

Александар ПЕШИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

УДК 111.852
141.131
177.61(38)
- прегледни научни рад -

ОДРЕЂЕЊЕ ЛЕПОГ У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

Сажетак: У овом раду обрађују се „Хипија већи“, „Гозба“ и „Федар“ као три основна дијалога у којима је Платон изложио своју естетску теорију. У „Хипији већем“, након представљених десет дефиниција о лепоти, Платон нам неће дати задовољавајући одговор на питање „Шта је лепо?“, већ ћемо добити одговор на питање „Шта није лепо?“ Али Платон нам посредно говори да би, када бисмо одредили шта је то лепота, то одређење морало носити универзално значење и бити применљиво на сваку појединачну ствар. На основу овога, Платон ће се позабавити питањем лепоте и у познијим дијалозима („Гозба“ и „Федар“) и показати да би за одређење лепоте било неопходно до танчина утврдити онтолошку теорију. У „Гозби“ ће дијалектичка метода служити као путоказ помоћу којег се сазнаје лепота и овај пут непосредно је повезан са љубављу, док ће се у Федру одредити значај еротске спознаје и описати склоп субјективних емоција које изазива лепота. Према Гадамеровој интерпретацији, показаће се да се лепо код Платона може посматрати „универзално онтолошки“ и да лепота има специјално место у битку. Након ових разматрања, увиђа се и да је поред алегоричног и дијалектичког Платоновог казивања лепоту тешко дефинисати.

Кључне речи: Платон, естетика, лепо.

Платон је, несумњиво, први филозоф у западноевропској мисли који покушава да изгради један целовити филозофски систем и од кога су остали писани трагови о том пројекту. Текстови су у форми дијалога, за које је Платон сматрао да донекле могу да замене живу реч. Има назнака да су дијалози писани како би се на неки начин филозофија популаризовала и била схватљива широком спектру јавности. Можемо само да наслутимо коју су вредност носила Платонова предавања у Академији, будући да о њима није остао писани траг (више о овоме видети у: Krämer, 1997). Вероватно би нам и биле отклоњене сумње о „неподударности“ и „недоследности“ Платонове мисли. Оно што можемо да напоменемо јесте и то да је Платон своје дијалоге писао у великом временском распону, па је он бележио своју мисао како се она мењала и сазревала. За сврхе овог рада ми ћемо посматрати постојање заједничке нити између раног Платоновог тумачења лепоте у дијалогу *Хипија већи* и зрелог схватања лепог из *Гозбе* и *Федра*.

На почетку готово сваког Платоновог дијалога поставља се питање значења неког појма. На пример, Сократ ће на почетку дијалога поставити питање: „Ако тврдиш да си праведан човек, како би дефинисао правичност?“ Или ће можда питати особу која зна да је добра да дефинише доброту, или особу која је храбра или тврди да је храбра да дефинише храброст. Онда би Сократ настављао дијалог тако што би упитао особе да наведу примере за правичност, храброст, доброту, или би тражио аналогију за исте ове термине. Овакво започињање разговора са младим Атињанима водило би у једну живу расправу. Ни *Хипија већи*, први целокупни спис који се у западноевропској мисли бави питањем лепоте, не почиње на другачији начин. Дијалог се води између Сократа и Хипије, софисте који показује своје незнање пред питањем: „Шта је лепо?“ Међутим, видећемо да ни Сократ не наилази на задовољавајући одговор пред овим питањем.

Постоје аутори који из овог дијалога изводе шест дефиниција лепог, међутим постоје и они који их свде на четири (Guthrie, 1989: 8-38) или две (Татаркијевич, 1976). Ми ћемо обратити пажњу на десет дефиниција. Прве три и последња међу њима долазе од Хипије, док преосталих шест изјављује Сократ. Хипијине дефиниције више се односе на појединачно, док ће Сократове дефиниције задовољавати већи ниво општости. Прве три дефиниције које износи Хипија, јесу конвенционални одговори за оно што се у старој Грчкој сматрало лепотом. Другим речима, већина је на питање о лепоти одговарала на овај начин. Док ће Хипија покушати да одговори на питање: „Шта је лепо?“, Сократ ће у овом дијалогу покушати да утврди шта је лепота сама по себи. На Сократово питање „Шта је лепо?“, Хипија не даје конкретан одговор, већ почиње да набраја оно што он мисли да је лепо. То су само примери лепоте, а не и оно што лепота јесте. У Сократовим одговорима о лепоти, пак, показује се већа комплексност и ниво разумевања о томе шта је лепота у ствари. На крају дијалога свих шест поменутих дефиниција одбацује се. Да бисмо видели разлоге за ово, ми ћемо сваку од ових дефиниција размотрити понаособ.

1. *Лепо је лепа девојка* (Платон, 1982: 200-202).

Ово је прва Хипијева дефиниција. Одмах се види ниво наивности у овој дефиницији. Хипија уочава лепоту у појединачној ствари, у овом случају, у девојци. Уместо одговора на питање: „Шта је лепота?“, Хипија одговара на питање: „Шта је лепо?“ У овом, као и у наредним примерима, сви Хипијини примери релативни су. Другим речима, некоме је нешто лепо у одређеној ситуацији, а некоме није. Зато Сократ даје аргумент у коме су лепоги кобила, лонац или лира. Значи, свака се ствар под одређеним околностима може посматрати као лепа. За одређење лепоте не могу се узимати нека спољна чулна карактеристика или конвенција. У овој првој дефиницији не јавља се само перспективистички поглед на лепоту, већ се уводи и рангирање лепоте. Прави се разлика између лепоте и ружноће, али се наводе и појединачна бића која су мање или више лепа. Отуда се Сократ позива на Хераклитов аргумент да је и „најлепши мајмун ружан у поређењу са најружнијим човеком, док је најлепши човек ружнији од

богова...“ Међутим, као што смо горе напоменули, било би погрешно сматрати да се ово рангирање узима као значајно, зато што се не посвећује пажња лепом, већ лепоти самој по себи.

2. *Лепо је злато* (Платон, 1982: 203-205).

Ово је други Хипијин одговор на питање о лепоти, након што је Сократ сугерисао да све лепе ствари морају да имају оно што их чини лепим. Другим речима, овде нам се наговештава да све лепе ствари морају да носе једну заједничку нит и да је та заједничка нит оно што их чини лепим. У овом случају, ми тражимо узрок лепоте. Хипија зато изјављује да све чему злато придлази постаје лепо и добро. На овом месту види се спој између лепоте и добротe. Сократ ипак износи аргумент како је Фидијина статуа Атине направљена од слоноваче и камена, тако да злато није главни елемент који све ствари чини лепим, па он помоћу релативизације обара и ову дефиницију лепоте. На овом месту Платон повезује идеју лепоте са исијавањем и сијањем. Лепота је сјај и блистање савршенства бића. Ову платонистичку тезу треба схватити дословно. Тезу да је идеја лепоте најсјајнија међу идејама Платон ће проширити у дијалогу *Федар*. Сама ова теза инспирисаће Гадамера да оправда свој херменеутички круг и своју филозофију.

3. *Леп је пристојан и достојанствен живот, живот вредан живљења* (Платон, 1982: 205-208).

За Хелене је била част живети пристојно, активно учествовати у политици, бити угледан, живети дуго, сахранити своје родитеље и бити сахрањен од својих потомака. Ову дефиницију засновану на самој традицији једне целокупне културе даје Хипија сматрајући је изузетно валидном, тезу коју је тешко оборити. Међутим, Сократ наводи пример о Ахилу, који је био поштовани јунак међу старим Грцима који би радије да умре млад, јер би у супротном његов живот био кукавичлук. Пред овим контра-аргументом се Хипија предаје и одбацује се и ова теза о лепоти. Са овом трећом дефиницијом се и завршава покушај да Хипија да одговор на питање о лепоти.

4. *Лепо је оно што је прикладно (оно што приличи)* (Платон, 1982: 208-210).

Ово је теза коју износи Сократ. Наиме, Хипији се овај став чини одрживим и зато он даје пример да би лепа одећа учинила и ружног човека лепим. У том случају, ствар која нам се чини лепа морала би бити и истински лепа. Са савременог гледишта ово се чини као сасвим прихватљиво и она нема исту тежину као што је имала и код старих Грка. Међутим, то није права лепота, већ привид. А ова категорија за Платона никако није могла да уђе у склоп о правој лепоти. Овде се јавља јасна дистинкција између „изгледати лепо“ и „бити леп“. „Бити леп“ би, по Платону, значило наћи право одређење оне исконске лепоте, тј. наћи архетип, саму идеју лепоте, док би „изгледати лепо“ значило неку врсту привида. Ова дистинкција повлачи и разлику између бића и привида. Штавише, ако прикладност чини ствари истински лепим, тад не би било могуће да се оно што је заиста

лепо некеме учини ружним, као нпр. неки закони и обичаји. Прикладност или чини ствари заиста лепим – у ком случају не може бити оно што их чини привидно лепим, или их чини привидно лепим – у ком случају то не може бити лепо по себи, које желимо да дефинишемо. У том случају Сократ и одбацује ову тезу као могућу дефиницију лепоте. У овој дефиницији такође можемо да видимо да се из сфере појединачности, пребацујемо у сферу општости, тј. Хипија је покушавао да на појединачним примерима покаже шта је лепо, док ће Сократ покушати да лепоти да универзалнији карактер.

5. *Лепо је оно што је корисно* (Платон, 1982: 210-212).

На какву се корист овде мисли? На корист која се заснива на моћи. На један акт и могућност да се дела у складу с њим. Из овога произлази да је моћ лепа, а немоћ ружна. А где употребљавамо ту моћ? По Сократовом примеру – у политичком животу. Ова целокупна теза ушлиће један морални аспект иза себе, па из тога следи да се та иста моћ, то исто деловање може употребити и за ствари које су рђаве.

6. Сократ ће претходну дефиницију проширити, па ће рећи да је *Лепо корисно са добром сврхом* (Платон, 1982: 212-213). За разлику од горње тезе, овде имамо јасно дефинисан циљ и јасно одређење у ком правцу наше чињење треба да се креће.

7. *Лепо је пробитачно* (Платон, 1982: 213-214).

Ако је лепо пробитачно, онда се поставља питање где се тачно идеја лепоте и идеја добротe разилазе, а где се спајају, и да ли на овом месту Платон поистовећује идеју лепоте са добротом? У овом случају, иако са одређеним опрезом, могли бисмо да одговоримо потврдно на ово питање. Наиме, за Платона су доброта и лепота саставни део идеје и иду руку под руку, тј. једно је немогуће без другог. Зашто онда Сократ одбацује и ову тезу? Због забуне која настаје између узрока и последице. Ако је лепота она што производи добро, онда би она била узрок добра. Али „идеја“ је оно што узрокује добро, а узрок и последица не могу бити исто.

8. *Лепо је задовољство путем чула вида и слуха* (Платон, 1982: 215).

Дакле, из ове тезе видимо да се до лепоте стиже само путем задовољства чула вида и слуха. Али, шта је са осталим чулима укуса, мириса и љубавних наслада? Она се искључују. Сократ ће у наставку, помоћу компликоване и не тако јасне аргументације, покушати да одбаци и ову тезу о лепоти. Ако прихватимо да је лепо оно што је пријатно и путем слуха и путем вида заједно, тад не следи да је лепо оно што је пријатно само путем слуха, или само путем вида. Ако је, пак, лепо оно што је пријатно само путем слуха, и ако је лепо оно што је пријатно само путем вида, тад не следи да је лепо оно што је пријатно и путем слуха и путем вида. Из овога закључујемо да не постоји оно нешто заједничко из задовољства путем слуха и задовољства путем вида.

9. *Лепо је пробитачно уживање* (Платон, 1982: 223-224).

Ову тезу о лепоти Сократ ће одбацити из истог разлога због којег је одбацио и горенаведену тезу, у којој долази до мешања узрока и последице и „изједначења“ лепоте и добротe.

10. *Лепо је бити способан лепо и добро говорити на суду, уверити слушаоце, однети награду, спасити себе, имање и пријатеље* (Платон, 1982: 224-225).

Ову дефиницију о лепоти износи Хипија. Сократ се неће позабавити оповргавањем ове последње дефиниције, јер се у њој огледа Хипијин софистички став, а ако смо имало упознати са Платоновом филозофијом, знамо да је, између осталог, Платон презирао софисте и њихове игре речима, преко којих су они долазили до личне користи.

Појам лепог (*καλόν*) и појам доброг заузимају посебно значајно место у Платоновим разматрањима, будући да заједно са појмом истине чине три највише вредности његове филозофије. То је његов такозвани „тријумвират идеја“. Ипак, питање о лепом испоставиће се као једно од тежих, па ће Платон и завршити дијалог реченицом: „Све лепо је тешко“.

Након целог дијалога, као што смо видели, Платон нам не даје задовољавајући одговор на питање: „Шта је лепо?“ Тачније речено, ми добијамо одговор на питање: „Шта није лепо?“ Али Платон нам посредно говори да би, ради одређења шта је то лепота, то одређење морало да носи универзално значење и бити применљиво на сваку појединачну ствар. Поручује нам да лепо мора бити апсолутно лепо и није условљено. Такође нас упозорава да дефиниција лепоте мора да садржи и одређена логичка правила која је тешко омогућити (из тог разлога он и одбацује последњу дефиницију лепоте). На основу овога, Платон ће се позабавити питањем лепоте и у познијим дијалозима и показати да би за одређење лепоте било неопходно до танчина утврдити онтолошку теорију.

Ако се осврнемо на само значење појма лепог (*καλός*), онда треба поменути неколико ствари:

1) Превод који можемо наћи у *Гозби* и *Федру*, јесте термин „леп“. Међутим, овај термин има другачије значење у односу на оно што ми под лепим сматрамо данас. Код старих Грка, овај термин је означавао лепе младиће. Међутим, „леп“ може бити закон, као и наука. Ово видимо у *Гозби*, кад Диотима говори: „А после послова треба вод да га приведе к наукама да види лепоту наука. И кад већ гледа то обиље лепоте, неће се више задовољавати једном лепотом, као роб који негује лепоту каква дечакића или човека или једнога јединога занимања, и тиме бити ништаван и ситничар; напротив, окренут према широком мору лепоте и посматрајући га, рађаће многе и лепе и величајне говоре и мисли у раскошној љубави према мудрости, док ту ојача и одрасте и сагледа једно једино онакво сазнање које се односи на овакву лепоту“ (Платон, 2013: 62). У једном случају, превод термина *καλός*, тј. „леп“, алудира на оно што стварно може да буде лепо, а у другом видимо да постоје и други термини који би *καλός* боље објаснили. Ми за законе и науку, из савремене перспективе, не бисмо рекли да су лепи. Најбољи начин за разумевање овог јесте да је термин *καλός* код старих Грка имао три главне употребе:

1) У естетском смислу он се користио да би означио лепе особе, али такође и лица, одећу, оружје, зграде и друге предмете;

2) У функционалном смислу, он би се могао превести као „ваљан“ или „користан“. Нпр. Овај нож је користан јер добро сече;

3) „Племенит“, „частан“ јесу преводи који термину *καλός* дају морални тон.

Тек када имамо у виду све ове три употребе, онда можемо сасвим јасно видети да се наша употреба речи „лепо“ разликује од Платоновог значења.

II) Други проблем настаје када покушамо да преведемо именицу *κάλλος* и придев *καλός*. *Καλός* има три значења, док у свом номиналном значењу *κάλλος* има само једно значење. Ово се види у *Хипији већем*, где Платон *καλός* и *κάλλος* користи наизменично. Наиме, термин *κάλλος* је прикладније превести као „фино“, „чисто“, док термин *καλός* преводимо као „лепо“.

Ако пођемо од чињенице да је свако превођење са једног језика на други нека врста интерпретације, онда наилазимо на проблеме где се терминологија и њено значење мењају и поклапају. Тек онда кад имамо потпуно разумевање језика, увиђамо да су стари Грци налазили лепоту где је ми не видимо. Још се од времена Хомера јављала одређена сличност између доброте, лепоте и истине. Знак да се лепота спаја са истином и пропорцијом, Платон нам даје у *Филебу*: „...ако нам није пошло за руком да добро ухватимо у једној јединственој идеји, узели смо сво троје: лепоту, сразмеру и истину, уз објашњење да нам то даје за право да их све заједно сматрамо узроком свега онога што сачињава спој, а да је управо због тога што је то добро и сам спој такав какав је“ (Платон, 1983: 131). Колико год да нам се то чини тешким за разумевање, Платон ће повезати лепоту и доброту, иако не на сасвим јасан и разумљив начин. О Сократовом одређењу праведности у Ксенофоновим *Успоменама о Сократу* каже се: „А казао је да је и праведност и сва остала врлина мудрост. Јер оно што је праведно и све што се ради врлином јесте лепо и добро. И који то знају ништа друго неће волети него то, а који не знају не могу тако да раде него, ако и покушавају, греше. Како се, дакле, и оно што је праведно и остало све што је лепо и добро оснива на врлини, очевидно је да је и праведност и свака остала врлина мудрост“ (Ксенофонт, 1980: 81). Као што видимо, Платон неће моћи да одлучи коју идеју да стави као водећу, већ ће се оне мешати, што је и један од водећих проблема у његовој онтологији. Мноштво идеја не може постојати другачије него сабирајући се и учествујући у оном једном. Међутим, проблем настаје када покушамо да дефинишемо то једно. Зато ће га Платон често називати добротом, лепотом, мудрошћу, врлином. Са друге стране, Платон ће у *Држави* нагласити и онај субјективни момент у сагледавању доброте и лепоте. Након што ће изнети учење да се душа састоји од умног, вољног и нагонског, Платон ће рећи да је једино здрава душа она у којој преовладава умни део. Једино је оваква душа праведна. Али се ова праведност заснива на природи, савршенству и складу људске природе, па ће зато Платон изјавити: „Дакле, врлина је, како се чини, за душу нешто као здравље, лепота и снага; порок (*κακία*) је пак за

душу нешто као болест, ружноћа и слабост“ (Платон, 1993: 134). Као што видимо, здравље и лепота стоје раме уз раме као врлине. Али здравље се у овом случају не узима само као физичка особина, већ и као једно психичко стање у коме се особа налази. Склад и хармонија прате здраву особу, па је и она у стању да „види“ лепоту.

Гозба је настала пре више од два миленијума и ми морамо узети у обзир да се разматрања савременог човека и човека тадашњег доба разликују. Оно што је некад било прихватљиво, данас није, али то не значи да Платонове теорије треба одбацити као застареле или неупотребљиве. Одређену тежину у разумевању *Гозбе* носи чињеница да Платон у њој преплићу митско и поетично, рационално и емпиријско, идеално и чињенично. Али, ако се отплету ове мреже, достиже се један комплексан филозофски систем који са собом носи велику вредност и јединствени начин мишљења. Поднаслов овог дела је: *О љубави*, међутим Платон ће пронаћи начин да баш ту лепоти да једну узвишену улогу.

У *Гозби*, дијалектичка метода служи као путоказ којим се сазнаје лепота. Овај пут непосредно је повезан са љубављу јер је љубав одређена као жудња за лепотом и рађање у лепоти. Описано је шест степена лепоте. Први степен је жудња за лепим телима и у складу са тим рађају се и лепе мисли. Други степен обухвата обједињавање свих лепих тела која воде ка томе да се у души јавља жеља за стварањем уметничких дела. Трећи степен је лепота душе и онај који ту лепоту види у себи и у другима може створити снажно пријатељство. Четврти степен је потреба душе да ради лепа дела која се из ње саме рађају. Пети степен прати разумевање лепоте у наукама. Шести и коначни степен обухвата љубав према мудрости и упознавање врховне лепоте. Из овог можемо закључити да овај пут или метода нужно подразумева учешће љубави и без тог заноса не може се доћи ни до чега вредног. Ови степени лепоте део су разговора који се одвија између Диотиме и Сократа. Који би онда био циљ оваквог напорног дијалектичког процеса? Платон нам то дочарава овим речима: „Ко је, дакле, доведе упућен у тајне љубави, посматрајући лепоте тиме редом и правилом, тај ће, приближујући се крају љубавних тајни, наједаред угледати нешто по својој природи чудесно лепо. То је баш оно, Сократе, ради чега су се и вршили сви пређашњи напори; нешто што је прво, вечно и што нити постаје нити пропада, ... треба почети од многих појединих лепота и увек се успињати ради оне пралепоте, као да се ходи по степеницама, од једнога тела двома телима, и од ова два свима лепим телима, и од лепих тела лепим пословима, и од лепих послова лепим сазнањима, и од сазнања доспети најзад до онога сазнања које није сазнање ни о чему другом до о самој оној пралепоти, да се напослетку тако упозна суштина лепоте“ (Платон, 2013: 62-63).

Пре Платона, Питагора је утврдио да постоји „број, који је сва небеса“ и да он настаје од небеских тела која се окрећу у одређеној пропорцији, од чега и долазе симетрија и склад као основни закон космоса. Овде треба истаћи да бројеви немају само гносеолошко, већ и онтолошко

својство. И човек, као природно, космичко биће, као микрокосмос, треба да својим властитим животом докаже да је микрокосмичко биће. Хармонија, склад, лепота и доброта у ствари су једно те исто. Они су супротности хаосу, нескладу, злу, ружноћи, које су стари Грци сматрали стањем које је претходило овом другом и које су сами богови променили. Стање хаоса одговара само варварским душама, необразованим људима, нехеленима. Лепота се из овог угла, по питагорејцима, третира као она која се налази у самој математици или неком математичком односу и покушава да се објасни помоћу мере и пропорције. Међутим, док се код питагорејаца јасно не исказује да ли су мера и пропорција неопходне за лепоту (што због фрагмената који не говоре довољно о овој теми, што због наше немогућности да овај однос проверимо), код Платона је овај однос јасно изражен. Дијалог *Филеб* богата је полазна тачка за разматрање лепоте у категоријама мере и пропорције. Зато Платон каже: „Сад нам се моћ доброг повукла у природу лепог; наиме мера и сразмера се дакако свуда јављају као лепота и врлина“ (Платон, 1983: 131). Овде се лепота исказује као апсолутна, у смислу да мера и пропорција не зависе од било кога или било чега. Доказ да Платон показује лепоту као меру и пропорцију налазимо и у *Тимају*: „Све што је добро лепо је а лепо не може бити несразмерно“ (Платон, 1981: 133). Врло често се у *Тимају* истиче лепота космоса и у овом дијалогу налази се једна од важнијих Платонових дефиниција о лепоти. Оне су другачијег карактера и разликују се од екстатичног уздизања лепоте, као што то налазимо у *Гозби*. Међутим, и ова одређења лепоте у *Тимају* имају онтолошки карактер зато што бог, демијург, градитељ, ствара космос према узору на идеје, али је овде реч о лепоти која је остварена и видљива у космосу, а Платон је дефинише као закон постојања који потиче из доброг принципа, а читава се у хармонији и мери. Овде се демијург јавља као „бог који се стално бави геометријом“, па је зато лепота дефинисана као један склад и хармонија геометријских тела. Овакво схватање лепоте, као што смо горе навели, блиско је питагорејском.

Архетип лепоте код Платона представља једно од основних естетских принципа. Сама идеја лепоте искључује случајност и промену. Она је непроменљива и универзална, па је зато Платон тражи у суштини ствари, а не на њиховој површини. Платон сматра да гледати лепоту јесте исто што и сазнати истину. Заправо, сазнање има сврху, и то не само у откривању тајне природе, већ и у директном довођењу људске душе до узвишених облика и њеном обликовању у добром и лепом. Платон је лепоту сматрао објективно постојећом. За њега лепе ствари јесу лепе према свом учествовању у идеји лепоте. Сама идеја лепоте не може да буде нека лепа ствар и стога не може да буде материјална: она мора да буде натчулна и нематеријална. Овакве ставове Платон ће разрадити у *Федру*.

Да би се пратио сам дијалог, неопходно је бити упознат са Платоновом онтолошком теоријом и треба имати у виду дијалоге *Хитију већег* и *Гозбу*. Читајући *Федру*, имамо утисак да сва она питања о лепоти која нису добила одговор у *Хитији* и *Гозби*, овде коначно добијају своје разрешење.

Сам поднаслов *О лепоти* говори нам која је основна нит којом ће се Платон позабавити. Грубо речено, сам дијалог одређује значај еротске спознаје и описује субјективне емоције које изазива лепота.

Изнад небеског свода непролазним и вечним животом живе идеје. Оне су права и чиста бића, тј. чиста истинска бивства. Оне су истинско знање (епистеме) и не могу се докучити чулима, већ само умним разматрањем. У тај свет се повремено уздиже Зевс и понекад га у обиласку тог света, уз богове, прате и душе демона и смртника. У цео овај свет могу се уздићи само одабране душе, где се, гледајући саме идеје, хране истином, праведношћу, добротом и мудрошћу. Зато ће Платон у *Федру* рећи следеће: „И то је живот богова, а за остале душе важи ово. Која бога најбоље сустиже и на њега се угледа, она се с главом возаревом уздигне у онострану област, те се и она шеће унаоколо, али је узнемирују њени коњи, и она једва гледа оно што јесте. А друга се час узвије, а час опет спусти; а како су коњи силовити, она једно види, а друго не види. А и остале душе теже, додуше, на горње области и хитају за њима, али због слабе снаге заостају и обрћу се под површином, притискујући и гурајући једна другу и отимајући се да једна претекне другу. Зато настаје гужва и надметање, и зној се лије у највећој мери, и притом кривицом возара многе малаксају, а многе силу перја поломе; а све се, пошто су се много мука намучиле, враћају а да нису доспеле на гледање онога што јесте; и кад оду, хране се храном наслућивања. А она велика журба настаје зато да се види где је то поље истине, а и храна која доликује најбољем делу душе расте баш на ондашњој ливади, а њоме се храни и крило, којим се душа узвија“ (Платон, 1996: 25). Овај цитат нам је изузетно битан јер из њега можемо закључити неколико ствари: прво, Платон на овом месту показује изузетну поетичност која прати и цео дијалог. Овде је Платон на својеврстан сликовито-митски начин казивања успео најлепше да прикаже положаје душа на небу. Друго, показује да је пут до сазнања, до истинске лепоте, могућ, напоран и тежак и до њега могу стићи само појединци. У складу са тим, Платон ће дати и одређену типологију душа коју ће изнети даље у *Федру*. Он ће рећи да се, од свих душа, у првом реду налази она која је била најближа идеји лепоте и истине и такву душу имају или филозофи или пријатељи лепоте или службеници љубави. Друга је душа владара и она носи свој заматак у закону, трећа је душа привредника или онога ко уме управљати државом, четврта је душа гимнастичара или лекара, пета свештеника, шеста је душа песника или душа оног који се бави подражавањем, а затим следе душе занатлија, софиста и тирана (Платон, 1996: 26). Ова хијерархија показује нам Платонов негативан став према песницима, а такође нам говори и да су једини који могу да сагледају идеју лепоте нико други до љубитељи мудрости. Овај повлашћени положај заузимају само филозофи због тога што располажу најужорнијим обликом душе, њеним умним делом, те су управо стога они и предодређени за највише сазнање.

„А што се тиче лепоте, она је, као што рекосмо, сјала међу оним појавама: кад смо дошли овамо, прихватили смо је посредством нашег најоштријега чула као лепоту која најјаче сја. Вид нам се, наиме, појављује

као најоштрије од телесних чула, али се њиме мудрост не види: јер она би нарочиту љубав изазивала у нама кад би нам давала онакву јасну прилику свога бића посредством вида, а исто тако и остало што је достојно љубави. А тако је само лепоти пало у део да је у исти мах и највидљивија и љубави најдостојнија“ (Платон, 1996: 28). Према овом цитату у *Федру*, али и према Гадамеровој интерпретацији, ми ћемо надаље у тексту показати да се лепо код Платона може посматрати „универзално онтолошки“ и да лепота има специјално место у битку. Горе смо показали да се употреба термина *καλός*, поред означавања лепих тела, грађевина итд, употребљава и у једном функционалном и моралном смислу. Већ ће на основу тога Гадамер рећи да „...Све оно што не спада у неопходно за живот, већ у оно Како живота, све што се тиче εἶσις, све, дакле, што су Грци разумевали подπαῖδεία, зове се *καλον*“ (Гадамер, 1978: 514). Другим речима, лепота је ту ради себе саме, њену вредност није потребно оправдавати јер се то види на први поглед. Она морална нота коју носи лепота нагониће Платона да уско повеже, али и често замењује, идеју доброг са идејом лепог. У том случају, ове две идеје стоје у потпуној равноправности. Гадамер ће поставити питање: „значи ли ово прекорачење *сфере* чулно видљивог у ‘интелигибилно’ збиља диференцирање и виши степен лепоте лепог, и не значи ли само диференцирање и виши степен бивствујућег, које је лепо?“ (Гадамер, 1978: 516). Али Гадамер наставља: „Платон, очигледно, сматра да је телеолошки поредак битка и поредак лепоте, да се лепота на подручју интелигибилног појављује чистије и јасније него у видљивом, које мути протумерно и непотпуно“ (Гадамер, 1978: 516). У складу са овим горњим аргументима, Гадамер закључује да је, тако одређена, лепота „онтолошки универзална“. Можемо поменути и да је Гадамер нашао још једно оправдање Платонове лепоте као „онтолошки универзалне“, и то баш у цитату из *Филеба* који смо горе навели. На основу тога, Гадамер ће рећи да је у алегоричној функцији лепоте коју је Платон описао успео да пронађе онтолошки момент структуре лепог, а самим тим и универзалну структуру самог битка. Очигледно је да се идеја лепоте приказује као независна и да је идеја лепоте оно што сија у битку. Тиме, по Гадамеру, лепо добија најважнију онтолошку функцију, а то је посредовање између идеје и појаве (види у: Гадамер, 1978: 518-519).

Завршно разматрање

Нема никакве сумње да је уметност стварање, да захтева велики напор уметника и његову личну мотивацију. Његов циљ је да из хаоса, небића, обликује нешто оригинално, да га претвори у конкретно биће. То конкретно биће било би склад савршених чулних елемената. Ови хармонични елементи налазе се у бићу као таквом, а лепоте има толико колико има и бића. Свако одсуство лепоте није ништа друго до недостатак бића. Бити леп значи бивствовати, а бивствовати значи бити леп. Ова таутолошка изјава има онтолошка својства, нарочито код Платона.

Читава историја западноевропске естетике, још од почетака, још од Платона, сматра да уметник треба да подражава „идеално лепо“. Другим речима, пре човека и пре уметника постоји идеална лепота и из тога није ништа лакше него закључити да уметник треба да такву лепоту представи у делу. Међутим, данас се у уметничком делу тражи оригиналност, а не подражавање.

Понекад нам се чини да је Платонова мисао далека од наше, да је оно што је он изложио у својим дијалозима страни и непојмљиво. Међутим, целокупна западна мисао наследила је Платонову доктрину и његови онтолошки, етички, естетски и политички ставови и до дан-данас могу се употребити или бар служити као инспирација у решавању неких кључних проблема. Иако је познато да је Платон бежао од „мртвог“ слова на папиру, неспорно је да је он био један од најбољих писаца. Живе расправе у облику дијалога показују огромну уметничку вредност његових дела. Посматрајући Платоново стваралаштво, његов начин писања и излагања његове филозофије, можемо се сложити да се уметничка вредност коју носе његови дијалози може мерити само ако се Платон узме у обзир као песник, мислилац и филозоф. Платонова филозофија пружа заиста богату лепезу мотива и тема каснијим филозофима уметности. Готово све касније естетике јесу на неки начин „варијације на Платонове теме“.

Литература

1. Guthrie, W.K.C. (1989). *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Plato: the man and his dialogues, earlier period, Cambridge University Press, pp. 8-38.
2. Krämer, H. (1997). *Платоново утемељење метафизике*. Загреб: Деметра.
3. Rosen, S. (2005). *Plato's Republic*. London: Yale University Press.
4. Татаркијевич, В. (1986). *Историја шест појмова*. Београд: Нолит.
5. Гадамер, Х. Г. (1978). *Истина и метода*. Сарајево: Веселин Маслеша.
6. Ђурић, М. (1997). *Историја хеленске етике*. Београд: ЗУНС.
7. Ксенофонт. (1980). *Успомене о Сократу*, Београд: БИГЗ.
8. Платон. (1981). *Тимај*. Београд: Младост.
9. Платон. (1982). Хипија Већи, у: *Дијалози*. Београд: Графос.
10. Платон. (1983). Филеб. У: *Менексен Филеб Критија*. Београд: БИГЗ.
11. Платон. (1993). *Држава*. Београд: БИГЗ.
12. Платон. (1996). *Федар*. Београд: Народна књига – Алфа.
13. Платон. (2013). *Гозба*. Београд: Дерета.

THE DEFINITION OF BEAUTIFUL IN PLATO'S PHILOSOPHY

Summary: *The paper discusses the Hippias (major), Symposium and Phaedrus as the three main dialogues in which Plato presented his aesthetic theory. In the Hippias Major, after ten presented definitions of beauty, Plato will not give a satisfactory answer to the question „What is beauty?“ but we'll get an answer to the question „What's not beauty?“ But Plato tells us indirectly to determine what is beauty. Beauty must carry a universal meaning and is applicable to every single thing. Based on this, Plato will address the issue of beauty in the later dialogues (Symposium and Phaedrus) and show that the definition of beauty demands thorough determination of the ontological theory. In the Symposium, the dialectical method will serve as a guideline by which one finds beauty and this path is directly related to love, while in the Phaedrus one tries to determine the significance of erotic cognition and describe complex subjective emotions caused by beauty. According to Gadamer's interpretation, beauty in Plato can be considered as „universal ontological“ and that beauty has a special place in the being. After these considerations it is recognized, in spite of Plato's allegorical and dialectical narratives, that the beauty is hard to define.*

Key words: *Plato, aesthetic, beauty.*