

IVA DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ¹
Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu

EPAGOGIJA I PROBLEM RELACIONIZMA U PLATONOVOM *HIPJI VEĆEM*

Sažetak: Tema teksta je koncepcija lepote u Platonovom *Hipiji Većem*. Autor analizira sve definicije lepote koje su ponuđene u dijalogu i kao ključnu metodu prepoznaje epagogiju koja se odvija u dva smera: prvi – kroz predmete, objektivno i stiže do prikladnosti (*prepon*) kao određenja lepote, što podrazumeva relaciju prema svrsi, dakle relacionizam, a samim tim, u Platonovom misaonom sistemu i relativizam; drugi smer epagogije je ka subjektivnoj svesti, odakle proizlazi definicija lepote kao onoga što donosi zadovoljstvo čulima, što opet znači uspostavljanje relacije, ovog puta prema čovekovoju čulnosti, odnosno svesti; Relacionizam se pojavljuje ponovo implicirajući opet, neizbežno, relativizam. Prema autorovom mišljenju, upravo to je razlog Platonovog odustajanja – kada je lepota u pitanju – od načina istraživanja i metodskog postupka preduzetog u ovom njegovom ranom dijalogu.

Ključne reči: lepota, relacionizam, relativizam, prikladnost, svest, epagogija

Nema Platonovog dijaloga koji ne sadrži neku tajnu, neki problem koji se u punom značenju razotkrije tek posle nekoliko čitanja. I to je sigurno jedna od filozofsko-literarnih čari Platonovog opusa.

U tom svetlu posmatrano, posebno mesto zauzima Platonov rani dijalog *Hipija Veći*. Svako novo čitanje ovog dijaloga dopire do prethodnom pogledu skrivenih pitanja, koja su ključna filozofska vrednost prvog estetičkog spisa u evropskoj filozofiji. Ovaj tekst zamišljen je kao još jedan prilog mnogobrojnim čitanjima i tumačenjima *Hipije Većeg*², sa namerom da se ukaže na još neke fundamentalne estetičke probleme koje je ovim tekstom otvorio Platon.

¹ E-mail adresa autorke: ivadraskicvicanovic@gmail.com

² Bogat je i kvalitetan estetičko-teorijski opus posvećen analizi problema postavljenih u *Hipiji Većem*. Pomenula bih u ovom kontekstu Vladislava Tatarkijeviča (Wladyslaw Tatarkiewicz), Pola Vudrufa (Paul Woodruff), Dejvida Sajdera (David Sider), Drua Hajlanda (Drew Hyland), a posebno bih istakla briljantan doprinos srpske estetike ovoj temi: Ivo Tartalja, Mirko Zurovac, Nebojša Grubor.

Pre nego što se posvetim ključnim pitanjima koja postavlja ovaj intrigantni dijalog, skrenula bih pažnju na uvodni deo u kome Platon skicira lik Hipije, čuvenog sofiste i sagovornika Sokratovog u dijalogu posvećenom lepoti.

Hipija je ovde žrtva vrlo oštre i beskrajno duhovite sokratske ironije: Sokrat, glasnogovornik Platonov u ovom dijalogu, naziva ga „lepim, mudrim i uistinu savršenim čovekom“³ i poredi ga sa starim mudracima, Pitakom i Bijantom⁴ koji su navodno „nemoćni i nesposobni da umom obuhvate...oblasti državnih i privatnih poslova,⁵ kao što jesu (sposobni) savremeni sofisti na čelu sa Hipijom. Sokratska ironija se zaoštava krešendo, što je posebna literarna draž Platonovih dijaloga.

„A od onih starih mudraca“, kaže Sokrat svojim „naivnim“, humorom natopljenim, tonom, „niko nikada nije smatrao vrednim zarađivanje novca, niti prikazivanje moći svoje mudrosti svakovrsnim ljudima... jer su bili prostodušni i bezumna je bila njihova mudrost“⁶ zato što nisu držali do novca.

Vrhunac ironije u postupku uvođenja Hipijinog lika u dijalog je analiza mesta, grada, gde Hipija sprovodi i najbolje prodaje svoju nazovimudrost. Tu će Platon izvesti zaključak da u državi gde su zakoni najbolji i vrlina najcenjenija, Lakedemonu, Hipija i njegova pseudomudrost i pouka nisu ni cenjeni ni plaćeni.⁷

Ovim je teren pripremljen da nastupi dijalog o pojmu lepote. Načinom na koji je lik Hipije uveden u dijalog, Platon je postigao što je želeo – da čitalac *a priori* ne veruje Hipijinoj argumentaciji na temu pojma lepote. Na sve što će biti rečeno, unapred je bačena senka predstavljanjem Hipije kao arogantne, lakome neznalice. Platon je suviše precizan i dalekovid mislilac da bi ovaj uvod u dijalog mogao biti slučajan.

Nadovezujući se na šlagvort koji mu u jednom trenutku dobacuje Hipija, kao uzgred pominjući „dobra i lepa zanimanja u kojima se i mlad čovek može proslaviti“,⁸ Sokrat započinje dijalog o lepoti – velik i veličanstven po mnogo čemu – sa istorijskog aspekta, prvi o lepoti u zapadnoj filozofiji, sa metodološkog aspekta, izvanredan primer Platonove dijaloško-dijalektičke metode, sokratske ironije (pored dijaloga *Gorgija* možda najoštrija ironija u odnosu na sofiste); majeutike, Sokrat suveren u veštini svoje majke transponovane

³ Platon, *Hipija Veći*, u *Dijalozi*, Grafos, Beograd 1982, str. 191.

⁴ Pominjanje Bijanta ovde po svemu sudeći nije nasumično; naime Bijant se tretira kao mislilac koji je formulisao predfilozofski pojam *kalokagatije* i pominjanje njegovog imena je takođe neka vrsta uvoda u diskusiju o lepoti.

⁵ Platon, *Hipija Veći*, str. 191-192.

⁶ *Ibid.*, str. 192- 193.

⁷ *Ibid.*, str. 194.

⁸ *Ibid.*, str. 198.

na duhovni nivo, majstorski „porađa“ Hipiju i izvlači mu odgovore; i ono što hoću posebno da naglasim u ovom tekstu, jer mislim da je ostalo neistraženo – Sokratove epagogije; Sokratova epagoška metoda je briljantno sprovedena u ispitivanju pojma lepote. Najzad dijalog *Hipija Veći* je sa teorijsko-estetičkog aspekta izuzetno pregnantan, jer je Platon u ovom spisu otvorio gotovo sva ključna pitanja i probleme koje pokušaj određenja lepote sobom nužno povlači.

Majstor ironije Sokrat, u ironijskom otklonu i od samog sebe postavlja pitanje o lepoti kao nešto što mu je nametnuo „jedan čovek“ (koji ostaje neidentifikovan za razliku od, na primer, proročice iz Mantineje, Diotime, koja je u *Gozbi* navodni autor čuvene Sokratove besede o Erosu) drzak i neprijatan, pronicljiv i nestrpljiv, koji svojim britkim pitanjima bolno i nemilosrdno dodiruje sve neuralgične tačke pojma lepote – njegovo značenje sa svim konotacijama, obim, ontološki status, logičko-epistemološki i naravno vrednosni.

Način na koji Sokrat u ovom dijalogu postavlja prvo pitanje je izvanredan: Kao svaka dobra babica on zna da od pripremnih radnji u velikoj meri zavisi i rezultat – u ovom slučaju ispravan odgovor. Kao što su „pravedni pravednošću pravedni na osnovu nečega određenog što postoji“⁹ (za Platona vrlo važna najava ontološke stabilnosti ispitivanog pojma – to je nešto što **postoji** i **određeno je** i tipično platonička čvrsta povezanost ontološkog i aksiološkog – vrednost da bi bila vrednost mora imati ontološku težinu), tako isto bi trebalo da i „sve lepe stvari lepotom“ budu „lepe... onom koja postoji.“¹⁰

Posle takve pripreme, sledi pitanje:

„Reci onda, stranče, šta je to lepo (lepota)?“¹¹

Na to Hipija nudi svoj prvi odgovor: lepota je lepa devojka.

Već ovde, odmah, Hipija pravi grubu, neznačajku grešku – brka sam pojam lepote i pojedinačni entitet kome se pridaje svojstvo lepote. Jednim udarcem Platon postiže dve stvari: pokazuje čitaocu kakve su arogantne neznanice sofisti i postavlja značajnu filozofsku distinkciju između samog pojma lepote, onoga čime je ono što je lepo lepo i pojedinačnog entiteta koji poseduje kvalitet lepote.

Autori tekstova posvećeni *Hipiji Većem* mahom uočavaju da u cilju obezvređivanja Hipijinog prvog odgovora, poistovećivanja lepote kao takve i lepe devojke, sledi nabrojavanje mnogih i sasvim raznovrsnih entiteta koji se takođe mogu odrediti kao lepi i u odnosu na koje se relativizuje Hipijino određenje. To su: kobila (prvo navedeno je takođe živo biće kao i devojka, a Hipijino pri-

⁹ *Ibid.*, str. 199.

¹⁰ *Ibid.*, str. 200.

¹¹ *Ibid.*, str. 200.

stajanje na taj primer je natopljeno komikom: „Istina Sokrate. Prelepe su kobile kod nas)¹², lira i lonac koji ako je „gladak, okrugao i dobro ispečen“ mora biti lep. Dva živa bića i dve stvari. Izbor svakako nije slučajna, kao što je inače malo šta slučajno kod Platona.

No ono što nije uočeno u analizama *Hipije Većeg* je vrlo fino postavljena sokratska epagogija koja će zavrhuniti čuvenim primerom kutlače od smokovog drveta. Naime, Platon hotimice nabraja raznovrsne entitete, s jedne strane obezvređujući Hipijin odgovor, ali s druge, možda još važnije, uvodi pitanje šta je ono što bi se, u kontekstu traganja za definicijom pojma lepote, moglo odrediti kao opšte i svim ovim entitetima zajedničko; šta je to čime su svi oni lepi, koji je to zajednički imenilac lepe devojkice, lepe kobile, lepe lire i lepog lonca. To je pažljivo postavljen sokratski *methodos* kojim Platon u ovom dijalogu pokušava da stigne do određenja „same lepote kojom je sve drugo urađeno i usled koje se...pokazuje lepim kad mu pristupi onaj oblik *eidos*.“¹³

Ovaj epagoški postupak Platon u jednom trenutku preseca intermecom na temu relativnosti lepote i mislim da je to presecanje i značaj same te sekvence o problemu relativizma razlog zašto se u literaturi o *Hipiji Većem* ne uočava sprovedeni princip epagogije koja se posle intermecca o relativnosti lepote nastavlja nabranjem i analizom lepote raznovrsnih materijala, zlata, slonovače, kamena... i vrhuni primerom kutlače od smokovog drveta i uvodeњem kategorije prikladnosti, prilagođenosti svrsi (*prepon*).

Problem relativnosti lepote uvodi Hipija komentarišući Sokratov primer lepog lonca. Pristaje na Sokratovu tezu da je lonac lep „ako je lepo urađeno“, kaže „uopšte to ne zavređuje da se smatra lepim **u odnosu na** (bold I. D. V.) kobilu, devojkicu i sve druge lepe stvari.“¹⁴

Ovde se prvi put pojavljuje ovo **u odnosu na** koje će, prema mom mišljenju, postati crvena nit čitavog dijaloga.

Sokrat, kao vešt mačevalac, dočekuje udarac kontra udarcem citirajući Heraklitove reči da je „najlepši majmun ružan u poređenju sa ljudskim rodom“ – što nama neizostavno budi asocijaciju na filozofe prosvetljenosti Voltera (Voltaire) i Hjuma (Hume) i njihove primere na ovu temu – i postavlja tezu o relativnosti lepote: „Najmudriji čovek će se u odnosu na boga pokazati majmunom i po mudrosti i po lepoti i po svemu ostalom... i najlepša devojkica je ružna u poređenju s bogovima.“¹⁵

Nebojša Grubor u tekstu *Platonova estetika lepog u dijalozima Hipija Veći, Gozba i Fedar* tačno konstatuje da je „srž Sokratove argumentacije pro-

¹² *Ibid.*, str. 201.

¹³ *Ibid.*, str. 202.

¹⁴ *Ibid.*, str. 201.

¹⁵ *Ibid.*, str. 202.

tiv Hipijinih odgovora ...u njihovoj relativizaciji.“¹⁶ (Iako, ne treba smetnuti s uma da problem relativnosti lepote u razgovor uvodi ipak Hipija)! No, s druge strane, suština obaranja i sopstvenih argumenata kod Platonovog glasnogovornika Sokrata svodi se, u ovom dijalogu, ili na neposredno uočavanje problema relativizma, ili – i na to hoću da posebno skrenem pažnju jer mislim da je izuzetno značajno – na posredno relativizovanje preko uočavanja ključnog i stalno prisutnog relacionizma koji hronično iskršava kao večno prisutna senka pojma lepote.

Uočivši problem relativnosti lepote, Platon se vraća prvobitnom smeru istraživanja, pokušaju određenja „same lepote kojom je sve drugo urađeno i usled koje se pokazuje lepim kad mu pristupi onaj oblik (*eidōs*)“,¹⁷ jer to svakako ne može biti ni devojka, ni kobila, ni lira.

Na to sledi drugi Hipijin odgovor da to „nije ništa drugo do zlato“.¹⁸

Pored toga što ima funkciju da nam sofistu Hipiju predstavi kao nadobudnu nezalicu koja ne razume ništa, ovaj odgovor izvanredno postavlja platformu za Platonovo dalje istraživanje: pričom o Fidiji i njegovom korišćenju različitih materijala u skulptorskom postupku, slonovače, kamena... Platon opet relativizuje lepotu (ovde konkretno lepotu zlata) i konstatuje – što je posebno značajno u ovom spisu – princip relacije kao imanentno svojstvo lepote, konstituišući filozofskim sredstvima estetičku kategoriju prikladnosti, prilagođenosti svrsi (*prepon*) koja je bila ključna za predfilozofsko antičko grčko promišljanje lepote. (Još homerska upotreba pojma lepote nosi temeljnu i prepoznatljivu konotaciju prikladnosti, odnosno prilagođenosti svrsi.)¹⁹

Definiciju lepote kao prikladnosti izgovara Hipija „porođen“ babičkom majstorijom Sokratovom; naveden vešto postavljenim pitanjima, on kaže; „da je lep (kamen) kad god odgovara... i da svaku pojedinu stvar čini lepom ono što joj odgovara (prilichi)“.²⁰

Pored toga što je ova definicija plod dijaloško-dijalektičke metode i majstorske majeutike, ona je takođe i plod epagogije, crvene niti koja se proteže kroz dijalog. Primer koji sledi, famozni primer sa kutlačom od smokovog drveta koja je lepša od zlatne kutlače jer je prikladnija, jer bolje odgovara nameni i prilichi svrsi, u stvari je poslednji u nizu devojka, kobila, lira, lonac, zlato, slonovača, kamen – kutlača, nizu koji izmiče zapažanju jer je prekinut diskusijom o relativnosti lepote. Dakle produkt vešto vođene epagogije, traganja za

¹⁶ Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd 2012, str. 84.

¹⁷ Platon, *Hipija Veći*, str. 202.

¹⁸ *Ibid.*, str. 202.

¹⁹ Vidi: Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd 1974, i Draškić Vićanović, Iva, „Forma kao izraz funkcije“, *Theoria*, Broj 4, LIII, Beograd 2010, str. 73 – 86.

²⁰ Platon, *Hipija Veći*, str. 204.

onim što je opšte i zajedničko u svim prethodno nabrojanim entitetima je *prepon*, prikladnost, jedini zajednički imenilac koji se u svemu o čemu je bilo reči može pronaći. To je taj momenat koji nije uočen u literaturi posvećenoj ovom Platonovom dijalogu.

Tezu da je epagogija metod koji je crvena nit ovog dijaloga i da je njen plod estetička kategorija prikladnosti potvrđuje nam i Platonova naredna formulacija pitanja o suštini lepote koja predstavlja finale i vrhunac jednog od dva smera istraživanja koja u *Hipiji Većem* preduzima Platon, formulacija koja će uslediti posle još jednog relativističkog intermeca, pa opet, zbog tog prekida, crvena nit metodskog postupka izmiče pogledu.

Drugi intermeco na temu relativizma lepote nastaje trećom definicijom lepote koju nudi Hipija i treći put ubeđen da je potpuno u pravu i da neće biti kontraargumenta njegovom određenju šta jeste lepota: „...najlepše je za čoveka da bude bogat, zdrav“ (u ovom redosledu bogat pa zdrav, a ne zdrav pa bogat, može se uočiti Platonov prezir prema sofistima i njihovoj lestvici vrednosti na kojoj bogatstvo zauzima vrhunsku poziciju), „da ga Heleni poštuju, da stigne do starosti... sahrani roditelje, da ga lepo i veličanstveno pokopaju njegovi potomci.“²¹

Hipija ovo izgovara pucajući od ponosa i tada nastupa najkomičniji momenat u dijalogu i jedan od najkomičnijih u celom Platonovom opusu. Naime, Sokrat kaže da onaj neimenovani čovek koji ga je navodno ispitivao o lepoti, ne samo da neće biti zadovoljan ovim odgovorom, nego će, štaviše, „bude li imao štap, pokušati da me dobro dohvati ako mu ne umaknem“.²² Implikacija je jasna da Hipija zaslužuje jake batine – toliko je besmisleno i nesuvislo to što je izgovorio.

Razvijajući komičnu situaciju i koristeći, naravno, priliku da nam još jednom pokaže kakve su i kolike neznalice sofisti, pri tom nadobudne i pune sebe, Platon formuliše pitanje o suštini lepote na način koji, kao što rekoh, predstavlja finale i vrhunac jednog od dva smera istraživanja preduzeta u ovom dijalogu.

„Zar nisi sposoban da upamtiš“, grdi Sokrat Hipiju navodeći reči koje bi na njega, Sokrata, navodno sručio ljutiti, nezadovoljni glupošću odgovora, tobožnji ispitivač pojma lepote, „da sam te pitao za lepotu samu, za onu koja svemu čemu je pridodata, bilo da je to kamen, drvo, čovek, bog,“ (sada se svi pominjani entiteti objedinjuju, a dodaje se još i) „bilo koji čin ili znanje, daje svojstvo lepote. Ja te, čoveče, pitam, šta je sama lepota, ali tebi ne mogu to uli-

²¹ *Ibid.*, str. 206.

²² *Ibid.*, str. 206.

ti u glavu ništa više nego da kraj mene sedi kamen, onaj vodenički, koji nema ni ušiju ni mozga.“²³

Zašto je Hipija vodenički kamen bez ušiju i mozga? Ne shvata do koje mere je relativan njegov primer lepote i do koje mere zavisi od konteksta. „Zar je i za Ahileja“, kaže Sokrat, „lepo da bude sahranjen kasnije od predaka?“²⁴ Ni za Herakla to nikako ne bi bilo lepo, dodaje Sokrat još jedan primer koji dokazuje relativnost Hipijinih.

Posle ovog dokaza o relativnosti Hipijinog trećeg određenja lepote, Sokrat se vraća produktu svoje epagoške metode, kategoriji prikladnosti (*prepon*) i stavlja upitnik na sopstvenu tezu – Da li odgovarajuće, prikladno (*prepon*) čini da stvari **izgledaju** lepe ili da **budu** lepe? Izgled je određen kao „neka prevara u odnosu prema lepom“²⁵, što je iz antičke perspektive u velikoj meri samorazumljivo; izgled je iluzija (*apate*) što ima konotaciju obmane i prevare.

Ovde Platon menja smer principa relativizma (koji se do sada pojavljivao kao obarajući argument svakom pokušaju definisanja lepote) i pristupa **posrednoj relativizaciji** preko uspostavljanja relacije sa subjektivnom svesću. Naime, uspostavljanjem relacije prema svesti, Platon relativizuje ontološki status lepote. Biti za Platona znači postojati bez obzira na subjektivnu svest, bez utemeljenja u svesti.

„...stvari od samih sebe imaju bit koja je postojana“, kaže Platon, „bez odnosa prema nama i neovisno o nama. Ne daju se vući gore dole prema našoj mašti...“²⁶

Relativizacijom ontološkog statusa, relativizuje se i aksiološki status lepote. Platonova logika je sledeća: utemeljenje vrednosti na svesti subjekta, nesiguran je i labav ontološki oslonac. Ovakvim tretmanom vrednost, prema Platonovom mišljenju, gubi realitet; zavisnost od svesti znači i poništavanje ontološkog realiteta. *To onontos*, biće, ono što istinski i po sebi postoji, nezavisno je od subjektivne svesti. Drugim rečima, za Platona ontološki realitet uslovljen je ontološkim objektivitetom.

Platon je u stvari uspostavio neku vrstu jednačine između onoga što istinski jeste i onoga što objektivno jeste (**istinski jeste=objektivno jeste**). Prema njegovoj logici, objektivitet garantuje istinsko postojanje. Primenjeno na prostor aksiologije, to znači da objektivitet garantuje, kantijanskim terminima rečeno, opštost i nužnost važenja vrednosti. Obavezujuća snaga vrednosti, njen poziv na opšte i nužno priznavanje i poštovanje, utemeljeno je u objektivno-

²³ *Ibid.*, str. 207.

²⁴ *Ibid.*, str. 207.

²⁵ *Ibid.*, str. 209.

²⁶ Platon, *Kratil*, Plato, Beograd 2000, str. 22.

sti njenog postojanja; da bi imala obavezujuću snagu, vrednost ne sme, ni na koji način, zavisiti od svesti subjekta. Vrednost mora imati čvrsto ontološko – objektivno uporište da bi uopšte bila vrednost; aksiološki status nekog entiteta čvrsto je povezan sa ontološkom objektivnošću. Jedino takav čvrst ontološki status mora imati svaka vrednost, pa i lepota. Njen aksiološki dignitet uslovljen je ontološkim.

Ova platforma, princip objektivnog fundiranja vrednosti, ontološki objektivizam, objektivni realizam, kao uslov aksiološkog antirelativizma i filozofskog etabriranja vrline i lepote, jeste jedan od aksioma Platonove filozofije.

Platon, dakle, uočava suštinsku vezu između lepote i izgleda (anticipirajući time modernu perspektivu) i pomoću pojma izgleda uspostavlja relaciju između lepote i čovekove svesti. I to je ono što Platona zbunjuje kada je u pitanju kako ontološka, tako i vrednosna dimenzija lepote.

Ceo Platonov argumentativni hod u prilog tezi da prikladnost čini da stvari samo **izgledaju** lepe, a ne i da **budu** lepe je prilično neubedljiv i mislim jedan od najslabijih u dijalogu *Hipija Veći*. Očigledno je da on umeće ovaj nespeli argumentativni lanac da bi napravio distinkciju između bića i izgleda i da bi stigao do pojma korisnosti (*chresimon*), koja je u ovom kontekstu podvarijanta prikladnosti (*prepon*) i usmerena je na istinsko biće stvari a ne na njihov izgled: lepe su one oči koje zaista imaju moć viđenja pa su korisne za gledanje, a ne one koje samo izgledaju da takvu moć imaju, što bi, prema Platonovom nedovoljno argumentovanom stavu, bila funkcija prikladnosti.

Drugim rečima, Platon distingvira između prikladnosti i korisnosti na osnovu ontološke težine koju poseduje stvar na koju su usmerene – samo izgleda ili stvarno jeste.

No kategorija korisnosti opet dovodi pojam lepote u relacionistički ćorsokak: lepe su oči koje su korisne **za** gledanje, telo je lepo **za** trčanje, ili **za** rvanje... uvek **za** nešto, uvek usmereno na neki cilj, uvek u relaciji prema nekoj svrsi.²⁷

²⁷ Skrećem pažnju čitaocu na kompatibilnost ovog segmenta *Hipije Većeg* sa Ksenofontovim svedočanstvom – analizom Sokratove estetičke pozicije, što posredno potvrđuje sokratski epagoški duh *Hipije Većeg*, koji, pored ovog dijaloga imaju i *Lahes i Eutifron*. Ksenofont u *Uspomenama o Sokratu* filozofskim sredstvima, tretira pojam prikladnosti, prilagođenosti svrsi, kao ključnu estetičku kategoriju – u njegovim spisima gotovo sinonim pojma lepote.

»Aristip: Jesu li sve lepe stvari slične jedna drugoj?

Sokrat: Neke su, štaviše, tako različne kako samo može biti.

Aristip: Kako bi onda lepo moglo biti to što je različno od onoga što je lepo?

Sokrat: Diva mi, onako kao što se od čoveka lepa za utrkivanje razlikuje drugi koji je lep za rvanje; kao što se štiti lep za odbranu razlikuje koliko god može od sulice za jako i dobro izmetanje. ... Aristip: Da li je onda i košara za smeće lepa?

Sokrat: Ta Diva mi, i zlatan štiti je ružan, ako je za svoju svrhu košara lepo izrađena, a štiti rđavo.« (Vidi. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980, str. 79. I Draškić Vićanović,

„I sve životinje“, razvija svoju ključnu misao Platonov Sokrat, „lepeg konja, petla i prepelicu, svu opremu, kola, morske brodove i troveslarke, sve instrumente za muziku i ostale umetnosti, i ako hoćeš, običaje i zakone, gotovo sve to nazivamo lepim na isti način. U svakome od njih gledamo kako je prirodno postalo, kako je izrađeno i kako je postavljeno, i lepim zovemo ono što je korisno (*chresimon*) i to onako kako je korisno, za ono za šta je korisno i onda kada je korisno; a ono što uopšte nije tako korisno, ružno je.“²⁸

Ovo je finale epagoškog postupka u *Hipiji Većem* koji počinje već sa prvim Hipijinim odgovorom na pitanje šta je lepota – lepa devojka. I Sokratovim nabranjem raznovrsnih entiteta koji, s jedne strane, relativizuju Hipijin odgovor, ali s druge, čine relevantan skup bića i stvari, skup koji nije nasumičan i slučajan (kao što možda može izgledati) već vrlo pažljivo odabran da se sprovede epagoška metoda i pronade ono svojstvo ili princip koji je svim pobrojanim entitetima zajednički i da se, na kraju postupka, definiše traženi pojam.

No pronađeno svojstvo, odnosno princip opšteprisutan i zajednički svim nabrojanim lepim entitetima – prikladnost, prilagođenost svrsi (*prepon*) i korisnost, odgovarajuće biću a ne izgledu (*chresimon*), pokazuje uvek iznova sebi imanentan relacionizam koji posredno – u Platonovom i uopšte antičkom sistemu mišljenja – vodi relativizmu. Ako je telo lepo **za** trčanje, ili **za** rvanje, imanentna mu je relacija prema nekoj svrsi koja otvara i problem relativnosti, jer je sasvim očigledno i samorazumljivo da ako je telo lepo za ovo, ili za ono, nije lepo apsolutno i po sebi, bez obzira na kontekst i bez obzira na usmerenje ka određenoj svrsi.

To je, prema mom mišljenju, pravi razlog zbog kojeg Sokrat obara i ovaj svoj odgovor na pitanje šta je lepota; odgovor koji se iskristalisao kao plod epagoške metode – crvene niti dijaloga – korisnost, kao uža varijanta prikladnosti, koja je, s jedne strane, imuna na smer relacije ka svesti subjekta, izgled, ali s druge, i sama zapada u relacionistički ćorsokak usmerenosti na neku svrhu, čime se otvara i ponor platoničke aksiologije – relativizam.

U daljem toku dijaloga Platon, kao i uvek, sa neverovatnim sluhom za svaki i najsitniji detalj koji je ostao neispitan, stavlja upitnik i na aksiološki status same svrhe ka kojoj je usmerena korisnost – onog **za šta** je nešto korisno. Sasvim konkretno, ako je telo lepo za trčanje, postavlja se pitanje i same vrednosti trčanja (kao svrhe u ovom primeru).

Zaključak koji se mogao anticipirati na osnovu samog načina na koji je pitanje postavljeno je sledeći: „stvari koje su korisne za činjenje nekog zla“²⁹ nisu lepe i ne mogu biti lepe. Drugim rečima, da bi bile lepe, moraju biti kori-

Iva, „Forma kao izraz funkcije“, str. 4-5.

²⁸ Platon, *Hipija Veći*, str. 211.

²⁹ *Ibid.*, str. 212.

sne za neko dobro, odnosno i sama svrha ka kojoj su usmerene mora biti vrednost. Plod ovog argumenta je pojam *ophelimon* koji podrazumeva korisnost sa dobrom svrhom.³⁰

Utvrdivši nužnost i ovog momenta zarad potpunosti određenja lepote, Platon jednim udarcem ruši sve što je do tada izgradio – pošto, prema gornjem argumentu, ispada da je lepota uzrok dobra što podrazumeva različitost uzroka i onog što je uzrokovano, to ne može stajati nikako, jer antička grčka kulturno-filozofska paradigma *kalokagatija* podrazumeva jedinstvo dobrog i lepog.

Iz savremene perspektive ovaj rušilački Platonov argument je pod velikim upitnikom, iz antičke pak, on je samorazumljiv i neoboriv.

Sam kraj dijaloga i određenje lepote kome je posvećena završnica *Hipije Većeg*, otvara novu perspektivu – koja anticipira vekovima unapred ideju zasnivanja moderne estetike – (u prethodnom toku dijaloga naznačenom čarokom između Sokrata i Hipije na temu distinkcije između izgleda neke stvari i onoga što ona uistinu jeste). Ta nova perspektiva je uspostavljanje relacije između lepote i čovekove svesti. Problem relacionizma Platonu iskršava ponovo ali sad uzima drugi pravac; nije više u pitanju relacija prema svrsi (telo lepo za trčanje, za rvanje, kutlača i lonac za kuvanje itd), već relacija prema subjektivnoj svesti, odnosno ovde sasvim konkretno, relacija prema čulima vida i sluha.

Poslednji odgovor na pitanje šta je lepota daje Sokrat i najavljuje ga sa entuzijazmom, kaže da misli da je upravo nešto „dohvatio“, a „dohvatio“ je sledeću definiciju:

„... lepo je ono što nas čini radosnim“ (odnosno ono što donosi zadovoljstvo), „ne mislim na svaki užitak“, precizira Sokrat, „već samo na užitke slušanja i vida... i lepi ljudi i svi uresi i slike i kipovi privlače nas kad ih gledamo, ako su lepi. Isto to prouzrokuju lepi zvuci, muzika, govori i priče.“³¹

Ovo je mesto koliko interesantno, toliko i značajno. Platon već ovde objedinjuje dela likovne umetnosti sa poezijom, retorikom i muzikom i – sa ljudskim telima. Dakle, pre dijaloga *Država* i pre čuvenog objedinjavanja likovnosti i poezije kategorijom *mimesisa*, imamo i ovde, u *Hipiji Većem*, konstataciju da su svi pomenuti entiteti lepi.

Drugo vredno pažnje je izdvajanje tzv. viših čula, vida i sluha. Sva ostala čula i čulna zadovoljstva su inteligentno i suptilno sklonjena u stranu: „... ne bi bilo onoga ko nas ne bi ismejao da kažemo da jesti nije prijatno već lepo i da prijatno mirisati nije prijatno već lepo. A što se tiče ljubavnih naslada, svi bi se borili protiv nas za to da je to nešto najprijatnije; no to treba... činiti tako da

³⁰ Interesantno je da Platon u *Kratilu* analizira reč „ofelimon“ i konstatuje da je stranog porekla i da se i Homer njome često služi sa konotacijom rašćenja i proizvođenja. (str. 56.)

³¹ *Ibid.*, str. 215.

niko ništa ne vidi, pošto je to gledati nešto najružnije.³² Ostaju, dakle, samo zadovoljstva u gledanju i slušanju za koja se može tvrditi da su lepa.

Treće važno u ovom argumentu je skretanje pažnje na lepotu koja se ne obraća telesnim čulima: „Zar ćemo i za lepe običaje i zakone, Hipija, reći da su lepi zato što su prijatni sluhu i vidu, ili oni pripadaju nekoj drugoj vrsti?“³³

(U ovom kontekstu je interesantno i otvaranje prostora za neku drugu vrstu čulnosti: „Moglo bi se možda ispostaviti da zakoni i običaji nisu izvan spoznaje sluha i vida“³⁴, no to je posebna tema, za drugu vrstu analize.)

I najzad – Platon i ovde sprovodi epagogiju – traži opšte i zajedničko u nabrojanim lepim entitetima, ali traženje zajedničkog imenioca ide drugim smerom – smerom prema svesti posmatrača, odnosno, uže, prema čulima vida i sluha. Produkt ovog drugog smera sprovedene epagogije je konstatacija da je svim nabrojanim lepim entitetima zajedničko to što se obraćaju svesti čovekoj i izazivaju zadovoljstvo čula vida i sluha.

Prepon, chresimon, ofelimon (prikladno, korisno, korisno za dobru svrhu) pojavili su se kao produkti epagogije koja je sprovedena na strani objekata u traganju za opštim i svemu zajedničkim kvalitetom kao pobrojanim entitetima pripadnim, inherentnim svojstvom; sada, na kraju dijaloga, epagogija istražuje šta je to opšte i svim pobrojanim entitetima zajedničko čime oni izazivaju zadovoljstvo čula vida i sluha, što znači da se epagogija sprovodi u smeru ka subjektu, odnosno prema čovekovo svesti.

Dakle, u *Hipiji Većem* mogu se pratiti dva smera epagoške metode: jedan koji traži opšte i zajedničko na strani predmeta, kao inherentno svojstvo predmeta koje je objektivno i taj smer epagogije stiže do prikladnosti – korisnosti, smešta u kontekst, utvrđuje nužnost smeštanja u kontekst, otkriva problem relacionizma kroz objekte, i na strani objekta utvrđuje nužnost relacije prema nekoj svrsi; na taj način, posredno, stiže do relativizma, jer sve ono lepo za neku svrhu – ne može biti apsolutno i po sebi lepo.

Drugi smer epagoške metode koji se može ispratiti je traženje opšteg i zajedničkog u lepim entitetima u relaciji prema svesti, konkretno čulima vida i sluha, dakle u smeru ka subjektu. I taj smer relacionizma vodi u relativizam, jer (kao što sam ranije pominjala) prema Platonovom uverenju, sve ono što je od svesti zavisno nema čvrst ontološki temelj i stabilnost: biće stvari nije određeno s obzirom na nas i naše predočavanje, već s obzirom na svoju samu suštinu, što će reći da je suština po definiciji objektivna. Iz Platonove perspektive posmatrano, ovaj smer relacionizma – prema svesti, od-

³² *Ibid.*, str. 216.

³³ *Ibid.*, str. 215.

³⁴ *Ibid.*, str. 216.

nosno našem predočavanju (da se poslužimo formulacijom iz *Kratila*) jeste, po definiciji, relativizam.

Do čega na kraju dolazi Sokrat u ovom poslednjem pokušaju definisanja lepote koji je, kako kaže „dohvatio“? Dohvativši definiciju, Sokrat počinje da je ruši, a način na koji je ruši je konstatovanje nemogućnosti da se pronađe zajednički imenilac za ono što je prijatno putem čula vida i ono što je prijatno putem čula sluha. „...uživanje koje nastaje preko sluha nije lepo zato što nastaje preko sluha, jer tada ono koje nastaje preko vida ne bi moglo biti lepo...“³⁵

Sokrat predlaže da se pronađe nešto treće što je zajedničko obema vrstama zadovoljstva, a što nije svojstveno svakom pojedinačno, čime zbunjuje Hipiju koji dokazuje da ako su dva čoveka pravedna zajedno, pravedan je i svaki ponaosob.

Na ovo Sokrat daje neoboriv kontraargument: „Nije li svaki od nas jedan... i neparan?“³⁶ Kada se Hipija složi, sledi briljantna završnica da su njih dvojica zajedno parni, a svako za sebe neparan, čime se potvrđuje gornji stav da nešto što je svojstvo oba entiteta ne mora biti svojstvo svakog pojedinačno.

Ali, za razliku od ovog, poslednja Sokratova teza da svojstvo lepote spada u grupu sa svojstvom pravednosti a ne sa svojstvima parnog i neparnog, nastaje kao plod ocene od oka, bez argumentacije – što Platon redovno u svojim dijalozima čini kada nema dovoljno stabilnu argumentaciju, ili mu je jako stalo do nekog zaključka pa ga izvodi po svaku cenu. Pravi argument bolno nedostaje na samom kraju dijaloga i zaključak da je „prijatnost koja nastaje preko vida i sluha lepa“, odbacuje se bez preciznog argumentativnog hoda koji bi dostatno srušio postavljenu tezu. Utoliko čudnije što majstor argumentacije, Platon, čitav svoj dijaloško-dijalektički poduhvat završava ponorom nedorečenosti koji vodi do poslednje Sokratove konstatacije da je „lepo teško“³⁷, što podseća na potonje renesansne i osamnaestovekovne formulacije: Petrarmino (Petrarca) *non so che* (ne znam šta) i *je ne sais quoi* (ne znam šta) francuskih prosvetitelja.

Autori tekstova o *Hipiji Većem* pokazuju izvanrednu preciznost u analizi definicija lepote koje nam u ovom spisu nudi Platon: Tartalja pronalazi devet odgovora, Vudruf i Grubor sedam, Zurovac šest, Tatarkijevič, pored sluha za analizu, pokazuje i sluh za sintezu, pa deli definicije u dve grupe, na funkcionalističke i hedonističke.

Kompatibilno sa ovom Tatarkijevičevom podelom koja sintetiše, mislim da se kompletna argumentacija u dijalogu koja je sva relativistički intonirana, može podeliti na tri vrste relativističkih argumenata: neposredno relativistič-

³⁵ *Ibid.*, str. 218.

³⁶ *Ibid.*, str. 220-221.

³⁷ *Ibid.*, str. 225.

ke, posredno relativističke koji do relativizma stižu preko relacije prema svrsi u samim predmetima i posredno relativističke kojima relativizam proishodi iz uspostavljanja relacije prema subjektivnoj svesti.

U prvu grupu svrstala bih prvi Hipijin odgovor: „Lepa devojka“ koji, naravno, nosi i taj metodološki bitan momenat platforme za distingviranje između pojma lepote, lepote kao takve i pojedinačnih entiteta koji poseduju svojstvo lepote.

Drugom tipu argumenata pripadaju drugi Hipijin odgovor „zlatno“ i prvi i drugi Sokratov odgovor „prikladno“ i „korisno“.

U treći tip argumenata spadaju mali ekskurs na temu distinkcije između izgleda i bića stvari u okviru analize kategorija prikladno i korisno i poslednja Sokratova definicija da je lepo ono što donosi zadovoljstvo preko čula vida i sluha, čije pobijanje u samoj završnici dijaloga doživljava potpuni argumentativni brodolom.

I najzad zaključak da je lepo teško, komplikovano, *non so che*, polaganje je oružja pred problemom i odustajanje od ovakvog načina istraživanja. Kako sjajno primećuje Stenli Rozen (Stanley Rosen) „ideja je obličje vidljivosti a ne ishod pravila nekog analitičkog postupka“.³⁸ Dakle, po definiciji, preduzeti način istraživanja ne može stići do ideje – u ovom slučaju do ideje lepote.

To je prvi bitan uzrok Platonovog odustajanja od istraživanja na kraju dijaloga, odnosno, preciznije, od metodskog postupka koji je primenjen u *Hipiji Većem*. Drugi ključni uzrok je svest o tome da bilo kakav da bude rezultat, on nužno relativizuje pojam lepote pošto ga definiše u nekoj relaciji – ili sa subjektivnom svešću, ili u relaciji prema svrsi; tako je i prethodna argumentacija i produkt epagogije u prvom delu dijaloga – *prepon/chresimon* odbačena zbog relacije prema svrsi koja, kao i upućivanje na subjektivnu svest, relativizuje lepotu, što joj urušava kako ontološki, tako i aksiološki status. To su i razlozi potonjem Platonovom pribegavanju anamnezi, anamnestičkom metodu, jer se problem lepote u dijaloško-dijalektičkom i epagoškom diskurzivnom postupku nije otvorio onako kako je Platon hteo; odnosno ontološko-aksiološki status lepote, tako kako se iskristalisao u istraživanju sprovedenom u *Hipiji Većem*, jeste ono što je na kraju navelo Platona da odustane i izjavi da „je lepo teško“. Dakle, najdublji razlog Platonovog odustajanja je upravo temelj njegovog misaonog sistema, aksiom da vrednost, da bi bila uistinu vrednost, mora postojati objektivno i po sebi, a ne smeštena u bilo kakav kontekst, niti upućena na relaciju – bilo prema svrsi objekta, ili prema svesti subjekta – efekat na aksiološki dignitet lepote je u oba slučaja rušilački i prema Platonu – nedopustiv.

³⁸ Rosen, Stanley, *Plato's Sophist: Drama of Original and Image*, New Haven and London, Yale University Press 1983, p. 245.

LITERATURA

- Draškić Vićanović, Iva, „Forma kao izraz funkcije“, *THEORIA*, Beograd 2010, Broj 4, godina LIII, str. 73 – 86.
- Grube, G. M. A., „The Logic and Language of the Hippias Major“, *Classical Philology*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1929), pp. 369-375.
- Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd 1974.
- Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd 2012.
- Hoerber, Robert George, Kyne, Estella, „Plato’s Hippias Major“, *The Classical Journal*, Vol. 50, No. 4 (Jan., 1955), pp. 183-186.
- Hyland, Drew. A, *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press 2008.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980.
- Platon, *Hipija Veći*, u *Dijalozi*, Grafos, Beograd 1982.
- Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd 2000.
- Plato, *Hippias Major*, Commentary and Essay by Paul Woodruff, Indianapolis, Cambridge 1982.
- Rosen, Stanley, *Plato’s Sophist: Drama of Original and Image*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- Sider, David, „Plato’s Early Aesthetics: The Hippias Major“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 4 (Summer, 1977), pp. 465-470.
- Tartalja, Ivo, *Do praestetike*, IKZS, Sremski Karlovci, Novi Sad 2007.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw, *History of Aesthetics*, Mouton, The Hague, Paris 1970.
- Zurovac, Mirko, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd 2007.

IVA DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ
Faculty of Philology, University of Belgrade

EPAGOGÉ AND PROBLEM OF
RELATIONALISM IN PLATO'S
HIPPIAS MAJOR

Abstract: The paper discusses the concept of beauty in Plato's *Hippias Major*. Author analyzes all of the definitions of beauty which are offered in the dialogue and recognizes epagoge as key method, which takes two directions: first – through the objects, resulting with suitability (*prepon*) as definition of beauty, definition which essentially implies relationalism and consequently, in Plato's opinion, relativism; second direction – to subjective mind, resulting with definition of beauty as quality that gives pleasure to the senses, that means making relation with human senses (human mind); relationalism appears anew implying relativism anyway. That is, in author's opinion, the reason why Plato had given up on this way of investigation as far as beauty is concerned.

Keywords: beauty, relationalism, relativism, suitability, human mind, *epagoge*

Primljeno: 29.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

