

(Приказ књиге Ирине Деретић, *Логос, Платон и Аристотел*, Плато, Београд 2009)



Пред нама је озбиљна, веома професионално рађена студија Ирине Деретић. У њој је мисао снажна, разуђена, с јасним средиштем и кохерентним извођењима. Реченица лепа, без лажних украса, комуникативна. Ауторка не пати од маниризма празне дуабине која иде скупа с лошом спекулативношћу. Не потчињава се ниједном ауторитету с подручја којим се бави. Њена мисао је критичка, у изворном смислу те речи, и слободна. Импресионира квалитет и количина литературе која је анализирана, посебно у фуснотама књиге.

Говорићу подробније о неким, за мене најинспиративнијим сазнањима садржаним у овој студији, али још више поводом њих.

Најпре ћу се осврнути на границе логоса, схваћеног у смислу разума и говора, о чему Ирина Деретић убедљиво пише на крају своје књиге. Нагласак ће бити на судбини логоса у западној цивилизацији, на чијим окрајцима живимо, праћени усудом периферије, чак, периферије саме периферије.

Већ код Платона се зачиње мисао да се човеково биће не сме цепати на сферу логоса, схваћеног у смислу разума, и сфере осећајности и нагона. Одавно је сазрела потреба да се премошћује јаз између тих сфера, при чему би се оне третирале као диференцирана, а не антагонизирана целина, разум постајао топли разум, осећајност и ум би се преплитали, а нагони оплемењивали.

Има у Платоновом „Федру” веома важно место које упућује на ту потребу. Наиме, Федар каже: ”Јер оно што људе треба да води кроз цео њихов живот ако хоће да живе лепим животом, то не може ни родбина да им тако лепо у душу усађује, ни положаји, ни богатство, нити ишта друго, као љубав. А шта подразумевам под тим? *То је стид пред срамотом и надметање за лепотом.*

Без овога, наиме, не може ни држава, ни појединац да чини крупна и лепа дела”.

[\[1\]](#)

У наведеном Платоновом ставу практички Логос и Љубав иду руку под руку, ваљаност и

појединца и државе мери се постојањем и квалитетом те везе. Не заборавимо да Платонов Сократ у књизи „Последњи дани Сократови” на једном месту каже да је за њега филозофија „била највећа музика”.

[2]

Могло би се рећи да из оваквих мисли произлази да је логос нека врста музике, а музика облик логоса. То је веома далеко од суженог, хладног рационализма.

Још један састојак Платонове мисли ваља осветлити. Његов Сократ пита Федра: „Мислиш ли да је могуће како треба познавати природу душе без познавања природе васионе”? [3] Ово питање има начелни значај. И у нас и у западној филозофији, колико могу да видим, данас је запостављена филозофија природе, те и онтолошка повезаност појединца, заједнице и свемира, што се у класичној грчкој филозофији, а поготово у предсократовској, није дешавало. Антропоцентризам и логоцентризам су сијамски близанци. Одатле и третман човека као господара природе и центра космоса, што има поразне последице за људску егзистенцију. Иза „религије човека” и поробљавања природе стоји првенствено цивилизација профита и насиља. Не треба имати илузију да нека филозофија, на пример, Бејконова с чувеним нововековним геслом „знање је моћ” (чији је један од корена у класичној грчкој мисли) има одлучујући утицај на такав историјски ток. То не значи да одређена врста филозофије, или поједини њени елементи, што важи и за Платонову и Аристотелову филозофију, нису имали никаквог дејства на формирање империјализма разума и његово опредељење у техници као новом божанству. Такође то не значи да се због фетишизма технике и потчињености човекове стварима и новцу треба вратити ирационализму и мистицизму. Реч је о пледоајеу за употребу категорије мере (чије порекло је познато) у заснивању друштвеног бивствовања, почев од новог схватања економске рационалности, као и рационалности политичких институција, па све до скале вредности.

Апсолутизација логоса у смислу разума на равни стварне егзистенције води шеми понашања која ушкопљава човека, убија животну радост, усхићење на врхунцу осећајности као доживљене среће. То шкопљење је дуго било доминантно у европском духовном наслеђу. Зашто би теорија у смислу умног посматрања света била највиша људска срећа, како је мислио Аристотел? Она је то била за њега и за њему сродне филозофе. Када се то каже то не значи обесмишљавање таквог става, већ само ограничавање његовог домашаја. Тиме се не пледира за разузданост нагона и страсти, нити за плачљиви сентиментализам, већ само за ослобађање простора за еротско у смислу животодајног и животоносног принципа. Разум и ерос, тако схваћени, нису противници, поготово нису непријатељи, већ ортаци на истом послу реално могућег осмишљења и усрећења човековог бивствовања.

Сличан закључак произлази из завршних реченица књиге Ирине Деретић. У осврту на

бит Платонове мисли она пише: „У једном елиптичном и садржајем богатом опису ноетског сазнања љубитељ знања, ослобађајући се мноштва, додирује истинску природу онога што јесте, да би се на крају, испуњен еросом, здружио са највишим ‘истинским бићем’, Добром самим... На основу оваквих места не би требало посумњати у преовлађујуће рационални карактер Платоновог филозофирања, али исто тако треба имати у виду границе таквог мишљења... Платон је ... умео да види да се изван тих граница може крочити и охрабривао је мисао да се креће у том правцу”. [4]

Судбина логоса може се пратити од Сократовог (према Платоновом сведочењу) паноптимистичког рационализма до Хоркхајмеровог „Помрачења ума” и Адорновог отрежњујућег увида у континуитет непроблематизованог прогреса од праћке до атомске бомбе. Ваља чути драматичан Лиотаров позив на оснивање „Лиге за одбрану разума”, али и имати на памети у шта се све разум претвара. Мера света је изгубљена, надајмо се, уз опрез - не трајно. У том контексту намеће се и питање судбине Европе. Формира ли се Европа из духа филозофије, из наслеђа класичне грчке мисли, или из духа и праксе Империје? Или, пак, на темељу оног „цезаровског човека од чињеница” о коме говори Шпенглер [5]? Бојим се да веће изгледе има савез друге и треће могућности него оне прве.

Полазећи од Платонове, односно Сократове мисли, потребно је да се бар додирне њихов третман односа логоса и смрти. Непосредно пред своју смрт Платонов Сократ каже да филозоф ништа више не жели него да умре. [6] Откуд таква жеља, чак, жудња? Ствар се разјашњава тиме што Сократ сматра да тело заробљава душу, те да је врхунска сврха живота правог филозофа - смрт као ослобођење душе из затвора тела и њено сједињење с царством вечних, непромењивих идеја. А логос у смислу умног мишљења јесте, заправо, сходно тој премиси, сазнање бесмртности душе, односно бога. Наравно, то није хришћански бог. Али је хришћанство у основи примило идеју да је тело тамница душе, иако се у “Библији” могу наћи и супротни ставови, посебно у „Песми над песмама”.

Ако се тако разуме Сократов однос према смрти онда је његово држање у тренутку испијања отрова објашњиво не само, и не првенствено личном и грађанском храброшћу, као и поштовањем закона Атине, иако су били неправедни, него највише чврстим уверењем да ће му се душа престанком овоземаљског живота сјединити с бесмртном идејом душе. За Сократа логос нема апсолутну границу у смрти него се посредством смрти у потпуности остварује.

Други тематски комплекс садржан у студији Ирине Деретић о коме ћу говорити тиче се

одређења човекове природе.

Позната је Аристотелова одредба човека као политичке животиње. Она није погрдна, напротив. За Аристотела човек биологијом припада животињском свету, али учешћем у политици, не било каквој него оној која тежи остварењу општег добра, иде ка самоуздигнућу и постаје биће вођено моралним начелима.

Али, Аристотел одређује човека и као „двоножну, бескрилну животињу”, што је, очито, неутралана, дескриптивна дефиниција.

Нема места питању која је од тих дефиниција исправна. Обе су исправне, али и крње. Међутим, намеће се начелно питање је ли уопште могућа нека потпуна и коначна одредба човека. Сматрам да није. То што људи, сем изузетака, располажу разумом, способношћу говора, те стога и логосне комуникације, што су бића заједнице, праксе, рада и преображаја природе – није довољно за универзалну дефиницију човека. Бит проблема је у огромним, несавладивим разликама у карактерној структури људи. Имећу оног дела људског рода, сачињеног од појединаца и група који су испод нивоа звери, на једној, и племенитих људи који никада не би насрнули на живот другог човека, на другој страни – непремостив је амбис. Не зна се колико је испод-зверских чудовишта. Али историја, као и садашњост у којој живимо, показују да се не могу свести на занемарљив број. Сем тога, између њих и већине човечанства, оних који нису ни у знаку изразитог добра, нити злотворства, него антропологије и онтологије сивог – такође постоји велика разлика. Искуство сведочи да се број убијених у ратовима и другим облицима међуљудског сатирања не смањује него расте. Ниједан систем, ниједна религија, ниједан вид просвећивања нису успели да смање број усмрћених тим путем. То је највећи пораз човечанства пред властитом судбином. Стога није оправдано превелико поверење у интелигибилност света. Јер се онда намеће питање откуд толико зла у њему.

Просветитељска традиција започета у европском духу у класичној грчкој мисли, нада да ће знање довести до врлине, иако се не сме напустити, показала је своје јаке унутрашње границе. Злочинци могу располагати великом сумом знања, високим образовањем и импресивним титулама, а убијати без зрнца гризодушја, притиском на дугме с висине од десет километара, као што су убијали наш народ пре једанаест година, извршавајући наредбе још већих злочинаца који хоће да господаре светом и недостижни су правди.

Услед свега наведеног оно, треће, Аристотелово одређење човека као животиње која

разликује добро и зло, мањкаво је, јер се у њему запоставља чињеница да има људи којима до те разлике нимало није стало.

То су разлози који ме опредељују да закључим да није могућа потпуна и коначна дефиниција човека која би важила за сваког појединца. Уосталом, то није најважније него теоријско-практичко залагање за свет бар с мање међуљудског убијања, насиља и страха, свет у коме нема места за некрофилне идеологије, политике и економије.

Трећа тематска целина о којој и поводом које ћу нешто рећи, односи се на филозофију политике и социјалну филозофију Платона и Аристотела, полазећи од опсежне анализе те проблематике у књизи Ирине Деретић.

Платон се залагао за снажну државу, али не било какву него ону умну. Тачно је да је васпитавање подређивао моћи државе, да песницима није било места у њој јер, како је мислио, они слабе душу ратника. Таквом уму не служи на част то што је сматрао да треба усмртити дегенерисану децу и немоћне старце. Али нигде се није залагао за страховладу. Поперова оптужба Платона да је зачетник теорије тоталитаризма је ванисторијска конструкција. Тоталитаризам је прозвод дегенеративних процеса Модерне, који су јој иманентни, страховлада настала на темељу индустријског друштва, масовног насиља и манипулације на подлози знања, култа вође, расе, нације, партије и државе, као и одређене фанатизоване идеологије месијанства и принудног усређења. То не произлази из целине Платонове концепције државе и политике, иако неки елементи те концепције не могу бити прихватљиви. У његовој „Држави” заиста постоји став о томе да филозофи-управљачи треба да имају улогу „чистача” људских нарави да би се створила срећна земља. То је, савременом терминологијом речено, залагање за улогу филозофа као елите која себе овлашћује да усређује народ без обзира на то да ли он то жели. Али, одатле не следи нужно да је Платон хтео остварење државе институционализоване страховладе. Ако је изричито био против тираније није се могао залагати за такву државу. Тиме би порекао све што је писао о здружености морала, лепоте, ероса и логоса.

Веома је важан Платонов увид у логику кварења политичких поредака, посебно демократије. У његовој психолошкој анализи кварења власти може се запазити употреба неке врсте “идеалних типова”, односно, одређених образаца власти који се унутрашњим труљењем нужно дегенеришу. У тој дегенерацији кључну улогу има пожуда за влашћу, њеним гомилањем, која најчешће иде с похлепом за богатством.

За стварност демократије у нас и у многим другим земљама пост-реалсоцијалистичке “транзиције” најпримереније је употребити Платонову синтагму “болест државе”. Свакако, то се не односи на сваку могућу демократију. Аристотел, пак, сматра да је добра држава она у којој народ добровољно остаје да живи. Он има више ставова о владавини мноштва. Не свде се на оцену да демократија спада у лоше облике државног уређења, али је тај облик најмање лош. Његова главна мисао о демократији јесте да је то владавина сиротиње и да је најбоље државно уређење – умерена демократска република. Но, остаје питање који су критеријуми чијим посредством се доноси поуздана оцена о томе је ли нека демократија умерена или претерана, ко тај суд доноси и с каквим последицама.

Можда две Аристотелове мисли најбоље осликавају и време у коме живимо. Прва је „увијек једнакост и праведност траже слабији док јачи о томе ништа не брину”, [7] а друга да је „наоружана неправда нешто најстрашније”.

[8]

Аристотел сматра да добро и срећа спадају у примарне егзистенцијалне категорије и да држава ваља само ако настоји да их остварује. Чини ми се да је у савременој филозофији политике безмало ишчезла категорија људске среће. Као да постоји нека врста одбојности да се о њој говори, као да се стаје пред несумњиво тешким питањем одређења садржаја тог појма.

Неколико опаски о реторици у делима Платона и Аристотела, њиховој интерпретацији у студији Ирине Деретић и актуелности њихових главних идеја о тој теми у нашем добу.

Ауторка ове књиге наглашава да је Платонов Сократ „у праву када указује на проблем у вези са одређењем реторике као вештине уверавања о праведном и неправедном. Проблем се састоји у томе што би, према Сократовом мишљењу, требало трагати за знањем о етичким питањима, а не само о уверењима о томе.” [9]

Овде желим да скренем пажњу на једну мисао Платоновог Сократа, садржану у књизи „Последњи дани Сократови”. Када говори о заснованости својих уверења Сократ истиче властити социјални положај тиме што каже следеће: „Ја, мислим, имам поузданог сведока за то да истину говорим. Ко је тај сведок? Моја сиротиња”. [10] Ове речи покрећу размишљање о томе које су материјално-социјалне претпоставке, поред свих других, истинитог говора о људском свету. Сиромаштво, само по себи није јемство таквог говора, али је огрезлост у богатству, поготово у друштвима која су као целина сиротињска, његова много јача препрека.

Ако проблем реторике ставимо у контекст савремених политичких збивања у којима се препознаје доминантно обележје „организоване јавне лажи”, показује се да таква реторика нема никакве везе с наведеним Сократовим упозорењем. Демагогија и ласкање маси, при чему је, како каже Платон, гомила „жедна меда”, данас имају неупоредиво већи распон и много јача средства уверавања него у време античке Грчке. Стратегије идеолошког завођења, застрашивања и обмана, производња “симулакрума” у либералној демократији и другим облицима политичког режима, постали су индустрија, а медији један од главних ослонаца репродукције моћи. Истина бива периферна, важна је интерпретација, а посебно слика која преображава неку чињеницу до нивоа непрепознатљивости. Живимо у времену масовне производње привида и фалсификата.

У свакој вредној интерпретацији великих филозофских дела води се рачуна о времену у којем су настала, али се, уједно, гради копча с њиховим одјеком у садашњости, јер таква дела нису само мисаона синтеза једне епохе него имају и трансепохални значај. Књига Ирине Деретић “Логос, Платон и Аристотел” испуњава те критеријуме. Она је квалитетна, на завидном теоријском нивоу, те је као таква незаобилазна степеница на коју се мора стати у сваком даљем истраживању проблематике у њој обрађене.

---

[1] Платон, *Ијон, Гозба, Федар*, Култура, Београд, 1955, стр. 38-39.

[2] Платон, *Последњи дани Сократови*, ...стр. 70.

[3] Платон, *Ијон, Гозба, Федар*, стр. 176.

[4] И. Деретић, *Логос, Платон и Аристотел*, Плато, Београд, стр. 408.

[5] О. Шпенглер, *Пропаст Запада, Утопија*, Београд, 2003, стр. 218.

[6] Платон, *Последњи дани Сократови*, стр. 70, 85.

[7] Исто, стр. 204.

[8] Аристотел, *Политика*, Култура, Београд, 1970, стр. 6.

[9] И Деретић, оп. цит. стр. 151.

[10] Платон, *Последњи дани Сократови*, Култура, Београд, 1959, стр. 22.