radi kalona, radi slave, pri čemu, međutim, ima svog učešća thymos, čak je hrabrost iz besa očito najjače ukorenjena u prirodi i, kada uz to idu moralna odlučnost i moralni cilj, prava hrabrost je: ..., što objašnjava odnos između thymosa i fizisa u Protagorinoj diskusiji o hrabrosti (NE 3, 11, 1117 a 4).

Sokratovom izjednačavanju arete i episteme prigovara Aristotel upravo isto to što i Protagora u diskusiji o andrei: »Moralnost nije spoznaja, kao što je mislio Sokrat, ali ona isto tako nije bez

spoznaje... Svi se u tome slažu da su pojedine etičke sposobnosti po prirodi prisutne, rođenjem pripada nam sklonost da budemo pravični, mudri, razložni, hrabri, pa ipak tražimo istinsku moralnu vrednost u nečem drugom... Jer i deca i životinje imaju prirodne sklonosti, ali bez vođenja njihovog duha postaju upravo štetni« (NE 6, 13, 1144 b 28—30, 4—9).

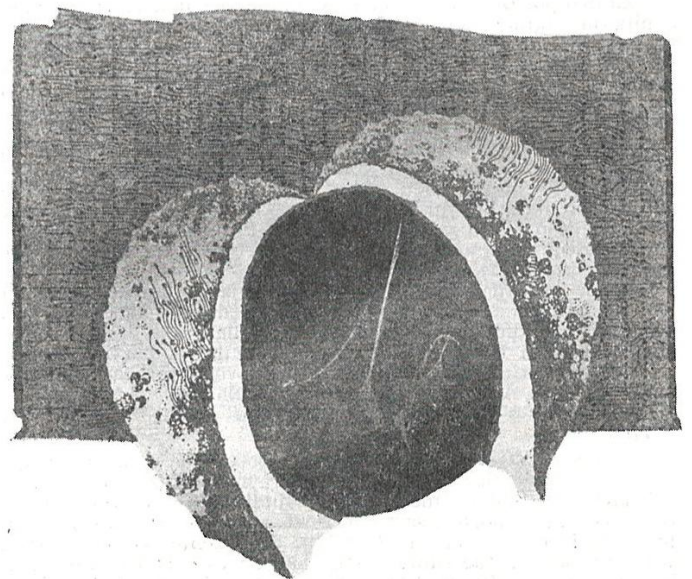
Pošto, shodno tome, u očima profesionalnog vaspitača Protagore prirodna sklonost nije dovoljna sama po sebi ni za jednu aretu, niti za hrabrost, pa bile sklonosti ma kako izvanredne, to on u svom određivanju hrabrosti zahteva iznad toga arete eutrophia ton psychon doslovce pravilnu ishranu, pravilno odgajanje i pravilnu negu duša. Sada je eutrophia jedinstveno obrazovanje u celokupnom Platonovom delu, čak u čitavoj sačuvanoj prearistotelovskoj literaturi. Mi zbog toga ne bismo oklevali da tezu preštampamo kao originalni citat iz jednog Protagorinog spisa kod Diels—Kranza. Već izraz eutrophia ukazuje na to da Protagora ima u vidu što je moguće bolje razvijanje postojećih prirodnih sklonosti; svakako da on ne bira slučajno sliku i primer iz oblasti negovanja tela, ma koliko da je i inače voleo da podseća na gimnastičko vaspitanje na rvačkom ringu, da bi učenje arete razjasnio u duhovnom agonu.

Ovde pada svetlost i na predrazgovor između Sokrata i mladog Hipokrita na početku dijaloga. Tu Sokrat naziva sofistu trgovcem životnim namirnicama za dušu (Prot. 313 c). Ukoliko nas ne vara utisak i ukoliko je eutrophia ton psychon zaista bio poznati protagorejski izraz, onda nijednom savremeniku nije mogla da promakne prava platonska aluzija kojom Sokrat, ne spominjući ime, nego iz zaklona predrazgovora, obrće veliku reč sofiste, njegov zahtev za pravilnom ishranom duša, protiv njenog pronalazača.

Protagora, dakle, misli o hrabrosti: za nju je sigurno potrebna prirodna sposobnost za thymos; što je snažniji temperament, to bolje, što je već Homerova pohvala megathmoi-a izrazila. Ali naviranje thymosa može da bude i čista manija, bezumlje i bešnjene, a to još nije hrabrost. Pravoj hrabrosti pretpostavka je velika priroda, ali ona izrasta tek iz pravilnog vaspitanja duše. Zbog toga je svaki istinski hrabar čovek odvažan, ali ni iz daleka nije svaki odvažan čovek i hrabar. Tako Protagora i pri određivanju hrabrosti dolazi do sinteze: odvažnost izbija iz ljudi ili na osnovu tehne i episteme, umenja i spoznaje, ili na osnovu thymosa i manije, srdžbe i besa, a hrabrost na osnovu prirodne sklonosti i pravnog negovanja duša. A ova sinteza odgovara najviše, kako po sadržaju tako i formalno, tezi stvorenoj za njegov megas logos: Vaspitanju je potrebna prirodna sklonost i vežbanje, kao i njegovom logosu na početku našeg dijaloga koji počiva na dijalektičkoj antilogiji, areta ne nastaje ni po prirodi bez vaspitanja ni samo vaspitanjem bez prirodne sklonosti.

Zar još može da nas čudi što potpuno pojedinačna konstrukcija dijaloga posvećenog Protagori ne odgovara samo uopšteno obliku mišljenja protagorejske antilogije, nego i teamtski, što se upravo ta osnovna antilogija Protagore o vaspitanju menja kada se zamene mesta dvojice glavnih govornika? Platon je antilogiju vaspitanja, ako je tačna naša slutnja, u duhovito ironičnom prepevu tako obnuto da se ona okreće protiv svog sopstvenog pronalazača, slično kao što Sokrat u našem dijalogu pretvara protagorejsku pohvalu sofistike i duboko smisaonu pohvalu filosofije, ili što samovolju sofistike pesničke interpretacije natkriljuje do one tačke u kojoj ona prelazi u skrivenu platonsku ozbiljnost.

Naredna protagorejska antilogija izgleda da dobija svoje konture u završnom delu našeg dijaloga. Do sada Protagora sebi nije dozvolio nikakvu amoralnu golotinju, a odgovarajuće sumnje, i u diskusiji o hrabrosti, odmah je ponovo rasterao. Ali još uvek nije naveo kriterijum svog vrednovanja. Zbog toga sada Sokrat po-



jože spagal

stavlja odlučujuće pitanje o »eu zen« ili, kako bismo mi rekli, o konačnom cilju našeg života. Šta sve daje smisao i vrednost našem delanju — da li je to agathon, dobrota, ili je to hedy, ono što je primamljivo u najširem smislu reči, otprilike ono što je sva naša radost, naša želja i naša strast, ukoliko, što se čini da je naša sreća?

Sokrat očigledno pokušava da dobije od Protagore priznanje da on u suštini ne poznaje nijedno drugo merilo osim primamljivosti sreće. Drugim rečima: Platon je ubeđen da se Protagorino učenje u krajnjoj analizi zasniva samo na ovoj etici sreće. Na Sokratovo pitanje zar nije život proveden u radosti dobar, a nasuprot tome život bez radosti rđav, Protagora odgovara potvrđno, ali s ogradom: ... (Prot. 251 c).

Očigledno je da Protagora na pitanje da li radost ili dobrota treba da budu cilj našeg života, na neki način zauzima stav koji tačno odgovara njegovim ranijim sintezama. Ma koliko da je Protagora malo mislio da je svaki odvažan čovek i hrabar, on se isto toliko ne slaže s tim da je sve što je primamljivo već i dobro. U oba slučaja njegovo je merilo kalon: samo ako je neko odvažan na pohvalan način, njegova odvažnost sme da se smatra hrabrošću, i samo ako se neko raduje pohvalnoj stvari, onda je njegov život dobar. Posle modela mišljenja, koji je u našem dijalogu trostruko ilustriran, mogu se dopuniti Protagorine teze o radosti i dobroti u jednu sintezu. Kao što je on podučavao da je za aretu fizisa potrebno i vaspitanje, ili za hrabrost prirodna dužnost i obrazovanje duša, ili za jačinu prirodna snaga i vežbanje tela, tako bi mogao i da formuliše: za savršenstvo života potrebni su radost i dobrota. Ili, prema primeru teze: »ni teorija bez prakse, ni praksa bez teorije:« za savršeni život nisu dovoljni ni radost bez dobrote, ni dobrota bez radosti.«

Već zbog strukturalnog slaganja, jedva da može da se posumnja da ovom sintezom obuhvatamo Protagorino učenje o etičkim kriterijumima koje je on u svojim spisima objašnjavao u dijalektičkoj antilogiji. U njima prepoznajemo onu istu ljudsku — Sokrat bi rekao isuviše ljudsku — mudrost, koja se čuva ekstremnosti i jednostranošću kao i u njegovim tezama o areti, hrabrosti, snazi ili jedinstvu više areta.

Pošto Sokratu nije pošlo za rukom da izravno dokaže Protagori hedonizam, on bira zaobilazni put koji pošteduje ponos velikog čoveka. O njegovom stavu u odnosu na spoznajnu (episteme ili phronesis) on ga pita: da li on spoznaju, kao mnogi drugi, smatra robinjom radosti i bola, ili da li veruje da je ona u stanju da vodi čoveka tako da on, kada spozna dobro i rđavo, ne dopušta da ga savlada više nijedna sila? Protagora je izrazio veru u vodeću ulogu spoznaje. Tada mu Sokrat odgovara: ... (Prot. 352 d).

Sokrat ne bi mogao da dá jasnije priznanje o bezuslovnoj nadmoći spoznaje u dobru i zlu nad radošću i bolom, ne bi mogao hedonizam, za samoga sebe, jasnije da odbaci — Platon je uputio na njegovo pravo ubeđenje da bi unapred isključio svaki nesporazum, i to s namerom da neposredno od mesta na kom se Sokrat privremeno, u neku ruku igrajući se, spušta na nivo mnogih i razotkriva njihov nepriznati hedonizam — da bi ga prevazišao.

Ako s tim u vezi Sokrat zajedno s Protagorom analizira etiku mnogih, a time i Protagorinu etiku, a da toga Protagora nije svestan, onda Platon sokratovskim pobijanjem onih koji preziru spoznaju dramatično predočava ko od dvojice pristalica spoznaje zaista ima tačniji stav o radosti. Sokrat ukazuje učitelju mudrosti na to da mnogi ne veruju u nadmoć spoznaje. Protagora kaže s prezirom: ... (Prot. 352 e). Tada ga Sokrat poziva da uveri i pouči te mnoge (peithein kai didaskein) (Prot. 352 e). Ako Protagora uopšte neće da se upušta u razgovor s mnogima koje prezire i Sokratu u potpunosti prepušta ispitivanje pogrešnog mišljenja, onda Platon pretvara u radnju ono što on ima da zameri Protagori: Protagora može, kao učitelj mudrosti, da se slaže sa sokratovskom ocenom spoznaje i njegovo ubeđenje može koliko god mu drago da bude lepo i tačno, pa ipak ono staje u najboljem slučaju *orthē doxa*; zbog toga Protagora nije u stanju da obrazloži svoje mišljenje, ili čak i samo da ga se drži, a kamoli da pobije pogrešno mišljenje; ukoliko, ako bi i posedovao mudrost, on podbacuje kao učitelj mudrosti. Umesto da se suprotstavi vulgarnoj etici mnogih, koji, kako im Sokrat dokazuje, i kad govore o dobrom i rđavom, teže samo povoljnom bilansu veselja i zlovolje, Protagora dozvoljava da ga namame da se, ironično hvaleći svoje veštine vaspitača, dakle varljivom radošću, spusti na nivo mnogih: pošto se konačno pokazalo da Protagora svakako poseduje zdrave poglede, ali da nije u stanju da leči bolesna mišljenja, Skrat ga naziva, aludirajući svakako na njegova poredjenja, poznata iz *Teeteta*, lekares neznanja (iatros amathias) (Prot. 357 e) i kudi mnoge koji pogrešno svode neispravne postupke na premoć veselja, umesto na pomanjkanje spoznaje, i zbog toga, kako Sokrat ne propušta da primeti, smatraju da areta ne može da se podučava i uči; zbog toga ih grdi što ne idu kod sofista u školu i što ne šalju svoje sinove kod njih na učenje. ... (Prot. 357 e): što je manja mogućnost da je to Sokrat ozbiljno mislio, gledano s Platonovog stanovišta, to je veće opšte odobravanje prisutnih sofista, i kada se sada Sokrat uverava: »Vi se, dakle, slažete da je radost dobra, a ono što je bolno da je rđavo«, više ne prigovara ni Protagora ni neko drugi. Time je Protagora konačno zatajio kao učitelj i vaspitač, i to potpuno baš u odnosu na one kojima je vaspitavanje za aretu bilo najpotrebnije. Tako se potvrđuje sumnja u sposobnost sofista da

budu učitelji — koju je Sokrat izneo na početku dijaloga u ironično-objektivnoj formi sunnje da se areti može uopšte neko naučiti — na osnovu toga što je Protagora zatajio u drugom delu dijaloga.

Kao pri svođenju svoje mudre etičke dijalektike na nedavni hedonizam, tako se, pogotovo, i ovde radi o platonskoj analizi protagorejskog učenja: strogo uzevši, Protagora u čitavom dijalogu nikada sam ne iznosi tezu, koju mu na kraju pripisuje Sokrat, da se neko ne može naučiti areti, kao što ni Sokrat, na početku razgovora, povodom svog ironičnog napada na Protagorinu sposobnost podučavanja, nikada ne tvrdi da je za aretu dovoljan fizis; on kaže samo da mu se čini da areta ne može da se podučava. U oba slučaja stvarnost se ukršta s unutrašnjom antilogičnom konstrukcijom: isto tako malo koliko i ranoplatonovski Sokrat može da uzima u obzir fizis, isto toliko malo je, naravno, Protagora ikada naučio da areta ne može da se podučava.

Nasuprot tome što je Protagora zatajio, Platon na kraju razgovora pušta Sokrata da zastupa stav da areta može da se podučava, i to ne samo misaono, na taj način što svodi hrabrost, a time implicitno i celokupnu aretu na spoznaju, nego on istovremeno stvaralački pokazuje u razgovoru s mnogima da se Sokrat tu, gde je veština vaspitavanja sofističkog učitelja mudrosti stigla do svoje granice, dokazuje kao pravi vaspitač, time što je on jedini u stanju da razgovor, koji smo razmatrali, vodi dalje, pa i da obori baš najopasnije i najekstremnije teze. Dokazujući i sam na nivou hedonizam, koji i Protagora misli da prezire, neophodnost merodavnog saznanja koje prevazilazi obmane radosti i tuđe, Sokrat u stvari spasava mogućnost da se obučava areta ne samo u postulat, nego i in actu.

Sokrat predočava da radost ne vredi kao merilo, nego joj je i samoj potrebno merilo na osnovu saznanja. Polazeći od primera da mala radost koja je blizu izgleda velika, a velika koja je daleko izgleda mala, on ukazuje na to koliko je varljiv i nepouzdan primamljujući izgled sreće, ako se on ne proveriti. ... (Prot. 356 c/d). Platon u čitavom odeljku polemisiše, iako se Sokrat obraća mnoštvu, očigledno s Protagorinim relativirajućim učenjem u perspektivama, koji, prema Platonovom uverenju, deli merilo veselja s mnoštvom. Izraz metretike tehne, koji opisuje matematički karakter postulirane etičke nauke, upravljen je neposredno na Protagorinu naučnu tezu koja je uvela ljudski uslovljeni metron, umesto da čoveku postavi obavezno merilo. Dok je Protagora, s tvrdnjem da je čovek mera svih stvari, podigao do istine fantazmu koja se pruža individualnoj perspektivi, Sokrat pokušava, kako to u jasnoj aluziji na Protagorinu tezu formuliše, da dokaže, hos panta chremata estin episteme, da su sve stvari spoznaja (Prot. 361 b).

To što se Protagora na kraju dijaloga pojavljuje kao protivnik episteme, ne može da nas iznenadi utoliko što je on u svojim spisima sasvim uopšteno poricao mogućnost pobijanja, dakle nije priznavao naučno dokazivanje, i pobijao je matematičare zato što oni, umesto da veruju opažanju, brane mišljenje o idealnom dodiru između kruga i tangente u jednoj jedinoj tački i time uzimaju krivu za nešto što je pravo, a pravu za nešto što je krivo.

Eminentno platonski pokušaj, nasuprot ovome, da se s postulatometretike tehne, koji može da se uporedi s aritmetikom, zasnjuje etika more geometrico, ne treba shvatiti ironično nego sasvim ozbiljno, kao što pokazuje već i dalji razvoj metretike tehne u *Politiikosu*.

Platon u *Protagori*, kao i u *Teetetu*, ne ostavlja mesta sumnji u to da sam Protagora, iz mudrosti, nije izvukao iz svoje teze ove protivurečne zaključke, nego ih je odbacio kao glupu jednostranost. U svet predanja koji je vezan pobožnošću i moralom Protagorino učenje je ipak priznavajući uslovne istine svakog mišljenja, unelo, posmatrano s Platonove tačke gledišta, opasnu slobodu gledanja na području prava i morala. Sam Protagora nije, međutim, tu slobodu — a to, čini nam se, odlično odgovara vremenu i okolini Perikla — zloupotrebio za uklanjanje postojećih veza i za stvaranje nasledenih vrednosti, nego je u slobodnom priznavanju merila koja vezuju odražavao onu lebdeću ravnotežu koju mi u antitetskoj, da ne bismo kazali antilogičnoj, igri i protivigri polikletskih kanona osećamo kao vrhunac slobodne strogosti.

Osobenost ove mudrosti je da ona sama sebe postaje svesna kao norme, što dokazuje kanonizacija ljudskog tela u reči i u delu Polikleta, mitsko samoveličanje Atine u nadgrobnom govoru dikidejskog Perikla i, ne kao poslednje, samosvesna teza o čoveku kao meri stvari u najvišem smislu.

Prevela Dragica Kovač

\* Pristupno predavanje u Hajdelbergu (12. V 1965.) klasičnog filologa dr Gustava Grosmana, koji je umro 2. II 1967. Rukopis koji je preporučio redakciji prof. Mihael Landman (Berlin), pregledala je i stilski doterala Elizabeta Grosman i zajedno s prof. Ernstom A. Smitom (Hajdelberg) pripremila za objavljivanje.

<sup>1</sup> Uporedi H.-G. Gadamer, *Platonova dijalektička etika*. Fenomenološke interpretacije Fileba (1931). Prvo štampano u Hamburgu 1968. Uporedi naročito pragraf 5 (Sokratu dijalog), s. 40.