

## АЛЕКСАНДАР Д. РИСТЕСКИ<sup>1</sup>

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ  
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

# ЈЕДНО И МНОШТВО У ПЛАТОНОВОЈ ПСИХОЛОГИЈИ

У овом раду приступићемо тумачењу Платонове трипартитне психологије у кључу метафизичких принципа Једног и мноштва и  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ , с циљем ближег расветљавања карактера његовог „дуализма“. Посматрањем душе на тај начин уочавамо да њена троделност никако није окидач нерешивих проблема у платоничкој психологији и да се Платонова „филозофија духа“ не може читати у кључу картезијанског дуализма супстанција, а што је приметна тенденција у савременим дискусијама о дуализму. Поред тога, Платон и Декарт се неретко тумаче као главни представници дуализма у историји филозофије духа. Сматрамо да је овакав приступ недовољно расветљавајућ у погледу појмовне историје дуализма супстанција, те је циљ рада да укаже на фундаменталне разлике између ова два мислиоца, најпре скретањем пажње на улогу мноштва и телесности у појмовном одређењу душе.

**Кључне речи:**  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ ; Једно; мноштво; душа; делови; дуализам; метафизика; психологија; тело.

## Увод

Платонова трипартитна психологија несумњиво је обележила даљи развој не само филозофских већ и уметничких, теолошких и научних увида и остварења у историји европске културе (Сикутрис, 1998, стр. 57–58; Соорер, 2001, стр. 341–372; Rohde, 1903, стр. 263–265). Кроз начин на који тематизује

---

1 [aleksandar.risteski@pr.ac.rs](mailto:aleksandar.risteski@pr.ac.rs)

Овај рад је настао као резултат пројекта 179064 Министарства за просвету, науку и технолошки развој, који подржава Република Србија.

однос душе и тела, Платон показује своје разумевање тога да човек у својим поступцима може бити вођен различитим мотивима и покретан различитим узроцима, као и да се ови могу у души једног и истог човека наћи у противречности и нескладу.<sup>2</sup> Поред тога, трипартитна психологија у *Држави* нам појашњава и однос између одређеног карактерног склопа појединца и заједнице, односно, облика владавине (уп. *Resp.* 445c – d).

Несумњиво је да ове теме заузимају веома битно место у Платоновој мисли, јер се показују као тесно испреплетене с другим, политичким, етичким, епистемолошким и метафизичким темама. Не изненађује, стога, што се Платоновој психологији и данас поклања велика пажња. Упркос томе пак није редак случај да се она тумачи као *дуалистичка*, па се у том духу истичу њена два главна тематска мотива: 1) дуализам душе и тела (неретко и као *антиципација* дуализма супстанција) и 2) трочлана структура душе (види: Ђурић, 1976, стр. 345–347; Јанарас, 2005, стр. 12–14; Петронијевић, 1998, стр. 35; Шакота-Мимица, 2005, стр. 165; Broadie, 2001, стр. 295–308; Buckle, 2007, стр. 301–337; Dillon, 1990, стр. 19–31). Но, да ли је овакав приступ у потпуности оправдан, односно, да ли је Платон, уз Декарта, заиста један од представника дуализма супстанција у историји филозофије духа?<sup>3</sup>

Ова питања сматрамо оправданим, будући да сматрамо да се проблеми трипартитне психологије не могу читати у проблемском кључу картезијанског дуализма,<sup>4</sup> те да се питања о томе како нешто просто (као што је душа) може бити и нешто сложено (као што је тело), код Платона не би требало тумачити као антиципацију картезијанства.<sup>5</sup> Трочлана структура јесте најпре *модел*<sup>6</sup> којим се описује динамика људског живота у целини и начин на који Платон прави разлику између душе и тела, сасвим се разликује од полазних претпоставки картезијанског дуализма.

2 Сукобљеност мотива за делање може се одразити и на човеков карактер, што на дуже стазе за последицу има обликовање „ружне душе“, односно, видљиви несклад између намера и дела, мњења, поступака и жеља (види: *Soph.* 227a – 228e; *Resp.* 439c; 444e.).

3 Види: Шакота-Мимица, 2005, стр. 165: „Картезије није био први мислилац који је заговарао различитост душе од тела. И сам је сматрао, и у томе био посве близак истини, да се ова дистинкција још од антике проповедала и да је читава хришћанска традиција заснована на њој.“

4 Види: Broadie, 2001; Dillon, 1990; Risteski, 2019; Ross, 2000.

5 Наравно, Аристотел се бави истим питањима (*De An.* 1.5, 411a6 – b3), али с метафизичким и епистемолошким претпоставкама које се фундаментално разликују од (пост)картезијанских, а у савременим интерпретацијама, чешћи је случај да се дуализам разуме и тумачи у картезијанском кључу, него у духу Аристотелове критике. У раду се пак не можемо детаљније бавити овим односом, будући да је примарна тема однос Платонове филозофије духа и картезијанског дуализма.

6 Више у вези с темом види: Cooper, 2001, стр. 341–372.

С циљем да се критички обратимо овом питању, у раду ћемо се бавити Платоновом трипартитном психологијом у кључу метафизике Једног и мноштва и највиших родова бића (μεγίστα γένη). Намера нам је да оваквим приступом јасније истакнемо битну разлику између картезијанског и Платоновог „дуализма“, као и ту чињеницу да „тело“ у Платоновој психологији има значајнију и афирмативнију улогу од оне коју има у картезијанској филозофији духа. Поред тога, настојаћемо да покажемо да и поред политичких, етичких и социолошких аналогичности, метафизички приступ такође може расветлити битне аспекте Платонове психологије и филозофије духа.<sup>7</sup>

Довољан је летимичан преглед преко домаће и стране филозофске литературе да би се уочило да се, када је реч о дуализму, најчешће наводе два имена као репрезентативна: Платон и Декарт (види: Филиповић, 1965, стр. 98–99; Audi, 1995, стр. 244–245). Било би, додуше, прегрубо рећи да платонизам не познаје никакав дуализам.<sup>8</sup> Но, картезијански дуализам супстанција нешто је сасвим страно Платону, и док су *порезења* између платоничког и картезијанског дуализма могућа, *исисовезивања* пак нису и тешко да би се могла оправдати.<sup>9</sup> Оно што разликује платонички и картезијански дуализам јесте читав спектар претпоставки, почев од онтолошких, епистемолошких и етичких, па све до аксиолошких и психолошких.

Будући тако, теми Платонове тројне поделе душе, у наставку текста, нећемо приступити тако што ћемо чињеницу троделности довести у везу с проблемом дуализма супстанција, те покушати да, унутар тих појмовних

- 7 Наравно, оваквом приступу се можда може упутити приговор због анахронизма, будући да увиде, који ће у наставку бити предмет порезења и тематизовања, Платон развија у различитим периодима свог стваралаштва. У раду пак ни не тврдимо да је Платон у ранијим дијалозима покушавао да оправда мисаоне поставке које развија касније, већ да метафизика каснијих дијалога пружа, у најмању руку, интересантан интерпретативни оквир за неке раније идеје. Уосталом, сигурно да Платонова метафизичка мисао из познијих дијалога пружа богатију слику о његовој метафизици душе, од картезијанске метафизике дуализма супстанција, која је, свесно или несвесно, неретко кључ за тумачење Платонове филозофије духа.
- 8 Важно је имати на уму то да је сам термин „дуализам“ новијег датума и да припада нововековној филозофији (први пут се појављује 1700. године у делу Томаса Хајда *Historia religionis veteram Persarum eorum que magorum* (Hyde, 1700, стр. 164), а као филозофски термин који означава одређени став у тумачењу односа душе и тела припада Волфовој филозофији, будући да га Волф први употребљава као термин који има психолошко значење (види: Runes, 1942, стр. 84–85).
- 9 У раду се не можемо детаљније бавити овом темом, бар не даље од граница питања Платоновог и Декартовог дуализма. Више у вези с критиком оваквог приступа види: Risteski, 2019; Ross, 2000. Више у вези с покушајима довођења у везу платонизма с картезијанском и посткартезијанском традицијом види: Dillon, 1990; Emilsson, 2017; Hutchinson, 2018; Ross, 2000.

категорија, одгонетнемо како може нешто просто и непротежно истовремено бити и нешто сложено. Уместо тога, обратићемо се неким од темељних поставки Платонове метафизике, с циљем да утврдимо пружају ли оне некакав оквир тумачења и разумевања природе душе.

## ПЛАТОНОВА ПСИХОЛОГИЈА И ДУАЛИЗАМ СУПСТАНЦИЈА

У наставку текста осврнућемо се на тзв. Платонов дуализам и начинићемо кратко поређење с картезијанским, с циљем да покажемо да се овај први не може тумачити као претеча другог, нити је с њим истоветан. Напротив, настојаћемо да покажемо да у Платоновој филозофији духа нетелесност и непротежност душе не искључују нужно и сваки моменат мноштва, и да тело игра знатно важнију улогу у нашем разумевању човекове душе, док се, насупрот томе, у картезијанској филозофији духа појам мислеће ствари као супстанције конституише управо тако што се појам протежне искључује.

Велики утицај дуализма супстанција на тзв. „посткартезијанску мисао“,<sup>10</sup> очигледан је већ према томе у којој се мери пажња истраживача ни не усмерава на питања о могућности постојања дуализма код Платона, већ пре на питања о могућности интеракције две међусобно супротстављене супстанције.<sup>11</sup> Тако, рецимо, Стивен Бакл (Buckle, 2007, стр. 301–337) брани став да се главни Декартови аргументи за дуализам могу директно извести из Платонове филозофије,<sup>12</sup> а код нашег Петронијевића читамо како дуализам „заступају Платон, хришћанска теологија и филозофија и Декарт, који је најконзеквентнији преставањик дуализма“ (Петронијевић, 1998, стр. 35). Нешто слично проналазимо и у филозофским речницима и енциклопедијама (види: Филиповић, 1965, стр. 98–99; Hart, 1994, стр. 265–269; Robinson, 2016; Runes, 1942, стр. 84–85), где се у одељку о дуализму Платон и Декарт спомињу, ако не искључиво, онда неизоставно, док у Јанарасовој *Метафизичи џела* читамо како „[д]уалистичко тумачење човека [...] своју класичну дефиницију свакако налази код Платона“ (Јанарас, 2005, стр. 12–13).

10 Више у вези с овим види: Risteski, 2019. За темељну критику оваквог приступа античкој филозофији види: Елер, 2002, стр. 45–46.

11 Уп. Broadie, 2001, стр. 295–308. Више у вези с питањем троделности и бесмртности душе види: Szlezák, 1976. Питањем унутрашњег устројства људске душе, те односом словесног и бесловесног дела баве се Деретић (Деретић, 2006, стр. 269–290), Лоренц (Lorenz, 2009) и Герсон (Gerson, 2003).

12 Сличан став далеко опрезније и доследније брани Џон Котингем, у свом раду о заједничким аспектима Платонове и Декартове космологије, метафизике и етике. Види: Cottingham, 2007, стр. 15–44. Котингем пак не доводи Декарта у директну везу с Платоном, већ приликом истицања блискости мисаоних мотива узима у обзир и утицаје посредника, као и специфичне разлике између мислилаца.

Премда је дуалистичко читање Платонове филозофије духа у великој мери оправдано или бар подстакнуто и његовим писаним делом, пренаглашавањем пак дуализма душе и тела могу се превидети неки битни моменти у Платоновј мисли. Превиђа се, рецимо, специфично људска ситуација коју Платон често има на уму,<sup>13</sup> и која је неодвојива од човекове телесности. Иако душа јесте оно што је управљачко у човеку и оно што је у њему најсличније богу (*Phaed.*80a-b), човек за Платона није искључиво своја душа.<sup>14</sup>

На овакав „школски“ приступ Платону, као једном од представника дуализма и као претечи картезијанизма скреће пажњу Сара Броди (Broadie, 2001), тврдећи да овакав приступ није нужно погрешан, али да није ни у потпуности оправдан. Такве категоризације, наиме, губе из вида оне епистемолошке, метафизичке и етичке разлоге којима се Платон води када артикулише своју „дуалистичку“ позицију (Broadie, 2001, стр. 295–308; Gerson, 1986, стр. 352–369). Рецимо, превидело би се то да је за Платона блискост између душе и идеја од великог сазнајно-теоријског значаја, да душа није само мислећа *сѿвар* већ и начело живота, а да је одговор на питање о бесмртности душе у *целини*, а не само као мислеће ствари, од примарног значаја за разумевања морала (види: Broadie, 2001, стр. 295–308).

Конкретан пример тога о чему Броди говори можемо да видимо у раду Стивена Бакла (Buckle, 2007), који полази од претпоставке идејне блискости између алегорије о пећини и полазних интенција *Медиѿација о ѿрвој филозофији*. Бакл, наиме, претпоставља корелацију између различитих медитација и корака у напуштању пећине (Buckle, 2007, стр. 301–337). Сходно томе, аутор сматра да Декарт не представља толико „радикалну новину“ у историји филозофије, већ да много тога дугује традицији, а посебно платонизму (Buckle, 2007, стр. 301). Овакав приступ, међутим, није у потпуности непроблематичан, будући да Декарт види *Медиѿације* као пројекат утврђивања „јасних и разговетних“ истина, које и нису баш у сагласности с темељним поставкама Платонове онтологије и епистемологије (које се налазе у основи алегорије).

Поред наведених разлика, алегорија показује и то да је наша телесност неизоставни део нашег бића. Насупрот томе, *Медиѿације* не говоре много о човековом положају у свету и односу према *грујом*, колико о проблему да се формулише једна теорија сазнања на темељу апсолутно поузданих критеријума, чак и по цену симулирања једне нељудске ситуације мишљења апсолутно одвојеног од телесности и чулности. Не изненађује стога да су коначни увиди таквог пројекта у суштој супротности с Платоновим: док је за

13 А која ће касније бити од великог значаја за развијање филозофског појма *личности*. Више у вези с овим види: Јанарас, 2005, стр. 12 и даље, 2009.

14 Или, како би Плотин рекао да, наиме, нисмо тело, али нисмо не без тела (IV 4,18,13).

Платона телесност ипак саставни део човековог бића,<sup>15</sup> Декарту је нејасно како је могуће да човек постоји као спој супстанција, јер се као једина евидентна истина намеће то да је човек *сѿвар* која мисли (види: Cottingham, 2006, стр. 179–192; Descartes, 1998, стр. 19–25).

Поред огромних разлика у *еѿисѿемолошким* и *меѿафизичким* поставкама у *Медиѿацијама* и *Држави*, оваквим читањем би се обесмислиле и *еѿичке* амбиције у Платоновим настојањима да се докаже бесмртност душе. Када би, наиме, само разумски део био бесмртан, онда би независно од тога каквим начином живота неко живи, човеку било довољно да се нада томе да је смрт потпуно одвајање душе од свега телесног, укључујући страсти и пожуде. Овим би се оправдала могућност избегавања *ѿослеѿица* рђавог начина живота, према изопаченој вредносној лествици, па се тиме обесмишљава и Платоново чврсто уверење, које брани у *Држави*, да је правичност увек кориснија и боља од неправичности.

На основу претходно изложеног, видимо да су разилажења у Платоновој и картезијанској мисли толико велика, да је тешко оправдати покушај поистовећивања ова два мислиоца, поготово тамо где су поменута разилажења најочигледнија. Вероватно је најсликовитији приказ разлике два филозофа процена коју износи Сара Броди, наиме, да је човекова душа, према Платоновом виђењу, и поред своје нетелености, ипак нешто што је начело живота и што је нераскидиво везано за све што човек чини (уп. Broadie, 2001, стр. 295–308). Узимајући у обзир ту темељну разлику, вероватно је да би питање трипартитне психологије требало тематизовати управо у том светлу. Да би се разумело, стога, шта је човекова душа, неопходно је узети у обзир шта је то што човек чини и шта је то што сачињава његову животну садржину.

## ЈЕДНО И МНОШТВО

Платоново појмљење и доказивање бесмртности душе несумњиво има снажне етичке, социолошке, политичке, епистемолошке и метафизичке импликације. Одређујући смртно као оно што се распада, а оно што се распада као оно што мора бити састављено од делова, Платон долази до закључка да је све што има делове нужно смртно и пропадљиво (уп. *Phaed.* 78c1 – 4; види: Lorenz, 2009, стр. 36 и даље). Но, како је душа троделна, нужно је, стога, и да је смртна. С друге стране пак сама чињеница да је способна за спознају идеја већ указује на то да је душа на неки начин њима блиска, па стога мора бити бесмртна (уп. *Phaed.* 79a – 80e).<sup>16</sup>

15 Што Јанарас делимично признаје, али ипак сматрајући да права метафизика тела почиње с Аристотелом (Јанарас, 2005, стр. 14).

Према поставкама картезијанског дуализма, троделност душе имплицирала би и њену протежност, а тиме и распаљивост. Платонова психологија пак полази како од тога да је душа сложена, тако и да је проста и нетелесна, односно, бесмртна. Но, на који начин помирити ова супротстављена гледишта? Мисаони модел картезијанског дуализма супстанција, очигледно, није задовољавајућ, јер се коси не само с Платоновом метафизиком већ и основним етичким и социо-политичким слојевима значења која Платон везује за душу и идеју њене бесмртности.

Питање сложености онога што је по дефиницији нетелесно, представља једно од проблематичнијих места у Платоновј психологији, па је стога и предмет интересовања многих стручњака. Хендрик Лоренц, који се у својој књизи *The Brute Within* (Lorenz, 2009, стр. 36) бави страстима и емоцијама у Платоновј психологији, а тиме и проблематиком трипартитне психологије, истиче како је и сам Платон био свестан овог проблема, јер у *X* књизи *Државе* запажамо како Сократ говори следеће:

„Није лако [...] да буде вечито оно што је састављено из мноштва делова, који нису на најбољи начин синтетисани, а сада нам душа изгледа тако.“  
(*Resp.* 611a10 – b7)<sup>17</sup>

Наведено место приказује најмање два проблема везана за наше разумевање душе. Тешко је, најпре, утврдити шта је она, тј. да ли је проста или сложена, а затим да ли је смртна или бесмртна. Наиме, уколико је нешто једно, зашто се показује као сложено из више делова; уколико је пак мноштво, како је могуће тврдити да је бесмртна, будући да је све сложено подложно распадању (види: *De An.* 1.5, 411a6 – b3; Lorenz, 2009, стр. 35–40)? У наставку ћемо начинити преглед неких метафизичких поставки у дијалозима *Парменид* и *Софист*, с циљем да одговоримо на постављена питања. Но, уместо да питамо како је могуће да је нешто просто истовремено и нешто сложено, питајмо, најпре, да ли је уопште могуће да *нешто* буде апсолутно просто,

16 Пођемо ли од претпоставке распаљивости свега што је сложено, па самим тиме и душе као троделне, суочавамо се са следећим проблемом: уколико је троделна душа смртна, онда је души немогуће да спознаје вечне и непроменљиве идеје. Знање је, у том случају, немогуће, јер су знање и именовање могући само уколико се претпостави нешто трајно и непроменљиво, нешто што се разликује од вечитог тока чулне стварности и што пружа трајну основу успостављања идентитета ствари кроз време (уп. *Crat.* 386a). Но, због чега се могућност знања, тј. разлика између знања и незнања мора оправдати? Према Платоновом суду, уколико је знање немогуће, онда је *немогућа* или *недишна* разлика између *дића* и *недића*, а тиме и између *исшине* и *лажи*, а што су теме од примарног значаја (уп. *Soph.* 233a – 234b; 259e – 261c; *Resp.* 484a – 511e). Претпоставка смртности душе, стога, лако може да се веже за могућност заснивања заједнице која није утемељена на рационалним начелима и врлини праведности, јер би у том случају знање о овима немогуће.

17 Према преводу Албина Вилхара и Бранка Павловића (Платон, 2013, стр. 256–257). Види и: Lorenz, 2009, стр. 36–37.

неподељено, интелигибилно бивство, о чијим деловима се не може говорити.

Платон у *Пармениду* указује на то да без Једног ствари не би могле да се појављују ни као једно ни као мноштво, те да сходно томе не би могле бити ни појмљене (166с).<sup>18</sup> Свака појединачна ствар или свако појединачно биће, нужно нам се појављује и као нешто једно и као нешто сложено. У дијалогу се излаже став да се не може говорити о постојању Једног, бар не на начин на који постоје појединачне ствари, нити се може говорити о спознаји Једног, бар не на начин на који се спознају појединачна бића (уп. *Prm.* 141e-142a-b, 166с).<sup>19</sup> Већ мишљење као такво претпоставља мноштво и кретање одредби, па тако *сјознаји* Једно значило би изаћи у разлику, у мноштво. Ако је и душа *нешјио*, онда је нужно да је нешто једно, јер у супротном не би могла ни *дији* нешто. Но, како ниједна постојећа ствар није Једно по себи, па тиме ни нешто апсолутно просто, тако ни душа не може бити нешто апсолутно просто и нешто што би било лишено сваког момента мноштвности. Говоримо ли о човековој души мимо граница онога како нам се појављује, дакле, кроз *мноштво* интелектуалних и практичних активности и емотивних стања, говорили бисмо, можда, о нечему другом, али не и о човековој души. Немогуће би било говорити о човековој души, а да се при том, поред разумског, не узму у обзир срчани и пожудни део.

Сходно томе, место из *Државе* које Лоренц наводи не мора нужно да се схвати као Платонова самокритика. Штавише, место се може читати као Платоново упућивање на то да с истом опрезношћу с којом приступамо питањима Једног и бића, приступамо и питању душе (јер и она је неко биће), те да ли је она сложено или просто бивство. Као предмет дијалектичког испитивања, душа се мора сагледати у оном светлу у којем дијалектичар иначе и сагледава свој предмет, а то је у светлу *повезаности ствари* (уп. *Resp.* 537с). Изгледа ли нам, или, појави ли нам се душа као нешто сложено, задатак који имамо није да изаберемо једну између две картезијанске супстанције, већ да схватимо како су ти делови повезани у једну целину и шта значи то да је нешто једно, а шта да је мноштво. Људска душа, као и све што има онтолошки статус „постојећег“, нужно мора бити неко јединство мноштва.

Као што у *Пармениду* уочавамо излагање потешкоћа на које мишљење наилази у покушајима спознаје Једног по себи, тако у *Софисти* уочавамо доказивање претпоставке да биће ипак на неки начин није, док небиће ипак на неки начин јесте (*Soph.* 241d – e). Мислећи небиће као градивни елемент бића, Платон види постојање као испреплетеност или *συμπλοκή* бића и неби-

18 За сјајну и детаљну анализу овог Платоновог дијалога види: Петровић, 2016, стр. 243–279.

19 О онтолошком статусу Једног код Платона види: Merlan, 2008, стр. 22–23; Krämer, 1997, стр. 123–201.



ћа. Учење о μέγιστα γένη или највишим родовима бића сугерише то да се не може говорити о нечему као о бивствујућем, уколико се искључе моменти кретања и мировања, истовестности и разлике (*Soph.* 254d – 259d). Сходно томе, не може се говорити о нечему као једном, као неком бивству, ако то нешто није истовремено и на неки начин нешто сложено. Узмемо ли у обзир ове метафизичке поставке, нужно се намеће питање: због чега би душа била изузета из овакве метафизичке слике света? Због чега би душа била апсолутно просто, једноставно суштаство које искључује сваки елемент мноштва и разлике?<sup>20</sup>

Упоредимо ли ове метафизичке поставке с Платоновом филозофијом духа, видимо да су мноштво, кретање и сложеност неизоставни елементи постојања и да је немогуће замислити људски живот без ових момената. Као *нешито*, као постојеће, ни душа не може бити изузета од онога што се односи на сва бића, тј. као постојеће не може бити мишљено мимо највиших родова бића или категорија.<sup>21</sup> Посматрано на тај начин, јасно је да се душа мора мислити као јединство мноштва, а не као апсолутно једноставно суштаство лишено сваке одредбе мноштва и кретања, јер и чињеница мишљења већ потврђује *креијање* и *мноштво*. Стога се троделност душе тешко може тумачити као потез који повлачи за собом исте појмовне последице и закључке као и картезијански дуализам супстанција, односно, да се претпоставља душа као просто умствено суштаство о чијим се „деловима“ не може говорити. Напротив, трочлана структура имплицира то да се човеков живот мора разумети као нека врста *испрејлејености* делова душе, односно, да су сва три дела, на различите начине, присутна у свакој човековој активности.

## ТЕЛО И ДУША

Уколико је душа нешто бивствујуће, нужно је да је на неки начин и нешто сложено, тј. да садржи елемент мноштва. Било би немогуће да душа буде апсолутно просто суштаство које је ван сваког мноштва и кретања, и сваке разлике и промене, као што би то био случај с Једним по себи. Начин на који

20 Види: Krämer, 1997, стр. 183: „Платон укида елеатизам и цијелу старију традицију исправљајући их на далеко „принципијелнију“ разину, и то на тај начин што обадва свијета *alethe* и *doxe* поима подједнако утемељенима у јединственој структури бивства, тј. конституиранима из почла чисте *Једности* и чистог *мноштва*“.

21 Занимљиво је да Плотин тумачи Платонове родове као категорије, односно, као оквире изван којих је мишљење бића немогуће (*Enn.* VI 2; Деретић, 2009, стр. 35). У том духу Плотин говори: „[П]омоћу бића које је у нама видимо биће, и све остало видимо помоћу осталог, кретања које је у бићу видимо помоћу кретања које је у нама самима, а мировањем мировање, и то што је овде усклађујемо с оним тамо“ (VI 2.8.25-30) према преводу Слободана Благојевића (види: Плотин, 1984, стр. 51).

Платон полази од полиса као човека „у великом“ (*Resp.*369a, 435d), с циљем да испита човеков душевни живот, можемо разумети као мисаоно кретање од констатовања одређених чињеница, ка утврђивању њихових узрока.<sup>22</sup> Уколико је, наиме, чињеница да у друштву постоје различите склоности и страсти, врлине или пороци, те да се читаве групе људи, облици владавине или народи могу по том основу описати и идентификовати, а друштво се састоји од појединаца, онда се порекло свега наведеног не може тражити нигде другде, до у човеку.

Полазна претпоставка је та да је немогуће за групу бића лишених, рецимо, среброљубивих склоности да образује и једну среброљубиву заједницу. Чињеница да у *груши* постоје, рецимо, тиранија, олигархија и развратно понашање, говори о томе да њихово порекло мора бити људско. Уколико је душа начело живота (*Phaed.*105c – 106a; *Resp.*353d – e), а човеков се живот састоји у ономе што чини, онда је из више разлога нужно бавити се питањем људске душе, и то у светлу њених делатности и испољавања.<sup>23</sup>

Трочлану структуру коју Платон развија у *Држави* можемо пре разумети као модел којим се описује целокупно људско понашање, будући да се препознаје то да укупност таквог понашања не може да се сведе само на оно што је човеку *особено*. Уколико је, наиме, човеку својствена интелектуална активност, његов душевни живот не може се описати искључиво узимањем у обзир његове словесности. Човеку су својствене и оне активности које су својствене и животињама, а разумска му је особена. Када би се целокупна човекова активност сводила на њему особену, разумску, онда би, претпостављамо, и друштвене заједнице вероватно биле знатно другачије, без примеса и штавише владавине разних патолошких момената.

Платон не полази од таквих, непостојећих заједница, с циљем да утврди и опише душевни живот њених чланова. Напротив, Платон полази од препознавања човекових различитих *вођа*, тј. склоности или „љубави“ (види: Деретић, 2009, стр. 51 и даље). Да би се човек ставио под лупу и да би се ближе разумела садржина и динамика његовог душевног живота, Платон се пита које су то потребе којима је човек вођен приликом стварања и обликовања једне заједнице (*Resp.*369c – d).<sup>24</sup> Јасно је да човекове потребе потичу из његове природе, и да су те потребе разне: да се храни, облачи, брани, раззонди, развија, да сазнаје, итд. Уколико настојимо да разумемо шта је то човек, онда се и у тумачењу природе човекове душе не можемо зауставити

22 Герсон примећује да је ова аналогија могућа само *уколико је* душа троделна, а не да је троделна *уколико* ова одговара држави (Gerson, 2003, стр. 100).

23 Уп. *Resp.*358a – e; *De An.*1.1, 402a1 – 5; *Enn.* IV. 3.

24 „Добро, хајде да у мислима оснујемо једну државу! Као што смо видели, њу подиже наша потреба“ (ἡμετέρα χρεία). Према преводу Албина Вилхара и Бранка Павловића (види: Платон, 2013, стр. 40).

на произвољно одабраној склоности, страсти или активности, јер би на њој утемељен модел тумачења нужно био непотпун. Троделна душа, стога, мора бити модел којим се описује укупност људске активности.<sup>25</sup>

У испитивању тога да ли душа има трочлану структуру или не, Платон полази од чињенице да се одређене карактерне особине и емоције испољавају у друштву и да се, штавише, одређени народи могу одредити према њиховим патолошким особеностима. У том духу Платон говори:

„Доиста, било би смешно замислити да жестина (*thymoeides*) у државама не потиче од појединаца који је поседују и који сачињавају народе као што су Трачани и Скити, и уопште све народе са севера. Или, склоност ка стицању знања (*philomathes*), онајвише се сусреће у нашим крајевима; или, склоност ка стицању новца (*philochrematon*) за коју нико не би рекао да се најмање налази у Феничана и Египћана.“ (*Resp.* 435e-436a3)<sup>26</sup>

Полазећи од чињенице постојања различитих потреба, страсти и склоности код људи, Платон њихово порекло тражи у људској души (*Resp.* 353d – e, 369c – d). Но, јасно је да се те страсти и потребе везују за тело, односно, човекову *ψηλєсноστι*. Штавише, човекова потребитост као таква суштински је неодвојива од његове телесности. Из разлике активности које човек чини с циљем задовољења различитих телесних потреба, изводи се закључак да одређени део тела „одговара“ одређеном „делу“ душе (Деретић, 2006, стр. 269–290; Gerson, 2003, стр. 100–101; Lorenz, 2009, стр. 35–40).

Док је за Декарта душа *res cogitans*, ствар која мисли, у потпуности одвојена од тела (Descartes, 1998, стр. 19–25), за Платона је она и начело живота, па је као таква, као људска душа, суштински везана за тело. Упркос томе што је душа интелигибилно бивство, налик идејама, она је у себи ипак сложена структура, чији засебни „делови“ обављају специфичне функције (Cooper, 2001, стр. 341–342; Lorenz, 2009, стр. 35–40), тако да Платон не пропушта да се осврне и на друге „делове“ душе, јер ова није само *λογιστικόν* и није само потврда властитог постојања у разлици спрам властите телесности.

Наш живот не чине само интелектуалне активности, јер човек је чулно биће које поступа и ирационално, вођен страстима и жудњама. Несловесни делови душе показују се као тесно везани за одређене делове тела у смислу да се тичу делатности и стања, попут разврата или суздржаности, кукавичлука или срчаности, док словесни део има приступ умственим суштаствима и разумевању узрока. Картезијанско читање Платона сугерисало би да је душа само словесни део, као *res cogitans*, па тиме и довољни критеријум за утврђивање сопства. Но, то би имплицирало низ потешкоћа. На пример,

25 Више у вези с трипартитном психологијом као моделом описа душе види: Cooper, 2001, стр. 341–372.

26 Према преводу Албина Вилхара и Бранка Павловића, види: Платон, 2013, стр. 101.

брига за душу би била искључиво брига за разумски део, без осврта на остале аспекте живљења, што би значило да је за врлину довољно поседовати знање о исправном начину живота, а да порочност не противречи могућности среће, што Платон одбацује као могућност (уп. *Resp.* 520e – 521b; 610d – 611a).

Човекова потребитост тесно је везана за његову телесност, а разлике у људском карактеру могу се описати према разлици душевне снаге с којом се појединац усмерава на задовољење одређених потреба. Ово се, наравно, односи и на филозофе, односно, оне који се понајвише старају за словесни део душе и њиме се руководе. Једна од највећих потреба, која, штавише, дефинише филозофа, јесте управо брига за душу и потреба за знањем (уп. *Phaed.* 107c – e; *Resp.* 499e – 500a). Филозоф и јесте филозоф, а не бог, који је једини мудар, управо зато што поседује тело, а не зато што је бестелесно бивство лишено потреба и недостатака. Све човекове делатности, стога, претпостављају и његову телесност, па чак и *делатности мишљења*. Не само, дакле, што је онтолошки нужно да је душа једна сложена, динамичка структура, једно јединство мноштва, које Платон описује моделом троделности и не само што су пожудни и јаросни делови везани за телесност већ је то и *разумски део*. Другим речима, не само што је душа јединство мноштва (властитих делова) већ је и сваки део у себи рашчлањен и представља једно сложено устројство.<sup>27</sup>

Броди тврди да Платоново схватање сопства, као отеловљеног интелекта, мири привидну противречност између два Платонова става: 1) душа је најбоља кад је без тела; 2) душа је та која даје живот телу (види: Broadie, 2001, стр. 303). Штавише, и Броди (Broadie, 2001) и Вилфорд (Wilford, 1959, стр. 54–58) истичу то да је телесност неопходни услов мишљења и филозофирања. У свом раду о месту разумског (λογιστικόν) дела у Платоновој психологији Вилфорд тврди да сам процес размишљања не би био могућ без телесности, односно несловесног дела, који највише ради у спреси с телом (Wilford, 1959, стр. 54–58). Аутор, у том духу, помало иронично примећује да се Сократ, заправо, узалуд радује филозофирању након смрти (Wilford, 1959, стр. 58; уп. *Apol.* 40c – 42a)!

Будући да се управо мишљење, сазнавање и филозофирање описују као ослобађање душе *од шела* (уп. *Phaed.* 66b – 67c), као чиста, ослобођена душа, човек више нема потребу да сазнаје. Размишљање претпоставља сукцесију у времену, па тиме и кретање, што је у супротности с описом стања душе у тренутку када се оствари посматрање умствених суштастава.<sup>28</sup> Но, не само што је телесност неизоставна у процесу мишљења и сазнања већ је слове-

27 Уп. Krämer, 1997, стр. 175 и даље.

28 На исти начин о разуму (λόγος) говори Плотин. Разум је, наиме, сукцесивна моћ мишљења јер „своја начела узима од тела“. Уп. *Enn.* VI 5.2.1 – 4.

сни део неопходан услов рада онога несловесног, у смислу да се овом последњем уопште може и поставити неки предмет тежње. Чак је и у човековој усмерености на, вредносно гледано, ниже ствари присутан рад словесног дела душе, што значи да различити делови нису изоловано задужени за различите активности, већ је душа у свакој активности присутна у потпуности, а говорећи о деловима задуженим за различите активности, говоримо о начелима њиховог вршења (Деретић, 2009, стр. 50 и даље; Gerson, 2003, стр. 101 и даље; Krämer, 1997, стр. 175 и даље).

### ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

У овом раду настојали смо да, посматрањем Платонове трипартитне психологије кроз метафизичке поставке у *Пармениду* и *Софисти*, укажемо на однос Једног и мноштва, те бића и небића, у идеји троделне душе, као и на то да се овакво виђење темељно разликује од метафизичко-епистемолошких поставки картезијанске филозофије духа. Поред тога, настојали смо да укажемо на улогу и значај тела и телесности за Платонову филозофију духа и психологију. Приликом појмовног одређивања душе, код Платона уочавамо ипак знатно афирмативнију улогу тела и телесности, него што је то случај с картезијанском филозофијом духа, будући да се душа не мисли само као „ствар која мисли“ већ и као начело живота, а њени „делови“ као моменти једне динамичке структуре. Немогуће би било разумети душу као трочлану структуру, која би била модел описа целокупности човекове активности, уколико би се из таквог модела искључила човекова телесност.

Ма какво место да телесност заузима у Платоновој вредносној лествици, њему је јасно да је она неизбежни елемент у одређивању човекове природе, односно, душе. Као својеврсно јединство мноштва, душа је, као биће, такође подређена метафизичким начелима односа Једног и мноштва, те кретања и мировања, истоветности и разлике. Сходно томе, не само што је нужно да је душа једна у себи рашчлањена целина, већ је то нужно и за њене „делове“, па се тако и онај њен најплеменитији део, наиме, словесни, показује као сложено устројство које мора укључивати елементе мноштва и кретања и који се изражавају кроз њену везу с телесношћу.

### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел. (1996). *О души; Најовор на филозофију* (М. Сиронић, Прев.). Загреб: Напријед.
- Деретић, И. (2006). Звер и човек у човеку. *Филозофски јодишњак* 19(1), 269–290.
- Деретић, И. (2009). *Λογος, Πλατων, Αριστοτελ*. Београд: ПЛАТΩ.
- Бурић, М. Н. (1976). *Историја хеленске еџике*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

- Елер, К. (2002). *Судјективносћ и самосвесћ у антици* (Е. Перуничкић, Прев.). Београд: ПЛАТΩ.
- Јанарас, Х. (2005). *Меџафизика њела* (С. Јакшић, Прев.). Нови Сад: Беседа.
- Јанарас, Х. (2009). *Личносћ и Ерос* (С. Јакшић, Прев.). Нови Сад: Беседа.
- Петровић, А. М. (2016). *Античка философија*. Нови Сад: Завод за културу Војводине.
- Петронијевић, Б. (1998). *Психолоџија* (П. Јевремовић, Ур.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Платон. (1975). *Протијагора; Софист* (М. Сирић и К. Рац, Прев.). Загреб: Напријед.
- Платон. (1976). *Крајил* (Д. Штамбак, Прев.). Загреб: Студентски центар Свеучилишта у Загреду.
- Платон. (2001). *Фегон* (М. Ђурић, Прев.). Врњачка Бања: ЕИДОС.
- Платон. (2013). *Држава* (А. Вилхар и Б. Павловић, Прев.). Београд: Дерета.
- Плотин. (1984). *Енеаге VI* (С. У. Благојевић, Прев.). Београд: НИРО „Књижевне новине“.
- Сикутрис, Ј. (1998). *Платонски ерос и хришћанска љубав* (Јеромонах Атанасије Јевтић, Прев.). Србиње – Ваљево – Минхен: Универзитетски образовани православни богослови – Хиландарски фонд – Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Филиповић, В. (Ур.). (1965). *Филозофски ријечник*. Загреб: Накладни завод Матице хрватске.
- Шакота-Мимица, Ј. (2005). Декартова одбрана разлике. *Архе*, 3, 165–186.
- Audi, R. (Ур.). (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition). Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore – São Paulo: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*, 101 (1), 295–308.
- Buckle, S. (2007). Descartes, Plato and the Cave. *Philosophy*, 82, 301–337.
- Burnet, I. (Ур.). (MCCCXCIX). *Platonis Opera*. Oxonii: Oxonii: E Typographeo Academico.
- Cooper, J. M. & Hutchinson, D. S. (Eds.). (1997). *Plato: Complete works*. Indianapolis, Ind: Hackett Pub.
- Cooper, L. D. (2001). Beyond the Tripartite Soul: The Dynamic Psychology of the „Republic“. *The Review of Politics*, 63 (2), 341–372.
- Cottingham, J. (2006). The Mind-Body Relation. In: S. Gaukroger (Ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations (179–192)*. Malden – MA – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing.
- Cottingham, J. (2007). Plato's Sun and Descartes's Stove: Contemplation and Control in Cartesian Philosophy. In: M. Ayers (Ed.), *Rationalism, Platonism and God (15–44)*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1998). *Meditacije o prvoj filozofiji* (Т. Ладан, Прев.). Београд: ПЛАТΩ.
- Dillon, J. (1990). Plotinus, the First Cartesian?. *Hermathena*, 19–31.
- Emilsson, E. K. (2017). *Plotinus*. London – New York – Routledge: Taylor Francis Group.

- Gerson, L. P. (1986). Platonic Dualism. *The Monist*, 69 (3), 352–369.
- Gerson, L. P. (2003). *Knowing persons: A study in Plato*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Hart, W. D. (1994). Dualism. In: S. Guttenplan (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (265–269). Oxford; Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hutchinson, D. M. (2018). *Plotinus on Consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- Hyde, T. (1700). *Historia religionis veterum Persarum eorum que magorum*. Oxonii: e Theatro Sheldoniano.
- Krämer, H. (1997). *Platonovo utemeljenje metafizike, Studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*. Zagreb: Demetra.
- Lorenz, H. (2009). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle* (1 edition). Oxford: Oxford University Press.
- Merlan, P. (2008). Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In: A. H. Armstrong (Ed.), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (14). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Risteski, A. (2019). Cartesian Dualism and Plotinus' Philosophy of Mind. In: M. V. Silantjeva & et al. (Eds.), *Concept: Philosophy, Religion, Culture* (27–39). Moscow: MGIMO University Press.
- Robinson, H. (2016). Dualism. In: E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016th изд.). Преузето од <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>
- Rohde, E. (1903). *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ross, D. L. (2000). Plotinus, the First Cartesian? *Hermathena*, 169, 153–167.
- Runes, D. D. (1942). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- Szlezák, T. A. (1976). Unsterblichkeit und Trichotomie der seele im zehnten Buch der *Politeia*. *Phronesis*, 21 (1), 31–58.
- Wilford, F. A. (1959). The Status of Reason in Plato's Psychology'. *Phronesis*, 4 (1), 54–58.

ALEKSANDAR D. RISTESKI  
UNIVERSITY OF PRIŠTINA IN KOSOVSKA MITROVICA  
FACULTY OF PHILOSOPHY  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

## ONE AND MANY IN PLATO'S PSYCHOLOGY

### *Summary*

In this paper the author will assess Plato's tripartite psychology in the light of his metaphysical account of μέγιστα γένη and One and Many, in order to further clarify the structure of his "dualism". By doing so, the author will try to show that the tripartition is not a metaphysical conundrum of Plato's thought and that it cannot be read in the light of Cartesian substance dualism, which is a noticeable approach in contemporary discussions. Aside of that, Plato and Descartes are often understood as the main advocates of the substance dualism. Since the author finds the approach misleading, the aim of the paper is to point out the fundamental differences between the two, foremost by paying attention to the role of body in conceptual determination of soul.

**Keywords:** μέγιστα γένη; One; many; soul; parts; substance dualism; metaphysics; psychology.