

DOŽIVLJAJ OBRAZOVANJA II

Katarina V. Đurđević

PLATONOVİ PUTEVI OBRAZOVANJA

SAŽETAK

Tema ovog rada je pokušaj objašnjenja različitosti Platonovih koncepcija παιδεία u dijalozima *Država* i *Zakoni*. Uporedo sa eksplicacijom unekoliko drugačijih puteva obrazovanja u pomenutim dijalozima, u ovom tekstu se istražuje ontološka zasnovanost παιδεία u Platonovoj filozofiji. Braneci hipotezu da je promena koncepcije obrazovanja u razvojnom luku od *Države* do *Zakona* podstaknuta razvitkom Platonove ontološke pozicije (od teorije ideja ka teoriji načela), u ovom radu pokušaćemo da odgovorimo na sledeća pitanja: da li παιδεία kao *oblikovanje* isključivo zavisi od *oblikovatelja*? Kako razumeti *ono* što treba da bude oblikovano (obrazovano), odnosno da li osobine (kvaliteti) duše bitno utiču na vrste i načine obrazovanja? Šta podrazumeva obrazovanje najviših obrazovatelja u Platonovoj državi, i da li se to najviše oblikovanje duše može misaono i jezički artikulirati? Pokušaj odgovora na ova pitanja biće pružen ne samo u suočavanju sa pomenutim Platonovim dijalozima, nego u širem kontekstu Platonove filozofije.

KLJUČNE REČI

παιδεία, Ideja Dobra, umerenost, ἡμερότης, znanje, teorija ideja, teorija načela.

Uvod

Na početku druge knjige Platonovog dijaloga *Zakoni* stoji rečenica koja kao da protivreči onome što je isti autor napisao u *Državi*. Atinjanin kaže Kleniji: „Obezbeđivanje obrazovanja, kako sada naslućujem, leži u ispravnom organizovanju pijanki (συμποσία)” (*Nom.*653a). Ne samo συμποσία, nego i druge oblike svečanosti, uključujući pesme i igre, odnosno „horska umeća” treba uobličiti, tako da u krajnjoj liniji vode vrlini. Za razliku od *Države*, u kojoj se praktično sve svetkovine, a posebno pijanke, proteruju iz polisa, ovde su dopuštena i određena čulna zadovoljstva, a konzumiranje vina čak ima važnu ulogu u oslobađanju od preteranog stida koji često prati starije učesnike horske umetnosti (Haris 2021:14). Potrebno je samo – pijanku „organizovati” na takav način da ona vodi dobrom ishodu, da od nje država ima korist.

Pomenuta, naizgled marginalna razlika, ukazuje na osnovno pitanje, na koje će ovaj tekst nastojati da odgovori: U čemu je razlika u konceptima

obrazovanja u dijalozima *Država* i *Zakoni*? Imajući u vidu da su navedeni dijalozi nastali u različitim periodima Platonovog filozofiranja, upitno je, dakle, kakva to promena u Platonovoj filozofskoj poziciji uslovljava drugačiji odnos prema obrazovanju. Uprkos tome što se u *Zakonima* ne otvaraju „velike teme” koje su prisutne u *Državi*, naša je pretpostavka da razliku u konceptu obrazovanja u dva pomenuta spisa podstiču ontološki i epistemčki razlozi, koje ćemo u ovom tekstu pokušati da rasvetlimo. Drugi cilj ovog istraživanja prema tome je objašnjenje promena u Platonovim pedagoškim pogledima, na osnovu razvoja njegove filozofske pozicije. Osnovna hipoteza je da promena u Platonovom razumevanju obrazovanja, u razvojnem luku od *Države* do *Zakona*, najneposrednije ishodi iz prelaska sa teorije ideja na teoriju načela, čiji je trag vidljiv upravo u Platonovim poznim dijalozima.

Postoje oprečna mišljenja o stepenu i suštini razlike između *Države* i *Zakona*.¹ U oba dijaloga, međutim, ključnu ulogu u uspostavljanju i održanju dobre države ima obrazovanje, ali razlike u njegovom razumevanju upućuju na promenu u Platonovim ontološkim zamislima.

Značenje pojma παιδεία

Uobičajeno se termin παιδεία razume u svom pedagoškom značenju. Na to upućuje već njegova etimologija. U korenu ove reči je παῖς ili παῖς (dečak, devojka, mladić, mladica). Παιδεύω, međutim, znači ne samo odgajati, nego i „podizati”, odnosno „stegnuti”, to jest dati oblik, formirati (Straume 2020:7). Kad se ova grčka reč prevodi na nemački, u uporebi je termin *bildung*, koji označava kako građenje, odnosno tvorenje, tako i obrazovanje (naobrazbu).

U filozofskoj upotrebi, pojam παιδεία obuhvata značenja koja bismo, služeći se savremenim semantičkim razgraničenjima, mogli da svrstamo u područje ontologije, epistemologije, politike i – pedagogije. Mnogoznačnost

1 Interperacije odnosa dijaloga *Država* i *Zakoni* obuhvataju potpuno suprotne stavove: od uverenja da *Zakoni* nisu Platonov spis, do naglašenog povezivanja ova dva dijaloga. Platonov poslednji dijalog (među istraživačima antičke filozofije uglavnom je opšteprihvaćen stav da *Epinomis* nije napisao Platon) zanemarivao je još Aristotel, koji u *Politici* tvrdi da su *Zakoni* samo svojevrsna zbirka propisa, i da se u ovom dijalogu, za razliku od *Države*, malo govori o državnom uređenju (*Pol.* 1265a:1–3). Uprkos tome što u *Zakonima* izostaje učenje o idejama, kao i rasprave o jeziku i saznanju, prema Kristoferu Boboniku (C. Bobonich) u ovom dijalogu su pokrenute značajne filozofske teme, poput „etičke psihologije”, relacije zakona i etičkog vaspitanja, a u *Zakonima* Platon razvija i teoriju kazne (Bobonich 2010:105–126). Osim intepretacija koje u *Zakonima* vide nastavak onoga što je postignuto u *Državi* (Morrow 1993; Rowe 1979; Starlley 1983), najdalje je verovatno otišao Leo Strauss (L. Strauss), koji smatra da su *Zakoni* jedino pravo Platonovo političko delo (Strauss 2006:46).

utiče na teškoće prevođenja ovog pojma, ali termin „obrazovanje”, kojim se grčko παιδεία prevodi na naš jezik, sadrži dva bitna aspekta koja pokrivaju njegovu raznolikost upotrebu u antici. Pre svega, παιδεία je *oblikovanje*, u smislu dovođenja nečega u određenu *formu*. Aristotelovski *delatni uzrok* (ἀρχὴ τῆς κινήσεως, *causa efficiens*), kao postupno preoblikovanje neke stvari ka finalnom bivstvu (οὐσία), u tom je smislu – παιδεία. „Oblikovanje” samim tim podrazumeva ἐνεργεία, jer se radi o prelaženju možnosti (δύναμις) u svrhu (ἐντελέχεια). S druge strane παιδεία je „obrazovanje”. Ovde je takođe reč o primanju „obrazā” (oblika)² ali u kontekstu ljudske zajednice. U tom smislu, obrazovanje je za Grke u bliskoj vezi sa sticanjem vrline. I baš zato sa obrazovanjem treba početi još u dečijoj dobi, što potcrtava Platon u drugoj knjizi *Zakona*.

Može se reći da παιδεία ima šire značenje koje se odnosi na *oblikovanje* svekolikog bića, dok uže značenje upućuje na područje ljudskog života. Sledeći Aristotelovu razdeobu bivstva, παιδεία se prema tome odnosi kako na ono što je *nužno*, tako i na područje onoga što može biti drugačije. U potonjem smislu „oblikovanje” pripada kako poetičkom tako i praktičkom području, odnosno sferi ἡ περὶ τὴν ἀνθρώπειαν φιλοσοφία, filozofije o ljudskim stvarima.

U sklopu Platonove koncepcije obrazovanja nijedan od pomenutih aspekata značenja παιδεία ne treba zanemariti. Ne samo da je ontološki plan *oblikovanja* spojen sa političkim smislom *obrazovanja* i da se prepliću njegova epistemička i pedagoška značenja, nego u svakoj od navednih upotreba ovog termina pronalazimo napet odnos između onoga što obrazuje, i onoga što treba da bude oblikovano. U tom smislu, mogu se postaviti pitanja: da li oblikovanje isključivo zavisi od oblikovatelja? Kako razumeti suštinu onih koji treba da budu oblikovani, odnosno da li neke njihove osobine (kvaliteti) utiču na vrste i načine obrazovanja?

Priroda obrazovanja

Proces obrazovanja u Platonovom dijalogu *Država* podrazumeva složen sistem organizacije života u idealnom polis. Obrazovanje je ključno za utemeljenje *polisa*, budući da se na ovaj način vrši svrstavanje stanovništva u određene staleže. Podučavanje, počev od muzike, preko gimnastike, do matematike i filozofije, zahteva podučavaoce, ali i strog sistem vladanja. Uporedo sa višim stupnjevima obrazovanja, *čuvarima države* (staležu

² Staroslovenska reč „Образъ”, prevod je grčkog εἰκών (lik, slika, pri-lika), ali ima i značenje – μορφή, oblik, forma, obličje (v. *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци 1935).

zaduženom za brigu i zaštitu države od unutrašnjeg ὄβρις-a i spoljašnje opasnosti) ostavlja se sve manje individualne slobode i prilika da uživaju u telesnim blagodatima. Država u celini, pa samim tim i proces obrazovanja, treba da budu oblikvani prema idealnom uzoru. Filozofi-kraljevi u tom su smislu ne samo vođe države, nego i *pedagozi*. Međutim, i sami vaspitači treba da budu vaspitavani: sistem obrazovanja okončava se u susretu vladara sa idealnim uzorom, koji predstavlja najviši stupanj παιδεία.

Na početku sedme knjige *Države*, najavljujući alegoriju pećine, Platon nagoveštava Glaukonu kako će neobična priča koju će mu ispričati pokazati pravi smisao παιδεία. Iako se u daljem tekstu, u samoj alegoriji i potonjem Platonovom objašnjenju, ovaj termin više ne pominje, uvodna napomena upućuje nas kako da alegoriji pristupimo. Na to ukazuje i Hajdegerova (M. Heidegger) interpretacija koja se usredsređuje na moment „prilagođavanja vida”, koji prati svaki iskorak pećinskog zatočenika – kako nagore, prema svetlu dana, odnosno idejma, tako i nazad, u oskudnom vatrom osvetljenu pećinu. Hajdeger naglašava da je παιδεία „u suštini prelaženje iz ἀπαιδευσία, neobrazovanosti, odnosno *sirovosti* u obrazovanje” (Hajdeger 2003:196). U tom je smislu παιδεία u stvari primanje određenog oblika. Saznanje istine podrazumeva da se mišljenje oblikuje prema predmetima znanja, što se postiže uspostavljanjem adekvatnog položaja spram njih. Strogo govoreći, mišljenje postaje mišljenje samo u situaciji kada jasno uviđa ideje. Zato Platon kao primaoca oblika, kako u dijalogu *Fedar* i *Gozba*, tako i u *Državi*, označava *dušu*, u kojoj se rađa mišljenje tek kada je ona u prilici da posmatra ideje. Kada je duša u ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ, *regiji umskog* (Pol. 508c), odnosno u svetu ideja, u njoj se rađa mišljenje (to jest mišljenje je mišljenje samo ako *posmatra* ideje, Pol. 508d). Prema tome, *istina* zavisi od ideja koje oblikuju mišljenje, i zato se ideje u Platonovoj filozofiji nazivaju *istinskim bićima*. Adekvatna forma mišljenja moguća je samo pri uviđanju ideja, a upiranje pogleda u ono što je izvor njihovog pojavljivanja na svetlu (u alegoriji je to – Sunce), čemu ideje, takođe, duguju svoje postojanje, predstavlja najvišu moguću „istinu” (Hajdeger 2003:206). Zadržaćemo se na finalnom koraku, na pogledu ka Suncu, odnosno Ideji Dobra, posle čega je oslobođeni pećinski zatočenik izvesno vreme zaslepljen.

Za Platona pomenuta zaslepljenost ima ne samo gnoseološke, nego i ontološke razloge. Ukoliko sunce u alegoriji pećine svedoči o onome što vlada vidljivošću svega što postoji, i na osnovu čega sve drugo jeste, to znači da *Ideja Dobra* ne samo da omogućuje *postojanje* i *saznanje* čulnih stvari, nego i drugih ideja (Pol. 508e). Ideja Dobra koja se uzdiže iznad ostalih ideja omogućuje kako svekoliko biće tako i saznanje, a sama nije ničim utemeljena, odnosno, kako to kaže Platon, „sama ne pripada rođenim bićima” (509b). U završnom delu šeste knjige *Države* Platon Ideju Dobra određuje

kao ἐπεκειῖνα τῆς οὐσίας, „ono što je s one strane bića”, jasno je postavljajući iznad ideja, kao *suština* stvari (Pol. 509b). Kako razumeti ovu ideju svih ideja, koja sama ne pripada području „suština”, o tome Platon u *Državi* ništa ne govori. Imajući u vidu rekonstrukciju Platonovog *nepisanog učenja*, međutim, *Dobro* u stvari nije ideja nego *načelo*, koje omogućuje jediničnost i saznatljivost ideja (Krämer 1997:158).

Sagledavanje *jednog lika*, to jest suštine mnoštva, događa se zahvaljujući Ideji Dobra. U tom smislu παιδεία zavisi ne samo od onog stepenastog μέθοδος-a, kakav je ocrtan već u dijalogu *Gozba*, nego je podstiče upravo to najviše načelo. Podsticaj najvišeg načela najpre se očituje u onom delu alegorije kada nepoznate sile prvo oslobađaju zatočenika, a potom ga odvođe u svet *istinskih bića*.

Iz svega rečenog ishodi da upravo ideje, odnosno Ideja Dobra kao oblikovateljka ideja, podstiče i *oblikovanje* filozofa-kraljeva. Takvo podsticanje Platon u dijalogu *Timaj* naziva *ubeđivanjem* koje nadvladava nužnost (*Tim.* 48a). Podsticaj da se napusti svet nužnosti, odnosno uverenja u ispravnost čulnih utisaka, to jest napredovanje do ideja, podrazumeva *ubeđivanje* koje se ispoljava u sve savršenijim načinima *viđenja*, prateći ontološki uspon od promenljivog ka nepromenljivom. Sam taj podsticaj, međutim, predstavlja *nemo ubeđivanje*, jer tada još ne postoji svest o idejama, uprkos tome što se budi nepoverenje prema čulnom svetu. Na kraju, nakon saznavanja ideja, kada se upre pogled prema Ideji Dobra, ubeđivanje ponovo postaje *nemo*, jer sam čin najvišeg saznanja nije moguće dovesti do reči (Gadamer 1978:442). Pomenuti vid oblikovanja neposredniji je od onog na koji nailazimo u Aristotelovoj *Metafizici*, u kojoj Nepokretni pokretač uzrokuje kretanje i promenu kao ono za čim se žudi, zato što postoji na savršen način, paradigmatičan za sveukupno postojeće (*Met.* 1072a:26).

U *Državi* proces obrazovanja treba da dovede do παιδεία filozofa. Već na prvi pogled u *Zakonima* se zapaža razlika u odnosu na pomenuti zaključak. Najpre, u *Zakonima* nema stroge razlike između filozofa i drugih ljudskih priroda. Iz toga sledi da filozofi više nisu imuni na povinovanje marginalnim stvarima, a sa druge strane barem neki nefilozofi znaju da vrednuju opšte dobro, odnosno da se ne orijentišu prema onome što je samo ugodno. Osim toga, pojedina čulna zadovoljstva nisu oštro suprotstavljena razumu, a proces vaspitanja ne podrazumeva strogu razliku između sklonosti ka umetničkom izrazu i razboritosti (uviđanju suštine).

Pomenuta razlika sugerise da je u Platonovoj filozofiji u međuvremenu došlo do izvesne promene. Suština ove promene u *Zakonima* nije neposredno uočljiva, zato što izostaje obrazlaganje šireg ontološkog plana. U periodu od pisanja *Države* do nastanka *Zakona*, došlo je do razvoja *Teorije načela* – o kojoj svedočanstvo nalazimo u Aristotelovim komentarima

u *Metafizici* (*Met.* 988a:8–16). Ne samo da je u međuvremenu Ideja Dobra jasno profilisana kao nadbičevno načelo, nego je, sa druge strane, i mnoštvo zadobilo značajniji ontološki status. Kod poznog Platona mnoštvo nije svojstveno samo čulnom svetu, već zahvata i svet ideja (up. *Parm.* 131a, *Soph.* 241d). Ideje su istovremeno i jedinične i množstvene (Žunjić 1988:150), a njihov ontološki položaj određuju dva načela: jednog i neodređene dvojine (up. *Met.* 987b:14–29).³

Na osnovu ove, sasvim šture slike promene u Platonovoj filozofiji, pokušaćemo da se upustimo u posebne probleme koncepcije obrazovanja – u razvojnou luku od *Države* do *Zakona*.

Prvi problem: neprenosivost znanja

Problem sa kojim se najpre suočavamo potiče iz pomenute neizrecivosti najvišeg znanja, načina na koji filozofi mogu da upute druge u najvišu *paideiu*.⁴ U dijalogu *Država* παιδεία podrazumeva pronalaženje dobra u različitim oblastima života. Samo na takav način moguće je oblikovati svakovrsnu delatnost prema idealnom uzoru. Pomenuto pronalaženje onoga što je dobro zahteva vođstvo razuma, odnosno što jasnije određenje svake stvari, svakog pojma koji je značajan za donošenje odluke. Ono što je dobro vidi se na različite načine, manje ili više jasno, zavisno od toga da li se posmatra iz područja čulnog, ili iz sfere teorije (misaonog posmatranja). Iz tog je razloga potrebno upodobiti poetska dela, dijetetiku, pa i samo matematičko znanje – idejama, koje se adekvatno mogu sagledati samo filozofski. Oni koji su više obrazovani uređuju obrazovanje nižih društvenih staleža. Međutim, najviši stepen obrazovanja, posmatranje Ideje Dobra, ostaje neprenosivo. Platon je svestan ove teškoće. U alegoriji o pećini on ističe da će oslobođeni zatvorenik biti u neprilici, kada još uvek zatočenim

3 Nadilaženje takozvane rane postavbe teorije ideja uzrokovano je imanentnim problemima, od kojih su neki jasno predočeni u Platonovom dijalogu *Parmenid*. Pitanje *kako to da je ideja jedna, a njeni primeri mnogi* postaje ozbiljan ontološki problem kada se prenese u svet ideja. Na primer, ideja boje prisutna je u idejama žutog, crvenog, plavog i zelenog. Odnosno, ideja boje istovremeno je i (brojno) jedno i jednost (celina, koja obuhvata klasu pojedinačnih stvari, nižih ideja). Teorija načela na izvestan način rešava ovaj problem. Načelo jednog svaku ideju čini jediničnom, odnosno nezavisnim bićem, a načelo dvojine omogućuje preplitanje ideja. Putem načela bezgranične dvojine, mnoštvo dobija ontološki status u samom svetu ideja, odnosno ono nije samo osobenost materijalnog sveta. Dijalektizacija jednog i mnoštva, odnosno pomenutih načela, koja nije predmet nijednog Platonovog dijaloga, nagoveštena je u dijalogima *Parmenid*, *Sofist* i *Timaj*. Na izvestan način, pomenuta Platonova teoretska pozicija može da se rekonstruiše iz Aristotelovih komentara u *Metafizici*.

4 Ideja dobra je za Platona, u stvari, iznad Ideja, kao njihov ontološki temelj. Dobro takođe omogućuje saznatljivost ideja, pa je iz tog razloga i „iznad saznanja”.

pečinskim sužnjima bude nastojao da govori o stvarima koje nadilaze njihovu percepciju. Drastičan primer sudbine takvog „prosvetitelja” pruža suđenje Sokratu.

Ova teškoća se zaoštava kada je reč o samim filozofima-kraljevima, koji su u prilici da ugledaju ono što je s one strane bića. *Nad-ideja* koja sve drugo „čini kadrim”, ostaje izvan područja definisanja (prožimanja pojmova, koji su utemeljeni njenom „svetlošću”). Iz tog razloga nije moguće jasno pojmovno artikulirati ovo misaono iskustvo. Samim tim, ostaje nejasno na kakav način se uspostavlja najviša $\mu\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$. Dakle, na koji način filozofi-kraljevi „krmane” i uopšte pojmovno artikuliraju taj najviši nauk, ukoliko on ostaje u području neizrecivog – na šta upućuje Platonovo „Sedmo pismo” (Platon 1978:66)? Drugim rečima, da li je obrazovanje koje se ne može misaono i jezički artikulirati – zaista obrazovanje?

Na ovaj problem Platon posredno ukazuje u oba dijaloga koji tematizuju uređenje polisa. U *Državi* je to istaknuto kao teškoća odvratanja filozofa od *preteranog obrazovanja*, i istovremenog zanemarivanja prenošenja saznanja, to jest obrazovanja nižih staleža (*Pol.* 519b-c). Misaono posmatranje Ideje Dobra, prema tome, podrazumeva permanentno obrazovanje. To bi se, u kontekstu poznog Platonovog učenja koje se u *Državi* nagoveštava, moglo razumeti kao uporno nastojanje da se pojmi ono što zapravo izmiče mogućnosti mišljenja. Najviše saznanje, o „onome što je savršeno, rađa se teškom mukom, i ono je – *neprestano*” (Platon 1978:68).

U *Zakonima* je isti problem predstavljen drugačije. Čuvari države, obdareni umskim znanjem, treba da vode računa da njihovo delovanje, i kada se radi o arbitriranju u marginalnim stvarima, vodi jednom jedinstvenom cilju (*Nom.* 962d). Posao čuvara ovde podrazumeva relaciju *celine* i *delova*. Platon koristi analogiju sa lekarskim umećem: kao što lekar pred očima ima cilj lečenja i ne obraća pažnju na njegove manje ili više neprijatne segmente, tako i samo vođenje države podrazumeva jasno određenu svrhu (*Nom.* 903c i d). Asocijacija na Aristotelovo razlikovanje umeća i iskustva, iz Alfa knjige *Metafizike*, u kojoj je takođe lekarsko umeće uzeto kao primer, približava nas smislu posredovanja celine i delova u *Zakonima*. Na pomenutom mestu u *Metafizici* Aristotel tvrdi kako je lekarsko umeće zasnovano na poznavanju celine, ali isto tako da takvo znanje neće biti od velike pomoći ukoliko lekar nije u stanju da ga primeni u pojedinačnom slučaju (*Met.* 981a:5–10; 20–24). Dijalektika delova i celine ne podrazumeva samo povinovanje opštem načelu, nego pretpostavlja valjanu primenu u konkretnoj situaciji. Samim tim, Platonov „državnik” treba da ima u vidu ne samo celinu, nego i segmente: treba da poznaje ne samo Jedno, već i mnoštvo. Platon to potvrđuje u samoj završnici *Zakona*: „dobar majstor i čuvar mora da bude sposoban ne samo da se obazire na ono što je mnogostruko,

nego i da teži saznanju onoga što je jedno” (*Nom.* 965b). Drugim rečima, „mnogostrukost”, koja takođe zahteva *obaziranje*, na izvestan način upućuje čuvare-filozofe da napuste misaono uživanje i da obavljaju državničku dužnost. Obrazovanje, prema tome, u *Zakonima* podrazumeva ne samo put naniže, nego i put odozdo.

U *Državi* je, međutim, najviše znanje u određenom smislu mistično, i zato se ne može valjano predstaviti bilo kome drugom. Istinski koren svega, uključujući i znanje o državi, ostaje nedostupan za većinu ljudi, to jest obrazovanje koje pretpostavlja podučavanje u jednom trenutku ustupa mesto individualnom iskoraku u područje izvan ideja. Posle ovog koraka neki od filozofa-kraljeva biće toliko zadubljeni u posmatranje bića, da će ostati *slepi* za svoje državničke, odnosno pedagoške obaveze (*Pol.* 519d). Kada je reč o odnosima u državi, Platon predlaže rešenje koje se na neki način predočava i u završnom delu Alegorije pećine: „osnivači države” biće dužni da najsposobnije, odnosno one koji se bave naukom, *nateraju* da se okrenu državnim poslovima, to jest *podučavanju*, iako ova *παίδεια*, videli smo, ima sasvim ograničen domet. Opravdanje za ovu prisilu Sokrat objašnjava Glaukonu podsećajući kako „zakoni ne idu za tim da jedan rod u državi bude naročito srećan, nego da se stvori blagostanje cele države” (*Pol.* 519e).

Drugi problem: pravo sile osnivača države

Ostaje nejasno na čemu se u dijalogu *Država* temelji pravo „osnivača države” da tako postupaju sa filozofima-kraljevima koji su uspeali da se uzdignu do najvišeg bića i na taj način stekli pravo da upravljaju državom. To pravo nije zasnovano na nečemu što je između znanja (ideja) i neznanja (Lee 2010:856), već se stiče utisak da je ovde reč o punopravnom znanju, koje odgovara Ideji pravičnosti i koje treba da bude implementirano u državi. Da li to znači da hipotetički supervizori filozofa-kraljeva i sami moraju biti filozofi? Ili njihova sposobnost da stečeno znanje usmere na uređenje države koja u najvećoj mogućoj meri odgovara idealnom uzoru, potvrđuje da Platon naslućuje ono što Aristotel sasvim eksplicitno tvrdi u *Nikomahovoj etici*: za valjano praktičko delovanje potrebno je još nešto osim teoretskih uvida. Ljudi koji su sposobni za racionalno donošenje odluka, a to za Aristotela znači za uviđanje onoga što je u konkretnom slučaju istinsko dobro, ipak mogu da deluju suprotno ovom racionalnom uvidu (da se ponašaju neumereno, odnosno iracionalno). Aristotel o tome govori na više mesta u *Nikomahovoj etici*. Najpre, kada pravi razliku između teoretskog i praktičkog znanja,⁵ a potom i kada konstatuje da se „ponekad i čoveku

5 Između pojmova mudrosti i razboritosti, NE, 1141b:3-6.

kome nedostaje pameti kaže da nema samokontrolu, dok sa druge strane ima mnogo pametnih i okretnih ljudi kojima nedostaje samokontrola” (NE, 1145b:25).

Ako pođemo od toga da je „sebično” ponašanje filozofa i odgovorno delovanje osnivača države *oblikovano* zahvaljujući najvišim saznavnim uvidima, znači li to da *παίδεία* na izvestan način zahteva i neposredno udelovljenje stečenog znanja? Potvrđan odgovor na ovo pitanje različito je formulisan u *Državi* i *Zakonima*. Kada je reč o *Državi*, filozofska *paideia* podrazumeva upravo ono što je konstatovano još u prvoj knjizi ovog dijaloga. Zaključak da je pravičnost dati svakome ono što mu pripada, u sklopu državnog uređenja podrazumeva da je odvrćanje filozofa od neprestanog mišljenja i upućivanje na posao obrazovatelja, zapravo vraćanje duga – jer su filozofi-kraljevi upravo zahvaljujući konstrukciji državnog uređenja i dospeli u poziciju da se bave Idejom Dobra. Prema tome, njihovi „naredbodavci” ne moraju i sami da budu filozofski obrazovani. To mogu da budu članovi znatno mnogobrojnijeg staleža čuvara, koji neće ulaziti u filozofsko istraživanje razloga za ovakvo postupanje sa filozofima-kraljevima.

U *Zakonima*, s druge strane, ovaj zahtev za praktičkim, odnosno političkim delovanjem, imanentan je samom najvišem obrazovanju. U ovom dijalogu ističe se da pravi čuvari zakona moraju, istovremeno, da budu i dobri vaspitači, odnosno da „treba da poseduju ne samo pravo znanje o istini tih stvari, već i da budu kadri da tu istinu rečima objasne i da je spoje sa delima” (*Nom.* 966b). U kontekstu rasprave o obrazovanju čuvara države, pošto se najpre ustanovi da je pronalaženje Jednog u mnoštvu, odnosno napredovanje ka suštini, bitna odlika koju moraju da imaju čuvari, to jest zakonodavci, sledi uvid kako je preko potrebno i da pomenuta znanja budu jasno pretočena u zakone koji imaju oblikovateljsku svrhu. Govor zakona treba da bude usklađen sa karakterom države. U Petom pismu Platon tvrdi da svako državno uređenje ima svoj jezik – „kao da je svako od njih živo biće”. Prema tome, ako „državno uređenje govori sopstvenim jezikom, podjednako bogovima i ljudima, i shodno tome u jeziku upravlja svoje praktičko delovanje, uvek je beričetno i stabilno” (Platon 1978:35). Drugim rečima, u *Zakonima* se zahteva da čuvari države budu i zakonodavci, a njihov odabir podrazumeva sposobnost da artikulišu znanje, i to u pisanom obliku.

Suštinu promene koju donose *Zakoni* možemo da posmatramo u svetlu onih interpretacija Platonovih dijaloga o polisima u kojima se tvrdi da je nedostatak *Države* u tome što predočava samo „državu u ideji” (Saunders 1970:28). Ma koliko savršen, idealni polis iz *Države* je *statičan*, odnosno *nepokretan*, poput paradigmatičkih ideja. Ta statičnost potiče otuda što Platon ima u vidu *državu u miru*, izvan sukoba sa spoljašnjim silama, to

jest neprijateljskim polisima (Milisavljević 2016:244). Opasnost koja takvoj državi pretila od onoga što je izvan nje, na teoretskom planu ne podrazumeva samo fizičkog neprijatelja, nego i fakticitet fizičkog sveta uopšte. *Mnoštvo*, u periodu od nastanka *Države* do pisanja *Zakona*, dobija na ontološkoj snazi. Dijalektizacija odnosa između statičnosti ideja i pokretljivosti čulnog sveta ogleda se i u načinu funkcionisanja idealne države. Ovo se očituje i u odabiru vladara. Umesto izbora zasnovanog na uspehu u procesu obrazovanja u *Državi*, u *Zakonima* je predviđena i uloga izbornog tela (Barker 1959:198). Idealna država, dakle, predstavlja samo *mogućnost*, kao idealni nacrt, koji se zatim dijalektički suočava sa čulnim svetom, sa mnoštvom. Država u *Zakonima* je zato *aktualizovana država*, u kojoj proces obrazovanja nije samo put nagore, prema Ideji Dobra, već podrazumeva i dijalektizaciju jednog i mnoštva, odnosno neposrednu realizaciju ideala pravičnosti u okolnostima ljudske zajednice. Sami zakoni imaju ulogu Demijurga, i zato je u poslednjem Platonovom dijalogu potrebno da prožmu i područje čulnih zadovoljstava, od kojeg u *Državi* moraju da budu emancipovani podložnici obrazovnog procesa.

Treći problem: saopštavanje neizrecivog

Vratićemo se pitanju neizrecivosti najvišeg znanja, u kontekstu još jednog problema koji ishodi iz ove koncepcije. Kako preneti sadržaj koji se prema Sedmom pismu u stvari ne može saopštiti? U *Državi* je na delu svojevrsno prilagođavanje najvišeg znanja različitim obrazovnim kategorijama, od mitologije do matematike, a u svakoj od njih na izvestan način, pretpostavlja se „da jeste ono što nije”, odnosno da je sadržaj obrazovanja *primeren* najvišem znanju. Prema tome, sam proces *παίδεια* pretpostavlja *zavodenje* – jer niko od vaspitanika ne može imati jasnu sliku opšte dobrobiti, koja se može steći samo na odgovarajućoj visini. Dejvid Li (D. Lee) ovaj međuprostor između znanja i neznanja razume kao *uverenje* koje je podstaknuto znanjem (Lee 2010). To uverenje, koje se stiče uz pomoć posrednika, ima i svoju negativnu stranu, u vidu sumnje u čulnu izvesnost, odnosno u istinitost onoga što na prvi pogled izgleda lepo i dobro. Kao što ideje *zavode* prvog zatočenika, jer se i tako može objasniti njegovo oslobađanje i iskorak ka nepoznatom svetu (u dijalogu *Fedar* to je objašnjeno kao *anamnesis*), tako je u svakom pedagoškom procesu prisutan ovaj iracionalni element – koji naročito dolazi do izražaja u mitu o Eru, u kojem se odnos nužnosti (Ananke) i ispravne vere najdirektnije dovodi u vezu sa prihvatanjem zavodljivog glasa sirena, u kojem se može prepoznati ne samo prolazna lepota čulnih zadovoljstava, nego i zov koji vodi pravilnom izboru (Barnabè 2007:121).

U *Zakonima* koncept obrazovanja ne počiva toliko na neposrednom vodstvu, koliko na oblikujućij snazi nomosa. Ako se ima u vidu da je Platon u vreme kada nastaje ovaj dijalog već načisto s tim da se najviši filozofski sadržaji ne mogu predočiti drugima, posebno ne u pisanom obliku, to znači da svaki zakon sadrži dva momenta: njime se najpre nešto zabranjuje, što predstavlja element nužnosti, dok se ono što je preporučeno opravdava određenim oblicima zadovoljstva, posle koga oni koji su ga iskusili dobijaju podstrek da nastave ka sve primerenijem obrazovanju, koje prate i sve viši oblici uživanja.

Zavođenje prema onome što je dobro za državu, a time i za pojedinca, u *Zakonima* je izraženo eksplicitnije nego u *Državi*. U tom smislu, „obrazovanje (se) sastoji u privlačenju i vođenju dece prema onom što je zakon proglasio valjanim” (*Nom.* 659b). To podrazumeva ne samo strogu primenu zakona kada je reč o zabranama onoga što je u bilo kom smislu prekomerno, nego i edukaciju o ugodnostima života koji je emancipovan od preteranih čulnih zadovoljstava: „prema kazivanju bogova, najugodniji život je istovremeni najbolji, pa ako to budemo tvrdili, govorićemo najveću istinu” (*Nom.* 664b-c).

Obrazovanje i kvalitet duše

Osim neposrednog podsticaja, koji dolazi od ideja, oblikovanje istinskog znanja podrazumeva i osobine duše. Još je u dijalogu *Fedar* napravljena jasna razlika između različitih duša. Nema svaka duša sposobnost da se uzdigne do sveta ideja, i zato „baš s pravom dobiva krila samo duša filozofova” (*Phaid.* 249c). U petoj knjizi *Države* Sokrat će pomenutu krilatost posmatrati kao sklonost duše prema mudrosti, koju treba jasno razlikovati od puke ljubopitljivosti. Još direktnije o tome govori *Mit o Eru*. Duše su u ovom mitu u situaciji da biraju svoj novi život, nakon ponovnog utelovljenja. Ponuđene su različite sudbine, pa izbor valjanog života podrazumeva da se dobro promisli, odnosno da se pronade najbolja moguća mera. Međutim, najviše duša, prema Erovom svedočanstvu, bira sudbinu koja je samo prividno dobra. Razlog za loš izbor Platon objašnjava nemogućnošću valjanog promišljanja, što je u najtešnjoj vezi sa izostankom bavljenja filozofijom u prethodnom životu (*Pol.* 619d).

Platon ističe da su duše uglavnom birale novi život „prema navikama stečenim u prethodnom životu” (*Pol.* 620a). Iz toga sledi da je svojstvo duše odlučujuće za valjani izbor. Obrazovanje, prema tome, samo u određenom smislu može da doprinese da se pronade prava mera, i upravo iz tog razloga njegov značaj premašuje vaspitavanje žitelja polisa, protežući se i na buduće životne izbore. Razumevanje uloge koju kvalitet duše ima u izboru života,

nije ništa novo u antičkom svetu. Pre Platona o tome su govorili pitagorejci, takođe i Heraklit, koji govori o „varvarskim dušama” (Diels B 107). Nakon Platona, o tome je pisao Aristotel, razlikujući u *Nikomahovoj etici* tri vrste βίος-a. Ono ka čemu neko žudi, direktno je podstaknuto „moćima mišljenja” (NE 1175a), odnosno osim navike i podučavanja, važan faktor za prihvatanje moralne vrednosti je „prirodna dispozicija” (NE 1179b). Stepeni obrazovanja o kojima Platon govori u *Državi* zavise od kvaliteta duše, od njenih sposobnosti da dospe do istinskih bića, kao uzora za moralno ophođenje u polisu.

Prema petoj knjizi *Države*, ipak, te dispozicije duše u vezi su sa spoljašnjim podražajima. Pojam δόξα kod Platona ukazuje na određeni ontološki nivo. Mnjenje nije samo način pojavljivanja bića koje se „krije” iza različitih „pojava”, nego se radi o strogoj podeli koja promjenljivom svetu daje podređen ontološki status. Viđeno određuje viđenje, odnosno posmatranje je određeno posmatranim. Zbog toga, posmatranje je samo *moгуćnost* tačnog uviđanja, pa Platon svako posmatranje, od čulnog do misaonog, imenuje rečju δύνάμις, koju Vilhar i Pavlović prevode kao „sposobnost”: „Mnjenje se odnosi na jedno, a znanje na drugo, svako prema svojoj sposobnosti” (*Pol.* 477b).

Različita „viđenja” prate i različite vrste govora. Samim tim postoji govor o „predmetima” mnjenja. Taj govor je na svoj način „zavodljiv”, iako neartikulisan, jer se njime ne ukazuje na ono što jedino može biti predmet misaonog posmatranja. Različiti oblici govora ukazuju na drugačije ontološke nivoe. Ovaj gnoseološki dualizam, prema kojem se istina jasno razlikuje od mnjenja (δόξα), odnosno θεωρία kao misaono posmatranje od verovanja u svedočanstva čula, zasnovan je na ontološkom dualizmu. Kao što ideje utemeljuju istinsko znanje, tako mnjenje počiva na nižim ontološkim nivoima, određeno relacijom prema čulnom svetu koji ne postoji po sebi (nego samo blagodareći „učešću” u idejama). Na još nižem nivou je umetničko podražavanje čulnog sveta. Govor poetsko-mitske tradicije, prema Platonu, dakle, nije prosvetljen onim iz čega ishodi znanje. Postoje duše koje nisu u stanju da prate *zov* koji je upućen iz samog sveta ideja.

Platonovo učenje o kvalitetima duše, i spoljašnjim podsticajima, iz čulnog sveta ili *topos noetesa*, na osnovu kojih u dušama preovladava žudnja prema čulnim zadovoljstvima ili *obrazovanju*, takođe stvara određene neodoumice, naročito ako se imaju u vidu različita rešenja koja Platon nudi u *Državi* i *Zakonima*.

Prvo, ukoliko je čulni svet zavodljiv, šta je to u njemu što *zavodi*? Dijalog *Timaj*, pa i sama šesta knjiga *Države*, ukazuju na to da je podela na svet ideja i čulni svet – „nejednaka”, odnosno da u fizičkom svetu nužnosti u stvari nema *pozicije*, „istinskog bića”, već da je reč samo o „kvalitetu”

(*Tim.* 49d i e). Na osnovu toga, delovanje duše uvek je podstaknuto samo idejama, ali nije svaka duša u stanju da razume ovaj podsticaj. Eugen Fink (E. Fink), govoreći o Alegoriji pećine, podseća da pećinske zatočenike u zabludi ne ostavlja samo položaj u kojem se nalaze, koji ne dopušta ὁρθότης mišljenja i bića, nego i nejasni, neartikulisani odjeci (Fink 1970:23). Kako je politika moguća samo među bićima koja su obdarena govorom, zadatak je filozofije upravo oslobađanje od nerazumljivih odjeka. Drugim rečima, obrazovanje treba da doprinese da se pročisti zov bića, odnosno da se na neki način filtrira buka čulne mnoštvenosti, i izoštri sluh za melodiju sveta ideja. Iz tog razloga Platon u državi pravi jasnu razliku između ljubitelja mudrosti i ljubitelja priredbi, odnosno, dosledno Finkovoj terminologiji, ljubitelja melodija i ljubitelja buke.

Kao što privid nije privid zbog nesavršenosti naših čula, nego zbog ontološke nesamostalnosti same stvari koju posmatramo, tako i neartikulisani govor nerazumljivim i nekonkretnim čini odsustvo *logosa*. Za razliku od govora koji samo prividno nešto izražava, logosni govor je na liniji bića kao svojevrsan odgovor na njegov *poziv*, čija je prva manifestacija upravo buđenje želje da se odgonetne „o čemu je reč u govoru” (Heidegger 1985:35). Ljudi koji ne prepoznaju logos, koji ostaju pri čulnom svetu, i sami su *ontološki podređeni* onima koji mogu da dospeju do uvidanja ideja, čime se ostvaruje „oblikovanje” njihove duše. Aspekti duše analogni su ontološkom statusu koji određuje „kvalitet posmatranja” (*Pol.* 484c).

Dakle, kao što „u prirodi” postoje različiti ontološki nivoi, shodno tome postoje i različiti aspekti duše, u zavisnosti od toga koliko je duša u stanju da se emancipuje od čulnog sveta i približi istinskim bićima. Hijerarhija u državi treba da bude određena na osnovu pomenute sposobnosti svakog njenog žitelja.

U četvrtoj knjizi *Države* ustanovljuju se dve različite moći duše. Jedna od njih je umska, a druga ne-umna, nagoniska, koja dušu vuče ka čulnim zadovoljstvima. Podela je gotovo istovetna kao ona u dijalogu *Fedar* u kojem Platon, govoreći o Erosu, pravi jasnu podelu na žudnju prema nasladama i žudnju koja teži „za onim što je najbolje”: „Ove dve moći u nama se ponekad slažu, a ponekad se protive jedna drugoj, te čas preovlađuje jedna, a čas druga” (237e). Žudnje u mitu o krilatoj duši Platon predstavlja kao dva konja u zaprezi. Jedan je plemenitog roda i božanskog porekla, a drugi, nasuprot tome, simbolizuje čulnu požudu. Dok prvi konj dušu vuče ka nebeskim visinama, odnosno svetu ideja, drugi nastoji da se duša što pre nađe u telu. Kormilar duše je um, i on je jedini u stanju da pogleda istinska bića, odnosno ideje, za vreme ovog vantelesnog obitavanja duše. Od *veštine* kormilara zavisi da li će duša provesti više vremena u posmatranju istinskih bića, a od vremena provedenog u svetu ideja zavisi i potonji

ἀνάμνησις, odnosno prisećanje na ideje, i shodno tome usmeravanje života prema pravoj meri.

Imajući u vidu ovu podelu, nije nimalo iznenađujuće to što Platon u šestoj knjizi *Države* ukazuje na to da postoje ljudske prirode koje nisu kadre da se bave filozofijom (*Pol.* 496a). U procesu obrazovanja uspostaviće se jasna diferencijacija, pa će u Platonovoj reinterpetaciji Simonidove izreke iz prve knjige *Države* svako dobiti ono što mu pripada. Ova podela, nadalje, uslovljava jasnu razdeobu na vladare i podanike: ideja pravičnosti racionalno je razumljiva samo za vladare-filozofe. Proces obrazovanja pretpostavlja ne samo da se na kraju izdvoji stalež filozofa-kraljeva, nego i da svi drugi koji će činiti stalež zanatlija i trgovaca, odnosno stalež čuvara, budu *ubedeni* u to da dobro uređenom državom treba da vladaju filozofi. Oni koji ne mogu da budu ubedeni – „moraju bezuslovno da propadnu” (*Pol.* 592a). Platon tako koncipira državnu zajednicu sa čijim bi se uređenjem njeni žitelji „morali složiti”, čak i ukoliko ne mogu da razumeju zbog čega je takva zajednica dobra, zato što je ona zasnovana na božanskim principima. U idealnoj državi nema mesta za one koji, iz bilo kog razloga, ne razumeju ili ne prihvataju njeno uređenje. Oni koji sami ne mogu da budu primereni, treba da budu podređeni meri na posredan način (*Pol.* 590c-d).

Izgleda da je proces παιδεία-e dvostruk, i da pretpostavlja racionalno prihvatanje, ili fizičko primoravanje, odnosno *zavodenje* ili primenu sile. U oba slučaja oblikovanje određuje spoljašnji činilac, bilo da se radi o idejama, procesu obrazovanja ili neposrednoj primeni sile.

Paradoks ovakve koncepcije obrazovanja uviđa Karl Poper u svojoj kritici Platona. Potreba za obrazovanjem najmanje obrazovanog dela stanovnika proporcionalna je njihovom deficitu „mudrosti”. I baš zato treba nastaviti sa podučavanjem, a ne prekinuti ga i posvetiti se daljoj παιδεία-i onih kojima je dotadašnji obrazovni proces išao lakše (Popper 1993:176).

Izgleda da je Platon bio svestan konsekvence koju u naše vreme uviđa Poper, pa je zato u svom poslednjem dijalogu zakonima dodelio ulogu permanentnog obrazovanja. Pedagoški smisao zakona ogleda se u podučavanju onoga što je dobro. Prema tome, stalno obrazovanje nije više povlastica filozofa, već je putem zakona obrazovanje dostupno svima. Isto tako, nijedna duša, nezavisno od svojih sposobnosti, nije unapred diskvalifikovana (*Nom.* 859a).

Zaključak na koji upućuje *Država* favorizuje filozofsku prirodu, odnosno kvalitet filozofske duše, njen sluh za ideje, zbog čega samo filozofi mogu da budu istinski obrazovani, i u skladu sa merom. Uporedo sa dijalektičkim uspinjanjem, sa jačanjem noetičkog erosa, slabi interesovanje za čulna zadovoljstva. Ova oštra podela, na kojoj Platon insistira na više mesta u *Državi*, biće jasno relativizovana u *Zakonima*. Najpre, uloga čulnog sveta

dobijaće na snazi uporedo sa sve većim značajem mnoštva u Platonovoj poznoj filozofiji. Zavodljivost čula samim tim neće biti samo puka obmana, nego *glas* mnoštva, koji zadobija veće dostojanstvo kod poznog Platona. Zakoni, prema tome, treba da osiguraju da mnoštvo bude sagledano u vezi sa idejama kao jedinicama. I zato zakoni nisu samo puke zabrane, nego imaju i pedagošku ulogu, a kaznena politika u poslednjem Platonovom dijalogu nema funkciju retribucije.

Obrazovanje i „volja”

U četvrtoj knjizi *Države* Platon tvrdi da svaka duša sadrži tri osnovna „dela” (μέρος). Iako postoje ozbiljne filozofske rasprave o tome kako razumeti ove delove, i da li je uopšte opravdano govoriti o jedinstvu duše kod Platona (v. Deretić 2009:51–56), mi ćemo pretpostaviti da je cilj Platonove „psihologije” upravo uspostavljanje jedinstva, odnosno da je ovo jedinstvo stvarni cilj παιδεία, koji važi za svaki od staleža, uključujući i filozofe-kraljeve. Tri dela duše kojima učimo, žestimo se ili odnosimo prema hrani i drugim fizičkim zadovoljstvima, imaju izvesnu samostalnost u delovanju (*Pol.* 436a). Učenje o tri dela duše Platon ubrzo dopunjuje svojevrsnom teorijom motivacije. Žudnje, nezavisno od svoga predmeta, uvek su određene onim što nedostaje. Drugim rečima, žudnje su određene žuđenim. To za čim se žudi može biti u vezi sa čulnim svetom, ili sa onim što prebiva u inteligibilnoj sferi. U tom smislu – svi delovi duše prema motivaciji mogu da budu svedeni na nagone i promišljanje. „Volja”,⁶ kao treća moć (ili motivacija), srodnija je doduše sa razumnošću, ali ova moć suvereno odlučuje o izboru – što važi za svaki deo duše. Prema tome, nezavisno da li se radi o zadovoljavanju gladi ili žeđi, nekom hrabrom činu ili mudroj odluci, *volja*, koju Platon ovde razlikuje od žudnje, podrazumeva *primerenost*. Ta primerenost svakako zahteva racionalnu procenu, ali se na njoj ne zaustavlja, nego nastoji da delovanje čoveka usmeri prema onome što je dobro (na osnovu te racionalne procene). Imajući u vidu dilemu o „naredbama” upućenim filozofima da se okrenu državničkim poslovima, ova *volja* može se razumeti kao uspostavljanje mere između inteligibilnog rada i njegove koristi – za državu ili samog pojedinca.

6 Ovdje moramo ostaviti po strani rasprave o značenjima pojma θυμός – koji je Vilhar preveo kao „volja”. U svakom slučaju, ovde se ne radi o volji u modernom smislu reči, kao nekoj vrsti autonomnog delovanja. Treba imati u vidu da Platon, pre nego što uvede ovaj pojam, jasno obrazlaže da je svaki motiv, odnosno svaka žudnja, uslovljena nečim spoljašnjim – i da je u tom smislu volja uvek orijentisana prema toj spoljašnjoj stvari, čiji nedostatak ili suvišak može da utiče na blagostanje, odnosno dobrobit duše.

Žudnja nižih delova duše, naročito prema zadovoljavanju telesnih prohteve, upravo umerenošću treba da bude oblikovana. Obrazovanje je, u tom smislu, najpre – obrazovanje telesnih motiva. Dijetetika, od kontrole uzimanja hrane, do uspostavljanja zdravog režima života kada se radi o drugim fizičkim prohtevima, zahteva u tom smislu – *moralnu čvrstinu* (Fuko 1988:102), koja zapravo nije ništa drugo do prava mera. Svaka žudnja, nezavisno od toga iz kog dela duše potiče, ima za svrhu zadovoljavanje potrebe. Međutim, sama žudnja nije u stanju da adekvatno proceni stepen zadovoljenja, ona se često osamostali i postane dominantan sadržaj u cejoj duši. Zato je neophodno njeno dovođenje u meru, a to pretpostavlja ne samo racionalnu procenu, nego i element *volje*.

U *Državi* je reč o različitim vrstama žudnje, koje Platon u IX knjizi ovog dijaloga naziva opravdanim ili neopravdanim. Inferiorna zadovoljstva, ona koja prekoračuju potrebnu meru – za održanjem (uzimanje hrane ili seksualnost), u tom su smislu *lažna* (*Pol.* 571b). Odsustvo *mere* neposredno vodi u ὕβρις, u ono što je pogibeljno za celokupnu državu (*Pol.* 572b). Odakle ishodi ova sila? Na čemu je ona utemeljena, i kakav je njen odnos prema onome što treba da bude cilj istinski ljudskog života? Da li je pravičan život samo radikalna emancipacija od ovog raskusnog i životinjskog?

Da je stvar znatno složenija nego što se čini, pokazuje prva knjiga *Države*. Kefal pripoveda Sokratu da ne žali što je ostao bez mladalačke strasti, i citira Sofokla koji na pitanje da li u poodmakloj dobi još može da polno opšti sa ženama odgovara: „Čuti, čoveče, radostan sam što sam umakao besnom i svirepom despotu” (*Pol.* 329c). Kefal, oslobođen strasti, može da se posveti promišljanju. Međutim, njegov dalji razgovor sa Sokratom, u kojem se otkriva manjkavost Kefalovog razumevanja pravičnosti kao „vraćanja dugova” pokazuje da Sokratovog sagovornika ne krasi žar za dolaženjem do istine. On brzo i bez većeg protivljenja prihvata Sokratovo dovođenje u pitanje ove definicije pravičnosti. Sa druge strane, Trasimah vatreno napada Sokrata, tvrdnjom da je pravično ono što koristi jačemu. Međutim, to što je najjače, odnosno nepravičnost kao sila, ne donosi istinsko i postojano blaženstvo (*Pol.* 352d).

Neobuzdana strast loša je zbog toga što odstupa od mere. Kada se voljom dovede u meru, ona, naprotiv, pruža neophodnu energiju za doseganje istinskog blaženstva (Russon 2000:116). Ovaj stav Platon u *Državi* izražava na više mesta. Na primer, u IV knjizi pokazuje kako su nagoni, čak i gladi i žeđi, samo kada su pod vlašću razuma, u funkciji dobrobiti i zadovoljavanja potreba (*Pol.* 439d). Sa jedne strane, mlake prirode – ne čine ništa veliko, ni u dobru ni u zlu (*Pol.* 495b), pa zato predstavljaju samo sirovu masu koju tek treba oblikovati. Sa druge strane, moć racionalnog uviđanja

onoga što je pravično treba da bude u osnovi prisile koja državi stoji na raspolaganju (*Pol.* 473d i e).

Nerazumni nagoni, dakle, sami po sebi ne predstavljaju zlo, sve dok je aktivan θυμός, koji je u stanju da ono za čim oni teže dovede u meru.⁷ Kefalovo bestrašće sa jedne, i Trasimahova naglašena strast, sa druge strane, pokazuju se podjednako prekratkim za dosezanje pravičnosti. Drugim rečima, kako u razgovoru sa Trasimahom u više varijacija naglašava Sokrat, neophodno je da strast bude stavljena u službu istinskog blagostanja, koje se može nazreti samo mišljenjem. Međutim, i samo mišljenje ne garantuje da će ono što je najbolje zaista biti primenjeno. Zaključak da će pravična duša živeti dobro, a nepravična rđavo (*Pol.* 353e), predstavlja vid *ubedi-vanja* koji sam po sebi ne daje rezultate, ukoliko umsko saznanje ne bude potkrepljeno θυμός-om.

Drugim rečima, kod Platona je na delu skriveno dvojstvo obrazovatelja. Najpre, ono što je u datom slučaju najbolje, ne može se uvideti drugačije nego uz pomoć uma, koji je u tom smislu odsudan za oblikovanje duše. Međutim, iako je um presudan u određivanju prave mere, on bez *volje*, odnosno θυμός-a, neposredno ne proizvodi željenu promenu. Umsko znanje o onome što je *primereno* zahteva izvesnu dopunu koju Platon, iako je naziva „trećim”, odnosno posrednikom između telesnih i umskih žudnji, ni na koji način bliže ne određuje. Pokazuje nam se samo neposredna posledica uspostavljanja prave mere (*Pol.* 442c-d).

Da θυμός možemo da razumemo kao posebnu kategoriju, upućuje mogućnost da se „filozofska priroda” otuđi, i da, ophrvana neumerenim strastima, nanese veliko zlo polisima u kojeme prebiva. Na suprotnu mogućnost upućuju *Zakoni*. U određenim slučajevima i „male prirode” kojima nije svojstveno filozofsko znanje, i koje meru prepoznaju samo u harmoniji ili ritmu (*Nom.* 659a), postanu umerene bez ikakve spoljašnje prisile. Takvo postupanje podrazumeva θυμός. Dakle, u *Zakonima* je θυμός barem u izvesnom smislu određen odozdo, zahvaljujući čemu je moguće ispravno delovanje čak i onih ljudi koji ne spadaju u najobrazovanije stanovnike Magnezije. Poreklo „volje” je u mnoštvu, a ispravno delovanje, kao cilj obrazovanja, podrazumeva dijalektičko prožimanje *mere* i θυμός-a.

7 Termin θυμός ima mnogo značenja. U aristotelovskom kontekstu on označava „srdžbu”, odnosno „gnev”, ali isto tako može da znači – „životna snaga”, „napon”. U kontekstu Platonove filozofije ova životna snaga podrazumeva ne samo čulnu pobudu, nego je inicirana i od ideja.

Zaključak: putevi obrazovanja

Odgovor na pitanje da li παιδεία isključivo zavisi od oblikovatelja, nije istovetan za oba Platonova dijaloga. Kada je reč o *Državi*, ovaj odgovor je potvrđan. Obrazovanje je hijerarhijski utvrđeno, kao put odozdo prema idejama, to jest Ideji Dobra, kao ontološkom i gnoseološkom temelju. Istini za volju, kvalitet duše igra neku ulogu u uspehu obrazovanja. Nisu sve duše sposobne za najvišu παιδεία-u. Dopuna obrazovanju u tom slučaju je primena sile, opravdana upravo hijerarhijom koju otkriva sam proces uspinjanja ka izvoru najviše παιδεία-e.

Koncepcija obrazovanja u *Državi*, međutim, suočena je sa mnoštvom teškoća. Neke od njih potiču iz područja Platonove „ontologije”, odnosno iz imanentnih problema koji prate ranu postavu teorije ideja. Sa druge strane, koncepciju obrazovanja u *Državi* opterećuje problem Platonove „psihologije”, poput nerešenog statusa „volje”. Obe vrste problema Platon nastoji da prevaziđe u svom, po svemu sudeći, poslednjem dijalogu.

U *Zakonima* više nije reč samo o putu nagore. Obrazovanje ovde ne podrazumeva samo hijerarhiju, nego i emancipaciju, odnosno – put nadole. Zakoni ne treba da budu krute zabrane, već u njima treba da dođu do izražaja racionalna objašnjenja (*Nom.* 644e), a njihov pedagoški karakter, sa druge strane, upućuje na prožimanje Jednog i mnoštva. I kada se radi o onim aktivnostima stanovnika neke države koji naginju čulnim zadovoljstvima, ne treba odustajati od uspostavljanja mere. I najtrivijalnije ponašanje može da bude umereno. Svako uspostavljanje mere deo je obrazovnog procesa. To se odnosi i na sticanje vrline kod sasvim male dece, kod kojih uživanje, patnja i mržnja treba da budu pravilno usmereni, „dok još to ne mogu da shvate razumom”. Opravdanost upotrebe pojma obrazovanja u ovom slučaju ishodi iz Platonovog ubeđenja da je samo ljudsko biće sposobno da se ponaša umereno. Izvestan dokaz za to je „osećaj za pravilnost i nepravilnost u pokretima, koji nazivamo ritmom i harmonijom” (*Nom.* 654a). Drugim rečima, u svakoj duši prebiva onaj zavodljivi glas iz sveta Ideja, koji se u svom najjednostavnijem vidu očituje kao sklonost ka uživanju u lepoti.

Već smo se dotakli odgovora na pitanje – da li osobine (kvaliteti) onoga ko se obrazuje utiču na vrste i načine obrazovanja. Za razliku od *Države*, Platon u *Zakonima* napušta teoriju o delovima duše. Iz toga ne sledi samo da je prevaziđen elitizam kraljeva-filozofa, nego se slobodno donošenje odluka proširuje i na filozofski neobrazovane stanovnike Magnezije. Zakoni imaju *prosvetiteljsku* snagu, koju mogu da razumeju svi koji su od detinjstva vaspitavani u njihovoj senci. Samim tim je, na društvenom planu, razlika između filozofa i nefilozofa prevaziđena, odnosno više ne važe ropске relacije nižih staleža prema višim (Bobonich 2002:106).

Uspostavljanje reda u čulnom svetu, to jest obrazovanje onoga što je samo po sebi raskalašno i neprimereno, pokazuje promenu do koje dolazi u Platonovom razumevanju polisa. Mnoštvo, koje se probilo i u svet ideja, zadobija ontološku težinu, koja mora biti uzeta u obzir i u procesu obrazovanja. Oblikovanje nije više samo zauzimanje odgovarajućeg položaja, odnosno ontološka, gnoseološka i etička adekvatnost, nego i spoj jednog i mnoštva. Sasvim pojednostavljeno može se reći da je *παίδεια* u *Državi* subordinacija, a u *Zakonima – emancipacija*, svakako ne u modernom značenju ove reči. Emancipacija u *Zakonima* utemeljena je dijalektizacijom jednog i mnoštva. Mnoštvenom čulnom svetu, pre svega na ontološkom planu, potrebna je organizacija i utemeljenje onim što je nepremenjivo, dok je idejama neophodno mnoštvo kako bi uopšte mogle da budu saznatljive, i kako bi mogle da budu uzori čulnog sveta. Na pedagoškom planu, to ne znači ništa dugo nego da su čulni svet i čulna zadovoljstva dobar materijal za proces obrazovanja, odnosno da umerenost unosi red i u područje čulnog uživanja.

Različiti koncepti obrazovanja u dijalogima *Država* i *Zakoni* imaju svoje reminiscencije ne samo u antičkom epohlanom sklopu. Eho ovih konceptata možemo pronaći u moderno doba. I u epohalnom sklopu moderne mogu da se razluče koncepti subordinacije i emancipacije, u vidu ideološke funkcije obrazovanja, odnosno, sa druge strane, njegove kritičke uloge.

Literatura

Platonovi dijalozi

- Plato. 1884/2012. *Republic*, the Greek text. B. Jowett, ed. & lat. Oxford: At the Clarendon Press.
- Plato. 2002. *Laws*, with an English Translation. London, New York: William Heinemann, G.P. Putnam's Sons.
- Plato. 1868/2012. *The Phaedrus of Plato*. London: Whittaker & CO, Ave Maria Lane.
- Platon. 1983. *Država*. A. Vilhar. pr. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1990. *Zakoni*. A. Vilhar. pr. Beograd: BIGZ.
- Platon. 2000. „Sofist”. u *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*. Beograd: Plato.
- Platon. 1985. „Fedar”. u *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1981. *Timaj*. Beograd: Mladost.
- Platon. 1973. *Parmenid*. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1978. *Pisma*. Beograd: Izdavačka organizacija „Rad”.
- Platon. 1983. „Fileb”. u *Meneksen, Fileb, Kritija*. Beograd: BIGZ.

Ostala literatura

- Aristotel. 1982. *Nikomahova etika*. Zagreb: Liber.
- Aristotel. 1985. *Metafizika*. Zagreb: FPNSZ, Liber.
- Barker, Ernest. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, INC.

- Barnabè, Alberto. 2007. "Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery." Pp. 117–150 in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, edited by V. Alfuri. Berlin: De Gruyter.
- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, Christopher. 2010. *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diels, Hermann, and Walther Kranz. 1974. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band I. Berlin: Griechisch und Deutsch.
- Deretić, Irina. 2009. *Logos, Platon, Aristotel*. Beograd: Plato.
- Deretić, Irina. 2001. *Kako imenovati biće*. Beograd: „Filip Višnjić”.
- Gadamer, Hans-Georg. 1987. „Platon i pjesnici”. *Luča* 4(1–2):5–23.
- Hajdeger, Martin. 2003. „Platonov nauk o istini”. u *Putni znakovi*. Beograd: Plato.
- Hajdeger, Martin. 1975. *Uvod u metafiziku*. Beograd: „Vuk Karadžić”.
- Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Harris, Edward M. 2012. "The Rule of Law in Athenian Democracy and in Plato's Laws." *Filosofický časopis* 2:29–44.
- Krämer, Hans J. 1997. *Platonovo utemeljenje metafizike*. Zagreb: Demetra.
- Lee, David C. 2010. "Interpreting Plato's Republic: Knowledge and Belief." *Philosophy Compass* 5(10):854–864.
- Migliori, Maurizio. 2021. "Nomos and Nous. Which Are Plato's Criteria for the Definition of a Just City?" *Π Η Γ Η / F O N S* 6:31–48.
- Milislavljević, Vladimir. 2016. *Kad su ljudi nicali iz zemlje*. Beograd: Fedon.
- Morrow, Glenn Raymond. 1983. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Poper, Karl. 1993. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Beograd: BIGZ.
- Rowe, Christopher. 1979. "Justice and temperance in *Republic IV*." Pp. 336–344 in *Arktouros. Hellenic Studies*, edited by G. W. Bowersock, W. Burkert, and M. C. J. Putnam. Berlin-NewYork: presented to Bernard M.W. Knox.
- Saunders, Trevor J. 1970. *The Laws*. London: Penguin Books.
- Stalley, Richard. 1983. *An Introduction to Plato's Laws*. New York: Hackett Publishing Company, Inc.
- Straume, Ingerid S. 2016. "Democracy, Education and The Need for Politics." *Studies in Philosophy and Education* 35(1):29–45.
- Strauss, Leo. 2006. „Platon”. u *Povijest političke filozofije*, ur. L. Strauss and J. Cropsey. Zagreb: Golden Marketing, Tehnička knjiga.

Katarina V. Đurđević

PLATO'S WAYS OF EDUCATION

Summary

This paper seeks to elucidate the differing conceptions of παιδεία found in Plato's dialogues *The Republic* and *Laws*. Alongside an analysis of the various educational paths delineated in these works, particular attention is given to the ontological grounding of παιδεία in Plato's philosophy. Upholding the hypothesis that the transformation of the concept of education—observable in the developmental arc from the *Republic* to the *Laws*—is motivated by the evolution of Plato's ontological position (from the Theory of Forms toward the Theory of Principles), this study addresses a number of critical questions: Does παιδεία, as the shaping of the soul, depend exclusively on the

judgement of the ones who are shaping? How should we conceive of that which is to be shaped—that is, do the qualities of the soul influence the forms and methods of education? What constitutes the education of the highest educators in Plato’s ideal state, and can such supreme formation of the soul be rendered in linguistic and conceptual terms?

In the *Republic*, *παιδεία* is conceived as the search for the good in various domains of life. Only in this way is it possible to model any human activity according to an ideal paradigm. This search for the good requires the guidance of reason and the precise definition of every concept relevant to decision-making. The good is seen in different ways, with greater or lesser clarity, depending on whether one approaches it through the sensory realm or the domain of theory (intellectual contemplation). For this reason, poetic works, dialectic, and even mathematical knowledge must be aligned with the Forms, which can be adequately grasped only through philosophy. The more educated are responsible for shaping the education of the lower social strata. Yet the highest level of education—the contemplation of the Form of the Good—remains incommunicable. Plato is aware of this difficulty. In the Allegory of the Cave, he emphasizes that the freed prisoner will find himself at a loss when attempting to describe to the still-imprisoned captives realities that surpass their perceptual capacities. A dramatic example of the fate of such an “enlightener” is provided by the trial of Socrates.

This difficulty becomes even more pronounced in the case of philosopher-kings, who are capable of perceiving what lies beyond being. The highest form that “renders all else intelligible” resists didactic definition—that is, the conceptual interweaving made possible by its own “light.” For this reason, it is not possible to articulate this intellectual experience clearly in conceptual terms. Consequently, the mode by which the highest form of *παιδεία* is attained remains obscure. How, then, do philosopher-kings “steer” the state and conceptually articulate this supreme knowledge, if it belongs to the domain of the ineffable—as suggested by Plato’s *Seventh Letter* (Plato 1978:66)? In other words, can a form of education that cannot be linguistically or intellectually articulated still be considered education in the proper sense?

In the *Laws*, this same problem is reframed. The guardians of the state, endowed with rational knowledge, must ensure that their actions—even when arbitrating seemingly minor matters—ultimately serve one unified aim (*Laws* 962d). The guardian’s task involves navigating the relationship between the whole and its parts. Plato draws an analogy with the art of medicine: just as a physician keeps the whole and the goal of healing in view, without focusing on whether certain aspects of treatment are pleasant or unpleasant, so must the governance of the state be guided by a clearly defined aim (*Laws* 903c–d). This analogy recalls Aristotle’s distinction between *technē* and *empeiria* in *Metaphysics* Alpha, where medical knowledge also serves to illustrate the importance of combining a universal grasp of principles with their effective application in particular cases (*Met.* 981a:5–10, 20–24). The dialectic of whole and part thus requires not only adherence to a general principle but also its appropriate application to concrete circumstances.

The Platonic statesman must therefore not only comprehend the whole, but also be familiar with its parts—that is, know not only “the One” but also “the Many”. In simplified terms, one could say that in the *Republic*, *παιδεία* is characterized by subordination, while in the *Laws*, it is marked by emancipation—though not in the modern, political sense of the term. Rather, emancipation in the *Laws* is founded upon a dialectical engagement between the one and the many.

Keywords: *παιδεία*, Form of the Good, moderation, will (θυμός), knowledge, Theory of Forms, Theory of the Principles.

