

## Борис Милосављевић

*Платонова теорија начела*

Само када не би постојали подаци о неписаном учењу могли бисмо да превидимо значај индиректне традиције и да се задржимо на тумачењу Платоновог учења утемељеном у Шлајермахеровим радовима. Међутим, с обзиром на нераздвојиву везаност неписаног учења како за дијалоге тако и за разумевање Аристотелове критике Платонове филозофије, такав поступак би се показао недовољним и анахроним. Пошто нема сумње у постојање два слоја Платоновог учења — усменог и писменог, једини херменеутички оправдан приступ мора да обухвати како Платонове списе и контекст њиховог настанка тако и узајамни однос директне и индиректне традиције. Зато целина Платоновог учења може да се разумева једино из целине извора којима данас располажемо. Пошто је доксографска традиција понудила само систематизоване резултате, методологија неписаног учења мора да буде реконструисана уз помоћ начина размишљања детаљно изнесеног у дијалозима. Међусобно надопуњавање директне и индиректне традиције тако омогућује да се у оквиру неписане теорије начела сагледа до крајњих граница консеквентно изведена Платонова дијалектика. За разлику од дијалога где се увек износи посебан проблем из неког прецизно одређеног аспекта, сведочанстава о неписаном учењу омогућују да се види теоријска конструкција Платонове филозофије у целом њеном јединству<sup>1</sup>. Тако се добија нова основа за интерпретацију Платонове филозофије и на нови начин се поставља проблем њеног утемељења. Поред херменеутичке оправданости оваквог приступа, разумевање критичког преиспитивања теорије идеја у Академији, посведоченог у *Пармениду*, *Метифизици*, и познијим извештајима, омогућује другачије од уобичајеног тумачења Платонове филозофије, што има ширу важност за историју филозофије јер омогућује ново схватање платонизма чији је утицај био изузетно важан за развој целокупне европске филозофске традиције.

Иако теорију начела или барем њене основне поставке треба датирати знатно пре дијалога *Парменид*, а свакако већ у време писања *Државе*, критика теорије идеја развијена у *Пармениду* указала је на мањкавости и недовољност до тада систематизованог учења. Управо извођење крајњих консеквенци теорије идеја, укључујући најразличитија питања онтолошког односа између једног, идеја и чулног мноштва, проузроковало је у Академији како реинтерпретацију дотадашњег схватања стварности, тако и питање утемељења целог учења.

Теорија начела као истраживање узрока, односно аитиологија, одговарајући на апорије изнесене у *Пармениду*, превазилази теорију идеја и обезбеђује виши степен јединства Платонове филозофије. Утврђивање основа целог учења не служи са-

<sup>1</sup> Сведочанства и назнаке за неписано учење налазе се на одређеним местима у Платоновим списима (*Phaedr.* 274b 6 — 278e 3, *Epistola Z*, 340b 1 — 345c 3, *Prot.* 356e 8 — 357c 1, *Men.* 76e 3 — 77b 1, *Phaedr.* 107b 4 — 10, *Resp.* 506d 2 — 507a 2, *Resp.* 509c 1 — 11, *Parm.* 136d 4 — e 3, *Tim.* 48c 2 — e 1, *Tim.* 53c 4 — d 7, и др.), деловима дијалога (*Парменид*, *Филеб*), у Аристотеловим списима (*Метифизика*, *Физика*), код Теофраста (фрагменти *Метифизике*), у Симпликијевим коментарима Аристотелове *Физике*, коментарима *Метифизике* Александра из Афродизијаде и Псеудо-Александра, код Јамблиха (фрагменти *Прошпейитика*) и др. Вид. *Testimonia Platonica* u K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Mit einem Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart. 1963, 1968.

мо попуњавању празнина и постизању већег склада у дотад утврђеној теорији, већ пре свега омогућује увођење реда у плурализам теорије идеја, чиме се методолошки гледано прелази на један виши ниво размишљања. У Платоновој аитиологији, односно археологији као учењу о начелима, влада закон што једноставнијег објашњавања и избегавања сваког сувишног умножавања начела.

У писаном и неписаном учењу уочљива је аналогија између класе идеја, односно једне идеје и мноштва чулних појединачних ствари и идеје добра као једног и мере у односу на појединачне идеје, тј. класу идеја. У Платоновим списима, нарочито у дијалозима раног периода, однос једног и мноштва искључиво се третира као однос између чулног мноштва појединачних ствари и идеје као једног, да би се у познијим дијалозима и у неписаном учењу под мноштвом подразумевало и мноштво идеја, а под једним прво начело као једно само. Наравно, зависи од контекста када се у списима под једним подразумева једна идеја а када је реч о првом начелу, јер се до сагледавања мноштва идеја дошло постепено, тек пошто су уочени проблеми уведени преко истовременог учествовања појединачне чулне ствари у различитим или опречним идејама. Повећање броја идеја није одмах угрозило „једност“ идеје, нити увело у разматрање мноштво идеја као проблем, већ је до тога дошло тек након уочавања неограниченог умножавања идеја израженог и преко питања о постојању идеје блата, прљавштине и сл. У неписаном учењу једном као првом начелу супротстављено је начело мноштва, било да је реч о бесконачном умножавању или степеновању. Из дијалектике једног и мноштва изводи се цела онтолошка структура стварности, почевши од најопштијих основних начела, преко идеја као онтолошки утемељених општости и слоја математичких, непроменљивих суштина да би се дошло до најнижег нивоа покретних осетљивих чулних ствари.

У *Држави* Платон не изводи стварност из врховних начела, већ аргументује обрнутим редом, од оног што је пресликано, односно од слике ( $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ ), почевши од сенки, преко нестварних ликова ( $\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ) у води да би преко живих бића и вештачких ствари поступно, користећи се хипотезама, дијалектички, дошао до облика, односно онога што је умно, тј. идеје (*Resp.* 511). При том, користи појам слика ( $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ ) да би показао како се од појединачног ка општијем, корак по корак, угледајући се на геометрију од видљивих ликова полако прелази оштра граница између видљивог и невидљивог. Само умно подељено је према методолошком критеријуму напредовања ка вишим слојевима на два дела, тако да у једном делу умног:

„... душа бива присиљена да истражује из хипотеза, не према почетку и начелу, већ према крају и завршетку“. (*Resp.* 510b)

Дакле, у првом делу умног истраживање се врши помоћу хипотеза, али не почиње од начела ( $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ) већ од завршетака ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}$ ), тј. од створеног према узроку, да би се у другом делу истраживање односило на саме идеје:

„У другом делу умног, душа напредује из своје хипотезе према нехипотетичком почетку, не служећи се сликама као у претходном (делу умног), него истражује ослањајући се на идеје по себи и уздиже се до њих“. (*Resp.* 510b)

Овде се под напредовањем душе из „своје хипотезе“ очигледно подразумева јединство чулног и нечулног у човеку, одакле се преко идеја долази до самог нехипотетичког начела<sup>2</sup>. У првом начину истраживања користе се слике, док у другом делу умног, истраживање напредује ослањајући се на идеје по себи:

<sup>2</sup> У претходном делу текста користи се израз „душина хипотеза“, јер Платон претпоставља да је очигледно да је човек подељен на чулно и умно, због чега је „душа принуђена“ на хипотетички поступак, јер из човека самог мора да крене свако истраживање. Он сматра да је легитимно превазићи круг у

„... До (другог дела умног) може доспети само говор, и то уз помоћ дијалектике, неупотребљавајући хипотезе као почетке или као оно што је прво, него само као хипотезе, као полазне тачке за напредовање до правог почетка свих ствари“ (Resp. 511b)

Да би објаснио свој метод, Платон наглашава да се хипотезе не користе као „аксиоме“ у геометрији<sup>3</sup>, већ искључиво као помоћна средства за дијалектичко (διαλέγεσθαι) напредовање према првом начелу.<sup>4</sup> На овом нивоу истраживања, тек када се дође до првих начела, могућа је обрнута методологија, односно излагање од првих начела ка завршецима тј. чулним стварима:

„А кад говор доспе до тог почетка, тада ће — држећи се оног што из њега следи — силазећи кренути натраг према ономе што је на другом крају или на завршетку. При томе се неће служити ничим што је чулно, него само идејама као таквим, ради идеја као таквих, да би на крају опет дошао до идеје“ (Resp. 511d)

Овде се указује на две различите методологије карактеристичне за писано односно за неписано учење, јер у процесу долажења до идеја и до првог начела у дијалозима увек се полази од појединачних ствари ка општијим, док је неписаном учењу примеренији обрнут редослед, од првих начела преко идеја и математичких ствари до чулне стварности. Те две различите методе истраживања и излагања коришћене у теорији идеја и теорији начела често се надопуњују, али са друге стране некада се и размимоилазе.

### 1. Двојство начела

Иако је методологија теорије начела највећим делом изгубљена, сачувани су основни аргументи учења о начелима, како на основу познијих дијалога, тако и из сведочанстава о неписаном учењу. Теорија начела се непосредно надовезује на теорију идеја и утемељује је на једном вишем нивоу, чиме омогућује и превазилажење априори детаљно изложених у *Пармениду*. Док је појам једног као добра по себи више пута излаган у дијалозима, *велико и мало* (μέγα-μικρόν), односно *неодређена двојина* (ἀόριστος δυάς) у директној традицији се не приказује као посебно начело<sup>5</sup>. Међутим, иако се термин *неодређена двојина* налази тек у Аристотеловим списима, он је имплицитно присутан и у дијалозима. Ако се и не би прихватило Аристотелово сведочанство о другом начелу као веродостојно, немогуће је порицати увођење

коме се креће човек и његова хипотеза прелажењем на мета ниво идеја као узрока чулних ствари. За разлику од геометрије где се хипотеза сматра аксиомом, Платон указује да, иако се и у дијалектичкој методи полази од хипотеза оне служе само привремено да би се превазишао ниво чулног (сликовног) и да би се дошло до идеја. Тако се и у *Федону* (100a–102a) хипотетички путистиче као једини исправан, али се при том наглашава да предност има појмовно мишљење, јер за разлику од анализе чулних података, истражује саме узроке чулних ствари. Т. Irwin (*Plato's Ethics*, Oxford 1995, стр. 167) упућује да се доказом преко избора најјаче хипотезе (идеје нечулни узроци чулних ствари) формално не може избећи круг у доказивању.

<sup>3</sup> Да би разликовао Платонову употребу термина хипотеза у *Држави* од оне код „математичара“ (што је уосталом и сам Платон напоменуо), R. Hare их пише курзивом, и сматра да је касније Платонова методологија измењена, а да је у *Држави* то само један „tantalising prospectus“. На крају текста се извињава што је цео текст написан на нивоу сугестија и да су потребна детаљнија истраживања, али да он није могао да одоли искушењу да да прилог за зборник. R. Hare, *Plato and the Mathematicians*, у *The New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), London and Henley — New York 1979, стр. 21–38.

<sup>4</sup> Иако А. Беригер са правом оштро раздваја Платонову и Аристотелову дијалектику, јер за другу није меродавно решавање проблема καθ' ἀλήθειαν већ πρὸς δόξαν, и Платон полази од хипотеза као неке врсте мњења, али тако да би крајњи циљ наравно била истина у специфично платоновском смислу. А. Beriger, *Die aristotelische Dialektik, Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1–3*, Heidelberg 1989, стр. 15.

<sup>5</sup> О великом и малом као односима, како између чулних ствари тако и према идејама, говори се на више места у Платоновим дијалозима (*Prot.* 356d, *Phaed.* 102, *Phil.* 14d).

мноштва као супротности једном у дијалозима, и то преко појма *великог и малог* схваћеног не само у контексту чулне појединачности већ и као узрока умножавања идеја. Начело супротно једном није само опрека једном, јер би такво схватање *неодређену двојину* брзо утопило у *једно* чиме би се цело учење вратило на елејско свеопште јединство, већ је сасвим супротно, одосно противречно начело као нејединство, односно не-једно<sup>6</sup>. Са друге стране, однос унутар неограничено дељивог у два различита неодређена смера као *велико* и *мало* јесте опречан, чиме се утемељују основна онтолошка начела платоновске филозофије као парадигме за одређење бивствујућег и специфичних компаративних односа према идејама (слично — неслично, једнако — неједнако, исто — различито). Под једно спадају одлике једнако, слично и исто (τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίον καὶ ἴσον), док мноштво (πλῆθος) одређује друго, неслично и неисто (τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον), што су уједно и основни односи између првих начела која су међусобно вишеструко супротна (*Met.* 1054a 20–32).

У Платоновом учењу, са једне стране истражују се идеје као узроци свих постојећих ствари и са друге стране начела као узроци самих идеја. Према учењу названом у *Држави* „велика наука“, μέγιστον μάθημα (*Resp.* 505a 2), из идеје *добра* произлази бивствовање (εἶναι) и суштина (οὐσία), али тако да:

„...само *добро* није суштина већ се по узвишености и моћи налази изнад (преко) суштине (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)“. (*Resp.* 509b 8–9)

Одређивањем добра (ἀγαθόν) као нечега различитог од осталих идеја, изнад суштине<sup>7</sup> утврђује се хијерархија унутар теорије идеја, јер се добро поставља као узрок других идеја, односно као надсуштинско добро<sup>8</sup>. Међутим, даље Платон експлицитно тврди да постоје два посебна бивствовања:

„Једно од тих краљује у роду умног (νοητός), а друго у роду видљивог (ὄρατός)“. (*Resp.* 509d)

Оваква оштра подела не би била ништа неуобичајено у односу између идеја и чулних ствари да се сама та подела на два засебна дела додатно не прецизира представом о једној линији подељеној на два неједнака геометријском регресијом бесконачно дељива дела<sup>9</sup>. Дакле, у *Држави*, са једне стране налази се надсуштинско до-

<sup>6</sup> Х. Кремер са правом сматра да начело умножавања није било замишљено једноставно као опречно јединству, као одређење плурализма постојећих ствари, већ стриктно противречно, као нејединство, као неодређено и неограничено, односно дељиво у смислу инфинитезималног — начело и супстрат свега посебног мноштва (ἀπειρον πλῆθος): „Ова неограниченост је, иначе, била схваћена на двојак начин: 1. као континуитет у смислу неограничене величине (модерном терминологијом >1) са једне стране, а са друге стране као континуитет у смислу неограничене малине (модерном терминологијом <1). Са овом универзалном двострукошћу Платон је на првом месту циљао ка једној филозофској основи математичког учења пропорције и односа (1:1 — 2:1 — 3:1, и са друге стране 1:1 — 1:2, 1:3 итд.)...“ — Н. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982 [=PFM], стр. 154–155.

<sup>7</sup> J. Halfwassen (*Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, стр. 224) наглашава да је управо *Resp.* 509b 9 место где је Платон први пут у историји мишљења изразио трансцендентност постојања Апсолута.

<sup>8</sup> Да је реч о једном као добру, ограничавајућем, граници и мери, као и за везу са елејским једним вид. Н. Krämer, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, Zu Platon, Politeia 509b*, Archiv für Geschichte der Philosophie 51, 1969, стр. 6–17. Изгледа да је у Академији термин ἐπέκεινα служио за означавање трансцендентности апсолутног једног (Ксенократ, фр. 15, 16 Heinze, Спеусип фр. 38 Lang), што поткрепљује и Аристотелов фрагмент: „ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ“ (Περὶ εὐχῆς fr. 1, fr. 49 Rose). О недоумицама у вези са схватањем односа првог начела у односу на појмове οὐσία и νοῦς, првог у тумачењу *Државе* 509b и прве хипотезе *Парменида* вид. J. Whittaker, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, Vigiliae Christianae* 23 (1969), стр. 91–104.

<sup>9</sup> Читања овог места се разликују, јер није јасно да ли је реч о неједнаким (ἄνισα) или једнаким (ἴσα) деловима линије. Тако ἄνισα ADM Proclus: ἄν, ἴσα F: ἴσα Ast: ἄν' ἴσα Stallbaum. D. Ross сматра да можемо да будемо сигурни да су у питању два неједнака дела. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1963, стр. 45. Међутим, D. Ross, пратећи многобројне полемике и тумачења британских научника од средине XIX века, линију (*Resp.* 509 d 4–8) не доводи у везу са неписаним учењем, већ је интерпретира у

бро које не омогућује само сазнавање ствари већ и њихово постојање, док су са друге стране два стриктно раздвојена бивствовања — умно и видљиво дељива у себи по принципу геометријске регресије. Дељивост целине бивствовања у VI књизи *Државе* након извођења појма добра комплементарна је са Симпликијевим сведочанством о садржају познатог Платоновог предавања „О добру“ (*Περὶ τ' ἀγαθοῦ*)<sup>10</sup>, пренесеном из Порфиријевих коментара *Филеба*, где се неодређена двојина пластично приказује преко примера са коцком:

„Претпоставимо наине неку ограничену величину као што је коцка од које, ако се подели у два дела, једну половину више не делимо, док даље делећи другу половину део по део додајемо оној неподеливој половини, настаће два дела коцке; наине један што се креће према мањем и други што се креће према већем у неограничено, јер тако делећи никада нећемо моћи да стигнемо до недељивог дела, а коцка је пуно тело. Па оно што је пуно дели се на увек даље дељиво. Таква непрестана деоба открива једну или чак више природа неограниченог која се налази оличена у коцки, а од којих се једна развија према великом а друга према малом. У томе се показује неодређена двојина као састављена из јединице окренуте према великом и јединице окренуте према малом.“ (*Simplic. In Arist. Phys. 453, 30–455, Test. Plat. 23 B*)

Посебан значај овог сведочанства јесте у томе што се природа неодређене двојине не тумачи првенствено математички већ физички, што је омогућило бесконачу дељивост, јер оно што је пуно (континуирано) (*συνεχές*)<sup>11</sup> јесте даље дељиво (*διαρετόν*). Одређење природе великог и малог преко физике имало је одлучујућу предност у односу на математичко извођење, јер Грци нису познавали негативне бројеве, због чега бесконачна дељивост није могла математички да се изрази подједнако као и увеличавање.

Приказ првих начела може да се ослони и на Аристотелово сведочанство које, уосталом, хронолошки претходи свим осталим извештајима о неписаном учењу:

„Дакле, као твар велико и мало су начела, а као суштина једно, јер из тих према учењима у једном настају облици (бројеви).“ (*Met. 987b 20*)

Текстови *Метафизике* и *Државе* се поклапају у вези са одређењем првог начела, али Аристотел је знатно прецизнији када је реч о природи другог начела<sup>12</sup>. Велико и мало као начело мноштва, неограниченог и неодређеног, јединствено је и тварно, док Платон не говори о мноштву ни као искључиво тварном, нити нетварном, већ га дели на умни и видљиви део (*Resp. 509d*), односно на чулно мноштво и мноштво идеја. Међутим, ако се следи Аристотелово сведочанство о неодређеној двојини као тварном узроку, доводи се у питање онтолошки статус самих идеја као нечулних узрока чулне стварности, пошто се изнад њих поред *једног* као начела налази и тварно начело, што значи да и идеје садрже тварни састојак. Исту недоумицу дели и Симпликије у сведочанству о предавању *О Добру* које су поред Аристотела забележили Спеусип, Ксенократ и „други“:

контексту *Пећине* и хијерархије знања, највероватније зато што сматра да у време када је објављена *Држава* Платон још увек није извео теорију начела. Међутим, у време објављивања *Државе*, Академија је постојала већ десет година, а Кремер Платоново предавање *О добру* непосредно доводи у везу са постављањем добра изнад суштине у *Држави*.

<sup>10</sup> О Платоновом предавању *О добру* вид. К. Gaiser, *Plato's enigmatic lecture On the Good*, *Phronesis* 1/1980.

<sup>11</sup> *συνεχές* (lat. *continuus*) — непрекидно, пуно, континуирано, сабијено од *συν-έχω* — свезати, у себи садржавати, пас. стегнут итд.

<sup>12</sup> Платон је под једним подразумевао добро, али по свему судећи тако да једно није одређење добра, већ напротив добро атрибут једног. Изгледа да је тек Спеусип оштро одвојио једно од добра. Вид. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim 1963; стр. 505.

„Сасвим је, додуше, веродостојно да је Платон тврдио како су једно и неодређена двојина начела свега (то је наиме питагорејски говор, а за Платона се чини да често следи питагорејце). Али како да прихватимо и то да је Платон за неодређену двојину, називајући је велико-малим и означавајући тиме твар, тврдио да је такође и начело самих идеја, кад твар ограничује само на чулни свет и кад у *Тимеју* јасно говори да је твар место настајања, тј. да у твари постаје оно што постаје? Поред тога, за идеје је тврдио да се сазнају умом, а твар да је „поуздана путем непосредног закључка“. (*Simplic. In Arist. Phys. 151, 6–19, Test. Plat 8*)

Симпликијева сумња у природу неодређене двојине као тварног начела може да се поткрепи и дијалозима, јер ни на једном месту где се говори о односу једног и мноштва Платон не одређује неограничено као твар. У *Држави*, објављеној отприлике десет година након оснивања Академије, што значи да је ово дело у блиском односу са унутаракадемијским неписаним учењем, остаје недоречено да ли је велико и мало као узрок мноштва искључиво тварно начело. Мноштво, умножавање и степеновање не мора нужно да буде тварно, јер поред чулног може да постоји и нечулно мноштво, као мноштво идеја. Ако би начело мноштва као велико и мало било изнад тварног мноштва, онда би теорија идеја у свом изворном облику могла да буде инкорпорисана у теорију начела јер би се избегло увођење тварног састојка у идеје. Мноштво би подразумевало како мноштво идеја тако и мноштво чулних ствари, а идеје би сачувале свој ранији онтолошки статус. Сагледавање проблема мноштва идеја и њихове непребројивости изнесене у *Пармениду* сигурно узрокује ревизију тадашање теорије идеја, али утврђивање безбројности идеја не мора нужно да их подведе под тварно начело јер само мноштво као неодређена двојина, односно друго начело, не би морало да се тумачи и као тварно начело.

Када се приликом конституисања теорије идеја говори о мноштву подразумева се мноштво чулних ствари наспрам једне идеје, међутим, када се говори о првим начелима једно је изнад идеја, а мноштво није нужно чулно. Ако се значење термина једно ( $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$ ) битно разликује приликом израде теорије идеја од истог термина употребљеног на вишем нивоу у теорији начела, ни мноштво као његов појмовни пар нема значење које је имао приликом аргументовања у корист постојања идеје. Прелаз са једног начина говора о једном и мноштву у *Филебу* почиње начелним питањем о једном као многим и мноштву као једном (*Phil. 14c*), што се надовезује на исто питање постављено у *Пармениду* (131 а 4-е 7). Када се говори о појединачним чулним стварима, на један начин се користи термин једно, док се исти термин другачије користи када се говори о идејама тако што партикуларне чулне ствари као појединачно једно учествују у другачијем једном као идеји човека, вола, лепог, доброг. Као проблеме у вези са статусом идеја Платон набраја:

„Најпре да ли треба прихватити да неке такве јединице ( $\mu\omicron\nu\acute{o}\delta\epsilon\varsigma$ ) уистину постоје. Затим како то да свака од њих, макар увек била иста и не примала ни рођење ни пропадање, ипак најсигурније постоји у свом јединству? Даље, да ли ту јединицу треба уврстити у оно што настаје и што је неограничено, или као растављену и претворену у много, или као целину изван себе, (...) наиме да исто једно настаје уједно у једноме и у многим.“ (*Phil. 15b*)

Након питања о постојању и јединству идеја, наредно питање односи се на природу идеја, односно да ли су идеје трансцендентни узроци чулне стварности или постоје као иманентни облици у њој. Следеће питање односи се на хијерархизовање идеја, јер ако су оне делови других надређених идеја њихов број се умножава, као што је случај са примером стола који учествује у идеји стола према облику, идеји дрвета а истовремено и у идеји лепог ако је сто леп итд. Идеје као непропадљиве јединице ( $\mu\omicron\nu\acute{o}\delta\epsilon\varsigma$ ) присутношћу у пропадљивим чулним стварима, онеме што је неограничено, распршене су, и зато прелазе у мноштво. Када каже да идеја истовремено на-

стаје у једноме и у мноштву ( $\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\mu\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\iota}\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\acute{\iota}\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ), Платон највероватније мисли на настајање идеја из једног и неодређене двојине као мноштва, али се ни овде не види да ли се под неограниченим и мноштвом дословно подразумева твар.

Ни на другим местима у дијалозима, где је реч о једном и њему супротстављеном начелу, Платон не говори о неограниченом ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ) експлицитно као тварном нити као нетварном. Највише што се може наћи у списима јесу тврђења из којих се посредно могу извући закључци о неограниченом као другом начелу. Тако у *Филебу* стоји да све оно што настаје јесте топлије и хладније, сувље и влажније, брже и спорије, односно да је више и мање, што га подводи под велико и мало, тј. род неограниченог (*Phil.* 24a–25b). Дакле, иако је јасно да дељиво, променљиво, пропадљиво задобија јединство у појму неограниченог, остаје недоумица да ли је неодређена двојина тварно начело или је постављена као посебно начело изнад тварног и нетварног мноштва тако да инкорпорише и једно и друго. Природа неограниченог и њен однос према једном и граници је остала недоречена у дијалозима па није једноставно закључити да ли је неодређена двојина подлежећа као твар, како стоји у Аристотеловим сведочанствима. Следећи аргументацију изнесену у *Држави* може се закључити да је Платон делио мноштво, тј. целину бивствовања на умно и чулно, наглашавајући да је и једно и друго даље неограничено дељиво. Тако би могла да се избегне Симпликијева недоумица у вези са онтолошким статусом идеја, јер иако би узрок идеја поред једног била и неодређена двојина то не би нужно значило да идеје садрже чулни састојак. Идеје би, дакле, иако неограничене по броју (али строго хијерархијски степеноване), задржале своју ранију нечулну природу. Међутим, ако бисмо прихватили да је Платон тежио поједностављивању теорије идеја на нивоу теорије начела, тако да основна начела морају бити проста (тј. једноставна), сувишно би било дуплирање неодређене двојине на тварни и нетварни део. Правац истраживања би пре требало усмерити на природу твари као онтолошког конституента стварности и на унутрашње односе између једног, неодређене двојине и класе идеја. Пошто директна традиција ништа не говори у прилог али ни против схватања другог начела као тварног, нема разлога за сувишном сумњичавошћу према Аристотеловим сведочанствима и извештајима каснијих коментатора, поготово због тога што на основу текста *Метифизике* и *Физике* твар не би требало схватити као нешто идентично са чулном стварношћу. С обзиром на то да су идеје нечулни узроци чулне стварности утемељени начелима једног и неодређене двојине, разумевање неодређене двојине као чулне у смислу чулне стварности одвело би теорију идеја у *contradictio in adjecto*, а тиме довело у питање и основне претпоставке целог Платоновог учења. Решење пре треба тражити у схватању неодређене двојине као твари у градивном смислу, а не у њеном изједначавању са чулном стварношћу. Према Аристотеловом сведочанству, неодређена двојина као велико и мало је уобличљива ( $\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ )<sup>13</sup> твар (*Met.* 988a), дакле као твар без облика али тако да може да буде у неком облику. При том твар ( $\upsilon\lambda\eta$ ) и простор ( $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ) су исто, јер твар је без својстава, али увек се одређује неким обликом<sup>14</sup>:

„Такво нешто је твар и оно неодређено ( $\acute{\alpha}\beta\omicron\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ). Јер кад се лопти ( $\sigma\phi\alpha\acute{\iota}\rho\alpha$ ) одузму граница и својства, не остаје ништа друго осим твари. Због тога и Платон у *Тимеју* каже како су исто твар и простор, јер су примајуће ( $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ) и простор једно исто. На један начин додуше ту говори о примајућем, а на други у такозваним неписаним учењима ( $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\rho}\alpha\phi\omicron\iota\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$ ), па ипак је поистоветио место и простор“ (*Phys.* 209b 10–16)

<sup>13</sup>  $\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$  од  $\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\sigma\sigma\omega$  — уобличити.

<sup>14</sup> У *Тимеју* (52 а 8) први пут је у антици употребљена реч ( $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ) у смислу простора уопште, за разлику од простора испуњеног било каквом појединачном свари. (D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1963, стр. 125).

Прво начело — једно даје неодређеној двојини као твари, односно начелу неограничног степеновања и умножавања, јединство и одређен облик, чиме се уједно омогућује функционисање стварности. Дакле, твар као неодређена двојина није исто што и чулна стварност, већ је други узрок постојања целокупне стварности, тако што, према неписаном учењу, идеје као нечулни узроци чулне стварности постоје као мешавина једног као првог начела и тварног начела, односно неодређене двојине. Појединачне, чулне ствари учествују у идејама као свом узроку, док су идеје као мешавина из једног и тварног начела у пунијем смислу узроци чулних ствари, чиме се истовремено избегава дуализам теорије идеја и обезбеђује дубље јединство Платоновог учења.

Дакле, на самом врху хијерархије стварности налази се једно као добро и мера коме је супротстављено начело мноштва, односно умножавања и градуације. Структура стварности настаје садејством једног и мноштва тако што свако појединачно бивствујуће настаје ограничењем неограниченог мноштва, односно великог и малог посредством једног као начела одређења. Све што јесте јесте зато што је ограничено, јасно, исто, стално, чиме учествује у изворном једном као начелу сваког одређења. Са друге стране, неко појединачно бивствујуће, било као чулна ствар или идеја, настаје као производ начела једног и начела неодређене двојине мешањем ( $\sigma\beta\mu\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ ), због чега се суштина може одредити као једно (јединство) у мноштву<sup>15</sup>.

## 2. Математизација стварности

Према Платоновој хијерархији стварности на највишем нивоу налазе се начела као изворно јединство и парадигма уређења целокупне стварности, односно једног свеобухватног јединства где сви чланови стоје у прецизним математичким односима. На основу математике одређује се положај идеја-бројева и разграничава се хијерархијски однос на основу општијих и посебнијих идеја<sup>16</sup>. Идеје су бројчано одређене као идеје-бројеви, али само неке идеје су идеје бројева (идеални бројеви) и оне као произвођачи постављени од начела учествују у одређивању идеја и служе као гарант исправности идеја<sup>17</sup>. Према сведочанствима о неписаном учењу после првих начела на сам врх хијерархије стварности долазе идеални бројеви као једност, двојност итд., одвојени како од чулних тако и од математичких бројева. Слично питагорејцима и Платон ову групу првих бројева ограничава на низ од 2 до 10, пошто један није сматран бројем, јер за Грке термин број већ подразумева неку множину. Један је начело идеалних бројева, 2 начело линије, 3 начело површине, 4 начело запреми-

<sup>15</sup> Ова два начела делују аналогно са Аристотеловим формалним и материјалним начелом (*PFM*, стр. 156), што несумњиво указује на порекло Аристотеловог „окрета“ у схватању суштине где првенство стиче јединство у мноштву појединачног једног као једина права суштина. Тако J. Cleary (*Aristotle on the Many Senses of Priority*, The Journal of the History of Philosophy, Monograph Series, Southern Illinois University Press, 1988) веома поступно и јасно анализирајући различите употребе појма првог, односно првенства у Аристотеловим списима наглашава да је поимање вишезначности првог било кључно за Аристотелово одвајање од Академије. Почетна Аристотелова везаност за Платоново учење уочљива је у *Тойшкама* и једном делу *Категорија*, да би у Гама књизи *Метафизике* поступно почео да прелази са схватања првенства према природи, суштини и на основу математичких ствари на наглашавање првенства чулне суштине. Према ауторовом мишљењу, основни смисао првенства у Аристотеловом учењу на крају постаје првенство уделовљености над можношћу, односно логосом, временом и суштином у платоновском смислу те речи.

<sup>16</sup> K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968, стр. 22) указује на аналогију између целокупне изградње стварности и посебног подручја математике као фундаменталне претпоставке целе платоновске онтологије. О улози математике вид. исто дело први део: *Mathematik und Ontologie*.

<sup>17</sup> Вид. Теофраст, *Метафизика*, ба 15 — б 17 (Gaiser, *Test. Plat.* 30). На основу М и N књига *Метафизике* и преосталих извештаја могуће је утврдити да су се у Академији развила три главна правца учења о првим начелима. Према првом учењу идеје постоје одвојене од математичких ентитета (Платон), према другом идеје уопште не постоје (Спеусип) и у трећем се идеје поистовећују са математичким ентитетима (Ксенократ). Ксенократ је при том „помешао“ идеалне и математичке бројева.



не, што даје слику питагорејског четворства (тетрактύς) чији збир даје број 10 ( $1+2+3+4=10$ ), што даље омогућује производњу идеалних бројева и преко броја десет<sup>18</sup>. Дакле, из једног и неодређене двојине производе се идеални бројеви, да би из њих били изведени геометријски облици и то из броја 2 идеја линије и неодређено дуго-кратко, из броја 3 идеја површине и неодређено широко-уско, из броја 4 идеја запремине и дубоко-плитко као неодређена дубина. Идеални бројеви и геометријски облици налазе се у корелацији са стањима душе, и то тачка према уму, линија према знању, површина према мњењу и запремина према чулном опажању:

„Ум је једно, знање два, (јер се односи само на једно), мњење је број површине, а опажање је број чврстог тела“. (*De An.* 24–26)

Даље се броју 1 приписује идеја бивствујућег, броју 2 идеје (односно метаидеје) сличности и различитости, одакле следе облици, односно идеје, да би након идеја дошао слој математичких бројева као узора чулно опажљивих ствари које, дакле, преко бројева учествују у идејама. Међутим, изгледа да Платон није до краја сасвим јасно извео поделу слојева стварности, посебно у оном делу где се после бројева разматрају геометријске и стереометријске фигуре. Приказ основа чулног света почиње од јединица и минималних величина као што су невидљиве линије настале из разграничења великог и малог преко јединства<sup>19</sup>. Елементи чулног телесног света, стереометријски формиран као правилни полиедри (ватра као тетраедар, вода као икоседар, ваздух као октаедар и земља као коцка) представљени су на заједнички начин уз помоћ процедуре димензионалне анализе преко површина и линија до тачака јединства (невидљиве линије)<sup>20</sup>.

За разумевање Платоновог конституисања математичке стварности неопходно је утврдити место његовог појма мере преузетог од питагорејаца. Код раних питагорејаца мера (μέτρον) се спомиње приликом мерења троуглова, нарочито у вези са, за њих, веома збуњујућим открићем немерљивости дијагонале квадрата страном квадрата уколико се страна квадрата узме као јединица мере. Највероватније је разлог њихове зачуђености везан за теорију о произлажењу целокупне стварности из броја, јер су према њиховом учењу бројеви имали онтолошку димензију као јединице, односно саставни делови стварности (*Met.* 1090a 20–25). Изгледа да су постојале две различите варијанте ове питагорејске теорије заступљене у два различитим гранама питагорејаца. Према сведочанству Александра Полихистора, стиче се утисак да је питагорејска теорија бројева кохерентно повезана са учењем о неодређеној двојини, али то је несумњиво познији додатак:

„Начело свих ствари јесте јединица, из јединице произлази неодређена двојина, служећи као твар јединици која је узрок, из јединице и неодређене двојине произлазе бројеви, из бројева ознаке (тачка) из ових црте из којих површински ликови, из површине чврста тела, из ових осетљива тела чији су елементи ватра, вода, земља и ваздух“. (*DL.* VIII I, 25)

Осим непосредно уочљиве разлике у односу на Платоново учење, где је прво начело једно (τὸ ἓν) а не јединица (μονάς), у овом фрагменту се не спомиње ни мера као

<sup>18</sup> Идеални бројеви је општеприхваћен технички термин, кад Аристотел прави разлику између идеалних и математичких бројева, он за прве користи термин први (πρῶτος).

<sup>19</sup> Поделе кубних облика налазе се у Симпликијевим коментарима Аристотелове *Физике*, 435 30 – 455 11 (*Gaiser, Test Plat.* 23).

<sup>20</sup> Платон је за тачку у геометрији користио израз недељива линија зато што је тачку дефинисао као крај без наставка, док је у физици користио традиционални израз тачка–јединица (μονάς). Ксенократ је први говорио о невидљивим линијама (*Gaiser, Test. Plat.* 22, 23b). Недељиве линије детаљно анализира L. Robin у књизи *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim 1963, стр. 229.

медијатор целокупног настајања или међусобних односа. Померање јединице на место првог начела преокреће и однос тварног начела и његовог производа, јер према неписаном учењу јединица може да буде само производ првог начела и неодређене двојине. Без обзира на очигледно познију компилацију у наведеном фрагменту, учење о произвођењу целокупне стварности из јединице као начела, без икаквог посредовања овог произвођења, очигледно је питагорејског порекла. Та теорија, општеприхваћена код Грка, учврстила је уверење о мерљивости целокупне стварности на један једноставан начин, утемељен на могућности непосредног мерења различитих геометријских облика и тела, чему се Платон оштро супротставља:

„Какве су, затим, дужина и површина према запремини, и међусобно, површина и дужина? Зар не мислимо о томе тако сви Хелени, да на неки начин јесте могуће међусобно мерење?

Баш тако.

Али, то никако није могуће...“ (Leg. Z, 820a — 820c)

Према Платоновом мишљењу немогуће је мерити различите ствари истом мером, јер постоји унутрашња могућност мерења ограничена начелом из ког проистиче, због чега се не може мерити запремина ширином, или површина дужином:

„...одиста нису, нити уопште могу једне другим, а ти их све сматраш таквим, шта мислиш, какво је онда стање ствари?

Очигледно лоше“ (Leg. Z, 820a — 820c)

Утврдивши да су различите ствари немерљиве истом методом, Платон даље тврди да искључиво:

„Дужина, мислим, према дужини и ширина и запремина исто тако може бити мерена по природи“ (Leg. Z, 820a — 820c)

Из контекста самог дијалога нејасно је зашто Платон инсистира на овој подели дајући јој изузетно важно место, јер ни претходни део дијалога нити наредни не може да помогне у прецизнијој интерпретацији његовог учења о мери. Нешто даље у тексту Закона говори се о мерљивости осталих ствари сродних геометријским облицима и телима да би се, потом, поново нагласио значај исправног схватања мере:

„Реч је о природи односа мерљивих и немерљивих (ствари). Јер то треба истраживајући распознавати или нужно бити сасвим прост“ (Leg. Z, 820c)

Платонов закључак о неразумевању важности мере за схватање праве природе односа у хијерархији стварности као да има, пошто је реч о једном од последњих, ако не и последњем његовом дијалогу, једну нијансу зловољности проистеклу вероватно из неразумевања у кругу најближих сарадника и ученика. Вероватно се односи на критике упућене теорији идеја, односно на мишљење да те критике руше теорију идеја, без разумевања суптилних нијанси у хијерархији стварности. Различита су начела постављена у одвојеним слојевима стварности и немогуће је спровести пребрзу међусобну мерљивост нити схватити њихове односе ако се не узме у обзир посебна улога мере у односу између једног и мноштва, односно бивствовања.

Изгледа да се академијско учење о мери може довести у везу са другим сведочанствима о питагорејском учењу, поготово са Филолајевим учењем о математичком утемељењу стварности. Иако су и сведочанства о Филолајевим списима, које је наводно Платон за велики новац купио, приликом једног боравака на Сицилији, познијег порекла, за разлику од Полихисторовог приказа, у њима се не понавља учење о произвођењу стварности из јединице већ се строго одвајају засебна начела бројева:

„... заиста 1 тачка, а 2 линија, 3 троугао, 4 пирамида; а они сви јесу први и начела од (сваког) посебно истог рода“. (*Theol. Arithm*, p. 82. 10, Diels, A 13)

За разлику од произлажења једне из друге ствари требало би, дакле, одвојити начела, јасно поделивши њихове домене тако да се не мешају нити непосредно производе једни друге:

„Опет је и код рађања: прво, заиста начело јесте по величини тачка, друго линија, треће површина, четврто тело“. (*Theol. Arithm*, p. 82. 10, Diels, A 13)

Стиче се утисак да наглашавање посебних начела онемогућује међусобно произвођење једног начела из другог, али са друге стране не искључује се ни могућност неке врсте произвођења једног начела из другог, али изгледа само на начелан начин да се не би угрозила њихова строго утемељена одвојеност. Ако се претпостави такав посредан начин произвођења, Полихисторов фрагмент и сведочанства о Филолајевом учењу могли би да буду комплементарни као јединствено питагорејско учење где би стварност била генерисана из једног (јединице) и даље производила посебна начела за линију, површину и запремину, али са задршком да након утемељења начела не може, иако имају исто порекло, да дође до међусобног мерења њихових даљих производа. Извесно је да су питагорејци имали више праваца већ у Аристотелово време и да су измене у једној њиховој грани довеле до атомистичког учења<sup>21</sup>. Највероватније је први већи расцеп унутар питагорејских кругова произвела интерпретација немерљивости, чиме се може поткрепити претпоставка да је старије учење било једноставније и да је вероватно један део питагорејаца остао веран традицији док су други покушали да у учење уклопе и нека решења проблема немерљивости<sup>22</sup>. Иако на основу преосталих фрагмената и сведочанстава ниједна верзија догађаја не може да буде безрезервно прихваћена, Платон се, судећи на основу познијих дијалога и сведочанстава о неписаном учењу, ослањао на оно учење где је наглашено одвајање засебних мера сваког посебног рода, исто као што се у генерисању идеалних бројева држао засебних начела за произвођење целокупне стварности.

Постављање питања о немерљивости у *Законима* није могуће протумачити ако се не узме у обзир анализа истог проблема у другим дијалозима, Филолајевим фрагментима и сведочанствима о неписаном учењу. У *Филебу* се након поделе аритметике на нижу и вишу, наглашава, као и у *Законима* погрешност уверења о могућности узајамног мерења:

„Има оних, наиме који збиља збрајају неједнаке јединице онога што се може бројати, на пример, два војна табора или два вола или две најмање (ствари) или две највеће од свега, а други, опет, никада се не би повели (за њима) уколико се не допусти да је једна јединица потпуно различита у односу на сваку другу јединицу огромног низа јединица.“ (*Phil.* 56e)

Дакле, иако се цела стварност састоји од јединица, оне се разликују као засебни нивои јединица утемељени у одвојеним посебним начелима. Непрестано упућивање на важност мере у *Филебу*, где се наглашава да је за одређивање чулних ствари као мешавине (σύνμειξις) прво потребно одредити меру (μέτρον) и сразмеру (συμμε-

<sup>21</sup> Питагорино учење критиковао је Парменид, да би се даље из јединственог учења развила два правца, један из ког долази Филолај и други где су бројеви атоми, што је вероватно критиковао Зенон и одакле у наредном кораку произлази Леукипов атомизам; вид. F. M. Cornford, *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, The Pre-Socratics, ed. by A. P. D. Mourelatos, New York, 1974.

<sup>22</sup> Guthrie сматра да је теорија о произвођењу геометријских фигура изведена као могуће решење проблема немерљивих величина, али је вероватније да је та теорија била доминантна док је откриће немерљивости није угрозило. Вид. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1978, стр. 265.

τρία) јер је без њих немогуће приступити било каквом одређивању, завршава се постављањем мере у сам врх хијерархије стварности, где на прво место долази:

„... прво је мера (μέτρον), мерност (μέτροιν) и pogodно време (καίριον) и све остало о чему треба мислити да је обухваћено од вечне природе (τὴν αἰδίων ἤρῃσθαι)“ (Phil 66a 6–8)

Мера је блиско везана са појмом хијерархије и у дијалозима обично долази пре или после излагања слојева стварности, односно проблема решивих једино ако се уведе додатно разуђивање до тада изнесеног учења. Мера се налази у самом врху Платонове структуре стварности, одмах после добра, а заједно са лепотом и истином чини узрок онога што је смешано (σύμμειξις). Чулне ствари се могу одредити захваљујући мери (μέτρον) и сразмери (συμμετρία), јер су ствари мешавине чулног идеалног, где је мера средство повезивања и узрок споја (κρῆσις). Иза мере по степенима следи:

„... сразмерно и лепо и сврховито и довољно и све што спада у тај род“ (Phil. 66b)

Даље, на треће место долазе ум и разумност, потом знања, вештине, исправна мњења и на петом месту безболна уживања. Дакле, мера долази на прво место одређујући једно као савршену и најтачнију меру (τέλειον καὶ ἀκριβέστατον μέτρον), дакле истовремено као аспект врховног једног налази се у највишем реду стварности, одмах поред добра, и са друге стране као начело, односно састојак, елемент присутан у најосновнијим мешавинама чулног света где уређује однос између облика и чулног, чиме омогућује постојање чулне стварности<sup>23</sup>. Као што су сви појединачни односи изведени из првобитног односа једног и мноштва, тако се и све појединачне мере утемељују враћањем на однос начелне мере<sup>24</sup>. Могуће је да Платон одређује начело преко круга у доказу, о чему су предавали неки чланови Академије, тј. да се мера доказује сама собом јер се налази на елементарном нивоу истовремено као и на највишем нивоу<sup>25</sup>. Јединство као мера омогућује однос како између првог начела и целине бивствовања (τὸ εἶναι), тако и између првог начела и појединачног бивствујућег (τὸ ὂν), чиме се, посредујући између највишег и најнижег у хијерархији, показује као Платонов основни онтолошки концепт.

Пошто се у писаном учењу не објашњава улога мере у изградњи математичке стварности неки одговори се могу наћи код Аристотела, посебно у *Метифизици*, мада увек треба водити рачуна о разлици између Аристотеловог сведочанства и Аристотеловог властитог учења<sup>26</sup> У Јота књизи *Метифизике* има највише сведо-

<sup>23</sup> Вид. Н. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534b-c* (1966), у: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, J. Wipern (Hrsg.), Darmstadt 1972, стр. 425.

<sup>24</sup> Х. Кремер сматра да је мера кључни појам за разумевање „функционалне поливаленције начела“, што подразумева двоструки смер дефинисања проистекао из дијалектичког мишљења где Платон не одређује крајња начела полазећи на регуларан начин од крајњих родова. Прихватање мере као врховног рода, коме би чак и начело требало да буде подређено, довело би до бесконачне регресије у смислу аргумента трећи човек. Он сматра да дефиницију треба схватити као биполарну релацију, односно као начелност — меру једне вишеструкости, тј. апсолутну меру сваке вишеструкости уопште (PFM, стр.172–173)

<sup>25</sup> Круг у доказу је очигледно био до танчина разрађен у Академији, о чему као сведочанство може да послужи и Аристотелови логички списи (*Anal. post.* 13 i 8, *Top.* 6 4). У обимној и веома прегледној студији о Платоновој етици, коју је, међутим оставио без закључка, Т. Irwin, доводи у везу хипотетички метод са кругом у доказу, али сматра да на основу кратких и непрецизних назнака у дијалозима *Федон* (100a–102a) и *Држава* (510b–511e) није могуће реконструисати никакав посебан Платонов метод (*Plato's Ethics*, Oxford 1995, стр. 166–168).

<sup>26</sup> Иако су Аристотелова сведочанства прожета његовим властитим тумачењем, могуће је раздвојити непосредну критику претходника и савременика од сведочанстава. Наравно, понекад је неухватљиво да ли је неки став Платонов, или припада другим члановима Академије мање или више лојалним изворном учењу учитеља. Тако се о мери говори у ранијим књигама *Метифизике* (Λ 1072a 33, I 1052b 15–1053b, M

чанстава о месту мере у Платоновом учењу, док су у А, N, M, извештаји углавном прожети критиком како теорије идеја тако и теорије начела. У Јота књизи се, пре указивања на непосредан однос врховног једног и мере, набрајају различити начини употребе термина једно:

„Јер зато се на толико начина каже једно: оно што је по природи непрестано и цело, и свако посебно и опште...“ (Met.1052b)

Аристотел резимира различите нивое одређивања једног изведене од Платонових најранијих дијалога где се као једно одређује идеја, односно облик (*Еуџиџрон*), преко једног као чулне појединачне ствари чије је јединство мера (*Филеб*) до једног као највишег начела и рефлексивне о потпуној разноликости употребе термина једно (*Парменид*)<sup>27</sup>. Међутим, првенствено значење једног јесте:

„... прва мера сваког посебног рода, а најпре количине, јер одатле је ипак то дошло“ (Met. 1052b)

И овде се понавља висок статус мере у Платоновој онтологији, наглашавањем првог начела као прве мере сваког посебног рода (*πρῶτον ἐκάστου γένους*), што је у непосредној вези са теоријом произвођења стварности, дорађеном на основу Филолајевог учења:

„Исто је тако и у расправама *О филозофији* изложено, тј. да само живо биће произлази из саме идеје једнога и прве линије, и прве ширине и прве запремине и остало на исти начин. Још и на други начин ум је једно, знање два (јер се односи само на једно), мишљење је број површине, а опажање број чврстог тела. Бројевима наиме назване су саме идеје и начела, а састоје се од састојака. Једне се ствари схватају умом, друге знањем, треће мишљењем, четврте опажањем, а ови бројеви су идеје ствари“ (De An. 404 b 18–30)

У овом Аристотеловом сведочанству види се редослед произвођења стварности од иделаних бројева као гаранта произвођења и најосновнијих начела засебних родова из којих се даље изводе посебнији родови по аналогiji са истим поступком код виших родова. При том сваки посебан род има своју меру, али мера првенствено има математичко порекло, јер потиче од мере неке количине, односно броја. Без количине као основног мноштва мера не би била потребна, а Платонова онтологија би се вратила назад на једноставно првобитно јединство елејског учења о једном:

„Јер мера је оно чиме се сазнаје количина, а сазнаје се или по једном или по броју — количина као количина, док сваки број по једном, тако сва количина се сазнаје као количина по једном, и прво које сазнаје количине је само једно по себи; зато је једно начело броја као броја“ (Met. 1052b 19)

Ово место је потпуно неразумљиво ако се не узме у обзир наредна реченица и не протумачи у складу са сличним разматрањима у *Филебу* и *Законима*<sup>28</sup>:

1077a 25, N 1087b 35, A 992a 10 (приговор) али не увек на исти начин. У одређеном броју случајева могуће је, и поред различитих недоумица, закључити на основу контекста и реченичног склопа, да ли је реч о Платоновом схватању мере, општеприхваћеном учењу у Академији или о Аристотеловој критици.

<sup>27</sup> Вероватно да би избегао терминолошке недоумице и нагласио јединственост Платоновог учења, где су прва начела такође и састојци ствари (елементи) Кремер за два грчка термина (ἕν, μονάς) користи једну реч *unità*, тј. *Einheit*. Вид. *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982. Пошто немачки оригинал ове студије још увек није објављен као књига, сви преводи на друге језике урађени су на основу италијанског издања, осим превода Б. Микулића урађеног према Кремеровим скриптама (*Platonovo utemeljenje metafizike*, Zagreb 1997, стр. 14).

<sup>28</sup> Иако неки истраживачи Аристотелову критику извођења бројева и геометријских облика преко засебних начела доводе у везу тек са Спеусипом и Ксенократом (J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, стр. 27) очигледно је на основу дијалога да је већ Платон извео, преко мере, посебне родове ових облика.

„Одатле се, наиме, и другде насловљава мером прво које свако посебно сазнаје, и мера сваког посебно је једно: у дужини, у површини, у запремини, у тежини“. (*Met.* 1052b 21)

Дакле, у *Метифизици* као и у *Филебу* мера се повезује са сазнањем и одређује као оно чиме се сазнаје количина. Сазнавање количине по једном или по броју требало би тумачити као разлику између начела количине (једног), са једне стране, јер сва количина се сазнаје као количина по једном, и са друге стране, бројања неке посебне количине — „количине као количине“. Пребројавање количине као количине подразумева неки посебан број (сваки број) што би требало да наведе на мишљење да сваки број потпада под једно начело (идеја-број). Пошто се количина одређује бројањем, а сваки број сазнаје по једном, онда се и количина сазнаје по једном, а прво које сазнаје количине је само једно ( $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$ ) преко јединице ( $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ). Другим речима, количина је неки број, бројеви су под начелом броја (идеје броја), начело броја је једно, па се и количина налази под једним иако је мноштво, а то једно јесте мера јер се мером једно најнепосредније односи према мноштву, односно неодређеној двојини.

Пошто је количина одређена мером, даље се поставља аналогија са другим родовима где је у основи мера као прво посебно начело, тако да се свако посебно мерење може да одвија само под једном посебном мером. Тако би дужини мера била дужина као начело, ширини ширина, запремини запремина, док се дужина не би могла мерити ширином јер припада другом начелу. Повезивање различитих геометријских облика и тела, односно одвојених начела одвија се преко вишег појма мере као узрока посебних мера-начела и као њиховог јединства у споју омогућеном мером-узроком. Аристотел прихвата Платоново и Филолајево гледиште према коме је посебна мера:

„Увек сродна са (мереним), јер величинама је она величина, те посебно дужинама дужина, ширинама ширина, звуцима звук, тежинама тежина, јединицама јединица. Јер тако то треба схватити, а не као да је бројевима мера број“. (*Met.* 1053a 25)

Свака посебна мера је основна мерна јединица мереног тако што је једна величина мера свим величинама, што се даље бројчано изражава. Управо зато што се све мере у основи бројчано изражавају мера количине има првенство у односу на остале мере, али сам број не може да се поистовети са мерном јединицом јер је број синоним за јединице ( $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ ). Ако би се број аналогно са претходним мерама одредио изгледало би као да су:

„... јединице мере јединицама, а не јединица; јер број је мноштво јединица“. (*Met.* 1053a 28)

Аристотел инсистира на разлици између јединице ( $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ) као једне и јединица ( $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ ) као множине због тога што број онемогућава јединствено начело јер је увек већ некакава множина. Дакле „број један“ није број, односно, ако би се Аристотелов пример користио изван грчког схватања броја он би више одмагао него што би служио бољем објашењу. Да бројање увек почиње од броја два било је општеприхваћено мишљење у Академији:

„Први је број два, а његовим начелима је поставио једно и велико и мало“. (*Simplic. In. Arist. Phys.* 454, 28–29)

Дакле, број се не мери бројем већ јединицом, тј. првим бројем који и није сматран бројем јер се на број већ гледало као на мноштво ( $\acute{o} \delta' \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \pi\lambda\eta\theta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$ ). Сводећи најважнија тумачења улоге мере Аристотел сведочи о академијском учењу, али уноси и властити суд:

„Очигледно је да једно означаје меру. И у свему је нешто друго подлежеће, као у хармонији полутон, у величини палац или стопа...“. (*Met.* 1087b 33–36)

Овде као да се осећа тон ликејских предавања јер наведени цитат не само што претходи излагању и потом критици теорије начела, већ представља и место подударанња, барем у једном аспекту, Аристотеловог и Платоновог схватања мере. Аристотел, наиме, користећи двосмислено реч једно, прихвата Платоново схватање мере искључиво на оном нивоу где је њена улога сведена на мерну јединицу<sup>29</sup>. Док је у претходним цитатима као мерну јединицу броја користио термин јединица овде судећи према претходном делу текста једно своди на јединицу<sup>30</sup>. То свођење је било омогућено двоструком улогом првих начела као начела и као елемената, где је једно у односу према количини, као првом произвођењу и узрок и јединица. Даље изгледа, пре преноси став делом подударан са академијским учењем:

„... и мера је недељива, и по облику, и према чулности; али тако да једно није нека суштина по себи“. (*Met.* 1088a 1–3)

Нејасно је да ли је термин облик (εἶδος) употребљен у платоновском смислу или као врста, или је реч о некој прелазној варијанти у развоју Аристотеловог учења. Недељивост мере како на нивоу облика тј. идеја и тако за чулност подразумева се у Платоновом неписаном учењу, подједнако као што се подразумева да се и за једно може рећи да није „нека суштина по себи“ на начин на који је то нека идеја, пошто је једно изнад суштине. И у следећем цитату могу да се покlope аристотеловски и платоновски ставови:

„... јер једно као да означава меру неког мноштва, а број мерену множину и множину мера. Зато је разложно да једно не буде број, а ни мера није мере (οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα), него су мера и једно начело. И мера треба да буде увек нешто што је присутно у свему (мереном), тако што, ако је коњ мера, (онда се мере) коњи, а ако је човек, људи. А ако је реч о човеку, коњу и богу, мера је можда живо биће, а број тога биће (број) живих бића“. (*Met.* 1088a 8–12)

У овом делу текста *Метифизике* веома упечатљиво се види Аристотелов прелаз са академијског, тј. платоновског на властито мишљење, као процес праћен бројним недоумицама и привременим варијантама на путу према заокруженом властитом учењу<sup>31</sup>. Иако је на оваквим местима текст неретко непрозиран могуће је и њих искористити за сведочанства о неписаном учењу. Изгледа да је у једном периоду Платоново и Аристотелово учење на једном нивоу било подударно, само што је већ имало супротан основни смер, код првог одозго на доле, а код другог одоздо према горе. Тако, на пример, у случају мере за Платона основна мера коња јесте идеја, односно облик (εἶδος) коња, док Аристотел полази од чулно појединачног коња да би прешао на врсту (εἶδος) као изведену општост<sup>32</sup>. Мера, као и ейдос, на једном нивоу обавља сличну функцију у њиховим учењима, без обзира на разлику њеног онтолошког статуса у целини једног или другог учења. За разлику од академијских схватања где се мера, заједно са једним и неодређеном двојином, налази како у положају начела, тако

<sup>29</sup> Вид. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim 1963, стр. 403).

<sup>30</sup> У реченици која претходи Аристотел каже да је највероватније учење оних који супротстављају једно мноштву, али једно интерпретира као „мало“ а маломе је опречно много, користећи термин једно у смислу јединице а не начела.

<sup>31</sup> Тумачећи ово место С. Жуњић указује да је: Ова допуна врло важна не само зато што вероватно обележава једну прелазну станицу у Аристотеловом развоју, ону у којој он треба да напусти Платонову родовну једност, него и зато што сведочи о начелном увиђању могућности успостављања „виших“, не-чувствених облика једности. Иако више не говори о јединственој мери свега, Аристотел још изричито не спори могућност заједничке мере између различитих бивстава, човека, коња и бога. Он допушта да је њихова заједничка мера „можда“ род „живог бића“ (*Aristotel i henologija*, Београд 1988, стр. 241).

<sup>32</sup> У промени значења термина εἶδος Аристотел се надовезао на Ксенократове корекције Платоновог учења. Вид. H. Krämer, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 55, 1973, стр. 119–190.

и састојка, Аристотел задржава само њено друго значење према коме је мера оно подлежеће мереним стварима. За Платона мера као прва мера је према својим подврстама присутна у засебним мерама сваког посебног рода и налази се свугде где се налазе једно и неодређена двојина као врховна начела и као елементи (састојци).

Дакле, инсистирање на одвојености засебних мера односи се на уређење мноштва од стране једног, пошто постојање неограниченог не значи да идеје треба олако препустити њиховом умножавању. Мера омогућује увођење хијерархије у родове стварности почевши од количине као јединице, изведене из једног и броја, односно идеје-броја, да би потом била доследно спроведена кроз све слојеве стварности. Једно је прва мера и све мере се враћају на ту прву меру, али као ниже мере постављене су за засебна нижа начела у домену своје мерљивости. Тако се дужина мери дужином на самом почетку произвођења стварности, али и оно што следује касније такође према свом роду (коњи коњем, жива бића живим бићем и сл.)

Мера је значи присутна на свим нивоима од првих начела до чулних ствари омогућујући функционисање Платонове онтологије на јединствен начин. Ако једно-добро и неодређена двојина представљају сам врх Платонове хијерархије стварности, њихова „сарадња“ на конструкцији идеја и целокупне стварности омогућена је тек захваљујући мери. Пошто се мера одређује као јединство и спој, она омогућује јединство једног и мноштва, односно неодређене двојине, што на примеру геометријских фигура даје везу између једности начела и великог-малог. Ако се пређе са количине, односно тематизовања броја, у геометријским примерима може се представити место мере као посредника између једног и неодређене двојине. Међутим, то треба узети са резервом јер мера као неко јединство ипак првенствено потиче од једног да би потом „везала“ мноштво. Дакле, са једне стране имамо функцију мере као аспекта једног, а са друге стране мере као уређења мноштва, где се неодређена двојина већ јавља као однос велико-мало. Велико-мало се преко мере одређује под једним начелом, што у посебним случајевима даје и посебну меру за површину да би она могла да се мери својом мером (површина површином), или у случају дужине, аналогно, дужина дужином. Као што су математички бројеви настали од идеалних бројева тако и геометријске и стереометријске фигуре настају од идеалних фигура. Овакав аналошки ред омогућује конструисање стварности на јединствен начин, што одговара и основном јединству првих начела израженом у увођењу стварности (из неодређене двојине) у највиши слој преформулисане теорије идеја а што је у основи омогућено захваљујући мери. Мера у ствари долази на место појма учествовања, управо тамо где је и избио основни проблем у Платоновом учењу и што је довело до померања теорије идеја увођењем неодређене двојине, да би кроз меру стварност могла да буде изнова изведена. Када се сведу еви приговори и одбране у првом делу *Парменида* очигледно је да се цео проблем односи на појам учествовања. Пошто се елиминишу недовољни приговори теорији идеја и учествовању чулних ствари у идејама, остаје елејски приговор да не постоји множина ствари јер би неке од њих истовремено морале да буду и сличне и несличне. За Платона оне могу да истовремено учествују и у сличности и у несличности јер се за разјашњење проблема уводи појам мере (учествовања) нечега у једној или другој идеји, јер једна ствар учествује у сличности у одређеној мери и у одређеној мери у несличности (*Parm.* 129b). Проблем је додатно наглашен на наредном нивоу где се питање сличности и несличности као противречних односа поставио за саме идеје. Идеје на најделикатнијем месту не издржавају проверу јер истовремено мора да учествују у једном и у мноштву, и приликом њиховог хијерархизовања долази до непријатног, како хоризонталног тако и вертикалног умножавања, јер оне саме учествују у великом и малом истовремено. Само учествовање у (неограничено) великом и (неограничено) малом, као што је проблем постојања идеје блата, длаке или прљавштине,



нужно је временом довео до увођења неодређене двојине. Пошто се неодређена двојина односи на количину (много — мало) и на каквоћу (топло-хладно) у наредном кораку је дошло до неминовног увођења твари у саме идеје због њиховог несумњивог учествовања у великом и малом, односно неодређеној двојини. Даље, очигледно због конзистентности целокупне теорије, превладало је гледиште да идеје проистичу и из неодређене двојине јер су на елементарном нивоу и оне као узроци присутне у чулним стварима, иако је термин присуствовања рано избачен из дијалога за рачун термина учествовања, да би потом био потиснут термином мера. Аристотел критикује термин учествовања као празан, јер се нигде не објашњава начин учествовања<sup>33</sup>. У време писања *Парменида* почиње неминовно повлачење формалнијег термина учествовања у корист садржајнијег појма „мера учествовања“, да би на крају мера као садржај учествовања потпуно заузела место учествовања. На крају, у теорији начела мера је оно што омогућује како јединство тј. „сарадњу“ врховних начела, тако и њихову функционалност на свим нивоима стварности као елемената.

Платон је очигледно мислио да ниједан од потреса није довољно угрозио почетну теорију идеја, већ да је дошло само до усавршавања и развијања већ изведеног. Очигледно је, међутим да његови најближи сарадници нису, наравно у различитој мери, делили његово уверење, и да су те измене сматрали довољним разлогом за увођење корених промена у учење (Спеусип, Ксенократ), или да због све већег усложњавања теорије насупрот захтеву за поједностављивањем, одустану и сведу учење на облик који је већ представљао нову философију (Аристотел). Платоново чврсто убеђење у опстанак и виталност његовог учења може се тражити у функционалном значају места мере (учествовања, присутности) и хијерархије као нечему што има снагу кружног обнављања и доказивања, те увиђају да потреси у Академији нису темељно угрозили основни корпус учења, иако су се односили и на сам врх теорије. Увођење хијерархизовања, као сталне могућности повлачења на нове положаје, довело је до најтежих проблема у вези са односима између идеја, али за Платона није представљало довољан разлог за одбацивање како теорије идеја тако и саме замисли хијерархије, односно слојевања. Исто тако треба имати у виду да ни у једном периоду развоја и критике теорије идеја није дошло у питање схватање једног као добра по себи, нити је иједна варијанта вршила измене у таквом одређењу једног. Различита одређења једног у *Пармениду* су изгледа схваћена и као несавршеност језика за адекватно одређење врховног једног и као различите конотације термина у говору, што је само водило већој прецизности у одређивању различитих језичких израза. Изгледа да непремостиви проблем шта у нијансама идеје пре чега, или да ли неки слојеви стварности постоје или не постоје, за Платона представља тему академских расправа и полемика за шта је очигледно увек био отворен, али ни изблиза разлог за обарање целог учења, док је напуштање пројекта схватао као неразумевање појма мере и хијерархије тј. приоритета где би требало тражити и порекло и његових примедба на (именоване и неименоване) сараднике. По свему судећи, његово учење омогућује везу највишег хијерархијског нивоа са најнижим, и то преко споја захваљујући коме је могуће постојање како идеја тако и чулне стварности. Тај спој је управо мера како у односу на врховна начела тако и у односу на чулну стварност, где захваљујући њој врховна начела присуствују у чулном предмету као састојци као што присуствују и у највишем нивоу стварности као начела, наравно опет у различитој мери. Дакле, крајње Платоново питање јесте питање методологије где се помоћу дијалектике укрштају два различита начина долажења до истине,

<sup>33</sup> L. Robin (op. cit., стр. 103) показује да у Аристотеловој критици појма учествовања долази, приликом употребе термина суштина, до амфиболије.

један од врховних начела према појединачним чулним стварима, и други од чулних ствари и хипотеза до врховног добра.

### 3. Дијалектизација њрвих начела

Како се може закључити на основу дијалога и сведочанстава о неписаном учењу, једно је Платон одредио као надсуштинско прво начело. Овакво одређење је омогућило избегавање замки елеатизма приказаних у дијалогу *Парменид*, односно свођења целокупне стварности на непокретно једно. Ипак и поред тога, критикујући Платонову апсолутизацију једног, Аристотел сматра да Платоново решење не омогућује ни превазилажење елејског проблема, нити даје довољан степен јединства вишеструким одредбама једног и у најрадикалнијем облику своје критике Платоново једно изједначава са ништа.

Платоново једно је, за разлику од једног пресократских „физичара“, (1) апсолутни, надсуштински трансцендентни узрок свега постојећег, до краја необјашњив, односно неизрецив као што је показано у *Пармениду*, (2) посредством сократске дијалектике етички одређено прво начело и (3) радикално дијалектизована „једност“, тј. једно функционално изједначено са јединицом тако да истовремено игра улогу и начела и састојка (функционална поливаленција начела). Иако је стварност у неписаном учењу изведена из два начела — једног и неодређене двојине, једно има водећу улогу не само као формални узрок, већ и као узрок противначела не-једног, односно мноштва. Друго начело, најчешће одређивано као неодређена двојина због свог двоструког смера према неограничено великом и са друге стране неограничено малом, јесте тварно начело и присутно је на свим нивоима стварности, укључујући и идеје, где се налази као „умна твар“. Међутим, нема записа о начину произвођења другог начела из првог због чега можемо само да га домишљамо и то најпре уз помоћ доказа изнесених у *Пармениду* мада, могуће је да то извођење и није било до краја разрађено, што може да се закључи на основу Аристотеловог питања шта је прво, после првог начела, двојина или јединица (*Met.* 1081b 6–8). Иако на први поглед не изгледа тако, Платоново синтетичко одређење једног, не више као нечег истоврсног хипостазираног као првог (ватра, вода, ваздух, љубав), како су га замишљали пресократовци, а чијим становиштима се опет приближио касније Аристотел, већ као потпуно различитог од свега створеног, дакле трансцендентног узрока, далеко је већа новина у грчкој философији од увођења противначела. За двојство начела, где је наравно обично прво начело прво, постоје извори још у грчкој митологији и у њеним разним адаптацијама у оквиру посебних философских учења, као што је случај са раном питагорејском космогонијом. Дајући исцрпан извештај о Платоновој философији, дакле из прве руке, Аристотел сведочи:

„Пошто су облици узроци других ствари, мислио је како су њихови састојци и састојци свих бивствујућих. Дакле, као твар, начела су велико и мало, а као суштина једно: јер, из њих према учествовању у једном јесу бројеви. Заиста, рекавши да је једно суштина и да се једно не исказује о нечем другом, он је близак питагорејцима, а и у (томе) да су бројеви узроци суштине осталих (ствари) он је попут њих; но (то што) он прави двојину а неограничено из великог и малог, уместо неограниченог као једног, њему је особено; а такође и то што он (поставља) бројеве поред чулних ствари, док они кажу да су бројеви саме ствари и не постављају математичке ствари између ових (идеја и чулних ствари)“. (*Met.* 987b 18–29)

Иако се овај, један од најпознатијих извештаја о неписаном учењу поклапа како са осталим сведочанствима, тако и са одређеним местима у дијалозима, збуњује једино шта је Аристотел подразумевао када каже да, пошто су идеје узроци свих ствари, њихови састојци јесу састојци свих бивствујућих ствари. Због чега идеје не одређује уобичајено као парадигме или само као узроке преко присуствовања или учество-

вања, већ преко састојака. Аристотел свакако прецизно користи термин састојак у односу на остале термине, док је овакво одређење учествовања чулних ствари у идејама преко састојака крајње необично јер се коси и са самим Аристотеловим тврђењем да платоничари нису објаснили како функционише учествовање. Међутим, прва начела јесу истовремено и састојци, што дакле важи и за идеје по њиховој хијерархији, због чега би, изгледа требало усмерити пажњу на функцију начела као састојака, односно, можда баш на овом месту може да се наслути како су то начела била истовремено и састојци стварности у њеном целокупном слојевању.

Да би се сагледала целокупна структура стварности, па и однос начело-састојак, потребно је видети како је замишљено њено логичко извођење. Прва начела „сарађују“ у произвођењу целокупне стварности као што потврђују многа сведочанства, између осталих и једно време веома проблематизован „Хермодоров извештај“<sup>34</sup>:

„Пошто Аристотел у више наврата спомиње да је Платон твар називао великим и малим, треба знати да Порфирије обавештава како Деркилид у 11. књизи о Платоновој филозофији, у којој говори о твари, наводи речи Платоновог пријатеља Хермодора из његовог списка о Платону; из тога (списка) се разјашњава да је Платон твар поставио по неограниченом и неодређеном; по томе је она у ономе што преузима више и мање, а (од) тога је и велико и мало. Јер, он наводи како (Платон) каже да су 'од бивствујућих (ствари) једне по себи, као што су човек и коњ, а друге спрам других, а од ових једне спрам опрека, као што је добро (наспрам) зла, а друге као наспрам нечега; од ових (последњих) једне су као ограничене, а друге као неограничене', па наводи: 'а од оног што се исказује као велико наспрам малог све има више и мање; јер, велико и мало се (може) довести до нечега неограниченог. Исто тако шире и уже, теже и лакше и све тако исказано ће се у неограничено продужити; оно пак што се исказује као једнако, стално и уређено нема више и мање, али опреке ових имају; постоји оно више неједнако од неједнаког, покренуто од покренутог, уређено од уређеног, тако да од оба пара све такво (што прима више и мање) бива исказано као непостојано, безоблично и неограничено и не-бивствујуће (будући да се исказује) по одрицању бивствујућег. Таквом не придолази ни начело ни суштина, него се ово налази у неразлучености“.

(Simpl. eis Phys. 247, 30–248, 15, Test. Plat. 31 Gaiser)

Иако је ово сведочанство из треће руке, оно се поклапа са другим сведочанствима о платоновском схватању поделе, где се сви парови опрека поступно своде на основне супротстављене чланове дељења, односно прва начела, као што се то чини и у *Софистици*, само што се ту свођење не довршава до краја, већ се задржава на више општих родова. На основу ове димензије произвођења стварности, преко подела, може се видети да је Аристотел много тога преузео из Платонових логичких разматрања, и то нарочито у *Категоријама* и *Тоикима*. Тако је Аристотел у свом раном спису *О Добру* очигледно заступао академијско схватање диарезе:

„У спису 'О Добру' извео је (Аристотел), како смо већ рекли на другим местима, деобу по којој се све супротности своде на мноштво и једно. Једноме припадају оно исто, слично и једнако, мноштву пак друго, неслично и неједнако“.

(Ps. Alex. In Arist. Metaph. 615, 14–17, Test. Plat. 41B Gaiser)

Овако изведено степеновање поделе сагласно је математичком извођењу стварности преко идеалних бројева и геометријских фигура дељених по својим посебним начелима и мерама. Иако нема довољно података да би се могла сагледати цела замисао дељења, Платон је очигледно имао основну поделу на по себи бивствујућа (καθ' αὐτὰ ὄντα) и спрам другог бивствујућа (τὰ πρὸς ἕτερα ὄντα), што је код Ари-

<sup>34</sup> Било је покушаја да се овај извештај протумачи као посебна, потпуно одвојена од Платоновог учења, Хермодорова филозофија. Вид. M. Isnardi Parente, *Le peri ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrate?* Phronesis 26, 1981, стр. 139.

стотела дало у *Тоийкама* поделу на ствари по себи (καθ' αὐτά) и „наспрамлежеће“ (ἀντικείμενα). Међутим, за разлику од Аристотела, код Платона ова замисао дељења служи у основи за свођење на теорију начела, тако што оно по себи потпада под једно, док „спрам другог“ потпада, преко категорије једнаког и неједнаког, у зависности од свог основног садржаја, односно, да ли више спада под ограничено или неограничено, под једно или под неодређену двојину. Дакле, и категоријална структура је код Платона одређена на основу мере мешања, односно колико нека супротност више има у себи једног или другог начела. Тако основни пар супротности изводи све супротности и цела структура стварности се налази у супротностима и мери њиховог присуства у појединим бивствујућим стварима.

Дијалектизација стварности је код Платона вишеструка. За разлику од извођења структуре стварности у свим њеним слојевима, прва начела у својој двострукој, потпуно противречној функцији врховних начела и састојака, налазе се као пратемељи изнад и испод целе хијерархије, али и у сваком њеном делу. Једност дакле има јединствено значење у теорији начела, због чега је и централни појам Платонове филозофије. Пошто прва начела могу бити истовремено на највишем и на најнижем степену Платонове конструкције:

„Могао би се неко двоумити треба ли тражену науку поставити као да је о начелима која неки називају састојцима, јер сви постављају како су те присутне у сложенима“. (*Met.* 1059b 21)

На ово питање се непосредно надовезује и питање шта је уопште најнижи степен или шта је састојак ако је стварност неограничено дељива? Да ли уопште једно може да садржи толико различитих одређења? Изгледа да управо због прешироког одређења Аристотел сматра да је академијско схватање једног неодрживо:

„А од оних који кажу да је једно начело, суштина и састојак свих ствари, те да је број састављен од тога и нечега другог, готово сваки поједини је говорио о броју на неки од тих начина, осим што нико није казао да су све једноће нездруживе“. (*Met.* 1080b 6)

Једно у Платоновој разради теорије начела има најразличитија значења. Једно је врховно начело, једно је идеја, једно је јединица, број је једно, појединачна чулна ствар је једно а и неодређена двосмерна двојина као велико-мало је такође једно. Управо овако разнолика употреба термина једно везана у јединствен систем морала је да проузоркује бројне недоумице и потом због превелике напетости у одређивању да доведе до нужне појаве различитих решења, не само у наредној генерацији академичара, већ и код самих Платонових пријатеља и дугогодишњих сарадника. Очигледан пример ових недоумица о једном јесте дијалог *Парменид* са свим до краја изведеним различитим употребама овог термина. -

Ипак, Платон је, у складу са својим детаљно развијеним осећајем за дијалектику и за систем, дао решење за свако појединачно одређење једног. Изгледа да се једино у *Пармениду* користи термин једно за све његове различите облике испољавања, док се у већини осталих дијалога, као и у сведочанствима тачно може разграничити када је једно прво начело, када идеална јединица, број или идеја. Наравно свако од ових одређења јесте једно због чега се у *Пармениду* и изводе различити видови једног и због чега се у том смислу може јасније сагледати улога једног ако се, уместо свих различитих одредаба употреби термин једност. Очигледно Платон сматра да је могуће да јединствено одређење једног издржи све пробе и да остане централни појам његове филозофије, док су његови ученици сваки на свој начин другачије решили ово питање. У тако одређеној улози једног најјасније се може сагледати до краја изведена дијалектизација стварности у Платоновој филозофији, која се налази у вишеструким противречностима превладивим очигледно једино ако се прихвати Платоново до крајњих консеквенци изведено схватање дијалектике а тиме и тоталитета. Те против-

речности су сарадња једног и не-једног, функционална поливаленција начела (као начела и састојка), учествовање, надсуштинско одређење врховног једног, дакле кључни појмови његовог учења. Изгледа да је на основу такве поливалентне функције првих начела изведена и методологија неписаног учења, односно два њена основна смера елементаризујући где се разматрају основни елементи (састојци) стварности и генерализујући где се долази до најопштијих родова, односно врховних начела (*Met.* 998b 17–21), о чему сведочи и Аристотел:

„Не смемо превидети разлику између говора што полазе од начела и оних што иду према начелима. Па, са правом је Платон испитивао и истраживао води ли пут од начела или према начелима, као на тркалишту од судија према црти или обрнуто. Треба на име почети од оног познатог, а оно је двоструко, наиме једно је (познато) нама, а друго напросто“. (*NE* 1095a 30–b3)

Елементаризујући метод, питагорејског порекла, везан за математички начин мишљења, односи се на свођење свега на последње најједноставније елементе. Генерализујући метод, сократског порекла, полази од појединачног да би поступно ишао према општем и односи се на метаидеје истости, једнакости, сличности и на њихове супротности<sup>35</sup>.

Неретко је Платонова дијалектика коришћена као аргумент у корист самодовољности дијалога јер у њима се износи дијалектички метод као сама срж Платонове философије. Сама дијалектика (*διαλεκτική τέχνη*) води порекло од појма разговора (*διαλέγομαι*), а управо у писаном предању су веома живо описани разговори и различите врсте побијања и извођења у антитезама карактеристичним за сам појам дијалектике. Међутим, ако се говор узме као пресудан за Платоново филозофирање, не треба заборавити да је описани говор и разговор у дијалозима записан, односно фиксиран словима и да се самим тим већ знатно разликује од усменог говора. Тако се јавља као проблем да ли је могуће истозначно вредновати писани говор и непосредни актуелни говор. Платон је засигурно, следећи старију грчку традицију, тј. архајску традицију, што је очигледно и по његовом усвајању грчке паидеје у разумевању развијања појединца и заједнице, давао првенство говору. Међутим, о каквом је говору реч? Говор јесте дакле за Платона пресудан, али усмени говор, што је и писмено потврдио у *Седмом њисму* и дијалогу *Федар*, на основу чега се такође може закључити да је далеко више вредновао усмену од писмене традиције, што је уосталом у његово време било уобичајено јер данашње схватање писмовности и читања лектире тада није још било развијено. Због тога аргумент у корист самодовољности дијалога преко говора се управо обрће у корист аргумента за усмено предање. Осим тога говор је увек говор о некој ствари пренесеној из предања као тема разговора, по чему се различити говори различито могу и вредновати, за шта као пример могу да послуже управо дијалози. Неки говор се у дијалогу одређује као добар а неки као лош, неки као нејасан а неки као истинит из чега произлазе и различита сагледавања дијалектике. Уколико се као дијалектичко у Платоновим дијалозима узме свако извођење преко антитеза карактеристично за описане разговоре где Сократ обично води саговорника према одређеном циљу, онда се оно знатно разликује од дијалектике изнесене у дијалогу *Парменид*. За сократски начин извођења аргумената карактеристично је коришћење различитих окрета и побијања где се неретко могу наћи и недоследности или самодовољности. Са друге стране у *Пармениду* је реч о монологу у коме се износе аргументи

<sup>35</sup> Вид. *PFM*, стр. 161: „Због тога се код Платона мора рачунати са методичким плурализмом према коме начела имају двострук статус као *elementa prima* и као *genera generalissima* (Једност тада има двоструки смисао најједноставнијег и најопштијег). Платон је очигледно са различитих али конвергирајућих полазишта покушао што потпуније и обухватније да захвати тоталитет бивствовања и тиме за начела да осигура највећу могућу општост“.

и контрааргументи постојања једног и мноштва, где је опет, али на веома различит начин могуће уочити несавршености чиме су се многи савремени историчари филозофије и логичари темељно позабавили<sup>36</sup>. Као треће, може се указати на дијалектичку методу изнесу у *Држави* у поступку долажења до врховног добра<sup>37</sup>, где Платон дијалектику одређује као „завршни камен над свим осталим наукама“ (*Resp.* 534e), односно синоптички, као повезивање ствари у целину:

„...јер дијалектичар је само онај ко види ствари у њиховој повезаности (спојености), а ко тако не гледа тај није (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ)“ (*Resp.* 537c 7)

Очигледно је да се код Платона различите ствари подразумевају под дијалектиком. Само извођење у „разговору“ преко антитеза је само један ниво дијалектике и као такав је прихваћен од Аристотела као вештина<sup>38</sup>. У *Пармениду* извођење аргумената јесте дијалектичко, али такође због разних једностранних делова тог извођења и оно има елементе вештине, иако је сасвим одвојено од разговорности у смислу ранијих дијалога. Тешко је одгонетнути зашто је Платон допустио да на оба нивоа дијалектичког аргументовања постоје одређене логичке грешке и пренебрегавања одговора који заслужују пуну пажњу. Неретко се сматра да је реч о недовољној развијености логичког аргументовања у његово време, односно да једноставно није знао да на данас усавршен начин користи аргументе. Са друге стране, не би било вероватно прихвати-ти такво становиште, поготово ако се узме у обзир крајње доследно дијалектичко извођење у *Држави*, због чега би у нечем другом требало тражити разлог укључивања несавршеног аргументовања у долажењу до истинитог говора. тј. истине. Говорећи о својој методи излагања Платон је рекао да треба сазнавати и истину и лаж да би се сазнала истина као целина. Говорећи о „сазнавању суштине“ Платон каже:

„...да је нужно сазнавати уједно, истовремено и (оно што је) лажно и (оно што је) истинито код суштине као целине“ (*Epist.* 334a).

Изгледа да је овакво схватање начина сазнавања Платон преузео од Парменида, односно из уводног дела Парменидове поеме где се каже да треба сазнати „срце ле-

<sup>36</sup> Вид. G. Ryle, *Plato's Parmenides*, (1939) и додатак (1963), у: *Studies in Plato's Metaphysics*, (ed. R. Allen) London — New York 1968, стр. 97–149. Властос, на пример, сматра да Платон није „одолео искушењу“ да чулне ствари постави као копије и имитације идеалних форми из чега произлазе његова најозибливија „несрећна“ логичка решења. Вид. *Degrees of Reality in Plato*, *The New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), London and Henley — New York 1979, стр. 19. G. Vlastos, *The Third Man Argument in the "Parmenides"* (1954), P. Geach, *The Third Man Again*, G. Vlastos, *Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach*, *Studies in Plato's Metaphysics*, (ed. R. Allen) London — New York 1968.

<sup>37</sup> Th. Szlezák (*Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, стр. 156) упућује и на 532e. Циљ дијалектичког пута душе јесте идеја добра.

<sup>38</sup> За Платона ни усмена дијалектика није само вештина, већ има и етички аспект, као уздизање ка добру, односно првом начелу, због чега се она код неких аутора доводи у везу и са мистичним опажајем до кога се, према њима, долази у завршном делу дијалектичког успињања везаном за виђење „mysteriuma“ Ероса (G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, *Das Wesen des Platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1963, стр. 229–230). R. Rehn указује на то да дијалектика за Платона није само помоћно средство за мишљење, већ средина где се мишљење и философија остварују. Дијалектика и философија су за Платона идентични појмови. Међутим, исти аутор при том мисли искључиво на дијалектику као говор. (*Der entzau-uberte Eros: Symposium*, у: *Platon — Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (hrsg. T. Kobusch und B. Mojsisch), Darmstadt 1996, стр. 93. Указујући на различита одређења дијалектике код Платона, односно у *Држави* са једне стране и већини других дијалога са друге стране, Рајл своди дијалектику на еристику тј. сматра да је замисао „доказивања без варања“ претходила замисли ваљаности ка чему је тежио развој дијалектике у Академији. Вид. G. Ryle, *Dialectic in the Academy*, у: *The New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), London and Henley — New York 1979, стр. 67. Исти аутор сматра да, пошто се у *Пармениду II* (као позном дијалогу) демонстрира најформализованији модел двоструког „питање–одговор увежбавања“ (интелектуалне гимнастике), „нема разумне сумње“ да је оно што Исократ назива „еристиком“ а Аристотел „дијалектиком“, упркос забрани у *Држави VII*, било предавано ученицима у Академији, и да га Платон одобрава, док Аристотел предаје у оквиру реторике (исто, стр. 43).

по-круге истине“ и „мнења смртника у којима није истинско поуздање“ (Sext. VII, 29–30, DK В 1). Такво усвајање Парменидове „методе“ могло је бити основа за пуно Платоново схватање дијалектике где се у сплет теза и антитеза свесно уноси постојећи облик лажи као саставни део методе долажења до истине као једна врста неизбежних међузорака (истинитих и мање истинитих ставова). У осталом према теорији начела ничега нема што је сасвим чисто осим првих начела, све је помешано, па није погрешно закључити да је и у сазнајном процесу измешана истина са лажи, и да је циљ дијалектике управо у напредовању од истинитог ка истинитијем, тј. од више помешаног према непомешанијем знању. Такође, једино је у *Држави*, када се долази до добра, описана целовитије, мада и ту недовољно, Платонова дијалектичка метода и њен циљ. Тако описана дијалектичка метода нема много везе са разговором, већ је њен основни циљ долажење до првог начела односно добра, тј. уздизање до нехипотетичког начела свега ( $\tau\acute{o} \acute{\alpha}\nu\upsilon\lambda\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\nu, \eta \tau\omicron\upsilon\tau\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ , *Resp.* 511 b 6–7)<sup>39</sup>.

Ако се узме у обзир да је Платон дијалектику посматрао као вештину којом се долази до истине (*Филеб*), али истовремено и као вештину усмерену на сазнавање и истинитог и лажног, могуће је тврдити да је његова намера била да у *Пармениду* покаже како се до истине долази узајамним потврђивањем и порицањем чији је завршни циљ истина као целина. У неистину би онда могла да буду укључена и погрешна или недовољно аргументована схватања, као што је случај са побијањем трећи човек, али и другим схватањима заступаним међу члановима Академије, софистима, и другим активним школама у Атини његовог времена. Међутим, са друге стране у *Пармениду* се термин једно користи углавном на два основна начина, као једно и као јединица, одакле је могуће утврдити два смера разлагања једног у мноштво. На основу сведочанстава о неписаном учењу као најважнија одредба врховних начела, али и најтеже разумљива, може се узети одредба да су она истовремено врховна начела али и састојци. Како је могуће да врховно добро, једно смештено у поље неодређивог због своје узвишености истовремено буде и састојак, елемент, неко просто једно међу непрегледним, неодређеним мноштвом тварног. Изгледа да је управо неприхватање ове двоструке улоге једног и био главни камен спотицања у Академији, што доста упечатљиво илуструју недоумице око једног у Академији након Платонове смрти, поготово Спеусипово учење, али и Аристотелов „преокрет“ Платоновог учења<sup>40</sup>. Дакле, када Платон говори о једном он може да мисли на једно као врховно начело, на једно као (у себи неограничено дељив) састојак или да истовремено говори о једном као о врховном начелу и као састојку. Из ове поделе није искључена ни употреба једног у смислу неког посебног начела на одређеном нивоу стварности. Међутим, на основу чега је могуће закључити када је реч о једној од ових употреба термина и да ли овај захват уопште нешто доприноси бољем разумевању тешко размрсивих места у дијалогима или сведочанствима која су збуњивала још античке коментаторе? Изгледа да се једини одговор на ово питање може дати у контексту прецизног извођења Платонових ставова из дијалога, повезивањем истих са Платоновом методом (дијалектиком) и поступним разврставањем различитих ставова у њима адекватне оквире. Подразу-

<sup>39</sup> О дијалектичком одређивању добра у *Држави* (534b–c), преко негативног ограничавања свега осталог вид. Н. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, *Zur Definition des Dialektikers*, *Politeia* 534 b–c, *Philologus* 110 (1966), стр. 35–70.

<sup>40</sup> Управо из тог разлога, да би укинуо неспоразуме, на наизглед једноставан начин Кремер даје јединствен назив јединици и једном употребавајући термин једност (*Einheit*). За овакав термилошки помак нема потврде у сведочанствима о неписаном учењу и може се сматрати личним доприносом овог аутора у разумевању целине Платоновог учења. У изворима само постоји потврда да је Платон, осим што је друго начело одредио начелом тварног, сматрао да су два прва начела, једно и неодређена двојина, истовремено и врховна начела и састојци свега постојећег. На основу тога, али и могућег разрешења дијалога *Парменид* изведено је техничко коришћење термина једност као синтетичног оперативног термина који омогућује јединствену употребу појма са два најопречнија значења.

мева се да се различите употребе појма *једно* могу разумевати из различитих контекста али понекад је немогуће разабрати како је Платон употребио тај појам, што је узрок великог броја најразличитијих интерпретација.

Платон је своја философска истраживања започео, под Сократовим утицајем, разматрањем тј. подвођењем посебних врлина под општије, да би потом утемељио њихову суштину у идејама. Даљи помак у грађењу методе и структуралног оквира свог гледишта учинио је подврставањем свих врлина, односно добара под једно јединствено врховно добро као њихово начело и узрок. Током овог философског развоја усавршавана је дијалектичка техника како у једном смеру уздицања од појединачног ка општијем, тако и у обрнутом, у смислу поделе, као разврставања посебнијег из општијег. На врху хијерахије налазе се највиши родови из којих се може извести целина стварности до најситнијих детаља. Вежба у логици и разликовање различитих употреба термина као и њихових међусобних корелација, несумњиво је академијска тековина проистекла из реалне потребе одређивања једног као вишесмисленог и многог као једносмисленог, одакле се доцније развила цело учење о синонимима, полисемима, хомонимима и сл., коришћеним у различитим значењима ових термина већ код Платонових наследника у Академији, а и код Аристотела. Основна Платонова намера се састојала у одређивању целине постојања и у синтетисању мисаоних достигнућа, након њиховог брижљивог испитивања у јединствен философски систем. Управо Платоново мишљење јесте прво системско мишљење у историји философије, утемељено на претходним учењима о једном и састојцима. Платон је управо у синоптичком обједињавању обухватио све претходнике, али не еклектички већ дубоко садржински, што је видљиво управо на основу неписаног учења. Као завршни камен целог подухвата и највећа могућа синтеза показало се одређивање једног и као начела и као састојка. Тиме је, након одређивања највиших родова као противречних једно — не-једно, до краја изведена најопштија могућа синтеза и дијалектика изведена до најдаљих могућих консеквенци. Међутим, оваква потпуна синтеза која у себи синтетише и своју потпуну противречност, нешто што наликује Хегеловом спекулативном извођењу, очигледно није могла да издржи задату напетост, због чега је њен неминовни наредни корак, и поред краће задршке овог процеса у време Спеусиповог вођења Академије, било раздвајање два основна правца код Платонових настављача. Као да једна теорија која води рачуна о сваком кораку у методи и сваком степену у хијерархији стварности, али истовремено бива отворена према свакој неправилности и различитости, један подухват обједињавања првог и последњег, синтетисања развоја мисли преко укључивања претходних достигнућа историје философије до Платона, једно учење у коме су прва два начела и највиша рода целокупне стварности противречна и истовремено присутна на највишем и најнижем степену стварности, као начела и као састојци, као да та теорија није имала снаге да изврши задатак који јој је Платон одредио и то због превелике напетости унутар себе саме. Наравно, ово треба узети као последицу релевантну како за даљи развој историје философије, тако и за Платона самог, чији интерес није био да сам разумева своју философију као самодовољно учење, већ треба укључити његов дубоки интерес за заједницу који можда у неким фазама његовог живота има претежнији значај од доследног извођења једне онтологије. Његов највећи пораз јесте управо у томе што његови ученици нису могли да прихвате целину његовог учења у свој њеној јединствености. И поред њиховог дуготрајног рвања са богатим али и изузетно оптерећујућим наслеђем свога учитеља неминовно су се развила два основна смера, један чији је производ врхунио у Платоновом новоплатонизму, други далеко ранији у Аристотеловом одустајању од целе више хијерархије бивствовања у корист онога што је природније, обичајније и разумљивије, тј. много ближе стварности.