

Logos i retorika: ili o projektu nove filozofske retorike

Sažetak: U ovom radu autor raspravlja o dometu i granicama kako Platonove kritike retorike u Gorgiji, tako i njegovog projekta nove filozofske retorike u Fedru. U ova dva dijaloga Platon nije promenio svoj odnos prema retorici kako bi se to na prvi pogled moglo učiniti. Naime, i u jednom i u drugom spisu Platon kritikuje retoričku praksu svoga vremena. Novina Fedra sastoji se u uvođenju zamisli jedne nove retorike koja mora da zadovolji tri uslova. Prvi zahtev se tiče kompozicije beseda koja bi trebalo da bude sastavljena tako da svi njeni delovi budu neraskidivo povezani. Drugo, retorički logos treba da počiva na filozofiji, na dijalektičkim pravilima spajanja i razdvajanja pojmova, da sledi nužnu logiku eidetske hijerarhije. I treće, filozofski retor mora «voditi duše» slušaoca i to tako što bi utiče na formiranje njihove duše sledeći filozofski utemeljen vaspitni ili zakonodavni ideal. Platonov nedovršen projekat nove filozofske retorike, međutim, nikada nije zaživeo, niti je ikada u daljoj istoriji retorike sa toliko ambicija postavljen.

Ključne reči: Platon, logos, retorika, dijalektika, duša

1. Nedoumice oko određenja retorike: Gorgija

Pojmom logosa se od svih disciplina u antici najviše bavila retorika, mada su retori, ako je verovati Platonovom svedočanstvu imali ozbiljnih problema u pogledu njenog preciznog definisanja. Tako, na primer, njegov Sokrat ozbiljno zamera Gorgiji u istoimenom dijalogu³¹ što retoriku preširoko definiše kao govorničko umeće. Naime, da bi se retorika odredila kao umeće, potrebno je ograničiti njen predmet na određenu vrstu govora, a potom specifikovati i vrstu stvari na koju se retorički λόγοι odnose. Retoriku ne može da legitimise, po Platonovom mišljenju, Gorgijina glorifikacija njene neosporne moći u javnim poslovima u antičkim demokratijama toga vremena. Ona mora biti određeno stručno znanje, koje treba da položi račun o svom predmetu, svrsi i metodskom postupku.

31 Up. Gorg. 449e ff.

Platonova intencija je jasna. On smatra da relevantan odgovor na pitanje kojim se logosima bavi retorika ne sme da bude „retorički“, već mora biti filozofski i metodološki promišljen. Platonov Sokrat s pravom insistira na tome da je davanje tačne definicije retorike preduslov za određivanje njenog statusa kao umeća među ostalim umećima.

Postavlja se pitanje da li Gorgijina preširoka određenja retorike ipak otkrivaju nešto od njene prirode, barem u tom smislu što je teško odrediti koje to konkretno, specijalizovano znanje podrazumeva retorika. Potom tačno je da javni govornici iznose mišljenje o velikom broju stvari, pomalo o svemu, a ni o čemu potpuno i do tančina, te zaslužuju naziv koji im je dao Aristotel da su πολυπράγμωνες,³² što znači da se bave svim i svačim i da ni u čemu nisu stručni. Iz ovoga ne bi morala da sledi Platonova osuda i odbacivanje retorike.

Nije, međutim, retorički logos toliko širok da se ne mogu navesti njegove karakteristike koje su prisutne u bilo kojoj vrsti diskursa, čak i u naučnim tekstovima. To je logos, koji ima cilj da nekoga u nešto uveri, što predstavlja drugi Gorgijin pokušaj³³ u istoimenom dijalogu da se definiše retorika, pri čemu se on poziva na najčešće situacije u kojima se u polisima građani uveravaju, na sudu i u skupštini.

Gorgijino određenje retorike kao tšcnh peiqoàj, kao i spominjanje sudske i skupštinske prakse za ilustrovanje tog umeća, ostaće njene trajne odrednice, pri čemu sudsko, političko i pohvalno besedništvo postaju osnovne vrste govorničke tšcnh. Drugo je pak pitanje da li iz određenja besedništva kao veštine ubeđivanja sledi to da su besednici uverljiviji od stručnjaka u određenim oblastima, što Gorgija tvrdi u „zanosu“ vlastite pohvale besedništva.³⁴

Sokrat i ovoj definiciji retorike zamera da je preširoka, jer se i u ostalim veštinama i naukama uverava, pri čemu stručnjaci uveravaju bolje od retora laika. Taj svoj stav on ilustruje vrlo neuverljivim primerom matematičke discipline aritmetike,³⁵ koja tobože uverava u odnose parnih i neparnih brojeva. Naime, o ubeđivanju kao nekoj zasebnoj aktivnosti ima smisla govoriti, kada je reč o spornim pitanjima o kojima postoje različita mišljenja.

Platonov Sokrat u *Gorgiji* je u jednom u pravu da je potrebno specifikovati predmet o kojem retori uveravaju. Polazeći od situacija, u kojima se najčešće uverava, a to su sudovi i skupština, Gorgija specifikuje predmet retoričkog uveravanja a to su pitanja pravednog i nepravednog. Ovaj Gorgijin odgovor

32 Up. *NE* 1142a 4.

33 Up. *Gorg.* 452 e ff.

34 Up. *Ibid.* 452 e 4-8.

35 Up. *Ibid.* 453 e- 454a.

Sokrat ne dovodi u pitanje zbog netačnosti takvog određenja, već stoga što je o pravednom moguće imati znanje, koje je nepogrešivo, dok retori uveravajući svoju publiku stvaraju kod nje samo verovanja.

Pošto Platonov Sokrat razlikuje verovanje koje može prerasti u znanje i ono koje ostaje samo verovanje, postavlja se pitanje zašto uveravanja retora ni u kom slučaju ne mogu prerasti u znanje. Naime, iz činjenice da su retori njegovog vremena stvarali samo nezasnovana verovanja kod publike, to ne implicira da je načelno nemoguće da retorika proizvede verovanja koja će ipak prerasti u znanje.

Sokrat je, međutim, u pravu kada ukazuje na problem u vezi sa određenjem retorike kao veštine uveravanja o pravednom i nepravednom. Problem se sastoji u tome što bi, prema Sokratovom mišljenju, trebalo tragati za znanjem o etičkim pitanjima, a ne samo za uverenjima o tome. Drugim rečima, ukoliko je cilj retorike da publici stvori verovanja o pravednom, onda se *logos* retora tome prilagođava, što znači da retor daje prednost uverljivosti svojih beseda o pravednom nad utvrđivanjem i obrazlaganjem istine o pravednom. Ovo svoje shvatanje Platon zadržava i u *Fedru*,³⁶ u kome nastoji zasnovati retoriku na novim «dijalektičkim» temeljima, dok za postojeću tvrdi da daje primat verodostojnosti nad istinom.

Na Sokratovu primedbu da retori često zloupotrebljavaju svoju veštinu radi postizanje nemoralnih ciljeva Gorgija odgovara argumentom,³⁷ koji poseduje visok stepen uverljivosti. Naime, retorika se poput svih drugih umeća može upotrebiti zarad postizanja onoga što je dobro, ali i zloupotrebiti. Sokrat demaskira ovaj inače zdravom razumu prihvatljiv argument koji u zaoštrenom obliku implicira da je retorika indiferentna prema pitanjima dobra i zla. Tačno je, kako primećuje Č. Kan, da nema „nikakve pojmovne protivrečnosti“ u Gorgijinom shvatanju da je retorika instrument, koji je ravnodušan prema moralu, ali da postoji lična i društvena neusaglašenost između javnog iznošenja tog stava i Gorgijine uloge elitnog vaspitača grčke omladine.³⁸

Sem toga, teško da može biti prihvatljiva Gorgijina ocena po kojoj je retorika ravnodušna prema moralu, zato što retori iznose sudove upravo o dobrom, lepom, pravednom itd. Kako to da je retor indiferentan prema pravdi kada, na primer, uverava poslanike u skupštinu da je pravedno kazniti izdajnika polisa.

I tako Platonov Sokrat postepeno dolazi do toga da negira retorici status umeća. On hoće da pokaže da postoji nekonzistentnost između mišljenja, koje

36 Up. *Phaed.* 272d-273c.

37 Up. *Gorg.* 457a-c

38 Up. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1996, p. 135.

o njoj vlada, i njene stvarne prirode. Retorika nije istinska tšcnh, jer ne polaže račun (logos) za ono što čini. Pošto joj nedostaju racionalni aspekti umeća, poput pouzdane metode, koja bi počivala na logici argumenata, kao i znanju o onome u šta svoju publiku uverava, retorika nije ništa drugo do empirijska rutina, čestim ponavljanjem ustaljen oblik uveravanja. To je opšti zaključak Platonovog Sokrata u *Gorgiji*.

Degradiranje retorika vrhuni u jednoj neobičnoj klasifikaciji³⁹ istinskih i lažnih umeća pri čemu je retorika u istoj ravni sa kulinarnstvom i ulepšavanjem kao kvazi umećima, čija je prava suština laskanje. Šta Platon ovim, ironijom prožetim poređenjem hoće da postigne? Kakav je smisao „laskanja“, o kome Platonov Sokrat govori? Dok se majstor u nekom zanatu drži znanja intrisičnog samom umeću, na osnovu kojeg se određuje kakav bi njen proizvod trebalo da bude, i to nezavisno od budućeg kupca tog proizvoda, retor, prema Sokratovom mišljenju, svoj proizvod, besedu (logos) udešava prema onome što bi publika volela da čuje, „obraćajući“ se često iracionalnoj strani čovekove ličnosti. To, dakle, znači da za „proizvod“ retorike ne važi neki objektivni kriterijum, nezavistan od odobravanja publike.

Platonova kritika retorike u *Gorgiji* nije samo kritika jedne kvazi-veštine, nego je to i kritika etičkih stavova retora, koji imaju pogrešna uverenja u vezi sa time kako treba živeti. Razlika između Sokratovog *elenchusa* i retorike nije isključivo razlika između dve metode, već je i to razlika između dva isključujuća svetonazora. U nastavku rada treba da razmotrimo da li je retoriku, izvučenu iz sofističkog konteksta, moguće fundirati kao tšcnh, to jest kao znanje koje može položiti račun i o svome predmetu i o svojoj metodi i o ciljevima ka kojima teži.

2. Kompozivija Fedra i kompozicija logosa

Ukoliko reči Platonovog Sokrata iz *Fedra* o kompoziciji logosa u značenju besede primenimo na sam taj dijalog, dolazimo do zaključka da on uopšte nije dobro sastavljen. Čini se da se sam Platon nije držao reči svoga Sokrata o pravilnom rasporedu delova u besedi prilikom sastavljanja *Fedra*. Pa ipak, opšte je uverenje da je taj dijalog jedna od literarno najuspelijih Platonovih tvorevina.

Naime, teško je odrediti šta je njegova «glava», šta «trup», a šta «udovi». Oni nisu međusobno povezani poput živog organizma kako to Platonov Sokrat zahteva od besede koja počiva na tšcnh. Druga Sokratova beseda neproporciono je veća kako u odnosu na besede, koje joj prethode, tako i u odnosu na dijalog u celini. Ona zauzima prostor od otprilike četvrtine dijaloga. Neizvesno je i to kako se uklapaju monološki i dijaloški deo *Fedra*.

39 Up. *Gorg.* 464 b-465 e2.

Sva ta pitanja, koja se tiču strukture dijaloga, vrlo su značajna i za razumevanje sadržaja i tema kojima se ovaj dijalog bavi. Glavnu temu *Fedra* nije najjednostavnije odrediti, budući da se prve tri besede bave erosom, dok se drugi deo spisa, izložen u dijaloškoj formi, bavi samim besedničkim umećem, odnosno pretpostavkama koje treba zadovoljiti kako bi se retorika zasnovala kao istinsko umeće. Poslednji deo dijaloga posvećen je kritici pisma, kojom se pokreće vrlo značajno pitanje za Platonovu filozofiju, a to je odnos pisma i usmenosti, koje u izvesnom smislu nadilazi okvir i Platonove filozofije, čak i filozofije same, i zadire u temelje grčke civilizacije i kulture.

Dodajmo, nekoliko reči o odnosu Sokratovih beseda i dijaloškog dela *Fedra*. Dok u dijaloškom delu spisa Sokrat suptilno kritikujući Lisijinu besedu, postavlja osnove prave retorike, u prvom delu *Fedra* svojim dvema besedama Sokrat se zapravo takmiči sa svojim savremenicima retorima, pre svega sa Lisijom, nadmašujući njegovu besedu i lepotom izraza i uverljivošću. Prva Sokratova beseda u Lisijinom stilu predstavlja razvijanje Lisijinih stavova, ali se od nje bitno razlikuje svojim filozofskim zahtevom za polaznim određenjem predmeta o kojem se govori. U drugoj besedi,⁴⁰ koja ulazi i u teoriju ideja i u učenje o anamnezi, Platonov Sokrat govoreći o međusobnim odnosima tri «dela» duše otkriva nam dvostruku prirodu erotskog.

Obično se kaže da je središnja tema dijaloga retorika. Posredstvom te središnje teme i ostale se mogu isčitati, te tako metaforička „teorija“ o duši iz treće besede, i shvatanje logosa, koje iz nje proizilazi, jeste relevantno za retoriku kao disciplinu, budući da retor uvek mora da tačno proceni snagu uticaja svojih reči na duše slušalaca, a ta procena proizilazi iz njegovog znanja o strukturi i načinu funkcionisanja ljudske duše.

Dijalog započinje Lisijinom, pisanom besedom, a tokom celog dijaloga za primere se uzimaju pisane besede, da bi se na kraju dijaloga i sam taj medij doveo u pitanje. I sve dok se dijalog ne pročita do kraja ne vide se niti koje povezuju sve pomenute teme u jednu jedinstvenu, celovitu priču iz koje se ni jedan deo, kao iz živog organizma, ne može izdvojiti a da se pri tome ne poremeti sama celina. I na kraju se vidi zašto su baš sve teme pokrenute i zašto baš tim redom; i kao što se u dobrom zapletu svi elementi naracije ne otkrivaju na početku, nego se pušta da se postepeno razvijaju pred očima čitalaca, tako se i zapletom u *Fedru* zaobilaznim putem preko beseda o erosu i besmrtnosti duše otkriva smisao retorike i tajna pisma.

40 Č. L. Griswold dijalog čita iz perspektive palinodija, smatrajući da je upravo tema sebe-znanja, prezentovana u njemu, onaj most koji povezuje temu erosa sa temom logosa, prvi sa drugim delom dijaloga. Up. Ch. L. Griswoold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London, 1986, naročito pp. 2-9.

Naše razmatranje u nastavku ovog rada biće posvećeno upravo toj degradiranoj i odbačenoj retorici iz *Gorgije*, kojoj se Platon vraća u *Fedru* nastojeći da je zasnuje na novi način, pri čemu je njegov odnos prema retorima savremenicima i dalje kritičan. Tri uslova su bazična za konstituisanje retorike kao umeće, a to su: kompozicija logosa, metode retorike, kao i odnos retoričkog logosa i duše.

Pođimo od prvog uslova, koji smo već u prvim rečenicama ovog poglavlja spomenuli. Kakva bi to trebalo da bude kompozicija besede (logosa)? Na ovo pitanje Platonov Sokrat odgovara poređenjem logosa sa telom živog bića. U besedi bi trebalo da budu prisutni svi oni delovi, koji čine telo životinje, i glava i trup i udovi. Ona ne bi trebalo da bude ni bez jednog od ovih svojih sastavnih delova. Taj uslov ćemo nazvati kompozicijskim aspektom logosa.

Šta je smisao tog poređenja logosa sa živim telom? Delovi besede moraju biti raspoređeni na takav način da funkcionišu kao jedinstvena i ničim prekinuta celina, kao organsko jedinstvo. Osnovno pravilo sastavljanja i usmenog i pisanog logosa jeste da njegovi delovi treba da budu tako neraskidivo povezani da bi u slučaju njihove eventualne prekompozicije ili izdvajanja bilo kog dela bila narušena i celina izlaganja.

U tom pravcu ide i Sokratova negativna ocena Lisijine besede. Lisija se nepotrebno ponavlja,⁴¹ što je znak da nema mnogo toga sadržajnog da kaže. Sem toga, on razbacano stvari izlaže, ono što trebalo reći na kraju izlaže na početku.⁴² Važno kompoziciono pravilo jeste da treba voditi računa o tome šta predstavlja početak, šta sredinu, a šta kraj izlaganja. Sastavljač beseda mora da sledi logiku samog izlaganja, i to nas postepeno uvodi u drugu važnu komponentu retorike.

3. Dijalektika i nova retorika u Fedru

Drugi temeljan uslov besedničke tšcnh nazvaćemo logičkim aspektom logosa. Reč je o metodološkoj i logičkoj komponenti logosa. Dve metode, $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma$ i $\delta\iota\alpha\iota\rho\eta\sigma\iota\theta$,⁴³ koje predstavljaju sastavni deo jedinstvene dijalektičke metode pretpostavka su besedničkog umeća, koje se na delu pokazuju i u Sokratovim besedama.

Te dve metode predstavljaju Platonov pozni izum u cilju konstituisanja preciznije „tehnike“ definisanja, pri čemu pojam e<doj–a za razliku od ontološke

41 Up. *Phaedr.* 235 a.

42 Up. *Ibid.* 264 a ff.

43 U svom klasičnom komentaru ovog Platonovog dijaloga Hekfort zastupa mišljenje da je u *Fedru* od središnjeg značaja diskusija o dijalektičkoj metodi rastavljanja i sastavljanja. Up. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus, translated with an introduction and commentary*, Cambridge, 1953.

konotacije, koja je karakteristična za dijaloge srednjeg perioda, u poznim spisima zadobija logički smisao. Συναγωγὴ i διαίρησις su methodske procedure koje počivaju na ispravnom sagledavanju odnosa jednog i mnoštva. Pored poznavanja konkretnog predmeta o kome se besedi, govornik, prema Platonovom mišljenju, mora znati pravila za spajanje i rastavljanje pojmova, koja će mu omogućiti da na logički ispravan način izloži neku materiju.

Svaka beseda bi trebalo da počne određenjem stvari, o kojoj se govori ili piše, čime se, između ostalog, postiže da bude „jasna i sama sa sobom usaglašena (τὸ σαφήνῃ καὶ τὸ αὐτῷ αὐτὸ μολογοῦμενον)“.⁴⁴ Prema Platonovom mišljenju, stara retorika nije imala za cilj da proizvede jasan i konzistentan logos, što su dijalektički, ali ne i retorički kriterijumi. U tom smislu Platonov Sokrat ironično savetuje buduće «advokate» da se klone istine ukoliko nije uverljiva.⁴⁵ Od nove retorike, međutim, očekuje se upravo suprotno, odnosno to da bude istinita i po cenu neuverljivosti.

Metode spajanja i rastavljanja uvedene su kako bi se definisali i pojasnili pojmovi, o kojima se najčešće ljudi spore, a to su pojmovi „pravednog“, „dobrog“. To su „termini“ koji imaju više značenja za razliku od onih, koji označavaju predmete iz spoljašnjeg sveta, čiji je sastav i karakteristike moguće utvrditi na osnovu nekih manje ili više objektivnih parametara. Spor se vodi oko vrednosnih pojmova, o kojima postoje različita, međusobno suprotstavljena mišljenja, i upravo su to pojmovi koje treba jednoznačno odrediti metodom pojmovne analize.

Snažnu motivacionu funkciju u pokretanju misaonog ispitivanja imaju suprotnosti - bilo da su to suprotni opažajni kvaliteti, ili je pak reč o pojmovnim suprotnostima istog i različitog, jednog i mnoštva.⁴⁶ Dok opažanje nečega kao što je prst, kako Platonov Sokrat kaže u *Državi*, ne pokreće naš um na refleksiju, suprotna opažajna svojstva vode dušu do usije tako što je suočavaju sa protivrečnošću, na primer, sa dva protivrečna «izveštaja» o nekoj pojavi koja nam daju na uvid čula.

Kada se suoči sa tim opaženim suprotnostima duša je, kako Platon kaže, „zbunjena“, ali se iz te zbunjenosti rađa potreba da se „protivrečnost“ objasni. U takvim slučajevima, kada je duša suočena sa dva suprotstavljena opažajna «izveštaja», ili pak sa dva suprotna mnjenja o nekom pojmu, koji je stalno

44 Up. *Phaed.* 265d. Nemački prevodilac Fedra, Ernst Hajč, ispravno prevodi reč τὸ μολογοῦμενον kao «innere Übereinstimmung», odnosno „unutrašnja saglasnost“. Up. Platon, *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Göttingen, 1993, S. 52.

45 Up. *Phaed.* 272e.

46 O motivacionoj snazi paradoksa vrlo ubedljivo piše Meri M. Mekenzi (Mary Margaret Mackenzie) u svom članku «Paradox in Plato's *Phaedrus*», in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* N. S. 28 (1982), pp.64-76.

predmet spora, ona je „prinudena da istražuje“.⁴⁷

Sličnu funkciju u rađanju „nove retorike“ ima umeće u protivrečenju, koje funkcioniše tako što se spaja i brka isto i različito, čineći često samo male misaone korake od jednog pojma do njegove suprotnosti. Najuspešniji trik antilogičara jeste poistovećenje sličnog, upravo zato što je najteže uočiti male razlike. Ali, on mora tačno razlikovati stepene sličnosti među stvarima, kako bi umeo da proizvede obmanu u glavama «publike». Na taj način Platon još jednom pokazuje da retorika mora da počiva na dijalektici, a antilogika na logici. Umešnost u protivrečenju može imati pozitivni učinak, onda kada «zbunjenu publiku» motiviše na iznalaženje onih metodskih postupaka kojima će otkloniti negativni i zbunjujući učinak $\delta\upsilon\sigma\sigma\delta\iota$ $\lambda\delta\gamma\omicron\iota$.

Razmotrimo sada postupke $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma$ i $\delta\iota\alpha\iota\rho\eta\sigma\iota\theta$ onako kako su opisani u *Fedru*. Postupak, koji Platon naziva $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma$, sastoji se u sagledavanju onih zajedničkih karakteristika koje naizgled sasvim različite slučajeve spaja, i potom u njihovom podvođenju pod «jednu ideju». Pod rečju $\acute{\iota}\delta\eta\acute{\alpha}$ ovde treba razumeti rodni pojam,⁴⁸ čije su $\epsilon\acute{\alpha}\delta\eta$ vrste.⁴⁹ Njome se dolazi do nužnog preliminarnog određenja stvari, koje treba da bude dopunjeno deobom.

Taj drugi postupak, diereza, jeste rastavljanje nekog rodnog pojma na vrste iz kojih se sastoji. Platon nas upozorava da prilikom deobe neke složenije pojmovne celine rastavljanje treba vršiti tako da se ona rastavi na delove od kojih je nastala, što znači da ju je potrebno vršiti sa ispravnim principom deljenja, pažljivo i postepeno, sve dok se ne dođe do *definiendum*-a, što je nedeljiva vrsta.⁵⁰

Dijalektika je, dakle, dvostruki proces, proces koji obuhvata i generalizaciju i deobu, dva postupka, koja su tako međusobno povezana da jedan postupak pretpostavlja drugi. Uviđanje «jednog» u mnoštvu pojava pretpostavlja uočavanje razlika među njima, kao što i proces pojmovne deobe pretpostavlja da je neka pojmovna celina, koju treba razložiti na sastavne delove, već obrazovana.

Obe methodske procedure se upotrebljavaju kako bi se uveli i odredili novi pojmovi, ili redefinisali stari,⁵¹ kako na početku besede ili razgovora, tako i

47 Up. *Resp.* 524e.

48 Up. *Phaed.* 265d 3-4.

49 To ispravno tumačenje reči $\acute{\iota}\delta\eta\acute{\alpha}$ kao «klase ili roda» na ovom mestu daje C. J. Rou. Up. C. J. Rowe, *Plato: Phaedros*, with translation and commentary by C. J. Rowe, ARIS & PHILIPS LTD, 1986, p. 201.

50 U *Fedru* se eksplicitno kaže da pojmovna deoba treba da ide „do nedeljivog ($\mu\eta\chi\rho\iota$ $\tau\omicron\delta$ $\delta\tau\mu\tau\omicron\upsilon$)“. Up. *Phaed.* 277b.

51 U svom provokativnom tekstu M. I. Santa Kruz zastupa tezu da cilj metode u *Fedru* nije definicija, već nabranje. Ona predstavlja stepenik u našem približavanju višim oblicima ra-

na svakom njihovom novom koraku. Služeći se njima, nastojimo da povežemo stvari, koje smo prethodno opažali kao nepovezane, i da ih međusobno odvojimo u zasebne pojmovne celine, a da ih prethodno nismo razlučivali.⁵² I na taj način uspevamo da sagledamo pojave i stvari u njihovim međusobnim odnosima, i da svoje parcijalne uvide integrišemo u obuhvatnije i razvijenije pojmovne celine.

Platon navodi primer - doduše, sa methodske tačke posmatrano, vrlo prost primer - kojim se pokazuje primena tih dveju međusobno inkluzivnih procedura. Postupkom ὁσυνάγωγῃ dolazi se do pojma erosa kao zanosa (μανῖα), odnosno „neracionalnog (τῷ ὄφρῶν) stanja duše“,⁵³ dok se dieretičkim postupkom uviđa da postoje dve vrste «zanosa», jedan koji je „uzrok ljudske bolesti“, i drugi, koji je „posledica božje izmene običnog stanja“.⁵⁴ Nasuprot Sokratovim besedama, koje na ovaj način definišu eros, stoji Lisijin pisani anti-erotski logos, čiji osnovni nedostatak leži u odsustvu određenja erosa. Pa ipak, Lisija, poput drugih pisaca beseda, itekako dobro poznaje «duše» onih kojima se obraća,⁵⁵ te stoga buduće «uspešne» ljubavnike svojim logosom «obučava» različitim strategijama erotske manipulacije.

Vidimo da u *Fedru* za razliku od *Gorgije* Platonov Sokrat zastupa mišljenje da je retorika potrebna i poželjna, ali samo ukoliko je zasnovana kao umeće koje počiva na utvrđenim pravilima. Ta pravila su dijalektička, pravila spajanja i rastavljanja pojmova, koja određuju logiku logosa u značenju besede. Od ostalih tehnika uveravanja, poput, na primer, pripovedanja, razloga verovatnosti, koji su naročito sofisti razvili, Platon se ironično distancira.⁵⁶ Beseda mora izložiti istinu o predmetu, koristeći se pri tome dijalektičkom metodom, i njenim zaobilaznim, katkada dugim i detaljnim pojmovnim analizama. Svako odstupanje od toga, prema Platonovom mišljenju, predstavlja odustajanje od retorike kao tšcnh.

Opisujući procedure dijalektičke metode Sokratu ne izmiče retorika, kako misli Fedar,⁵⁷ nego se, naprotiv, na taj način retorika utemeljuje. Ona je potrebno, čak i neophodno umeće, ali samo ako počiva na dijalektici. Platonov projekat nove retorike jeste zapravo pokušaj njenog zasnivanja na novim dijalektičkim temeljima. Ako i zaoštrimo ovu tezu, nećemo pogrešiti kada kažemo da retorika

zumevanja. Nažalost, u ovom kratkom tekstu te podsticajne teze nisu dublje i detaljnije elaborisane. Up. M. I. Santa Cruz, «Division et dialectique dans le Phedre», in: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. By E. Rosseti, Sankt Augustin, 1992, p. 253-257.

52 Up. H. L. Sinaiko, *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago, 1965, pp. 116-117.

53 Up. *Phaed.* 266a.

54 Up. *Ibid.* 265a.

55 Up. *Ibid.* 271c.

56 Up. *Ibid.* 266e-267c.

57 Up. *Ibid.* 266 c-d.

time postaje, svojim nosećim delom, deo ili grana dijalektike. Da je to ostvarljivo, i da nije samo apstraktan projekat, Platonov Sokrat je već to pokazao posredstvom svoje dve besede, koje imaju strukturu govora upućenog publici, na temu, o kojoj se besedi, ali takvu koja se pridržava kriterijuma koji pred jedan logos postavlja dijalektička metoda.

Drugo je pitanje da li u biti svođenjem retorike na dijalektiku retorika gubi od svoje specifičnosti, odnosno da li to implicira da besedništvo treba da odustane od onog domena koji se tradicionalno njemu pripisivao, domenu verovatnog, a ne nužno istinitog. Za razliku od Platona, Aristotel polazi upravo od ovog za retoriku specifičnog domena, koji se nalazi između onoga što je nužno i samo moguće, te u skladu sa tim određuje i besedništvu primerenu i samo za njega karakterističnu metodu.

4. Logos i ψυχή

Treće pitanje konstituisanja besedničke tšcnh tiče se odnosa logosa i ψυχή. Taj za retoriku važan odnos Platonov Sokrat uvodi posredstvom analogije sa medicinom. Inače poređenja sa lekarskim umećem, kao i sa sredstvima kojima se ona služi, a to su φαρμακός, vrlo su česta u *Fedru*, što nas može približiti razumevanju odnosa Platonove moralne psihologije i retorike. Najkarakterističnije mesto u *Fedru* gde se ova analogija javlja glasi: „U oba slučaja potrebno je odrediti prirodu, u medicini prirodu tela, u retorici prirodu duše, ako hoćeš ne na osnovu rutine i iskustva nego umećem da telo lekovima (φαρμακός) i ishranom lečiš i daješ mu snagu, a u duši besedama (λόγοι) i običajnim pravilima ophođenja (ἐπιτηδεύσεις νομίμου) proizvodiš uverenja i činiš je vrlom.“⁵⁸

Ova gramatički složena rečenica saopštava zapravo jednostavnu analogiju. Kao što medicina nužno pretpostavlja znanje o prirodi tela i retorika nužno pretpostavlja znanje o prirodi duše i njenim «delovima». Cilj retora je da proizvede *ispravna* uverenja u duši, kao što je cilj lekara da unapredi zdravstveno stanje u organizmu pacijenta.

Besednik se koristi govorima i razlozima (λόγοι) u skladu sa običajima i normama ponašanja, kako bi na ispravan način oblikovao duše svojih slušalaca, kao što se i lekar koristi lekovima (φαρμακός) i pravilima ishrane kako bi održao ili unapredio zdravstveno stanje svojih pacijenata. U jednom slučaju je reč o zdravlju duše, a u drugom o zdravlju tela. Ovom analogijom se potcrtava vaspitna i terapeutska funkcija λόγοι koja se sastoji bilo u formiranju uravnoteženog psihičkog života, ili pak, možda, u lečenju „duše“ ukoliko se ravnoteža naruši.

58 Up. Ibid. 270a.

U literaturi se dosta govori o terapijskoj funkciji Sokratovih λόγοι, koja se sastoji u osvetljavanju porekla i demaskiranju lažnosti naših uverenja, negativnom logikom *elenchusa*, čime nas, dakle, posredstvom refleksije našeg vlastitog neznanja oslobađa za saznanje istinskog bića, isto kao što nas psihoanalitička praksa posredstvom osveštavanja naših nesvesnih težnji, dakle, saznanjem, oslobađa i leči od istih.

Na ovom mestu u *Fedru* nije reč o sokratovskom umeću vođenja razgovora, već o besedama, koje imaju cilj da nekoga u nešto uvere. Ali, ukoliko retorika treba da bude umeće, onda ona mora počivati na takvom poznavanju duše koje će za cilj imati njeno formiranje i «lečenje» od moralno izopačenih i lažnih mnjenja.

Sada treba da vidimo kakvo to učenje o duši nalazimo u *Fedru*, i zašto je ono važno za koncepciju Platonove «nove retorike». Platonov Sokrat eksplicitno kaže da bi retor morao da poznaje duše onih kojima se obraća, kako bi u njima proizveo odgovarajuća uverenja. Stoga se on suočava sa trostrukim zadatkom: prvo, da odredi dušu ili kao «jednu i homogenu», ili kao nešto složeno poput telesnih oblika; drugo, da objasni kako duša utiče i kakve uticaje prima, i, najposle, da klasifikuje vrste beseda i vrste «duša» i da u skladu sa tim pokaže koja vrsta besede može da uveri koji karakterni tip i u kom duševnom stanju.

U drugom delu dijaloga, u kojem se iznose pravila besedničke τέχνη, ne nailazimo na učenje o duši, već samo na tvrdnju da je neophodno da retor poseduje takvo znanje. U drugoj Sokratovoj besedi, palinodiji,⁵⁹ međutim, nailazimo na svojevrsnu psihologiju, izloženu u mito-poetskoj formi, gde su pojmovi, poput ψυχή, εἶδος-a, ἀνώμνησις-a, na najneobičniji način povezani sa vizuelnim predstavama i metaforama.

Duša je prikazana kao leteća kočija, što predstavlja motiv preuzet iz grčke mitologije, koja u sebi sadrži tri nerazdvojiva, ali istovremeno i teško uskladiva elementa. Metafora duše kao kočije ima za cilj da nam predstavi dušu kao ono što je pokrenuto unutrašnjim silama, koje njome vladaju, a što odgovara i definiciji yuc» u ovom dijalogu kao «onoga što samo sebe pokreće».⁶⁰

Ovaj leteći tim čine kočijaš, uzdodrža i konji, beli i crni, upregnuti u kočije. Već samim opisom spoljašnjosti konja može se nazreti koju funkciju treba da vrše u ovoj krilatoj kočiji. Beli konj je visok, uspravan, skladan, što je u potpunoj saglasnosti sa osobinama koje oličava. On je nosilac vrline, poslušan prema vozaču, na delatnost ga motiviše osećanje časti, a zaustavlja ga osećanje stida.

59 Palinodija je vrsta pesništva, u kojem se opoziva ono što se prethodno reklo o nekome ili nečemu. Sokratova druga beseda jeste dobar primer palinodije, zato što se u njoj opoziva pokuda erosa, izrečena u njegovoj prvoj besedi.

60 Up. *Phaedr.* 245c ff.

Stid,⁶¹ osećanje višeg reda, koje predstavlja preteču savesti, javlja se kada učinimo nešto što je u suprotnosti sa predstavom, koju imamo o sebi, i nastaje iz neke vrste raskoraka između onoga kako postupamo i kakvi bismo trebali da budemo. On nastaje kao rezultat unutrašnje procene nas samih, koja ne mora uvek biti povezana sa onim kako nas drugi vide i procenjuju.

Crni konj je suprotan u odnosu na svoga druga u zaprezi. Naime, on je «zdepast», «kratka vrata», «zakrvavljenih očiju», čiji izgled ima svoj pandan u njegovim osobinama, on je obestan, razmetljiv, i gluv, zbog čega nije u stanju da se pokori logosu, to jest bilo čemu što ima racionalan karakter, već samo sili, koju u ovoj alegorijskoj predstavi simbolizuje bič.

Ako imamo u vidu pojam «trodelne» duše iz *Države*, ova Platonova alegorijska predstava nam se može učiniti razumljivijom. Kočijom upravlja vozar, na način na koji je opisano da razum upravlja dušom u *Državi*. Beli konj jeste metafora θυμοειδής-a, srčanog aspekta psihičkog, dok crni konj predstavlja ὄπιθυμητικόνή, razuzdane nagone požudnog «dela» duše. Predstava iz *Fedra* se ipak u jednom bitnom aspektu razlikuje od teorije duše iz *Države*. Naime, dok se u najpoznatijem Platonovom spisu ukazuje na mogući sukob razuma sa srčanim «delom» duše, beli konj iz *Fedra* je uvek poslušan i u savezu sa razumom.⁶²

Platon opisuje kako se javlja psihički konflikt kada se pred nama pojavi objekat erotske žudnje. Ono što generiše unutrašnji sukob nisu uzde vozara, koji nastoji da kontroliše svoje konje, onda kada se pojavi erotski privlačan objekat, već su to međusobno suprotstavljene prirode samih konja u zaprezi. Plemenitog konja koči osećaj stida, a ono što razum motiviše da spreči ispunjenje požuda nije samo potreba da se održi psihička ravnoteža narušena prisustvom objekta žudnje, nego je to Lepota kao takva, odnosno ideja lepote, koja je prisutna u lepom objektu za kojim duša čezne. A to znači da upravo zbog onog dela vlastite prirode, koji ima «dodira» sa transcendentnim i božanskim, «zver» u nama sama biva zauzdana, i da život čovekov predstavlja postojani napor da se održi ravnoteža između ova tri raznorodna, i vrlo retko uskladiva, «aspekta» naše ψυχή.

Seksualna žudnja, koja je sama iracionalne prirode, obuzima celu dušu, s tim što različiti «delovi» psihičkog različito odgovaraju na prisustvo onoga za čime žudimo. Dok «donji», podzemni i obesni delovi nas samih teže trenutnom

61 Motiv stida javlja se i u *Gorgiji*. I Pol započinje svoj «okršaj» sa Sokratom tako što tvrdi da je njihov učitelj Gorgija iz stida pao u zamku Sokratovog unakrsnog ispitivanja. Up. *Gorg.* 461b 5. Stid je svest o tome da smo prekršili unapred datu opštu normu, koja nas određuje na suštinski način, to jest da smo učinili nešto što je u raskoraku sa onim kakvi bismo trebali da budemo. U vezi sa stidom u *Gorgiji* videti tekst Tea Kobuša (Theo Kobusch), «Wie man leben soll: *Gorgias*», in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996, naročito S. 50-53.

62 Up. T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970, p. 122.

zadovoljenju seksualne želje, što zapravo dovodi do daljeg generisanja žudnje, u razumu seksualna žudnja, koja se javlja pojavom lepog «objekta», budi sećanje na ideju lepog, a preko toga i na ostale ideje, što kao posledicu ima i to da se «objekat» žudnje pretvara u «subjekta» prijateljstva.

U vezi sa ulogom razuma postoji jasna podudarnost između *Fedra* i *Države*. U oba dijaloga uloga razuma je dvostruka i kognitivna i «savetodavna», pri čemu je u *Fedru* upravljačka funkcija naglašenija od uloge koju razum ima u saznanju. Hod duše u pravcu saznanja ideja biva zaprečen sve dok se ne razreši sukob između ove tri komponente psihičkog.

S tim u vezi, iznećemo jednu terminološku napomenu. Naime, u *Fedru* se pojam logosa upotrebljava dvostruko i kao beseda, odnosno uverljiv govor, i kao razumski «deo» duše.⁶³ Najznačajnije mesto u *Fedru*, koje se tiče uloge razuma u saznanju, jeste ono, gde Platonov Sokrat, služeći se rečju logismò označava u stvari takvu intelektualnu sposobnost kojom «sabiramo» i podvodimo mnoštvo opažaja pod neko jedinstvo, tako da oni pripadaju istoj klasi ili tipu.⁶⁴ I taj proces objedinjavanja nekog mnoštva u jednu misaonu celinu jeste istovremeno i «prisećanje» ideja, koje je duša videla u svojoj preegzistenciji.⁶⁵ Čini se pak da vozar na ovome svetu mnogo više posla ima u obuzdavanju crnog konja, i u uspostavljanju i održavanju psihičke ravnoteže, nego što je posvećen saznanju ideja. To je utisak, koji dobijamo, čitanjem *Fedra*.

Sada nam ostaje da vidimo na koji način ova zamisao o «trodelnoj» duši može da se dovede u vezu sa projektom «nove retorike». Vratimo se pitanjima na koje bi «novi» retor trebalo da odgovor, ukoliko teži da uverava na osnovu «umeća», a ne rutine.

Prvo pitanje se tiče prirode duše. Pojam duše kao principa kretanja iz *Fedra* intuitivno je očigledan, i verovatno je takav i bio publici Platonova vremena, budući da ono što živa bića razlikuje od artefakata i prirodnih objekata bez duše, jeste u tome što oni nisu u stanju da se sami od sebe pokrenu.⁶⁶ I još važnije za njegov projekat «nove retorike» jeste odgovor, koji njegova metafora leteće kočije daje, na pitanje o tome da li je duša prosta ili složena. Pošto se sastoji iz tri «dela» ona nije homogena, ali isto tako nije složena na način na koji je telo složeno, budući da logos, λογός i ἐπιθυμία, kako smo pokazali u poglavlju o

63 Up. *Phaed.* 256a 6. Češće od reči logos Platon u *Fedru* upotrebljava reč σοφροσύνη kako bi njome označio razumski «deo» duše. Up *Phaed.* 249b 7.

64 Up. *Plato: Phaedrus*, with translation and commentary by C. J. Rowe, ARIS & PHILIPS LTD, 1986, p. 182.

65 Up. *Phaed.* 249c 1-2.

66 Up. «Introduction» in: *Essays on Plato's Psychology*, ed. by E. Wagner, Lanham/Boulder/New York/Oxford, 2001, p. 15.

logosu kao razumu, treba shvatiti ne kao delove u bukvalnom smislu te reči, već pre kao aspekte ili dimenzije psihičkog, koji nisu odvojivi na način na koji su to delovi tela.

Pa ipak, prihvatanjem učenja, po kome duša ima tri aspekta, koji mogu biti u međusobnom sukobu, prirodu duše ne možemo odrediti ni kao jednostavnu i ni kao homogenu, iz čega bi moglo da sledi da retor mora voditi računa da njegova beseda bude upućena svim aspektima psihičkim, a ne samo jednom, jer bi trebalo da se obrati i razumu, i srcu i strastima. Pošto se duša trostruko motiviše, retorički λόγοι bi trebalo da podstiču sva tri motiva, i to na taj način što bi pospešivali sklad, a ne sukob između različitih komponenata našeg duševnog života. Iako se ovaj zaključak eksplicitno ne tvrdi, čini se, da on sledi iz svega što je u dijalogu kao celini rečeno.

Drugo pitanje, koje je mnogo značajnije za uspeh besede, jeste koji su to psihološki tipovi i kojim se vrstama besede treba svakome od njih obratiti. Opet u palinodiji se nalazi jedna klasifikacija tipova «duše», koja bi eventualno mogla da nam posluži kao nit vodilja u odgovori na ovo pitanje.

Prva je duša filozofa, to jest «prijatelja» Lepote, druga je duša kralja i ratnika, treća je privrednika, četvrta je gimnastičara i lekara, od kojih se oba na različite načine bave telesnim, peta je duša vrača i sveštenika, koji su upućeni u funkcionisanje nesvesnog dela naše ličnosti, šesta duša pesnika, koji se bavi samo podražavanjem čulne stvarnosti, sedma je duša sofiste, čija je demagoška retorika naročito efikasna u demokratskim porecima, i osma duša je duša tiranina u kojoj vlada potpuna nagoniska razuzdanost.

Sem što navodi ovu klasifikaciju psiholoških tipova Platonov Sokrat se ne upušta dalje u neko detaljnije opisivanje, niti u bilo kakvu drugu elaboraciju. Ali, jedno je, čini se, jasno, u psihološkom tipu filozofa razum je u prevlasti nad srcem i nagonima, kod drugog tipa najrazvijeniji je srčani aspekt ličnosti, dok kod pesnika, i naročito sofiste i tiranina, niži aspekti psihičkog vladaju nad razumom i srcem. Platon se ne upušta ni u prvom ni u drugom delu dijaloga u razvijanje teorije koja bi mogla da nam objasni kojim tipom besede se uverava koji tip duše. Ta deoba podseća na već analiziranu klasifikaciju tri karakterna tipa iz *Države*,⁶⁷ na ljubitelja znanja, ljubitelja časti i ljubitelja dobiti, pri čemu u dobit spada sve ono što može zadovoljiti nagoniski deo ličnosti.

Platonove refleksije o psihologiji i njenoj ulozi u retoričkom procesu ubeđivanja stavljaju čitaoca pred izvesne nedoumice. Ukažimo na one najuočljivije. Ukoliko nova retorika treba da bude yucagwg...a, ona bi trebalo, kako to eksplicitno Platon tvrdi, da prilagodi tipove beseda tipovima «duša»

67 Up. *Resp.* 580d ff.

kojima se obraća. Znači li to da «nova retorika» treba da se «prilagodi» duši, kojom vladaju požude i nagoni, tako što će motivisati upravo te požude i nagone na određenu delatnost? Da li to «prilagođavanje» logosa duši treba da implicuje to da beseda treba da odustane od istine, ako se obraća dušama, koje su navikle da lažu, kao što je, u Platonovoj interpretaciji, ne samo duša sofiste nego i pesnika? Drugim rečima, ovo prilagođavanje beseda dušama bi moglo da ima za posledicu odustajanje od projekta «nove retorike» i njenih prosvetiteljskih pretenzija. Sve su to nedoumice i problemi, koji proizilaze iz Platonovog nedovršenog projekta, projekta koji nikada nije zaživeo, niti je ikada u daljoj istoriji retorike sa toliko ambicija postavljen.

Logos And Rhetoric: Or On The Limits Of Plato's Philosophical Rhetoric

***Abstract:** The author discusses the scope and limits of both Plato's criticism of rhetoric in the Gorgias and of his project of new philosophical rhetoric in the Phaedrus. In these two dialogues Plato does not change his attitude towards rhetoric as it may appear at first glance. In both of them he radically criticizes the rhetorical practices of his time. The novelty of the Phaedrus is the introduction of a new rhetoric, based on philosophy, which needs fulfill three conditions. Firstly, the rhetorical logoi should be composed in such manner that they represent inseparable parts of the organic whole of an oration. Secondly, rhetorical speeches should be based on the strict dialectical rules of collection and division. Finally, philosopher rhetorician must "guide the souls" of his listeners in such a way that he radically influences the forming of their souls by following the philosophically founded educational or legal ideal. Plato's unfinished project was never fully accomplished nor was it ever again set up with such great ambition.*

***Key words:** Plato, logos, rhetoric, dialectic, soul.*