

Arhe XVIII, 36/2021

UDK 16 Plato

165.0

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.36.99-127>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

МИХАИЛО СТОЈАНОВИЋ¹

Иновациони центар Универзитета у Нишу

ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ НАДРАЦИОНАЛНИХ ЕЛЕМЕНАТА ПЛАТОНОВЕ СПОЗНАЈНЕ ПСИХОЛОГИЈЕ

– Анализа одреднице $\mathcal{D}\acute{\epsilon}\alpha$ –

Сажетак: Истраживачки пројекат се у раду излаже у три фазе. У уводном се даје кратка абревијација становишта поводом проблема Добра унутар Платонове метафизике. У другом делу се уводи одредница $\mathcal{D}\acute{\epsilon}\alpha$, дефинише њено семантичко поље у ширем смислу и разлаже улога у систему Платонове философије. Овде настојимо показати да се кроз смисао овог појма долази до централних момената учења. Консеквентно, $\mathcal{D}\acute{\epsilon}\alpha$ се показује као интегрални део Платоновог система. У трећем делу се у историјско-философском смислу разматрају садржинска одређења одреднице $\mathcal{D}\acute{\epsilon}\alpha$. На основу датих анализа истраживачки рад настоји да пружи изван *новум* у погледу егзегезе Платонових текстова, а овај се примарно односи на приступ проблему Добра. Уместо учесталог онтолошког третмана (када се одредници таксативно приписују особине), овде нудимо гносеолошки угао у разумевању. Резултати истраживања указују на блискост између доминантне религијске институције антике (култ Елеусине) и спекулативног система Платонове метафизике.

Кључне речи: Платон, Добро, душа, $\mathcal{D}\acute{\epsilon}\alpha$, Елеусина, сазнање

¹ E-mail адреса аутора: mihailophilosophy@gmail.com

§1.0 УВОД

Разумевање проблема Добра (примарно *Pol.* 509b) у литератури се начелно нудило у неколико аргументованих варијанти. Прво, ту је група која је Добро посматрала као *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, дакле, као надсуштаствену инстанцу која је двоструко трансцендирана у односу на биће.² Нешто мања, али исто тако гласовита је она група према којој је ово једна врста заблуде или омашке: Добро је према њима пре свега једна од идеја, премда би се већина сложила како унутар те равни оно заузима једно почастовано место (*primus inter pares*).³ Трећа група је мање хомогена, но ипак се сви слажу у томе како идеја друге трансценденције аутора из прве групе захтева једну додатну интерпретацију. Тако је према једнима Добро начин на који свака ствар стоји у вези са сваком другом ствари. Оно је систем који има претежно математичке особине.⁴ Према другима, „идеја Добра није посебна идеја већ телеолошка структура стварности“⁵, а према трећима је сам „реалитет обликован телеологијом Добра“⁶. Четврта група нарочито наглашава однос Добра и Демијурга, односно бога. Према овима постоји читав низ места (пре свега у *Тимају* и *Законима*) где се о богу говори једнако као о Добру, након чега

² Најдоминантнији члан ове групе је Крамер (H. J. Krämer) који је у периоду између 1959. и 1969. издао неколицину утицајних чланака. Овом начину мишљења се придружују и неки други значајни истраживачи од којих овде издвајамо: De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Mnemosyne, Supplement 92, E. J. Brill, 1986; Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, Academia Philosophical Studies 2, Dritte Auflage, Academia Verlag, St. Augustin 2015; Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen*, Beiträge zur Altertumskunde 9, Stuttgart 1992.

³ Matthias Baltes, “Is the Idea of the Good in Plato’s Republic Beyond Being?”, *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Routledge, 1997.

⁴ Gosling, J. B. C., *Plato*, Routledge and Keegean Paul, 1973. (нарочито: стр. 67-68, 102, 118.)

⁵ Fine, G., “Knowledge and Belief in Republic V-VII”, *Epistemology* (Stephen Everson, ed.), Cambridge 1991, стр. 97.

⁶ Dorter, K., *Form and the Good in Plato’s Elatic Dialogues*, University of California Press, California, 1994, стр. 97.

подсећају да устројство Платонове метафизике не допушта постојање два крајња мерна принципа.

Резултати истраживања које прилажемо на следећим страницама имају за основ другачију методолошку поставку. Добро, наиме, не разматрамо као предметну одредницу, дакле, као *ens reale* или *ens ideale* већ само у оним аспектима у којима ова одредница стоји у вези са могућом спознајом.

§2.0 О ТОМЕ ДА ЈЕ ΘΕΑ ДЕО ПЛАТОНОВОГ УЧЕЊА

На неколико битних места се унутар Платоновог опуса сусреће термин *θεα* који је остао недовољно тематизован. Излагање смисла и значења, као и перспективе коју ова одредница отвара представља централни део рада. Започињемо прилажући сегмент текста Данијела Бучана:

„Контемплација Идеје Добра је за Платона *thea* (вид) – вид, директно посматрање, директна контемплација [...] Зато ‘окренути се директно’ према Врховној Идеји не може значити ‘мислити’. *Thea* не може бити *theoria!*”⁷

Не би ли се дошло до оног начина разлагања на основу кога је могуће разумети смисао у читавом варијететном спектру његове појавности, реч *θεα*⁸ испрва треба да буде одређена у језичкој

⁷ Vučan, D., “Thinkable and Unthinkable”, *Synthesis Philosophica*, 62, 2/2016. str. 365. Бучан долази до запажања која одиста одговарају Платоновом мишљењу. Међутим, начин његовог доласка – као уосталом и на неким другим местима – може бити споран.

⁸ Одредница *θεα*, са значењем утемељеним у ознакама за вид, према једном устаљеном тумачењу долази из јонско-атичког *θάρα*. Роберт Брикс наводи како је реч пре-хеленског порекла. Уколико се основа прати кроз индоевропски језик може се свести на корене: *dhejə-: dhjā- :dhī-*. *dh треба да стоји у основи *θ* и носи одреднице виђења, гледања, проматрања, посматрања и вида. Тако се и грчко *θεωω* (дивљење, чуђење) везује за индоевропско *dhəu-m̥. Види: *Proto-Indo-European Etymological Dictionary, A Revised Edition of Julius Pokorny’s Indogermanisches Etymologisches, Wörterbuch*, 2007. (odrednice *dhejə-: dhjā- :dhī-*) i Beekes, R. S. P., *Etymological dictionary of Greek*, Brill, 2009 (odrednica *θεα*).

димензији, или прецизније, у семантичко-прагматичким нијансама. Реч се разумева у три слоја значења:

а) У првом смислу реч значи виђење, односно, гледање.⁹

б) У другом смислу реч означава *спектакл, представу*, и тако једно *релационо постојање*.¹⁰

в) У трећем смислу, и даље држећи се театролошке терминологије, *ῥέα* представља (неретко најбоље) место у позоришту. Оваква употреба стоји директно супротно у односу на *αἰγείρου ῥέα* (од *αἰγείρος* или *Populus nigra* – митско дрво подземља) што је означавало она места у театру, обично директно иза стуба или неке друге препреке, због чега се од њих сцена уопште није могла видети. У овом контексту реч већ почиње да задобија семантичке црте погодне за каснију метафизичку рефлексију. *ῤέα* је позиција посматрања.¹¹

⁹ На овај начин се реч користи код Херодота. *Историја* је као форма сведочења за њега једна непосредност, неприкривена датост и сценска откривеност (*ἀπόδειξις*, Hdt. 1.1). Предмет описа је након тога обележен као вредан или достојан *виђења* (*δέης ἄξιος*, Hdt. 1.14, 1.184, 2.111, 2.163, 2.176). Готово иста фраза је присутна и код Ксенофона: описујући дивљење над бродом у који се треба укрцати, он записује: *ἄξία ἐγένετο ῥέαῤ ἡ σπουδή* (Xen. Hell. 6.2.34).

¹⁰ Контекст позоришта са собом носи низ вредних и високо диференцираних значењских нијанси. У том смислу, означено постојеће је једно које постоји у односу чињеницу посматрања. Изостанак тога момента уједно би значавао својеврстан онтолошки губитак. Када је осуђен на адске муке, Прометеј није окован само зарад себе самог; другачије: Зевсово уживање у призору, његова наслада над муком представља *онтолошки конституент догађаја*: „*ἄνητοῦς δ' ἐν οἴκῳ προθέμενος, τούτου τυχεῖν/ οὐκ ἠξιώθη αὐτός, ἀλλὰ νηλεῶς/ ὠδ' ἐρούθμισμαι, Ζηνὶ δυσκλεῆς ῥέα*“. / „Јер самилост ме спрам смртника обузе./ Сам наћи не завриједих је, већ немило/ Приредише ме, – Зеусу призор недичан!“ (Aesch. *PB*, 240).

¹¹ Тако Есхин, велики политичар и један од десеторице античких оратора у погледу (овде мање битних) дипломатских приредби пише: „*οὐ τοῖνυν μόνον ταῦτα ἐγράψεν, ἀλλὰ καὶ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ βουλῇ ῥεαν εἰς τὰ Διονύσια καταγεῖμαι τοῖς πρέσβεσιν, ἐπειδὴν ἤκωσι, τοῖς Φιλίππου. λέγε καὶ τοῦτο τὸ ψήφισμα*.“¹²“Шта више, не само да је поднео ове захтеве, већ је потом прешао у Сенат да би поводом фестивала Великих Дионисија доделио места у позоришту Филиповим амбасадорима.“(Aeschin. 2 55).

На макар два битна места Платон користи овај термин: прво, у 525а наводи: „тако би сазнање о јединици могло бити међу оним сазнањима која воде и обрађају душу према посматрању (*ῥέα*) онога што јесте.“¹²; друго, у 525ц: „[...]те да оне који ће у држави имати највише дужности убедимо да се баве логистиком, али никако на незналачки начин, него тако да расуђивањем доспеју до посматрања (*ῥέα*) природе бројева“¹³.

¹² У изворнику стоји: „καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τῆν τοῦ ἑντος ῥέαν ἢ περὶ τὸ ἐν μάθησις“ (*Pol.* 525a). Философирање је – као метафизичка делатност и акт душевности – ухваћено у три инстанце. Прво, оно се тиче извесног знања. Након што је интернализовано, ово знање има функцију метаморфолошке организације унутрашњости, то јест, извесне промене, (пре)обраћања или окретања да би се, на крају, дошло до вишег спознајног момента, директне контемплације природе ствари. Што се тиче првог (τὸ ἐν μάθησις) треба напоменути: неодржив је такав теоријско-преводилички став са чијег се становишта τὸ ἐν тумачи као „јединица“. Ово уједно значи сажимање и одузимање значења кроз фиксирање уског круга значењских ознака; другачије: τὸ ἐν се мора третирати као „једно“ (Овако чине и други преводиоци: Блуми Јовет, „the study of the one“, Грифит: „studying the one“, Рив: „learning about number one“ а Бурнет „study of unity“). И Ривово решење показује једно уназађивање. Једно – или сада: један – у стриктном смислу надилази категорију броја с обзиром да је, на темељу питагорејске традиције присутне у Платоновој мисли не само број, већ основ бројности као такве. Надаље, знање о једном (τὸ ἐν μάθησις) вероватно је највиши могући дискурзивни степен знања. То је оно што је, према посредним сведочењима, било главни предмет унутрашњег учења, и око чега се организује учење тибингенске школе тумачења. Бити довољно дуго у контакту са овим предметом, на начин једне духовне вежбе, обраћа, мења и усмерава (*μεταστρεπτικός*) човека, тако да овај бива способним за једну другачију активност: непосредно искушавање или директно гледање (τῆν τοῦ ἑντος ῥέαν) онога што јесте. Не треба занемарити ни фразеолошки оквир: „τῆν τοῦ ἑντος [...]“ – „спрам-, према- и на- бивствовање, стварност, оно што јесте“ већ се рабила у пресудном смислу. У *Федону* је философски напор одређен управо у овим терминима: τῆν τοῦ ἑντος θήραν: философија је – реченица је дата у негативном облику али са овим значењем: „лов на бивствовање“, „лов на оно што јесте“ (*Федон*, 66c). Логички неодређенији али интуитивно приступачнији θήραν замењен је метафизички и логички одређенијим, но интуитивно неприступачнијим ῥέαν.

¹³ При летимичном читању се може чинити како реченица не иде у прилог реченом, то јест, како да се ῥέα (изнова у облику ῥέαν) везује за нешто мање

Чак и у случају да су ова места једина забележена спомињана, тезу о *θέα*-и као спознајној способности било би могуће бранити. Ипак, један други извор даје за право да са још већом сигурношћу тврдимо овако нешто. Као „друго питање” у осмој књизи Плутархових *Quaestiones Convivales* проналази се поднаслов:

узвишено. Уколико се размотри позорније, показује се како то није случај: *προσῆκον δὴ τὸ μάθημα ἂν εἴη, ὃ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεδέξειν ἐπὶ λογιστικὴν ἵεναι καὶ ἀνδάπτεισθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκοιενται τῇ νόησει αὐτῆς.* (Pol. 252c). Прво, пут успињања који је описан у тексту показује карактеристике које изостају у преводу. „Бавити се логистиком“; превод је овде у ствари не више од транскрипције (*μεδέξειν ἐπὶ λογιστικὴν*) макар онда када се говори о речи *λογιστικὴν*. У питању је позив или обавеза учествовања (*μεδέξειν*) у једној умној делатности. Чудноватост израза је наглашена изостанку употребе *ἀριθμητικὴ* која би директније одговарала предмету *τῶν ἀριθμῶν*. Уместо тога Платон наглашава *λογιστικὴν*, реч која, поред и поврх математичких значењских нијанси има и своје метафизичке импликације. Такође, реч није постављена такоређи ниодкуд, већ је била у специфичном оквиру припремљена у 524б: „ἐν τοῖς τοιοῦτοις πρώτον μὲν πειράσθαι *λογισμόν* τε καὶ *νόησιν* ψυχῆ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν εἴτε ἐν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.“ На основу реченице је могуће понудити дефиницију: *λογισμόν* је (упарен са *νόησιν*) априорна моћ душе којом она (душа) из конгломерата мноштва дати предмет може да захвати као једно (ἐν). С тим што, треба нагласити, априорност овде бива дата као феноменолошки а не трансценденталан појам: инхерентна душевна способност. Даљу везу са појмом једно (што у консеквенци упућује на његову даљу експликацију: Једно као Добро) треба видети из увиђајног коментара Џејмса Адама, уредника Кембрицовог издања грчког текста *Државе*: поводом термина *θέαν* у овој реченици он пише: „Природа бројева' се не може видети *потпуно* [директно, М. С.] осим у њиховој вези са Добрим и осталим *νοητα*. Платон наравно не подразумева да ће *ἀριθμητικὴ* сама по себи постићи овај резултат (мада се може чинити да су неки од његових наследника ову науку уздигли до нечега оваквог достојанства: видети нпр. *Erinomis*): ни *ἀριθμητικὴ* ни пропедеутичке науке неће нас одвести толико далеко. Он под овиме мисли да се ученик (енг. student; филозоф), након што је стао на овај успињући пут (енг. ladder, lestвицу) не сме се од њега померати док не дође до Добра. Тада и само тада ће разумети 'природу бројева'“. (*The Republic of Plato II* (уредио: James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009 (First edition: 1902), коментар на страни 114. поводом параграфа 525ц.

Πῶς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν αἰεὶ γεωμετρεῖν / Шта Платон мисли под тим да се бог увек игра геометријом.

Унутар расправе о овом питању, Плутарх сведочи о нечему нама важном:

„[...] ἡμῶν γεωμετρίαν, ὡς ἀποσπῶσαν ἡμᾶς προσισχυμένους τῇ αἰσθησει καὶ ἀποστρέφουσιν ἐπὶ τὴν νοητὴν καὶ αἰδιον φύσιν, ἧς θεὰ τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας αἶον ἐποπτεία τελετηῆς“

“[...] када је хвалио геометрију као науку која човека одваја од видљивих ствари, и чини га да се посвети интелигибилној и вечној природи [рекао је да је] созерцање [θεῖα] [ове природе] сврха [циљ, смисао] философије, [и да] оно наликује чину у мистеријским инцијацијским обредима”¹⁴

Одредница „θεῖα” је према Плутарху двоструко одређена: а) као „τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας” / „крајња сврха философије“ и б) као да стоји у извесном односу сличења спрам ἐποπτεία τελετηῆς. Одредница τελετηῆς¹⁵ означава опште посвећивање у мистерије Елеусина; но дата

¹⁴ Плутарх се за разлику од неких других историчара увек показивао као истанчано доследан у употреби термина. Ваљда је, с обзиром да ствара током првог века након Христа, услед накупљеног философског и доксографског знања разумео значај детаља. Тако се и овде може узети као веран извештач о дискусијама које су се у Атини водиле, а на то нас наводи још једна историјска згода, наиме та да је Несоријус, истакнути неоплатониста и према Маринусу Тирском (70—130. година после Христа) аутор два значајна дела (*Orgia* и *Theurgica agoge*), отац или деда Плутархов, преко кога је овај могао имати непосреднији увид неголи неки други доксографи (види: Buetler, R., *Plutarchos von Athen*, R. E. 21, 1951, стр: 962 - 975.)

¹⁵ Ово треба разликовати од *телестериона*, премда и овај назив долази од исте речи. Телестерион је представљао иницијацијски храм у Елеусини и спомиње се још од времена Хомерове *Химне Деметри*. Види: Evans, N. A.,

у фрази са *ἐποπτεία*, она упућује на трећи и завршни иницијацијски чин, традиционално назван *гледањем тајне*.¹⁶

На основу досадашњег излагања је могуће дати два прелиминарна одређења. Прво, проблем Добра могуће је дефинисати у форми спознајних проблема, с тим што је тражени појмовни апаратус измештен у односу на учестале прилике. Друго, упркос томе што је јасно како *ἑὴ* није нити може да буде централни појам Платонове философије, исто се тако јасним показује како разматрање њеног значења, могућег и стварног, истраживача доводи до центра философије Платона: директног погледа у суштину реалитета.

§3.0 САДРЖИНСКО ОДРЕЂЕЊЕ ΘΕΑ-Ε

Први део реконструкције је полазио од предложеног термина и извирао у захтеву за учењем о спознаји Добра. Тражење праве садржине појма мора бити одговарајуће и тиме супротно у поступку: усмерити се на *могућност* спознаје Добра, не би ли се у томе термину *ἑὴ* пружио конкретније одређење.

§3.1 Θεα као моћ душе

Проблем Добра (у равни спознајних проблема), бива ухваћен у инконгруенцији двају постулата: (а) Добро се треба, мора и стога може спознати и (б) човек нема одговарајућу (специфичну) душевну моћ којом је Добро могуће спознати.¹⁷

„Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries“, *Numen*, Vol. 49, Fasc. 3, 2002., стр. 227-254.

¹⁶ Види: Robert, S. M., “Myesis, Telete and Mysteria”, *GRBS* 31 308 *Eschatology, mysteries and hero cults*, Arial 1990., стр. 183.

¹⁷ Оба става је могуће ишчитати из великог броја реченица из опуса, с тим што је проблем њиховог односа остао нетематизован. О разлогу и намери која стоји иза овог става *занемаривања* неће бити речи. То је тема која захтева другачију и у првом реду биографску обраду.

Исказ да човек нема неку посебну моћ којом се Добро (као такво) може спознати утемељује се у оним елементима Платоновог учења која се узимају као релевантна за теоријску обраду проблема спознаје. Од најбитнијих издвајамо следеће: учење о четворострукој моћи душе из *Државе*, о сећању из *Менона* и *Федона*, о знању и организацији чулности из *Теетета*, и логичкој организацији унутрашњости из *Парменида* и *Софиста*.

Ни један од дијалога не пружа директан одговор. Да бисмо тезу коју заступамо извели на што непосреднији начин, у наставку ћемо покушати да начинимо типологију спознајних моћи, посредством које ће одговор постати јаснији.

Настојимо да покажемо како је *ἕξις* латентна (и стога: *могућа*) душевна моћ која се оспољава (прелаз од могућег ка стварном) онда када то подлежећа душевна база допусти. О схематизму се може мислити као о *моћи душе другог реда*. Прелазак са првог на други ред – још пре него што се дотакнемо садржаја ма ког реда – значи један квалитативно-кванитативни (или чак: *онтолошки*) скок, какав дијалектичка визија стварности допушта. Кретање довољно великог броја материјалних корпускула, када пређе извесну границу, читава се као феномен другог реда – топлота. Различит скуп тонова, макар проистекао са различитих извора, након што је једном постављен у математички адекватан однос читава се као феномен другог реда – хармоник. У оба случаја се добијени феномен може разматрати као *посебно бивство*. Одиста, њега није могуће без заостатка свести на претходне елементе. То је, онда, уједно принцип генеришуће стварности.

Типологија душевних моћи, онда када је у питању тумачење опуса, готово без изузетка у литератури бива понуђена у матрици *онтогенетичког развоја*, те се аналогно и консеквентно говори о природама или регијама душевности. Првом поделом се од *рационалног* издваја *ирационално*, док се другом ово ирационално удваја на *апетитивно* и *вољно*.¹⁸ Нешто другачије од уобичајеног,

¹⁸ Одређење је постојано онда када је у питању третман индивидуалне душе. Читав низ аутора се усредсређује и на она места на којима се о

проблем *ἑα*-е овде настојимо понудити на линији *филогенетског развоја елемената душевности*.

У наставку укратко нудимо филогенетску типологију рационалних душевних моћи, кроз шта се нуди и прво садржинско одређење *ἑα*-е. Користећи се Лајбницовим терминима (без корелације смисла и значења) можемо констатовати: у оквиру ширег испитивања Платонове структуре душевности, онда када се она види као моменат у дијалектичком развоју *Једног*, моћи душе се – већ према логичком прогресу – дају раздвојити на *категорематске*, *синкатегорематске* и *хиперкатегорематске* моћи.

У прву групу, премда нису експлицитно обележене као *моћи* потпадају логички предпојмови душе, дакле, целокупна њена *логичка прошлост* којом је одређена.

На овом ступњу се о души може говорити као о математичком бивству. За Спеусипа је душа организациона форма све-протежности,¹⁹ све конкретне величине и датости почивају на инваријантним облицима чија је природа везана за дубље или више метафизичке слојеве. Све-димензионална распрострањеност *Једног* је од душе интерпретирана у складу са унутрашњим и логичким начелима појавности. У другом смислу стоји оно казивање према коме је душа одређена као број. У *Тимају* се ово тематизује када се каже да је душа „суштаство које је неподељено и које увек остаје исто“ (*Тимај*, 35а). Тако је исказано и код Хипасије Питагорејца када каже: „унутрашњост је инструмент помоћу којег бог, стваралац

душевном принципу говори као о подлежећем самом бићу. Ј. Харвард и поред *Тимаја* нарочито издваја неке делове *Закона* (896е) у којима се ова слика нарочито учвршћује; види: Harvard J., „The doctrine of the soul in Plato and Aristotle“, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 5 (2):124 – 131, 1927., стр. 125-126. *Федар* представља наличје овог односа. Ту је општа и рационална душевност постављена у индивидуални контекст. Предео апетита и страхова види се као елемент телесности. Види: Karasmanis, V., „Soul and body in Plato“, *International Congress Series Vol. 1286*, 2006.

¹⁹ Став је сачуван у остацима Спеусиповог трактата *О питагорејским бројевима*, а понавља га и Јамблих у *DCMS*.

света, мери.²⁰ Иста је слика присутна и код Ксенократа: душа је за њега „самопокретан број“.²¹ Као категорематски, и тако, математички феномен, душа је у исто време и извесна *хармонија*. Ово гледиште се учесталим упадима уприсутњује кроз читаву старину, почевши од првих тематских разлагања природе душевности (Симија Питагоровац из Платоновог *Федона* 85) па све до позног времена Неоплатонизма. Порфирије (осамнаесто поглавље *Sententiae*) природу активности душе види као *трансцендентну хармонију* која стоји у основи свеколиког искуства. Суштинска разнородност утисака и моћи душе, пратећи овакво извођење, захтева надређени елемент који ће ове опажаје у моменту објединити у целину. Ово је могуће стога што, дијаметрално различито Хризиповој и Зеноновој замисли, душа (као хармонија) стоји у основи чулности. Не гледа око – може се појаснити Порфиријева замисао – већ душа иманентном хармонијском уређеношћу, уприсутњеном у органу, овај користи по сопственој вољи. Занимљив је – мада суд о адекватности приказа може отићи на обе стране – један фрагмент из Прокловог *Коментара Тимаја* (2.213.8 - 215.28) који овај посвећује управо

²⁰ Iamblichus, *De Communi Mathematica Scientia* (ed. N. Festa), Stanford University Library, California, 1891, § 76.

²¹ Душа је наиме *αριθμός αὐτὸν κινῶν*, само- или себе-покретајући број. У списима Плацита Атиуса (види: Дилс, фр. 169.), ова се формула приписује и Питагоровцима. Додуше, највећи је број текстова Ксенократових изгубљено, а међу овима и два списка: *О души* и *О Питагоровцима*, тако да је могуће да је Атиусово извештавање заправо под утицајем Ксенократа. Такође поводом Ксенократа види: Granieri, R., “Xenocrates and the Two-Category Scheme”, De Gruyter, *Apeiron*, 2019., стр. 1-24.; Valpy, A. John; Barker, E. Henry, “Extracts from some of the lost Works of Aristotle, Xenocrates, and Theophrastus”, *The Classical Journal*, Vol. 10, 2013., стр. 272-285; David Whitehead, “Xenocrates the Metic”, *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 124. Bd., Н. ¾, 1981., стр. 223-244; Schibli S., “Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1, 1993., стр. 143-167.; Scott A., “Origen's Use of Xenocrates of Ephesus”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, Sep., 1991., стр. 278-285.

излагању Порфиријевог виђења: душа, наиме, целину космоса испуњава хармонијом. Ово је даља концептуализација виђења према коме душа, мада се сада не сме узети у њеном индивидуалном смислу, већ унапред стоји присутна у целини, баш зато што се космос одређује појмовима *мере, склада, реда и броја*. Порфиријево излагање, како се може закључити из хронологије, тематског и појмовног приступа, настаје инспирисано једним Платиновим уносом насловљеним *О бесмртности онога што нема тело (Енеаде, 3. 6,4)*. Претходно разматрање међу-зависне активности органа и душе, овде, на темељима аналогије Симије Питагоровца засијаће у пуноме сјају: „жице не би могле бити покренуте чак и да музичар то жели, да хармонија то не каже”. Проблем оваквог приказа показује се у бићевности музичара (инстанце воље, па стога експонента, заступника душе), који се ставља напоредо са свим другим бићима. Душа, премда суштаствена, није једно од бића, не стоји као једно напоредо са другим постојећим; она се од осталог разликује на онај начин на који се средиште круга разликује од његове ивице, онда када се ивици приписује сав реалитет. Душа је мера одстојања, хармонијска изведеница која неопажено чини радијус и закривљење и тако у принципијелном смислу стоји као његова основа. „Пошто [...] у опажајном поретку постоји оно што је потпуно дељиво, тада пре опажајног поретка а *некако близу њега и у њему* (нагласио М. С.) постоји нека друга природа која није примарно дељива као тела”. (*Енеаде, 4.1,1*) Као једност она „она није једно како је тело једно” (*Енеаде, 4.1,1*). Душа је једност које не стоји поред, насупрот, испод или изнад многог (премда су некада ови термини zgodни), она је једност суштаствено другачија од многости, једност у којој се многост као могућност рађа.

У логичкој прогресији у којој су категорематске моћи биле обележене као првобитне и конститутивне, синкатегорематске чине групу првих конституисаних моћи. У овима се, у геометријској схематици, сажимају две развојне линије, па се тога и префикс син (*lat. syn-*) може читати двоструко. Прво, то је даља логичка компликација чија је једна страна (извор, почетак) урођена у

Једно.²² У другом смислу оно представља сусретање душе са телом. Из овог контакта и на овом ступњу појављује се читав низ душевних моћи које ћемо овде обележити као *моћи душе првог реда*. У трострукој схематици која је овде понуђена, ова је група моћи најпознатија те ћемо се на њој најмање задржати. У моћи првог реда испрва потпадају све *телесне чулне моћи*, од којих су *вид* и *слух* дакако најбитније. Даље, ту је и *моћ покрета* која на овом ступњу излази из оквира покретања мисаоног живота те се развија у правцу покрета тела; ближе чистој унутрашњости, а у вези са појмом времена, стоје *меморија*, *антиципација* и *пажња*. Логичка законитост категорематског типа овде је развијена у линеарну форму: *језик* као део шире *појмовне рационалности*. Заједничка особина моћи првог реда јесте та да се могу посматрати кроз призму *врлине*. Наравно, овде се врлина не узима (само) у својим моралним одредницама, већ као онда када се о ножу, руци или оку може говорити да садржи или мањка врлину. Речју, моћи душе првог реда подлежу *степену изврности*. Овај степен се опет конституише двоструко: (а) једна моћ се може усавршавати у односу на себе саму и (б) једна моћ се може усавршавати тако што се поставља у однос спрам неке друге моћи. Ствар постаје јаснија кроз пример: чуло укуса (чест Платонов егземплар) може постићи највећи степен изврности (потпуну врлину) и таква ће пружати извештан степен интензитета и пробитачности доживљеног. Ипак, након што је упарена са једним другим чулом, чулом мириса, укус (не као моћ, чуло, већ продукт чула) бива дат у новој димензији интензитета. Тако се извесност сваке моћи мери двоструком мером. Прво, у односу на сопствену природу, то јест, инхерентни потенцијал који се ваља остварити (изворно везано за реч *φύσις*), и

²² „Али многи прекидају извођење дошавши до одређене тачке попут оних који постављају Једно и неодређену Двојину: наиме, након што су извели бројеве, ликове и тела, брже боље се истављају свег другог осим толико да се дотакну те једино објашњавају да једне ствари потичу од неодређене Двојине, попут места (*τόπος*), празнине (*κένωμα*) и бесконачног (*ἄπειρος*), а друге од бројева и Једног, попут душе и неких других ствари“ (Theophrastus, *Met.*, 6a22-61).

друго, у односу на *односе* у које се моћи постављају спрам других моћи.

У светлу *односа моћи* треба разложити трећу врсту, *хиперкатегорематске моћи*, или овде погодније и у једнини: *ἑα-у* као хиперкатегорематску моћ душе.

Одређење је на овом ступњу и даље прелиминарно, што значи да се у овим категоријама не може пронаћи *конкретан садржај*. *ἑα* није једноставна (или: првостепена) душевна моћ на начин било које пређашње, већ латентна способност која се конституише и манифестује само и једино унутар адекватне организације комплексне целине. У оквиру реченог треба одредити и значење друге две тачке из дефиниције.

Што се тиче првог: целина о којој је реч представља заједништво категорематских и синкатегорематских моћи, с тим што је, како прва група стоји ван могућности свесне и вољне оперативности (*нужност* логичког), акценат стављен на другу групу. У оквиру овога момента (а он се како је горе било изложено тиче *степенa изврсноcти*) могуће је даље типологизирати укупност предмета опуса; консеквентно се може говорити о три групе односа: однос према људском, према земаљском и према божанском. Први однос је ухваћен у појму *праведности*, други *аскезе* и трећи *светости*. Сваки од момената представља извесну *хармонијску одредницу*. Праведност (и не само у *Држави* премда је ту најјасније одређена) представља поредак и склад делова унутар целине; она стога није врлина у ужем смислу речи, или другачије: није иста врста „ствари“ – на шта упућује и Аристотел – као што су то храброст, мудрост, умереност и побожност. Још треба имати у виду и двоструки стандард: за свакога се, уколико обавља сопствен посао и не крши извешан број начела може рећи да је да је праведан. Но бити човеком који је праведан на тај начин да сваки његов део ради баш оно што њему припада – то је *праведност философа* и као таква се још мање може захтевати него што је то случај са херојством. Аскезу и светост – уколико је праведност била ствар хоризонтале – треба мислити као вертикалне одреднице. Прва се тиче адекватног односа према земаљском: код Платона (*Писма*,

Горгија, Федар, Федон, Држава) то значи према сопственом телу и њему природеном хтењу – конзумирању света. Светост, коју је битно разликовати од побожности, представља наличје овога односа. Она је исправан однос спрема бога, а то значи спрема *бића* и *небића*, *бесконечног* и *коначног*, *једног* и *многог*.²³

Друга тачка одређења *ἑτα*-е тиче се адекватне организације претходног скупа односа, одакле је, у теоријском смислу могуће понудити спољашње и унутрашње одређење. Реченим се (у домену спољашњег) циља на следеће: рећи да је праведност поредак и склад делова душевности, њених апетитивних, вољних и рационалних датости уједно значи постулирати праведност као *ствар другог реда*. Другачије речено, праведност се појављује онда када претходни елементи (који су по себи, опет, *релације*) стану у *специфично одређен систем односа*. Моделирање овог (мета)система односа могуће је извести на велики број начина (па стога и многост од Платона именованих типова личности, а још више неименованих), али само један облик или поредак односа (*аристократија*) проузрокује јављање (образовање, стварање) праведности. Аналогно, укупност категорематских и синкатегорематских моћи – чак и онда када се због упрошћења типологизирају у групе праведности, светости и аскезе – могуће је у погледу система односа моделирати на *икс* различитих начина али само један скуп односа омогућава јављање (образовање, стварање) *ἑτα*-е као моћи вишег реда. Овиме је питање о адекватном односу било одређено у спољашњим категоријама. У погледу унутрашњих одређења питање је могуће поставити на следећи начин:

Шта је основ законитости на основу које је могуће говорити о више или мање адекватној матрици система душевних

²³ Када се бог мисли у одредницама какве Целер претпоставља – а то су одреднице *апсолута* – бива немогуће у односу на њега конструисати исправан или неисправан однос. Стога се три појмовна пара узимају као прва двајања, и стога најспекулативнији принципи. Овако, чини се, поступа и Хегел. За разлику од појма апсолута – у коме је свако одређење уједно афирмисано и негирано, што значи: *изгубљено* – у датим појмовним паровима јесте могуће конструисати систем односа.

појава, и шта је референтна схема у односу спрам које је могуће говорити о степенима адекватације?

Дати потпун одговор значи изложити читаву Платонову философију. Ипак, неке елементе питања јесте могуће расветлити. Исто се питање (поново користећи појам праведности као формални аналогон) може поставити у форми *Еутифронове дилеме*: Да ли је један душевни поредак – онакав какав је претпостављен у другој, трећој и четвртој књизи *Државе* – праведан зато што из њега и на основу њега следи праведност, или пак праведност из њега следи пошто је он по себи већ на неки начин праведан? Јасно је да је дилема лажна. Из овога се пак наслућује нешто о позитивним аспектима учења. Дихотомија коју дилема претпоставља у принципу је неважећа пошто се праведност као хармонијска одредница види као ствар другог категоријалног реда у односу на претходну и њој дату укупност. Ствар је у следећем: када се каже да из једног, таквог-и-таквог душевног поретка – код Платона одређеног као *аристократског* – следи праведност онда то не значи *онтолошки додатак*, онда када се додатак види као додатак масе или увећање по броју. Стога смислу реченог одговара логичка одредница *следа*. Речју: у питању је промена структуре. Исто важи и поводом *ἕξις*-е. Онтолошки скок са собом доноси категоријални новум, а како је у питању систем сазнања, могуће је разумети непрестано Платоново враћање на терминологију луминисценције. Предмет је у вишој колаборацији осветљен на начин који је недоступан било којој претходној индивидуалној инстанци. „У најмању руку не постоји мој спис о томе [чиме се бавим] нити ће га икада бити: јер то никако није могуће као друге науке исказати помоћу речи, него услед дугог друговања са самим предметом и захваљујући саживљавању са њим се изненада појави у души као што из искресане варнице блесне светлост и одмах сама од себе расте“ (341ц-д).

Одавде је могуће поставити питање *именовања* (или *конкретног одређења*) принципа који лежи у позадини матрице (схеме, поретка) адекватације. Када је било говора о праведности, онда се принцип одређивао у захтеву да сваки елемент чини оно

што треба да чини. Принцип је, наравно, крајње спекулативан. Како дознати шта сваки елемент – по себи, за себе и за друго – треба да чини? Да ли жеља, примера ради, треба да представља мотивацијску снагу или не? Да ли је могуће уопште претпоставити једну такву вођеност системом смисла и разлога у чијој се логичкој основи не би пронашао заметак жеље? Као и у случају праведности, принцип адекватног уређења система категорематских и синкатегорематских односа могуће је овде одредити само крајње спекулативно и негативно. Сваки елемент, пошто је конституент односа, треба да буде уређен у корист те конституције. Конкретно и позитивно одређење сваког у низу односа увелико би превазишло оквира рада.

Као хиперкатегорематска моћ душе *ἡέα* се на основу реченог показује да код човека испрва постоји у латентном стању. То онда значи да је она логичка могућност душевности која се у манифестној форми показује онда када то база учини могућим. На тај начин о њој треба говорити као о моћи душе другог реда. „Али се сазнање о ономе што је савршено с тешком муком рађа чак и у души која је савршена“ (*Седмо писмо*, 343e); консеквентно, у питању је учење о савршеној души. Такође, с обзиром да је у питању логичка или интерна способност, њено се јављање описује као спонтано, тренутачно и ван домена воље или каквог напора. О овом моменту Платон сведочи у *Писмима*. Као што је једна дуж, када су на њу положени унутрашњи оштри углови, *нужно* и *аутоматски* завршена у фигури троугла, ова довршеност није питање и предмет избора и њен се онтолошки темељ везује за егзистенцију дужи и двају углова.

§3.2 *Ἡέα* у призми проблема несамерљивости човека и Добра

Друго питање гласи: Како је у Платоновој слици света могуће рећи како човек може спознати Добро? Питање је не само *квалитативно* – такво да се тиче тражене моћи – већ исто тако и *квантитативно*, односно, такво да је дато у *степену интензитета*; Речју: Добро – као *Једно* и *бог* – у тој мери надилази човека да је за

овога, имао или немао адекватну душевну спознајну базу немогуће да га захвати. Ствар треба разложити:

Прво могуће решење огледало би се у следећем: може се претпоставити да човек не спознаје Добро у целини. Ово у једном смислу не противречи другим аспектима из опуса у којима се тврди степенасто успињање ка идеји. Дакле, држећи се онаквог модела какав је Плотин користио описујући супстанцу душе, може се тврдити да је Добро у свакој својој *минималној квантитативној јединици* (јединици коју човек на основу другостепене моћи душе може да захвати) *квалитативно једнако себи*. По истом принципу, чини се, бива могућим твдити како је Добро у својој еманацији могуће „разблажити“ према критерију квантитета и интензитета, без да та промена утиче на категорију каквоће.

Аргумент, колико год заводљив, није у складу са остатком опуса. Дијалектичко успињање свести – најјасније описано у *Гозби* – очито указује на следећу ствар: Добро се (овде као Лепота) увек квалитативно појављује као исто и себи једнако. Ипак, ову минималну јединицу треба надићи, трансцендирати, да би се дошло до њеног извора:

„Ко је, дакле, упућен у тајне љубави [аналогно: тајне дијалектике, логике, метафизике, теологије], посматрајући лепоту тим редом и правилом [дијалектичко успињање које је уједно закон збивања и закон мишљења, нужна градација у којој сваки следећи степен бива условљен метаморфозом сазнавачког субјекта], тај ће, приближавајући се крају љубавних тајни [аналогно: крају могућег сазнања, крају дискурзивног као таквог], наједаред [у питању је, као што је било сугерисано скок несводив на укупност претходних стадија, један истински *новум*] угледати нешто по својој природи чудесно лепо. То је баш оно, Сократе, ради чега су се и вршили пређашњи напори [у питању је крајње исходиште, усврховљеност философије и живота самог, Добро, Једно или бог]. [...] Нешто што је, прво, вечно и што нити постаје нити пропада [...] [оно је] *ἀλλ' αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν* – по себи и са собом једноврсно [једнооблично] и вечно“ (Sym. 211). Ова вечност – Добро и/или Лепо по себи – онда када је дата у *целини*

(„пралепота“, 211д), представља тражену предметност. Стога горе изложен начин не може да буде одговарајућ.

Могуће је изградити и другачији модел: Дијалектички пут успињања омогућава *не више* од рационалног моделирања нужног предуслова истине и бића. Дакле, *Добро је нешто на шта се закључује*. Оно није предмет, ма како неодређено схватили ту реч, са којим човек стаје у директан, непосредан однос, већ аксиоматска претпоставка до које се дошло у интелектуалној декомпозицији структуре реалитета. Уколико се жели постулирати контингентна стварност, онда се, не би ли се запало у бесконачан регрес, поставља један нужан предмет, извор и узрок тоталитета.

Овакав аргумент је изнова заводљив. Њиме се у једном смислу одржава реалитет Добра и то кроз логички појам *важења*. До њега се не долази директно већ посредовано и то тиме што се постулира као онтолошки ентитет на који је теорија у целини обавезана. Додатно се чини могућим утолико што је ова претпоставка ваљана у структуру опуса. Добро – нарочито као Једно – јесте ентитет на који се Платонова метафизика обавезује, што је нарочито јасно показао Кремер у поглављу *Теорија почела у светлу аналитичке филозофије*.²⁴ Ипак, ствар је у следећем: понуђено гледиште не може да објасни низ других места на којима се говори о директном и непосредном контакту или другачије: *искуству Добра*. На ово упућује и непрестано враћање на терминологију *погледа* и *виђења*. „Зар немаш на уму да ће он, гледајући Лепоту [по себи] оком којим се она може гледати [...] (Sym. 212a)“⁴. Премда тексту недостају даље спецификације, јасно је и то да у питању није само процес спознаје. Ствар је нарочито јасна када се постави у контраст спрам *Парменида* и *Софиста*. Ту је дијалектика, чак, дијалектичка апоретика дата у чистом формалном смислу. Такође, сагледано на тај начин, *Једно* је нешто на шта се закључује. У односу на овај моменат је, према Фреберу, могуће направити разлику између Платона и Аристотела: „То што за

²⁴ Kramer H., *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997., стр. 227.

Платона највише биће уопште није биће [...] разлика је између Платона и Аристотела. За Аристотела је оно ‘највише и први узрок’ у нечему божанском и бивствујућем, а за Платона у *нечему посве божанском што се да видети* [нагласио М. С.]“

Два изложена модела су проблем несамерљивости човека и Добра настојала да реше на два различита начина, и оба су се показала као неконсеквентна у односу на извесне друге ставове из опуса. Овде ћемо покушати да понудимо епистемички модел који макар делимично превладава недостатке претходних. Као што ће се показати, модел поседује четири квалитета: а) експанаторна функција у ужем смислу (решава конкретан проблем); б) експанаторна функција у ширем смислу (омогућава конзистентно читање многих елемената Платоновог учења); в) неконтрадикторност (не стоји у супротности са целином опуса) и г) универзалност (аналоган је многим духовно-философским традицијама из старине). Од мана модела као најдоминантнију издвајамо следећу: осим у посредном смислу – и то тиме што не стоји у супротности – модел који нудимо није изграђен на темељу текста Платона, већ је превасходно инспирисан учењем култа Елеусине, чији је Платон био посвећеник. Према овом виђењу, које је једним делом изникло из даљих консеквенци Плутарховог текста *Quaestiones Convivales*, Платонова философија у себи и на сопствен начин инкорпорира елементе *Великих мистерија*, а посебно њеног најдуховнијег дела – *гледања тајне*. Треба додати још једну напомену: процес конституције модела представља различито питање од његове експанаторне учинковитости. У наставку рада нећемо се дотаћи првог дела; то је питање крајње егзегетичко и историјско. Супротно, модел прилажемо као апстракцију која у већем или мањем степену омогућава читање Платона.

1. Добро, Једно или бог као принцип принципа није статична одредница. Другачије, његова је манифестација (појава, сијање, истицање) континуална у свакој тачки простора и времена. У мери у којој је Добро извор истине, бића и суштине, а мера је дата у степену *потпуности*, свако

појединачно биће (*ens reale, ens ideale*) представља локализовану појаву, односно, локализовано сијање Добра.

(Додатак) Треба имати у виду могућу еквивокацију појма узрока: На један начин се о узроку говори као о просторно временском догађају који, након што је произвео последицу (као човек који производи артефакт или потпомство) може бити укинут у сопственом постојању и та укинутост неће реметити постојање последице. Други је начин онај у којем се говори о узроковању од принципа. То је, такорећи, симултана узрочност, она која никада не сме бити укинута или ће све остало у својој егзистенцији бити укинуто.

2. Добро може исијати на савршен и несавршен начин, што је разлика коју обележавамо у категоријама дифузне и спекуларне рефлексije.

(Додатак) Дифузна рефлексija представља онај начин сијања у коме интелигибилна и/или формална (готово: *геометријска*) структура исијаног (Добра) није очувана. Локализовано (дифузно) исијање Добра (*ens reale, ens ideale*) из те тачке прати сопствену логичку законитост на основу које се то појединачно биће појављује као индиферентно спрема других бића. Спекуларна рефлексija представља онај начин сијања у коме је интелигибилна структура Добра очувана. То значи да се Добро не појављује као нешто различито од себе (Добро као тај-и-тај живот, тај-и-тај облик, та-и-та идеја итд.) већ као Добро само. Његова појава представља формирање *архетипске слике* (стога два човека на различитим местима у исто време могу да имају аутентично искуство Добра без да се оно умножава). Архетипска слика, с обзиром да настаје као продукт спекуларне рефлексije, представља онтолошки реалитет. Став треба разумети на следећи начин: с обзиром да је архетипска слика ствар *адекватне рецептибилности* (хармонична и истинита уређеност категорематских, синкатегорематских и хиперкатегорематских моћи) слика бива

онтолошки развлашћена *ауторства*. Она није створена, није артефакт уобразиље, перцепције па чак ни субјекта; другачије: њена је конституција у онтолошком смислу једно *допуштање*, односно, *удостојење*.

3. Један филозофски и метафизички метод чији је крајњи циљ директан однос (сазнавачки, интуитивни или другачији) са најузвишенијим од бића (Добро, Једно или бог), не мора, зарад тог циља, исто биће поставити као основни предмет бављења. Другачије: у односу *средство – циљ*, пошто се *циљ* према претходном појављује као *рефлектован у средству*, треба се бавити *усавршавањем* средства (прелаз од дифузног до спекуларног: процес *изградње* и *очишћења*). Став је оличен у индивидуацијском устројству читаве Платонове филозофије.²⁵

На основу претходног је могуће конститутивно одредити *ἑα*-у:

4. *Човекова душа* (свест, унутрашњост, биће) у *директном спознању Добра* (*ἑα*), *Добро не захвата*.

(Додатак) Ово је пресудна одредница која уноси егзегетички новум. Гореизнешен аргумент је гласио: човек не може спознати Добро зато што га оно увелико надмашује. Разлог је ваљан само у оном моменту у којем се о спознаји говори као о захватању (*μεθεχίς*). *ἑα* се стога битно разликује од других сазнајних моћи, што унутар својих одређења она не садржи идеју *μεθεχίς*-а, те наместо захватања

²⁵ Може бити упутно приложити један део Целеровог текста: „Душа, у својој истинској природи, нема крај ни почетак. Она је слободна од свег мноштва, неједнакости и сложености. [...] Ова висока позиција одговара души само онда када се мисли у суштинском смислу и без односа према реметећем утицају тела. Душа у садашњем стању тако мало коинцидира овој природи да је Платон објашњава као душу која је пала; такође, он не проналази никакву утеху за ову несавршеност, осим у могућем повратку у неокаљано стање“. Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Longmans, Green, 1876, стр. 389-389.

долази *огледање*. Огледање је чистије од захватања у том погледу што унутар себе не садржи моменат *поседовања*.

5. *Θέα* представља *могућност допуштања огледања*.

(Додатак) Како је појам огледања горе одређен, овде одређујемо друга два термина: а) под појмом *могућности* треба разумети латентну логичку могућност свести да – онда када је база (категорематска и синкатегорематска) уређена на адекватан начин – прикаже своју особину другог реда, особину која за своје конституенте узима укупност аспекта душевног живота (код Платона: делови душе и њихов однос спрам телесног и духовног). б) под појмом *допуштања* треба мислити акт који стоји између или у индиференцији активног и пасивног душевног става, значење какво појам већ има у категоријама морала и религије. У духу овог одређења могуће је кохерентно разумети *n*-ти број места у опусу у којем се циља на неку врсту *екстатичности*. У питању је акт који се не може адекватно одредити у појмовној опозицији вољног и аутоматског (невољног или нужног): стога је у питању извесно сусретање двеју страна. Прве која вољно стреми циљу (*напор у усавршавању себе и сазнања*) и друге која циљ у једном тренутку довршава (Платонов учестао опис тренутачности и изненадности спознаје Добра).

6. Рефлектовано Добро, пошто стоји у директном односу са субјектом у коме се одвија спекуларна рефлексија, у својој се архетипској слици рефлектује *симултано и целовито*.

(Додатак) Ово стоји на основу става да је у питању појава слике одрешене ауторства а не артефакт или другостепена творевина.

7. Одгледање Добра може се третирати као *акт увећања и хомологичке прогресије принципа*.

(Додатак) С тим у вези оно не представља издвојен и унутар-свесни догађај; у питању је понашање свести саме, њена латентна могућност преведена и остварена у актуелитету. Отуда *архетипска слика* не представља слику унутар свести, субјектни феномен, већ супротно, објектност постављену у субјекат. Онтолошке одреднице Добра, конесквентно и у разлици спрам слике у уобичајеном смислу речи, овде су очуване. Ствар се може разумети као у аналогији: Када се у једном огледалу рефлектује извор светлости (сунце или свећа), огледало, пошто је на основу своје структуре допустило одржање геометријских и логичких законитости, постаје секундаран (али не и привидан или лажан) извор светлости.

§4.0 УМЕСТО ЗАКЉУЧКА: РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВА

У ретроспективном прегледу у нешто другачијој терминологији прилажемо три тачке са упутама за могуће даље испитивање:

а) Пре-аристотеловско јављање модела емергентних, истичућих особина (Emergent Properties). Доминатно мишљење поводом историје проблема емергентних особина, како у епистемолошкој тако и онтолошкој визури, овај начин мишљења (или прецизније: идеју да један *скуп партикуларија* може показивати особине које превазилазе укупност особина истих тих партикуларија) датира најдаље до Аристотела и перипатетичке школе (уп. Аристотел – Начелно темат односа материје и форме; Александар Афродизијак – *О души*; Гален – *О елементима према Хипократу и на другим местима*²⁶). На основу поглавља §3.3 (*Θέα* као моћ душе), у чијем се првом делу намерно инсистирало на Платоновим непосредним следбеницима (у њима су неке идеје логички јасније изнешене, а саме су несумњиво платоничке), јасно

²⁶ За разраду види: Caston, V., “Epiphenomenalisms, Ancient and Modern”, *The Philosophical Review*, 106(3), 1997. стр. 309–363, нарочито 347-353.

је да Платонова философија не само допушта већ и претпоставља генерисање неких аспеката постојања (моћи душе) на начин емергентних својстава.

б) Један део Платонове философије на изванредан начин кореспондира делу учења Елеусијанских мистерија. Сам факат кореспонденције као такве философски је великим делом нерелевантан; зато се у раду и није баратало опсежном историјском грађом која превазилази текстуалне артефакте и великим делом бива ослоњена на антрополошке и археолошке налазе. Битност је у следећем: на основу ове грађе је могуће изградити оперативне моделе на основу којих је могуће извести конзистентно тумачење неких елемената Платоновог учења. Веза између *очишћења* и *рефлексije*, примера ради, није по својој природи аналитичка нити таква да се може директно ишчитати из Платоновог опуса; упркос томе, управо је на основу те везе могуће направити теоријске мостове којим је омогућено јасније читање великог броја иначе нејасних реченица.

в) Трећа тачка је у својој суштини перспективне природе и тиче се везе између Платона и различитих духовних традиција које долазе у каснијим вековима. Иста или готово иста схематика (прочишћење и рефлексija) проналази се на пуно места у историји (Псеудо Дионисије Ареопагит; Августин; Тереза Авилска па све до исихазма). Овде треба разложити две ствари: а) заједнички конституент мишљења свих представника ових духовних традиција представља уверење у метафизичку слику реалности, која мање или више, бива објављена са Платоном. б) Изузев последњег наведеног (исихастички покрет), чија је теоријска експозиција праксе била условљена историјски и егзистенцијално, и која је унутар својега система аргумената хетерономна (одбрањена искључиво у односу на *објављене истине вере*), свим духовним праксама, као што је уосталом и случај са култом Елеусине, недостаје адекватна теоријска експозиција на основу аналитичких и рационалних законитости. Платонова философија у овом смислу може да буде третирана као адекватан теоријски апаратус којим је, у већој или мањој мери могуће систематски разложити смисао реченог.

ЛИТЕРАТУРА

ПЛАТОН

Изворни текстови:

- Plato, *Republic*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Epistles*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Phaedo*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Timaeus*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Symposium*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Plato, *Phaedrus*, у Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Преводи Државе

- Platon, *Država* (preveli dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović), BIGZ, Beograd, 2002.
- Plato, *Republic* (preveo Benjamin Jowett), Barnes and Nobles, New York, 2005.
- Plato, *The Republic of Plato* (preveo Allan Bloom), Basic Books, USA, 1991.
- Plato, *Republic* (preveo Tom Griffith), Cambridge University Press, UK, 2003.
- Plato, *Republic* (preveo C. D. C. Reeve), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge, 2004.
- Plato, *The Republic of Plato II* (уредио: James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Остала Платонова дела у преводу:

- Platon, *Gozba*, у Ijon; Gozba; Fedar, BIGZ, Beograd, 1979.
- Platon, *Fedar*, у Ijon; Gozba; Fedar, BIGZ, Beograd, 1979.
- Platon, *Fedon ili o duši*, Zadruga Profesorskog društva, Beograd, 1937.
- Platon, *Pisma*, Tanesi, Beograd, 2012.
- Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.
- Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd, 1959.
- Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb, 1974.

Остала навођена литература:

- Aeschines, *On the Embassy*, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1919.
- Aeschylus, *Prometheus Bound*, Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.
- Aishylos, *Okovani prometej*, Beograd, Gutembergova Galaksija, 2002.
- Beekes, R. S. P., *Etymological dictionary of Greek*, Brill, 2009.
- Buetler, R., *Plutarchos von Athen*, R. E. 21, 1951.
- Bučan, D., "Thinkable and Unthinkable", *Synthesis Philosophica*, 62, 2/2016.
- Caston, V., "Epiphenomenalisms, Ancient and Modern", *The Philosophical Review*, 106(3), 1997.
- David Whitehead, "Xenocrates the Metic", *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 124. Bd., H. 3/4, 1981.
- De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Mnemosyne, Supplement 92, E. J. Brill, 1986.
- Dorter, K., *Form and the Good in Plato's Elatic Dialogues*, University of California Press California, 1994.
- Evans, N. A., „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries“, *Numen Vol. 49*, Fasc. 3, 2002.
- Iamblichus, *De Communi Mathematica Scientia* (ed. N. Festa), Stanford University Library, California, 1891.
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, Academia Philosophical Studies 2, Dritte Auflage, Academia Verlag, St. Augustin 2015.
- Fine, G., "Knowledge and Belief in Republic V-VII", *Epistemology* (Stephen Everson, ed), Cambridge 1991.
- Gosling, J. B. C., *Plato*, Routledge and Keegean Paul, 1973.
- Granieri, R., "Xenocrates and the Two-Category Scheme", *De Gruyter, Apeiron*, 2019.
- Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen*, Beiträge zur Altertumskunde 9, Stuttgart 1992.
- Harward, J., „The doctrine of the soul in Plato and Aristotle“, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 5 (2), 1927.
- Herodotus, *Histories*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- Karasmanis, V., „Soul and body in Plato“, *International Congress Series Vol. 1286*, 2006.
- Kramer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike*, Demetra, Zagreb, 1997.
- Plotin, *Eneade* (3), Beograd, Književne novine, 1984.
- Plotin, *Eneade* (4), Beograd, Književne novine, 1984.

-
- Plutarch, *Quaestiones Convivales* (Plutarch's Morals), Cambridge, Press Of John Wilson and son, 1874.
- Proclus, *The commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in five books* (trans. Thomas Taylor), Andesite Press, 2015.
- Proto-Indo-European Etymological Dictionary A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches, Wörterbuch Indo-European Language Revival Association, 2007.
- Schibli, S., "Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1 (1993)
- Scott, A., "Origen's Use of Xenocrates of Ephesus", *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, Sep., 1991.
- Theophrastus, *Metaphysics* (Ross, W.D. and F.H. Fobes), Oxford, Clarendon Press, 1929.
- Valpy, A. John; Barker, E. Henry, "Extracts from some of the lost Works of Aristotle, Xenocrates, and Theophrastus", *The Classical Journal*, Vol. 10, 2013.
- Xenophon, *Hellenica*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1921.
- Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Longmans, Green, 1876.

МИХАИЛО STOJANOVIĆ

Innovation Center, University of Niš

A CONTRIBUTION TO THE UNDERSTANDING OF
THE SUPRARATIONAL ELEMENTS OF PLATO'S
COGNITIVE PSYCHOLOGY

– Analysis of the notion *ἑξᾶ* –

Abstract: The research project is presented in three phases. The introduction gives a brief abbreviation of the positions on the *problem of Good* within Plato's metaphysics. The second part introduces the term *ἑξᾶ*, defines its semantic field in a broader sense, and explains its role in the system of Plato's philosophy. Here we try to show that through the meaning of this concept we come to the central moments of the doctrine. Consequently, *ἑξᾶ* proves to be an integral part of Plato's system. In the third part, in the historical-philosophical sense, the content of the concept *ἑξᾶ* is considered. Based on the given analyzes, this research seeks to provide a certain novelty in terms of the exegesis of Plato's texts, and this primarily refers to the approach to the problem of Good. Instead of frequent ontological treatment here we offer an epistemological angle in understanding. The results of the research indicate the closeness between the dominant religious institutions of antiquity (the Cult of Eleusis) and the speculative system of Plato's metaphysics.

Keywords: Plato, Good, soul, *ἑξᾶ*, Eleusis, cognition

Primljeno: 1.7.2021.

Prihvaćeno: 15.9.2021.

