

DA LI SE VRLINA MOŽE NAUČITI?¹

Apstrakt: Da li se vrlina može naučiti je pitanje oko koga su se lomila koplja u previranju i borbi za prevlast između sofistike i starohelenske etike kao dva osnovna principa antičkog duha. Dva velika predstavnika ovih suprotstavljenih principa Platon i Protagora sučelili su svoje argumente u dijalogu koji nosi naziv velikog sofiste. U ovoj filozofskoj borbi paradoksalno Protagora koji tvrdi da se vrlina može naučiti dolazi do stava da vrlina nije znanje, a Platon koji brani starohelenski princip da je vrlina urođena tvrdi da je vrlina znanje. Platon rešenje ovog velikog spora dva antička principa vidi u filozofskoj teoretizaciji starohelenske mitske slike svijeta.

Ključne riječi: vrlina, vještina, znanje, sofistika, starohelenska etika.

Platonovi rani ili sokratski dijalozi predstavljaju neku vrstu propedeutike, odnosno pripremno ispitivanje terena za ozbiljna razmatranja koja će nastupiti u većim dijalozima². Najvažnija pitanja, poput odnosa vrline i znanja, u ranim dijalozima su više naznačena, nego što su jasno uobličena u svoj njihovoj složenosti i izložena u svim njihovim unutrašnjim suprotnostima³. Na prelazu ove najranije faze, slijedi Platonova odluka da napiše dijalog naslovljen i posvećen velikom sofisti Protagori⁴, što obećava da će se u jasnijoj i određenijoj formi pristupiti temi odnosa vrline i znanja. A to svakako znači suštinsko ulaženje u najvažnije pitanje: da li se vrlina može naučiti?

¹ Tekst je nastao u okviru projekta „Prosvećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

² O razvoju Platonove političke teorije u kontekstu evolucije njegove misli vid. Klosko 2007: 14-33.

³ Up. Hirsch 1971: 3-38.

⁴ Za nemačko kritičko izdanje vid. Platon, *Protagoras*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Manuwald (2006) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. I pored novih prevoda na engleski jezik, (Plato, *Protagoras*, translated by Benjamin Jowett (2006), Stilwell, KS: Digireads.com Publishing) najuzornije je prvo izdanje Tejlorovog (C. C. W. Taylor) prevoda sa komentarima iz 1976 (Plato, *Protagoras*, translated by C. C. W. Taylor (1976), Oxford: Clarendon Press).

Već na samom početku razgovora Protagora jasno ističe da se njegov postupak obrazovanja odnosi na samu stvar, to jest da se kod njega može naučiti vrlina. Preciznije rečeno, Protagora saopštava da on može podučavati svim vrstama vrline, od onih u porodici do onih koje se odnose na polis⁵: „a podučavanje (*mathema*) mi je razborito odlučivanje o domaćim poslovima kako će što bolje upravljati svojom kućom, i o državnim poslovima, kako će biti što sposobniji za državu raditi i govoriti“ (Prot. 318e). Kada ovom stavu pridodamo Protagorino iskazano uvjerenje da će mladić koji se s njim druži svakoga dana sve više napredovati i da pritom nema nikakvih ograda u vezi ispunjenja ovog obećanja (Prot. 318d), onda to kod trezvenih ljudi prirodno izaziva izvesnu sumnju. Naime, Protagorina uvjeravanja suviše odišu utopističkim zanosom koji je svojstven svakom obliku racionalističkog prosvetiteljstva.

Ideja da obrazovanje zasnovano na određenoj vještini ili racionalnim pravilima predstavlja dovoljan uslov za postizanje vrline, može biti razumljiva u slučaju same sofistike, jer se mogu navesti najmanje dva opšta razloga koji je opravdavaju. Oba razloga vezuju se za pitanje istorijskog iskustva. Naime, ova ideja se po prvi put javlja u antičkoj civilizaciji, što znači da se ona do tada nije oprobala u istorijskom iskustvu. Iz današnje perspektive, imajući u vidu postojanje vrlo različitih, više ili manje dobro razvijenih obrazovnih sistema, možemo izvući zaključak da ni jedan od njih nije mogao da predstavlja dovoljan uslov i time garant da će se postići i osigurati vrlina, odnosno život u vrlini. Iskustvo govori o mnogobrojnim nosiocima političke vlasti kojima obrazovanje nije pomoglo da sputaju ne samo sklonost prema nemoralu, već i prema sistematičnom činjenju zla.

Utopizam sofistike postaje razumljiviji kada se uzme u obzir ovaj nedostatak iskustva, kao i zavodljivost ideje da se, kako kažu, pravilnom njegom, analogno uspješnom baštovanu koji zna kako treba sa biljkama, može i čovjek naučiti vrlini. Međutim, ova naivna crta sofistike ne bi smela da odvrati pažnju od onog bitnog i plodotvornog što je sadržavala sama ideja obrazovanja⁶. Ako ublažimo radikalnu formulaciju o obrazovanju kao dovoljnom uslovu za

⁵ O Protagorinim tvrdnjama kojim sve vrlinama on može da podučava, vidi šire u Adkins 1973: 3–12. O Protagorinoj političkoj veštini vid. Segvic 2008: 3-28.

⁶ O drugoj važnoj karakteristici, sofistike, relativizmu, kao i vezama sa savremenim relativističkim pogledom na svet vid. Bartlett 2003: 612–624.

sticanje vrline i tumačimo je u širem smislu, tako da obrazovanje najvećim dijelom predstavlja samo potreban, ali ne i dovoljan uslov za sticanje vrline, može se sačuvati sama ideja obrazovanja koja prevazilazi radikalni sofistčki princip. Nama je danas samorazumljiva misao da obrazovanje i vaspitanje podstiču delovanje u skladu sa vrlinom, ali i sumnja da oni sami mogu predstavljati potpunu garanciju za posedovanje moralnih vrijednosti⁷.

Platonove rezerve prema mogućnosti da se vrlina može naučiti ukorjenjene su u iskustvu starohelenskog nasljeđa koje je počivalo na sasvim suprotnom principu. Ne eksplicirajući izvor svoje sumnje, Platon u duhu osnovnog načela starohelenske etike izražava stav: „držim da se vrlina ne da naučiti“ (Prot. 320b). Umjesto, dakle, pozivanja na autoritet tradicionalnog predanja, Platon namjerava da svoju tezu zasnjuje filozofskom argumentacijom. Očigledno da je sama činjenica postojanja sofista koji dovode u pitanje temelje tradicionalnog predanja, kao i uvažavanje sofista samim tim što se s njima stupa u polemiku, najbolji pokazatelj da je autoritet tradicije ozbiljno poljuljan. Stoga je jasno da bi puko pozivanje na autoritet stare etike, kako bi se ona opravdala, bilo neubedljivo i neuspješno.

Umjesto ispraznog pozivanja na ono što je već ozbiljno dovedeno u pitanje, Platon se upušta u teorijsku borbu kao jedini način da se uopšte bude u igri, pa samim tim i pobjedi. Početak argumentovanog osporavanja teze da se vrlina može naučiti zasniva se na dobro postavljenom i pažljivo izabranom primjeru iz prakse atinske skupštine. Naime, Platon ukazuje da država, kad su u pitanju poslovi kao što su građevinarstvo, brodogradnja i slično, poziva stručnjake iz ovih oblasti i njima prepušta da kompetentno riješe postavljeni zadatak (Prot. 319b). Upravitelji skupštinom nisu dozvoljavali da nestručni članovi skupštine učestvuju u raspravama o ovim stručnim temama (Prot. 319c).

Međutim, on ističe da isto ne važi kad je riječ o opštim pitanjima vođenja države. U skladu sa demokratskim normama, podrazumjevala se kompetentnost svih članova skupštine za ovu vrstu rasprave. Ona nije uslovljena niti ograničena posjedovanjem neke posebne vještine ili struke, jer tu učestvuje „jednako tesar, jednako kovač, obućar, trgovac, vlasnik brodova, bogat i siromašan, plemić i

⁷ Da i danas postoje ukorenjena mišljenja da se sve može naučiti, vid. Howell, internet.

običan čovjek“ (Prot. 319d). Na osnovu ovog primjera, koji je od izvanrednog značaja, moguće je ustanoviti postojanje razlike između vještine – *techne*, i vrline – *arete*.

Za vještinu se može reći da se odnosi recimo na građevinarstvo i brodogradnju, a osnovna odredba na osnovu koje se definišu ove djelatnosti jeste to da se „može naučiti i učiti druge“. Dakle, vještina podrazumijeva postojanje tri bitne stvari. Da postoji stručnjak koji ima znanje o nekom poslu, i na osnovu tog znanja za njega se kaže da posjeduje vještinu. Potom, da ispoljavanje te vještine dovodi do dobrih i očekivanih posljedica, na osnovu čega se odaje priznanje da je neko zaista stručnjak u toj vještini. I treće, iz same odredbe vještine kao rezultata učenja, proizlazi da se ona može preneti i na drugoga. Zato se u skupštini kada je riječ o problemima za čije rješavanje je neophodno posjedovanje odgovarajuće vještine, povjerenje ukazuje stručnjacima za te poslove.

S druge strane, kad je riječ o opštim državnim poslovima, prvo što pada u oči jeste to da za bavljenje ovim najvažnijim pitanjima ne postoji neka posebna vještina. Ljudi različitih vještina, kao i oni bez ikakve vještine, donose političke odluke. Niko ne može da kaže na osnovu kojeg znanja oni donose ove odluke, niti ko je, kada i kojim znanjem njih obrazovao za bavljenje državnim poslovima. Ako se ne može ustanoviti na osnovu kojeg znanja je doneta neka politička odluka, ukoliko za razliku od vještine niko ne pita i ne traži da se kaže ko je i kada nekoga naučio da o određenom državnom pitanju donese baš takvu odluku, onda se može opravdano pretpostaviti: „da se to ne da naučiti“ (Prot. 320b). A pošto se smatra da djelatnost vođenja države počiva na vrlini, sledi zaključak da se sama vrlina ne može naučiti.

Isti zaključak Platon potkrepljuje starim primjerom koji je nekada mučio Pindara. Ono što je svakako zanimljivo jesta da se u Platonovoj verziji ovaj stari primjer koristi kako bi se došlo do istog cilja, ali iz potpuno obrnutog ugla gledanja. Naime, navodi se slučaj Perikla, državnika velikog ugleda, koji je preko najboljih učitelja svojim sinovima pružio sjajno obrazovanje u mnogim vještinama, ali nije mogao da ih obrazuje u onome „u čemu je on sam mudar“ (Prot. 320a). Dakle, iako je Perikle posjedovao političku vrlinu, on nije uspio da bilo sam, bilo uz pomoć najboljih učitelja obrazuje sinove u političkoj vrlini. Pošto ovo nije bio izuzetak, čak ni rijedak

slučaj, Platon je smatrao da to još više potvrđuje njegovo osporavanje mogućnosti da se vrlina može naučiti.

Birajući između mitskog i pojmovnog razlaganja svoje teze o mogućnosti učenja vrlini, Protagora se neočekivano odlučuje za izlaganje mita o Prometeju i Epimeteju. Izgleda sasvim paradoksalno da se koristi mit za dokazivanje teze koja ruši osnovnu postavku staroheleenske mitske slike svijeta. Dva su, čini se, razloga podstakla Protagoru da započne sa mitom. Prvi, da pokaže da mitska tradicija nije jednoznačna, odnosno da i sofisti za svoje učenje imaju uporište u tradiciji (Prot. 316d-317)⁸. A drugi razlog je taj što je u Protagorinoj argumentaciji mit samo opšte mjesto iz koga se potom razvija diskurzivno izvođenje argumentacije⁹. Osim toga, mit o Prometeju i Epimeteju ima jedinstvenu retoričku snagu i ostavlja ubjedljiv utisak na slušaoca. Padaju u oči sjajne formulacije sa istančanim smislom za isticanje važnosti harmonije, poput one da smrtno rodove treba opremiti, i uz to: „svakome podijeliti snagu kakva mu pristaje“ (Prot. 320d).

U ovakvim određenjima može se dakle prepoznati izražen osjećaj za mjeru i harmoniju, pomoću kojih se na najbolji način postiže dobro uređenje stanja stvari. Dobivši dozvolu od Prometeja da sam izvrši podijelu u skladu sa postavljenim načelom mjere, Epimetej razdeljuje opremu i moći „kakva kome pristaje“, i pri tom mu je namjera da se postigne elementarni cilj, da se „koji rod ne zatre“ (Prot. 321a)¹⁰. Stiče se utisak da Epimetej postupa vrlo razborito¹¹, pa i da je njegova dosjetljivost često vrlo lucidna. Kada je njegova razboritost trebalo da dostigne vrhunac, da se opremanjem čovjeka uspješno završi posao, nastaje neočekivan obrt. Pokazuje se zapravo „kako Epimetej nije bio baš mudra glava, (jer) potroši neoprezno sva sredstva na nerazumne životinje“ (Prot. 321c). U neopreznosti se

⁸ Jeger 1991: 154.

⁹ O ulozu mita u dijalogu *Protagora* vid. Manuwald 2003, Heinemann 2003, i Thein 2003.

¹⁰ Thein ukazuje na vezu između mitova u *Protagori* i *Timaju*. Vid. Thein 2003: 70.

¹¹ Rukovođen istim načelom mjere, Epimetej razmišlja kako u različitim godišnjim dobima svima podariti odjeću i da to bude saobrazno njihovoj konstituciji i datoj im snazi. Slijedeći dalje ideju harmonije i mjere svako je dobio različitu hranu kako bi je bilo za sve. Zanimljiva je njegova odluka da životinje koje su dobile za svoju hranu meso drugih životinja imaju „mali porod, a uništavane obilan porod“ (321b), kako bi se na taj način sačuvala uređenost harmoničnih odnosa.

dakle sastoji nedostatak Epimetejeve mudrosti. Želeći da što bolje uredi i opremi ono što je po redu stvari prvo dolazilo da se osposobi, a to su bile životinje, Epimetej je neoprezno potrošio sve što mu je stajalo na raspolaganju. To znači da je životinjski rod na dobitku, jer je dobio mnogo više nego što bi to bio slučaj da je Epimetej bio pažljiviji. Da je posao sa životinjskim svijetom sasvim dobro urađen potvrđuje i Prometej vidjevši „ostala živa bića skladno opremljena svima“, naravno osim čovjeka koji je ostao „go, bos, nepokriven i nenaoružan“ (Prot. 321c).

Međutim, imajući u vidu kako će konačno da se završi mit, proizlazi da je Epimetejeva neopreznost donela korist ne samo životinjskom rodu, nego i čovjeku. Jer, ostavši potpuno nezaštićen i ugrožen, i bez mogućnosti da dobije nešto od onog što mu je bilo predviđeno, a što je nepažnjom dato životinjama, čovjek će dobiti kvalitativno mnogo više, dobiće iz svijeta bogova ono što nije trebalo da mu pripadne. Da bi omogućio čovjeku da živi Prometej je od Hefesta i Atine ukrao vještinu (*entechne sophia*)? i vatru, bez koje bi sama vještina bila nedelotvorna (Prot. 321d). Kada je već ukrao dio božanskih moći za čovjeka, Prometej je namjeravao da ukrade i političku mudrost (*politike sophia*) jer je znao da čovjek sa samom vještinom i vatrom može da živi, ali da uslijed nedostatka vrline, odnosno političke mudrosti na kojoj počiva polis, čovjeku prijeti opasnost da ga životinje istrijebe. Ipak, vrlinu Prometej nije mogao da ukrade, pošto se ona nalazila kod Zevsa, a i brzo ga je stigla kazna za već počinjenu krađu.

Epimetejeva neopreznost je proizvela da životinjski svijet bude bolje uređen nego što je to bilo predviđeno. Opet zbog te neopreznost Prometej je čovjeka učinio „učesnikom božanskog dijela“ (Prot. 322a). Umjesto da životinjama dodjeli opremu za golo biološko priježivljavanje i da čovjek i životinje imaju zajednički svijet, čovjek je zbog Epimeteja, a zahvaljujući Prometeju, postao osobeno biće između životinje i bogova, postao je čovjek. Sve u svemu, pogotovo kad se ima u vidu naknadni Zevsov poklon čovjeku (stid *aidos* i pravda *dike*), Epimetejev i Prometejev posao uređenja života stvorenih bića se više nego dobro završio.

Protagora je završio svoje kazivanje mita o Prometeju i Epimeteju, a da pri tom nije izveo i došao do svog stava da se vrlina može naučiti. Naprotiv, u mitu se govori da je Prometej ljudima dao

vještinu ali ne i vrlinu koja im je ostala nepoznata. Pošto po Zevsovoj odluci Prometej odlazi na odsluženje kazne, u ovom mitu se time definitivno otklanja mogućnost da će ljudima biti data vrlina. Dolazi se, dakle, do kraja mita a da čovjeku vrlina uopšte nije poznata, pa samim tim se ne može ni govoriti o tome da li se ona može naučiti ili ne.

Ipak, dalji Protagorin govor nadovezuje se na mit i baca dodatno svijetlo na sve dalje posljedice koje su izazvane Epimetejevom neopreznosću. Na osnovu vještine dobijene od Prometeja čovjek je stekao govor i sebi pribavio hranu i smještaj. Ali, uslijed nedostatka vrline nije mogao da zasnuje državu, čime je ostao izložen opasnosti iščezavanja. Nemajući zbog Epimeteja prirodnu opremljenost da poput životinja opstane, Prometej je čovjeku dao vještinu, što je predstavljalo nužan ali ne i dovoljan uslov za opstanak. Vještina bez vrline je samo jedan, nedovoljan dio. Zbog toga je Zevs, uslovljen Epimetejevim i Prometejevim postupcima, ukoliko je htjeo da ne ostavi čovjeka poluzbrinutim, bio prinuđen da ljudima da vrlinu. Taj božanski dar, zajedno sa vještinom, upravo čini da čovjek bude ono što je nama poznato da on jeste, ljudsko biće koje živi u državi.

Sadržinski najvažniji dio novog Protagorinog govora odnosi se na Zevsovu odluku da preko Hermesa ljudima pošalje „stid i pravdu“ (*aidos* i *dike*). Iz teksta se ne vidi da li stid i pravda predstavljaju dvije zasebne vrline dovoljne da se zasnuje polis, ili su one osnova iz kojih se razvijaju ostale vrline. No, nezavisno od ovog postavlja se mnogo važnije pitanje: „Da li da ove (pravdu i stid) tako podijeli kako su i ostale vještine podjeljene? A podjeljene su ovako. Jedan s liječničkom vještinom dovoljan je za mnoge nestručnjake, a tako i sa ostalim vještinama. Pa da evo ovako i pravdu i stid smjestim među ljude ili da ih svima podijelim? Svima reče Zevs, i svi neka imaju udjela (*metechoien*)! Ne mogu naime niknuti gradovi kad bi toga bilo samo u nekolicine kao što je sa drugim vještinama“ (Prot. 322c-d).

Iako mitskim iskazom rečeno, ovaj dio govora sadrži posebnu filozofsku težinu. Ako do sada nije postojao pouzdan način i povoljan povod da se na osnovu kontekstualnog značenja u Protagorinim stavovima povuče razlika između pojmova vještina – *techne* i vrlina – *arete*, u citiranom tekstu pruža se takva prilika. Vještina kao sposobnost obavljanja određenog posla pripada stručnjaku pripremljenom za taj posao, a korist od urađenog posla uživaju mnogi. Stvar je postavljena tako da nekoliko stručnjaka jedne vještine opslužuju

mnoge koji tu vještinu nemaju. Kada se uzmu u obzir sve postojeće vještine, ili sve vještine potrebne čovjeku da preživi, dolazi se do zaključka da je riječ o sasvim prirodnom i logičnom rješenju. Obrnuta varijanta da mnogi posjeduju jednu vještinu i njome pomažu nekolicini, dovodi do radikalnog oblika Epimetejeve neopreznosti, jer bi se brzo pokazalo da mnoge vještine ne bi imao ko da obavlja. Dakle, stvar sa raspodjelom vještina sasvim je dobro postavljena i izražava je princip da je jedan sa vještinom dovoljan za mnoge bez vještine.

Za razliku od vještine, političku mudrost ili političku vrlinu – *politike arete* Zevs zasniva na drugačijem principu. Vrlinu moraju posjedovati svi, a ne samo neki kao što je to slučaj sa pojedinačnim vještinama. Razlog ovog principa ne leži u nekoj proizvoljnoj Zevsovoj odluci, već ima sasvim svrhovit karakter: „ne mogu naime niknuti gradovi kad bi toga bilo samo u nekolicine kao što je s drugim vještinama“ (Prot. 322d). To znači da bi na osnovu ovog Protagorinog mitskog govora mogli da razdijelimo pojmove vještina i vrlina na osnovu različitih principa po kojim su oni dati ljudima.

Ovaj citirani Protagorin govor nije važan samo zbog toga što postoji mogućnost da se utvrdi distinkcija pojmova vještina i vrlina. Ono što je mnogo važnije, jeste ideja sadržana u ovom mitu, koju Protagora ističe i ponavlja, ali sada ne više mitskim metaforama: „...svako mora imati udio u toj vrlini ili nema gradova“ (Prot. 323a). Protagora, dakle, preuzima iz mita stav, koji će dalje racionalnom argumentacijom biti branjen, da svaki čovjek ima udjela u političkoj vrlini, što je i nužan uslov za postojanje polisa¹². Ako ukupnu mitsku predstavu navedenog teksta prevedemo u filozofski iskaz, onda se može reći kako Zevsova odluka da se svima podari učešće u vrlini, može imati dva značenja. Da je vrlina prirodna, samoispoljavajuća djelatna sposobnost čovjeka, ili da je potencijalno data, što zahtjeva obrazovanje kao proces njenog ispoljavanja. Neophodno je obratiti pažnju na činjenicu da u mitskom sadržaju nema govora o obrazovanju kao razvijanju potencijalno date vrline. Isto tako ni Protagora u preuzimanju ovoga stava u racionalnoj formi, nije naveo ni znakove koji bi upućivali da on pod ovim stavom podrazumjeva potenci-

¹² Irwin 1995: 79. Govoreći o razlici između Aristotelovog shvatanja vrline i Platonovog gledišta, E. S. Petrie ističe da je Platon shvatao političku vrlinu kao iskustvo odanosti ili dužnosti. Vid. Petrie internet.

jalno posjedovanje vrline, koje se putem obrazovanja ispoljava (Prot. 323a). Ali, i pored toga treba zadržati u razmatranjima i ovu varijantu.

Prevodeći mitski govor o darivanju pravde i stida svim ljudima u formu racionalnog mišljenja i usvajajući ga potom kao vlastitu tezu, Protagora je smatrao da je time odgovorio na Sokratovo pitanje i objasnio svoju ideju da se vrlina može naučiti. Međutim, ostaje sporna logička veza između stava da čovjek posjeduje vrlinu (bilo kao prirodno datu ili datu kao mogućnost), i skoka na zaključak da se vrlina može naučiti. Naime, čini se da se može sasvim dobro braniti teza da je Protagora navođenjem ova dva mita zapravo potvrdio Platonovu pretpostavku kako praksa demokratske skupštine govori da se vrlina ne uči, već se prosto posjeduje. Ako se posjedovanje vrline razumjeva u smislu da je ona djelatna i da se samoispoljava, a mit upravo na ovakvu interpretaciju upućuje, onda je teško osporavati tezu da je Protagora umjesto svog, osnažio stav Platonovog Sokrata. Ono što se samo po sebi posjeduje i ispoljava, ne zahtjeva neki posebno utvrđen sistem aktivnosti, kao što je to obrazovanje, da bi se ostvarilo.

Stiče se utisak da Sokratov primjer sa skupštinom ima za cilj da uputi na zaključak da se vrlina ne može naučiti. Samim tim i ne postoje posebne škole i učitelji za vrlinu, pa time nije ni moguće kada je riječ o vrlini u skupštini postavljati istu vrstu zahtjeva koji važe za posjedovanje vještine, kao što su navođenje škole i majstora kod kojih je o toj vještini stečeno obrazovanje. U ovom smislu protumačeno posjedovanje vrline, vodi do toga da je Protagora zapravo osporio svoju postavku i istovremeno podržao Sokratovu. U kontekstu ovog tumačenja, Protagora je samo uopštio princip starohelenske etike da se vrlina nasljeđuje, istovremeno proširujući značenje ovog principa na čovjeka uopšte.

Stvar po Protagoru ne stoji tako loše ako značenje posjedovanja vrline uzmemo u smislu potencijalne datosti, što pretpostavlja postojanje određenih uslova da se ona razvije i ispolji. To bi značilo da svaki čovjek kao mogućnost posjeduje vrlinu koja se putem obrazovanja udjelovljuje. Međutim, ni ovo tumačenje ne daje odgovor na Sokratovo pitanje kada, kod koga i kojim znanjem su se obrazovali učesnici u državnim poslovima. Snaga Sokratovog primjera upravo i leži u tome što se ne može poput raznorodnih vještina i za vrlinu utvrditi proces njenog sticanja putem obrazovanja.

Jedino što bi Protagori preostalo u ovom slučaju da kaže jeste da sofisti mogu putem adekvatnog obrazovanja potencijalnu vrlinu učiniti realno postojećom. Ovo je sasvim prihvatljiva ideja, i na teorijskom planu se pružaju mogućnosti za produbljivanje zasnovanosti ove teze, ali je očigledna i njena manjkavost u naknadnosti koja ne rješava postojeće i prošlo iskustvo. To da će sofisti obrazovati nekog vrlinom koju on nosi u sebi, ne rješava pitanje prethodnog iskustva da se u skupštini svim učesnicima priznaje posjedovanje vrline, a da pri tom niko nije nekim posebnim obrazovanjem stekao vrlinu. Osim toga, ako se kaže da sofisti ili neko drugi, obrazovanjem čovjeka razvijaju potencijalno posjedovanu vrlinu, onda se otvara problem kako ispuniti Zevsovu naredbu da svi građani moraju imati udjela u vrlini ili nema ništa od formiranja gradova. Niko, pa ni sofistika, nije istakao ideju sveopšteg obrazovanja zarad ostvarivanja vrline i time ispunjenja nužnog uslova za zasnivanje polisa.

Izlaz iz ove teškoće možda se može pronaći u rječima da dio vrline mora biti prisutan u svakom čovjeku. Do sada je ostalo neprotumačeno značenje prisutnosti dijela vrline u čovjeku. Ili drugačije rečeno, postavlja se pitanje mjere udjela čovjeka u vrlini. Da li je udio u vrlini kod svih ljudi potpuno ravnomjerno raspoređen, ili se radi o neravnomernoj srazmjeri, ili možda postoji neko treće, uslovno govoreći srednje rješenje. Ova analiza postaje znatno složenija kad uzmemo u obzir da se ove tri pretpostavke mogu posmatrati u oba naznačena smisla posjedovanja vrline. Mogućno je, takođe, dodatno usložnjavanje u smilu da se svaka pretpostavka posmatra iz perspektive djelatno date vrline, a da se druga uzima u tumačenju potencijalno prisutne vrline.

Od svih tih mogućnosti izdvojićemo jednu, koja bi mogla da ide u prilog Protagori. Uzmimo slučaj da je određena mjera aktualnog posjedovanja vrline ravnomjerno podjeljena i da ona omogućava ispunjavanje onog nužnog uslova za konstituisanje polisa. S druge strane, puna mjera vrline je potencijalno data bilo svima, većini ili nekom broju ljudi, što zahtjeva obrazovanje da bi se ostvarila celokupna vrlina. Na taj način, čini se, mogli bi biti zadovoljeni zahtjevi koje je sam Protagora postavio navodeći mitove i rešeni problemi na koje je Sokrat u svome primjeru o skupštini ukazao.

Međutim, ništa slično ovome ne nalazimo u Protagorinom govoru. On je izborom mitova i prihvatanjem mitskog sadržaja u

vidu njegovog racionalnog rezimea, faktički proširio i univerzalizovao starohelensku misao o naslijeđivanju vrline. Na taj način Protagora je potvrdio da primjer atinske skupštine govori da se vrlina ne može naučiti.

Dalje razmatranje ideja sadržanih u iznetim mitovima sve više zadobija diskurzivni karakter, a mitski ton se potpuno gubi. I tu se dešava sasvim neočekivani obrt. Dobija se utisak da se Protagorin racionalni diskurs okreće u potpunosti protiv stavova iznesenih u mitovima, koje je trebalo da dokaže. Ono što u svemu ovome možemo prepoznati kao jednu vrstu ironije autora dijaloga, jeste pokazivanje da Protagora uopšte ne uviđa da nakon što je mitom opovrgao svoju osnovnu postavku koju je mit trebalo da potvrdi, sada teorijskom tematizacijom mita pobija ideje sadržane u njemu.

Najprije, oslanjajući se na postojeći primjer o skupštini, Protagora iznosi novi dokaz da „svaki čovjek učestvuje u pravičnosti i ostalim političkim vrlinama?“ (Prot. 323a). Ako neko sebe smatra vrsnim u nekoj vještini, a pokazuje se da ne govori istinu, takav se čovjek ismijava. Ali, za razliku od vještine, kad je riječ o vrlini, Protagora smatra da sasvim nerazborito postupuje nepravičan čovjek, ako kaže istinu i prizna svoju nepravičnost.

Smisao argumenta sastoji se u tvrdjenju da bez obzira da li je čovjek pravičan ili nepravičan, čak i kada svi znaju da je nepravičan, jedino je bitno da on o sebi govori da je pravičan. Osnovna pretpostavka na kojoj počiva argument proizilazi iz opšteg uvjerenja po kome: „nema nikoga koji ne bi na neki način imao udio u pravičnosti ili pak ne postoji među ljudima“ (Prot. 323b-c). Pošto se, dakle, podrazumjeva i uvažava ova pretpostavka, nepravičan čovjek koji govori istinu i priznaje ono što jeste, narušava konsenzus o učestvovanju svih u vrlini, pa ga zato smatraju „mahnitim“ (Prot. 323a-b). Otuda je u Protagorinom dokazu znak razboritosti ako nepravičan čovjek ne govori istinu o sebi, već za sebe kaže da je pravičan. Isto tako i oni koji znaju za njegovu nepravičnost, treba da veruju kako je mnogo bolje da on laže i sebe predstavlja pravičnim, nego da kaže istinu. Jer ukoliko govori istinu on ruši opšte prihvaćeno uvjerenje o učestvovanju svih u vrlini i time se pokazuje kao mahnit. To je Protagorin dokaz: „kako uistinu svi ljudi drže da svaki čovjek učestvuje u pravičnosti i ostalim političkim vrlinama“ (Prot. 323a).

Slabe strane ovog dokaza su više nego vidljive. Olakšavajuća okolnost za Protagoru koji iznosi ovaj dokaz, predstavlja ipak ostavljeni manevarski prostor da ovo nije specifično njegova ideja, već više zapažanje o opšteprihvaćenim predstavama kod ljudi (Prot. 323a)¹³. I pored toga ne može se zanemariti činjenica da Protagora ovaj argument navodi u korist svoje postavke, zbog čega i zaslužuje nekoliko napomena.

Reći da svaki čovek učestvuje u vrlini, otvara pitanje otkud onda oni koji čine nepravdu. Argument da ne treba govoriti istinu o nepravdičnosti, jer to zbog mnjenja o našem sveopštem učestvovanju u pravičnosti, povlači tešku osudu (mahnitost). U stvari, opasno doводи u pitanje samu osnovnu tezu da svi posjeduju vrlinu. Ovdje se suspenduje neosporna činjenica zarad ideje u koju se ne uklapa u stvarnost. Tako umjesto da dovede u pitanje mnjenje koje prikriva istinu, u Protagorinom argumentu se ukidanje istine zbog njene nesaglasnosti sa usvojenom pretpostavkom, uzima kao ključni stav u dokazu o ispravnosti tog mnjenja. Posebno je pitanje kako uopšte uspostaviti etički poredak ako i onaj koji čini nepravdu i oni koji znaju da on to čini, dakle, ako svi skupa smatraju da on sebe treba da drži za pravičnog, a da je znak nerazboritosti javno ustanovljenje i njegovo prihvatanje da se radi o nepravdičnosti.

U do sada navedenim mitovima i argumentima teško je pronaći kopču sa osnovnom idejom koju oni treba da potvrde: da se vrlina može naučiti. U ovom dijalogu nastaje važan trenutak kada se Protagora, sumirajući šta je sve do tada rečeno, sprema da konačno eksplicira tezu da se vrlina može naučiti: „Što dakle svakog čovjeka s pravom primaju kao savjetnika u toj vrlini jer drže da je u svakoga ima – toliko kažem. Ali da za nju drže da nije od prirode ni sama od sebe nego da se da naučiti i da se u onoga u koga se javlja, javlja po marljivosti, ovo ću ti sada pokušati dokazati“ (Prot. 323c).

Ovo bi zapravo trebalo da bude logičan prelaz iz zaključaka mita da svaki čovjek ima vrlinu, u najvažniju Protagorinu ideju da se vrlina stiče obrazovanjem. Međutim, pravo pitanje glasi kako uspostaviti logičku vezu između prvog i drugog dijela citiranog teksta. U prvom dijelu se navodi da se s pravom smatra kako svaki čovjek ima

¹³ Gerson 2005: 230 ukazuje na Platonovo razlikovanje „narodne i političke vrline“ (*demotike kai politike arête*), zasnovane na običajima i opšteprihvaćenim predstavama kod ljudi i filozofski zasnovane političke vrline.

vrlinu, a u drugom da ta vrlina nije nešto samo po sebi dato već da se stiče obrazovanjem. Ovdje se pojavljuje nepremostiv problem jer je vrlo teško, odnosno nemoguće je pokazati kako bilo šta što nije prirodno dato, može putem sticanja postati univerzalno usvojeno i prihvaćeno.

Po svemu sudeći princip univerzalnosti se vezuje za ono što je ili „od prirode ili od samog sebe“ (Prot. 323c). S druge strane, po pravilu sve što se naknadno postiže pomoću obrazovanja, pripisuje se većem ili manjem broju ljudi koji imaju sposobnost da uspješno usvoje predmet obrazovanja. Da bi Protagorina teza bila održiva, potrebno je pronaći predmet obrazovanja koji je uspješno usvojen od svih i na taj način postao univerzalna svojina. Osim Protagorine tvrdnje da je to vrlina, ni on ne navodi neki drugi primjer, i to zbog najjednostavnije činjenice što iskustvo ne daje mogućnost da se naведу takvi primjeri¹⁴.

Eventualni izlaz iz ove teškoće, možda bi predstavljao dodatak, da svaki čovjek ima neku mjeru udjela u vrlini. Dakle, to bi značilo da je pomoću različitih oblika i stepena obrazovanja svaki čovjek na neki način zadobio udio u vrlini, a posebno u pravičnosti. Proizlazi da je ovim udjelom svako usvojio određeni dio vrline. U izvjesnom smislu možda bi analogija sa matematikom mogla da osnaži ovu ideju. Uzmimo hipotetički da je univerzalno usvojen matematički iskaz da je $1 + 1 = 2$. Na taj način svi su stekli znanje koje predstavlja dio matematike. Isto tako, hipotetički uzeto, i jedan dio vrline pravičnosti je postao univerzalno prihvaćen.

Ali, tek kad se pokuša da se nekom ovakvom ili sličnom analogijom brani stav da je vrlina obrazovanjem postala univerzalno prihvaćena, vide se skoro nerješivi problemi u dokazivanju ovog stava. Najznačajniji problem, na kome će kasnije insistirati Platonov Sokrat, jeste pitanje jedinstva vrline, odnosno mogućnosti da se učestvuje u dijelu vrline¹⁵. Moguće je zamisliti da uglavnom svi ljudi putem obrazovanja savladaju prosto računanje i na taj način učestvuju dijelom u matematičkom znanju. Međutim, mnogo je teže naznačiti koji je to dio vrline koji svi posjeduju. Sem toga, jednom savladano prosto računanje uglavnom, pod normalnim okolnostima,

¹⁴ Scholten 2003: 247.

¹⁵ O jedinstvu vrline u *Protagori* vid. Cormack 2006: 58-62.

ostaje neupitno i njegova se pravila i rezultati, osim u slučaju puke greške, uvijek poštuju.

Za razliku od ovog matematičkog dijela, nije moguće navesti ni jedan dio vrline, pod pretpostavkom da je uopšte moguće realno vrlinu dijeliti, a da se ne pokaže da je pravilo te vrline bezbroj puta kršeno. Ničim nije sporna tvrdnja da matematička radnja $1 + 1 = 2$ kad se obrazovanjem savlada predstavlja znanje. Osnovnu odliku ovakvog znanja čini sledeće: kada su nam poznate sve potrebne pretpostavke, onda se pouzdano i sa malo mogućnosti da pogriješimo stiže do rezultata. Ništa slično ne postoji kada je u pitanju vrlina. Uopšte, vrlo je teško podvesti vrlinu pod znanje koje konstituišu jasna pravila, jer vrlo često se u životu postupa protiv pravila vrline iako su nam dobro poznata.

Nešto je jednostavnija situacija ako se ne traži da svi ljudi posjeduju isti dio vrline, nego da imaju različite delove. Ova pretpostavka je realnija i može se zasnivati na tome da je na različite načine svako tokom života stekao znanje o nekom dijelu vrline. Osnovni problem ovako postavljene teze sastoji se u mogućnosti da pojedini dijelovi stoje u suprotnosti spram nekih drugih dijelova. Takođe, moguće je zamisliti da se o istoj vrlini ima suprotstavljeno znanje, pošto su recimo sasvim različiti dijelovi te vrline kod različitih ljudi predmet znanja.

Prvi dokaz kojim Protagora nastoji da potvrdi valjanost iska-za da se vrlina uči, polazi od konstatacije da niko ne osuđuje ljude prirodno hendikepirane kao što su to „ružni, mali i slabi“ (Prot. 323d). Nasuprot tome, ukoliko neko postupa protivno političkoj vrlini, onda ga osuđuju i kažnjavaju, iz čega proizilazi da je on to mogao naučiti. U analizi ovog Protagorinog argumenta neophodno je ukazati na nekoliko neekspliciranih stvari. Najprije treba pojasniti na koga se sve odnose prigovori za nepostupanje u skladu sa vrlinom, i kakvog su karaktera ti prigovori. Ako je riječ o prestupu koji ugrožava drugog čovjeka, onda država shodno svojim zakonima ili običajnim normama, kažnjava prestupnika kako bi očuvala stanje zakonitosti u državi. U tom slučaju država ne razmatra da li je prestupnik prethodno znanjem usvojio vrlinu čiji sadržaj korespondira zakonu koji je prekršen, već jedino uzima u obzir da su javno objelodanjeni zakon i sankcije koje slede za njegovo kršenje.

Na osnovu ovog primjera treba razlikovati poznavanje i poštovanje zakona i posjedovanje vrline bez obzira na postojanje unutrašnjeg odnosa između zakona i vrline¹⁶. Čovjek često nešto neće da uradi ne zato što posjeduje vrlinu koja ga u tome spriječava, nego zato što je svjestan da slijedi određena kazna za takav postupak. Posjedovanje vrline ima neuporedivo šire značenje od poštovanja zakona. To je dijelom tako zbog apstraktne prirode zakona i njegove nemogućnosti da ni izdaleka pokrije bogatstvo konkretnih i nepredvidivih životnih situacija. Dotle onaj ko posjeduje vrlinu i djela u saglasnosti sa njom ima u svim okolnostima pouzdan orijentir, ili bolje reći imperativ na koji način treba da postupa. To znači da bi u ovom slučaju bilo primjerenije govoriti o potrebi da se nauče i poštuju postojeći zakoni, nego same vrline.

Stvar se može posmatrati i u smislu da se radi o dobronamjernim opomenama da se bude u skladu sa opšteprihvaćenim vrlinama. Onda to ukazuje na nastojanje zajednice da svaki čovjek djela saglasno vrlinama koje su već priznate kao zajedničke vrijednosti. Sada se postavlja pitanje da li je iz ove načelne usmjerenosti ka vrlini, koja podstiče, opominje i zahtjeva od čovjeka koji je nje odstupio da joj se saobrazi, izvodljiv zaključak da se vrlina može naučiti. Da bi moglo da se odgovori na ovo pitanje potrebno je prethodno ukazati na nekoliko stvari. Pominju se nastojanja da se putem opomena i kazni čovjek uputi na vrlinu (Prot. 324a). Važno je sada odgovoriti da li ova nastojanja podrazumjevaju da njihovi nosioci posjeduju vrlinu. Uzmimo na primjer porodicu i vidjećemo da po pravilu roditelji nastoje i žele da njihova djeca imaju vrlinu, i spremni su mnogo toga da urade kako bi ispunili ovaj cilj. Međutim, ako je pravilo da, uslovno govoreći, svi roditelji imaju ovaj cilj, ne može se reći da svi roditelji samim tim imaju i vrlinu. Odnosno, iz nastojanja da njihova djeca posjeduju vrlinu ne proizilazi da je i sami roditelji imaju. Dobro je poznato da se nerijetko dešava paradoksalna stvar da roditelji vođeni ciljem da njihova djeca dostignu vrlinu, urade mnogo toga suprotnog vrlini.

Zatim, postavlja se ključno pitanje šta znači naučiti vrlinu? Da li kad jednom naučimo vrlinu možemo računati na to znanje kao izvjesno, makar dok ga ne zaboravimo. Reći da neko nekog opomi-

¹⁶ O odnosu vrline i zakona u Platonovom učenju, posebno u dijalozima *Kriton*, *Meneksen*, *Gorgia*, *Država*, *Državnik* i *Zakoni* vid. Berges 2009.

nje da nije postupio u skladu sa vrlinom dovodi nas u sljedeću nedoumicu. Prvo, ne znamo pouzdano da li opomenuti uopšte zna zbog čega ga opominju. Obično kad kažemo da nekoga opominjemo to znači da on zna o čemu je riječ. Ako uzmemo da zna, da li onda to znači da je on zaboravio pa ga zato i opominjemo. Proizašlo bi da je znanje o vrlini podložno čestom zaboravu, jer se u praksi pokazuje da je broj opomena izuzetno velik. Učestalost zaborava ozbiljno dovodi u pitanje karakter ovog znanja. S druge strane, ukoliko se uopšte ne radi o zaboravu, što je mnogo razumnija pretpostavka, onda to otvara pitanje da li se može govoriti o vrlini kao znanju, ako se vrlina u određenim prilikama napušta a ima se znanje o njoj. Kako zapravo dolazi do ovog podvajanja vrline i znanja, a uzima se da je vrlina znanje, odnosno da se vrlina može naučiti.

Protagora proširuje dati argument navodeći primjer svrsishodnog kažnjavanja krivca: „ko misli razborito kažnjavati, ne kažnjava za prošlu krivicu – učinjeno ne može biti neučinjeno – nego zbog budućnosti da opet ne skrivi ni ovaj sam niti drugi vidjevši kažnjenoga. Imajući takvo mišljenje, smatra se da se vrlina može vaspitanjem postići...“ (Prot. 324b). Može se uzeti kao sasvim opravdano mišljenje da kazna ima preventivni i vaspitni karakter¹⁷. Međutim, ostaje sporno kako se iz ovakvog stava može izvesti zaključak da se vrlina može naučiti. Obično institucija kazne počiva na pretpostavci da je onaj koga treba kazniti unapred znao da je učinjeno kažnjivo. To opet znači da je krivac imao znanje o vrlini čiji je princip prekršio. Ako se vrlina može naučiti, što znači da ona u nekom smislu predstavlja znanje, kako se onda dešava narušavanje principa vrline¹⁸?

Drugo je pitanje utemeljenosti optimistične procjene da će onaj koji nije uspio da tokom uobičajenog obrazovanja stekne vrlinu, uslijed primjene represivnih metoda postići vrlinu. Ukoliko se pod kažnjavanjem misli na državno-pravni sistem sankcionisanja, u tom slučaju mogućnosti da se pod uslovima zatvorske kazne i zbog same kazne pozna vrlina, postoje više u vidu graničnih slučajeva, nego što to može biti neka opštija praksa. Protagorina postavka dobija više na smislu ako se, kao što je ranije rečeno, uspostavi distinkci-

¹⁷ Nasuprot starohelenskom običajnosnom pojmu kazne kao odmazde, up. Jeger 1991: 160.

¹⁸ Upor. Scholten 2003: 248.

ja između vrline i poštovanja propisanih zakona od strane države. Unutar ove distinkcije otvara se mogući prostor da kažnjenik stekne uvid da sadržaj zakona, time što se oslanja na običajne norme, u sebi uključuje u određenom smislu i vrlinu. Naravno, ni ovu teorijsku mogućnost reflektovanja i usvajanja vrline na osnovu razumjevanja sadržaja zakona koji je prekršen iskustvo ne potvrđuje kao neko opštije pravilo. Mnogo je realnije očekivati da se dometi zakonskih kazni ogledaju u tome što će prekršilac zakona kroz upoznavanje posljedica kršenja zakona biti podstaknut da ga ubuduće poštuje, dok će drugima poslužiti kao primjer ne bi li se na taj način odvratili od nepoštovanja zakona.

Platon je procjenio da Protagorin govor o postojanju dijelova vrline pruža mogućnost da se osnovna ideja sofistike dovede u neodbranljiv položaj. Platon vrlo brižljivo formuliše svoje osnovno pitanje o jedinstvu vrline (329c)¹⁹, mada se možda na prvi pogled ne vidi sva iznijansirana postavljenog pitanja. Značaj ovog pitanja zahtjeva njegovo pažljivo posmatranje i razlaganje na sastavne dijelove, kako bi se jasnije uočila struktura pitanja. Najprije se kaže: „da je Zevs pravičnost i stid poslao ljudima“. Iz daljeg konteksta vidjeće se da je ovdje važno razmotriti da li se u ovom stavu samo pravičnost razumjeva kao vrlina, a stid kao emocionalno stanje čija je manifestacija vezana za vrlinu, odnosno koje se javlja uslijed neispoljavanja vrline. U tom slučaju, pravičnost kao vrlina i stid kao emocionalno stanje koje prati vrlinu, čine jednu cjelinu, s tim što je onda jasno da je Zevs ljudima dao samo jednu vrlinu – pravičnost. S druge strane, ako bi se pored pravičnosti i stid ubrajavao u vrlinu, onda se dakle radi o dobijanju više a ne samo jedne vrline. Međutim, kako se stid u nekom strožem smislu ne može posmatrati kao vrlina, otuda se može uzeti da je sasvim vjerovatno Platon u početnom stavu svog pitanja, prvo konstatovao da je Zevs ljudima dao jednu vrlinu.

Potom slijedi drugi stav: „a opet si na mnogo mjesta u govoru spominjao pravičnost i razboritost i pobožnost i da je sve to zajedno jedno – vrlina“. Sada se ističe realna množina imena vrline: pravičnost, razboritost, pobožnost, što u izvjesnom smislu protivrječi prethodnom stavu da je čovjek dobio od Zevs-a samo jednu vrlinu. Po prepoznatljivijoj dijalektičkoj shemi, u trećem stavu se sintezom

¹⁹ Ovo je nezaobilazno mjesto za interpreatore Platonovog etičkog učenja. Vid. Devereux 2006, Havlíček 2003, Ferejohn, 2006, Vlastos 1981.

suprotnosti prevladava protivrječnost: „i da je to sve zajedno jedno – vrlina“ (Prot. 390c). Ono što ovdje ostaje potpuno neobjašnjeno jeste na osnovu čega su pravednost, razboritost i pobožnost jedno. Može izgledati da Platon samim tim što se u Protagorinom govoru za sve njih kaže da su vrlina, izvodi zaključak da je sve to jedno, vrlina.

U prvom stavu je vrlina izražena kao jedna u numeričkom smislu, a sada se govori o jednom čija nam priroda ostaje nepoznata. Platon je utvrdio jednost vrline, ali ostaje nepoznat karakter te jednosti, pa zbog toga i slijedi ključno pitanje: „da li je vrlina jedno, čiji su dijelovi pravičnost, razboritost i pobožnost, ili su sve ove koje sam sada spomenuo imena jednog istog bivstvujućeg“ (Prot. 329c). Ovo pitanje najprije potvrđuje da je vrlina jedno, i potom precizira dvije mogućnosti za utvrđivanje prirode jednosti vrline. Primjećuje se, dakle, da Platonovo pitanje ni na koji način ne dovodi u pitanje jednost vrline i uopšte se ne dolazi do zapitanosti da li postoji više vrlina, a da to nisu dijelovi jedne vrline²⁰. Takođe, ni Protagora ne pominje ovu mogućnost, već na Platonovo pitanje odgovara u okviru ponuđenih mogućnosti, odnosno uzimajući kao izvjesnost jednost vrline. Protagora ne uočava da prihvatanjem ovako strukturisanog pitanja, nužno mora da slijedi logiku te strukture, a ako isklizne iz nje neminovno pada u protivrječnost. Opet, ako dosljedno prati ono što iz prihvaćenih pretpostavki slijedi, sigurno dolazi do opovrgavanja vlastitih stavova, jer je način uređenja pitanja i pretpostavki koje ono sadrži, kod Platona apriori promišljeno i postavljeno tako da neizbježno vode do postavljenih ciljeva.

Kad je već obostrano prihvaćena struktura pitanja, sasvim je bilo očekivano da se Protagora, s obzirom na njegov prethodni govor o tome kako iskustvo potvrđuje da se vrlina manifestuje kroz više svojih dijelova²¹, bez kolebanja opredijeli za jednost vrline koja podrazumjeva postojanje dijelova (Prot. 329d). Ovakav odgovor povlači neophodnost da se jasnije odredi način na koji se dijelovi odnose spram jednog: „Da li se, rekoh ti spomenuti dijelovi odnose kao dijelovi lica: usta, nos, oči i uši, ili se kao dijelovi zlata jedan od drugoga i od cjeline ne razlikuju ničim osim po veličini i malim komadima“ (Prot. 329d)?

²⁰ Up. Crombie 1962: 233.

²¹ Naime, imamo iskustvo da pod različitim imenima kao što su hrabrost i pobožnost mislimo na različite sadržaje.

Po načinu izvođenja ove distinkcije vidimo da se nakon Protagorinog pristanka da uđe u opštu strukturu Platonovog načelnog pitanja (329c), dalja Platonova strategija sastoji u formulisanju pitanja sa alternativnim mogućnostima. Najčešće u ovakvim slučajevima jedna od ponuđenih mogućnosti dobrim dijelom predstavlja samo Platonovo mišljenje, i izgleda da je to slučaj i sa poređenjem jednosti vrline sa licem i njegovim dijelovima. Ako sagovornik pogodi ono što odgovara Platonovom učenju, a Platon uviđa da je to slučajnost, odnosno da time sagovornik ne odustaje od svojih načelnih stavova koji su suprotni Platonovim, onda odmah slijedi novo pitanje sa međusobno isključivim mogućnostima: „Da li rekoh ja, i ljudi od tih dijelova vrline primaju jedni ovaj dio, a drugi onaj dio ili onaj koji ima jedan dio nužno ima sve“ (Prot. 329e).

Može se uzeti da postavljeno pitanje predstavlja prelomnu tačku ovog ispitivanja. Pošto je Protagora u prethodna dva pitanja odgovorio u skladu sa usvojenim pretpostavkama opšteg pitanja, on na taj način nije upao u neku od pripremljenih Platonovih zamki, koje bi ga odvele u protivrječnost. Zato se Platon odlučuje na prelomno pitanje, u smislu da ako Protagora i na njega odgovori adekvatno Platonovom još uvijek ne ekspliciranom učenju, da se onda na osnovu iskazanih stavova obori osnovna Protagorina teza da se vrlina može naučiti. Ako odgovori suprotno, tada se analizira Protagorino zapadanje u protivrječnost u odnosu na usvojene pretpostavke, sadržane u osnovnom pitanju.

Mora se priznati da je postavljena analogija vrline sa dijelovima lica dosta uspješno zamišljena, i da najvećim dijelom izražava Platonovo mišljenje. Platon bez teškoće iz više uglova opovrgava tezu o nesličnosti dijelova vrline, a na prvo mjesto stavlja lako prepoznatljiv primjer, uzet iz sfere opšte prihvaćenih uvjerenja: „Nije li pobožnost nešto što je pravično, nije li pravičnost nešto što je pobožno ili ono što nije pobožno? I pobožnost ono što nije pravično, dakle je nepravično, a pravičnost nepobožna“ (Prot. 331a)?

Po Platonovoj zamisli ovaj argument ima dovoljno snage da Protagoru dovede ili do toga da, u skladu sa svojom prethodnom postavkom, tvrdi da je pravičnost nepobožna a da je pobožnost nepravična, ili da opovrgne vlastiti iskaz da dijelovi vrline nisu nalik jedan na drugog, i da jedni imaju jedan dio vrline a drugi drugi. Nakon mnogih iznetih primjedbi koje su pogađale lošu stranu Protago-

rine nepotrebne definicije, on redefiniše svoju poziciju u smislu da su mnogi dijelovi vrline nalik jedni drugima, s tim da postoje dijelovi koji se međusobno bitno razlikuju poput hrabrosti i mudrosti (Prot. 349d)²².

Nova teza zahtjeva analizu pojma hrabrosti²³. Platon navodi niz primjera koji pokazuju da je znanje nužan uslov hrabrosti, što u sebi sadrži bitne implikacije. Naime, znanje koje stoji u osnovi vrlin mudrosti, ujedno je i nužan uslov vrline hrabrosti²⁴. Na taj način znanje na suštinski način povezuje hrabrost i mudrost, čime se dovodi u pitanje Protagorina teza o isključivom razlikovanju ove dvije vrline. Na osnovu toga, Platon i zaključuje: „... nisu li opet najmudriji ujedno i najsmjeliji, a kao najsmjeliji nisu li najhrabriji? I prema tom razlaganju neće li mudrost biti hrabrost“ (Prot. 350c)?

Ova teza je krajnje je provokativna za dalje ispitivanje. Najprije, treba se podsjetiti da je u osnovi cijele ove rasprave pitanje da li se vrlina može naučiti. Platon polazi od uvjerenja da ne može, a Protagora brani osnovni stav sofistike da se vrlina može naučiti. Šta se sada tvrdi u citiranom tekstu? Platon zaključuje da vrlina hrabrosti podrazumjeva znanje i da je prema tome „mudrost biti hrabar“. Dakle, on polazi od teze da se vrlina ne može naučiti, a dolazi do zaključka da vrlina pretpostavlja znanje, što još ne znači i da se vrlina može naučiti. Protagora, s druge strane, započinje sa idejom da se vrlina može naučiti. Da bi izbjegao određene protivrječnosti na koje ga je navodilo Platonovo ispitivanje, odlučio se da načini distinkciju između dva dijela vrline, hrabrosti i mudrosti (Prot. 349d). Osnov razlikovanja leži u tome što hrabrost nije znanje i ne pretpostavlja znanje za svoje ostvarenje. To znači da Protagora tvrdi da se vrlina može naučiti, a da je hrabrost vrlina koja ni u kom slučaju nije znanje. Ovo nameće postavljanje pitanja kako je moguće naučiti nešto što po svojoj prirodi isključuje znanje. Izgleda da bi Platonovom zaključku o dovođenju u vezu hrabrost i znanje, bila konzistentnija Protagorina ideja da se vrlina može naučiti, a da bi Protagorinoj tezi da je hrabrost nešto potpuno drugo od znanja, odgovaralo Platonovo uvjerenje da se vrlina ne može naučiti.

²² Up. Irwin: 81.

²³ Za analizu Platonove vrline hrabrosti vid. Rabieh 2006.

²⁴ Ovakav zaključak podvrgava kritici Crombie (1962: 234-35).

Međutim, ovaj privid vara i on samo na prvi pogled zbunjuje. Jer, Platon je smatrao da dublji plan ove paradoksalnosti potvrđuje samo protivrječnost Protagorinog osnovnog stava da se vrlina može naučiti, i što je najvažnije da nema prostora da se iz ove protivrječnosti izade a da se ne opovrgne sam osnovni stav. S druge strane, Platonova pozicija samo na izgled nosi nepremostive protivrječnosti. Naime, pokazaće se da Platon namjerno dolazi do ove protivrječnosti, jer ona zapravo predstavlja polaznu tačku za izvođenje njegovog učenja o vrlini.

Na koji način se razrješava ova protivrječnost o tome u *Protagori* nema ni riječi. Ovdje nalazimo samo preciznu formulaciju Platonove protivrječnosti: „Ti si prije govorio da se vrlina ne može naučiti, a sad sam sebi na prkos radiš nastojeći dokazati da je sve znanje“ (Prot. 361a-b). Nema sumnje da je prvi stav ove protivrječnosti (da se vrlina ne može naučiti), preuzet iz naslijeđa starohelenske etike. Drugi dio protivrječnosti govori da je vrlina povezana sa znanjem²⁵, što se takođe u izvjesnom smislu može smatrati kao preuzeta ideja iz tradicionalnog predanja. Za razliku od Platonovog preuzimanja, u izvornom smislu ova dva stava nisu predstavljala protivrječnost, u prvom redu zbog toga što se uzimalo da je vrlina urođena, i da ova urođenost nema univerzalni karakter. S druge strane, dva su razloga zašto Platon pristaje da za njega isti stav važi kao protivrječnost, iako on usvaja obje strane protivrječnosti. Prvi je taj što on vodeći računa o nastalim promjenama u duhu vremena, ne želi da eksplicitno u starohelenskom obliku usvoji pretpostavku da je vrlina kod onih koji je posjeduju urođena. Odatle bi neminovno proizilazilo da oni koji nisu naslijedili *arete* samim tim ne mogu je ni steći tako što će je naučiti. Ovakvo neposredno suprotstavljanje već naraslim očekivanjima da je vrlinu moguće naučiti, probuđenim zahvaljujući nastupajućem principu sofistike, ne može na ozbiljan način dovesti u pitanje ideju sofistike, a još manje povratiti uticaj starohelenskog učenja.

Drugi razlog se odnosi na razlikovanje prirode znanja u starohelenskoj etici, i novog smisla koje znanje zadobija u filosofiji. U

²⁵ Neophodno je obratiti pažnju da Platon ne kaže u citiranom stavu da se vrlina može podučavati, već da je povezana sa znanjem. Može se reći da je prebrzo zaključivanje da Platon iznetim stavom dolazi do teze da se vrlina može podučavati kao što to radi Irwin (1995: 78).

starohelenskoj etici znanje participira u vrlini na način prikladan uvjerenju da je vrlina urođena. Urođena pojava koja podrazumjeva i znanje, sadrži to znanje u jednom nerazlučenom i nereflektovanom smislu. Za razliku od toga, znanje je u filozofiji prvenstveno posljedica teorijskog uvida koji predstavlja diskurzivno reflektovanje svih strana stvari, i na osnovu toga, izvođenje argumentacije koja potvrđuje znanje stvari. Ovaj novi kvalitet poimanja znanja znatno se udaljava od znanja koje je pratilo vrlinu u starohelenskoj etici. Uz to se za sada uzima da ova forma znanja jeste predmet obrazovanja. Drugim riječima, Platonovo ekspliciranje da njegova pozicija predstavlja protivrječnost, ustvari govori o uočavanju da između njegovog afiniteta prema starohelenskoj etici, i iz toga preuzetog uvjerenja da se vrlina ne može naučiti, i filozofije s druge strane, postoji unutrašnja napetost koja je narasla do protivrječnosti.

Platonovo nastojanje da mit kao formu tradicionalne slike svijeta zamjeni, primjereno duhu vremena filozofijom, tom novom i u datom kontekstu jedino legitimnom formom, nailazi na teškoće koje proizilaze iz unutrašnje logike filozofije. Naime, iz ove unutrašnje logike filozofije javlja se specifičan karakter znanja, koji nije lako dovesti u saglasnost sa uređenjem starohelenske etike. Iako svjestan postojanja ove napetosti između tradicionalnog pogleda na svijet i filozofije, Platon upravo u filozofskoj reinterpretaciji starohelenske etike vidi razrješenje krize antičkog duha. Vjerovatno se Platon nadao da će putem teoretizacije stari sadržaj u svojoj osnovi biti sačuvan, ali i da njegova nova forma rukovođena unutrašnjom logikom filozofije, takođe mora uneti nove sadržaje. Pri tom ne treba previdjeti činjenicu da je postalo sasvim izvjesno, da je jedini način očuvanja načela starohelenske etike, ma koliko on sadržavao teškoća, bio taj da se sadržaj tradicionalnog predanja reinterpretira savremenom formom. Jer ukoliko određene ideje pretenduje na opšte važenje u datoj epohi, onda se moraju podvrgnuti uspostavljenim kriterijumima tog vremena. Zato se za Platona prava istina o vrlini može saznati tek kada se istraži šta je vrlina u njenoj suštini, što drugim rečima znači da odgovor na ovo pitanje leži u Platonovoj suptilnoj i čuvenoj teorijskoj razradi učenja o idejama.

Literatura

Originalna dela

- Burnet, John (Ioannes Burnet) (ed.), (1900–1907), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, Oxford: Oxford Classical Texts.
- Platon (2006), *Protagoras*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Manuwald, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Plato (1976), *Protagoras*, translated by C. C. W. Taylor, Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1968), *Protagora, Gorgija*, preveli Mirjana Drašković, Albin Vilhar, Beograd: Kultura.

Sekundarna literatura

- Adkins, Arthur W.H. (1973), „Arete, Techne, Democracy, and Sophists“, *Journal of Hellenic Studies* 93: 3–12.
- Barker, Ernest (1960), *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London: Methuen.
- Bartlett, Robert C. (2003), „Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato's Protagoras“, *American Journal of Political Science* 47 (4): 612–624.
- Berges, Sandrine (2009), *Plato on Virtue and the Law*, New York – London: Continuum International Publishing Company.
- Burnet, John (2005), *Early Greek Philosophy*, Boston: Adamant Media Corporation (Unabridged facsimile of the edition 1920, London: Black, Ltd.).
- Cormack, Michael S. (2006), *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*, London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Crombie, Ian MacHattie (1962), *An Examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Crossman, Richard Howard Stafford (1937), *Plato To-day*, London: George Allen & Unwin.
- Devereux, Daniel T (2006), „The Unity of the Virtues“ u Hugh H. Benson (prir.), *The Companion to the Philosophy of Plato*, Malden, MA: Blackwell Publishing, str. 325-341.
- Dodds, Eric Robertson (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press.
- Đurić, Mihailo (1997), *Izabrani spisi*, Beograd: NIU službeni list SRJ: Tersit.

- Ferejohn, Michael (2006), „Knowledge and the Forms in Plato“, u Hugh H. Benson (prir.), *The Companion to the Philosophy of Plato*, Malden, MA: Blackwell Publishing, str. 146-163.
- Fuhrmann, Manfred (1984), *Die antike Rhetorik: eine Einführung*, München, Zürich: Artemis.
- Guthrie, William Keith Chambers (1962-1981), *A History of Greek Philosophy* (6), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans Georg (1983), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Transl. with an introd. by P. C. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gerson, Lloyd P. (2005), „Platonism in Aristotle's Ethics“, u: David N. Sedley (prir.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy 27*: Oxford University Press.
- Havlíček, Ales (2003), „Die Einheit und die Lehrbarkeit der arete im Protagoras“, u A. Havlíček and F. Karfík (prir.), *Plato's Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague: OIKOYMENH.
- Heinemann, Gottfried (2003), „Das 'Ordnung' der 'Naturen' (Prot. 320d-321c)“, u A. Havlíček and F. Karfík (prir.), *Plato's Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague: OIKOYMENH.
- Hirsch, Walter (1971), *Platons Weg zum Mythos*, Köln, Berlin, and New York: Walter de Gruyter.
- Howell, G. R., „Virtue and Chance in Plato's Protagoras“, WPSA Conference 2007, Las Vegas.
- Howell, Graham „Chance and Virtue in Plato's Protagoras“ *Paper presented at the annual meeting of the WESTERN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION, Las Vegas, 2007, March 8-10*, (internet) dostupno na: http://www.allacademic.com/meta/p176078_index.html (pri-
stupljeno 2. oktobra 2009).
- Jeger, Verner (1991), *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Irwin, Terence (1995), *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Klosko, Georg (2007), *The Development of Plato's Political Theory*, New York, Oxford University Press.
- Krämer, Hans Joachim (1959), *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Winter.
- Manuwald, Bernd (2003), „Der Mythos im Protagoras und die Platonische Mythopoiie“, u A. Havlíček and F. Karfík (prir.), *Plato's Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague: OIKOYMENH.

- Petrie, Eric S, „The Problem of Political Virtue in Plato’s Protagoras“, Political Science Association Annual Meeting, Chicago, IL August 30 – Sept. 2, (2007), (internet) dostupno na: www.allacademic.com/pages/p211041-1.php (pristupljeno 2. oktobra 2009).
- Rabieh, Linda R (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Segvic, Heda (2008), *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Scholten Helga (2003), *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag.
- Thein, Karel (2003), „Teleology and Myth in the Protagoras“, u A. Havlíček and F. Karfik (prir.), *Plato’s Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague: OIKOYMENH.
- Vlastos, Gregory (1981), *Platonic Studies*, Chichester, UK: Princeton University Press.
- Willets, R.F (1955), *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London. Routledge and Paul.

Aleksandar Nikitović

CAN VIRTUE BE TAUGHT?

Summary

The teachability of virtue is an issue on which were crossed swords during the struggle for supremacy between two basic principles of ancient Greek spirit – sophistry and ancient Greek ethics. Two great representatives of these opposite principles, Plato and Protagoras, confronted their arguments in Plato’s dialog named after the great sophist. Paradoxically, during this philosophical struggle, Protagoras, who at the beginning supposed that virtue is teachable, later, on the contrary, states that virtue is not knowledge, and this would make it least likely to be teachable. On the other hand, Plato, who is trying to preserve the ancient Greek principle that virtue is innate, claims that virtue is knowledge. The solution of this great dispute between two principles of antiquity Plato sees in philosophical theoretization of ancient Greek mythical worldview.

Key words: virtue (*arete*), art (*techne*), knowledge, sophistry, ancient Greek ethics