

NEBOJŠA GRUBOR¹
Filozofski fakultet, Beograd

PLATONOVA ESTETIKA LEPOG

Sažetak: U prvom delu teksta raspravlja se o opravdanosti upotrebe izraza „Platonova estetika lepog“ (I). U drugom delu teksta, pod nazivom „Dijalektika lepog“ (II), razmatra se problem raznovrsnosti aspekata lepog iz dijaloga *Hipija veći*. U trećem delu teksta, pod nazivom „Anamnestičko saznanje lepog“ (III), najpre se razmatra Platonovo određenje lepog iz dijaloga *Gozba*, zatim se, polazeći od dijaloga *Teetet*, pokazuje na koji je način lepo dostupno ljudskom saznanju i najzad, na temelju dijaloga *Fedar*, objašnjava se zbog čega je ljudima veoma teško da saznaju lepo po sebi. Autor u radu sledi tezu da postoji komplementarnost između ranog Platonovog tumačenja lepote iz dijaloga *Hipija veći* i poznijeg shvatanja lepog iz dijaloga *Gozba* i *Fedar*, da polazeći od te komplementarnosti skicirana Platonova estetika artikuliše ambivalenciju lepog i da u tom smislu Platonova estetika lepog predstavlja integralni momenat i probni kamen našeg filozofsko-estetičkog samorazumevanja.

Ključne reči: Estetika, lepo, Platon

I. PLATONOVA ESTETIKA LEPOG

Estetika je kao filozofska disciplina nastala u 18. stoleću. U tom smislu izraz „Platonova estetika“ predstavlja anahronizam². S druge strane Platonovi dijalozi se eksplicitno bave estetičkom problematikom odnosno pitanjima umetnosti i lepote. Međutim, razmatranje estetičkih pitanja unutar Platonove filozofije povezano je sa osobenostima koje je potrebno posebno istaći. Prvo, razumevanje pojmova lepote i umetnosti u Platonovoj filozofiji značajno se razlikuje od razumevanja tih pojmova u modernoj ili savremenoj estetici. Drugo, međusobna upućenost pojmova lepote i umetnosti kod Platona značajno odstupa od modernog i savremenog filozofsko-estetičkog shvatanja njihovog odnosa.

Pojam umetnosti je kod starih Grka i kod Platona, šire shvaćen nego što je to danas slučaj. Umetnost (*techne*) ne podrazumeva samo ono što bi smo mi razumeli pod umetnostima (arhitektura, plastika, slikarstvo, muzika, pesništvo), nego obuhvata širok opseg

1 e-mail adresa autora: ngrubor@f.bg.ac.rs

2 J. Timmermann, „Platon“, s. 638

zanata i usko je povezana sa pojmom znanja (*episteme*). Grčki pojam umetnosti podrazumeva da se radi o jednoj vrsti znanja o nečemu. Takođe, umetnost je kod Grka bila odvojena od pesništva. Poezija je povezana sa božanskom inspiracijom i bliža je proročkoj veštini ili političkom delanju nego umetnostima. U skladu sa time u Platonovoj estetici umetnosti relativno jasno možemo da razlikujemo entuzijastičku teoriju pesništva, s jedne strane, i mimetičku teoriju umetnosti i (mimetičkog) pesništva, s druge strane.

Nadalje, Platonovo tumačenje pojma lepote ne poklapa se sa našim razumevanjem obima tog pojma, a posebno se ne poklapa sa njegovim specifičnim i estetički suženim značenjem. U dijalogu *Hipija veći*, kojim ćemo se u naredenom delu teksta detaljnije pozabaviti, Platon lepo (*kalon*) shvata u jednom veoma širokom smislu, koji podrazumeva sve ono što je hvale vredno, što bi trebalo preporučivati i čiji se obim u velikoj meri poklapa da onim što za Grke predstavlja značenje pojma dobrog (*agathon*). U tom smislu se ovaj dijalog redje tumači kao uže estetička rasprava, a eksplikacija njegove filozofsko estetičke relevantnosti predstavlja poseban interpretativni problem.

Najzad, kod Platona nema izrazite međusobne upućenosti pojmova lepote i umetnosti. I to ne samo u onoj meri koja je karakteristična za modernu (premda ne i za savremenu) estetiku i moderni, osamnaestovekovni izraz „lepe umetnosti“, nego je veza lepog i umetnosti mnogo manja nego što je to slučaj u Aristotelovoj estetici. Dok Aristotel u *Poetici* tragičku fabulu (umetničko delo) podvodi pod kriterijume (organski shvaćene) lepote, dotle Platon, recimo u *Ijonu* ili X knjizi *Države*, raspravlja o pesništvu i umetnosti, a da posebno ne tematizuje lepotu, u *Hipiji većem* raspravlja o lepoti, a samo uzgredno govori o lepim statuama u očigledno nespecifičnom estetičkom kontekstu, premda u *Fedru* govori o uspejoj besedi imajući u vidu kriterijume lepote izvedene iz analogije sa organskim.

Imajući u vidu ove osobenosti, upotreba izraza kao što su Platonova estetika, Platonova estetika lepog ili Platonova estetika umetnosti je dopuštena samo uz određenu meru istorijsko-estetičkog opreza. Ipak, u ovom radu se polazi od toga da takvi izrazi imaju smisla, posebno ukoliko se može pokazati da Platonova estetika i njeni aspekti kakav je Platonova estetika lepog, nisu relevantni samo za nekoga ko je filozofski zainteresovan za klasičnu filozofiju i istoriju estetike, nego da Platonovo učenje o lepoti predstavlja integralni sastavni deo filozofsko-estetičke problematike uopšte i doprinosi naporu da filozofska estetika dosegne samotransparentnost u pogledu svojih temeljnih pojmova, metoda i zadataka.

Tekst se sastoji iz dva osnovna misaona koraka. U prvom koraku pod nazivom „Dijalektika lepog“ (II) razmatra se problem raznovrsnosti aspekata lepog unutar Platonovog tumačenja lepote iz dijaloga *Hipija veći* i ukazuje na teškoću sinteze tih aspekata, dok se u drugom misaonom koraku pod nazivom „Anamnističko saznanje lepog“ (III) najpre ukazuje na Platonovo određivanje lepog iz dijaloga *Gozba*, zatim, oslanjajući se na analizu dijaloga *Teetet*, pokazuje se na koji način i putem čega se saznaje lepo, i najzad, polazeći od dijaloga *Fedar* objašnjava se priroda teškoće koju ljudi imaju u sagledavanju lepote.

U radu se sledi teza da postoji komplementarnost izmedju ranog Platonovog tumačenja lepote u dijalogu *Hipija veći* i zrelog shvatanja lepog iz *Gozbe* i *Fedra*, i da na

temlju ove komplementarnosti skicirana Platonova estetika lepog predstavlja klasično i hermeneutičko-filozofski obavezujuće estetičko stanovište. U tom smislu namera istraživanja sprovedenog u ovom radu nije istorijsko-filozofska, pa čak ni istorijsko-estetička, namera je prevashodno problemsko-estetička. Trebalo bi pokazati da Platonovo tumačenje lepote ili barem neki njegovi aspekti doprinose boljoj formulaciji ambivalentnog karaktera lepote koji i danas predstavlja estetički problem. Naime, ukoliko pod lepotom podrazumevamo u formalno širokom smislu shvaćenu pravilnost koja se pronalazi u estetskom iskustvu, onda se mogu razlikovati dva osnovna načina razmišljanja o odnosu lepog prema drugim osnovnim pojmovima kao što su dobro ili istina, i u skladu sa tim dva načina razmišljanja o odnosu estetskog prema praktičnom i teorijskom iskustvu sveta. Da li je estetsko iskustvo autonomno i odvojeno od praktičnog i teorijskog iskustva i da li je u skladu sa tim lepo kategorija koja stoji mimo kategorije dobrog i istine, ili je naprotiv estetsko iskustvo potencirano iskustvo sveta u kom se tek otkriva prava i istinska priroda onog što je dobro i istinito? Savremena estetika bi trebalo ili da se opredeli za jednu od ovih alteranativa ili da pokaže da ta alternativa u celini nije ispravna i u skladu sa tim pokuša da eksplicira ambivalentan karakter lepote i estetskog iskustva uopšte³. Platonova estetika lepog predstavlja jedan i danas obavezujući način razmišljanja o ambivalentnoj prirodi lepog.

II. DIJALEKTIKA LEPOG

Platonov dijalog *Hipija veći* predstavlja prvo zapadno svedočanstvo o obuhvatnoj refleksiji o lepom⁴ i u njemu je *in nuce* razvijena struktura filozofskog diskursa o lepom sve do 19. stoleća⁵. *Hipija veći* je nastao nakon 399. godine i spada u grupu tzv. sofističkih dijaloga⁶. Tema ovog Platonovog dijaloga je lepo (*kalon*), u njemu se postavlja pitanje „Šta je lepo?“.

Kalon je reč koja se do Platonovog vremena upotrebljava kako za označavanje lepih muškaraca, žena i dece, ali se njome označavaju i oči, zglobovi, odeća, gradjevine, luke, utvrđenja, nečija dela i reputacija⁷. Pridev *kalos* koji je izveden iz imenice, upotrebljava se i u nečulnom značenju dobrog i ispravnog u smislu dobro govoriti, dobro živeti. Ispravnost o kojoj se ovde radi je bila, kao ističe Gatri, i moralne i tehničke prirode. U tom smislu postoji veza sa *agathon*, tako da su Grci za svoj ideal dobrote i plemenitosti izmislili reč *kalokagathia*. Medjutim, nastavlja Gatri, ne radi se o sinonimnosti nego o preklapanju pojma lepog i pojma dobrog. Dobro je imalo i značenje dobar čovek, ali i dobar stolar. *Kala* su kako objašnjava Wudruf, dečaci i mladići zbog svoje lepote, konji

3 A. Kern, R. Sonderegger, *Falsche Gegensätze*, s. 9, 10

4 B. Scheer, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, s. 7

5 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 351

6 M. Erler, *Kleines Werklexikon Platon*, s. 111

7 W.K.C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, Knjiga IV, s. 166

u trčanju, ratnici zbog hrabrosti, govori zbog njihove istinitosti itd⁸. Sasvim je jasno da se naša upotreba reči lepo poklapa samo sa nekim od ovih značenja.

Dijalog *Hipija veći* u kom se istražuje pitanje šta to znači biti lep odvija se na „standardan“ način. Sofist Hipija se u jednom trenutku predstavlja kao neko ko nešto zna i ko može da odgovori na pitanje o onome što Sokrata interesuje, u ovom slučaju pitanje „Šta je lepo?“. Dijalog se sastoji iz nekoliko neuspelih pokušaja da se odredi lepo, tri Hipijina i tri odnosno četiri Sokratova odgovora⁹. Razmotrimo ukratko te odgovore, i to ne toliko zbog istorijsko filozofske egzegeze, koliko zbog pokušaja da se razume postupak dijaloškog odnosno dijalektičkog razmatranja onoga što je lepo, a da bismo na osnovu tih odgovora dosepeli do uporišta na osnovu kog u narednom delu teksta možemo da pristupimo metodološki različitom, ali problemsko-tematski komplemenarnom anamnestičkom pokušaju razumevanja lepog.

I Hipijin odgovor glasi: lepo je lepa devojka (287e2-289d5)¹⁰. Lepota živog oblika ima za antičke ljude prvenstvo pred lepotom ljudskih proizvoda. Medjutim ovaj, kao i svi naredni odgovori u dijalogu, se relativizuje. Postavlja se pitanje zašto se osim lepe devojke ne bi govorilo i o lepoj kobili, ili pak, lepom loncu ili liri? Drugim rečima, postoje mnoge druge stvari i bića koja su lepa: životinje ili orudja, a to nisu samo ljudi odnosno devojka. Argument se zapravo sastoji u tome što svaka pojedinačna stvar u određenom kontekstu može da se u odnosu na druge pojedinačne stvari relativizuje u pogledu svoje lepote, a dovoljno je da se lepa stvar posmatra iz promenjene perspektive. Sokrat se poziva na Heraklitov stav da je i «najlepši majmun ružan u poredjenju sa ljudskim rodом». Ukoliko je životinja ružna u odnosu na ljude, onda su i ljudi ružni u odnosu na bogove.

Drugi estetički problem koji se pojavljuje već u ovom prvom odgovoru na pitanje šta je lepo, sastoji se u ne samo u problemu razlikovanja lepog i ružnog, nego u pre svega u problemu rangiranja onoga što je lepo. Ne samo što se navode lepa pojedinačna bića i razlikuju od onih koja su ružna, nego ona mogu da se rangiraju kao manje ili više lepa¹¹. Pitanje na koje, medjutim, cilja Sokrat, nije pitanje koje cilja na distinkciju lepo/ružno ili problem rangiranja lepog, nego na lepotu koja sve stvari čini lepim. U tom smislu grešimo, ukoliko kao lepo navodimo nešto što se u nekom kontekstu može pokazati kao ružno, i zbog toga je potrebno pokušati sa drugom tezom o tome šta je lepo. Tako bi, najpre, trebalo i razumeti i distinkciju koja predstavlja lajtmotiv čitavog dijaloga. Radi se o distinkciji izmedju dva pitanja: pitanja šta je lepo (koje Hipija shvata kao povod na navede šta je sve i u kom kontekstu lepo) i pitanja šta je lepota sama (koje Sokrat shvata kao zahtev da se eksplicira priroda same lepote, na osnovu koje su sve pojedinačne stvari lepe). Izvestan napredak u uvažavanju ove razlike predstavlja drugi Hipijin odgovor.

II Hipijin odgovor glasi: lepo je zlato (289d6-291d5)¹². Hipija koji izgleda sasvim nevešt u Sokratskom ispitivanju tvrdi da je lepo zlato. U ovom odgovoru kao da se

8 P. Woodruff, Plato: Hippias Major, Translated with Commentary and Essay by Paul Woodruff, s. 110

9 P. Woodruff, Plato: Hippias Major, Translated with Commentary and Essay by Paul Woodruff, s. 46

10 Platon, Dijalozi, s. 200-202

11 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 350

12 Platon, Dijalozi, s. 203-205

pokazuje izvesno razumevanje razlike izmedju «onoga što je lepo» i «onoga što uzrokuje lepoto», a na kom Sokrat insistira. Naime, kada zlato nečemu pristupi to nešto postaje lepo, zlato čini stvari lepim, dobrim, hvale vrednim. Medjutim, i ovde se može odvratiti, zar nije u nekom drugom slučaju, neki drugi materijal pogodniji. Fidija nije napravio kip Atine od zlata, nego od slonovače, oči od kamena; slonovača je pogodnija za skulpturu, a maslinovo drvo za kutlaču. Hipija u drugom odgovoru pruža za nijansu opštije određenje lepog, ali i zlato se relativizuje u pogledu svoje funkcije pridolaženja i uzrokovanja lepog, a s obzirom na druge materijale koji (primerenije) pridolaze drugim vrstama stvari. Trebalo bi takodje primetiti, kako se na ovom mestu za lepoto vezuje predstava o svetlosnom, sjajnom karakteru lepog, to je karakteristika lepote na kojoj će se kasnije u dijalogu *Fedar* insistirati: ideja lepog se smatra najsjajnijom medju idejama. Uglavnom ni drugi Hipijin odgovor ne odoleva relativizaciji. Zlato u pojedinačnom kontekstu zbilja uzrokuje i doprinosi lepoti, ali to nije u svakom kontekstu. Zato Hipija pokušava da i po treći put odgovori na pitanje o tome šta je lepo.

III Hipijin odgovor glasi: najlepše je živeti pristojno življen život; život dostojan življenja (291d6-293c8)¹³. Za svakog je prema ovom shvatanju najlepše da bude bogat, zdrav, poštovan od Helena, da na takav način doživi starost i da bude sahranjen od strane svoje dece, kao što je on prethodno sahranio svoje roditelje. Medjutim, ni ovo određenje nije apsolutno. Ono ne važi za bogove i sinove bogova. Za neke junake je lepša smrt u mladosti, nego mirno proživljena starost. Tako se relativizuje i odbacuje i treći Hipijin odgovor. Ovaj odgovor medjutim, ne samo što ukazuje na nešto što bi se moglo nazvati etičko-praktičkom dimenzijom pojma lepog, nego zajedno sa prva dva odgovora prilično dobro ocrtava u čemu se za stare Grke sastojalo uobičajeno shvatanje lepog i šta je odgovaralo njihovim intuicijama o lepom. Nakon Hipijinih pokušaja da odgovori ne pitanje «Šta je lepo?», slede Sokratovi pokušaji. Sokrat navodi tri odnosno četiri moguće definicije lepog, koje nakon ispitivanja, takodje bivaju odbačene.

I Sokratov odgovor glasi: «prikladno» (*prepon*) je lepo (293c8-294e10)¹⁴; lepo je ono što lepo/dobro pristoji nečemu. Nešto, medjutim, tako argumentuje Sokrat, može nečemu da pristoji, da bude primereno na takav način, da to nešto čemu nešto je prikladno može ili (samo) da izgleda lepo ili da zbilja bude lepo. Prava lepota bi trebalo da čini da stvari zbilja budu lepe, a ne da samo proizvodi stvari koje izgledaju lepe i privid lepote. Hipiji se, najpre, čini da je dovoljno da ono što je prikladno, prouzrokuje samo da neka stvar izgleda lepo, kao npr. odeća koja samo čini da neka čak smešna figura izgleda lepo. Medjutim, nakon skretanja pažnje na to da se na taj način stvara obmana, dolazi se do stava da *prepon* mora da čini da stvar i izgleda i uistinu bude lepa. Na taj način bi ono što jeste zbilja lepo ujedno i izgledalo lepo, ali i ne bi moralo da izgleda lepo po svaku cenu. Na primer zakoni i običaji su zbilja lepi (dobri, hvale vredni), ali se ne čine svima takvi i mogu zbog neznanja da izazovu mnogo odbojnosti i nevolja.

Iz naše savremene perspektive ovo je dosta neobična argumentacija. Nama se čini da ukoliko stvar izgleda lepo, to čini dovoljan uslov da smatramo da se s pravom o njoj

13 Platon, *Dijalozi*, s. 205-208

14 Platon, *Dijalozi*, s. 208-210

govori kao o lepoj. Izgleda nam izlišan zahtev da lepota čini da stvari i izgledaju i budu lepe. Čak bi se moglo reći da je takav zahtev nemoguć, jer ako lepota čini da stvari i izgledaju i da budu lepe, onda uopšte ne bi mogla da se u mišljenju napravi razlika između izgledanja/privida i bivstvovanja. Lepota za kojom se traga mora da stvari čini zbilja, uistinu lepim. Stvari zbilja treba da *jesu* lepe, dobre, hvale vredne da bismo ih nazvali lepima.

U ovom odredjenju lepote, već na početku Zapadne estetičke refleksije, pojavljuje se kategorija privida. Privid za Platona nikako ne može da bude pozitivno vrednovan, za razliku od Hegela za kog se lepo (prema uobičajenom shvatanju) određuje kao čulno pojavljivanje/prividjanje ideje. Platonovo ontološki orjentisano traganje za lepim nastoji da utvrdi samostalno bivstvovanje lepog, ako ono uopšte treba da bude nešto, a ne puka obmana. Takođe, s obzirom na to da lepo u antičkom mišljenju nije moglo da bude odvojeno od etičkog značenja¹⁵, onda kao i u slučaju sa dobrim i pravednim: za istinski lepo kao i za istinski dobro i pravedno zahteva se da zbilja bude lepo, kao što je dobro zbilja dobro, a ne izgleda samo tako, a pravedno jeste pravedno, a ne radi se o tome da samo izgleda pravedno. Sokrat zbog toga predlaže naredni odgovor na pitanje šta je lepo.

II Sokratov odgovor glasi: «korisno» (*chresimon*) je lepo (295a1-296d3)¹⁶. Lepo je prema ovom odredjenju «upotrebljivo», «korisno», ono što je sposobno da ispuni svoju svrhu. Radi se o korisnosti u sledećem smislu: oči su nam korisne za vid, telo za trčanje ili rvanje itd.; u meri u kojoj je nešto korisno ono se naziva lepim. S obzirom na to da korisnost zavisi i od moći da se nešto sprovede, od sposobnosti da se nešto čini, polazi se od toga da je moć lepa, a nemoć ružna. Politička moć predstavlja najlepšu stvar, a njen nedostatak je ružan, navode Hipija i Sokrat jedno od ondašnjih uobičajenih shvatanja. Moć i sposobnost se, doduše, mogu posmatrati kao neutralne, ali mnogi ljudi poseduju moć i umeće da čine loše stvari. Mnoge stvari su sposobne da ispune neku svrhu, ali je ta svrha loša ili zla, pa se zbog toga predlaže da se lepo u narednom koraku odredi kao ono što je korisno, ali za dobru svrhu.

III Sokratov odgovor glasi: «korisno s dobrom svrhom» (*ofelimon*) je lepo (296d4-297d9) (*ofelimon*=*chresimon epi ton agathon*)¹⁷. Nešto što donosi dobrobit znači isto što i da ono uzrokuje dobro, a uzrok i ono što je prouzrokovano, učinak, nisu jedno isto. Ukoliko je lepota ono što proizvodi dobro, onda ona sama po sebi ne može i nije dobro, niti je dobrota lepa. Stanovište prema kom dobrota i lepota nisu isto i nisu povezane, nego su nešto različito, suprotna je grčkoj intuiciji, tako da se odbacuje i ovaj pokušaj. Trebalo bi istaći da je ovaj verovatno odgovor najbliži Platonovom sopstvenom uverenju. Platonova pozicija je po svemu sudeći: lepo je (moralno) dobro¹⁸.

IV Sokratov odgovor glasi: zadovoljstvo putem čula vida i sluha je lepo (297d10-303d10)¹⁹. Lepota je ono što pruža zadovoljstvo, ali ne radi se o svim vrstama zado-

15 B. Scheer, Einführung in die philosophische Ästhetik, s. 9

16 Platon, Dijalozi, s. 210-213

17 Platon, Dijalozi, s. 213-214

18 W.K.C. Guthrie, Povijest grčke filozofije, Knjiga IV, s. 174

19 Platon, Dijalozi, s. 213-225

voljstva, nego samo o zadovoljstvu putem čula sluha i čula vida. To bi uključivalo sve prirodne i umetničke predmete zajedno sa muzikom i književnošću, možda čak i sa zakonima i običajima. Zadovoljstva pak, jedenja, pijenja i seksualnog opštenja bila bi isključena. Platon razgraničava «niža» čula mirisa i ukusa i odvaja ih od «viših» čula vida i sluha. Međutim, i ovaj pokušaj se odbacuje sa sledećim argumentom: Ono što je ugodno putem vida nije ugodno putem sluha i obrnuto, nego je jedno od to dvoje ugodno samo po sebi i isto tako oboje zajedno. Hipiji se čini da je logično sledeće: ako su dva čoveka pravedna, onda je svaki od njih pravedan. Sokrat se suprotstavlja aritmetičkim primerom: par pojedinačnih stvari uzet zajedno jesu dve stvari, no svaka stvar odvojeno nije dve nego jedna. Sad se postavlja pitanje kom tipu svojstava pripada zadovoljstvo preko čula sluha i vida? Ako je svojstvo tipa pravednosti onda bi trebalo da imamo nešto zajedničko i zadovoljstvu preko sluha i zadovoljstvu preko vida. Ali tako nešto čini se (bar u ovom dijalogu) da ne postoji. Zajedničko zadovoljstvo preko čula vida i sluha (zajedničko) nije isto što i zadovoljstvo preko svakog čula posebno: ako nešto čini zadovoljstvo preko čula sluha, to nije zadovoljstvo preko čula vida i obrnuto. I pored ne sasvim jasne i kompletne argumentacije i poslednja definicija nije univerzalno primenljiva i odbacuje se kao nezadovoljavajuća.

Koji se zaključci mogu izvesti iz dosadašnjeg razmatranja lepog? U određenom smislu mogli bismo da se složimo sa stavom da prava tema dijaloga *Hipija veći* prvenstveno zaista nije lepo u užem estetičkom značenju, da se čak ne ispituje ni lepo u širem značenju, nego, pre bi se moglo reći, logika prepuručivanja nečega kao lepog odnosno odličnog, izvrsnog, hvale vrednog²⁰. Platon je provociran velikom nedeterminisanošću reči „lepo“ i velikom raznovrsnošću upotrebe onoga što je vredno hvale odnosno preporučljivo. Hipija je s jedne strane samouveren i siguran u značenje reči „lepo“ u različitim kontekstima i zadovoljava se katalogizacijom različitih značenja lepog, dok Sokrat želi da izoluje samu reč i njeno značenje. Lajtmotiv dijaloga je Hipijino mešanje navodjenja primera odnosno pojedinačnih lepih stvari, sa Sokratovim zahtevom da se pruži suštinsko odredjenje, suštinska definicija lepog. U ovoj opoziciji bi trebalo i razumeti razliku između pitanja „Šta je lepo“, kako ga je razumeo Hipija, u smislu navodjenja onoga što se najpre i nesumnjivo smatra lepim, i pitanja Sokratovog „Šta je lepo samo“ u smislu pokušaja odredjenja onoga što svaku pojedinačnu lepu stvar čini lepom bez obzira na kontekst.

Mogli bismo zajedno sa Wudrufom da razlikujemo tri principa koja vode Platonov pokušaj da se definiše lepo²¹. Ono što bi trebalo definisati kao lepo, dobro, hvale vredno mora, najpre, da predstavlja ono po čemu su lepe stvari lepe. Lepo kao takvo je nešto na osnovu čega može da se objasni zašto je nešto lepo. Lepo za kojim se traga bi trebalo da bude i da pruža logičko objašnjenje zašto je i na osnovu čega pojedinačna lepa stvar lepa. Zatim, lepo se ne sastoji samo u tome da druge stvari čini lepim, nego i u tome da

20 P. Woodruff, Plato: *Hippias Major*, Translated with Commentary and Essay by Paul Woodruff, s. 110

21 P. Woodruff, Plato *Hippias Major*, Translated with Commentary and Essay by Paul Woodruff, s. 149-160. Tri princip odnosno zahteva definisanja lepog kao takvog koje razlikuje Wudruf su da lepo bude (1) logički uzrok, logičko objašnjenje lepih stvari, da (2) ono samo bude lepo, zahtev za samoprediciranjem lepog, i (3) da važi jedinstveno, univazralno za sve lepe stvari.

ono samo bude lepo. Ono što stvari čini lepim i samo mora da bude lepo. Najzad, lepo mora da važi univerzalno i da *svaku* pojedinačnu lepu stvar čini lepom.

Srž Sokratove argumentacije protiv Hipijinih odgovora sastoji se u njihovoj relativizaciji. Ono što Hipija predlaže kao lepo nije lepo u apsolutnom smislu. U različitim kontekstima ono što je definisano kao lepo pokazuje se kao nešto što je samo uslovno lepo. Takođe, u korist Sokratove relativizacije Hipijinih definicija govori i činjenica da se unutar onoga što nazivamo lepim može uspostaviti izvesno rangiranje lepog: lepo, lepše, najlepše, a kriterijumi tog rangiranja bi takođe trebalo da budu uvedeni s obzirom na lepo samo po sebi, a ne u zavisnosti od konteksta u kom govorimo o lepoti neke stvari²². Najzad, Sokrat ukazuje na to da uporedno prosudjivanje lepote i njeno rangiranje zavisi od stanovišta i perspektive iz koje se gleda na lepo²³. Lepota zavisi od toga s obzirom na koji rod se prosudjuje: životinje, ljudi, bogovi. U poredjenju s boginjom, devojka bi mogla da bude ružna. Svagda prema stanovištu, prema perspektivi iz koje se posmatra lepo je ružno, a ružno je lepo.

Radi pobijanja svojih sopstvenih definicija, Sokrat, najpre, uvodi razliku izmedju privida i bivstvovanja i nedvosmisleno zahteva da ono što čini lepe stvari lepim ne čini da one tako samo izgledaju, nego da zbilja budu lepe. Nadalje, radi pobijanja druge i treće definicije poziva se na preklapanje lepog i dobrog. I najzad, poslednju definiciju pobija kao logički nemoguću, jer ne može da se pronadje zajednički elemenat preko kog bi se nešto dopadalo i preko čula sluha i vida i preko oba ta čula uzeta zajedno.

Ispitivanje lepog u celini pokazalo je da ono što se smatra lepim u velikoj meri zavisi od usidrenosti u socijalni kontekst, i da o onome što je lepo, dobro, hvale vredno ne postoji trajan konsenzus, nego naprotiv trajan sukob. Upravo ovakva situacija provocira Platonovo ispitivanje i zahtev da se utvdi ono što ne nesumnjivo lepo, pa makar mimo, pa čak i nasuprot uobičajenoj i raznovrsnoj upotrebi i razumevanju lepog. On traga za lepim u jednom apsolutnom smislu, za koji faktički konsenzus nije relevantan. Moglo bi se reći da je odlučujuće pitanje o vrednosnom karakteru lepog koje je orjentisano na suprotnost izmedju esencijalističkog utemeljenja baziranog na nepromenljivoj suštini i relativističkog utemeljenja baziranog na promenljivim konvencijama²⁴. Platon pretpostavlja da postoji apsolutno lepo koje služi kao merilo za relativno lepo. Apsolutno lepo, međjutim, ostaje nedefinisano. Svaka definicija, naime, mora da počne sa nekim jezičkim konvencijama, čije važenje varira svagda prema kontekstu. U poznijim dijalozima Platon je prevazišao negativno odredjenje lepog: apsolutno lepo je odredjeno kao ideja, a konkretno, egzistirajuće lepo manje ili više uzima učešće u ideji lepog. Razlikovanje izmedju esencijalističkog i relativističkog utemeljenja je fundamentalnije od razlikovanja izmedju objektivnih i subjektivnih kriterijuma važenja lepog. Esencijalističko utemeljenje zahteva objektivne kriterijume, dok relativističko utemeljenje sve što je tvrdjeno kao objektivno čini zavisnim od odredjenih konvencija – čije važenje ne može da bude pretpostavljeno za sva vremena²⁵.

22 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 350

23 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 350

24 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 351

25 J. Zimmermann, „Das Schöne“, s. 351, 352

Sve u dijalogu predložene definicije lepog mogle bi se podeliti u dve grupe. Prvu grupu sačinjavaju prvih šest definicija (sve tri Hipijine i prve tri Sokratove) koje u celini, bez obzira na sve svoje razlike, govore o lepom u jednom širem smislu, čak u opštem smislu preporučivanja nečega, i koje su na manje ili više eksplicitan način povezane sa suštinom same stvari koja se naziva lepom. Sve te definicije se mogu razumeti kao funkcionalistička određenja lepog odnosno tumačenja lepog za koje se smatra da stoji u vezi sa time da li neka stvar na pravi način ispunjava svoju funkciju, odnosno ono što ona čini i što čini njenu suštinu. Lepota je u ovim slučajevima shvaćena s obzirom na to da li je stvar koja se naziva lepom u skladu sa svojom svojom prirodom ili to nije. S druge strane stoji sedma (četvrta Sokratova) hedonistička definicija lepog koja lepo određuje kao zadovoljstvo, prijatnost i dopadanje. Ova definicija je uže estetička i podrazumeva da lepo biće, stvar, predmet izaziva zadovoljstvo. Važno je napomenuti da bez obzira na činjenicu što u *Hipiji većem* nije pružena jedna definitivna definicija lepog i što nije naznačena eventualna zajednička suština različitih aspekata lepog, ova dva aspekta lepog – funkcionalni i hedonistički – mogu da se razlikuju. Prvo, funkcionalističko shvatanje lepote govori o tome kako je tvrdnja da je nešto lepo povezano sa poznavanjem stvari koja se određuje kao lepa kao i sa prosudjivanjem o da li je neka stvar pravi primer(ak) svoje vrste odnosno da li je u skladu sa svojom suštinom i sa onim što ljudi o tim stvarima misle. S druge strane o lepoti u hedonističkom smislu se može govoriti i u jednom značenju koje je makar relativno nezavisno od toga šta neka stvar jeste i na koji način ispunjava svoju suštinu. Presudno je da lepo izaziva zadovoljstvo, i to zadovoljstvo posredstvom čula sluha i vida. Ova dvostrukost u poimanju lepog prema našem mišljenju skicira gorepomenutu ambivalentnu prirodu lepote i trebalo bi da bude dodatno potvrdjena Platonovim učenjem o lepoti iz dijaloga *Gozba*, *Teetet* i *Fedar*.

III. ANAMNESTIČKO SAZNAVANJE LEPOG

U dijalogu *Hipija veći* postavljena pitanja o tome šta je lepo upućuju, premda se u samom dijalogu ne izvršava taj misaoni korak, na shvatanje lepote kao ideje. Najupečatljivija formulacija onoga za čim zapravo Platon u *Hipiji većem* traga u skladu sa gorenavedenim principima definisanja, na uzoran način je formulisano u razgovoru između Diotime i Sokrata u dijalogu *Gozba*: „po svojoj prirodi čudesno lepo. To je baš ono Sokrate, radi čega su se i vršili svi predjašnji napori; nešto što je prvo i večno, i što niti postaje niti propada, niti se množi niti ga nestaje; zatim, što nije s jedne strane lepo, a s druge ružno; ni danas lepo, a sutra nije; ni prema onome lepo, ni prema onome ružno; ni ovdje lepo, a onde ružno ... neće mu se ta lepota pokazati kao kakvo lice, ni kao ruke, ni kao išta drugo što pripada telu; a ni kao kakav govor, ni kao kakvo znanje; a ni kao nešto što je sadržano u nečemu drugom, bilo to u živu biću, ili u zemlji, ili na nebu, ili u čemu drugom, nego kao nešto što je samo po sebi i sa sobom jednovrsno i večno ... sve ostalo što je lepo učestvuje u tome na ovakav način što to ostalo nastaje i nestaje, a ono niti se išta povećava, niti se samanjuje, niti mu se išta inače dešava“ (210e-211c)²⁶. Pla-

26 Platon, Ijon, *Gozba*, *Fedar*, s. 83

ton se ne zadržava samo na pružanju kriterijuma za istinski lepo, nego ukazuje i na način na koji se dolazi do saznanja takve lepote: „treba početi od mnogih pojedinih lepota i uvek se uspinjati radi one pralepote ... od lepih tela lepim poslovima, i od lepih poslova lepim saznanjima, i od saznanja dospeti najzad do onoga saznanja koje nije saznanje ni o čemu drugom do o samoj onoj pralepoti, da se naposljetku tako upozna suština lepote“ (211c)²⁷. I najzad, „Ako nju jedared ugledaš (lepotu po sebi – N.G.), nećeš je upoređivati sa zlatom i lepom haljinom, ili sa lepim dečacima i mladićima ...“ (211d)²⁸.

Iz citiranih delova dijaloga *Gozba* postaje jasno je ne samo kako bi trebalo razumeti lepotu, nego i kako nakon predjenog dijalektičnog puta (sprovedenog i u *Hipiji većem*) treba sagledati samu lepotu i kako nakon njenog sagledavanja više nije moguće vratiti se na prethodni put sagledavanja lepog kroz različite primere. Primeri pomenuti u *Gozbi* podsećaju na primere i aspekte lepog razmatrane u *Hipiji većem*: lepota ljudi, zlata, odeće. Medjutim, ukoliko do saznanja lepote ne može da se dospe dijalektičko-dijaloškim razmatranjem različitih predloga o tome šta je lepo, postavlja se pitanje na koji način se uopšte može i mora pristupiti lepoti. Odgovor na ovo pitanje nalazimo u dijalozima *Teetet* i *Fedar*.

Dijalog *Teetet* (u delu od 184a do 187a) u određenom smislu kao da predstavlja nastavak, ali i produbljivanje poslednjeg pokušaja definicije iz *Hipije većeg*. U *Hipiji* je izneta teza da je lepo ono što se dopada preko čula vida i čula sluha, ali je iznet na videlo i problem: da li se lepo dopada preko čula vida ili čula sluha ili, pak preko oba ta čula zajedno. U *Teetetu* se pokazuje kako se lepo ne dopada niti preko jednog, niti preko drugog niti preko oba ta čula zajedno. Nakon razmatranja da li je u slučaju opažanja bolje koristiti formulaciju „čime“ se opaža ili, pak, formulaciju „kroz šta“ se opaža i opredeljujući se za formulaciju „kroz šta“ se opaža (putem očiju, ušiju, kroz vid, sluh), Platon postavlja pitanje koje liči na pitanje iz *Hipije*: „Sokrat: hoćeš li se složiti i s time da ono što jednom sposobnošću percipiraš ne možeš to percipirati drugom sposobnošću, kao npr. ono što percipiraš kroz sluh nemoguće je percipirati kroz vid ili ono što percipiraš kroz vid nemoguće je percipirati kroz sluh? Teetet: kako se neću složiti sa time?“ (185a)²⁹. U *Teetetu* Platon razvija ovu problematiku i nastavlja s pitanjem koje nam nedostaje u *Hipiji većem*: „Sokrat: Kroz koji organ sve to o njima misliš? Jer niti je kroz sluh niti kroz vid moguće spoznati ono što je njima zajedničko. ... No kroz šta deluje ono što je zajedničko kod svih stvari pa i kod tih (boje i tona) i čemu daješ ime „jest“ i „nije“ ... Teetet: ti misliš bitak i nebitak, sličnost i nesličnost, identitet i različitost, a još i jedno i drugi broj o njima koji bi se izrekao. Jasno je da pitaš za parno i neparno i ostalo što s time ide kroz koji od tjelesnih organa dušom percipiramo. ... u nama ne postoji nikakav takav posebni organ za te stvari kao za one druge, već se čini da sama duša kroz sebe razmatranjem zahvaća ono što je u je u svemu zajedničko. Sokrat: duša jedne stvari sama kroz sebe razmatra, a druge kroz tjelesne sposobnosti. To naime bijaše ono što se i meni samome činilo, ali sam želio da se i tebi učini“

27 Platon, Ijon, *Gozba*, *Fedar*, s. 83, 84

28 Platon, Ijon, *Gozba*, *Fedar*, s. 84

29 Platon, *Teetet*, *Fileb*, s. 60

(185c-e)³⁰. I dalje „U koju od dve mogućnosti“ nastavlja Sokrat „ubrajaš bitak (ousia)? On naime najvećma sve prati. Teetet: ja ga ubrajam u ono mogućnost gdje duša sama svojom snagom shvaća ... Sokrat: A što da li i lijepo i ružno, i dobro i zlo? Teetet: Čini se da se na to obazire bitak ponajviše u njihovim međusobnim odnosima prosudjujući u sebi prošlost i sadašnjost s obzirom na budućnost“ (186a-b)³¹.

Odgovor koji nije pružen u *Hipiji većem*, sada dobijamo u *Teetetu*. Lepo i lepota se ne može shvatiti niti putem čula vida, niti putem čula sluha niti putem oba ta čula zajedno, nego samo na taj način što duša razmišlja o samoj sebi i neposredno saznaje lepotu, kao i bivstvovanje odnosno ono s obzirom na šta nešto jeste ili nije. Drugim rečima, nakon svih dijalektički ispitanih hipoteza o lepom odnosno pokušaja definisanja lepog, pokazuje se da se ono ne može zahvatiti drugačije nego direktnim razabiranjem duše s obzirom na ono što je bilo i ono što je sada i što će biti. Istraživanje u *Hipiji većem* nas ne dovodi do lepote, ali omogućava da se skrene pogled sa različitih (manje ili više zdravorazumskih) odgovora na to šta je lepo i učini korak ka direktnom intuitivnom sagledavanju lepote same. Premda se sagledavanje lepote odvija preko duše, taj proces nije samorazumljiv, a njegovo mitsko objašnjenje Platon pruža u dijalogu *Fedar*.

U dijalogu *Fedar* Platon se okreće pokušaju saznanja istina o prirodi kako božanske, tako i ljudske duše (245c)³². Duša je određena kao ono što se kreće polazeći od samog sebe i što je u skladu sa tom osobenošću besmrtno. U čemu se sastoji priroda duše je nešto što zahteva, kako kaže Platon, veliku i tešku raspravu, dok s druge strane, javni oblik duše i raspravljanje o tome na šta duša liči, zahteva kraću i ljudima primerenu raspravu. Duša liči na krilatu konjsku zapregu i onoga ko drži uzde u toj zaprezi. Dok su kod božanskih duša kako konji, tako i oni koji drže uzde plemeniti i plemenitog roda, to kod ljudske duše nije slučaj. Jedan konj u zaprezi je dobar i plemenit, a drugi nije (246a)³³. Nakon opisa načina na koji božanska duša obilazi nadnebesno mesto i posmatra pravednost po sebi, razboritost i znanje o onome što samim sobom jeste, Platon prelazi na opis ljudske duše i njen pokušaj da sledi put božanske duše: „... a za ostale duše važi ovo: Koja boga najbolje sustiže i na njega se ugleda, ona se s glavom vozarevom uzdigne u onostranu oblast, te se i ona šeće unaokolo, ali je uznemiruju njeni konji, i ona jedva gleda ono što jeste. A druga se čas uzvije, a čas opet spusti; a kako su konji siloviti, ona jedno vidi, a drugo ne vidi ... mnoge nisu dospele na gledanje onoga što jeste“ (248a-c)³⁴. Nakon razmatranja hijerarhije ljudskih duša i razmatranja njihovih sudbina u zavisnosti od toga da li su u prethodnom životu bile pravedne ili nepravedne, Platon govori o tome na koji način saznaje ljudska duša: „čovjek naime treba da saznaje prema onome što se zove ideja, a ova proizilazi iz mnogih pojedinačnih opažanja pa se umovanjem sastavlja u misleno jedinstvo. A to saznavanje jeste sećanje na ono što je naša duša nekada videla, kada je, pošavši zajedno sa svojim bogom, prezrela ono što

30 Platon, Teetet i Fileb, s. 60, 61

31 Platon, Teetet i Fileb, s. 61

32 Platon, Ijon, Gozba, Fedar, s. 133

33 Platon, Ijon, Gozba, Fedar, s. 134

34 Platon, Ijon, Gozba, Fedar, s. 137

mi sada nazivamo bićem i uzdigla se u istinsko biće“ (249b-c)³⁵. Najzad, dodaje Platon „jer kao što je rečeno, svaka ljudska duša po prirodi svojoj gledala je ono što jeste, inače ne bi bila došla u taj oblik života. Ali docnije na zemlji, sećati se gornjih stvari nije lako svakoj, ni onima koje su tada za kratko videle ono onde, ni onima koje su po svom padu na zemlji stradale ... i zaboravljale svetinju što su ih tada ugledale. Malo ih, dakle, ostaje u kojih je snaga pamćenja dovoljno jaka; a ove, kad ugledaju nešto što liči na negdašnju lepotu, žestoko se uzbuđuju i nisu više pri sebi, a ne znaju šta im se dešava, jer dovoljno ne razabiraju. Pravdenost i razboritost i sve drugo što je dušama dragoceno nemaju nikakava sjaja u zemljskim prilikama, nego svojim slabim organima jedva jedvice i samo malen broj, prilazeći ovim prilikama prepoznaje rod onoga što je u prilici predstavljeno. A lepota zablistala nam je tada u punom sjaju ... A što se tiče lepote, ona je kao što rekosmo, sjala medju onim pojavama: kad smo došli ovamo, prihvatili smo je posredstvom našeg najoštrijeg čula kao lepotu koja najjače sja. Vid nam se, naime, pojavljuje kao najoštrije od telesnih čula, ali se njime mudrost ne vidi: jer ona bi naročitu ljubav izazivala u nama kada bi nam davala onakvu jasnu priliku svoga bića posredstvom vida, a isto tako i ostalo što je dostojno ljubavi. A tako je samo lepoti palo u deo da je u isti mah i najvidljivija i ljubavi najdostojnija“ (249e-250e)³⁶.

Ovi Platonovi stavovi iz *Fedra* nam govore nekoliko važnih stvari za razumevanje lepote. Najpre, kao što je pokazano u dijalogu *Teetet*, ideje, pa i ideja lepote sagledava se dušom, i to uvidom duše u samu sebe. Saznanje stečeno posredstvom uvida duše u samu sebe bazirano je na sećanju na ono nadnebesno mesto na kom je duša nekad boravila sledeći bogove. Platonov slikovit prikaz pokazuje da nije lako dospeti do mesta na kom se mogu sagledavati ideje, a i kada se tamo dospe nije moguće dugo i neuznemireno ostati na tom mestu i gledati u ono što jeste. Najzad, nakon što se duša vrati s neba njoj nije lako da se seća onoga što je nekad bilo vidjeno. Zbog toga ljudsko saznanje lepog ne predstavlja trajni posed, nego zahteva da se provobitni uvid i pogled na ideje i ono što jeste, stalno iznova doseže. Ljudska duša u tom smislu mora da ulaže napor i da prelazeći svoje sopstvene granice pokuša da poveže pojave koje je okružuju sa prvobitnim uvidom i onim što je nekad saznala. Funkcija erosa – tj. ljubavi, težnje ili žudnje u zavisnosti od toga na koji način razumemo grčki izraz *eros*) – sastoji se, izmedju ostalog, u obnavljanju ljudima svojstvenog suštinskog uvida, a unutar granica pojavno datog. Prema tumačenju M. Hajdegera, ovo mesto iz dijaloga *Fedar*, govori o uzdizanju čoveka iznad samog sebe i njegovoj privučenosti od strane bivstvovanja. Bivstvovanje, šta i kako stvari uistinu jesu, za čoveka ima erotsku privlačnu moć, i samo zbog toga čovek može da misli na bivstvovanje i putem sećanja prevaziđe njegov zaborav³⁷.

Prema dijalogu *Fedar*, ali i prema Hajdegerovoj intepretaciji, koja suštinski pogadja pravi smisao Platonovog tumačenja lepog i koju ćemo u nastavku teksta slediti, pitanje o lepom se javlja u vezi sa pitanjem o odnosu čoveka prema bivstvujućem kao takvom.

35 Platon, *Ijon*, Gozba, *Fedar*, s.138, 139

36 Platon, *Ijon*, Gozba, *Fedar*, s. 139, 140

37 M. Heidegger, *Nietzsche I*, 226

Suštini čoveka pripada odnos prema bivstvjućem kao takvom³⁸, pogled na bivstvovanje i saznanje bivstvovanja³⁹. Sagledavanje bivstvovanja nije naprosto neka od čovekovih osobina, nego čovekov najosobeniji i najunutrašnjiji posed, ali posed koji može da bude ugrožen, a sam čovek pometen. Sagledavanje bivstvovanja mora, kao što smo već pomenuli, stalno iznova da se doseže i brani. Postavlja se, međutim, pitanje pod kojim uslovima je moguće slediti tu unutrašnju nužnost ponovnog dosezanja, stalne obnove i očuvanja pogleda na bivstvovanje. Prema Hajdegerovom tumačenju to anamnestičko saznanje bivstvovanja u smislu njegovog čupanja iz zaborava omogućava upravo lepota i to omogućavanje čini njen pravi smisao. Samo ukoliko smo sposobni da u onome što nam se pojavljuje kao najbliže, u bivstvjućem koje nas okružuje, prepoznamo i sagledamo ono što je najudaljenije, bivstvovanje bivstvjućeg, može se govoriti o ponovnom dosezanju unutrašnjeg uvida duše i sećanju na ideje. Lepo upravo omogućava povezivanje najbližeg i najdaljeg, pojave i ideje, bivstvjućeg i njegovog bivstvovanja. Na taj način bi trebalo tumačiti mesto iz *Fedra* u kom se lepota shvata kao ideja koja je najdostupnija i najjače sija od svih ideja. Takodje, važno je razumeti distinkciju između pojavljivanja onoga što je pravedno i razborito u odnosu na pojavljivanje onoga što je lepo. Dok se ono što je pravedno i razborito uopšte ne pojavljuje sa nekim sjajem, tako da se suština pojedinačnih pravednih i razboritih stvari i činova veoma teško prepoznaje, dotle ono što je lepo jeste ujedno ono što je najvidljivije, ali i ono što nas najviše ushićuje, zanosi. Lepo nas neposredno dotiče i nadahnjuje. Lepo nas čupa iz zaborava i čuva pogled na bivstvovanje⁴⁰.

Hajdeger smatra da Platon ne misli da je samo lepo kao predmet ono što je naprovidnije i vredno ljubavi, ono što je najsvetlije, najprivlačnije i najzanosnije, nego da se suština lepog sastoji u omogućavanju ponovnog dosezanje i čuvanje pogleda na bivstvovanje, koje inače lako pada u zaborav. Hajdeger u narednom misaonom koraku svoje interpretacije, koji na ovom mestu nećemo dalje pratiti, izvodi analogiju između lepote i njenog sagledavanja i naše razboritosti/praktične mudrosti (*phronesis*). Premda se razboritost odnosi na ono što je suštinsko, ona se polazeći od same sebe ne odnosi ni na kakav odredjeni eidolon, ni na kakvo posebno područje pojavljivanja, a ipak nam omogućava da ono što susrećemo neposredno približimo i autentično ga razumemo s obzirom na ono na šta bi trebalo da se razume.⁴¹ Kao što razboritost predstavlja jedno posredovanje, tako se i sagledavanje lepote ne tiče nekog posebnog područja, nego se tiče svega i omogućava da se stvari pojave u svojoj suštini. I sagledavanje lepog i razboritost se odnose na sve što se pojavljuje i čini se da pomažu onome što se pojavljuje da se pojavi u svoj pravoj suštini.

Drugi Hajdegerov misaoni korak tiče se povezivanja istine sa lepotom. Kao što istina u skladu sa svojom suštinom predstavlja razotkrivanje bivstvovanja bivstvjućeg odnosno onoga šta i kako jeste nešto što jeste, istu funkciju izvršava i lepota i ona prosi-

38 M. Heidegger, Nietzsche I, 223

39 M. Heidegger, Nietzsche I, 226

40 M. Heidegger, Nietzsche I, s. 227, 228

41 M. Heidegger, Nietzsche I, s. 229

javajući u onome što se pojavljuje omogućava da se to što se pojavljuje shvati i razume s obzirom na njegovo bivstvovanje. Istina i lepota se prema svojoj suštini odnose na bivstvovanje i pripadaju zajedno držeći bivstvovanje otvorenim i raskrivajući bivstvujeće u svetlu njegovog bivstvovanja. Razlika između istine i lepote ipak postoji. U slučaju lepote razotkrivanje bivstvovanja bivstvujećeg započinje na onom mestu gde iz perspektive (konvencionalno) shvaćene istine imamo posla sa ne bivstvujećim, sa slikom. Umetnost koja je prema Platonu upućena na ono što je čulno i pojavno (i koja je takodje u određenom smislu upućena na lepotu) stoji odmaknuta od onoga što je istinito i pravo bivstvovanje, ali je na pravo bivstvovanje ipak nekako upućena. Prema tome istina i lepota s obzirom na bivstvovanje nekako međusobno pripadaju, iako su različite. Ovo udvajanje i ova dvostrukost odnosa prema onome što jeste, za Platona, prema Hajdegeru, nije nešto što treba izbeći, nego predstavlja jednu srećnu okolnost. Lepo je ono što nas polazeći od čulnog uzdiže preko njega samog i vodi ka istini⁴². U dvostrukosti istine i lepote vlada saglasnost, jer ono što se pojavljuje kao čulno ima svoju skrivenu suštinu u istini bivstvovanja kao nadčulnom, a ova istina se ujedno putem lepote prepoznaje i pojavljuje u čulnom.

Bivstvovanje bivstvujećeg, koje je teško gledati zbog onih poriva i nagona koji nas skreću s puta njegovog sagledavanja, ipak može da bude saznato i to putem ljudske težnje (erosa) i nadahnuća (entuzijazma) kao i njima omogućenog širenja preko naših sopstvenih granica, tako da na temelju ideje lepote može da bude uspostavljena veza između nas i bivstvovanja. Izgled, ideja stvari kao ono što se (najpre) ne sagledava (eksplicitno), jeste ono što je suštinski najranije (a priori). Lepo je ono što omogućava izvlačenje iz zaborava bivstvovanja i omogućava sećanje i (ponovni) pogled na bivstvovanje. Lepo dopušta da zasija bivstvovanje bivstvujećeg. Lepo je ono što je najprivlačnije i što ujedno upućuje preko sebe na bivstvovanje. Na taj način se pokazuje da je lepo s jedne strane neposredno povezano sa pojedinačnim bićima koja smatramo lepim, ali da s druge strane ono ujedno omogućava da se svaka pojedinačna stvar ne razume naprosto kao lepa, nego da je utoliko lepša ukoliko više odgovora svojoj ideji odnosno suštini koja u prvi mah i ne mora da bude sasvim prozirna. Lepo se s jedne strane neposredno i u punom sjaju prepoznaje u onome što je lepo, ali se s druge strane putem lepote doseže i ukazuje na ono što nije na prvi pogled neposredno shvatljivo odnosno na nadčulnu suštinu lepe stvari. Lepota u tom smislu ukazuje kako na neposredan odnos prema bivstvujećem, tako i (posredstvom onoga što je lepo) na odnos ideje lepote prema drugim idejama i suštinama stvari odnosno bivstvovanju bivstvujećeg⁴³. Lepota se jednom odnosi na ono što se pojavljuje kao lepo, a drugi put na suštinu onoga što se pojavljuje kao lepo. Na taj način je i u dijalogu *Fedar*, kao i u *Hipiji većem* na doduše metodološki različit (u *Hipiji* dijaloško-dijalektički, a u *Fedru* anamnestički), ali komplementaran i upotpunjujući način, skicirana ambivalentna struktura lepog.

42 M. Heidegger, Nietzsche I, s. 230

43 H. G. Gadamer, Istina i metoda, s. 518, 519

IV. ZAKLJUČAK

U dijalogu *Hipija veći* Platon nije samo postavio pitanje o suštini lepog nego je izneo na videlo sedam različitih (negativnih) odgovora na ovo pitanje i time skicirao sedam mogućih načina razmišljanja o lepom (dobrom, hvale vrednom). Ni jedan od predloženih odgovora iz različitih razloga, međutim, nije mogao da zadovolji Platonov pretpostavljeni kriterijum o univerzalnosti, striktnosti (samopredikaciji) i logičkoj uzročnosti lepog za lepe stvari. Ni Hipijini pokušaji definisanja lepog koji vrlo dobro artikulišu grčko uobičajeno razumevanje onoga što je lepo (devojka, zlato, lepo proveden ljudski život), ni Sokratovi pokušaji da se rasprava pomeri s razmatranja pojedinačnih lepih stvari na samo lepo (prikladno, korisno, korisno sa dobrom svrhom, ono što se dopada preko čula sluha i vida) ne omogućavaju da se zaključi ništa drugo do da sva ova odredjenja ipak predstavljaju ili relativna odredjenja lepog koja u odnosu na nešto drugo bivaju dovedena u pitanje ili, pak, vode do drugih protivrečnih rezultata u razumevanju lepog koji se protive Platonovim intuicijama i u celini navode na zaključak: sve lepo je teško (304e)⁴⁴.

Odgovore na pitanja o tome kako bi trebalo (pozitivno) odrediti lepo kao i odgovor na pitanje o tome na koji je način lepo dostupno ljudima, pružaju dijalozi *Gozba*, *Fedar* i *Teetet*. U *Gozbi* je ekspliciran kriterijum koji zapravo vodi traganje za lepim započeto u *Hipiji većem*: lepo koje je apsolutno, od svega razrešeno i nezavisno, koje važi za svakoga, uvek i u svim kontekstima i zahvaljujući kom je sve drugo (prouzrokovano odnosno objašnjeno kao) lepo. Traganje za lepim i dosezanje lepote u ovom smislu predstavlja složeno pregnuće povezano sa erosom odnosno ljubavlju i žudnjom. Tek kada se napokon traganje sprovede i sagleda lepo po sebi moguće je da se napuste prethodna negativna dijalektička odredjenja lepog iz *Hipije većeg*. U *Teetetu* se pokazuje kako lepo ne može da se sagleda i odredi polazeći od njegovih različitih pojedinačnih pojavnih oblika ili njegovih pojedinačnih apstraktnih odredjenja, nego da se lepo doseže samo putem duše i njenog neposrednog odnosa sa samom sobom. Saznanje lepog kroz samosaznanje duše je u *Fedru* povezano sa učenjem o *anamnesis*-u, prisećanju duše, koje je pak sa svoje strane u ovom dijalogu, kao i u *Gozbi* povezano sa učenjem o erosu i entuzijizmu.

Platonova estetika lepog je u celini uklopljena u Platonovu filozofiju. Traganje za lepotom kako u *Hipiji* tako i u *Gozbi*, *Teetetu* i *Fedru* sledi načela Platonove filozofije i u tematskom i u metodskom pogledu. Platon u *Državi* zahteva da se tematsko područje onoga o čemu se filozofira ograniči na ono što jeste, a ne na ono što nije (476e-477a)⁴⁵, u tom smislu on i za lepotom traga pokušavajući da pronadje ono lepo koje ne izgleda, nego koje jeste lepo i polazeći od kog druge stvari ne izgledaju, nego jesu lepe. Radi se o lepoti koja jeste u jednom potpunom smislu i koja se neće pokazati čas ovakvom, čas onakvom. Kod Platona je tumačenje lepote kao i drugih aksioloških problema usko povezano sa opšte-ontološkom problematikom i bez ontološke pozadine

44 Platon, *Dijalozi*, s. 225

45 Platon, *Država*, s. 168

aksiološki problemi ne mogu da budu u na pravi način shvaćeni. Takođe, kod Platona se mogu razlikovati kako dijalektički, tako i anamnestički put saznanja⁴⁶. Dok se dijalektičkim putem preko dijaloškog razumevanja, razmatrajući različite teze pozitivno ili negativno približavamo samoj stvari koju u dijalogu ispitujemo, dotle pozadinu istog tog dijalektičkog napredovanja, čini istina koja se ne može dosegnuti drugačije nego neposrednima uvidom duše u samu sebe i sagledavanjem ideje putem prisećanja na ono što je duša od ranije znala. Tako se i dijalektika lepog iz *Hipije većeg* mora razumeti na pozadini *anamnesis*-a lepog i saznanja putem čistog spekulativnog saznanja odnosno intuitivnog uvida duše.

Medjutim, Platonovo učenje o lepoti za nas nema (samo) vrednost klasičnog učenja i vrednost potvrde uvida o tome kako se problematika lepote tematsko-metodološki uklapa i istražuje unutar ontološke paradigme Platonove filozofije. Naime, premda se možda u pogledu Platonovih metafizički, saznajno-teorijskih, etičkih i psiholoških učenja ne osećamo obaveznim na njihovo preuzimanje, jer ona za nas predstavljaju nešto na šta ne možemo neposredno i direktno da se nadovežemo niti za nas u tom smislu mogu da budu relevantna, to u pogledu Platonovog učenja o lepoti svakako nije slučaj. Platonova estetika lepog prema svojoj osnovnoj ideji može da se i bez preterane istorijsko-filozofske refleksije i distance, uklopi u savremenu estetičku problematiku. Naime, mi i danas pod lepim podrazumevamo kako jedno veoma široko vanestetičko značenje ovog pojma, tako i lepo u estetički suženom smislu estetski uspelog. Za nas i danas predstavlja jedan od osnovnih estetičkih problema i zadataka pitanje kako da odredimo lepo koje bi uspostavljalo razliku između kolokvijalnog značenja lepog, shvaćenog pre svega preko čula vida, i lepog u smislu kategorije estetski uspelog. Takođe, i savremeno tumačenje lepog bi moralo da položi računa o odnosu lepote prema drugim temeljnim vrednostima kakve su pre svega dobro i istinito. Platonova estetika lepog nam otkriva, onu, vrlo rano uočenu, kompleksnost logike funkcionisanja pojma lepog i ujedno nas podstiče da ovu logiku povežemo sa našim savremenim estetičkim samorazumevanjem. U Platonovom duhu ovo pitanje bi se moglo formulisati na sledeći način: Da li se suština lepote sastoji u ideji lepote ili pak u lepoti ideje?⁴⁷ Da li je zadovoljstvo koje dobijamo u kontaktu sa lepim stvarima i bićima, nešto što je načelno odvojeno ili pak povezano sa prirodom same stvari koja se smatra lepom? Drugim rečima da li je estetsko iskustvo nastalo na temelju lepote poseban (čak odlikovan) modalitet dosezanja suštine stvari ili se sastoji u iskustvu stvari koje je nezavisno od onoga što tu stvar čini upravo tom stvarju?

Platonova estetika lepog svedoči o tome da lepota predstavlja univerzalnu kategoriju. Njegova estetika nas direktno uvodi u problem prirode te univerzalnosti, naime do pitanja o tome da li se sve u odredjenom smislu može dovesti u vezu sa lepotom (ili ružnoćom) odnosno da li se lepota svake pojedinačne stvari može i mora razumeti: prvo,

46 Schnädelbach, „Philosophie“, s. 50, 51

47 N. Hartmann, „Estetika“: „Platon je u staro doba na to odgovorio: lijepo je ideja. Po Platonovu mišljenju svaka stvar izražuje na neki način ideju po kojoj je oblikovana. Nisu sve stvari jednako slične ideji; lijepo su one iz kojih ideja najjasnije svijetli“ s. 293, 294; Upor. M. Zurovac, Tri lica lepote, s. 62 i dalje

s obzirom na ono što čini suštinu same te stvari, a drugo, s obzirom na neke posebne kvalitete zbog kojih ih smatramo lepim, a koji kao posebna svojstva koja nisu naprosto unutar skupa osnovnih suštinskih karakteristika same stvari. Lepota se može razumeti kao aspekt suštine same stvari, kao potvrda te suštine odnosno afirmacija uvida da nešto, neka stvar doseže svoju suštinu, ali i kao osobina ili skup osobina koji nisu supstancijalno povezani sa onim šta je stvar koja je lepa. U tom smislu se lepota preklapa, ali i prevazilazi kategorije istinitog ili dobrog i od njih se razlikuje. Rasutost različitih aspekata onoga što se može nazvati lepim ne bi stoga trebalo shvatiti samo sa negativne strane u smislu nemogućnosti uspostavljanja sinteze tih aspekata, nego i kao prednost lepog koje upravo zahvaljujući toj širini omogućava sasvim osobeno integrisanje iskustva ljudskog sveta. Ideja lepote trebalo bi da omogući da se shvati lepota bivstvovanja samog odnosno istinitost svake od ideja. Ideja lepote govori o lepoti ideje. S druge strane postavlja se pitanje da li lepota može da se shvati i doživi (pre svega preko viših čula: sluha i vida) kao neka posebna osobina ili skup osobina predmeta koji stoje mimo prirode te stvari? Platonova (indirektna) definicija lepote iz dijaloga *Fedar* izvedena na niti vodilji razmatranja lepe besede koja sledi tzv. organsku analogiju odnosno poredjenje lepote sa lepotom, proporcijama i skladom živog organizma i koja glasi „... svaka beseda mora biti sastavljena kao živo biće, mora imati svoje vlastito telo, tako da nije ni bez glave ni bez noge, nego da ima i trup i udove, a pisana onako kako dolikuje jedan drugome i celini“ (264c)⁴⁸, ne bi trebalo da se shvaati u uže estetičkom smislu. Prema ovom odredjenju lepota nekog govora sastoji u odnosu i rasporedu njegovih delova i to u tom smislu da ti delovi budu u međusobnom skladu, kao i u skladu sa celinom koju čine. Medjutim, ni ova definicija uspeo i lepog ne može se razumeti u smislu navodjenja spoljašnjih kriterijuma reda i mere, jer ovi kriterijumi imaju smisla samo u skladu sa tim šta je već jeste ili bi trebalo da bude neka stvar. Naime, jasno je iz kontrasta retorike i dijalektike koji Platon sledi dalje u dijalogu (272e, 276e)⁴⁹, da se u osnovi neka beseda ne može smatrati lepom ukoliko sledi samo (retoričku) uverljivost i privid istine, nego će biti lepa samo ukoliko se osloni na istinsko (dijalektičko) poznavanje istine. Kao što ne želi da se lep govor posmatra samo kao retorički uspeo nego to mora da bude zbilja dobar govor oslonjen poznavanje istine, tako se Platon protivi intencijama da neka stvar bude pozitivno vrednovana samo s obzirom na sagledavanje reda i mere koji u njoj prepoznajemo bilo preko čula vida i sluha, bilo putem uvida same duše, a ukoliko bi se smatralo da taj red i mera mogu da stoje mimo onoga šta ta stvar treba da bude. Drugim rečima prema Platonovom shvatanju, lepota se ne može autonomizovati od onoga što je neka stvar prema svojoj prirodi, što opet ne znači da Platon, i pored svog nerazlikovanja ontološke i aksiološke problematike⁵⁰, lepotu ipak sagleda kao relativno posebnu aksiološku kategoriju koja se razlikuje od onoga što je dobro ili što stvar jeste prema svojoj prirodi. Platon je, podsetimo se, upravo nedozvoljavajući s jedne strane suprotstavljanje lepog onome što je dobro i s druge strane zahtevajući

48 Platon, *Ijon*, Gozba, *Fedar*, s. 161

49 Platon, *Ijon*, Gozba, *Fedar*, s. 172, 178

50 H. Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike*, s. 139, 142

da lepo bude lepo koje čini neku stvar čini zbilja, a ne prividno lepom, ipak relativno jasno razlikovao lepo od istinitog i dobrog i ukazao na njegovu (doduše ne uže estetičku) posebnost i relativnu nezavisnost. Bilo kako bilo, učenje o lepom iz *Hipije većeg* i *Fedra*, premda na različite načine u oba slučaja ukazuje na kompleksno i ambivalentno funkcionisanje kategorije lepog kako u odnosu na druge temeljne kategorije tako i u odnosu na pojavnu stvarnost.

Komplementarnost Platonovog učenja o lepom iz dijaloga *Hipija veći* s jedne strane i dijaloga *Gozba*, *Teetet* i *Fedar* sa druge strane, ne svedoči, dakle, samo o komplementarnosti dva osnovna Platonova filozofsko-metodološka postupka, dijalektike i *anamnesis*-a, nego i tome kako je vrlo rano u Zapadnoj estetici kod Platona uočena *ambivalentna priroda lepote* kao osnovne estetičke kategorije. S jedne strane, polazeći od *Hipije većeg* može se sasvim jasno razumeti kako je naše pozitivno vrednovanje neke stvari putem izraza lepo bazirano na činjenici da ta stvar sama po sebi, takva kakva je, na ovaj ili onaj način uspešno ispunjava svoju svrhu odnosno svoju prirodu. Čini se da čitav dijalog prožima jedno u osnovi funkcionalno razumevanje lepote. Lepa je hvale vredna ona stvar koja se prepoznaje kao primerak svoje vrste i dobro ispunjava neku toj prirodi stvari odgovarajuću funkciju. Lepota je vezana za prethodno utvrđenu funkciju i ispunjavanje suštine neke stvari. Takodje, *Hipija veći* s druge strane ukazuje i na hedonističko shvatanje lepog koje kao da odudara od prethodnih predloga definisanja i sasvim jasno ukazuje na posebnost pojma lepog.

S druge strane Platonovo učenje o lepoti iz *Fedra*, oslanja se na shvatanje lepog koje je povazano sa prirodom stvari koja se doživljava kao lepa, ali čini i korak u drugom pravcu, naime, ideja lepog je odvojena, na primer, od ideje pravednog. Tu se naravno ne radi o odvojenosti različitih sfera važenja u modernom novovekovnom, kantovskom smislu. Ne radi se o odvojenosti sfere estetskog iskustva od sfere teorijskog ili praktičnog znanja. Ipak, analize iz *Fedra*, podržane analizama iz *Gozbe* i *Teeteta* omogućavaju nam da razumemo na koji način je položaj ideje lepog i same lepote različit u odnosu na sve druge ideje. Pokazuje se nešto neobično. Dok su u čulnom svakodnevnom svetu koji nas okružuje, stvari koje su pravedne ili mudre gotovo neprepoznatljive, ljudska duša u čulnom i pojavnom trenutno prepoznaje lepe stvari i njihovu lepotu. Postavlja se pitanje da li je to prepoznavanje lepote kod Platona navedeno pre svega kao svedočanstvo o tome da su ideje nekad sagledavane ili je težište na čovekovoj sposobnosti da se putem erosa vine i uspostavi saznajnu vezu između onoga što mu je najbliže (pojava) i najdalje (bivstvovanja, ideja), ili je to napokon svedočanstvo o tome kako je ideja lepog separirana od drugih ideja, da se ona u svom funkcionisanju ne poklapa sa onim što je pravedno ili razborito i da je u tom smislu relativno nezavisna i autonomna?

Platonova estetika lepog otkriva ambivalentan karakter lepog. Lepo s jedne strane kao da predstavlja posebno svojstvo bivstvujućeg, koje se najbolje opaža putem čula vida i sluha, dok se s druge strane lepota zapravo ne sastoji ni u čemu drugom do u uvidu da neko bivstvujuće jeste u skladu sa njegovim bivstvovanjem, da je onakvo kakvo bi trebalo da bude⁵¹. Lepota s jedne strane ukazuje na određene osobine (red, mera,

51 H.G. Gadamer, *Istina i metoda*, s. 520

sklad) koje bi mogle da se tiču bilo kog bivstvjućeg, ali one s druge strane nisu dovoljne da se neka stvar smatra lepom ukoliko ona ujedno u potpunosti ne ispunjava svoju prirodu. Lepota omogućava da se bivstvjuće sagleda u njegovom bivstvovanju, a ono što sačinjava lepotu ne bi trebalo razumeti naprosto kao sagledavanje osobina bivstvjućeg koje stoje mimo njegove suštine, nego kao osvetljavanje činjenice da je nešto vidljivo u svom bivstvovanju i to na jedan posebno jasan i neposredan način. Platonova estetika lepog nam govori da je čovek takvo biće kom je saznanje bivstvovanja dostupno putem *anamnesis*-a, ali i da je proces saznanja bivstvovanja bivstvjućeg, koji je morao da bude započet polazeći od bivstvjućeg koje nas okružuje, proces koji je podstaknut lepotom i njenim neposrednim sagledavanjem. Lepo, ideja lepog i činjenica da ona najsjajnije blista u onome što se pojavljuje, predstavlja, preko erosa i entuzijazma, iniciranje procesa saznanja bivstvovanja bivstvjućeg. Lepo uspostavlja luk između bivstvjućeg i njegovog bivstvovanja. Anamnestičko saznanje lepog ujedno je lepotom posredovano anamnestičko saznanje pravednog, razboritog i dobrog.

BIBLIOGRAFIJA

- Deretić, I., Logos, Platon, Aristotel. Platonova i Aristotelova koncepcija logosa, Beograd, 2009.
- Gadamer, H.G., Istina i metoda, Prev. S. Novakov, Sarajevo, 1978
- Grubor, N., „Pesništvo i istina. Rapsodska veština između znanja i nadahnuća u Platonovom dijalogu Ijon“, u: N. Grubor, U. Popović (Ur.), Umetnost i istina, Beograd, 2009., s. 85-97.
- Guthrie, W.K.C., Povijest grčke filozofije. Knjiga IV. Platon čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba, Prev. D. Pehar, Zageb, 2007.
- Hartmann, N., „Estetika“, u: D. Pejović (Ur.), Nova filozofija umjetnosti. Antologija tekstova, Zagreb, 1972., s. 290-305
- Erler, M., Kleines Werklexikon Platon, Stuttgart, 2007.
- Figal, G., Verstehenfragen, Tübingen, 2009.
- Kern, A., Sonderegger, R., (Hrsg.) Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik, Frankfurt am Main, 2002.
- Krämer, H., Platonovo utemeljenje metafizike. Studija o Platonovu nepisanom učenu i teoriji počela, Prev. B. Mikulić, Zagreb, 1997.
- Heidegger, M., Nietzsche I, Pfullingen, 1989.
- Platon, Ijon, Gozba, Fedar, Prev. M. Djurić, Beograd, 1979.
- Platon, Država, Prev. A. Vilhar, B. Pavlović, Beograd, 1993.
- Platon, Teetet, Fileb, Prev. M. Sironić, Zagreb, 1979.
- Platon, Ion, Griechisch/Deutsch, Übersetzt und herausgegeben von Hellmut Flaschar, Stuttgart, 1997.
- Platon, Dijalozi, prev. S. Blagojević, Beograd, 1987.

Platon, Platons Dialoge, Hippias I und II, Ion, Übersetzt und Erläutert von Otto Apelt, Leipzig, 1921.

Scheer, B., Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt, 1997.

Schnädelbach, H., „Philosophie“, u: Martens, E., Schnädelbach, H., Philosophie. Ein Grundkurs, Band 1, Reinbek bei Hamburg, 1998, s. 37-76

Timmermann, J., „Platon“, u: Nida-Rümelin, J., Betzler, M., Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart, 1998, s. 631-640

Woodruff, P., Plato, Hippias Major, Translated, with Commentary and Essay by Paul Woodruff, Indianapolis, Cambridge, 1982.

Zimmerman, J., „Das Schöne“, u: Martens, E., Schnädelbach, H. (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Band 1, Reinbek bei Hamburg, 1998, s. 348-394

Zurovac, M., Tri lica lepote, Beograd, 2007.

NEBOJŠA GRUBOR
Philosophische Fakultät, Belgrad

PLATONS ÄSTHETIK DES SCHÖNEN

Zusammenfassung: Im ersten Teil des Textes wird die Berechtigung des Ausdrucks „Platons Ästhetik des Schönen“ erläutert (I). Im zweiten Teil des Textes wird unter dem Titel „Dialektik des Schönen“ das Problem der Mannigfältigkeit des Aspekts des Schönen im Dialog *Hippias Maior* behandelt (II). Im dritten Teil des Textes wird unter dem Titel „Anamnestic Erkenntnis des Schönen“ (III) Platons Bestimmung des Schönen zuerst aus dem Dialog *Symposion* erörtert, dann wird im Ausgang von dem Dialog *Theaitetos* gezeigt auf welcher Weise das Schöne als solche zugänglich für der Erkenntnis ist und am Ende wird aufgrund des Dialogs *Phaidros* gezeigt, warum für den Menschen die Erkenntnis des Schönen als solches sehr schwer ist. In diesem Artikel folgt der Autor die These dass es eine Komplementarität zwischen der frühen Platons Deutung des Schönen aus dem *Hippias Maior* und dem späteren Begreifen des Schönen aus dem *Symposion* und *Phaidros* gibt, dass im Ausgang von dieser Komplementarität die gezeichnete Ästhetik Platons die Ambivalenz des Schönen artikuliert und dass in diesem Sinne Platons Ästhetik des Schönen das integrale Moment und den Probestein unseres ästhetischen Selbstverständnisses vorstellt.

Schlüsselwörter: Ästhetik, Schöne, Platon

NEBOJŠA GRUBOR
Faculty of Philosophie, Novi Sad

PLATO'S AESTHETICS OF BEAUTY

Abstract: In the first part of the article, the author argues on justified usage of an expression "Plato's Aesthetics of Beauty"(I). The second part, which is named "Dialectics of Beauty" (II), considers the problem of diversity of aspects of beauty within the dialogue *Hippias Major*. In the third part, or "Anamnestic Acknowledgement of Beauty" (III), Plato's definition of beauty from the dialogue *Symposium* is considered at first. Then, referring to dialogue *Theaetetus*, it is shown in what way beauty is available to human knowledge. Finally, on the ground of dialogue *Phaedrus*, it is explained why is so hard for people to take cognizance of beauty itself. Author follows the thesis that there is complementarity between early Plato's interpretation of beauty in the dialogue *Hippias Major* and later one in *Symposium* and *Phaedrus*; furthermore, that Plato's aesthetics, seen in that light, does articulate ambivalence of beauty and that that is why Plato's aesthetics of beauty represents the integral moment and trial of our philosophical-aesthetical self-understanding.

Keywords: Aesthetics, beauty, Plato

Primljeno 15.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.