

MINA OKILJEVIĆ  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## DIJALEKTIKA UČENJA VRLINE U PLATONOVOM *PROTAGORI*

**Sažetak:** Sudbina dijaloga *Protagora* takva je da se on najčešće ostavlja *ad acta* uz lakonski komentar da je u pitanju Platonova „negativna dijalektika“. Autor se fokusira na pokušaj celovite interpretacije ovog dijaloga, koja bi u konačnom rasvetlila i samu tezu o negativnoj dijalektici kao njegovom temeljnom obeležju. Fundamentalni je zadatak rada dati odgovor na pitanje zašto je rezultat dijaloga ostao negativan, tj. šta u samoj postavci problema nužno indukuje paradoksalnu „promenu strana“ koja ne donosi odlučan stav o mogućnosti učenja vrline. Taj je traženi odgovor, kao *proton pseudos* postavke problema, lociran u pogrešnoj koncepciji pojma *učenja*. Platon, naime, izrazito teorijsku konotaciju pojma učenja nastoji inkorporirati u praktički proces uspostavljanja moralnog karaktera, što nužno vodi negativnom rezultatu dijaloga.

**Ključne reči:** Platon, moral, učenje, vrlina, didakton, ethos

Osnovni zadatak metafizike ili *prve filozofije* Aristotel je odredio kao istraživanje „prvih uzroka“. Po njegovom sudu, prvih uzroka ima četiri: jedan je bivstvo i bit, drugi tvar i podmet, treći počelo kretanja, a četvrti je poradi čega i Dobro<sup>1</sup>. Potonjoj su tradiciji ti uzroci poznatiji pod latinskim nazivima: *causa formalis*, *causa materialis*, *causa efficiens* i *causa finalis*. Po Aristotelovom temeljnom uverenju, sve što jeste, jeste na taj način da su u njemu na delu četiri navedena uzroka. Taj noseći metafizički uvid ujedno je i metodološki ključ teorijske filozofije. Aristotel nigde nije neposredno izložio stav da taj ključ može biti direktno merodavnim za istraživanja u području praktičke filozofije, kao filozofije o ljudskim stvarima, budući da je njen predmet ontološki bitno drugačiji od predmeta teorijske filozofije: praktička se filozofija bavi onim „što može biti i drugačije“<sup>2</sup>. Međutim, matrica četvoro-uzročnog tumačenja pojmova i fenomena može heuristički biti plodna i na polju praksisa, ukoliko poštuje njegovu specifičnu

---

1 Aristotel, *Metafizika*, 983a 25-35.

2 „U čistim matematičkim spekulacijama, gde postoje materijalne slike koje pomažu našim idejama, i gde afekti nisu zainteresovani, ljudi retko greše i lako postižu ispravnost. Ali u moralnim ili političkim istraživanjima ideje su mnogo kompleksnije i teško ih je razgraničiti, a istovremeno mnoštvo uzburkanih strasti iznova zavodi um“, (Macfäit, E., *Remarks on the life and writings of Plato*, printed for A. Millar, London; A. Kincaid and J. Bell, Edr., 1760, p. 77-78).

predmetnu prirodu<sup>3</sup>. Otuda se osnovno etičko pitanje o biti moralnosti može u sebi razložiti na četiri pitanja. Ta pitanja, kao i Aristotelova četiri uzroka, usmeravaju se na bitne strane predmetnosti vlastitog predmeta. Prvo. *Pitanje o izvoru ili poreklu moralnosti* u najširem se kontekstu izražava kao pitanje o slobodi. Drugo. *Pitanje o načinu uspostavljanja moralnog fenomena* u osnovi je pitanje o uspostavljanju čovekovog moralnog karaktera. Treće. *Pitanje o delatnim oblicima moralnosti* jeste tradicionalno etičko pitanje o moralnim vrlinama i porocima (koje će kod Kanta dobiti oblik pitanja o dužnosti). Četvrto. *Pitanje o svrsi, ciljevima ili smislu moralnosti* u tradiciji je oblikovano kao pitanje o dobru i zlu (počev od Kanta, svrha morala izjednačava se sa njegovim izvorom: slobodom).

Helenska se pred-etička svest na sebi svojstven način suočila s navedenim pitanjima, kroz mitološke obrasce, gnome i filozofeme. Prva etička ispitivanja usredsređena su na pitanja o delatnim oblicima i svrsi morala, dakle, na pitanje o vrlini i pitanje o dobru. Pitanje o slobodi kod prvih etičara nije u središtu misaonog interesa, budući da se sloboda još uvek shvata kao prirodnost, datost. Taj stav nije u opreci s činjenicom da i sofisti i Sokrat problematizuju odnos između prirode i slobode<sup>4</sup>.

Platon je prvi filozof koji uz pitanja o vrlini i dobru istražuje i način uspostavljanja moralnog fenomena. Problem formiranja ljudskog moralnog karaktera centralna je tema dijaloga *Protagora*. Do koje je mere kompleksan problem koji je postavljen u tom dijalogu vidi se i po njegovom paradoksalnom misaonom rezultatu. U njemu je suprotstavljenost vodećih početnih teza ostala na snazi do kraja dijaloga, iako su njihovi zagovornici „promenili strane“. Tezu koju početno zastupa Sokrat, na kraju prihvata Protagora, i obratno: Sokrat preuzima Protagorinu tezu. Otuda se taj dijalog uzima kao primer Platonove „negativne dijalektike“, tj. takve u kojoj suprotnosti ostaju u razdvojenosti<sup>5</sup>. Ono što je u *Protagori*, međutim, izvanredno, jeste dijalektička lakoća s kojom se svaka od teza razvila u vlastitu suprotnost. Stoga je *Protagora* u pogledu dijalektike pojma vrhunski domet Platonovog stvaralaštva.

*Protagora* spada u prvu fazu Platonovog stvaralaštva i na najbolji način ilustruje Hegelovo zapažanje da u Platonovim dijalozima „u tonu izlaganja ličnoga stava vlada najplemenitiji (atički) urbanitet obrazovanih ljudi“<sup>6</sup>. Šlajermaher sva lica koja se po-

---

3 O ideji tumačenja i izlaganja etike kroz četiri osnovna pitanja, na tragu Aristotelovog učenja o četiri uzroka videti: Perović, M.A., *Etika*, Grafomedia, Novi Sad, 2001. Iako je u čitavoj knjizi proveden naznačeni princip, za konkretno objašnjenje Perovićeve ideje osnovnih pitanja etike vidi str. 60 i dalje. Daljnje eksplicite četiri osnovna pitanja etike u ovom tekstu u potpunosti se oslanjaju na navedeno delo.

4 U Heladi sloboda još nije postala univerzalnom vrednošću, jer nisu svi ljudi slobodni (postoji institut ropstva, stranci i žene nemaju ista prava kao slobodni ljudi, etc.). Ovo specifično helensko shvatanje slobode svakako je u mnogome uticalo na izvesnu „zapostavljenost“ pitanja o izvoru moralnog fenomena. Sloboda je shvatana kao „prirodna činjenica“ (jednako kao i ropstvo) ili kao neki fenomen koji Helene razlikuje od „Varvarskih naroda“.

5 Apološki pristup koji ukazuje da „premda možda ima slučajeva u kojima njegove (tj. Platonove, M.O.) demonstracije nisu tako uverljive, moglo bi se jednako sumnjati da li bi u tim slučajevima sam predmet dopustio bolje argumentacije a priori. Ako je to moguće, od sveg srca želim da ih neko proizvede“ (Macfait, E., op.cit., p. 83) u slučaju *Protagore* ne može važiti, budući da je Aristotel „proizveo“ bolju argumentaciju o načinu učenja vrline.

6 Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, tom II, BIGZ, Beograd, 1975., str. 150.

javljuju u dijalogu naziva „mudrim i plemenitim“<sup>7</sup>, ističući kako se helenska duhovna elita našla na okupu<sup>8</sup>. Takav izbor lica ukazuje na značaj koji Platon pridaje ispitivnom problemu. Vodeći problem sastoji se u pitanju da li se vrlina može naučiti ili ne. Kako je nagovešteno, na pitanje nije dat jednoznačan odgovor, iako bi se iz toga što Sokrat, koji je u početku tvrdio da se vrlina ne može naučiti, tvrdi na kraju da može, dalo zaključiti da je Platonu bliža ideja o *naučivosti* vrline. Takva priroda dijaloga navela je Mila da zaključi da „nema Platonovog dela koje očitije izgleda namenjeno pre vežbanju u veštini istraživanja istine, nego poučavanju nekom određenom sklopu filozofskih mišljenja“<sup>9</sup>. Mil nudi i dva moguća objašnjenja: „Ili autor još uvek nije bio izgradio vlastite stavove o temama razmatranim u ovom dijalogu, ili nije smatrao da je to odgovarajuće mesto da ih otkrije“<sup>10</sup>. Sasvim je izvesno da dijalog nije namenjen vežbanju, jer mu je u središtu misaone pažnje kapitalni problem uspostavljanja onoga što će se u kasnijoj etičkoj literaturi nazvati „moralnim karakterom“. Jednako ne stoji ni stav da u njemu Platon privremeno zadržava vlastito mišljenje za sebe. Poznato je da se on u kasnijim delima nije suštinski vraćao tom problemu. Privedbu o neizgrađenosti platonovskog stava o naučivosti vrline donekle je moguće uvažiti. Platon se, doduše, zaista koleba između dve suprotstavljene solucije odgovora na pitanje da li se vrlina može naučiti. Poreklo toga kolebanja valjalo bi, po našem sudu, tražiti pre svega u problematičnom koncipiranju pojma *učenja* u procesu uspostavljanja vrline u čoveku. Paradoksalno je da „negativnom“ misaonom rezultatu *Protagore* doprinosi i Platonovo intelektualno poštenje: „Platonovo zastupanje obe strane rasprave nikada ne ide iz duha skepticizma kako bi se zamrsila istina, niti iz nebrige za njeno pronalaženje“<sup>11</sup>. On će radije ostaviti problem nerešenim (ali makar jasnije formulisanim) nego proglastiti mnenje, pa i vlastito, za istinu: „Platon tamo gde ima čvrste poglede izlaže svoje sopstveno gledište, a ono što je pogrešno on odbija; od onog što je nejasno, on se uzdržava da da svoj sud“<sup>12</sup>.

Sam dijalog započinje na način koji će postati poznat kao tipično platonovski. Sokratu se prijatelj obraća rečima: „Otkuda ti, Sokrate? Dakako, s lova na mlada Alkibijada?“<sup>13</sup>. Sokrat objašnjava kako se razgovarao s Protagorom, pošto je jedan njegov mladi prijatelj (Hipokrat) pre zore došao da ga zove da idu kod Protagora<sup>14</sup>. Ubedivši

7 Schleiermacher, F., *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, J & J.J. Deighton, 1836., p.82

8 Naravno, uz neizbežna razjašnjenja (ne)mogućnosti da su se svi oni zaista našli u to vreme na tom mestu.

9 Mill, J.S., *Collected Works of J.S.Mill*, vol. XI (*Essays on Philosophy and the Classics*), University of Toronto press, 1978., p. 42.

10 Ibid., p. 43.

11 Macfäit, E., op.cit., p. 84.

12 Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1973., III, 52.

13 Platon, *Protagora*, 309a. Alkibijad je čuveni atinski vojskovođa, koji je i u *Gozbi* označen kao „ljubi-mac“ Sokratov.

14 U toj je uvodnoj sceni ilustrovana, s jedne strane, Protagorina slava, budući da mladić ne može da dočeka da se razdani kako bi otišao preda nj. S druge strane, međutim, vidi se sokratska stalozhenost i zainteresovanost za pravo znanje, a ne popularna učenja.

Hipokrata da pričekaju „dok se sunce rodi“ pre no što pođu Protagori, Sokrat s mladićem zameće razgovor o tome kakva je priroda znanja za čije je sticanje spreman platiti Protagori. Ova, naizgled usputna, rasprava predstavlja uvod u dijalog Sokrata i Protogore, koji će se gotovo neposredno nastaviti na probleme otvorene u Sokratovom razgovoru s Hipokratom. Sažeto predstavljen, taj razgovor teče ovako:

Sokrat utvrđuje da Protagoru zovu sofistom i pita mladića zar ga ne bi bilo sramota da sam postane sofista (pošto je osnovna pretpostavka da svako poučava drugoga da postane ono što sam učitelj jeste). Dalje ispitivanje oblikuje se oko pitanja šta je sofista: *Sokrat*: Šta je sofista? *Hipokrat*: Znalac mudrih stvari. *Sokrat*: U koju se mudrost on razume? *Hipokrat*: Ume čoveka učiniti veštim u govoru. *Sokrat*: U govoru o čemu? Zacelo o onome što sam zna. A šta je to što on zna? Hipokrat ne zna da odgovori. *Sokrat*: Znaš li u kakvu opasnost dolaziš kad hoćeš dušu da predaš? Dobro bi promislio kome poveravaš telo, a ono što je neizmerno dragocenije – dušu – hoćeš tek tako da predaš! Zar je Protagora nekakav trgovac ili trgovčić robe kojom se hrani duša? *Hipokrat*: A čime se hrani duša? *Sokrat*: Jamačno znanjem. Mnogo je veća opasnost kupovati znanje nego hranu (znanje se usađuje u dušu, a hrana se ne mora pojesti samo zato što je kupljena)<sup>15</sup>.

Razgovor otvara fundamentalni problem prenošenja znanja. Namera ove rasprave odražava Sokratov temeljni stav da se do znanja, a pogotovo praktičkog znanja, ne može doći pukim njegovim prenošenjem s učitelja na učenika. Zato je Sokratova filozofska metoda *dijaloška* – dijalog implicira nužnost da svako „porodi“ znanje iz sebe, uz usmeravanje od strane učitelja. Nahraniti dušu rđavim znanjem – a svako znanje koje nije proizvod *vlastitog* udubljivanja u *vlastitu* svest rđavo je – znači učiniti je bolesnom. Otuda se na sofistički manir naplaćivanja prenošenja znanja, koje ili nije znanje uopšte ili je rđavo znanje, nije s naklonošću gledalo među Helenima. Bit se razgovora sadrži u Sokratovom pitanju šta je to što Protagora zna i čemu može naučiti druge, na koje pitanje Hipokrat ne ume da odgovori. Kasnije će Sokrat isto pitanje postaviti Protagori i iz Protagorinog odgovora razvije se diskusija o tome da li se vrlina može naučiti. To što Hipokrat ne ume da odgovori nije, dakle, nešto slučajno, niti bi drugi mladić na njegovom mestu umeo odgovoriti. Odgovor na postavljeno pitanje može dati jedino Protagora. Zašto je Sokrat onda uopšte postavljao to pitanje mladom čoveku, tj. zašto Platon otvara diskusiju ovim uvodnim razgovorom<sup>16</sup>? U pitanju je platonovska kritika sofističkog relativizma. Kroz dijalog između Sokrata i Protogore ona će biti provedena dijalektički. U uvodu se, pak, kroz pobijanje ideje da se mudrost sastoji u govoru o stvarima, *unapred* upozorava da se prava mudrost ne postiže retorikom već dijalektikom<sup>17</sup>: „Čovek bi se mogao usuditi da tvrdi da je namera Platonovih spisa da, koliko je moguće... potisnu osionost, da podstaknu trezvenost i umerenost čuvstava i pobeđe ljubav prema paradoksima i oholoj slavi s ljubavlju prema istini“<sup>18</sup>. Da uvod-

---

15 Platon, *Protagora*, 311e – 314b.

16 Moglo bi se tvrditi da je u pitanju strategija teksta i da su time izbegnuti uvodi u razgovoru između Sokrata i Protogore. Međutim, ti bi uvodi mogli zauzeti manje prostora nego razgovor između Sokrata i Hipokrata.

17 Što će biti predmet *Gorgije*.

18 Macfait, E., op.cit., p. 78.

nog razgovora nije bilo, negativni i paradoksalni završetak dijaloga doveo bi u pitanje Platonovo usvajanje sokratske korekcije sofistickog programatskog stava, a namera je dijaloga upravo u tome da pokaže ograničenja sofistickog učenja<sup>19</sup>: „Ukoliko bi onda bilo moguće dodeliti neku posebnu i određenu svrhu ovom dijalogu, ispostavilo bi se da ona nije u tome da se sofisti izvrgnu podsmehu ili ruglu, već da se pokaže da je bilo moguće ići mnogo dalje od tačke do koje su oni dospeli u moralnoj i političkoj filozofiji; da su, u celini, ostavili nauku o duši i vrlini u izuzetno nezadovoljavajućem stanju; da nisu mogli izdržati test stroge dijalektike koju Sokrat unosi u ova ispitivanja i da istina može biti utvrđena jedino putem tog valjanijeg načina filtriranja mišljenja, koji dijalektička metoda (ili ona bliske diskusije između dve osobe, od kojih jedna ispituje, a druga odgovara) pribavlja, ali koju retorika i puko prenošenje učenja od učitelja do učenika (praksa sofista) apsolutno isključuju“<sup>20</sup>.

Uvodni razgovor je, dakle, nužan za dalji tok rasprave, jer je u njemu suštinski ocrtan Platonov stav prema prenošenju znanja. Pri susretu s Protagorom, Sokrat ponavlja problem, pitajući samog Protagoru šta će mladić postići učeći od njega<sup>21</sup>. Protagora izriče priznanje da je sofist i da obrazuje ljude i, obraćajući se Hipokratu, kaže: „Mladiću, ako se budeš sa mnom družio, zaceo ćeš onog dana, kad budeš prvi dan sa mnom, otići kući bolji, a sutradan isto tako. I tako ćeš svaki dan sve više napredovati“<sup>22</sup>. Ova izjava označava početak rasprave o poučavanju vrlini. Iznošenje osnovnih teza teče ovako: *Sokrat*: U čemu i u kom pogledu će biti bolji i napredovati? *Protagora*: Predmet nastave je razboritost u domaćim poslovima, kako će što bolje upravljati svojom kućom, i u državnim poslovima kako će što bolje i raditi i govoriti. *Sokrat*: Jesam li dobro razumeo da spominješ političku veštinu i obećavaš da ćeš izgraditi ljude – dobre građane? *Protagora*: Jesi, to je moje obećanje. *Sokrat*: Lepa je ta tvoja veština ako je imaš; ja sam verovao da se to ne može naučiti<sup>23</sup>.

Protagora, dakle, iznosi tvrdnju da se politička vrlina može naučiti (a time i individualna, budući da između njih postoji suštinska veza, omogućena platonovskom psihologijom), dok Sokrat tvrdi suprotno. Sokratova početna argumentacija polazi od opštih helenskih shvatanja i pojedinačnih primera: Atinjani, za koje se kaže da su mudri, u svakoj stvari za koju smatraju da sve stoji do veštine prihvataju savete od onih koji su u dotičnoj stvari vični (a ostale grde ukoliko savete dele). Kad je pak reč o državnoj upravi, svi s jednakim pravom savetuju: zaceo smatraju da se to ne može naučiti. Isto je tako i u običnom životu: mnogo je onih koji su sami bili dobri, ali nisu još nikada

---

19 Pokazala su se, isto tako, i ograničenja Platonovog učenja.

20 Mill, J.S., op.cit., p. 44.

21 Platon, *Protagora*, 318a. Interesantan je Sokratov postupak na početku razgovora s Protagorom. On, naime, počinje da govori s njim malo dalje od drugih, a potom, da bi udovoljio njegovoj sujeti, predlaže da pozovu Prodika, Hipiju i ostale da prisustvuju razgovoru: „I ja, kako sam naslutio da želi da se pred Prodikom i Hipijom pokaže i podiči što smo došli kao njegovi poštovaoci, rekoh: - Ali zašto ne pozovemo Prodika i Hipiju i njihovo društvo da nas čuju“ (317d). Platon pokazuje koliko je Sokrat uzvišeniji i zreliji od Protagore, iako mladi od njega.

22 Ibid., 318a.

23 Ibid., 318b-319b.

nikoga načinili boljim<sup>24</sup>. Na osnovu toga što se smatra da je svako kompetentan da sudi o stvarima morala i politike, Sokrat zaključuje da se vrlina ne može naučiti: U svim stvarima koje se mogu naučiti priznaje se samo kompetentnost znalaca (prva premisa). U stvarima vrline priznaje se kompetentnost svih (druga premisa). Dakle, vrlina spada u stvari koje se ne mogu naučiti (konkluzija).

Problem ovog izvođenja, kao i problem *Protagore* uopšte, nije u pravilnosti izvođenja zaključka, već u samom pojmu učenja. Taj se *proton pseudos* odražava na tok svih izvođenja u dijalogu i čini nužnim njegov negativni ishod.

Platon, naime, ne pravi razliku između načina usvajanja teorijskog i praktičkog znanja. Naprotiv, prenosi on teorijski način učenja i u oblast onoga praktičkog<sup>25</sup>, zbog čega onda ne može dati konačan odgovor na pitanje da li se vrlina dá naučiti. Ishod dijaloga u potpunosti je uslovljen ovom transpozicijom pojma teorijskog učenja u sferu praksisa i zapravo potvrđuje ispravnost poduzetog istraživanja: vrlina se zaista i ne može i može naučiti. Ne može ukoliko se pod učenjem misli *didakton*, što je pojam koji Platon upotrebljava; može ukoliko se pod učenjem misli *ethos*. Ovaj problem rešice tek Aristotel, sasvim izvesno podstaknut vodećim problemom Platonovog *Protagore*<sup>26</sup>. Aristotel razlikuje dianoetičke i etičke vrline: „Jedne kreposti nazivamo umnima a druge ćudorednima; mudrost, rasudnost i razboritost umne su kreposti, a plemenitost i umjerenost ćudoredne“<sup>27</sup>. Dok dianoetičke vrline nastaju i razvijaju se „po pouci“ (*didaskalia*), zbog čega zahtevaju iskustva i vremena, etičke nastaju po navici (*ethos*). Otuda etičke vrline „ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom“<sup>28</sup>. Etičke vrline, dakle, *ne nastaju* po pouci, već „se stiču *navikom* (*ethos*), kojom se u duši uspostavlja *sklonost* (*hexis*) za valjano djelanje, a kada se ta sklonost nalazi u *djelanju* tek onda nastaje valjani karakter (*ēthos*), te time i *etička vrlina*“<sup>29</sup>. Ovu aristotelovsku distinkciju načina usvajanja razumskih i etičkih vrlina Platon nije uspeo uspostaviti. Naprotiv, način usvajanja vrlina koje su kod Aristotela označene kao dianoetičke prenosi on na etičke, zbog čega i ne uspeva u njihovom zasnivanju. Otuda paradoksalni završetak *Protagore* nužno proizilazi iz pogrešnog pojma učenja uspostavljenog na samom početku. U svetlu Aristotelovog rešenja, obe teze dijaloga dobijaju puni smisao i valjanost: **Vrlina se**

---

24 Ibid., 319b-320b.

25 Jedino bi se u tom kontekstu mogla prihvatiti tvrdnja da je „Platon prvi dao *teorijsko* utemeljenje morala“ (Huseinov-Irljic, *Istorija etike*, Književna zajednica Novog Sada, 1992, str. 6, podv. M.O). Utemeljenje morala i svih moralnih fenomena mora biti *praktičko*. Kada se neki moralni fenomen pokuša teorijski fundirati, ishod je nemogućnost njegovog određenja.

26 Dokazujući da se vrlina može naučiti, Platonov Protagora kaže da „ona nije od prirode, ni sama od sebe, nego se može naučiti i u onoga u koga se pojavljuje, pojavljuje se vrednoćom“ (Platon, *Protagora*, 323 c-d), što jasno asocira na Aristotelovu tezu da vrline ne nastaju ni po prirodi ni protiv nje, već ih po prirodi primamo, a navikom usavršavamo (*Nikomahova etika*, 1103a 22-25). Očito Platon instinktivno oseća rešenje vlastite nedoumice, ali ga pogrešno koncipirani pojam učenja sprečava u konsekvantnom zasnivanju tog rešenja.

27 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1103a 5-8.

28 Ibid., 1103a 23-25.

29 Perović, M.A., *Etika*, str. 402.

**ne može naučiti (u smislu didakton ili didaskein) i Vrlina se može naučiti (u smislu posredovanja ethos-hexis-ēthos).**

Pokazano je da se Sokratova početna argumentacija temelji na sledećem zaključku: *U svim stvarima koje se mogu naučiti priznaje se samo kompetentnost znalaca; U stvarima vrline priznaje se kompetentnost svih* → *Vrlina spada u stvari koje se ne mogu naučiti*. Protagora vlastitu protiv-tvrđnju obrazlaže na način u kasnijoj literaturi poznat kao „Protagorin mit“<sup>30</sup>. Siže mita čini priča o nastanku smrtnih rodova. Nakon što stvo-riše smrtno rodove, bogovi poveriše Prometeju i Epimeteju da svakom rodu dodele sposobnost koja mu sleduje. Na Epimetejevu molbu, brat mu dopusti da sposobnosti deli sam, što ovaj učini dobro, ali utroši sva sredstva pre nego što stiže do čoveka. Da ljudski rod ne bi propao, Prometej ukrade od Hefesta i Atine „veštačko znanje s vatrom“ i tako čovek steknu mudrost za život. Međutim, pošto političkog znanja ljudi nisu imali, stradali su od zveri (jer je umeće odbrane, tj. ratovanja, deo političke mudrosti), a kad bi se i uspeli skupiti zajedno, činili su jedni drugima nepravde i ponovo se razilazili, zbog čega su opet bili lak plen zverima, etc. Stoga Zevs posla ljudima po Hermiji stid i pravdu da budu „ukras gradova i prisna veza prijateljstva“, kako bi ljudski rod opstao. Pritom je Zevs naložio da se svim ljudima oni podele jednako (a ne samo nekima, kao druge sposobnosti)<sup>31</sup>, uz objašnjenje da „gradovi ne bi mogli postati kad bi ih samo malo njih imalo, kao što stvar stoji s drugim veštinama. I zakon postavi od mene: ko ne može da ima stida i pravde, neka ga ubiju kao nesreću grada“<sup>32</sup>.

U osnovi, Protagorin mit dokazuje samo da (se smatra da) je svako rođenjem dobio vrlinu. Potom Protagora nastoji da dokaže da vrlina „nije od prirode“ i da se pojavljuje „vrednoćom“, a kao ključni dokaz navodi kažnjavanje krivca: „Ko razborito misli da kažnjava, ne kažnjava za prošlu krivicu – jer ono što je urađeno, urađeno je – nego da u budućnosti opet ne skrivi ni on sam ni drugi kad vidi kako je ovoga stigla kazna. Pa kad takve misli ima, smatra da se vrlina može odnegovati“<sup>33</sup>. Protagorina argumentacija, dakle, izgleda ovako: Zevs je svim ljudima dao potenciju za vrlinu. Oni koji se u vrlini ne vežbaju, već greše, bivaju kažnjeni kako bi se popravili i kako bi se potencija vrline

---

30 U ovom konkretnom slučaju, Platonovo pribegavanje mitskim slikama delom je uslovljeno teškoćom da se dijalektički odbrani stav *Vrlina se može naučiti*, s obzirom na izloženi problem izrazito teorijskog konotiranja pojma učenja. Drugim delom, naravno, filozofiranje kroz mitove jedna je od karakteristika platonovskog stila. Kako ukazuje Hegel, mitološka svest, kao predstavna, prethodi pojmovnom mišljenju: „Mit pripada pedagogiji ljudskoga roda. Ako je pojam stasao onda mu mit nije potreban“ (Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, tom II, *ibid.*, str. 154). Platonovo se mišljenje još nije oslobodilo ovog vlastitog predstavnika, u njegovim su delima pojmovno i predstavno mišljenje izmešani, ali pojmovno najčešće odnosi prevagu. Ne može se posezanje za mitovima pravdati tvrdnjom da alegorije koje se tiču morala „ostavljaju jači utisak nego što bi iste istine mogle, da su izražene u formi propisa ili maksime“ (Macfart, E., *op.cit.*, p.74); prvo, zato što svrha moralnih istina nije u „ostavljanju utiska“, već u sticanju pravog znanja radi valjanog delanja, a drugo, sama teza ne stoji, budući da Kantov kategorički imperativ svakako ostavlja znatan utisak, možda i znatniji od svih alegorija i mitova u povesti čovečanstva.

31 Platon, *Protagora*, 320d-322d.

32 *Ibid.*, 322d.

33 *Ibid.*, 324b. Platon izlaže preventivnu teoriju kazne.

u njima aktualizovala. Dakle, vrlina se može naučiti<sup>34</sup>. Odnosno: *Svi ljudi imaju u sebi mogućnost za vrlinu. Da bi se mogućnost ostvarila, potrebno je vežbanje. Dakle, vrlina se može steći i naučiti*. I ne samo to, već su „svi učitelji vrline“, jednako kao što su svi Heleni učitelji helenskog jezika<sup>35</sup>. Ovo poređenje vrline s jezikom izrečeno je usput, dok međutim u potpunosti pogađa suštinu usvajanja vrline, kako će je Aristotel kasnije izložiti. Rečeno je već da, po Aristotelovom sudu, vrline ne nastaju u nama ni po prirodi ni protiv prirode, već smo po prirodi načinjeni tako da ih primamo, a usavršavaju se navikom. Potpuno je isto s jezikom, tj. sa svakim govorom: ljudi su po prirodi stvoreni tako da govor mogu naučiti, ali se on usavršava navikom i vežbanjem<sup>36</sup>. Nije jasno zbog čega Platon nije bolje iskoristio ovo poređenje<sup>37</sup>, već ga navodi tako usputno. Verovatno ni sam nije bio do kraja siguran u ispravnost vlastitih teza<sup>38</sup>.

Interesantno je da u celom toku dokazivanja Protagora uz pojam učenja uvek dodaje i neki drugi pojam: „da se može naučiti i da u onoga u koga se pojavljuje, pojavljuje se vrednoćom“ (323c), „zacelo zato što se ona vrednoćom i učenjem može steći“ (324a), „ljudi misle da se vrlina može steći“ (324b), „da se vrlina može odnegovati“ (324b), „da se vrlina može steći i naučiti“ (324c), „može naučiti i odnegovati“ (325b), etc. Jedino na završetku izlaganja kaže: „Takvu sam ti ja, Sokrate, i priču i govor završio o tome da se vrlina može naučiti“<sup>39</sup>. Nameće se zaključak da je Platon i sam bio svestan nepodesnosti termina didakton, zbog čega mu dodaje izraze poput vrednoća, vežbanje, sticanje, negovanje.

Dakle, stavljene jedna do druge, Sokratova i Protagorina argumentacija izgledaju ovako:

Sokrat: *U svim stvarima koje se mogu naučiti priznaje se samo kompetentnost znalaca. U stvarima vrline priznaje se kompetentnost svih → Vrlina spada u stvari koje se ne mogu naučiti (jer se smatra da je svi imaju).*

Protagora: *Svi ljudi imaju u sebi mogućnost za vrlinu. Da bi se mogućnost ostvarila, potrebno je vežbanje (tj. učenje). Dakle, vrlina se može steći i naučiti (jer se smatra da je svi mogu imati).*

---

34 Namerno je upotrebljen aristotelovski par termina – potencijalnost i aktualnost, tj. dynamis i energieia, kako bi se ukazalo na srodnosti između Aristotelovog učenja o vrlini i onoga što ovde izlaže Platonov Protagora.

35 Ibid., 327e-328a.

36 Slično važi i za uspravan hod, recimo, ali to više spada u motoričke veštine, dok je za govor, kao i za vrlinu, zadužena duša.

37 Kao što nije jasno zbog čega u *Parmenidu* Sokrat dopušta da mu Parmenid poređenje sa suncem zameni poređenjem s jedrom, tj. platom.

38 Mil zaključuje da se Platon u nauci *istraživanja nauke*, teoriji postizanja istine, „nije zadovoljavao samo time da pokaže da su njegovi prethodnici bili u zabludi i *kako*, već je takođe usvojio vlastite konačne poglede, dok se u gotovo svim drugim temama dokazivao pobijanjem apsurdnosti drugih, ukazivanjem na pravilan tok istraživanja i duh u kome bi ono trebalo biti sprovedeno, kao i nabacivanjem različitih vlastitih ideja u čiju vrednost nije bio sasvim uveren i koje je ostavljao pažnji narednog istražitelja koji bi o njima doneo sud. Po pitanju mnogih njegovih najzanimljivijih spekulacija, taj istražitelj treba tek da dođe; toliko su prodor i oštroumlje čoveka od genija (duha) pretekli spori i šepajući marš pozitivne znanosti“ (Mill, J.S., op.cit. pp. 41-42).

39 Platon, *Protagora*, 328c.



Ključna se razlika ogleda u tome što Sokrat tvrdi da vrlinu svi *imaju*, dok Protagora smatra da je svi *mogu imati*. Budući da i sama mogućnost postojanja zla u svetu opovrgava Sokratovu tezu, jasno je da je Protagora u pravu, i Platon se čak ni ne trudi da obrazlaže zbog čega je Sokrat usvojio njegovo mišljenje. I dalje se, međutim, ne navodi *kako* se tačno vrlina može naučiti, mada postoji naznaka da bi kazna u procesu učenja imala značajnu ulogu: „Jer ga inače, ako toga (tj. vrline – M.O.) nema, *moraš poučavati*, bio to dečak ili muškarac ili žena, *dok zbog kazne ne postane bolji*“<sup>40</sup>. Nedostatak konkretnog obrazloženja načina poučavanja vrlini prozilaži, dakako, iz nesporazuma sa samim pojmom učenja. Već je na osnovu toga što se kazna spominje kao element učenja jasno da ne može biti u pitanju teorijski način poduke, već onaj koji smera na ponašanje. Protagorino je izlaganje bilo toliko uverljivo da Sokrat izveštava: „I ja *omađijan* gledao sam još dugo i dugo u njega, kao da će produžiti govor, a želeo sam da čujem“<sup>41</sup>. Sokrat na ovom mestu prihvata Protagorino mišljenje da se vrlina može naučiti: „Ja sam bar do danas smatrao da nema ljudskog staranja, po kojem dobri postaju dobri, a sada sam se uverio“<sup>42</sup>. To je, dakle, tačka u kojoj je Sokrat promenio mišljenje i u kojoj su oba sagovornika na istoj strani. Međutim, odmah nakon te tačke, Platon otvara novu raspravu koja će Protagoru odvesti na suprotnu stranu.

Zašto dijalog nije mogao biti završen ovde? Zašto je nova rasprava, rasprava o jedinstvu vrline, morala biti otvorena odmah nakon što je prihvaćeno da se vrlina može naučiti? Zašto nije napisan drugi dijalog na tu temu? Ne može se dati siguran odgovor na to pitanje. Nefilozofsko objašnjenje sastojalo bi se u tome da Platon nije mogao dozvoliti da Protagora ostane nadmoćan u odnosu na Sokrata. Filozofski se odgovor, pak, krije u tome što od toga da li je vrlina jedinstvena ili ne u velikoj meri zavisi njena podobnost za učenje, kako će dalji tok rasprave pokazati.

Prihvativši, dakle, i sam ideju da se vrlina može naučiti, Sokrat traži od Protagore, osvrćući se na jedan njegov komentar, da mu objasni da li je vrlina jedno: „Baš to mi, dakle, iscrpno objasni u besedi da li je vrlina jedno, a delovi su joj pravednost, razboritost i pobožnost, ili su sve to što sam sada izlagao samo imena jednog istog“<sup>43</sup>. Od značaja je što se u ovom Sokratovom pitanju zapravo ni ne spominje mogućnost da postoje *vrline*. Ono što on hoće da zna jeste da li vrlina ima delove ili se samo drugačije naziva s obzirom na područje primene. Drugim rečima, ima li vrlina delova ili ne. Protagora ukazuje da je vrlina jedno koje se sastoji iz delova, koji se prema njoj odnose kao delovi lica prema celom licu<sup>44</sup>. Pritom se, uz već navedene delove vrline, dodaju i mudrost i hrabrost. Fundamentalni je problem, međutim, sadržan u pitanju međusobnog odnosa delova vrline. Protagora tvrdi da se svi delovi međusobno razlikuju i nijedan nije kao neki drugi. Sokrat uzvraća da je, u tom slučaju, pobožnost nepravedna, a pravednost nepobožna<sup>45</sup>. Uviđajući i sam da je *razliku protumačio kao suprotnost*, Platon kroz

---

40 Ibid., 325a, podv. M.O.

41 Ibid., 328d, podv. M.O.

42 Ibid., 328e.

43 Ibid., 329d.

44 Ibid., 329d-e.

45 Ibid., 329e-331b.

Protagoru komentariše da „ono što ima nešto jednako nije pravilno nazivati jednakim, kad je samo malo jednako, ni ono što ima nešto nejednako, nejednakim“<sup>46</sup>. Čitav se problem odnosa između pravednosti i pobožnosti potom napušta. Iako takvo napuštanje predmeta rasprave nije neobično u Platonovim delima, valja ipak ispitati koji su razlozi za napuštanje ove teme.

Premeštanje težišta diskusije s pitanja da li se vrlina može naučiti na pitanje o njenoj *jednosti* čini prelomnu tačku dijaloga. Ta će prelomna tačka, naime, omogućiti, s jedne strane, da Protagora prihvati tvrdnju suprotnu vlastitoj početnoj tezi, što je pre njega učinio Sokrat, a, s druge, dovesti do sokratske tvrdnje da je vrlina jednaka znanju. Takav se intendirani rezultat ne može, međutim, postići ispitivanjem odnosa između pravednosti i pobožnosti. Pre svega, jedinstvo vrline počiva na nekom zajedničkom elementu<sup>47</sup>, a taj traženi „najmanji zajednički sadržalac“ ne može biti ni pravednost, ni pobožnost, već mudrost. Stoga rasprava o odnosu između pravednosti i pobožnosti mora biti napuštena<sup>48</sup>, u korist heuristički plodnijeg pristupa koji će omogućiti postavku vrline = znanje. „Ekskurs“ u ispitivanje odnosa pravednost-pobožnost ukazuje ipak na temeljnu ulogu koju pojam pravednosti ima u Platonovom učenju. U kasnijim delima<sup>49</sup>, kad već četiri kardinalne vrline budu jasno formulisane, pobožnosti neće biti među njima. To, dakako, ne znači da je Platon zaključio da pobožnost nije deo vrline, naprotiv. Ta činjenica povratno osvetljava otvorenu, a zatim napuštenu raspravu u *Protagori*. Pobožnost nije među kardinalnim vrlinama delom zato što je prisutna u svakoj vrlini, jer se kroz život u skladu s vrlinom izražava poštovanje božanskog poretka, delom zato što je suštinski ovaploćena u pojmu pravednosti. Pravednost se, naime, temelji na poštovanju vrhovne ideje dobra, a ideja dobra mogla bi se označiti kao, u izviesnom smislu, identična božanstvu<sup>50</sup>, zbog čega je provođenje pravednosti u isto vreme provođenje pobožnosti<sup>51</sup>.

---

46 Ibid., 331e.

47 Moglo bi se, dakako, prigovoriti da je traženi element jedinstva sam pojam vrline, kao što Hegel kaže da „sve filozofije, koliko se god razlikovale, imaju ipak tu zajedničku osobinu da predstavljaju filozofiju“ (Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, I tom, BIGZ, Beograd, 1975., str. 23). Ono što pak Hegel podrazumeva pod tim jeste da svaka filozofija jeste jedan put do istine, i to je najmanji zajednički sadržalac različitih filozofija. Tako i Platon podrazumeva da je zajedničko svim delovima vrline upravo to što jesu njeni delovi, ali dalje pita *po čemu* je to moguće, po čemu oni mogu biti delovi vrline. U kasnijim će dijalozima traženi sukus biti pravednost.

48 S druge strane, pitati zašto Platon nije prosto bacio deo dijaloga u kome se započinje, pa napušta rasprava pravednosti i pobožnosti bilo bi potpuno isto kao i pitati zašto Platon nije prosto bacio *Protagoru*.

49 Đurić ukazuje da Platonovo učenje o vrlini ima tri faze: u prvoj je Platon potpuno na tragu teze da je vrlina znanje (*Protagora*), u drugoj uzima u obzir i dosokratske filozofeme i dodaje orfičko-pitagorejska shvatanja koja pripremaju tlo za učenje o idejama i besmrtnosti duše (*Gorgija*), dok u trećoj fazi zasniva učenje o vrlini na psihologiji (*Država*) (Đurić, M., *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976., str. 344-5). Nije, međutim, plodno praviti ovako oštre granice između učenja o vrlini u različitim periodima, budući da su sve te faze ipak samo deo celovitog Platonovog shvatanja vrline.

50 Jodl ne bez osnova ukazuje da bi se ideja dobra „uprkos nekih sprečavajućih teškoća i nejasnosti platonovskog učenja“ mogla „označiti svakako identičnom sa božanstvom“ (Jodl, F., *Istorija etike*, I tom, Veselin Masleša, Sarajevo, 1963., str.43). Ukoliko ideja božanstva po vlastitoj biti označava princip svrhe, utoliko se zaista platonska ideja dobra može s njom izjednačiti.

51 Tu je, svakako, i „Protagorin mit“, po kome je pravda Zevsov dar ljudima, pa je negovanje tog dara neposredno izražavanje pobožnosti. Jodl ukazuje da je „dvojak zadatak čovjekove etičke kulture koju treba

Napustivši, dakle, raspravu o odnosu između pobožnosti i pravednosti, Sokrat i Protagora nastavljaju ispitivanje međusobnih relacija između različitih delova vrline. Preciznije, Protagora nastavlja odgovarajući na Sokratova pitanja. U prvom delu dijaloga, onom u kome se ispitivalo da li se vrлина može naučiti ili ne, metod je bio besednički, tj. monološki: Sokrat je izložio svoje stanovište, a potom Protagora svoje, nakon čega je, bez dodatnog ispitivanja, Sokrat prihvatio načelnu tezu da se vrлина može naučiti. Drugi pak deo rasprave, u kome se ispituje jedinstvo vrline, ne samo da je dijaloški ustrojen, već će Protagorin – po Sokratovom sudu preopširan – način odgovaranja dovesti u pitanje mogućnost da se rasprava nastavi<sup>52</sup>. Protagora nerado pristaje da postavlja pitanja Sokratu i otvara, kako se čini, novu raspravu, komentarisanjem protivrečnosti u jednoj Simonidovoj<sup>53</sup> pesmi. Protivrečnost se sastoji u sledećem: na jednom se mestu u dotičnoj pesmi kaže *Teško je postati čovek baš uistinu valjan, jak u rukama i nogama i pameću, besprekora*, dok se na drugom kritikuje teza da je *teško biti savršen*. Protagora smatra da je paradoksalno istu stvar potvrđivati i negirati. Sokrat mu, pak, dokazuje razliku između pojmova *postati* i *biti*, zbog čega Simonid sebi ne protivreči, već govori da je teško *postati* dobar čovek, ali da nije teško dobrim čovekom *biti*<sup>54</sup>: „Dobrim je, istina, teško postati, jer pred vrlinu bogovi metnuše znoj, a kad joj neko dođe na vrhunac, lako ju je steći, mada je inače teška“<sup>55</sup>. Potom se zameće rasprava o samom pojmu teškog, gde Sokrat, uz Prodikovu pomoć, utvrđuje da je pod *teškim* Simonid mislio na *zlo*<sup>56</sup>. Uprkos Protagorinom protivljenju, Sokrat nastavlja da argumentuje svoju tvdnju, a potom sam počinje tumačiti pesmu. Kroz tumačenje se pokazuje da je zaista teško postati dobrim, ali da *biti* dobar nije teško, već nemoguće: „A kad tamo, postati je zaista teško, ali se može, nego biti je nemoguće“<sup>57</sup>. Jedino dobar čovek može postati loš, dok bi loš morao prvo postati dobar, pa tek onda postati loš. Niko, međutim, ne čini zlo svo-

---

povezanošću duše sa svijetom božanskog zasnovati prema njenoj opštoj mogućnosti i koju treba izgledom za nagradu i kaznu na onom svijetu, i sa eudamonističkog stanovišta, uzdići iznad svake zemaljske napastii teškoće. U Platonovom smislu može se on, možda, najkraće da označi pojmovima: pravda i svetost. U pojmu pravde sadržano je kako ispravno ponašanje prema drugima tako i ispravno ponašanje prema samome sebi; on izražava potpuno jasno i raščišćeno raspoloženje subjekta u odnosu na praktični život. Svetost znači ispravno raspoloženje s obzirom na čovjekov odnos prema onom svijetu, prema božanstvu“ (Jodl, F., op.cit., str. 45).

52 Platon, *Protagora*, 334d i dalje. Sokratova navodna zaboravnost onesposobljava ga da prati dugačka izlaganja, što je vrlo interesantno s obzirom da je u prvom delu dijaloga, po sopstvenom priznanju, bio „omadžijan“ Protagorinom prilično dugom pričom i čak se nadao da će on još nastaviti da govori (328d). I u ovome se pokazuje da, suštinski, prvi deo dijaloga pripada Protagori, pa je stoga i istraživanje iznetu u predavačkom tonu. Drugi deo u potpunosti je Sokratov i on suvereno vlada načinom istraživanja u svim elementima.

53 Simonid je jedan od najplodnijih helenskih liričara.

54 Platon, *Protagora*, 339a – 340d.

55 Ibid., 340d.

56 Inače, od samog početka tumačenja stihova, Sokrat uključuje Prodika u razgovor. Pitanje je šta je razlog ovoj neravnopravnoj borbi, budući da Prodik podržava Sokratova tvrđenja. Verovatni se razlog sadrži u tome što je Sokrat neprimetno preuzeo ispitivanje, ali mu Protagora još uvek ne ume odgovarati na pravi, dijalektički način, zbog čega se oslanja na Prodika, koji je u toj veštini izvežbaniji. Osim toga, Prodik je naročito vešt u distingviranju srodnih termina.

57 Platon, *Protagora*, 344e.

jevoljno<sup>58</sup>: „Ja otprilike smatram da nijedan od pametnih ljudi ne misli da ijedan čovek drage volje greši ili ružno ili zlo od srca radi“<sup>59</sup>.

Može se učiniti da je rasprava o Simonidovim stihovima preopširna<sup>60</sup>, ali „dokazivanje u moralu i politici mora, po prirodi stvari, biti izuzetno opširno, usled složenosti ideja i njihovih mnogostrukih veza koje moraju biti razjašnjene, pored predrasuda i strasti ljudi, koji uopšte nerado pristaju da budu ubeđeni u nešto“<sup>61</sup>. Izlaganje stihova, međutim, neposredno se tiče prvog dela dijaloga, tj. pitanja o naučivosti vrline. Tezom da je nemoguće *biti* dobar, koju Sokrat iznosi na kraju eksplikacije, potvrđuje se naučivost vrline: moguće je samo *postati* dobar, a postajanje implicira mogućnost (tačnije, nužnost) da se vrlina nauči. Otuda je Sokratovo tumačenje pesme dokaz da je on u potpunosti usvojio tu tezu, dok se u Protagorinom negodovanju tokom tumačenja nazire preokret u njegovom stavu.

U nastavku dijaloga, Sokrat se vraća na svoje pitanje o odnosu između delova vrline. Protagora ovaj put kazuje da mudrost, hrabrost, razboritost i pobožnost veoma liče jedno na drugo, ali da se hrabrost ipak od svih njih veoma razlikuje. Kroz tvrdnje i protiv-tvrdnje o jednakosti mudrosti i hrabrosti, razvija se pitanje moći saznanja, gde Sokrat ističe kako „mnogi ne veruju u snagu saznanja: po njihovom mišljenju, saznanje nije moćno da vodi niti je sposobno da vlada“<sup>62</sup>. Ti „mnogi“ smatraju, naime, da saznanje nije cilj, već sredstvo koje služi različitim afektima. Otuda Sokrat pita Protagoru misli li i on tako ili veruje da je saznanje „lepo i sposobno da upravlja čovekom, pa ako neko upozna dobro i loše, neće ga ništa omesti da bi nešto drugo radio nego ono što mu naređuje njegovo saznanje“<sup>63</sup>. Drugim rečima, vrlina se sastoji u saznanju, zbog čega niko nije svojevolutno zao, već greši isključivo iz neznanja! Saznanje, dakle, jeste „najjače od svega što je ljudsko“ i stoga je jedino ono dostojno da vodi delanje: „Da je vrlina znanje, i to ne u statičkom nego u dinamičkom smislu, i da, prema tome, niko ne može svojom voljom biti zao i činiti zlo, ta sokratsko-etička misao provlači se kroz ceo prvi period Platonova filosofiranja“<sup>64</sup>. Tvrdnju da se svojevolutno ne odabira zlo Sokrat potkrepljuje i izjednačavanjem dobra sa zadovoljstvom<sup>65</sup> i, sledstveno, zla sa bolom, zbog čega „beseda postaje smešna kad kažete da čovek mnogo puta zna za zlo da je

---

58 Što je jedan od temeljnih dokaza da je vrlina znanje.

59 Ibid., 345e.

60 Hegel primećuje da „Platonova opširnost često izaziva dosadu“ (Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, tome II, str. 182).

61 Macfait, E., op.cit., p. 83.

62 Platon, *Protagora*, 352b.

63 Ibid., 352c.

64 Đurić, M., op.cit., str. 344.

65 Jodl ističe da „Sokrata treba smatrati prvim načelnim utilitarcem“ (Jodl, F., op.cit., str. 9), jer on prvi povezuje ideju moralne valjanosti sa zadovoljstvom.

zlo, ali opet, mada to ne treba činiti, čini, jer ga zadovoljstvo goni i zbunjuje<sup>66</sup>. „Cena zadovoljstva prema bolu“ jeste samo višak ili manjak jednog prema drugome, zbog čega je spasenje života „u pravilnom izboru zadovoljstva i bola“, koji je moguć jedino posredstvom *merenja*. Merenje zadovoljstva i bola, pak, podrazumeva veštinu i znanje. Otuda sledi da svako ko greši, „greši zbog nedostatka znanja u izboru zadovoljstva i bola – a to je dobro i zlo – i ne samo zbog nedostatka znanja nego i zbog merenja“<sup>67</sup>.

U poslednjem koraku dokazivanja, Sokrat trijumfuje pokazujući da je hrabrost jednaka mudrosti, uz veliko negodovanje Protagorino, koji na kraju i odbija da odgovara<sup>68</sup>. Naglašeno je već da bi se prvi deo dijaloga mogao označiti kao onaj koji pripada Protagori, a drugi kao Sokratov. Time, međutim, što se Sokratov „trijumf“ na kraju drugog dela, tj. na kraju čitavog dijaloga, direktno zasniva na njegovom usvajanju Protagorinog stanovišta iz prvog dela, pokazuje se da je dijalektika apsolutno nadmoćna sofističkoj veštini. Dok je dijalektičar, naime, prihvatio tvrdnju suprotnu vlastitoj početnoj, a potom iz prihvaćene forme izveo njen sadržaj, dotle je sofista, na temelju nepoznavanja sadržaja vlastite početne teze, morao istu napustiti kada je taj sadržaj jednom razvijen. U tome se ogleda temeljna razlika između pojmovnog i razložnog mišljenja.

Iako *Protagora* odaje utisak nedovršenosti, na njegovom je kraju suštinski pokazano da se vrina *može* naučiti, time što se dokazalo da je ona jednaka znanju<sup>69</sup>. Osnovna je osobina svakog znanja mogućnost da se ono usvoji, nauči, postane sadržajem svesti, a onda i njenim orijentirom. Platonovsko izjednačavanje vrline sa znanjem otuda je prvi pokušaj u povesti etike da se objasni način formiranja moralnog fenomena u čoveku. Taj pokušaj nije umanjen ni činjenicom da se završio u osnovi negativnim rezultatom. Razultat je negativan jer ta struktura ne može biti objašnjena na način teorijske filozofije, a Platonov je pokušaj osobena mešavina teorijskog i praktičkog: teorijski u terminološkom rešenju (didakton), praktički po uvidu da specifičnost formiranja moralnog karaktera mora biti jednim od fundamentalnih etičkih pitanja. Na tragu Platonove načelne ideje, Aristotel će potom zasnovati učenje o vrlini koje će ostati merodavnim do danas.

---

66 Platon, *Protagora*, 355b. Postaje smešna jer ispada da čovek čini zlo (bol) zato što ga na to nagoni dobro (zadovoljstvo). Naprotiv, čovek se može odlučiti na zlo jedino onda kad ne zna da je to zlo, tj. kad za zlo veruje da je dobro. Ukoliko se zadovoljstvo shvata kao dobro, a bol kao zlo, razumljivo je da se najveće zadovoljstvo sastoji u najvećem dobru. Platonova je argumentacija utemeljena na identifikovanju u suštini različitih pojmova (dobro – zadovoljstvo, zlo – bol), kao što prilikom dokazivanja da je gore činiti nego trpeti nepravdu polazi od identifikovanja pojmova lepo i dobro, odnosno, ružno i zlo (up. Platon, *Gorgija*, 474d i dalje).

67 Ibid., 357d-e.

68 Sokratova argumentacija u dobroj se meri oslanja na izvođenje univerzalnih sudova iz partikularnih (to je ono što Hegel naziva „induktivnom dijalektikom“) i poistovećivanje delimično srodnih pojmova, up. Platon, *Protagora*, 358b-360d.

69 Ostavljajući po strani prigovor „intelektualnog moralizma“, koji i počiva na tome što je za praktički čin upotrebljen teorijski pojam, jasno je da je izjednačavanje vrline sa znanjem nužno morao biti prvi korak etičke refleksije o pitanju nastanka moralnog fenomena. Bez te pretpostavke, samo to pitanje ne bi uopšte moglo biti postavljeno.

MINA OKILJEVIĆ  
Faculty of Philosophy, Novi Sad

DIALECTICS OF TEACHING/LEARNING  
THE VIRTUE IN PLATO'S *PROTAGORAS*

**Abstract:** The fate of the dialogue *Protagoras* is such that it has been mostly put away *ad acta* with laconic comment that it represents Plato's „negative dialectic“. Author focuses on the attempt of an integral interpretation of this dialogue, which might shed some light on the thesis of negative dialectic as its crucial characteristic. The fundamental aim of the paper is to give an answer to a question why is the result of the dialogue a negative one, i.e. on what assumption underlying the basic constellation of the problem is based the paradoxical „side-changing“, which can't yield the ultimate solution of the problem of teaching/learning the virtue. The answer to a pointed question can be found in the *proton pseudos* of the problem: the inadequate conotation of teaching/learning itself. Plato is trying to incorporate theoretical notion of teaching/learning into the practical process of forming the moral character, which consequently leads to a negative result of the dialogue.

**Keywords:** Plato, moral, teaching/learning, virtue, didakton, ethos