



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET



PLATONOVA FILOZOFIJA POLITIKE

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor:

Prof.dr Željko Kaluđerović

Kandidat:

Mirela Karahasanović

Novi Sad, 2022 godine

КЉУЧНА ДОКУМЕНТАЦИЈСКА ИНФОРМАЦИЈА¹

Врста рада:	Докторска дисертација
Име и презиме аутора:	Мирела Карахасановић
Ментор (титула, име, презиме, звање, институција)	Проф. др Жељко Калуђеровић, редовни професор, Одсек за filozofiju, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
Наслов рада:	Платонова филозофија политике
Језик публикације (писмо):	Босански језик писмо : латиница
Физички опис рада:	Унети број: Страница 262 Поглавља 7 Референци 208 Табела 0 Слика 0 Графикона 0 Прилога 0
Научна област:	Филозофија
Ужа научна област (научна дисциплина):	Античка филозофија. Дисциплина којој тема припада: Практичка филозофија
Кључне речи / предметна одредница:	Софисти, Сократ, Платон, филозофија, политика, морал, паидеиа, закони
Резиме на језику рада:	U istraživanju Platonove filozofije politike predmet analize su tri dijaloga koja je napisao u različitim fazama filozofskog promišljanja politike. To su: <i>Država</i> , dijalog za kojeg se smatra da je nastao negdje oko 374/370. g stare ere zbog čega se ubraja u skupinu dijaloga nastalih u drugoj fazi pisanja. Zatim, dijalozi <i>Državnik</i> napisan oko 367/360 stare ere i <i>Zakoni</i> koji su nastali nakon <i>Države</i> i <i>Državnika</i> oko 350/340. g stare ere i pripadaju posljednjoj fazi Platonovog stvaralaštva. Cilj istraživanja je preispitati <i>evoluciju</i> , transformaciju i

¹ Аутор докторске дисертације потписао је и приложио следеће Обрасце:

5б – Изјава о ауторству;

5в – Изјава о истоветности штапане и електронске верзије и о личним подацима;

5г – Изјава о коришћењу.

Ове Изјаве се чувају на факултету у штапаном и електронском облику и не кориче се са тезом.

	<p>kontekstualizaciju Platonovovih stavova o filozofiji politike kroz navedene dijaloge kako bi se ustanovilo kojim idejama Platon kroz sva tri dijaloga ostaje dosljedan, koje transformiše i koje ideje više nisu operativne. Istraživanje polazi od razmatranja političkih i kulturnih osobenosti grčkog polisa koje su značajno utjecale na Platonove filozofske refleksije o politici i polisima. Bitne zasluge za oblikovanje Platonove filozofije pripadaju sofistima, a naročito Sokratu o čemu se polemise u prvom poglavlju. Sofistički relativizam potaknuo je Platona za iznalaženjem apsolutnih i važećih mjerila i vrijednosti u politici i životu, dok ga Sokratov tzv. etički intelektualizam i osuda na smrt preobražavaju u tragaoca za najboljom državom u kojoj osvjешteni, moralni građani djeluju u zajedničkom interesu i za zajedničko dobro. U <i>Državi</i> se istražuju filozofski i politički argumenti koji podržavaju nekoliko ključnih teza poput: istraživanja pravednosti, paidei, rodnom pitanju i problemu zajedničke svojine, kao i zahtjevu za vladavinom filozofa. U <i>Državniku</i> akcentat je na preispitivanju vještine državnništva sa osvrtom na portret idealnog vladara filozofa u <i>Državi</i> kako bi se ustanovile moguće sličnosti ili odstupanja. Zatim vrednovanje zakona kao druge najbolje alternative u odsustvu idealnog vladara. Dijalog <i>Zakoni</i> je posljednje djelo koje je Platon napisao i u kojem se ponovo vraća opisu najbolje političke zajednice. Razlika u odnosu na <i>Državu</i> je Platonova spremnost da drugu najbolju državu približi stvarnosti, na što je vjerovatno imao utjecaja i njegov boravak u Sirakuzi. Platon u <i>Zakonima</i> odstupa od fundamentalnih ideja iznesenih u <i>Državi</i> poput ideja o zajednici žena, djece, imovine, naglašava značaj zakona kao sredstva ograničenja političke moći i samovolje, ostaje dosljedan uvjerenju da je paideia osnova moralne transformacije zajednice, pozitivnije u odnosu na <i>Državu</i> i <i>Državnika</i> vrednuje demokratiju, snažnije ističe potrebu za reafirmacijom religije, predlaže reformu <i>pravosudnog sistema</i> i za razliku od <i>Države</i> i <i>Državnika</i> definira institucionalnu organizaciju zajednice.</p>
<p>Датум прихватања теме од стране надлежног већа:</p>	<p>09.11.2020</p>
<p>Датум одбране: (Попуњава одговарајућа служба)</p>	
<p>Чланови комисије: (титула, име, презиме, звање, институција)</p>	<p>Председник: Члан: Члан: Члан:</p>
<p>Напомена:</p>	

**UNIVERSITY OF NOVI SAD
FACULTY OF PHILOSOPHY**

KEY WORD DOCUMENTATION²

Document type:	Doctoral dissertation
Author:	Mirela Karahasanović
Supervisor (title, first name, last name, position, institution)	Zeljko Kaludjerovic, PhD Full Professor, Department Of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Thesis title:	Plato's Philosophy of Politics
Language of text (script):	Bosnian language latin script
Physical description:	Number of: Pages 262 Chapters 7 References 208 Tables 0 Illustrations 0 Graphs 0 Appendices 0
Scientific field:	Philosophy
Scientific subfield (scientific discipline):	Ancient philosophy. Discipline to which the topic belongs: Practical philosophy
Subject, Key words:	Sophists, Socrates, Plato, philosophy, politics, ethics, paideia, laws
Abstract in English language:	In this paper, Plato's political philosophy exploration comes down to three dialogues he wrote in different stages during his life. These are The Republic- the dialogue thought to be written around 374/370 BC.; The Statesman believed to be written around 367/360 BC., and The Laws written around 350/340 BC that belong to the last stage of Plato's productive life. The paper questions Plato's attitudes on political philosophy's evolution, transformation, and contextualization. By analyzing the dialogues, we will understand which ideas Plato remains loyal to, which of them needed to be transformed, and which of them

² The author of doctoral dissertation has signed the following Statements:

56 – Statement on the authority,

5b – Statement that the printed and e-version of doctoral dissertation are identical and about personal data,

5r – Statement on copyright licenses.

The paper and e-versions of Statements are held at the faculty and are not included into the printed thesis.

	<p>were ultimately discarded. The research starts by discussing the political and cultural peculiarities of the Greek polis that significantly impacted Plato's philosophical attitudes on politics and polis. It is essential to mention the sophists, Socrates in particular, as an influence that shaped Plato's philosophical thought. The sophistic relativism encouraged Plato to find absolute and valid measures and values in politics and life. On the other hand, Socrates' ethical intellectualism and the death sentence turned him into a seeker of an ideal state in which moral and virtuous citizens act in the best and objective interests of them all. In The Republic, the emphasis is placed on the philosophical and political arguments that support several essential concepts such as the exploration of justice, paideia, gender, public property, and the rule by philosophers. The Statesman challenges the skills of a ruling by comparing and contrasting them to an ideal philosopher-ruler in The Republic. Then, valuing the law as the second best alternative in the absence of an ideal ruler. Finally, The Laws is the last work Plato wrote in which he goes back to describing the best political community. Unlike in The Republic, Plato, influenced by his stay in Syracuse, is willing to synchronize reality with his second-ideal state. In The Laws, Plato diverges from the fundamental ideas stated in The Republic, such as the community of women, children, and property. In addition, he emphasizes the importance of law as a means of restricting political power and autocracy and remains consistent with the belief that paideia is the basis of a community's moral transformation. He has a more positive view on democracy and a more robust approach towards the reaffirmation of religion. Finally, The Laws differ from The Republic and The Statesman in that he advocated for the reform of the courts and defined the institutional structure of a community.</p>
Accepted on Scientific Board on:	09.11.2020
Defended: (Filled by the faculty service)	
Thesis Defend Board: (title, first name, last name, position, institution)	President: Member: Member: Member:
Note:	

SADRŽAJ

IZVOD	8
ABSTRACT	9
1. UVOD	10
2. GRČKI POLIS I PRVOBITNE FILOZOFSKE REFLEKSIJE O POLITICI	16
2.1 Političke i kulturne specifičnosti grčkog polisa	16
2.2 Filozofsko reflektiranje biti polisa	22
2.3 Sofisti.....	31
2.3.1 Portret sofista između Platonove interpretacije i stvarnog doprinosa filozofiji politike	35
2.3.2 Sofističko učenje o etici i politici	41
2.3 Antagonizam <i>fizisa</i> i <i>nomosa</i>	46
2.4. Sokrat i problem definiranja filozofije politike	57
2.4.1 Moralno znanje i političko djelovanje	64
3. DRŽAVA I/ILI ODBRANA IDEALA PRAVEDNOSTI U POLITICI	69
3.1. Etička i politička refleksija <i>Države</i>	69
3.1.1 Odbrana pravednosti kao dobra po sebi.....	76
3.2. Paralelizam psihologije i politike-psihološko zasnivanje politike.....	82
3.2.1 Tripartitna struktura duše	89
3.2.1. Politička i moralna degradacija duše	92
3.3. Paideia – moralna reforma karaktera	97
3.3.1 Problem (ne)mogućnosti generacijskog prenošenja vrline	100
3.3.2. Muzičko vaspitanje	107
3.3.3 Odnos pjesništva i zakona u <i>Državi</i> i <i>Zakonima</i>	111
3.3.4 Gimnastička <i>harmonija</i>	114
3.5 Problem odnosa politike i roda u <i>Državi</i> i <i>Zakonima</i>	117
3.5.1 Politička ravnopravnost spolova u <i>Državi</i>	117
3.5.2 Brak, reprodukcija i zajednička imovina	122
3.5.3 Rodno pitanje u <i>Zakonima</i>	124
3.6 Epistemološko i metafizičko određenje politike.....	128
3.6.1 Idealan vladar	128
4. DRŽAVNIK- FILOZOF VLADAR I BIT POLITIČKOG UMIJEĆA.....	138
4.1. Metafizika i dijalektika.....	141

4.1.1. Metoda dijeljenja	145
4.2. Božanski i zemaljski <i>državnik</i>	147
4.3. Političko umijeće nasuprot zakona.....	152
4.3.1. Klasifikacija oblika vladavine	157
4.3.2 Antagonizam demokratije i slobode	161
4.3.3. Autoritet znanja nasuprot zakonima u <i>Državi</i>	165
4.4. <i>Neprijateljstvo</i> vrlina u <i>Državniku</i> nasuprot jedinstvu u <i>Državi</i>	172
5. ZAKONI- ODBRANA LEGISLATIVE I POLITIKA “REALNIH CILJEVA”	177
5.1. Odnos između <i>Države</i> , <i>Državnika</i> i <i>Zakona</i>	181
5.2. Vrlina kao svrha zakonodavstva	188
5.3 Vaspitanje u duhu zakona.....	192
5.3.1 Vrlina kao cilj vaspitanja	192
5.3.2 Nadzornici vaspitanja	201
5.3.3 Preambule kao vaspitno sredstvo	203
5.4 Mješovit ustavni poredak	206
5.4.1 Mješovit ustavni poredak između oligarhije i tiranije	216
5.5 Religija i zakoni	221
5.5.1 Pobijanje tri „ateističke“ teze	222
5.6 „Institucionalizacija“ pravednosti u krivičnom zakonodavstvu	228
5.6.1 Hotimični i nehotimični prekršaji.....	233
5.7. Noćno vijeće kao umno „sidro“ države.....	239
6. ZAVRŠNO RAZMATRANJE.....	243
LITERATURA.....	250

IZVOD

U istraživanju Platonove filozofije politike predmet analize su tri dijaloga koja je napisao u različitim fazama filozofskog promišljanja politike. To su: *Država*, dijalog za kojeg se smatra da je nastao negdje oko 374/370. g stare ere zbog čega se ubraja u skupinu dijaloga nastalih u drugoj fazi pisanja. Zatim, dijalozi *Državnik* napisan oko 367/360 stare ere i *Zakoni* koji su nastali nakon *Države* i *Državnika* oko 350/340. g stare ere i pripadaju posljednjoj fazi Platonovog stvaralaštva. Cilj istraživanja je preispitati *evoluciju*, transformaciju i kontekstualizaciju Platonovovih stavova o filozofiji politike kroz navedene dijaloge kako bi se ustanovilo kojim idejama Platon kroz sva tri dijaloge ostaje dosljedan, koje transformiše i koje ideje više nisu operativne. Istraživanje polazi od razmatranja političkih i kulturnih osobnosti grčkog polisa koje su značajno utjecale na Platonove filozofske refleksije o politici i polisu. Bitne zasluge za oblikovanje Platonove filozofije pripadaju sofistima, a naročito Sokratu o čemu se polemise u prvom poglavlju. Sofistički relativizam potaknuo je Platona za iznalaženjem apsolutnih i važećih mjerila i vrijednosti u politici i životu, dok ga Sokratov tzv. etički intelektualizam i osuda na smrt preobražavaju u tragaoca za najboljom državom u kojoj osvješteni, moralni građani djeluju u zajedničkom interesu i za zajedničko dobro. U *Državi* se istražuju filozofski i politički argumenti koji podržavaju nekoliko ključnih teza poput: istraživanja pravednosti, paidei, rodnom pitanju i problemu zajedničke svojine, kao i zahtjevu za vladavinom filozofa. U *Državniku* akcenat je na preispitivanju vještine državnštva sa osvrtom na portret idealnog vladara filozofa u *Državi* kako bi se ustanovile moguće sličnosti ili odstupanja. Zatim vrednovanje zakona kao druge najbolje alternative u odsustvu idealnog vladara. Dijalog *Zakoni* je posljednje djelo koje je Platon napisao i u kojem se ponovo vraća opisu najbolje političke zajednice. Razlika u odnosu na *Državu* je Platonova spremnost da drugu najbolju državu približi stvarnosti, na što je vjerovatno imao utjecaja i njegov boravak u Sirakuzi. Platon u *Zakonima* odstupa od fundamentalnih ideja iznesenih u *Državi* poput ideja o zajednici žena, djece, imovine, naglašava značaj zakona kao sredstva ograničenja političke moći i samovolje, ostaje dosljedan uvjerenju da je paideia osnova moralne transformacije zajednice, pozitivnije u odnosu na *Državu* i *Državnika* vrednuje demokratiju, snažnije ističe potrebu za reafirmacijom religije, predlaže reformu *pravosudnog sistema* i za razliku od *Države* i *Državnika* definira institucionalnu organizaciju zajednice.

Ključne riječi: Sofisti, Sokrat, Platon, filozofija, politika, moral, paideia, zakoni

ABSTRACT

In this paper, Plato's political philosophy exploration comes down to three dialogues he wrote in different stages during his life. These are *The Republic*- the dialogue thought to be written around 374/370 BC.; *The Statesman* believed to be written around 367/360 BC., and *The Laws* written around 350/340 BC that belong to the last stage of Plato's productive life. The paper questions Plato's attitudes on political philosophy's evolution, transformation, and contextualization. By analyzing the dialogues, we will understand which ideas Plato remains loyal to, which of them needed to be transformed, and which of them were ultimately discarded. The research starts by discussing the political and cultural peculiarities of the Greek polis that significantly impacted Plato's philosophical attitudes on politics and polis. It is essential to mention the sophists, Socrates in particular, as an influence that shaped Plato's philosophical thought. The sophistic relativism encouraged Plato to find absolute and valid measures and values in politics and life. On the other hand, Socrates' ethical intellectualism and the death sentence turned him into a seeker of an ideal state in which moral and virtuous citizens act in the best and objective interests of them all. In *The Republic*, the emphasis is placed on the philosophical and political arguments that support several essential concepts such as the exploration of justice, paideia, gender, public property, and the rule by philosophers. *The Statesman* challenges the skills of a ruling by comparing and contrasting them to an ideal philosopher-ruler in *The Republic*. Then, valuing the law as the second best alternative in the absence of an ideal ruler. Finally, *The Laws* is the last work Plato wrote in which he goes back to describing the best political community. Unlike in *The Republic*, Plato, influenced by his stay in Syracuse, is willing to synchronize reality with his second-ideal state. In *The Laws*, Plato diverges from the fundamental ideas stated in *The Republic*, such as the community of women, children, and property. In addition, he emphasizes the importance of law as a means of restricting political power and autocracy and remains consistent with the belief that paideia is the basis of a community's moral transformation. He has a more positive view on democracy and a more robust approach towards the reaffirmation of religion. Finally, *The Laws* differ from *The Republic* and *The Statesman* in that he advocated for the reform of the courts and defined the institutional structure of a community.

Keywords: Sophists, Socrates, Plato, philosophy, politics, moral, paideia, laws.

1. UVOD

Platon predstavlja jednog od najutjecajnijih filozofa. Taj utjecaj prisutan je i danas u vidu različitih interpretativnih pristupa Platonovoj filozofiji kao i pronalaženja motivacije u istoj s ciljem rješavanja određenih savremenih problema. A. Badiou zagovara reafirmaciju Platonove filozofije u cilju suprotstavljanja demokratskom materijalizmu savremenog doba, kao i povratku istini kao novoj misli Europe. Rob Rimen vjeruje u potencijal Sokratovog i grčkog koncepta duše u smislu obnove evropske kulture kojoj prijete opasnost širenja fašizma. K. Egan, S. Baraumbaugh, V. Jeger pronalaze konstruktivne prijedloge za savremenu teoriju vaspitanja u Platonovoj filozofiji. A. Bloom, K. R. More izdvajaju određene perspektive u rješavanju rodnog pitanja. Neki poput S.S. Monson vide potencijal za savremenu političku teoriju u Platonovim raspravama o demokratiji. Prisutni su i drugačiji stavovi savremenih filozofa i interpretatora koji u Platonovoj filozofiji ističu negativne konsekvence rješavanja određenih, naročito političkih, vaspitnih i rodnih problema (R. Rorty, B. Rasel, J. Dewey, A. W. Saxonhouse, K. Poper..). Od četrdeset djela za koliko se smatra da je Platon najvjerovatnije napisao ostalo je sačuvano oko dvadesetak. Za Hegela, Platonova djela predstavljaju nešto najljepše što je čovjeku ostalo sačuvano.¹ Specifičnost dijaloške metode, nemogućnost preciznog utvrđivanja hronološkog slijeda dijaloga, evolutivnosti i transformacije izrečenih ideja, kao i problem sistematičnosti i aporetičnosti teksta, predstavljaju veliki izazov kako pred čitaoce tako i istraživače. Manje više prihvaćena hronologija svrstava dijaloge koji će biti predmet ovog istraživanja u srednji i kasni period. To su dijalozi *Država* nastala oko 374/370, *Državnik* 367/360 i *Zakoni* 350/340 godine stare ere. U cilju potpunije kontekstualizacije navedenih dijaloga neophodno je uzeti u obzir sve dostupne Platonove dijaloge u kojima su na slične ili različite načine prisutne referencije na teme koje će biti predmetom istraživanja. Ograničavanje na određeni dijalog ili skup dijaloga zatvara širu perspektivu i nerijetko dovodi do jednostranih tumačenja. Takav slučaj je sa preferiranjem *Države* kao fundamentalnog dijaloga u kojem su elaborirane sve značajnije teme iz filozofije politike. Ostavljajući po strani druge „političke dijaloge“ poput *Državnika*, *Zakona*, *Meneksena*, *Gorgije*, *Kritona* i drugih ostavlja utisak da sve što je Platon napisao prije ili nakon *Države* predstavlja za filozofiju politike akademsku vježbu. Za Platona dijalozi jesu predstavljali dijalektičku vježbu posredstvom koje Sokratovi sagovornici postaju bolji dijalektičari, a unutar dijalektičke igre odvija se rasprava o ozbiljnim temama koje su

¹ G.W.F.Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970, str. 140

² Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 2001. str. 47, po prevodu: Ksenija Maricki Građanski i Ivan Građanski

potaknute kako filozofskom radoznalošću tako i realnim uvjetima života. Platonov filozofski interes potaknut je upoznavanjem Sokratove filozofske misli, dok interes za političke prilike naslijeđuje u aristokratskoj porodici iz koje potiče. Platon je živjeo u vrijeme velikih političkih turbulencija na koje je naročito utjecao peloponeski rat, permanentne stranačke frakcije, ekspanzija relativizma u kulturi, politici, religiji, moralu. Obzirom da je dolazio iz porodice političara podrazumijevalo se da nastavi porodičnu tradiciju. Upoznavajući političke prilike i cjelokupno duhovno i političko stanje svoga vremena, kao i suočavanje sa Sokratovom sudbinom, Platona je odvratilo od namjere da se uključi u politički život Atine. Drugi, ne manje važni doticaji sa političkom zbiljnošću dogodili su se kasnije Platonovom „odisejom“ u Sirakuzu gdje se lično upoznao sa anomalijama tiranije i nepromijenjivim karakterom tiranina. Vjera u snagu filozofije Platona je tri puta vraćala na Siciliju u nadi da su prilike povoljnije za ispravno djelovanje. Platonov cilj odlaska u Sirakuzu je bio kako i sam tvrdi u VII pismu da približi Dionisija i njegovog oca filozofiji, a posredno i reformi političkog života Sirakuze. Platon je naslijedio Sokratovo stanovište da promijena političkih prilika zahtijeva promijenu ljudi, odnosno njihovih uvjerenja, a ne revolucije ili nasilan otpor spram vasti. U VII pismu naglašava da čovjek protiv države ne smije nastupati nasilno s ciljem promijene državnog uređenja, ali da je dužan upozoravati ukoliko je političko stanje loše i ukoliko ga to neće koštati života.² O odnosu atinske javnosti prema Platonu nisu dostupna svjedočanstva kao što je to slučaj sa Sokratom. Ipak, čini se da je Platon poučen Sokratovim iskustvom shvatio da baviti se opasnom djelatnošću kakva je politika zahtijeva opreznost. Osnivanjem Akademije Platon je nastojao pružiti smjernice budućim zakonodavcima i političarima kako djelati. Njegovi učenici su bili poznati savjetnici i zakonodavci kao što su Aristotel, Dion i drugi koji su pisali ustave i zakone različitim polisima u Heladi. Platonu je bilo ponuđeno da napiše zakone za jedan polis što je odbio obzirom da nije prihvaćen njegov prijedlog da ustav obuhvati smjernice date u *Državi*. Odlazak u Sirakuzu je interpretiran i kao pokušaj nagovaranja Donisija da prihvati projekat *Države* i osnuje polis po uzoru na taj dijalog što je malo vjerovatno. Platon u pismima nigdje ne svjedoči o takvoj namjeri. Drugo, njegova zabrinutost za stanje kako u Atini tako i Sirakuzi ticala se degradacije zakona i običaja kao i odsustva moralnog integriteta onih koji vladaju. Stoga neki teoretičari (G. Klosko, R.F.Stalley, Glenn. R. Morow) smatraju da su ideje iznesene u *Zakonima* potaknute ličnim iskustvom u Sirakuzi i da je država opisana u *Zakonima* bliže onom što je Platon želio ostvariti na Siciliji nego li *Država*. U Dijalogu

² Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 2001. str. 47, po prevodu: Ksenija Maricki Građanski i Ivan Građanski

Država Platon nastoji definirati principe politike izvedeći ih iz filozofskih, odnosno metafizičkih pretpostavki o prvobitnim osnovama svega –idejama. U zavisnosti od prirode uzora koje političari slijede, država će biti dobra ili loša. Kako je valjane uzore moguće pronaći isključivo u filozofiji, politika je bezuslovno upućena na filozofiju. Stoga Platon zaključuje da dok filozofi ne preuzmu vlast nad političkim životom ili kraljevi koji postanu filozofi, nada u poboljšanje života zajednice bez utjelovjenja tog zahtjeva nije moguća (*Rep.* 473d). Pokušajem prevazilaženja jaza između filozofije i politike Platon se suočio sa problemom ostvarivosti datih prijedloga u konkretnim uslovima života. Na koji način zajednica žena djece i imovine da bude uspostavljena i kako da se održi, kako filozofi da stupe na vlast i kako da vlast održe, kako održati stanje bez konflikta u svijetu politike kojem je relativizam naklonjen u svim vidovima, za razliku od „svijeta filozofije“ koji pretenduje na objektivnost, istovjetnost na svim prostorima i u svako vrijeme? Kako su tradicionalno važeći autoriteti dovedeni u pitanje, Platon je u filozofiji prepoznao integrativnu snagu sposobnu da spasi državu.

Platon se nadao da bi posredstvom dijalektike bilo moguće približiti „idealni nepromijenjivi i relativni promijenjivi svijet“, odnosno politiku i filozofiju i sjediniti ih u metafizičkoj ideji dobra koja „oba svijeta“ i sve sa čime dođe u kontakt čini dobrim. Pretpostavka takvog sjedinjenja je moralna reforma duša, odnosno karaktera građana, gdje ih je nekolicina prirodno obdarena za razvijanje najviših kognitivnih potencijala i moralnih standarda u duši. Takvi su sposobni pokrenuti istinsku političku reformu i održavati polis služeći se fundamentalnim određenjem pravednosti da svaki građanin polisa obavlja one funkcije u zajednici prema kojima nalazi motivaciju u vlastitoj duši. To je ujedno pravilo postizanja sreće svakoga od tri staleža (filozofi-vladari, vojnici i oni koji materijalno obezbjeđuju polis), jedinstva i prijateljstva. U zajednici jedinstva, sreće i prijateljstva gdje državom upravlja mudrost i znanje, a ne lični interes, građanima nije potrebna hiperprodukcija zakona. Dobro organizovanim vaspitanjem i definiranjem željenog položaja svakom građaninu najbolja država bi bila gotovo lišena pravnih i drugih sporova među ljudima. Platon u *Državi* snažno vjeruje u izvrsnost ljudske prirode i mogućnost da njenim dobrim oblikovanjem posredstvom vaspitanja je moguće stvoriti idealni moralni ambijent življenja. Također, sve degradacije političkog života polaze od degradacije morala, jer čovjek i država dijele identične vrijednosti. Insistiranjem na moralnoj izvrsnosti i sagledavanjem svih aspekata života kroz etičku prizmu stvarilo je dilemu savremenim filozofima i istraživačima da li je *Država* politički ili etički rad? E. Barker, V.Vindelband, V. Jeger, M. Schofield, J.

Rawls konstatuju da su etička i politička dimenzija kod Platona bitno povezane, odnosno da su međusobno uslovljene. Epistemološko i metafizičko određenje političkog uključuje znanje o općem dobru. Stoga J. Rawles zaključuje da se Platonova filozofija politike usmjerava prevashodno na otkrivanje šta predstavlja istinu o općem dobru i pravdi tragajući za onim ko bi to saznanje sproveo u institucijama.³ Prožetost etičkog i političkog je karakteristika klasične političke filozofije, naročito izražena kod Grka, a kasnije prepoznatljiva i u drugim radovima kao što je Ciceronova *Država*. Ono što Rawles, Poper, Rassel, Dewey i drugi zamjeraju Platonu jeste insistiranje na prihvatanju ustanovljenih istina o pravednosti i općem dobru i izuzimanje slobode u odluci u tome. To uključuje i žrtvovanje individualne slobode i pojedinca državi. Mnoge reforme poput zajednice žena, djece i imovine, cenzure umjetnosti danas ne bi bile prihvatljive. Sa druge strane postoje i one koje bi bile prihvatljive poput određenih aspekata vaspitanja, zatim uključivanje žena u javni život obzirom da je to pitanje još uvijek u fokusu političkih rasprava, zahtjev da političari posjeduju određene kompetencije i da nisu skloni koruptivnosti, kao i značaj epistemološkog potencijala demokratije i problem razumijevanja slobode. Platon je u *Državi* nastojao obuhvatiti neke od najsloženijih problema svoga vremena, prepoznajući da odsustvo fundamenta na kojem bi trebalo utemeljiti život zajednice vodi neminovnim sporenjima i relativizaciji svega za koju primarno okrivljuje sofiste iako su sofisti tek posljedica toga, a potom i političare. W. K. C. Guthrie smatra da dijalog „*Država* sadrži političke pouke koje odgovaraju svakome vremenu. Pronaći ćemo ih, ne toliko u ustroju same platonске države, koliko u simboličkoj pripovijesti o njenom propadanju, u knjigama VIII i IX, u susjedno sve gorim tipovima vlasti, društva i pojedinih građana“.⁴

Ubjeđenje građana Atine u vlastitu političku sposobnost, bez obzira da li istinski posjeduju političku vještinu ili ne, je kako Platon prepoznaje posljedica sofistčke paideie. Kako je moguće, pita Sokrat Protagoru, da je za svaku drugu djelatnost potrebno stručno mišljenje ali ne i za politiku? U tome se sastoji jedan od ključnih motiva kritike atinske demokratije kako u *Državi*, tako i *Državniku* i *Zakonima*, kao i nekim drugim dijalozima. Iako se za Sokrata najčešće povezuje značaj zasnivanja filozofije politike Milenko. A. Perović smatra da uključivanjem političkih problema u područje filozofije, postajući tako prvorazredno filozofsko pitanje, utemeljiteljem filozofije politike možemo smatrati Platona.⁵

³ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007, p. 3

⁴ W.K.C. Guthrie, *Platon: Čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 526

⁵ Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 2004, str. 25

U cilju potpunijeg razumijevanja Platonove filozofije politike, kako filozofskih tako i empirijskih podsticaja u disertaciji će biti razmatran utjecaj sofista kao i Sokrata na Platona.

U prvom poglavlju bit će elaborirana Platonova odbrana filozofskog u odnosu na sofističko retoričko vaspitanje, zatim odbrana općevazećih moralnih principa u politici i kulturi. U pogledu Sokratovog utjecaja na Platonovu percepciju filozofije politike bit će razmatran utjecaj Sokratovog tzv. „etičkog intelektualizma“, identifikovanja znanja o moralu i djelovanja u skladu stim znanjem, ideji kojoj Platon ostaje dosljedan i u posljednjem dijalogu *Zakoni*. Zatim Sokratovo učenje o jedinstvu vrlina i značaj moralne izvrsnosti za sretan život. Platon će nastojati Sokratovo stanovište o značaju vrline za svakog pojedinca proširiti na značaj vline za život zajednice u cjelini. Država u kojoj vrlina nije najviši poštovani i utjelovljeni princip ne omogućava okolnosti za sreću svakog njenog građanina. Stoga će u *Državi* pokazati da su idealni uvjeti življenja fundamentalni za vrlinu i sreću građana, što će okvalifikovati cjelokupni dijalog kao svojevrsnu utopiju. O tome će biti govora u drugom poglavlju disertacije gdje će biti ispitane fundamentalne teze dijaloga poput: reforme atinske paideie, ideja vladara filozofa, metafizičko i epistemološko zasnivanje politike, zajednica žena, djece i imovine kao i cenzura umjetnosti.

Rasprava o nekim pitanjima prisutnim u *Državi* proširuje se i na *Državnika*, dijalog koji je napisan nakon *Države*. Naziv dijaloga kao i sadržaj posvećeni su istraživanju prirode državnništva, odnosno znanja koje posjeduje idealni vladar. Kao i u *Državi* Platon pretpostavlja da je najbolja država ona kojom upravljaju najbolji vladari, ali kako se takav još uvijek nije pojavio, rješenje je u autoritetu zakona. U odnosu na umni autoritet i mudrost vladara, zakoni su inferiorniji jer ne mogu odrediti šta je shodno svakom pojedinačnom slučaju, nisu prilagodljivi fleksibilnosti socijalnog života, niti mogu poput mudrog vladara građane učini boljima. Idealni vladar poznaje šta je u svakom momentu potrebno učiniti i koje korake preduzeti. Ukazujući u *Državniku* na ponašanje vladara u konkretnim okolnostima nego li je to slučaj sa vladarima filozofima u *Državi*, kao i prihvatanjem zakona kao dobre opcije za valjanu *politeju* Platon izražava realističnije stavove koji će kuliminirati u *Zakonima* u opisu druge najbolje države. Promijena je uočiva i u metafizičkoj teoriji. U *Državi* znanje filozofa je reducirano na spoznaju svijeta ideja, dok su u *Državniku* vidljiva pomjeranja prema preispitivanju odnosa ideja i pojedinačnih stvari što je karakteristično za neke Platonove dijaloge iz kasnog perioda poput *Parmenida* i *Fileba*. U dijalogu *Zakoni* Platon kao da u cjelosti napušta učenje o idejama i perspektivu države pomjera prema svijetu realnosti. Još uvijek su prisutna sporenja oko toga da li su i u kojoj mjeri prisutni *ostatci* teorije o idejama u

Zakonima. O tome će biti govora u posljednjem poglavlju o *Zakonima* gdje će biti preispitana Platonova pomjeranja prema realnijoj politici koja su vidljiva već u *Državniku*. I u *Državniku* kao i *Zakonima* Platon na izvjestan način pokazuje praktične ciljeve teorijskog znanja. Životom Magnezije, druge najbolje države upravljaju svi građani, stim da najviše funkcije pripadaju onima koji se pokažu moralno izvrsnijim. Prisutna je i relaksacija ekonomskih odnosa obzirom da svi građani imaju učešće kako u javnom životu tako i pravo na ličnu imovinu koja je i dalje vlasništvo države, ali koja je dodijeljena domaćinstvima kojih ima idealan broj 5040. Druga promijena u odnosu na *Državu* tiče se dopuštanja braka svim članovima zajednice, zahtijevajući da oni koji nisu stupili u brak kako nalažu zakoni gube građanska prava. Ideja idealnog vladara koja je snažno prisutna u *Državi* i *Državniku* u *Zakonima* je transformisana u „političko tijelo“ poznato kao Noćno Vijeće koje predstavlja um države i čiji je zadatak supervizija cjelokupnog javnog života. Sankcije određuje sudstvo, a svi građani pa čak i sudije i vršioци javnih dužnosti su podložni pravnim sankcijama. Reforma pravosudnog sistema je zacjelo fascinatan dio Platonove filozofije politike. U raspravi o krivičnom zakonodavstvu Platon reafirmiše Sokratov stav da niko zlo ne čini voljno već iz neznanja čime se suprotstavlja atinskoj krivičnoj praksi koja se temelji na prepoznavanju distinkcije hotmičnih i nehotmičnih dijela, što je Aristotel za razliku od Platona podržavao. Religija takođe predstavlja jednu od centralnih tema *Zakona* prožimajući sva pitanja od vaspitanja, političkog i privatnog života u cjelini. Platonov cilj reafirmacije religije i kritike relativizma koji je *prodru* u predstave o bogovima što je imalo za posljedicu širenje „ateizma“ kao kulturne vrijednosti sastoji se u potrebi pronalaženja čvrstog legitimacijskog osnova zakonima i drugim vrijednostima države.

2. GRČKI POLIS I PRVOBITNE FILOZOFSKE REFLEKSIJE O POLITICI

2. 1 Političke i kulturne specifičnosti grčkog polisa

Političke i kulturne osobnosti po kojima se isticao grčki polis klasičnog razdoblja i život u njemu, proizvod su jednog šireg povijesnog konteksta koji obuhvata određene karakteristike prethodnih razdoblja.⁶ Hegel početak grčkog svijeta prepoznaje u Ahilu, a njegov svršetak u Aleksandru Makedonskom.⁷ Ahil i Aleksandar su zapravo prezentacija grčkog bića koje se odvažilo da razvija „svijet subjektiviteta“⁸ i za njega zahtijeva slobodu. Sokrat je u klasičnom razdoblju možda i najznačajnija personifikacija subjektiviteta koji zahtijeva razložnost svih formi života koje su tijesno povezane kao što su: polis, domaćinstvo i ćudorednost. Iako su već sofisti subjektivnu svijest prepoznali kao mjerilo procjene ljudskog života, Sokrat ali i njegovi sljedbenici nastojat će da toj svijesti pribave općevažeću formu i sadržinu.

Filozofska refleksija o pitanjima čovjeka, morala, politike, posljedica je kulturnog, političkog i duhovnog prevrata koji se dogodio između VIII i VII stoljeća stare ere kada politički život Grka dobija novu dimenziju organizacije života u zajednici – polis. Imenica ženskog roda πόλις koja se najčešće prevodi kao „grad-država” za Grke je podrazumjevala „mjesto za saobraćaj”, „postojbinu”, „glavni grad”, „tvrđava”, „zavičaj”, „otadžbina”, polis je i „gradska opština”, „građanstvo”, „građani”, dok je imenica ženskog roda ἀκρόπολις doslovno "gornji grad", "tvrđava", osobito ona u Atini. U Homersko doba polis nije imao jednaka obilježja kakva će biti razvijena u klasičnom razdoblju. Zajednice su se sastojale od grupe rodova, sa upravnom strukturom koju su činili vladari, skupština i vijeće starješina, obuhvatajući teritorij koji nije nužno zaštićen zidovima.⁹ Politički, ekonomski i kulturni preobražaj koji je uslijedio utjecat će na oblikovanje polisa kakvog prepoznajemo u klasičnom

⁶ Grčki izraz polis (πολις) premet je izučavanja ne samo filozofa ili historičara čiji interes je fokusiran na političke prilike antičke Grčke, već i na ekonomske, religijske, kulturne osobine antičkih zajednica njihovog međusobnog odnosa i unutarnjih relacija. Ideji polisa počelo se ozbiljnije pristupati nedavno. Prema tvrdnji K. Vlassopoulosa, tek sredinom 19. stoljeća riječ polis postaje interesantan predmet znanstvenika postajući dio zapadnoevropskog diskursa i literature. Stoga se za polis danas može reći da predstavlja organizacijski pristup proučavanju historije Grčke. K. Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis, Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Chambridge, Chambridge Univeristy Press, 2007 p. 13. M. H. Hansen i T. H. Nielsen analizirajući značenje polisa u arhajskom i klasičnom periodu, dolaze do zaključka da se izraz polis i njegove izvedenice u izvorima naznačenih perioda pojavljuje čak 11, 000 puta, iz čega zaključuju, da Grci nisu mogli govoriti ili pisati o bilo kojoj javnoj stvari bez upotrebe izraza polis i njegovih izvedenica. Više u: M. H. Hansen & T. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford Univeristy Press, 2004, p. 12.

⁷ Georg. W.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin- Romanov, Beograd- Banja Luka, 2006, str. 252

⁸ Ibid., str. 248

⁹ V.V. Struve & D. P. Kalistov, *Stara Grčka*, Veselin Masleša Sarajevo 1969, str.79

razdoblju i koji će biti predmetom interesa kako antičkih filozofa tako i savremenih istraživanja. Polisi nisu nastajali istovremeno, niti su se razvijali ujednačno. Razlikovali su se s obzirom na poimanje vrijednosti, politička uređenja, ekonomskoj, demografskoj i geografskoj strukturi. Unutarnja sinteza polisa počivala je na plemensko rodovskom ustrojstvu. Aristotel u *Atinskom ustavu* bilježi da je rodovsko – plemenska organizacija, podjela stanovništva na file i fratrije, predstavljala najstariji oblik organizacije zajednice.¹⁰ Prvobitni atinski poredak činilo je kraljevstvo koje je predvodio Jon koji je izvršio podjelu stanovništva u četiri file, od kojih je svaka bila podjeljena u tri fratrije (φρατρία-bratstvo).¹¹ Neujednačenost razvoja polisa, problemi političke i ekonomske organizacije, problemi odnosa grčkih polisa i negrčkih carstava impliciralo je potrebu iznalaženja i definiranja onih svojstava na kojima bi bila moguća izgradnja „stabilnog i dobrog poretka“, sa čim je uporedo nastala i potreba za sticanjem vještina koje su neophodne za izgradnju „socijalnih struktura“ koje bi doprinosile dobrobiti zajednice u cjelini.¹² Vještina na kojoj je počivala organizaciona, upravna i druga specifičnost polisa je govorništvo. „Govor postaje prevashodno političko oruđe, ključ svakog autoriteta u državi, sredstvo komandovanja i vladanja drugima“.¹³ Sa razvijanjem govorništva politika postaje javna stvar, stvar većine, a ne nekolicine plemića koji su neovisno od ostatka stanovništva donosili odluke od javnog značaja. Demokratija je podstakla potrebu odmicanja od sfere domaćinstva prema javnom životu polisa. To je zahtijevalo i nove vještine koje ljudi nisu mogli steći kroz rutinske poslove koje su obavljali svakodnevno. Javni život počinje u cjelosti dominirati privatnim. Oni koji su imali pristup javnom životu bili su privilegovani u odnosu na ostatak stanovništva.¹⁴ Njima je bio dostupan

¹⁰ Aristotel, *Ustav atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 35 prema prevodu: P. Jevremović

¹¹ Fratrije su sadržavale po 30 rodova unutar kojih je bilo prisutno 30 porodica. Ibid., str. 35. Klisenove reforme (508/507. godine stare ere) koje su podrazumjevale i reorganizaciju fila djeleći dominantne četiri file na deset, značajno su utjecale na transformaciju i demokratizaciju ustava koju je prvobitno započeo Solon. File su obuhvatale više dema – najmanjih teritorijalnih jedinica, organiziranih na način da su posjedovale „vlastite finansije, zemlju, i pravo da „biraju demarha“. V. V. Strive & D. P. Kalistov, *Stara Grčka*, Veselin Masleša Sarajevo, 1969, str. 159. Organizovane na taj način funkcionisale su poput modernih lokalnih zajednica. Klisenove reforme su dovele do eskpanzije građanskog sloja, ali i davanja političkih prava jednom broju meteka i robova.

¹² Milorad Stupar, *Filozofija politike: Antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu 2014, str. 52

¹³ Žan Pjer Vernan, *Poreklo Grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića & Dobra vest, Sremski Karlovići & Novi Sad 1990. str. 51

¹⁴ Doseljenici- meteci, žene kao i djeca i robovi nisu imali politička prava. Život žena, djece i robova je ostao nepromijenjen i bitno vezan za sferu domaćinstva. Meteci su imali druge obaveze kao i atinjani poput plaćanja poreza, davanja priloga za javna natjecanja, pozorišne predstave i slično. Pravo na imovinu također im je bilo uskraćeno. Povremeno su pristupali i odbrani države, što su ponekad činili i robovi. Zauzvrat od države su imali pravnu zaštitu. Aristotel u *Politici* 1275b6 navodi da je demokratičnosti Atine doprinijelo integriranje i onih

cjelokupni kulturni i politički život. Međutim u svim fazama razvoja polisa, političke aktivnosti nisu bile jednako dostupne svima. Solonova reforma koja je podrazumijevala uvođenje imovinskog cenzusa, bila je limitirajuća za one koji nisu imali dovoljno sredstava da bi bili politički aktivni na svim razinama političkog života.¹⁵ Tek sa Periklovim uvođenjem plaćanja učešća u političkim aktivnostima „profesionaliziralo se vođenje javnih poslova“.¹⁶ Politika tako postaje djelatnost koja zahtijeva slobodno vrijeme i intelektualni angažman.

Iako su žene zadržale autonomiju nad domaćinstvom, ono je i dalje za Grke predstavljalo mikro nivo povezanosti, dok je polis na makro nivou predstavljao najznačajniju sponu među ljudima. „Sve druge pripadnosti u velikoj meri odnosile su se na grad (zajednice kulta) ili su imale mali značaj izvan privatne sfere (ekonomski odnosi)“.¹⁷ Građani su u skupštini imali priliku da predlažu zakone, biraju vođe i odlučuju o kaznama za njihove propuste. Imali su priliku da se brane pred sudom i tako zastupaju pored političkih i pravne interese. Atinski građanin je osjećao određeni oblik srodnosti sa polisom smatrajući ga najprirodnijim okvirom ukojem su sadržani svi važeći aspekti života ljudske zajednice. Za jednog Grka je bilo nezamislivo živjeti izvan roda kojem pripada i izvan polisa. Perikle je u nadgrobnom govoru naglasio odanost i predanost zajednici kao specifičnost Grka u odnosu na druge *Thuc.* 2.40¹⁸, dok je Aristotel u sličnom tonu naglasio da izvan polisa čovjek ne može egzistirati (*Pol.*1253a29). Živjeti izvan polisa za Aristotela je značilo samodovoljnost koja čovjeka lišava humaniteta. Prema tome, određenje čovjekove biti sadržano je u političkoj dimenziji njegove prirode koja ga određuje i čini dijelom koji upotpunjuje cjelinu polisa. Pokušaj Grka da stvore jedinstven odnos između čovjeka i polisa kako bi prevazišli već prepoznatu antitezu između političkog poretka, institucija i čovjeka na drugoj strani, ne rijetko je kvalifikovan kao žrtvovanje pojedinca državi. Ernest Barker u tom smislu zaključuje, da

slojeva stanovništva koji nisu imali politička prava poput meteka i robova. Aristotel, *Politika*, Globus/Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, str. 77, po prevodu: Tomislav Ladan

¹⁵ Među najznačajnijim Solonovim reformama jeste i ona koja se odnosi na ukidanje dužničkog ropstva koje je podrazumijevalo da čovjek ukoliko nije u mogućnosti vratiti dug, zalaže vlastitu slobodu. Druga značajna promijena bila je uvođenje imovinskog cenzusa koji je podrazumijevao podijelu stanovništva u četiri skupine na osnovu prihoda koju su ostvarivali prihodima od zemlje. Oni koji su posjedovali najveće prihode (pentakosiomedimni) obnašali su najviše funkcije dok je najsiromašnija skupina (teti) iz toga bila isključena, imajući mogućnost da učestvuje u radu skupštine.

¹⁶ Eduard Kale, *Povijest civilizacija*, IRO, Školska knjiga Zagreb 1990, str. 37.

¹⁷ Kristijan Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, IP „Albatros plus“, Beograd, 2010. str. 24

¹⁸ U pogrebnom govoru palim Atinjanima, Perikle pored ostalih političkih i kulturnih osobenosti atinskog polisa, navodi da jedino Atinjani beskorisnim članom zajednice smatraju one koji ne učestvuju u političkim aktivnostima. Tukidid, *Povijest peloponeskog rata, prema prevodu*: S. Telar, Matica Hrvatska, Zagreb 1957. str. 103, 2.40. Drugim riječima, čovjek koji ne doprinosi polisima ne zaslužuje mjesto u njemu.

iako je prepoznato u grčkoj političkoj teoriji podređivanje pojedinca državi, značajno je imati na umu da je za razliku od ostatka antičkog svijeta grčki čovjek bio manje *žrtvovan*.¹⁹

Identificiranje sa polisom podrazumijevalo je i identifikaciju sa određenom političkom opcijom. Aristotel podsjeća da participacija građana u politici implicira različite forme ustava, odnosno polise (*Pol.1328a- 21-41*). Različitosti ustavnih konstitucija odgovaraju i različite forme života (*Pol.1328b*). Tiranija, oligarhija, demokratija, aristokratija, monarhija na različit način definiraju građanina,²⁰ prioritete i interese polisa. Svrha polisa prema Aristotelu je moralno zajedništvo i najbolji mogući život (*Pol.1281a, 1328a-35*). Bez obzira na predanost polisima, *apolitičnost* nije bila iskorijenjena. U Solonovo vrijeme taj problem je došao do izražaja kada je došlo do distanciranja od davanja podrške ili stavljanja na stranu vladajućim frakcijama. Solon je, kako nas Aristotel obavještava preduzeo stroge mjere, donoseći zakon o izdaji propisujući rigorozne kazne poput lišavanja građanskih prava i proglašavanja nepoželjnim.²¹ Klitenov zakon o ostrakizmu koji je podrazumijevao progon osobe na određeni period iz zajednice predstavljao je također bojazan svakog Atinjana.²²

Iako je Grčka nakon perzijskih ratova doživjela kulturni, ekonomski, politički i intelektualni procvat, Aristotel bilježi (*Pol.1341a30*) da se zanos za izučavanjem nauka i potragom za iznalaženjem vrline pojavio i ranije. To je posljedica ekonomskog razvoja koji je omogućio slobodno vrijeme neophodno za razvoj duhovnog i kulturnog života koji će zadobiti prepoznatljive osobnosti kojima će privlačiti čitavu Heladu. Iako su sa drugim Grcima dijelili zajednički jezik i religijska, kulturna, politička uvjerenja Atinjani su nastojali sačuvati kulturološku superiornost u odnosu na druge Grke ali i ne-Grke (barbare). Barbarstvo i ropstvo za njih su identični, a prirodne razlike među Grcima i barbarima čine ih i prirodnim neprijateljima. Slijedeći takvu osnovu antički filozofi (Gorgija, Platon, Aristotel...) pozivali su

¹⁹ Ernest Barker, *Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York 1959, p. 2. Dok se kod Grka čovjek vrednovao s obzirom na doprinos zajednici, njegovu ulogu i mjesto u istoj, u istočnim despotijama vrijednost je kako Barker zaključuje imao isključivo despot. U takvim zajednicama koje su lišene političkog – *polisnog* zajedništva nedostajali su i bilo kakvi opći principi i interesi. Ibid., p. 2

²⁰ Prema Aristotelu građanin je onaj koji učestvuje u javnim političkim poslovima. Kako u svim oblicima vlasti ljudi nemaju jednak pristup politici jer u monarhiji, tiraniji, oligarhiji vlast je u rukama jednog ili nekolicine, tako se i nekolicina može smatrati građaninom. Samo u demokratiji većinu čine građani.

²¹ Aristotel, *Ustav atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 41, po prevodu P. Jevremović.

²² Izraz ostrakizam nastao je od grčke riječi τό ὄστρακον koja ne podrazumijeva kao što bi bilo očekivano progon ili protjerivanje, već zemljanu pločicu na kojoj je bilo ispisano ime osobe koja će biti protjerana. Ova imenica srednjeg roda znači još i „ljuska“, kućica“, „crijep“, „crijepić“, a za glasanje „crijepovima“ koristila se imenica muškog roda ὄστρακισμός. Glasanju je pristupao značajan broj 6000 članova, te zbrajanjem broja glasova odlučuje se o sprovođenju mjere, s tim da protjerana osoba zadržava pravo na vlastitu imovinu koju nastavlja koristiti nakon povratka u grad.

na svehelensko jedinstvo, ali ne i na zajedničku helensku državu. Žrtvu tog jedinstva trebalo je da podnesu ne-Grci bez kojih je gotovo nemoguće do kraja razumjeti način oblikovanja specifičnog „pa i superiornog svehelenskog identiteta“.²³ Oni se nisu udruživali sa drugim Grcima osim u slučajevima rata i stvaranja saveza kao što su činili u peloponeskom ratu, niti su kao ni ostali Grci prenosili politička uređenja kakva su bila prisutna u neposrednom susjedstvu, iako su poznavali taj svijet koji ih je okruživao.²⁴ Hegel smatra da razloge nemogućnosti udruživanja Grka u jednu državu treba tražiti u Grčkoj ćudorednosti koja ih je afirmisanjem principa političke slobode izraženog u odvojenosti polisa u kojima su i dalje mogli biti zadržani ista izobrazba i interes držala razjedinjenim.²⁵ Politička svijest Grka počivala je na osjećaju samodostatnosti (αὐτάρκεια) svakog polisa koji je sebe prepoznao kao cjelinu u kojoj razvija vlastiti život, moralne i političke vrijednosti i koji u tom smislu teži autonomiji (αὐτονομία) .

Despotizam kojim se odlikovalo perzijsko carstvo bio je u suprotnosti sa vjerovanjem Grka u snagu zakona. Predaja despotizmu značila je isto što i ropstvo. Zakoni su podrazumijevali političko dostignuće koje je poljuljalo autoritet prirodnog božijeg zakona što je predstavljalo karakteristiku ranijih razdoblja. Zahvaljujući razvoju demokratije jednakost pred zakonom (ἰσονομία)²⁶ i jednaka politička prava dodatno su učvrstili svijest o značaju zakona.

²³ Izraz barbar na starogrčkom βάρβαρος korišten je kao kriterij jezičke diferencijacije za osobe koje ne poznaju Grčki jezik. Prema F. Zore ovaj izraz ima dosta dublje značenje od pukog nepoznavanja jezika. Riječ je o razlikama u obrazovanju u kojima su Grci prednjačili. „Zato su barbarima smatrani i oni grčki narodi bez odgovarajuće kulture, bez gradskog (polisnog) života“. Franci Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja, Studije o povijesti Grčke filozofije*, Demetra, Zagreb 2006, str. 46-47

²⁴ Kristijan Majer navodi, da iako su Grci bili pomorski narod gdje su mnogi posjedovali vlastite brodove, te jedrili i izvan Egejskog mora upoznavajući se već rano sa istočnim civilizacijama, imajući pristup ambicijama i iskustvu tih civilizacija nisu bili izloženi njihovom političkom uticaju. Taj utjecaj se javlja tek u VI vijeku. Kristijan Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, IP Albatros Beograd 2010, str. 58. Džasper Griffin smatra da je grčko oblikovanje polisa u kojem je čovjek jedino i mogao da se razvije kao građanin, bilo moguće „zato što velika carstva Istoka, koja su bila dovoljno blizu da podučavaju i nadahnjuju, nisu bila dovoljno blizu da pokore Grčku, kada je Persijski car Kserks najzad pokušao, bilo je prekasno“ Džasper Griffin, Uvod, u: Džon Bordman, Džasper Griffin, Ozvin Mari (ur.), *Oksfordska Istorija Grčke i helenističkog sveta*, Clio, Beograd 1999, stranice 5-13, str. 10. Robin Osborne smatra da se politička historija Grčke može promatrati kroz kontinuiranu tenziju između izolacije i nezavisnosti na jednoj strani, i na drugoj osjećaj zajedničkog identiteta i moguća zavisnost od drugih. Ova tenzija između „nezavisnosti i zajedničkog identiteta obilježava kulturnu historiju Grčke“. (prev. M. Karahasanović). U originalu piše: „This tension between independence and common identity also marks the cultural history of Greece“. Robin Osborne, *The Polis and its Culture*, in: C.C.W.Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato* Routledge, London&New York 2007, pp. 8-42, p. 9.

²⁵ Georg. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin-Romanov, Beograd& Banja Luka 2006. str. 245

²⁶ Grčka riječ ἰσονομία najčešće se prevodi kao jednakost pred zakonom i jednakost u pogledu političkih prava. Jednakost pred zakonom prema Mogens Herman Hansenu je normativnog karaktera, a ne prirodna. Jednakost po

Grci su, međutim, kako Mogens. H. Hansen primjećuje koristili i druge izraze koji označavaju jednakost u različitim političkim djelatnostima. To su; ἰσηγορία (isēgoria) – izraz koji podrazumijeva jednakost u pristupu radu skupštine, slobodu govorništva i izražavanja stavova, kao i ἰσοκρατία (isokratia) – izraz koji se odnosi na jednakost u pristupu političkoj moći.²⁷ Navedeni oblici političke jednakosti su u suprotnosti sa aristokratskim idealima; ugleda, prestiža, imovine, koji su dominirali u oligarhiji i monarhiji. Sa rasprostranjem pismenosti i zapisivanja zakona, oni postaju javni i dostupni svima, oslobađajući se „privatnog autoriteta *basileja* čija se funkcija sastojala u tome da „govori“ šta je pravo; zakoni postaju zajedničko dobro, opšte pravilo koje se na isti način primenjuje na sve“.²⁸ Oni posreduju *ideal* pravednosti, propisujući šta je ispravno i dobro u ljudskim stvarima. Tako se već u polisu 5. stoljeća u vrijeme rastakanja tradicije i pojave novih koncepata promišljanja umjetnosti, religije, politike, etike razvila dilema o porijeklu zakona. Da li osnova zakona leži u prirodi ili je stvar konvencije? Dilema povlači dublje pitanje koje se tiče tretiranja prirode pravednosti koja posreduje sve ljudske poslove. Bez obzira koja je opcija dolazila do izražaja, pravda je predstavljala „racionalnu normu“ podložnu izmjeni i raspravi, ali je i dalje zadržala autoritet izvjesnog poretka „koji se smatra svetim.“²⁹ Samorazumljivost onog što predstavlja pravednost, pravo, ispravnost već sofisti iznose u domen rasprave. Osnovu pravednosti i prava oni pronalaze u vanjskim motivima koji predstavljaju interes onih koji u skladu s njima postupaju.³⁰ Takvi zaključci i metodologija njihovog izvođenja predstavljat će ključne poticaje Sokratovoj, Platonovoj i Aristotelovoj refleksiji o organizaciji polisa, vrijednostima i paideii. Franci Zore u tom smislu konstatuje presudnost razumijevanja „sofističkog duha“ koji se nastanio u polisu za razumijevanje Sokratove i Platonove filozofije. „Ništa drugo i ne znači tvrdnja da je Platonova filozofija motivirana politički, jer je u polisu smješteno i oblikovanje čovjekove duše. Sokrata i Platona ne zanima jači logos (λόγος

prirodi nije sastavni dio atinske demokratske ideologije, već apsekt koji su filozofi pripisali demokratiji. „Različiti aspekti jednakosti na koje su se pozivali sami demokrati zamišljeni su kao jednakost prava, pomoću kojih bi svi građani mogli dobiti jednake mogućnosti i jednaku pravnu zaštitu“. (prev. M. Krahasanović). U originalu piše: „The various aspects of equality invoked by democrats themselves were conceived of as equality of rights by which all citizens might obtain equal opportunities and equal protection“. Mogens Herman, Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford UK& Cambridge USA , 1991. p. 84-85. Herodot (III- 142) izraz ἰσνομοία koristi u smislu političke jednakosti, ali i kao demokratskog ideala.

²⁷ Mogens. Herman, Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford UK& Cambridge USA , 1991, p. 83-84

²⁸ Žan Pjer Vernan, *Poreklo grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića & Dobra vest, Sremski Karlovci& Novi Sad, 1990. str. 54

²⁹ Ibid., str. 54

³⁰ Franci Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja: Studije o povijesti Grčke filozofije*, Demetra, Zagreb 2006, str. 62

χρείττω ποιῆν) nego bolji polis: βελτίους πολεῖ τοὺς πολίτας ἀντὶ χειρόνων, od slabijih građana napraviti bolje“.³¹

2.2 Filozofsko reflektiranje biti polisa

Platon³² i Aristotel³³ su samorazumljivost polisa kao specifičnog oblika političke egzistencije doveli u pitanje tendencijom da kroz filozofsku refleksiju istraže bit i *telos* polisa. Stupanjem u filozofsku ravan polis postaje problem među drugim filozofskim problemima, jedna specifična filozofska kategorija koja se nastoji objasniti suodnosom sa drugim kategorijama poput: morala, čovjeka, kosmosa, prirode. U ekspanziji individualnih prohtjeva i interesa, stranačkih borbi i različitih političkih svjetonazora, raspadanju predašnjih normativa i načina života, dovedena je u pitanje običajnosno oblikovana ideja polisa. Trebalo je uzdići se iznad partikularističkog i lokalnog, iznad antagonističkih momenata koji su bili izraženi u političkom ali i moralnom odnosu prema zajednici. Izmjenjeni sociopolitički ambijent pogodovao je i pojavi intelektualnih tendencija koje će nastojati odgovoriti postavljenim izazovima. Sofisti su bili jedna od posljedica novonastale situacije. Kroz vaspitnu praksu, zatim učenje o relativnosti: spoznaje, moralnih normi, kao i isticanje čovjeka kao mjerila sveukupnosti ljudske egzistencije, sofističko je učenje u očima Sokrata, ali i Platona postalo preprekom reformi političkog života.

Sa sofistima koji su kroz retoričku *paideiu* nastojali osposobiti građane Atine za učešće u političkim i pravnim poslovima, kao i Sokratovom etičkom refleksijom, stvarane su pretpostavke za dalje razvijanje i etabiliranje Platonovih promišljanja o prirodi i porijeklu polisa, pretočenih u potrazi za najboljom političkom konstitucijom. Platon svoj poduhvat iznosi u dijalogu *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* koji se najčešće prevodi kao država, što je prilično suženo s

³¹ Ibid. str. 65-66

³² Značaj Platonovih i Aristotelovih uvida o polisu i biti političkog života Atine ali i drugih grčkih polisa, ogleda se u ogromnom doprinosu koji su dali svaki na osoben način. Kao što promjećuje Eric Voegelin, kontinuirana okupacija o problemima i uređenju polisa kuliminirala je upravo u radovima Platona i Aristotela. Eric Voegelin, *Order and History The World of the Polis II*, Louisiana State University Press, 1957, p. 117-118.

³³ Ozvin Mari navodi da je upravo šarolikost grčkih polisa utjecala na Platonova i Aristotelova promišljanja o polisu, jer su kako tvrdi „vjerovali da postoji mogućnost da se kroz nezadovoljavajuću šarolikost postojećih gradova dođe do jednog tipa koji je bio idealan“. Ozvin Mari, *Život i društvo u klasičnoj Grčkoj*, u: DŽ. Bordman, DŽ. Griffin, O. Mari (ured.), *Oksfordska istorija Grčke i helenističkog sveta*, Clio, Beograd 1999, stranice 249-286, str. 250. Slično tvrdi i Ernest Barker, smatrajući da se zbog realne raznovrsnosti formi polisa osjećala potreba za idealnom državom, koja bi mogla služiti kao standard posredstvom kojeg bi se postojeće države tj. polisi klasificirali i razumjeli. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. 1959. p. 4

obzirom na raznovrsnost značenja koja sam termin uključuje. Dodatni problem predstavlja i modernizacija pojma u kontekstu njegove prilagodljivosti značenju države u modernom smislu.³⁴ Iako u *Državi* iznosi neke od fundamentalnih ideja kojima koncipira najbolju političku zajednicu, Platon se i u svom posljednjem djelu *Zakoni* vraća istom projektu unoseći nova iskustva i vizije za uspostavu „druge najbolje države“. To ukazuje koliko je za Platona problem političke organizacije zajednice značajan i kompleksan, da je gotovo cijeli život posvetio tom pitanju.

Djeleći sa Sokratom vjeru u snagu argumenta, tražeći kriterije političkog u snazi uma, Platon svoj zadatak započinje vjerom u moć filozofije u rješavanju postojećih antagonizama u zajednici.³⁵ Međutim, vrijednost koju je filozofija imala za Platona, nije bila identična vrednovanju filozofije u zajednici. Platon izravno optužuje sofiste za relativiziranje značaja i vrijednosti filozofije (*Rep.* 489d, 493 b-c, 496a-b). Time su pred Platona postavljena dva zadatka: da filozofiju otrgne od dominantnih mnijenja i predstava, da je uzidigne na najviši nivo svijesti i intelekta, a zatim da posredstvom filozofije utre put za spas države (*Rep.* 496c-e). Određujući filozofiju kao najveće dobro kojeg je sam bog podario ljudskom rodu (*Tim* 47b), ukazuje na visok nivo povjerenja kojeg je Platon spram filozofije imao. U već vrijednosno fragmentiranoj zajednici u kojoj su poljuljana važeća uvjerenja i oslonac u njima Platon je u filozofiji uvidjeo integrirajuću vrijednost koja je sposobna dati odgovore i stvoriti odgovarajuće uslove života. To što nijedna država ne odgovara filozofiji (*Rep.* 497b), dokaz

³⁴ Pojam *politeia* kako konstatuje Milenko Perović pojavljuje se negdje od sredine V vijeka podrazumijevajući više različitih značenja koja su povezivana sa politikom odnoseći se na građanina, građansko pravo, na narodno, na cjelinu tj. opštost kao i pravni, ustavni poredak. Vidi u: Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 2004, str. 31. Verner Jeger, također podsjeća na širinu značenja izraza *politeia* koja prevazilazi moderno shvatanje ustava. „*Politeia* u grčkom smislu ne obuhvata ono što označava naš pojam ustava, nego čitav život u polisima, u meri u kojoj ga on određuje; ako se to u Atini i ne odvija na način spartanske discipline, koja reguliše dnevni raspored svojih građana, ipak država kao opšti duh duboko utiče na čovekov način života. U novogrčkom *politeumna* znači obrazovanje i to značenje je poslednji odjek ovog antičkog jedinstva života i politike. Zato Periklova slika atinske *politeie* obuhvata sve ono što čini celokupan sadržaj privatnog i javnog života – privredu, moral, kulturu, obrazovanje“. Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada 1991, str. 206. Malcolm Schofield smatra da je temeljno značenje *politeie* građanstvo, uslovi za biti građaninom, te književna tradicija u koju je donekle moguće svrstati i *Državu*, uključuje implicitno ili eksplicitno i druge ideje poput ideja koje se odnose na sistem zakona i one prakse za koje se smatra da neposredno strukturiraju život građana. Prema tome, *politeja* bi mogla uključivati i „raspravu o odgovarajućoj slojevitosti društva“. (Prev. M. Karahasanović). U originalnom tekstu piše: „A *politeia* treatise might accordingly include discussion of the appropriate stratification of society“. Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press New York, Oxford, 2006, p. 33.

³⁵ Željko Kaluđerović smatra da se fundamentalna namjera Platonove praktičke filozofije može prepoznati u Platonovom uvjerenju da se bivstvovanje klasičnog običajnosnog polisa može spasiti od propadanja traženjem i nalaženjem najbolje *politeie*. Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 233-234

je nerazumijevanju vrijednosti filozofije zbog čega su kontinuirane transformacije državnih uređenja, opšte stanje nesigurnosti, relativnosti u svakom pogledu, nužna posljedica. Aktualna politika nije mogla biti sama sebi uzorom. Politika se po prirodi transformiše u različite oblike u kojima preživljava u različitim polisima koje ne moraju nužno vezati bilo kakve zajedničke vrijednosti. Filozofija teži dati univerzalne odgovore, ustanoviti općevažeće principe, načine njihovog postizanja i očuvanja. Kao takva ona pretenduje na istovjetno razumjevanje u svakoj političkoj zajednici. Filozofski principi ne ovise od stava individue ili mase, već predstavljaju principe koji transcendiraju mnijenje i lična uvjerenja.³⁶

Iz tog razloga Platon premošćavanje jaza između filozofije i politike vidi kao jedini ispravan put za sreću pojedinca i za cjelinu (polis), jedini način da se uspostavi valjano i trajano političko uređenje, valjan polis (*Rep.*473d-c). Mogućnost ostvarenja takve zamisli ovisi o ulozi vladara koja je namjenjena filozofima najboljim poznavateljima biti politike, čije karakterne, moralne i intelektualne osobine nadmašuju osobine drugih ljudi.³⁷ Suverenost vladavine filozofa počiva na umnoj snazi koja vaspitanjem otkriva opšte principe u svijetu inteligibilnog i natčulnog, svijetu ideja ili formi prema kojem stvarnost treba biti podešena. Odnos filozofije i države je odnos između filozofije i stvarnosti.³⁸ Taj odnos je posredovan vaspitanjem koje cjelokupnu koncepciju stvarnosti kako je duša doživljava preobraća iz stanja mnijenja i empirijskih predstava, od „političkog relativizma“ do umnog poimanja suštine stvarnosti, do objektiviranja političkog. Reforma svijesti o državi utemeljena na znanju implicira da „dobro organizovano društvo mora biti pronađeno u znanju šta je za građane najbolje“.³⁹ Cjelokupna koncepcija ostvarenja najbolje države kako je predstavljeno u VI knjizi, ovisi od pristanka filozofa da se posvete političkim stvarima (*Rep.*499d, 501b-e). U protivnom, nevolje sa kojima se suočavao polis Platonovog vremena i dalje će proizvoditi nepomirljive antagonizme i udaljavati ljude od onog što je primarna funkcija države, a to je pravda i sreća (*Rep.*473d-e).

³⁶ George Klosko smatra da se iz Platonove duboke zabrinutosti za političke prilike prepoznatljive u VII pismu prepoznaju razlozi koji su doveli do ideje vladara filozofa. Ključni motiv je želja za reformom korumpiranog političkog sistema koja dolazi iz vana posredstvom filozofije. George Klosko, *Plato's Political Theory*, in: *Polis*, Vol. 23. No. 1, 2006, p. 6

³⁷ Obzirom da filozof dopijeva do najviših principa tj. svijeta ideja, formi, praslika, suština, svojim intelektualnim sposobnostima uspijeva crpiti sadržaje za politički život. Filozofi su kako zaključuje Richard Kraut u najboljoj poziciji „da donose mudre političke odluke“, potpunije zapažajući šta je svrsishodno činiti u određenim okolnostima. Richard Kraut, *The defense of Justice in the Republic*, in: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press 2006, pp. 311-338, p. 324

³⁸ G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970, str. 156-157.

³⁹ Charles. C.W. Taylor, *From Beginning to Plato I*, Routledge, London&New York, 2005. p. 6

Opis vladara filozofa ne uključuje nužno referencije na atinske vladare prema kojima Platon nije krio kritičko raspoloženje. Osvrti na političko djelovanje atinskih vladara prisutni su u različitim dijalozima. U većoj ili manjoj mjeri, sadržavali su najčešće negativne opise portreta političkih ličnosti. Pitanje ko bi i kako trebao vladati⁴⁰ predstavlja ključno pitanje ne samo *Države*, već i *Državnika*, *Zakona*, *Protagore*, *Gorgije*. Insistiranje na vladavini filozofa potencira osim problema spoznaje biti politike, i problem distribucije političke moći u državi. U *Državniku* i *Državi* ona pripada filozofima, a u *Zakonima* se proširuje i na druge ljude. Razlozi lišavanja političke moći većine građana vjerovatno imaju posljedice u demokratskoj praksi Atine, ali s obzirom da Platon kritikuje i ostale oblike vlasti i ne vidi u vladavini jednog ili nekolicine (tiraniji, oligarhiji) neprosvjećenih adekvatno rješenje političkih problema, upućuje na kritički odnos svih tipova vlasti jer nisu legitimisani na filozofskim principima.

Kao što se za bilo kojeg vladara ne može reći da je najbolji, takođe se i za bilo koji postojeći polis ne može tvrditi da je valjan (*Rep.* 423a, 424a) jer nisu uspostavljeni na ispravnim moralnim, ontološkim i antropološkim principima te zbog toga funkcionišu na antagonizmima onemogućavajući jedinstven i moralan život građana. Vrijeme Platonovog života, ali i ono ranije bilo je praćeno političkim borbama aristokrata, demokrata, borbama plemstva i siromašnih slojeva, čestom neusaglašenošću kako unutarne tako i vanjske politike Atine, pojave korupcije u sudovima i drugim institucijama, što je često rezultiralo krizama, donošenjem upitnih političkih odluka, progonima ljudi, reflektirajući se na život polisa u cjelini. Takve okolnosti obilježile su Platonov diskurs o politici.⁴¹

Prema Aristotelovim tvrdnjama, opšte političko i duhovno stanje atinskog polisa znatno je pogoršano nakon Periklove smrti. Obilježja degradacije bila su odabir loših političara bez ugleda, uvođenje neprimjerenog političkog govora (vikanje i psovke sa govornice), dodvoranje narodu u cilju ostvarenja individualnih interesa.⁴² U cjelini opšte držanje i prethodno kultivisan način ponašanja i ophođenja, vrijednosti, običaja i tradicije, biva dovedeno u pitanje. Vladavina tridesetorice tirana je za kratak period demonstrirala posljedice djelovanja lošeg političkog vodstva. Neke od posljedica vladavine tridesetorice bile su

⁴⁰ Pitanje ko vlada i u čijem interesu prema M. Schofieldu naznačeno je već kod Tukidida kao ključno pitanje kako bi se naprimjer odredilo „koja vrsta *politeie* grada je prisutna u Perikovom nadgrobnom govoru“. Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, New York, Oxford 2006, p. 33

⁴¹ Kao što primjećuje Verner Jeger, Platon u svojim dijalozima polazi od stvarnih ljudi i situacija, „od jedne duhovne situacije, sagledane u njenom jedinstvu“. Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 206.

⁴² Aristotel, *Ustav Atinski*, ΠΑΑΤΩ, Beograd, 1997. str. 60-61, po prevodu, P. Jevremović

ukidanje autonomije sudstva, modificiranje ili ukidanje važećih zakona, prisvajanje imovine, progoni i smaknuća ljudi koji su se odlikovali dobrim glasom, imetkom i čašću, kao i onih koji su im se iz različitih razloga činili oponentima.⁴³ Stoga je i sam Platon tvrdio da je prethodni, demokratski ustav i vladavina u poređenju sa vladavinom tridesetorice zlato (*Epist.VII*). Okrutnost tiranije odvratila je Platona od prvobitne namjere političkog angažovanja. Provedba nasilja, bezakonje i namjera tirana da Sokrata integrišu u takav ambijent bila je tek podsticajem. Demokrate su egzekucijom Sokrata presudno utjecali na Platona da napusti ideju političkog angažmana i posveti se umnom angažmanu pretočenom teorijski u dijalozima i praktički i praktično u djelatnosti Akademije i boravku u Sirakuzi.

U takvoj dinamičnosti i odsutnosti bilo kakvog principa koji bi sintetizirao različite zahtjeve već fragmentirane zajednice Platon vidi priliku da problemu polisa kao cjeline političkog života pristupi filozofskim reflektiranjem biti (prirode) polisa i biti (prirode) čovjeka sintetizirajući ih u ontologiji morala. Povlačeći paralelu između ljudske prirode i prirode polisa Platon zaključuje da se na osnovu ponašanja ljudske duše mogu proizvesti analogni procesi koji vladaju u polisu. Dušom i polisom vladaju jednake vrline sa jednakim posljedicama s obzirom na njihovo ispravno ili pogrešno usmjerenje.

Analizom strukture duše i njeno oslikavanje na strukturu polisa Platon pokazuje potpuno drugačije shvatanje međuzavisnosti između čovjeka i polisa,⁴⁴ od onog kakvo je dominiralo u Atini. Jedinstvo individue i polisa posredovano pravednošću ostvarivo je u idealnim političkim uslovima, u kojima individua osjeća unutarnju jedinstvenost bića i vanjsku, političku jedinstvenost sa zajednicom u cjelini. Inisistiranje na pravednosti kao osobini i čovjeka i države podrazumijeva da čovjek i zajednica u kojoj živi trebaju dijeliti jednake moralne vrijednosti. Pravednost i nepravednost predstavljaju kriterij procijene o valjanosti, odnosno nevaljanosti polisa,⁴⁵ ali istovremeno i kriterij procijene čovjeka i njegovog

⁴³ Aristotel navodi da je u pohodima na neistomišljenike smaknuto oko 1500 građana. Ibid., str. 62

⁴⁴ Za A. Koyré identitet strukture duše i idealne zajednice „počiva na međusobnoj zavisnosti, nemoguće je proučavati čovjeka bez istovremenog proučavanja polisa čiji on dio čini. Psihološka struktura individue i socijalna struktura polisa perfektno se poklapaju, ili , u modernim terminima, socijalna psihologija i individualna psihologija su međusobno ovisne“. (Prev. M. Karahasanović) Prema: Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Social and Political Thought*, Oksford Univeristy Press, New York, Oxford, 2006. p. 34. U originalu piše: „Because the analogy rests upon a mutual interdependence, it is impossible to study man without at the same time studying the city of which he forms a part. The psychological structure of the individual and the social structure of the city fit together perfectly, or, in modern terms, social psychology and individual psychology are mutually interdependent“.

⁴⁵ U obrazloženju Aristotelovog koncepta polisa Željko Senković navodi da je polis u Aristotelovoj vizuri prostor realizacije istinske ljudskosti, čak i mjerilo pravednosti i nepravednosti, zbog čega se pravednima

karaktera. Naglašenost moralnog momenta ne isključuje i značaj ekonomskog aspekta zajednice. Opis postanka polisa u *Državi* prožet je utilitarnim zahtjevima, nedovoljnosti i nesamodostatnosti čovjeka za život. Raznovrsnost ljudskih potreba ukazuje na nužnost udruživanja, a samim tim i na postanak polisa. Međutim razvoj polisa ide uporedo sa ustanovljavanjem određenih odnosa među ljudima. U *Državi* taj odnos posredovan je pravičnošću. U *Zakonima* prirodnom potrebom udruživanja ljudi. Slično je i u mitologiziranoj predstavi postanka polisa u *Protagori* gdje se stid i pravda određuju uzrocima postanka (*Prot.*323A) ali i održavanja polisa (*Prot.* 322B-E, 323A).

Polis je predstavljao ne samo utočište, geografsku ili topografsku odrednicu. On je predstavljao najznačajniju osobnu odliku života, najviši nivo posvećenosti i požrtvovanosti u emotivnom, materijalnom, religijskom smislu. Pripadnost i posvećenost polisima nije bila upitna, kao ni činjenica subsumacije individue pod pojam polisa. Država je značajnija za pojedinca jer je njegov sveukupni razvoj vezan za uslove u kojima se nalazi zajednica. Najbolja država prema Platonu i jeste ona koja omogućava procvat prirodnih osobnosti pojedinca vezujući ga ujedno za druge ljude i generirajući njihove sveukupne odnose, u kojoj najveću vrijednost predstavlja međusobno prijateljstvo i saglasnost među građanima (*Rep.*386a).

Kada svaki čovjek „osvijesti“ pravednost u sebi (svojoj duši), a potom tu svijest praktički uobliči u posao za koji je sposoban, i kada u tome ne bude ometen od drugih ljudi ili institucija, takav polis je najbolji i najpoželjniji. Pravda je svojstvo i pojedinca i države *Države* 368e, prema tome preobražaj polisa nije moguć bez preobražaja pojedinca. O tom preobražaju govore kako *Država* kroz filozofsko vaspitanje i ideju vladara filozofa, tako i *Zakoni* koji počinju problemom samosavladavanja, kao i *VII Pisma* gdje Platon već na praktički način nastoji biti u ulozi učitelja i preobražavaoca „tiranske duše“ vladara Sicilije. Kritika ustrojstva polisa takođe je povezana sa kritikom individue. Propitujući u *VIII knjizi Države* transformaciju i degenerativnost političkih poredaka, Platon zaključuje da trajnost i valjanost političkog poretka ovise od karaktera onih koji upravljaju polisom. Polisi propadaju uslijed neznanja i moralne degradacije karaktera (*Nom* 688c-d-e). To stanovište ostat će jedno od ključnih obilježja Platonovog promišljanja političkog kroz cjelokupan misaoni hod.

procijenjuju „ona društvena konstitucija koja odgovara svrsi polisa“. Željko Senković, *Aristotelova kritika demokracije*, Sveučilište Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet 2007. str. 16. Navedeni stav odgovara i Platonovim pogledima na procjenu valjanosti polisa, što je moguće prepoznati u rangiranju različitih ustavnih konstitucija na bolje i lošije s obzirom na prisustvo pravednosti odnosno nepravednosti u njima.

Sinteza ponašanja pojedinca i države u ideji dobra reprezentuje ideju neodvojivosti politike i etike, na zasnovanosti politike na etičkim principima, „na istoj etici koja i pojedincu propisuje zadatak života, a da pojedinac tek onda stiže pravo da se preda političkoj aktivnosti kad se etički sasvim izgradio“.⁴⁶ Na taj način svaka individua doprinosi „upotpunjenju opšteg života“.⁴⁷

Racionalizacija institucija i zakonodavstva predstavlja drugu najbolju opciju u traganju za mogućnostima uspostave umnog poretka već naglašenog u *Državi*. U *Državniku* Platon preispituje *antagonizam* autoriteta mudrog vladara i *autoriteta* zakona, kako bi preispitao prednosti prvog i nedostatke drugog, zakonskog autoriteta. Zaključak dijaloga je da je mudri vladar najbolje rješenje za *idealnu politeju*, ali kako takav još uvijek ne postoji, umno zakonodavstvo je najprihvatljivija opcija. Dijalog *Zakoni* će u cjelosti biti posvećen tom pitanju na koji način projicirati najbolje zakone. Platon nastoji kroz zakonodavstvo da pronade modele kako čovjek da zavoli pravdu (*Nom.*862d-e). Svjestan ograničenosti i promijenjivosti zakona što je nerijetko uzrok sukoba i propasti polisa, Platon ključni problem u politici pronalazi u problemu trajnosti ustavnog poretka. Historijski pregled uzroka promijena država i državnih uređenja značajan je za ustanovljavanje anomalija koje su dovele do njihove propasti (*Nom.* 676b-c). Opis državnih ustrojstava od patrijarhalnog, kraljevstva, demokratije (*Nom.* 681a) do četvrtog oblika gdje ispituje postanak i odnos tri države Lakedemona, Argosa i Mesene te uzroka njihove propasti, Platon dolazi do zaključka da je neznanje oduvijek imalo razorno dejstvo za propast država (*Nom.*688e).

Nepoznavanje političkih stvari, nepokoravanje zakonu, moralna degradacija, samovolja, su trendovi propasti koji će i ubuduće oblikovati države sa jednakim dejstvom i intenzitetom (*Nom.*688c-d-e). Vladanje treba povjeriti samo urazumljenima pa makar ne znali pisati (*Nom.*689d). Kao i u *Državi* i *Državniku*, Platon će i u *Zakonima* posvetiti pažnju osobinama političara inisistirajući i dalje na kriteriju moralne vrsnoće i umne sposobnosti prilikom ustavoljavanja i provedbe zakona. Od tog zahtjeva ovisi u cjelosti umna produkcija države i njenih institucija. Opisi geneze polisa od najprimitivnijih, onih u kojima nije ustanovljena insitucionalizacija i pisano zakonodavstvo, do onih koji su na tim osnovama organizirani, Platon zaključuje kako je takav pregled koristan za ustanovljavanje postanka, ali i propasti države, ostavljajući otvorenim pitanje vremenskog situiranja prvobitnog postanka polisa

⁴⁶ Miloš. N. Đurić, *Istorija Helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976, str. 345

⁴⁷ Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2014, str. 162

(Nom.676c,678a-b). Platonov pokušaj opisa historije određenih grčkih polisa s obzirom na optrećenost „mitskim naracijama i vizijama“ otežava jasniji uvid u konkretna empirijska svjedočanstva koja transformaciju polisa pokazuju direktnijom.⁴⁸

Bez obzira na koji način Platon pristupao opisu historije polisa on to gotovo uvijek čini s obzirom na političke elemente te prošlosti u čemu je vjerovatno prepoznao značaj za filozofsku koncepciju polisa. To potvrđuje i stavom iz *Zakona* 678a nakon opisa političke prošlosti za koju smatra da sadržava obilježja trenutnog političkog života:

„ Iz stanja, koja smo prikazali, razvili su se naš sadašnji život, države, državna uređenja, umetnosti i zakoni, mnogi proroci ali i mnoge vrline “⁴⁹

οὐκοῦν ἐξ ἐκείνων τῶν διακειμένων οὕτω τὰ νῦν γέγονεν ἡμῖν σύμπαντα, πόλεις τε καὶ πολιτεῖαι καὶ τέχναι⁵⁰ καὶ νόμοι, καὶ πολλή μὲν πονηρία, πολλή δὲ καὶ ἀρετή.⁵¹

Opis drugog najboljeg polisa u *Zakonima* obuhvata i konkretne probleme koje su djelili svi polisi koji su nastojali da osnuju koloniju (novi polis), poput: geografskog položaja, broja stanovnika, ekonomije, svojine, obrazovanja, institucija, pravnih praksi, zakona, svetkovina i religije. Platon je pisao *Zakone* u vrijeme kolonizacije kada jer rasprava o najboljoj zajednici bila „bitno praktično pitanje, a ne samo akademska vježba“.⁵² Vizija drugog najboljeg polisa obuhvata i teorijsku eksplikaciju i praktičnu realizaciju zbog čega značajan broj filozofa i istraživača Platonove filozofije politike u *Zakonima* prepoznaje „približavanje realističnijoj

⁴⁸ Milorad Stupar smatra da je Aristotelov prikaz historije grčkih polisa za razliku od Platonovog historijskog prikaza grčkih polisa (Troja, Argos, Mikena, Sparta i Atina) kao i nekih negrčkih (Persija) koji je opterećen mitskim vizijama i naracijama (kao što je priča o Zlatnom dobu, potopu i historijskim prapočecima), korisniji kao empirijsko svjedočanstvo koje daje jasnije uvide u transformaciju atinskog polisa, zbog čega u svom istraživanju o grčkom polisu polazi prvo od Aristotelovih svjedočanstava. Vidi u: Milorad Stupar, *Filozofija politike: Antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu 2014, str. 52. Aristotelov prikaz historije grčkih polisa koji iznosi u *Ustavu Atinskom*, kao i konceptualizacije polisa u *Politici* predmetom je interesa kako filozofa tako i historičara. Kostas Vlassopoulos držeći se historijskog pristupa smatra kako je Aristotel imao impresivno znanje, ali da njegov pristup nije historijski, već filozofski koji sadrži dva cilja: razumjeti prirodni tok stvari i definirati uvjete prirodnog toka; te dati prijedloge i propise postojećoj stvarnosti koji bi ih što više usmjerili prema prirodnom toku“. (Prev. M. Karahasanović). U originalu piše: „His work indeed had two aims: to understand the natural course of things and define the ideal conditions of the natural course; and to give suggestions and prescriptions for the existing realities that would direct them as much as possible towards the natural course“. Kostas Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Chambridge University Press, Chambridge 2007, p. 6

⁴⁹ Platon, *Zakoni&Epinomis* BIGZ Beograd, 1990. str. 81, po prevodu Albin Vilhar

⁵⁰ Albin Vilhar izraz τέχναι prevodi kao umijetnost. Međutim riječ je o svakoj vrsti umijeća i vještina.

⁵¹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/1en.html>

⁵² Kenneth. R. Moore, *Plato, Politics and Practical Utopia: Social Constructivism and Civic Planning in the Laws*, Continuum International Publishing Group, 2012. p. 6

politici⁵³ i traženje načina za ostvarenje najboljeg polisa⁵⁴ što izostaje u *Državi*. Toj politici doprinosi i naročito prisustvo religije koja je kako za Atinjane tako i za Platona predstavljala izraz i političkog zajedništva. Religijske svetkovine, zajedničko praznovanje kultova doprinosi boljoj interakciji među ljudima čije posljedice su bitno i političke (*Nom.* 771d-e). Boljim upoznavanjem na takvim susretima ljudi će jednostavnije procjenjivati kome povjeriti politička prava i privilegije (*Nom.* 738d-e 738d-e.). U tom smislu Platon vidi religiju kao prostor za promicanje najboljih karaktera i vrijednosti.⁵⁵ Nije slučajno da religija u *Zakonima* zauzima jednu od središnjih tema ako se ima u vidu odnos Grka prema religiji i značaju religije za sve značajnije aktivnosti polisa. Politički život Grka bio je praćen religijskim aktivnostima. Političke aktivnosti poput zasjedanja skupštine i sudova, ratna zbivanja, javna natjecanja i festivali⁵⁶, ukratko svi značajniji politički, kulturni događaji praćeni su određenim religijskim aktivnostima. Sa druge strane proročište boga Apolona u Delfima imalo je pored religijske i političku funkciju kroz savjetodavne aktivnosti političarima i vojskovođama kako da postupe u određenoj situaciji. U pogledu religijskih propisa Delfi su neovisno od političkih insitucija donosili odluke. Na autonomiju Delfa poziva se i Platon u *Državi* 427c, nakon što razmotri određene zakone koji se odnose na aktivnosti koje ovise od političkih institucija, gdje podsjeća da zakone koji se tiču religije: građenje hramova, načini molitve, prinošenje žrtava, obredi sahranjivanja, donosi Apolon u Delfima, jer su u pitanju zakoni koje političari i filozofi ne razumiju. Sa druge strane naglašava obavezu države da po uputstvima dobijenim u Delfima propiše religiozne državne praznike, kojim bogovima i koje žrtve država treba prinositi da bi sretnije i bolje živjela. Državni službenici takođe imaju obavezu prinošenja žrtve bogovima za dobro države i građana (*Nom.* 828a-b). Nastojeći definirati zakonske propise za sve važeće aspekte života zajednice od djelovanja institucija, države, do pojedinca Platon je nastojao pokazati značaj dobro osmišljenog zakonodavstva za trajnost polisa. Najveći značaj zakona je u ograničavanju samovolje i moći vladara od čega ovisi trajnost odnosno propast države (*Nom.* 715d). Stoga je za čuvare zakona nužno

⁵³ Frederik Koplston, *Istorija filozofije I, Grčka i Rim*, BIGZ Beograd 1988, str. 270-271.

⁵⁴ Leo Straus, Joseph Cropsey (ured.), *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing, Tehnička knjiga 2006. Hannah Arendt, *The Great Tradition: I. Law and Power*, *Social Research*, *Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I*, The New School Published, Vol. 74, No. 3, 2007. pp.713-726. p. 716

⁵⁵ Različiti događaji poput religijskih ili drugih festivala su kako Robin Osborne navodi vremenom su postali stub elitne političke dominacije promicanjem solidarnosti kroz povorke, podstičući svojom pompom osjećanje blagostanja kod prisutnih, te nagrađivanjem jelom okupljene. Robin Osborne, *The Polis and its Culture*, in: C.C.W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato, History of Philosophy I*, Routledge London&New York 1997. pp. 8-42, p. 24

⁵⁶ Željko Senković, *Aristotelova kritika demokracije*, Sveučilište Jurja Stossmayera u Osijeku- Filozofski fakultet, 2007. str.19

poznavanje biti vrline i istine koje će spojiti sa djelima, svjesni razlike dobrog i lošeg djelanja (Nom.965d-e, 966b)

2. 3. Sofisti

Uloga sofista kako u grčkom svijetu tako i u razvoju filozofskog mišljenja značajnim dijelom je oslonjena na Sokratovu, Platonovu,⁵⁷ i Aristotelovu filozofsku projekciju i portretiranje osobina njihovog filozofskog učenja, ali i Euripida i Aristofana. Dominacija Platonovog ali i Aristotelovog opisa sofističkog pokreta kao takvog bila je prisutna sve do 19. stoljeća kada se javlja potreba za drugačijim pristupom i metodologijom kako bi se utvrdila i konkretizirala učenja sofista i intencije i posljedice tog pokreta. Prekretnica je kako smatra Kerferd nastala sa Hegelom, koji je tretirao pojavu sofista i njihovo učenje kao nužan proizvod kretanja apsolutnog duha koji se posredstvom dijalektičkog procesa samotransformira pri čemu svaki novi postupak samotransformacije uzdiže duh na viši nivo svijesti.⁵⁸ Hegelovo pozitivno pozicioniranje sofista opravdano je njegovom filozofskom koncepcijom koja pozitivno vrednuje i opravdava pojavu svakog filozofskog principa u povijesti, dajući im teleološki karakter.⁵⁹ Hegel uviđa da Sofisti predstavljaju prekretnicu s obzirom da su razvili princip subjektivnosti,⁶⁰ „zaključivanja na osnovu razloga“, zbog čega su dosegli stupanj razumskog mišljenja.⁶¹ O pozitivnom i negativnom vrednovanju sofista Hegel kaže: „Sofisterija je vrlo rđava ako se uzme u smislu kao da ona znači onu osobenost koja predstavlja krivicu samo rđavih ljudi. Ali, sofistika je mnogo opširniji pojam; ona obuhvata svako rezonovanje na osnovu razloga – pribavljanje važnosti takvim stanovištima, navođenje razloga i protivrazloga“. ⁶² Značaj sofista je u traženju razloga važenja moralnih normi, zakona, religijskih vjerovanja posredstvom razumskog mišljenja, umjesto pasivnog

⁵⁷ Prema Bernardu Williamsu Platon je odgovoran za protjerivanje sofista i njihovo omalovažavanje „za bilo kakvu povijesnu svrhu“ prikazavši njihovu djelatnost u vrlo negativnom kontekstu. Bernard Williams, *Smisao prošlosti, Ogledi o povijesti filozofije*. Matica Hrvatska, Zagreb MMXV, str. 41

⁵⁸ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981. p. 6

⁵⁹ U uvodu djela *Istorija filozofije*, Hegel obrazlaže nužnost raznovrsnosti „mnogih filozofija“ kao posljedicu „kretanja mislenog duha“ koji povezuje sve proizvode filozofskog mišljenja neovisno o njihovoj temporalnoj ili principijelnoj razlici. Raznolikost filozofija karakteriše upravo to da su filozofije. Cilj filozofije je, tvrdi Hegel : “ u tome da istinu shvati mišljenjem, pojmovima, a ne u tome da sazna da se ništa ne može saznati, ili bar da se prava istina ne može saznati, već samo neka vremenska konačna istina“. G.W.F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970. str. 23-24

⁶⁰ Prema G. B. Kerferdu razumijevanje sofista kao subjektivista poteklo je od Hegela, što je rezultiralo širokom prihvatljivošću takve procjene. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne Sydney, 1981, p. 7

⁶¹ G.W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970, str. 21

⁶² Ibid., str. 23

prihvatanja konvencija, običaja, tradicije što je karakterisalo opće stanje „svijesti“ njihovog doba. Pokušaji racionalnog poimanja navedenih aspekata zbiljnosti i života rezultirali su kritičkim odnosom prema općevažecim konvencionalnim i tradicionalnim nazorima. Proizvodom takvog pristupa najčešće im se pripisuje i „kulturni relativizam“ koji moralna i religijska uvjerenja povezuje sa partikularnim normama različitih ljudi odričući im univerzalnu validnost.⁶³

U tome su se odmicali od usmjerenosti na spekulaciju o prirodi njihovih prethodnika koja su bila usmjerena na razumsko poimanje prirode,⁶⁴ u potragu za objašnjenjem i pronalaženjem prvobitnog principa, koji omogućava sveživost materije, permanentnu transformaciju svijeta zbiljnosti. Interes za prirodom sada je usmjeren na traženje vrijednosti u njoj suprostavljajući joj *nomos* (zakon ili konvenciju). Nema sumnje da su sofisti bili upoznati sa učenjima svojih prethodnika, ali razlog usmjerenja na moralna i politička pitanja posljedica je opšteg stanja vremena.⁶⁵ Sofisti su interes za prirodom usmjeravali prema interesu na čovjeka i njegovo praktičko polje djelanja.

Pojam φύσις zadobija antropološko značenje koje budući tokovi filozofske misli nisu mogli ignorisati, već su nastojati da reflektuju njegovu bitnost u različitim oblastima ljudske svijesti i duha. Politička pozadina i evolucija političkog života Atine pogodovala je rasprostranjenosti sofistike prakse. Zahvaljujući pojavi demokratije uključivanje širih slojeva stanovništva u političke tokove zajednice zahtjevalo je naobrazbu u govorništvo u cilju osposobljavanja građanstva da artikuliše vlastite zahtjeve u skupštini kao i sudovima. U Atini, „mjestu najveće slobode govora u čitavoj Heladi“⁶⁶ kako Sokrat obavještava, sloboda govora

⁶³ C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, Routledge *History of Philosophy I*, Routledge, London & New York 1997. p. 4. (uvod)

⁶⁴ G. B. Kerferd smatra da nema tako dramatičnog kontrasta između sofista i predsokratovaca. On odbija tvrdnje da se sofisti više nisu zanimali za prirodu kao što se predsokratovci nisu zanimali za intelekt, što kako smatra, potvrđuju učenja Parmenida i Heraklita, a što se može prepoznati i kod pluralista (tj. Anaksagore, Empedokla i Leukipa i Demokrita). G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne Sydney, 1981, p. 13-14

⁶⁵ Platonu je čini se značajnije pitanje zašto se predsokratovci nisu bavili pitanjima zajednice kada u *Hipiji Većem* postavlja pitanje zašto mudraci poput Bijanta, Pitaka, Talesa pa sve do Anaksagore nisu učestvovali u političkim poslovima. Hipija odgovara da su nesposobni umno obuhvatiti i državne i privatne poslove. Sokrat ironično potvrđuje Hipiji kako je sofistika mudrost napredovala do toga da mogu zaraditi mnogo novca za razliku od predašnjih mudraca koji to nisu smatrali značajnim i koji nisu svoju mudrost eksponirali bilo kakvim ljudima. Paralelu između sofista i ranijih mudraca Sokrat koristi kako bi preispitao transformaciju riječi mudrost koja je nastupila sa sofistima. Platon, *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982. str. 191-192, 281c-283b, po prevodu Slobodan Blagojević

⁶⁶ Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd 1968. str. 95, 461B. Po prevodu: Mirjana Drašković i Albin Vilhar

je povlastica *Gorg.*461E čak i osobina Atinske politike i kulture. Govorništvo je služilo prezetiranju političkih problema, ali tražnju rješenja, unutar, ali i izvan skupštine na javnom trgu (agori) na mjestu koncentracije političkog i kulturnog života.

Zahtjevajući obrazovanje, sloboda govora je stvorila pretpostavke za profesionalizaciju govorništva i oblikovanje učiteljskog „sloja“ čija će dijelatnost biti rasprostranjena u različitim mjestima širom Grčke, ovisno o tome koliko su građani zainteresirani za njihovu poduku. Tako se i oblikovala retorička paideia kojoj prvobitno Platon nije bio naročito sklon. Sofisti su učinili riječ oružjem, riječ je moć, demonstracija ugleda i prestiža. O moći riječi Gorgija DK76B11 kaže:

*„Riječ je velik moćnik koji sasvim sićušnim i posve nevidljivim tijelom izvršava najbožanstvenija djela; može, naime, i strah zaustaviti, i bol ukloniti, i radost izazvati, i sućut pojačati“.*⁶⁷

*„Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτοι σώματι καὶ ἀφανεστάτοι θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.“*⁶⁸

Psihološka svojstva moći riječi bila su značajna za pridobijanje ljudi za određenu inicijativu,⁶⁹ dok su javne rasprave bile prilika za dokazivanjem i u određenom smislu vid takmičenja. Sam Gorgija je učestvovao kao govornik u različitim gradovima i mjestima: poput Olimpa, Delfa, Argosa, Tesalije i Boetije, gdje je i nakon njegove smrti u Delfima i na Olimpu postavljen zlatni kip u njegovu čast.⁷⁰ Platon prikazuje Gorgiju kao govornika koji je uspevao zadobiti mnoge i poznate učenike gdje god je putovao (*Men.*70B-C), ali i kao govornika spremnog da odgovara na sva postavljena pitanja (*Men.*70C, *Gorg.*448a). Iako retorika nije praktična vještina na način kako su to druge vještine koje zahtjevaju i fizički rad (*Gorg.*450C), njene posljedice imaju praktičku svrhu. Gorgija je ubjeđen da je retorika put uspjeha za svakog čovjeka bez obzira da li je riječ o ljekarima, učiteljima, političarima ili običnim ljudima (*Gorg.*452E). U tom smislu je praktična upotreba retorike bila razlogom masovnog interesa ljudi za podučavanjem.

⁶⁷ H. Diels, *Predsokratovci, fragmenti II*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 272, DK76B11, po prevodu: Z. Dukat

⁶⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/gorgias/diels.htm>

⁶⁹ Plutrah navodi da je Alkibijad posjedovao govorničke vještine kojima je siromašnu narodnu masu veoma lahko zadobijao za vlastite inicijative zbog čega su čak izražavali oduševljenje da on nad njima bezgranično vlada. Plutrah, *Atinski državnici*, Prosveta Beograd 1950, str. 194, Prev. Miloš. N. Đurić

⁷⁰ G. B. Kerferd, *The Sophists*, in : C.C.W. Taylor (ed.), *From the beginning to Plato*, *Routledge History of Philosophy I*, Routledge London & New York 1997, pp. 225-249, p. 233

Usmjerenje na retoriku predstavlja ključni doprinos sofista ali i zajedničku osobenost njihovog učenja zbog čega Platon u različitim dijalozima definiira sofistu kao onog čija se sposobnost sastoji u vještini i poduci govorništva (*Prot.* 312d, *Men.* 35c). Za Platona su sporne posljedice sofističkog poimanja retorike (*Prot.* 312e, 313c). Drugi problem odnosi se na razmatranja logičkih i metodoloških nedosljednosti sofističkih argumenata. Platon se toj problematici naročito posvetio u dijalogu *Sofist* iako i drugi dijalozi upozoravaju na isti problem. Aristotel je posljednji dio *Organona* pod naslovom *Sofistička pobijanja* posvetio prirodi sofističkih argumenata. Slijedeći Platonove zaključke, Aristotel sofiste naziva prividnim mudracima koji imaju za cilj novčanu dobit. Sofisti ne teže otkrivanju principa posredstvom kojih procjenjuju stvari kako to čini dijalektičar. Njihov cilj je proizvođenje zaključaka koji prividno određuju stvari. Cilj sofistike nije otkrivanje neznanja sagovornika, kako Aristotel zaključuje. Namjera sofista je stvaranje zbuđenosti i zabluda i kod onih koji znaju. Čak i slušaoci koji ne učestvuju u diskusiji bivaju zavedeni prividnim zaključcima, kada „poveruju da je silogizam izveden iz propozicija koje je protivnik priznao“.⁷¹ A zatim Aristotel dodaje, da ono što se vjeruje da je neupitani slušalac odobrio, vjeruje se da bi to odobrio i da je bio upitan.⁷² Dojam koji jedna sofistička rasprava ostavlja na slušaocima je presudan u politici.

Sudeći prema Platonovim stavovima iznesenim u *Državi*, sofisti su utjecali, ne samo na formiranje mišljenja kod javnog mnijenja već i na ponašanje u političkim, kulturnim i drugim institucijama. Oni su stvorili okvir unutar kojega se razvijao politički i kulturni ambijent Atine. Taj okvir trebalo je *razbiti* i mijenjati novim koji na drugačijim osnovama oblikuje ljudski život u cjelini.

⁷¹ Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970, str. 600, po prevodu: Ksenija Atanasijević

⁷² *Ibid.*, str. 600

2.3.1 Portret sofista između Platonove interpretacije i stvarnog doprinosa filozofiji politike

U Platonovoj interpretaciji, sofisti su u *Protagori* prikazani kao trgovci koji o učinkovitosti proizvoda kojeg nude ne znaju ništa, a neovisno o tome da li su njegove posljedice dobre ili loše, proizvod hvale. Paralela između trgovaca hranom i sofista rezultirala je kvalificiranjem sofista kao prodavača znanja, kao ljudi koji u znanju vide robu koja se novčano može procijeniti kao i bilo koja druga roba. Plaćati su mogli tek bogatiji slojevi zajednice, zbog čega je retorika najviše koristila eliti.⁷³ Interes elite za vaspitanjem proizilazi iz neophodnosti razumijevanja novonastalih političkih prilika koje su ispostavile mnogo kompleksnije zahtjeve pred političare. Potreba za razumijevanjem zakonodavstva, funkcioniranja institucija, poštivanja i stvaranja zakona nije mogla biti zadovoljena tek političkom praksom ili iskustvom već je bio potreban i „opšti uvid u pravu prirodu ljudskog života i društva“.⁷⁴ Obrazovanjem političara u duhu „novog“ racionalizma i humanizma, sofisti su utjecali na stvaranja ambijenta o značaju obrazovanog političara, ideje koja će naj snažnije dominirati u Platonovoj percepciji vještine vladanja. Nije slučajno da Platon upravo u dijalogu *Protagora* 319B-E prikazuje Sokrata razočaranog ponašanjem u atinskoj skupštini u kojoj se svi osjećaju slobodnim i uputnim da govore o političkim problemima. Odsustvom kriterija temeljenih na obrazovanju, ugledu, porijeklu, imovini koji su po tradiciji podržavali selektivnost aristokratskog sloja zajednice u odabiru političara, stvorilo je pretpostavke za uvjerenja kako za političku djelatnost nisu neophodni bilo kakvi kriteriji. To je svakako jedan od razloga antidemokratskog raspoloženja filozofa. Zahvaljujući demokratiji čovjek je izašao iz područja privatne srefe (domaćinstva) u domen javnog u kojem su mu bile potrebne drugačije vještine i modeli ponašanja, a koje je mogao dostići obrazovanjem.

Neprijateljstvo bogatih i siromašnih slojeva predstavljalo je gotovo uobičajeni problem kojeg su na različite načine nastojali riješiti ili barem ublažiti najznačajniji reformatori poput: Solona, Klistena i Perikla. Iako su se značajne promijene kroz reforme događale antagonizam je i dalje postojao, dok su se mijenjali uslovi u kojima su različite vrste takvih odnosa bile

⁷³ Steven. R. Robinson, *The Political Background of the Sophists at Athens*, in: Patricia O'Grady (ed.), *The Sophists: An Introduction*, Bloomsbury Publishing Plc, London, New Delhi, New York, Sydney 2008, pp. 21-29, p. 26. Robinson navodi da se zbog činjenice da je elita zbog posjedovanja novca mogla priuštiti obrazovanje, ne treba zaključivati kako su sofisti na taj način potkopavali demokratiju. Sofisti su zapravo omogućavali demokratiju tako što su pomagali bogatijim slojevima zajednice da se prilagođavaju pod novim režimom i novoj političkoj stvarnosti. Ibid., p. 27

⁷⁴ Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str.152

moгуće. Oni koji su ranije bili bogati, u demokratiji su zadržali svoj status moćnika zbog čega je i njihov položaj u zajednici i dalje ostao privilegovan.⁷⁵ Politička jednakost koju je donijela demokratija nije podrazumijevala i ekonomsku jednakost. Taj antagonizam ostavio je snažan utisak na Platona. Platon je smatrao da u državi u kojoj postoji suprotstavljenost bogatih i siromašnih, postoje zapravo dvije države, a ne jedna, koje su u stalnom sukobu (*Rep.*422e, 423a). Stoga u *Državi* ekonomska pitanja nastoji riješiti zajedničkom svojinom za dva najznačajnija staleža, vladare i vojnike, dok u *Zakonima* dopušta individualnu svojinu čiji obim ograničava zakonskim propisima, kako ne bi došlo do bogaćenja koje najprije korumpira karakter, a kasnije stvara pohlepu, nezadovoljstvo i zavist onih koji oskudijevaju.

U uslovima dominacije ropstva precijena vrednovanja rada je izmjenjena. Dok je u Homerovo vrijeme rad aristokrata i plemića bio čak i poželjan⁷⁶ u klasičnom atinskom polisima rad je smatran poniženjem. Naročito sramotnim se smatralo prodavanje duhovnog rada, što su sofisti i činili kroz aktivnosti pisanja besjeda i podučavanja.⁷⁷ U dijalogu *Gorgija* 520D, Sokrat podsjeća Kalikla na ovu činjenicu, praveći razliku između plaćenog i neplaćenog savjetovanja u odnosu na svrhu i rezultate koje ova dva modela ophođenja ljudi proizvode. Stoga kaže *Gorg.* 520D:

„Prema tome, očigledno je da čovek za druge savete koje daje, naprimer, u pogledu zidanja kuće ili sličnih veština, može uzimati novac, a da pri tom ne počini ništa nečasno“?⁷⁸

„Διὰ ταῦτ' ἄρα, ὡς ἔοικε, τὰς μὲν ἄλλας συμβουλὰς συμβουλευεῖν λαμβάνοντα ἀργύριον, οἷον οἰκοδομίας περὶ ἢ τῶν ἄλλων τεχνῶν, οὐδὲν αἰσχρόν.“⁷⁹

⁷⁵ Bertrand Rasel helensku kulturu vidi kao kulturu u kojoj dominiraju bogataši, tj. kulturu bogataša koji su mogli priuštiti obrazovanje, imali dovoljno slobodnog vremena, za putovanja, za diskusije što im je omogućilo izostravanje duha, dok zbog činjenice postojanja institucije ropstva nisu „ugnjetalivali slobodne građane“. Zamjerke siromašnih u odnosu na bogate najčešće su se sastojale u optužbama za nemoral i bezbožništvo, potkopavanje starih vjerovanja, kao i pokušaji rušenja demokratije. Stoga je, tvrdi Rasel, „politička demokratija bila spojena sa kulturnim konzervativizmom, dok su oni koji su bili kulturni reformatori težili da budu politički reakcionarni“. Bertrand Rasel, *Istorija zapadne filosofije*, Beograd-Podgorica 2015, str.79

⁷⁶ Istoričar V. V. Struve analizirajući ekonomske prilike u Homerovo doba zaključuje kako su u radnim aktivnostima učestvovali svi slojevi stanovništva jer još uvijek nije došlo do razumijevanja rada kao primarno ropske aktivnosti. Bilo je uobičajeno da u kućama bogataša ali i kraljeva, i robinje i supruge kraljeva zajedno obavljaju iste poslove. Štaviše, Struve zaključuje da o odnosu prema robovima koji je vladao u Aristotelovo vrijeme nema ni pomena. V.V. Struve, D. P. Kalistov, *Stara Grčka*, Veselin Masleša, Sarajevo 1969, str. 88

⁷⁷ Miloš. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ Beograd, 1976, str. 178.

⁷⁸ Platon, *Protagora-Gorgija*, Kultura, Beograd 1968, str. 184, 520E, po prevodu: M. Drašković, A. Vilhar

⁷⁹ Originalni tekst preuzet sa internet adrese:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgiasgrec.htm>

Suprotno tome, sramno je odbiti savjetovati čovjeka koji ne plaća u onim pitanjima koja se tiču toga kako postati boljim, kako bolje upravljati domaćinstvom ili državom (*Gorg.* 520E). Zatim, Sokrat zaljučuje u čemu je suština besplatnog savjetovanja:

„Uzrok tome je nesumnjivo taj što je besplatan savjet jedini način dobročinstva koje u čoveku koji ga prima budi želju da se za nj oduži, tako da bi moglo važiti kao dobar znak ako onaj koji je učinio dobro i sam primi neko dobročinstvo u zamenu, i suprotno“.⁸⁰

„Δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτο αἰτιόν ἐστιν, ὅτι μόνη αὕτη τῶν εὐεργεσιῶν τὸν εὖ παθόντα ἐπιθυμεῖν ποιεῖ ἀντ' εὖ ποιεῖν, ὥστε καλὸν δοκεῖ τὸ σημεῖον εἶναι, εἰ εὖ ποιήσας ταύτην τὴν εὐεργεσίαν ἀντ' εὖ πείσεται· εἰ δὲ μή, οὐ. Ἔστι ταῦτα οὕτως ἔχοντα;“⁸¹

Sokrat aludira na to da će savjetovanje u pogledu moralnih pitanja, za razliku od pitanja kako napraviti kuću, proizvesti veći stupanj „moralne svijesti“ u cirkuliranju vrline u zajednici kroz naizmjenično dobročinstvo. Naplaćivanje savjeta u pogledu tehničkih vještina opravdano je Sokratovim i Platonovim uvjerenjem da materijalni uslovi života ne čine ni čovjeka ni zajednicu boljim. Ovo je djelimično i odgovor na Platonovu kritiku atinskih političara Temistokla, Kimona, Militijada i Perikla koji su se više posvetili infrastrukturi grada umjesto moralnoj izgradnji zajednice (*Gorg.* 517C). Štaviše, Platon optužuje Perikla za moralnu degradaciju Atine nakon što je „uveo platu za rad u državnoj službi“⁸² što je potaklo razvijanje loših osobina kod građana: lijenosti, strašljivosti i „brbljanja“ (*Gorg.* 515E). To je utjecalo na Platona da u *Državi* potencira odvajanje političke i ekonomske moći insitirajući na neplaćenom političkom radu filozofa i vojnika u cilju onemogućavanja individualnog bogaćenja i rasprostranjenosti gramizivosti i sebičnosti što je nerijetko uzrok unutarnjeg razdora i propasti države (*Rep.* 416d-e, 417b). Ukoliko država omogućava bogaćenje čak i zemljoradnicima ili lončarima i oni će steći uvjerenje da su sposobni za druge zanate čak iako to nisu. To je manja šteta u odnosu na pretvaranje čuvara zakona da posjeduju političku vrlinu i vještinu iako to nije slučaj (*Rep.* 421a-b). Svaka bi vještina trebalo da koristi onome radi koga postoji, a ne onome ko je posjeduje (*Rep.* 342c-e). Političari, ljekari, pravnici trebaju se voditi koristi i dobrobiti potčinjenog isključujući udjel ličnog interesa (*Rep.* 342d-e, 343a).

⁸⁰ Ibid., str. 184, *Gorg.* 520E

⁸¹ Originalni tekst preuzet sa internet adrese:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgiasgrec.htm>

⁸² Ibid., str. 177, 515E

Pitanje je da li bi Platonov odnos spram sofista bio drugačiji da nije postojala praksa naplaćivanja podučavanja. Protagora je prema Platonovom svjedočenju zarađivao više i od najpoznatijeg Atinskog vajara Fidiije *Men.* 91E, obavljajući čak četrdeset godina svoju praksu koja mu je obezbjedila ugled i veliko ime (*Men.*91E). Ono što drži dilemom je pitanje kako se Protagora toliko dugo bavio poslom čije negativne posljedice nisu zamjećivane, kao što bi bi već nakon trideset dana bio doveden u pitanje rad obučara ili krojača ukoliko ne obavljaju valjano svoj posao (*Men.*91E). Platon bi vjerovatno odgovorio da će svaki čovjek prije primjetiti ako cipele nisu popravljene, ali ne i loš karakter. To može isključivo mudrac kakav je Sokrat.⁸³

Prvobitno, sofistika nije uključivala negativne konotacije kakve se prepoznaju kasnije. Sofistima su se smatrale različite kategorije ljudi koji su bili prepoznati po specifičnim umjećima i ponašanju kao što su recimo filozofi, pjesnici, političari i drugi. Riječ sofist u etimološkom smislu nastaje od grčke riječi σοφος, te se najčešće prevodi kao mudar ili mudrost, a izraz σοφιστής označava sofistu. Značenje riječi sofist evoluiralo je kroz različita značenja kako navodi Kerferd: 1. od vještine specifičnog zanata, naročito ručnog rada kroz 2. razboritost i mudrost u općenitim stvarima, odnoseći se naročito na praktičnu i političku mudrost i na koncu 3. sofistika je podrazumijevala i naučnu, teorijsku odnosno filozofsku mudrost.⁸⁴ Platon ima u vidu tradiciju razvoja sofistike kada se u dijalogu *Protagora*, Protagora poziva na Homera, Hesioda, Orfeja i druge od kojih su neki bili i njegovi savremenici braneći svoj poziv, a kudeći druge koji su se zbog straha od zavisti okrenuli drugim vještinama, a zapostavili primarnu (*Prot.* 316-D-E, 317B-C). Teme koje su predstavljale dio njihovog šireg interesa bile su pored retorike i problemi koji se tiču

⁸³ George Grote smatra da u završnici dijaloga *Menon* 90C-96E, kroz dijalog Sokrata i Anita (koji iako nikada nije upoznao nijednog sofistu niti je imao priliku za saradnju kritikuje sofiste i njihovu djelatnost kao nemoralnu) uočive su analogije između Sokrata i sofista, jer su bili podjednako neugodni za političare u praksi. Anitaova mržnja nije znak vrline protiv sofista, ona je prijeteća i neopravdana za filozofiju u svim njenim manifestacijama. Ovdje Platon antipatiju prema sofistima shvata i kao antisokratsku u njezinim prirodnim posljedicama. Prema Groteu Sokrat je zapravo bio sofist, ne tako omiljen od šire javnosti, a takođe ga je Aristofan ismijao na istim osnovama na kojima je i Platon sofiste. George Grote, *Plato and Other Companions of Sokrates II*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 28

⁸⁴ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981, p. 24. Kod Aristotela se u dijalogu *O filozofiji* (fr.8) kako primjećuje Kaluđerović prepoznaju različita značenja izraza σοφία koja se kreću od toga da se odnosi na oporavak od katastrofa, evoluirajući od jednostavnijih vještina poput uzgoja žita prema sve kompleksnijim, poput onih koje se odnose na etabiliranje „zakonskih normi i poredaka“ zatim prema bavljenju prirodom i na koncu odnosi se na promatranje „nepromjenjivih i nepropadljivih božanskih stvari“. Vidi u: Željko Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovic, Novi Sad, 2018, str. 55

shvatanja vrline, prirode, zakona, matematike, astronomije⁸⁵ što je ponekad moglo izazvati i međusobna neslaganja oko obrazovnih prioriteta i metodike.⁸⁶ Zajednički interes sofista sastoji se prema riječima Gatrija u : „antropologiji, evoluciji čovjeka kao proizvoda prirode, i razvitku ljudskog društva i civilizacije“.⁸⁷ Taj interes prema Vindelbandu označava značajne promijene u položaju same nauke u zajednici, koja postaje ovisnom od političkog života, čime se mijenja i njena suština kao i ciljevi i zadaci. Suočavajući se sa problemom općenitog važenja bilo kojeg aspekta života, što je izrazita posljedica usmjerenja na individuu, sofisti su i sami bili izloženi problemu koji karakteriše kako Vindelband tvrdi, antropološki period, kojeg još imenuje i periodom prosvjetiteljstva.⁸⁸

Neovisno o tome na koji način i u kojoj mjeri Sokrat, Platon, Aristotel, Aristofan ili neki drugi pjesnik ili filozof negativno ocjenjivali sofiste, nesporno je da su njihovi nazori, metode, tehnike poduke i praksa u velikoj mjeri imali utjecaja na filozofski i politički kontekst njihovog vremena, a vjerovatno i kasnije. Možda je najsnažniji utjecaj sofista upravo tamo, gdje je prema njima postojao i najveći otpor, a to je kod Sokrata, Platona i Aristotela.⁸⁹ Platonovi dijelozni obiluju opisima ličnosti sofista i njihovog učenja koja su ukrštena i

⁸⁵ Jedno od pitanja koje se u kontekstu raznovrsnog interesa sofista postavlja jeste i pitanje da li se može govoriti o divergentnosti ili uniformnosti učenja, da li se za sofiste može tvrditi da su zastupali zajedničke teorijske uvide, nešto poput specifičnog intelektualnog pravca ili zasebnih uvida. R. Barney zastupa poziciju čvrstog jedinstva i uniformnosti, jer sofistika misao ne podrazumijeva isključivo zajednički intelektualni pristup, već zajednički plan za postavljene probleme. „Da li je tema, pravednost, religija ili gramatika, sofisti bili zainteresirani da odvoje doprinos subjektivnog i društvenog, i društveno konstruisanog od prirodnog i objektivnog te utvrde implikacije takvih analiza“. R. Barney, *The Sophistic Movement*, in: Mary. L. Gill & Pierre Pelegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy: Blackwell Companions to Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006 pp.77-101, p.79. Postoje i suprotna stanovišta o problemu jedinstvenosti učenja sofista. Michael Gagarin smatra da je pogrešno pojavu sofista interpretirati kao pokret ili školu. Zbog diferencijacija u učenju i interesima i idejama na koje upozorava i Platon, teško je održiva ideja o pokretu. Michael Gagarin & Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists: Chambridge Texts in the History of Political Thought*, Chambridge University Press, Chambridge, 1995. p. xx. Uzme li se u obzir povijest pojma sofist na kojeg upućuje Gagarin, dolazimo do zaključka da se izraz sofist u smislu pokreta ne može primjeniti u cjelini na pjesnike, filozofe i druge intelektualce, jer postoje bitne temporalne, interesne i druge međusobne razlike.

⁸⁶ Protagora je bio upoznat sa različitim interesima i praksama podučavanja sofista. Kritikujući druge sofiste, aludirajući prvenstveno na Hipiju smatrao je da drugi nameću izučavanje predmeta za kojima nema naročitog interesa (astronomiju, geometriju i muziku) te ne mogu da prepoznaju prioritetne oblasti podučavanja i njima odgovarajuće metode (*Prot.* 318E).

⁸⁷ W. K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije III: Sofisti-Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007, str. 44

⁸⁸ Vilhelm Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007. str. 55

⁸⁹ Miloš. N. Đurić, pripisuje sofistima prilično široke zasluge i utjecaj, smatrajući da veliki mislioci poput Sokrata, Platona i Aristotela „ne bi mogli postati ono što su postali“ bez sofista. Miloš. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976. str. 226. Identično misli i Verner Jeger kada kaže: da su u istoriji ljudskog duha sofisti u istoj mjeri nužna pojava baš kao što su to Sokrat i Platon koji se „bez njih kao prethodnika ne mogu ni zamisliti“. Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica, Novog Sada, 1991, str. 152

suprotna Sokratovim nazorima ili ih na neki način opravdavaju.⁹⁰ Sva fundamentalna pitanja Platon je razvijao kroz dijalogiziranje Sokrata i sofista koje se ne tako rijetko razvijalo i završavalo aporetički (npr. *Menon*, *Protagora*, *Teteet...*). Sofisti su poslužili kao dobri sagovornici zbog fleksibilnosti govora koju su razvijali kroz hipotetička nadmetanja, osobenosti pristupa problemima etike, politike, epistemologije i u konačnici njihovog snažnog utjecaja na formiranje novih svjetonazora suprotnih tradiciji. Zajednička osobenost Platona i sofista jeste propitivanje tradicije sa različitim ishodištima. Sofisti su nastojali razumjeti posljedice rastakanja tradicije, težili su razumjevanju novonastalih obrazaca života, pomažući drugima da ih razumiju i da se vaspitanjem asimiliraju, dok se Platon zalagao za reflektiranjem tradicije u novim okolnostima, pitajući se: kako živjeti i koje norme doprinose dobrom životu (*Rep.*352d, *Gorg.*492)? Kako se život nije mogao razumjeti izvan zajednice, prirodno je pitanje dobrog života zalazilo u domen politike u potrazi za dobro organiziranom zajednicom.

⁹⁰ David. D. Corey iznosi drugačiju percepciju odnosa Platona i sofista. On smatra da Platon nije sofiste izvrnuo tek kritiziranju, a još manje da bivaju zlostavljani ili napadani kao neprijatelji filozofije. Prije bi se reklo da se odnosio sa posebnom pažnjom zbog činjenice da su predstavljali učitelje koji su se bavili poduzećem sličnim u mnogočemu Sokratovu. Sofisti su bili korisni Platonu za rasvjetljavanje najizrazitijih aspekata Sokratove filozofije ujedno pružajući čitateljima potrebna propedeutska iskustva da se počnu baviti njime.“ David. D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Suny Press, State University of New York , 2015, p. 3. Cornelius Castoriadis smatra da je adekvatno Platona smatrati sofistom obzirom da njegovi dijalozi sadrže značajan broj sofizama i paralogizama. Dijalog *Država* je, kako smatra Castoriadis jedan veliki višeslojni sofizam. Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, p. 3

2.3.2 Sofističko učenje o etici i politici

Pored doprinosa u razvijanju retoričkih vještina i inkluziji određenog dijela stanovništva u tokove političkog života, sofisti su bili skloni i drugim političkim aktivnostima. Prema D. Laertiju Protagora je pisao zakone za Turiju *Diog. VIII*, bio je prijatelj sa Periklom, dok se Gorgija iskazao u diplomatskim poslovima. Kao izaslanik demokratski uređene Leontine, kolonije sa Sicilije koja je zbog straha od rata sa Sirakužanima poslala izaslanike u Atinu kako bi zatražili zaštitu, Gorgija je koristeći se vještinom govorništva uspio nagovoriti Atinjane na savezništvo (DK.82A4, *Hip.maj.282b*). Prema riječima Platona i Hipija je bio veoma uspješan u diplomatskim poslovima u Elidi (*Hip.maj 281a*).⁹¹ U istom dijalogu Hipija se pominje i kao učitelj historije koji podučava o prvobitnim naseobinama i osnivanju gradova (*Hip.maj 285e*), za čime, kako tvrdi, postoji viši interes nego li za podukom u matematici, astronomiji ili muzici. Protagora takođe potvrđuje rasprostranjeniji interes za retorikom nego li drugim naukama (*Prot. 316-D-E*). Prodik se samatrao uspješnim govornikom u skupštini i političkim izaslanikom DK84A1a, (*Hip.maj. 282C*). Antifon je 411 predvodio oligarhe u Atini. Politički angažman sofista u različitim političkim uređenjima ukazuje da sofisti nisu bili eksplicitno prodemokratski orjentirani,⁹² iako bi se na temelju prakse i utjecaja kakvog su imali u Atini i šire moglo pretpostaviti. Nesporno je da su posjedovali široke uvide o organizaciji i funkcioniranju različitih političkih uređenja koja su upoznavali kroz putovanja, da su uspješnoću svojih diplomatskih i obrazovnih nastupa mogli pobuditi demokratske težnje u drugim gradovima, ali zbog odsustva izvornih dijela koja potvrđuju konkretnije političku opredjeljenost ostaje da o tome pretpostavljamo.

Sofisti su nesumnjivo doprinijeli afirmaciji pitanja o načinima uređenja zajednice. Već u vrijeme sofista, kod Falaja moguće je pronaći začetke ideje o najboljem uređenju. O Falajevim političkim idejama govori Aristotel na više mjesta u *Politici*. Falaj je poput Platona i Aristotela nastojao pronaći odgovor na probleme ekonomske nejednakosti smatrajući da se riješenje ekonomskih problema sastoji u jednakom posjedovanju imovine. Takvu reformu moguće je sprovesti u državi koja bi se tek zasnovala, dok u postojećim konstelacijama nije

⁹¹ U dijalogu *Hipija Veći*, u razgovoru između Sokrata i Hipije, na Sokratovo pitanje zbog čega Hipija nije češće u Atini, Hipija odgovara da je razlog odsustvo slobodnog vremena obzirom na političke poslove koje obavlja kao izaslanik za Elidu. Hipija tvrdi da ga Elidani smatraju veoma uspješnim u pregovorima sa različitim gradovima, zbog čega biva prvi pozvan i angažovan, čak i u drugim državama (*Hip.maj. 281a*).

⁹² Michael Gagarin & Paul Woodruff (eds.), *Cambridge Texts in the History of Political Thought, Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, p. xxiii

moguće (*Pol.1266a35*). Falej se takođe zalagao za zajednički odgoj, (*Pol. 1266b30*), za javno, državno upravljanje svim poslovima (*Pol.1267b10-20*). Falejeve ideje nesumnjivo podsjećaju na Platonove ideje, stoga nije iznenađujuće što ga Aristotel pominje uporedo sa Platonom (*Pol.1266a35*),⁹³ sa čijim se idejama o jednakosti imovine nije slagao baš kao ni sa Platonovim.

Uporedo sa Falejem Aristotel pominje i Hipodama iz Mileta kojeg smatra pretečom ideje o najboljem poretku, iako se nije isticao u vrlini, niti političkoj vještini (*Pol.1267b-1268a-1268b*). Od Hipodamovih ideja⁹⁴ u poređenju sa Platonovim konceptom države izdvaja se podjela stanovništva na tri staleža. Prema Hipodamu to su zanatlije, ratari i vojska, odnosno čuvari države, a prema Platonu filozofi (vladari), vojnici (čuvari) i treći stalež čine i ratari i zeljoradnici, zanatlije, svi koji učestvuju u proizvodnji materijalnih dobara. Hipodam je kao i Platon bio kritičar atinskog zakonodavstva, ograničio veličinu države na deset hiljada stanovnika, insistirao je i na drugim reformama poput biranja vladara, podjele imovine i reduciranje zakona na tri vrste.

Aristoksen je čak tvrdio da je dijalog *Država* prvobitno sadržan u Protagorinom spisu o *Kontroverzama* (ili *Antilogika*). Moguće je da je Aristoksen bio upoznat sa određenim Protagorinim političkim stanovištima koja vjerovatno nama zbog nedostupnosti izvornih tekstova nisu poznata. Da li je riječ o neosnovanoj optužbi ili u tvrdnji ima osnova za njeno dalje razmatranje, čini se da prevladava odobravanje prve postavke.⁹⁵ Problem prirode i postanka političke zajednice potenciran je i kod drugih sofista prevashodno kod Protagore.

Dostizanje stupnja civiliziranosti Protagora opisuje kao postupan proces koji kuliminira u dostizanju svijesti o stidu i pravdi kao nužnim uslovima održanja političkog života. Čovjek je za razliku od životinja koje je priroda obdarila neophodnim sposobnostima za život, bio

⁹³ Prema M. N. Đuriću nacrti Falejeve države predstavljali su osnovu Platonove koncepcije idealne države. Falej i Platon zastupaju „organicističko shvatanje države“ prema kojem su elementi države povezani na način da funkcionišu poput organizma, gdje država određuje sve aspekte života, te stoji iznad pojedinca. Miloš. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976, str. 225. Primat države o kojem Đurić govori ne podrazumijeva modernu koncepciju države već podrazumijeva dijalektički posredovan odnos dijela i cjeline koji skladno funkcionišu.

⁹⁴ Vilhelm Vindelband smatra da je Hipodam „prvi nabacio crte umnog državnog ideala“. Vilhelm Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007, str. 61

⁹⁵ G. B. Kerferd napominje kako je nakon Aristofana i Favorin iz Arlesa potvrdio isto, stim da vjeruje kako je riječ o tekstu koji potvrđuje tek Aristofan. Kerferd ne dijeli optimizam većine da je Aristoksen tek iz zlonamjernosti optužio Platona. On smatra da, koliko god optužba bila zlonamjerna, „mogla je biti učinjena samo ako postoji barem nekakva mala osnova za usporedbu, ma koliko površna“. G. K. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rocheile, Melbourne, Sydney, 1981, p. 139.

prinuđen da vlastitim sposobnostima stvara uslove vlastite egzistencije. Vođen nužnošću fizičkog opstanka čovjek je snagom vlastite prirode prvobitno razvio tehničke vještine koje su bile nedovoljne za život u političkoj zajednici. Na isti način čini se da nije mogao razviti i političku vještinu, koja ne ovisi od materijalnih uslova života. Uvjeti političke egzistencije zajednice predstavljaju moralni principi stid i pravda kao dar, koji su bogovi Zeus i Hermes poklonili čovjeku kako bi mogao živjeti u zajednici sa drugim ljudima. Dok tehničke vještine mogu posjedovati pojedinci, političku vještinu trebaju posjedovati svi ljudi obdareni stidom i pravdom. Da ljudi zaista i vjeruju da posjeduju političku vrlinu Protagora dokazuje Sokratu na primjeru iz praktičnog života. Ljudi će, kako tvrdi, ismijati frulaša koji tvrdi da je dobar frulaš ukoliko se ispostavi da nije, ali neće i čovjeka koji je nepravedan, a govori da je pravedan. O tome kaže (*Prot.323B*):

„Svi treba da govore da su pravedni, bili oni to ili ne bili, jer je budala onaj koji sebi ne pripisuje pravednost; jer nema toga koji je ne bi morao imati na nekakav način, ili mu mesta nema među ljudima“⁹⁶

καί φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, εἴαντε ᾧσιν εἴαντε μή, ἢ μαινέσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην]· ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν' οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις.⁹⁷

Protagora želi naglasiti, da će ljudi radije priznati nedostatke u tehničkim vještinama, te da će im to priznanje donijeti neznatne kritike javnosti za razliku od priznanja da su nepravedni. To što i nepravedan čovjek treba tvrditi da je pravedan govori o tome koliko je značajna reputacija pravednog čovjeka u zajednici. Iako Protagora tvrdi da svi ljudi imaju udjela u političkoj vrlini, ipak moralna vrsnoća ne dolazi od prirode već učenjem, što je razlog međusobnog razlikovanja ljudi i stupnja političke vrline kojeg su razvili (*Prot.323B*).⁹⁸ Degradaciji morala prispisuje se odsustvo obrazovanja kao kriteriju procjene djelanja čovjeka (*Prot. 324A*).

⁹⁶ Platon, *Protagora-Gorgija*, Kultura, Beograd 1968. str. 21, po prevodu: M. Drašković, A. Vilhar

⁹⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protagorasgrec.htm>

⁹⁸ Željko Kaluđerović smatra da svjedočanstva koja posjedujemo o Protagori ne daju nikakav trag o tome da kod Protagore postoji potreba za prihvatanjem prirode kao legitimacijskog osnova *nomosa*. Taj osnov on jasno pronalazi u „razložnosti ljudske svijesti“. Protagorino određenje *nomosa* kao konvecije podrazumijevalo je u području praktičkog svojevrsnu revoluciju. Željko Kaluđerović, *Pretpostavke nastanka morala, Bošnjačka pismohrana* (Zbornik radova Simpozija "Gdje je nestao - moral"), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016, str. 144, str. 135-147

Na navedenim osnovama Protagora je nastojao ubjediti Sokrata u opravdanost političkog djelovanja obučara, kovača ili nekog drugog građanina ili zanatlije (*Prot.* 324D) ne smatrajući naročitim problemom učešće većine u vlasti čime izražava pretenzije spram demokratije. On se usmjerava na drugi problem, a to je problem nivoa vaspitanja. Odbacivanjem supremacije prirode i postavljanjem prirode i učenja na jednak nivo u kojem učenje zahtjeva prirodni talenat i praksu (DK80B3)⁹⁹ Protagora potencira ideju vaspitanja kao nužni uslov političkog uspjeha. To što obučar ili zanatlija mogu posjedovati prirodni talenat za politiku ne podrazumijeva apriori i izgrađenu tehniku vladanja. Slično pokazuje i Sokrat u *Fedru* XLVIII 265d, kada se poziva na vježbanje retorike bez kojeg prirodni talenat malo znači.¹⁰⁰ Ksenofont u *Uspomenama o Sokratu* potvrđuje Sokratovu razočaranost uvjerenjem Atinjana kako im je priroda obezbjedila političku vještinu, dok druge vještine ovise od podučavanja. Na pitanje Sokratu da li se Temistokle od drugih ljudi razlikovao obrazovanjem kod mudraca ili prirodnom obdarenošću, Sokrat je ustvrdio kako je ludo misliti da čovjek u prostim vještinama ne može biti sposoban bez najboljih učitelja, a da najznačajnija vještina upravljanja državom dolazi ljudima sama od sebe.¹⁰¹ Odlikovanje ljudi snažnim duhom i sposobnošću za uspješnim rješavanjem određenih zadataka nije i dokaz valjanog prosuđivanja. Velike pogreške koje takvi ljudi čine odraz su odsustva valjanog vaspitanja.

Da li se Protagorini uvidi mogu razumjeti i kao podržavanje drugih oblika vladavine, recimo aristokratije koja potencira vlast nekolicine vaspitanjem razlikovane od ostalih, sasvim je moguće, stim što Protagora ne potencira izravno ideju najboljeg vladara kako po prirodi tako ni po vaspitanju. Utemeljenje demokratije vladavinom većine ne uključuje i ekvivalentan nivo političke sposobnosti svakog građanina. Taj argument Protagora koristi kako bi opravdao vlastitu djelatnost posredstvom koje se bitni kvaliteti ljudske prirode razvijaju u pravcu izgradnje ličnosti i njenog političkog karaktera (*Theat.*167e). Demokratija bi stoga kao i aristokratija podrazumijevala vodstvo nekolicine sposobnih. Razlika je u kriterijima, gdje

⁹⁹ Michael Gagarin, *Anthipon The Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002, p. 33

¹⁰⁰ U razgovoru između Sokrata i Fedra o retorici, na Fedrovo pitanje Sokratu na koji način čovjek postaje dobar besjednik, on odgovara da je stim kao i svakom drugom oblasti. Dva su uvjeta sticanja vještine: 1. prirodna obdarenost i 2. učenje i vježbanje. Izostane li nešto od toga nemoguće je postići savršenost. Платон, Ијон, Гозба, Федар, Култура, Београд, 1955, XLVIII

¹⁰¹ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980, prema prevodu: Miloš. N. Đurić, str. 95, IV

demokratija zahtjeva naobrazbu većine koja je prema Protagori sposobna učiti vrlinu, dok aristokratija daje prednost nekolicini.¹⁰²

To možda i opravdava zbog čega se Sokratov protuargument da se vrlina može učiti temelji na kritici atinske demokratije (*Prot.*318B-D) kada aludira na pitanje, da „ukoliko Protagora može podučavati istinskoj političkoj vještini, zbog čega živimo u demokratiji“,¹⁰³ gdje ni roditelji, najbolji građani i političari poput Perikla ne mogu ni vlastitu djecu, ali ni druge vaspitati u političkoj vrlini (*Prot.* 319E-320B)?

Protagorin odgovor je da zapravo podučava „onome što većina već vjeruje“ (*Prot.*320D-E, 321-323B),¹⁰⁴ što implicira da se za razliku od Sokrata koji nastoji pojmovno odrediti političku vrlinu Protagora se usmjerava na uvjerenja većine. Eho Platonove procjene o nesposobnosti sofista da podučavaju političkoj vrlini prisutan je i kod Aristotela. U *Nikomahovoj etici* 1181a Aristotel navodi dva razloga tome: prvi je nepoznavanje državištva po sebi i onog što državištvo uključuje i drugi se odnosi na odsustvo iskustva u državičkim poslovima (1181a 10-15). Ispravno prosuđivanje u kombinaciji sa iskustvom omogućava valjanu prosudbu djela, spoznaju načina njihovog usavršavanja, kombiniranja i odgovaranja stvari jednih drugima i njihovog međusobnog sklada (*NE* 1181a 15-20). Otuda proizilaze zablude sofista koje rezultiraju pogrešnim identifikovanjem državištva i retorike (*NE*. 1181A-12).¹⁰⁵

¹⁰² Vidjeti o tome u: G. B. Kerferd, The Sophists, in: Charless. C. W. Taylor (ed.), *From The Begining to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge Press, London& New York 1997, pp. 225-249, p. 231.

¹⁰³ Steven. R. Robinson, The Political Background of the Sophists Athens, in: Patricia O'Grady (ed.), *The Sophists, An Introduction* , Bristol Classical Press, 2008. pp. 21-30, p. 28

¹⁰⁴ Ibid., p. 28

¹⁰⁵ C. Joachim Classen tvrdi kako se prema nekim istraživačima ovaj dio Aristotelove kritike odnosi na Izokrata koji je izjednačio retoriku i državištvo. Imajući u vidu i stavove iz drugih Aristotelovih djela u kojima potvrđuje lažnu vještinu sofista čemu se Classen šire posvetio u tekstu *Aristotle's Picture of the Sophists* vrlo je moguće da se i u navedenoj kritici podrazumijevaju sofisti kao takvi. Vidjeti više u: C. Joachim Classen, *Aristotle's Picture od the Sophists*, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, 1981, pp.7-24

2.3 Antagonizam *fizisa* i *nomosa*

Sofistička reakcija na propast atinskog polisa izražena je pored ostalog i kroz poljuljano uvjerenje o prirodi kao legitimacijskom osnovu etičkih i političkih osobnosti čovjeka i polisa. Zaokret prema čovjeku koji oslanjajući se na snagu vlastitog uma propituje i skeptički se odnosi spram tradicionalno važećih religijskih i vrijednosnih normativa, imao je za posljedicu situiranje čovjeka kao mjerila vrijednosnih aspekata života koji uključuju: moral, politiku, spoznaju i cjelokupan čovjekov pogled na život i svijet. Protagorin stav da „čovjek je mjera svih stvari onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu“ (DK80B1) najbolje opisuje pomak koji se dogodio.

Da li je Protagora imao na umu čovjeka po sebi, univerzalnost njegove prirode ili tek individuu koja s obzirom na vlastitita iskustva vrednuje sve aspekte zbiljnosti, stvorilo je dilemu naknadnim interpretacijama stava.¹⁰⁶ Na temelju Platonovih uvida iznesenih u dijalogu *Teetet*, Protagora je podržavao stav o individualitetu čovjeka kao mjerilu zbiljnosti. O tome u *Teetetu* kaže^{152a}:

„Zar ne govori on nekako ovako da kakve se sve stvari meni čine, takve za mene i jesu, a kakve se tebi čine opet su za tebe“¹⁰⁷

Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.¹⁰⁸

U dijalogu *Kratil* 386a Sokrat iznosi identičan stav i iznova napada relativističku koncepciju zbiljnosti koja proizilazi iz Protagorinog stava čovjeka kao mjere svih stvari:

¹⁰⁶ Ovo pitanje postavlja Hegel, uvidjeviši višeznačnost Protagorine maksime koja može zanačiti čovjeka u njegovoj neodređenosti i mnogolikosti, slučajnog čovjeka, ili čovjeka kao apsolutne mjere njegovog „samosvesnog uma“, čovjeka u njegovoj supstancijalnosti kao takvoj. Hegel smatra da je Protagora imao na umu prvo značenje, čovjeka kao svrhe prema onome što je slučajno, stoga im zamjera što nisu uvidjeli: „razliku između subjektivnog interesa prema njegovoj osobnosti i njegovog interesa prema njegovoj supstancijalnoj umnosti“ G.W.F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd 1970, str. 29. Prema Hegelu, Sokrat i Platon su takođe čovjeka definirali kao mjeru time što misli i sebi pribavlja opštu sadržinu. Ibid., str. 30. U pogledu antičkih izvora, Aristotel potvđuje Protagorinu maksimu razumjevanja čovjeka u njegovoj pojedinačnosti u *Metafizici* 1062b13-19 kao i Sekst Empirik (DK80A14), zatim i Diogen Laerije VIII. Čini se da je sasvim dovoljno antičkih izvora koji istovjetno ocjenjuju Protagorinu tezu, te je Platon na adekvatan način tu tezu i razumio.

¹⁰⁷ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 112, 152a, po prevodu: Milivoj Sironić& Veljko Gortan

¹⁰⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/theetete.htm>

„Da li ti se čini da je to tako i za bića, i da je njihova bit kakvom je zamišlja svaki pojedinac, kao što je rekao Protagora: “svih stvari mjera“ je čovjek? Ovo znači: budući da mi stvari izgledaju takvima, takve dakle i jesu za mene, a tebi izgledaju onakve, dakle onakve kakve i jesu za tebe. Ili ti se možda čini da bića imaju od sebe neku postojanost u svojoj biti“.¹⁰⁹

πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων « πάντων χρημάτων μέτρον » εἶναι ἄνθρωπον — ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί — ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας;¹¹⁰

Sokrat će dalje ustvrditi, da ukoliko je istina ono što svako drži da jeste, ljudi bi bili jednako razumni što je nemoguće. Sokrat ne odobrava ni suprotno stanovište kojeg pripisuje Eutidemu, da ljudi istovjetno i u istom momentu poimaju stvari, jer tada ne bi bila razlika dobrih i zlih ukoliko bi vrlina svima uvijek i jednako pripadala (*Krat.*386c-d). Treća, Sokratova opcija je da stvari posjeduju vlastitu prirodu, bit i postojanost neovisno o čovjeku i relaciji s njim (*Krat.*386e).

Načelo individualne procjene prema Protagori vrijedi i u domenu politike *Theat.*167c:

„Stoga što svakoj pojedinoj državi izgleda pravedno i lijepo, to i jest za nju tako dok to prihvaća“.¹¹¹

Ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.¹¹²

Slično tvrdi Protagora i dalje kada samorazumljivost pravednosti dovodi u pitanje *Theat.*172a:

„Nije li u državnim poslovima tako. Čestito, sramotno, pravedno i nepravedno, pobožno i bezbožno, kako svaka država misli i postavlja sebi kao zakon tako i jest uistinu svakome. I u tome ništa nije mudriji građanin od građanina ni država od države“.¹¹³

¹⁰⁹ Platon, *Kratil*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1976, str. 21, 384b, po prevodu: Dinko Štambak

¹¹⁰ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/cratyle.htm>

¹¹¹ Platon, *Kratil*, *Teetet*, *Sofist*, *Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 132, 167c

¹¹² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/theetete.htm>

¹¹³ Platon, *Kratil*, *Teetet*, *Sofist*, *Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 138, 172a

Οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχροῖα καὶ δίκαια καὶ ἄδικοι καὶ ὄσια καὶ μή, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὐτῆ, ταῦτα καὶ εἶναι τῆ ἀληθείᾳ ἐκάστη, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι.¹¹⁴

Iz prethodno navedenih stavova slijedi da Protagora zastupa mišljenje, da ono što svaka država smatra lijepim i pravednim to za nju i važi, onoliko koliko isto vrijedi i za svakog pojedinca (*Theat.*168b). Prema tome, nijedna stvar ili vrijednost nije razumljiva po sebi, već s obzirom na ono što predstavlja za samog čovjeka, odnosno zajednicu u kojoj živi. Prema tom uvidu dobro i zlo nisu razlikovani po prirodi već prema konsenzusu i zajedničkoj prosudbi o njihovoj razlici i primjeni. Prilagođavanje različitim okolnostima i tumačenju onog što je dobro i korisno za zajednicu pripada „mudrim govornicima“ koji pomažu državi da odabre ono što je pravedno i dobro (*Theat.*167c). Pod mudrim govornicima Protagora nesumnjivo aludira na sofiste čijim su se vještinama pisanja ustava i zakona koristili atinski vladari. Činjenicom da je i sam bio nomotet (νομοθετέω), Protagora je stekao iskustvo i uvid u prirodu zakonodavstva i kriterija na kojima su utemeljeni i tome o čemu treba voditi računa kako bi predloženo ustrojstvo zajednice bilo prihvatljivo građanima.¹¹⁵ To je vjerovatno razlog pozivanja na diverzitet institucija i zakonodavstva kada se poziva na relativnost normi u različitim državama (*Theat.*167c) i prihvatanje onog što svaka država drži korisnim. Različitost zakona i normativa kao konvencionlno etabiliranih, intencijom ljudske volje i razboritosti osobina je političkog života kao takvog, dok se u prirodnim stvarima prepoznaje djelotvornost jednog zakona po kojem priroda djela. Prema E. Barkeru riječ je o razlici prirode i antropologije iz čije opozitnosti je proistakla i antiteza φύσις- νόμος.¹¹⁶ Jednom ustanovljen problem tražio je riješenja.¹¹⁷

¹¹⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/theetete.htm>

¹¹⁵ Charles. H. Kahn u Protagorinoj ideji zajedničke prosudbe o onome šta je valjano i prihvatljivo za svaku zajednicu prepoznaje „konzervativnu odbranu nomosa kao standarda ispravnog i lošeg u cjelovitom prepoznavanju kulturnog diverziteta i takođe u cjelovitom prepoznavanju kulturne evolucije“. (Prev. M. Krahasanović). U originalnom tekstu piše: „Convenient or not, it illustrates what I call the consevative defense of nomos as a standard of right and wrong, in full recognition of cultural diversity and also in full recognition of cultural revolution“. Charles. C. Kahn, *The Origins of Social Contract Theory* : in G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1981, pp. 92-108, 1981, p. 107

¹¹⁶ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC, New York, 1959 . p. 30. Prema Barkeru, ustanovljavanje distinkcije fizisa i nomosa pripisuje se Arhelaju, dok Guhrrie smatra da se to pitanje ne može odgonetnuti na tragu izvora koji su dostupni. Arhelajevo pominjanje razlike jeste prvo poznato pominjanje u etičkom kontekstu. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije III- Sofisti-Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 56

¹¹⁷ Marijan Cipra tvrdi da se odnos odnos duše i svijesti kako to već vide sofisti može označiti i kao svojevrsan odnos fizisa i nomosa, gdje duša predstavlja čovjekov fizis dok svijest predstavlja njegov nomos. Duša je istinsko

Protagorin zaokret prema čovjeku i moći njegove svijesti da proizvodi i daje smisao i svrhu važećim zakonskim normativima vodilo je zaokretu od tradicionalnih izvora legitimacije zakona i kroz njegov odnos spram religije. Protagorina izreka : „o bogovima ne mogu reći ni da jesu ni da nisu“ DK80A23, DK80B4 nije naišla na odobravanje onih koji su snažno podupirali tradiciju prepoznajući u navedenom stavu „ateizam“ koji zaslužuje snažan odgovor izgnanstvom i paljenjem njegovih knjiga. Protagora ipak nije zastupao viziju svijeta bez božanske moći, već mogućnost „da se postojanje i pojavni oblik bogova racionalno dokažu iz prirode ili iz istorije“¹¹⁸ Da li je Protagora stavovima o bogovima želio „desakralizovati“ i osloboditi klasični polis „sakralizovane socijalne slike arhajskog polisa“¹¹⁹, malo je vjerovatno u uslovima kada je slabljenje religije kao čvrste spona života zajednice već bilo poljuljano. Protagora je tek prepoznao takav proces i nastojao tražiti nove mogućnosti sinteze zajednice u čovjeku kojeg postavlja kao sopstvenog oslonca, mjerilo i kriterij. Čini se da je i Platon Protagorine stavove ocjenjivao „ateističkim“ kada je u *Zakonima* 716c-e na mjesto Protagorinog čovjeka vratio boga, kao i upućivanjem na aporije sofističkog razumijevanja religije s obzirom na njenu legitimaciju u zakonodavstvu (*Nom.* 889e). Platon je zapravo u afirmaciji ideja boga tražio čvršću legitimacijsku osnovu u odnosu na Protagorin relativizam.

Platon napada zagovaranje konvencionalne ideje razumijevanja religije, koja negira postojanje boga po prirodi, svodeći religiju na konvenciju (zakon) gdje se u različitim zajednicama s obzirom na različite zakone razlikuje i ideja boga, što vodi „ateizmu“ kao nosiocu vrijednosti. Pravo po prirodi zamjenjeno pravom po konveciji predmet je sporenja, tumačenja, i promijene zbog čega su sporovi trajna odlika odnosa u zajednici (*Nom.*889e, 890a). Potrebno je, smatra Platon, insistirati na prirodi kao osnovu zakonodavstva, ili onome što je slično prirodi, ukoliko su proizvod uma (*Nom.*890d). Zakoni i religija konvencionalno određeni suprotni su istini kao objektivnom mjerilu njihovog važenja (*Nom.*889e). Trajno riješenje zakonodavne djelatnosti polisa Platon je uvidjeo u postavljanju zakona na

biće čovjeka dok se za svjest može reći da je pojavnost ili sam privid tog bića. Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Matica Hrvatska, Zagreb, MCMXCIX, str.129

¹¹⁸ Miloš. N. Đurić, *Istorija Helenske etike*, BIGZ Beograd 1976, str.185. Prema G. B. Kerferdu Protagorina misao o bogovima prije odgovara agnosticizmu nego li ateizmu. G. B. Kerferd, *The Sophists*, in: Charless. C.W. Tylor (ed.), *From The Begining to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge Press, London& New York 1997, p. 229

¹¹⁹ Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 2004, str. 194. Milenko. A. Perović prepoznajući divergentnost u sofističkim pristupima problemu relacije fisis-nomos, smatra da je Protagorino svodenje nomosa na prostu konvenciju i odsustvo snage važenja potaklo njegove sljedbenike da ideju prirode uvuku u antropološko područje kako bi idejom prirode osnažili ideju nomosa. „Ona treba da bude stožer na kome će se držati konvencionalnost nomosa“ Ibid., str. 194

objektivnim kriterijima i principima kao garantima njihove trajnosti. Stoga izvor etičkih normi nisu konvencije već ono što je dobro po sebi, što predstavlja legitimacijski osnov svakog dobra. U tom pravcu moguće je razumijeti i Platonovu tezu o propasti čak i najbolje države u kojoj je vrijedno samo ono što je trajno, dok sve što je nastalo u sebi nužno sadrži klicu vlastite propasti, a to su ljudski karakteri i zakoni koje oni ustanovljuju. Hipija je čini se donekle bio na Platonovom tragu smatrajući da prirodna i građanska srodnost među ljudima počiva na prirodi a, ne na zakonu koji kao tiranin prisiljava ljude da čine ono što je protivprirodno (*Prot.337D-E*). Hipija ima u vidu srodnost ljudi po mudrosti po čemu se Atinjani razlikuju od drugih Helena (*Prot.337.D-E*). Zakoni su prepreka među ljudima da ostvare potencijale koje im priroda nalaže. Kao diplomata sa političkim iskustvom, poznavanjem stare historije, problema osnivanja gradova i njihovim upravljanjem Hipija je poznao prirodu i ulogu zakona i njihove neophodnosti. Za razliku od dijaloga *Protagora* u *Hipiji Većem*, Hipija će nešto više reći o suštini zakonodavstva. Na Sokratovo pitanje da li je zakon štetan ili koristan za državu, Hipija odgovara da je suština donošenje zakona korist, ali njegovo postavljanje na pogrešnim osnovama može izazvati štetu (*Hip.mai.284d-e.*). Hipija će ponovo naglasiti kako zakoni mogu biti prepreka među ljudima, obzirom da njemu zbog drugačijeg zakona u Lakadajmoniji koji priznaje samo državno vaspitanje je onemogućeno naplaćivanje poduke, iako ljudi rado slušaju njegova predavanja o politici i historiji (*Hip.maj.285e, 286a*). Ksenofont (*Mem.4.1.2.3.4*) prenosi još jedan razgovor Hipije i Sokrata o zakonima, gdje opetovano Hipija zastupa tezu o štetnosti zakona zbog promijenjivosti i kršenja čak i od vladara, što Sokrat ne prihvata kao argument za nepoštivanje zakona. Sokrat će naglasiti da poštovanje zakona ne samo da je pravedno, već i da mnoge dobrobiti za zajednicu kao i pojedinca iz toga proizilaze kao što je: sloga, sreća, povjerenje, odanost, zahvalnost, prijateljstvo. Hipija će se na koncu složiti sa Sokratom kako su zakoni božanskog porijekla, te da su pravednost i zakon identični.

Antifont se takođe usmjerio na konvencionalne distinkcije među ljudima iz čega proizilaze i nepomirljivi antagonizmi Helena i barbara. Argument o prirodnoj jednakosti ljudi¹²⁰ Antifont izvodi iz jednakih potreba i sposobnosti svih ljudi da ih zadovolje, te iz jednakog načina održavanja vitalnih funkcija organizma (DK87B44). Eliminiranjem

¹²⁰Antifontovi stavovi o jednakosti ljudi najčešće su intepretirani kao izuzetak od dominantnih mišljenja u V. stoljeću stare ere. Prepoznajući tu izuzetnost Kahn smatra da je Antifonovo insistiranje na biološkoj jednakosti i kritici konvencionalne pristrasnosti protiv „nižeg porijekla“ i barbara, rezultirala tek napadom na konvencionalnu nejednakost. Kako fragment nije potpun ostaje nejasno da li je Antifont imao na umu i ideju prirodne superiornosti pojedinaca koji bi vladali. C. H. Kahn, *The Orgins od Social Construct Theory* in: G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden 1981. pp.92-108, p. 107

distinkcija po prirodi ostaju distinkcije po zakonu. U dva spisa, odnosno fragmenta Antifontovih dijela *O istini* i *O slozi* poznati su tek nacrti razumijevanja prirode i zakona. U spisu *O istini* već na početku fragmenta sugerirana je razlika između nužnost (prirode) i zakona (konvencije) o tome kaže DK87B44:

„Čovjek bi mogao, koristeći najviše samome sebi, postupiti pravedno, ako bi se pred svjedocima s poštovanjem pridržavao (društvenih) zakona, a sam i bez svjedoka prirodnog prava, jer su odredbe (društvenih) zakona proizvoljne, a nalozi prirodnog prava nužni. I, (odredbe) zakona su dogovorene, a ne samopnikle, (nalozi) prirode su samonikli, a ne dogovoreni“.¹²¹

χρῶιτ' ἄν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῶι ξυμφερόντως δικαιοσύνηι, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι, μονούμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα· καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογῆ.¹²²

U oba spisa Antifont se zanima za dobrobiti koje zakoni donose pojedincima i zajednici. Ostaje pitanje mogu li zakoni donijeti dobrobiti samoj prirodi, i ako mogu to bi značilo da priroda može predstavljati normu za zakone.¹²³ Definiranjem pravednosti kao poštivanja zakona države i usmjeravanje na istraživanje utilitarnosti zakona za politički i individualni život, Antifont se prema nekima smatra začetnikom utilitarizma.¹²⁴ Vjerovatno su Antifontovi nazori o pravednosti bili nedovoljno provokativni za Platona da bi ga poput Trazimaha, Glaukona ili Kalikla uvrstio kao oponenta svojoj poziciji.

I dok Antifont ne vidi razliku među ljudima po prirodi, Kalikle insistira na diferenciranju jakih i slabih priroda kao razlogom nastanka zakona. Legitimacija izvora zakonodavstva je u volji slabih koji zakonima nastoje ograničiti moć jakih i preuzeti njihove beneficije, proglašavajući nepravednim da bi jedni trebali imati više, a drugi manje (*Gorg.* 483B-C).

¹²¹ Ibid., str. 324, DK87B44

¹²² Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/antiphonsophiste/diels.htm>

¹²³ G. B. Kerferd, *The Sophists*, in: Charless, C.W. Tajlor (ed.), *From The Begining to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge Press, London& New York, 1997. p. 240

¹²⁴ Ideja o Antifontovim stavovima kao utilitarističkim prisutna je kod W.K.C.Guthria (2007), G.B. Kerferda (2005) i David. J. Furleya (1981). Prema Furleyu Antifon uzima život kao najveću vrijednost odbacujući sve ono što ne doprinosi dobrobiti života, povezujući čovjekovo preživljavanje sa onim što je za njega i dobro. Sve što tome ne doprinosi, Antifont odbacuje kao okove prirode. Antifont postavlja pitanje razloga za traženjem pravde, koje Platon razvija u IX knjizi *Države*. Vidi u : David. J. Furley, *Anthipon's Case Against Justice*, in: G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, 1981, p. 90-91, pp. 81-91

Kalikle problematizira atinsko zakonodavstvo koje se poziva na jednakosti ljudi na kojoj je baziran i princip pravednog, što je smatra potpuno suprotno pravednosti po prirodi. O tome kaže *Gorg.* 483D:

„A po mom shvatanju već sama priroda otkriva da je pravedno ako bolji ima više od goreg, a jači više od slabijeg“.¹²⁵

ἡ δὲ γε οἴμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.¹²⁶

Opravdanje argumenta da je pravedno da jači vladaju slabijima Kalikle izvodi kroz analogiju sa odnosima u domaćinstvu, državi pa čak i životinjskim svijetom. U svim tim odnosima snaga prirodnog zakona nadjačava konvenciju. Pravednost po prirodnom zakonu pruža dobrobiti boljem, tj. jačem. Suprotno, oni u cjelosti sputavaju njegovo biće, ograničavajući vrlinama umjerenosti i pravednosti njegove strasti, namjere i želje. Priroda zahtjeva puštanje na volju strastima da se razvijaju i jačaju bez obuzdavanja s težnjom da ih se zadovolji u najvećoj mogućoj mjeri (*Gorg.*491E). U razuzdanosti, slobodi i neumjerenosti i jeste sreća.¹²⁷ Kaliklovo redefiniranje vrline nije naišlo na Sokratovo odobravanje, zbog čega će insisitirati na Kaliklovom priznanju da zakon čini ljude boljim, te da se suština pravednosti i umjerenosti sastoji u poboljšanju čovjeka harmoniziranjem njegovih duševnih moći koje se ponašaju onako kako se i zakon ponaša (*Gorg.*504D). Sličnu konfrontaciju Sokrat je imao sa Trasimahom u *Državi*. Trasimah je zastupao stanovište da pravednost koristi jačem (*Rep.*338c, 341a).¹²⁸ Dokaz su svi tipovi vlasti, demokratija, tiranija i monarhija, jer svaka od njih donosi zakone u vlastitu korist kako bi kontrolirali podanike i kažnjavali ukoliko ih prekrše. Ovu demonstraciju moći vlasti koja je uvijek iznad podanika kao slabijeg Trasimah

¹²⁵Platon, *Protagora- Gorgija*, Kultura Beograd 1968. str. 130, 483D., po prevodu: Prev. M. Drašković & Albin Vilhar

¹²⁶ Izvorni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgiasgrec.htm>

¹²⁷ Željko Kaluđerović i Dejan Donev zaključuju da je Kaliklovo potenciranje *pleoneksije* kao principa ljudske prirode imalo za posljedicu destruiranje oba poznata „modela pravednosti“ geometrijsku i aritmetičku, ujedno narušavajući i odnos ekvivalencije kao temelja posredstvom kojeg se razumijevala pravednost uopšte. Sofističko stanovište je sa Kliklom dovedeno do radikalnih konsekvenci, a njegov koncept pravednosti do apsurdna. Željko Kaluđerović & Dejan Donev, *Kaliklova Pleoneksija*, u: Kom, 2016, vol. V (1) stranice 105-120, str.117

¹²⁸ Trasimahovu tezu o pravednosti kao koristi jačeg, Bertrand Rasel interpretira u kontekstu Protagorinog, ali i sofističkog odnosa spram istine. Ako je čovjek mjera svih stvari, svako mišljenje je istinito, što implicira nemogućnost rješavanja sporenja među ljudima „sa stajališta istine“. Bertrand Russel, *Mudrost Zapada*, Marjan tisak, Split, 2005, str. 46

defnira kao pravednost koju na jednak način razumijevaju vladari svih tipova vlasti (*Rep.*339).¹²⁹ Čovjek postupa pravično pokoravanjem vlasti čime ne stiče naročitu korist osim izbjegavanja kazne kršenja zakona (*Rep.*339a). Pravednost i nije naročito cijenjena obzirom da su posljedice nepravičnog djelanja mnogo korisnije, a život sretniji u odnosu na život pravičnog (*Rep.* 343a-e, 344c). Sokratovo odbijanje da bi nepravednost kao kršenje zakonskih i vrijednosnih normativa sa ciljem individualne dobrobiti bilo poželjno i održivo, je u suprotnosti kako sa prirodom pravednosti tako i sa prirodom zakona i održanjem države u cjelini. Nakon Trasimaha Glaukon takođe nastoji negirati Sokratovu tezu o prednostima života pravednog čovjeka, i pravdi kao dobru po sebi. Pravednost je, smatra Glaukon, stvar konvencije, a ne dobro po sebi (*Rep.*359b). U uslovima potpune dominacije nepravde u međuljudskim odnosima, u kojima nije postojala alternativa, da se ljudi zaštite od nepravde kao i da je ne čine ljudi su pronašli prostor za rađanje mišljenja o neophodnosti konsenzusa kako ubuduće neće niti činiti niti trpjeti nepravdu (*Rep.*359a). Konsenzus je dalje predstavljao osnov zakona i ugovora kojima je definirano ono što je pravedno. Čovjek nije pravedan po volji, već zbog nemogućnosti da čini nepravdu. Ako bi imao mogućnost da skriveno od zakona čini nepravdu on će to i činiti potpuno jednako kao i nepravedan čovjek kojeg neobavezuje konvencija (*Rep.*359c). Težnja za pravednosti nije odraz unutarnjeg poriva ljudske duše kako je Platon tvrdio, već težnja za dobrobitima u zajednici koje proizilaze iz reputacije pravednog čovjeka (*Rep.*360e-361b). Glaukonova teza kako ne postoji pravednost po sebi, anticipira da zapravo ni čovjek kao takav ne može biti istinski pravedan. Kao proizvod nužde, a ne prirode, pravednost je „utočište slabih (*Rep.*359b-360d)¹³⁰ ali i manje zlo od apsolutizacije nepravde.

Kao pobornik sinteze fizisa i nomosa Sokrat se nije mogao složiti sa iznesenom tezom. Vjernost zakonima Sokrat je veličao po cijenu života (*Mem.*4). U razgovoru sa Hipijom kojeg prenosi Ksenofont, Sokrat pravedno izjednačava sa zakonom opisujući prednosti koje poštivanje zakona donosi čovjeku, što je u potpunoj suprotnosti sa Trasimahovim opisom prednosti nepravednog života. Poštovalac zakona je ujedno i pravičan. Sokratova namjera bila je da to i pokaže na vlastitom primjeru držeći do toga šta smatra ispravnim i moralnim, poštujući važeće zakone. Sokrat je zapravo izrazio već ustaljeno mišljenje da pridržavanje

¹²⁹ Prema G. B. Kerferdu Platonov prikaz Trasimahovog razumijevanja pravednosti u I knjizi *Države* zapravo je prikaz i pobijanje sofističkog poimanja pravednosti, zbog čega će Platon kroz ostatak *Države* nastojati da pobije Trasimahovu poziciju. G. B. Kerferd, *The Sophists*, in: Charles. C. W. Taylor (ed.), *From The Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge Press, London & New York 1997. pp. 225-249, p. 241

¹³⁰ D. J. Sheppard, *Plato's Republic*, Edinburgh University Press, 2009, p. 46

zakona predstavlja pravednost.¹³¹ Određenje pravednosti kao zakonitosti ugroženo je sofisticiranim određenjem zakona kao relativnih i promjenjivih,¹³² gubeći tako apsolutnu osnovu važenja. Sinteza pravednosti i zakona podjednako je korisna za dobrobit zajednice i pojedinaca, za razliku od sofisticirano shvatanja gdje su na korist vladaru.¹³³ Ako zakoni doprinose dobrobiti vladara, ali ne i zajednice u cjelini i svake individue, neminovna posljedica su sukobi i jaz vladara i podanika jer neće postojati opredjeljenje za pokoravanje zakonu kao dužnosti svakog građanina. Tradicionalne vrijednosti poput hrabrosti ili samokontrole predstavljale su još uvijek prema Sokratu dobrobiti za čovjeka, kojem je neophodna moralnost kako bi postigao ono što je priroda stvorila za njega, da traga za najvećim dobrom.¹³⁴

Ovakva percepcija odnosa prirode i zakona nastavit će dominirati i u Platonovom viđenju odnosa fizis-nomos relacije. Platon zakon određuje prema prirodi kao kriteriju i mjerilu prihvatljivog za zakonodavstvo (*Rep.* 456c). U tome se prepoznaje i potreba transformacije cjelokupne koncepcije paideie koja je ovisila na principima vladajuće običajnosti i zakona, koji kako tvrdi na kraju V knjige *Države* 451a, ne mogu biti nosioci ideje najboljeg uređenja zbog čega je njihova transformacija nužna. Da bi dostigao najveće dobro, čovjek mora u cjelosti da se oslobodi vladajućih predstava i da se usmjeri na najviše dobro ka svrhu življenja. Cilj zakona je promicanje vrline. Kada Platon traga za najboljom državom on traga i za najboljom zakonskom konstitucijom sposobnom da u najvećoj mogućoj mjeri obuhvati ono što priroda zahtjeva. Zakon nije suprotan prirodi. Zakon je saveznik svih ljudi (*Rep.* 590e) jer omogućava svakom čovjeku da ispolji prirodne potencijale i vrši ulogu u državi koja odgovara zahtjevima njegove prirode približavajući ga najvišem dobru (*Rep.* 456b-c). Platon je nastojao rehabilitirati ideju prirode i dati joj novo značenje u vrijeme koje kako i sam potvrđuje i nije bilo naklonjeno prirodi o čemu u *Državi* 456c kaže :

¹³¹ Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing, Tehnička knjiga Zagreb, 2007. str. 10

¹³² Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004, str. 24. Perović smatra da se Sokratovo „priklanjanje običajnim predstavama „sastoji u teškoći pronalazjenja složenijih posredovanja, u teškoći da se „individualno djelanje razvije u zasnivanje kolektivnog djelanja (političko, pravno, i ekonomsko djelanje)“. Ibid., str. 24

¹³³ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC, 1959, p. 52

¹³⁴ Charles, C.W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato*, *Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London & New York 1997. p. 5

„Mi, dakle, nismo kao zakon odredili ništa što bi bilo nemoguće i što bi ličilo na prazne želje, jer smo zakon odredili prema prirodi. A današnje obrnuto stanje je, kako izgleda neprirodno“¹³⁵

Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γινόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.¹³⁶

Permenentna transformacija zakonodavstva, koja je ne rijetko izvor konflikta i nesaglasnosti u zajednici, prepreka je izgradnji trajno dobrih odnosa. Konvencija ne nudi čvrsta pravila koja mogu onemogućiti promijene, dok definiranjem njihove osnove u prirodi mogu voditi čvrstim pravilima bez novotarija (*Rep.424e*). Naročito promjene u domenu umnog vaspitanja mogu biti destruktivne, prelazeći u navike i običaje, zatim u sadržaje ugovora, u zakone i na koncu ustav (*Rep.424e*).¹³⁷ U svim stvarima, neophodno je otkriti njihovu prirodu i zakonitosti i usmjeriti umne i djelatne aktivnosti u tom pravcu. Kritikovanjem pojave novih elemenata u vaspitanju, zakonima, moralu, Platon ima u vidu stanje općeg odnosa prema tradiciji, koji se sastoji u kritikovanju svega što je starinsko u državi (*Nom.797b-d*). Teško je opravdati pretpostavku da zadržavanje elemenata tradicije definira Platona konzervativnim misliocem, kada je i sam zastupao ideje neprihvatljive kako za tradicionaliste tako i za one koji su reakcionarni.

Nedvojbeno su i Platonovi stavovi predstavljali novotariju dominantno važećem mišljenju. Adeimantovo i Glaukonovo čuđenje zakonom o izjednačavanju spolova, ukidanju naknade i imovine vladarima i čuvarima ili Kalikovim čuđenjem Sokratovim razumjevanjem pravednosti i koristi i štete retorike, što najbolje opisuju Kaliklove riječi da se trenutni život ljudi odvija na potpuno suprotnim osnovama (*Gorg.481B*). Kako bi uopšte i bilo moguće zamisliti najbolju zajednicu ako i dalje sadrži nefunkcionalne elemente zajednice koja ne odgovara prirodi?

Aristotel je takođe smatrao da isključivo prirodni zakon može posredovati svaki nedostatak kojeg izraze pisani ili nepisani zakoni. Zakoni po konvenciji obuhvataju nepisane i pisane zakone koje ustanovljavaju građani radi sebe. Prirodni zakon je opšti, univerzalan i prihvatljiv za sve ljude neovisno da li imaju ili nemaju sporazumni ili drugi odnos. Takav

¹³⁵ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993. str. 144, 456c, po prevodu. Albin Vilhar & Branko Pavlović

¹³⁶ Izvorni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

¹³⁷ Analogno stanovište Platon zastupa i u *Zakonima*, kada se poziva na značaj ustaljnosti igre kao običaja od čega ovisi zakonodavstvo i opstanak države.

zakon je univerzalno poimanje pravednog i nepravednog na kojeg se Antigona pozivala, smatrajući pravednim kršenje konvencije, zabrane pokopa brata, a poštivanje prirodnog zakona (*Ret.1373b*). Prema kontekstu Aristotelovog kazivanja o odnosu konvencije i prirodnog zakona, Antigona je ispravno postupila poštujući prirodni zakon (*Ret.1375a*).¹³⁸ Pisani zakon ne može odgovoriti u svakom slučaju prestupa, zbog čega je nužno konsultovati opšti zakon kao uvijek saglasan sa pravednošću za razliku od promjenjivog pisanog zakona. Iz različitih posljedica kršanja nepisanih (običajnih) i pisanih zakona Aristotel izvodi zaključak kada je neophodno pozvati se na prirodni zakon. Običajni zakon nije prisilno obavezujući. On podrazumijeva normative koje čovjek svojevolumno prihvata, gradeći na njima moralni karakter ličnosti. Prijestupi ovog zakona u odnosu na pisani su teži jer čovjek krši moralne principe koje je sam prihvatio. Prekršaji pisanih zakona su veći jer su počinjeni uprkos stogosti propisanih kazni, zbog čega dolazi do prestupa koji izalaze izvan zakonskog okvira (*Ret.1374a*). Konvencija, kako i Aristotel pokazuje ne može obuhvatiti ni u jednoj svojoj manifestaciji (pisanoj ili običajnoj) sva pitanja i sve moguće slučajeve i odgovore zbog nepredvidivosti ljudskog ponašanja. U *Nikomahovoj etici* 1134b15-20 Aristotel podsjeća na razliku između onog što je po prirodi pravedno i onog što je pravedno po zakonima. Prirodno pravedno se odnosi na sve podjednako bez oscilacija u tome da se nekome čini nešto na jedan ,a drugima na drugi način. U pogledu zakona koji u početku nisu imali snagu općeg važenja, dok nisu jednom ustanovljeni Aristotel će podsjetiti kako ljudi drugačije gledaju na pravednost, ne s obzirom na ono što jeste po prirodi već s obzirom na različita mnijenja o tome kao i razlike državnih uređenja. Ipak, postoji samo jedan *ustav* koji je najbolji po prirodi (*EN. 1135A5*). Uočivo je da Aristotel i u slučaju tretiranja onog što je pravednost i nepravednost s obzirom na prirodu i zakon i u *Nikomahovoj etici* prednost daje prirodi.

I dok su prisutna mimoilaženja među sofistima o prednosti prirode ili zakona, može se zaključiti da Sokrat, Platon i Aristotel rehabilituju ideju prirode kao zakona koji harmonizuje i ljudsko biće i biće zajednice.

¹³⁸ Sofokle u tragediji *Antigona* ukazuje na svojevrsnu borbu između zakona kao konvencije, kreacije vladara i prirodnog božanskog zakona. Sofokle prikazuje Antigonu kao zastupnicu prirodnog zakona čije poštivanje predstavlja znak pobožnosti i odabira božanskog svijeta i kralja Kleonta koji brani konvencionalno utemeljeno zakonodavstvo, a time i odabir zemaljskog svijeta. Zabranjujući Antigoni pokop njenog brata koji se borio protiv drugog brata na suprotnoj neprijateljskoj strani, Kleont na težak način smrću vlastite porodice kasno spoznaje pravdu i suštinu da sveti zakon mora poštovati svaki stvor. Vidjeti u: Sofokle, *Kralj Edip, Antigona*, Biblioteka Dani, Srajevo 2005. Po prevodu: Bratoljub Klaić

2.4. Sokrat i problem definiranja filozofije politike

O osobnostima Sokratovog života i njegovog učenja pronalazimo svjedočanstva kod njegovih učenika Platona i Ksenofonta, kao i Aristotela i komediografa Aristofana.¹³⁹ O Sokratu su pisali i drugi koji su ga poznavali poput Aristipa, Euklida, Eshina, Fedona čije spise nemamo na raspolaganju. Obzirom da Sokrat nije pisao filozofska djela,¹⁴⁰ otežano je objektivno sagledavanje filozofskih uvida do kojih je dolazio neovisno od prvenstveno Platonove interpretacije, ali i interpretacije ostale trojice svjedoka, jer su njihovi opisi u određenoj mjeri oprečni. Naročitu pažnju izaziva Platonov portret Sokrata koji predstavlja ključnu figuru njegovih dijaloga. Kako se Platon nikada izravno ne pojavljuje u dijalozima kao sagovornik Sokratov ili nekog drugog ko učestvuje u diskusiji otežava razabiranje šta pripada Sokratu, a šta Platonu.¹⁴¹ Taj problem ostat će do danas predmet interesa. Neovisno o

¹³⁹ Komediograf Aristofan u spisu *Oblaci* potretira Sokrata kao sofistu koji posjeduje vlastitu školu, naplaćuje podučavanje u retorici i prirodnim naukama. Zatim drži Sokrata odgovornim za rastakanje tradicionalnog vaspitanja i vrijednosti uvodeći skepticizam u religiju i novotarije u odgoju. Da bi ilustrirao i praktičnu štetnost Sokratove poduke Aristofan navodi primjer transformacije odnosa oca i sina nakon završene poduke u Sokratovoj školi. Na jednom mjestu u *Oblacima* 28-1320 Aristofan kaže da će otac nakon što sin postane sofist, poželjeti ne dobrog govornika, već nijema sina. Otac želeći da izbjegne vraćanje duga kojeg je načinio pozajmljujući novac kako bi sinu kupovao konje, odluči da sinu plati obrazovanje kod Sokrata. Sin odbivši očevu ideju, otac odluči i sam da bude podučavan. Otkrivši da zbog godina ima slabu memoriju, uspije ubjediti sina da se obrazuje. Postavši sofistom, sin je ispunio očevu očekivanje, ali je zadovoljstvo bilo kratkog daha. Ispostavivši se da sin i otac sada ne dijele jednake vrijednosne svjetonazore, što je rezultiralo i fizičkim nasiljem sina na oca, otac otkriva vlastitu zabludu u koju je svojevremeno upao. On otkriva ne samo da je njegova namjera da izbjegne vraćanje duga pogrešna, da je u suprotnosti sa njegovim ličnim uvjerenjima, već i da je cjelokupna koncepcija obrazovanja pogrešna. Na pitanje oblacima zašto ga nisu upozorili, odgovorili su da iskustvo najbolje može razuvjeriti čovjeka. Aristofan je u suštini Sokratu pripisao identične osobine kakve je Platon pripisao sofistima. Sokrat uči izvrtanju vrijednosti, pravdu prikazuje kao nepravdu i obratno, uči da je suprotstavljanje zakonu ispravno, nasilje nad roditeljima opravdano, sumnja u bogove prihvatljiva. Aristofan, *Oblaci*, Albatros, Zagreb MMV, po prevodu. M. Škiljan. Soren Kerkegor smatra da težina razumijevanja Sokratove filozofije leži kako u temporanoj distanci ali i kompleksnosti Sokrata kao ličnosti i njegove filozofije. Kerkegor zapaža da Sokrata čak ni njegovi sagovornici nisu mogli do kraja razumijeti. Ipak, modernom čovjeku je teže razumijeti Sokrata nego li nekom njegovom savremeniku obzirom da se pred nama ispostavlja nužnost rekonstruiranja njegovog postojanja služeći se nekim novim „kombinovanim računanjem te da iz vlastite pozicije „razumemo već unapred isprepleteno razumevanje“. Soren Kerkegor, *O pojmu ironije sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020, str. 14

¹⁴⁰ W. K. C. Gatri slijedeći uvide iz Platonog dijaloga *Fedon* 60c-d drži kako je Sokrat u posljednjim danima života ipak pisao „himnu Apolonu i Ezopove basne prepjevao u stihove“. W. K. C. Gatri, *Povijest Grčke filozofije III, Sofisti- Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2006. str. 310

¹⁴¹ Ovo pitanje predstavlja veoma značajan izazov poznat kao „Sokratski problem“. C. D. C. Reeve smatra da je Platonov prikaz Sokrata dvostruk jer u ranijim dijalozima prikazuje povijesnu ličnost Sokrata zbog čega se dijalozi i nazivaju sokratskim, dok se u kasnijim dijalozima pojavljuje u ulozi glasnika Platonove doktrine u razvoju. Ipak smatra Reeve moguće je izdvojiti nekoliko ideja koje bi mogle predstavljati zajedničku osobenost različito prikazane figure Sokrata. 1. Prva specifičnost tiče se poznatog Sokratovog stava da je znanje važno za vrlinu, 2. Drugo da je vrlina neophodna za sreću, 3. Ispitivanje temeljeno na indukciji, kroz argumentaciju paralelnih slučajeva je veoma važno za spoznaju i sreću, 4. Za sreću su takođe važni s obzirom na zadovoljstvo i bol „samosavlđavanje, samodostatnost i moralna živost“, 5. Peto se tiče značaja za filozofiju i

razanovrsnosti interpretativnih pristupa Sokratove ličnosti i učenja, Sokrat je nezaobilazan u pokušajima razumijevanja antičkog koncepta i prvobitne refleksije o pitanjima filozofije politike. Iako nije poput Protagore ili Hipije učestvovao u nomotetskim aktivnostima, vojna služba ga nije zaobišla. Referenciju na Sokratovu vojnu službu pronalazimo u Platonovim dijalozima (*Apol.*28e, *Symp.* 174a, 219b, 219e, 221d, *Lahet.*181b) u kojima su naglašene vrline hrabrosti i umjerenosti zahvaljujući kojima je Sokrat donosio mudre poteze i spašavao prijatelje kao i njegov patriotizam. Sa političkim aktivnostima čini se da je išlo teže. Kako je Sokratova fila došla na red da vrši ulogu pritana čiji zadatak je bio razmotriti prije zasjedanja skupštine pitanja dnevnog reda, pred Sokratom se našao zahtjev da, da saglasnost za kažnjavanjem deset vojvoda koji nakon bitke kod Arguinskih ostrva nisu spasili stradalnike koji su se utopili u moru. Sokrat je smatrao da je osuda protivzakonita zbog čega se kako Platon navodi u *Odbrani Sokratovoj* XX usprotivio glasanjem protiv, ostajući kako tvrdi na strani pravde i zakona, dok su drugi iz straha dali saglasnost na odluku skupštine. U *Gorgiji* 474a. Sokrat potvrđuje svoje nesnalaženje u politici i izričito tvrdi da nije političar podsjećajući na navedeni događaj kada je izazvao smjeh neznanjem kako da pitanje stavi na glasanje. Nešto kasnije Sokrat će ponovo postati meta politike. Dolaskom na vlast oligarhije, poznate kao vladavina tridesetorice, Sokratu je izdata naredba da sa još četvoricom privede Leonta Salminjanina da ga pogube. Smatrajući porivzakonitim i nepravedenim zahtjev, Sokrat odbije naređenje. Ubrzo je vladavina tridesetorice pala, što je Sokratu spasilo život, ali tek trenutno, jer će za vrijeme demokratije Sokrat poslušnost zakonu i pravdi platiti najvišom

život uloge erosa i prijateljstva, 6. Pjesnicima kao tradicionalnim učiteljima vrline i navodnim mudracima političarima nedostaje vještina navedena u stavci 3. C.D.C. Reeve, *The Trials of Socrates Six Slassic Teksts, Plato, Xenophon, Aristophanes*, C. D. C. Reeve (ed), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 2002, p. ix. Leo Strauss smatra da su Platonovi dijalozi zapravo predstavljaju „više spomenik Sokratovom životu“ nego li naprosto izlaganje određenog učenja. Izostavljanje Platona kao neposrednog učenika dijaloga sugerira smatra Strauss, kako Platonovo učenje ne postoji, obzirom da sva učenja iznose drugi likovi. Moguće je smatra Strauss da je tako slijedio Sokrata u određenju filozofije kao znanja o neznanju. Leo Strauss, Joseph Cropsey (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing-Tehnička knjiga Zagreb, 2006, str. 12-13. Hugh. H. Benson također smatra da rani Platonovi dijalozi predstavljaju autoteničnost Sokrata koju nastoji potvrditi kroz Aristotela i Ksenofona kao izvore. Hugh. H. Benson, *Socrates and Beginings of Moral Philosophy in: Charless. C.W. Taylor (ed.), From the Beginning to Plato*, pp. 298-329, p. 301. Cristine Farmer smatra kako je Aristotel najbolji izvor za razlikovanje Platonovog i Sokratovog učenja, jer naglašava da su određena učenja poput teorije ideja zapravo Platonove, dok činjenicom da nije poznavao Sokrata niti imao razloga da ga brani mogao je biti objektivniji za razliku od Platona. Cristine Farmer, *Was Socrates Sophist? In: P. F. O'Grady (ed.), The Sophists-An Introduction*, Bristol Classical Press 2008, pp.164-175, p.168-169. Charles Kahn analizirajući rane i srednje dijaloge, iznosi suprotnu verziju, odbacujući više manje prihvaćenu tezu da unutar Platonove filozofije možemo govoriti o „Sokratskom“ periodu. Kahn smatra da različitost dijaloga treba promatrati kao različite literarne momente posredstvom kojih iznosi vlastitu misao, a ne kao različite etape u njegovom mišljenju. Umjetnička forma dijaloga kao fikcije ima za cilj postepeno uvođenje u čitaoca u novo razumijevanje zbiljnosti, a ne prikaz filozofije historijskog Sokrata. Vidi u : Charles. H. Kahn, *Plato and Socratic Dialogue, The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge Univesity Press, 1996. p. viii

mogućom cijenom, životom. Opravdanje za distanciranje od politike Sokrat pronalazi u unutarnjem glasu koji ga savjetuje šta da ne čini, te navodi da je takav savjet dobio u vezi sa političkim angažiranjem. Da nije poslušao unutarnji savjet odavno bi bio mrtav, i ne samo on, već i svaki drugi čovjek koji bi se zauzimanjem za pravdu usprotivio vlasti ukoliko bi želio sačuvati život, zauzvrat bi se morao odreći politike (*Apol.XIX*). Na drugom mjestu ponavlja gotovo isto *Apol. XXI* :

„ Mislite li vi, dakle, da bih ja kroz tolike godine živ ostao da sam se posvećivao državnim poslovima, i da sam se, pritom, kao što i dolikuje čestitom čoveku, zauzimao za pravdu, i da sam u tome, kao što treba, svoj najkrupniji zadatak nalazio? Do toga treba mnogo građani atinski! Nijedan drugi čovek ne bi to postigao “. ¹⁴²

ἄρ' οὖν ἂν με οἴεσθε τοσάδε ἔτη διαγενέσθαι εἰ ἔπραττον τὰ δημόσια, καὶ πράττων ἀξίως ἄνδρὸς ἀγαθοῦ ἐβροήθουν τοῖς δικαίοις καὶ ὥσπερ χρὴ τοῦτο περὶ πλείστου ἐποιούμην; πολλοῦ γε δεῖ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλος ἀνθρώπων οὐδεῖ. ¹⁴³

U Sokratovo vrijeme ali i kasnije bavljenje politikom predstavljalo je i opasnost ukoliko pojedinac protestuje protiv stavova i odluka neprosvjecene gomile. Čovjek sklon pravednosti i odanosti zakonu nemoćan je djelovati unutar takvog političkog ambijenta. Alternativa je izvan institucionalno djelovanje prosredstvom odgojne djelatnosti protiv koje se nije pobunio njegov unutarnji glas (*Apol. 31C*). ¹⁴⁴ Iako Sokrat sebe ne vidi u ulozi političara njegove odgojne aktivnosti povezivale su ga sa politikom. ¹⁴⁵ Njegovi prijatelji i učenici Kritija, Harmid, Alkibijad neposredno su se bavili politikom. ¹⁴⁶ Činjenica da nisu bili naklonjeni demokratiji, da je Kritija učestvovao u vladavini tridesetorice tirana i njihovom bezakonju kao i Alkibijadova izdaja mogla je predstavljati osnovu optužbi sa kojom se suočio na sudu.

¹⁴² Platon, *Odbrana Sokratova*, Dereta, Beograd, 2015, str. 39, XX, po prevodu: Miloš. N.Đurić

¹⁴³ Preuzeto sa in internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

¹⁴⁴ Karl Jaspers Sokratovo distanciranje u politici tumači sa stanovišta istine odnosno neistine trenutnog stanja. Sokrat je zapravo smatrao da se bez obzira koji ustav je na snazi istina ne može otklanjati kroz političko djelovanje. Pобољшanje stanja zajednice proizilazi iz odgoja pojedinca. Tek kada pojedinac u sebi otkrije ono što predstavlja supstancu čovjeka koja postaje dio zbiljnosti, kada unutarnjim djelanjem duše dođe do znanja koje ujedno predstavlja i vrlinu tada postoji nada da se iz dobrog čovjeka razvije i dobar građanin. Karl Jaspers, *Sokrat, Buda, Konfučije, Isus*, Kultura, Beograd, 1979. str. 110

¹⁴⁵ U Odbrani, Sokrat će potvrditi da je jedan od uzroka ne baljenja politikom i okupacija dijaloziranjem sa ljudima.

¹⁴⁶ W.K.C. Guthrie smatra da je Sokrat mogao predstavljati opasnost zbog druženja sa nekim ličnostima koje se vežu za oligarhiju, kao i Alkibijada. Međutim, dodatni problem su i Sokratovi stavovi koji nisu bili spojivi sa tadašnjim demokratskim uređenjem. W.K.C.Guthrie, *Povijest Grčke filozofije III, Sofisti-Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, str. 364

Upravo na to aludira Ksenofon kada odbacuje da bi Sokrat imao ikakvog udjela u onome što su Sokratovi prijatelji činili. Za vrijeme druženja sa Sokratom, Kritija i Alkibijad¹⁴⁷ su uspjevali savladavati porive koji će ih kasnije odvesti u bezakonje i nepravедnost. Sud bi trebao uzeti u obzir činjenicu da ih je Sokrat činio boljima (*Mem.*1,2.).

Iako je Sokrat negirao da bi mogao biti bilo kome učitelj i da on ne može biti odgovoran da li je neko postao bolji ili lošiji, jer nikome nije obećao bilo kakvo učenje (*Apol.*XXI), Ksenofon potvrđuje Sokratove vaspitne namjere u političke svrhe. Na Antifontovo pitanje na koji način Sokrat može napraviti dobre državnike ako je politički neaktivan iako se razumije u državne poslove Sokrat je postavio protupitanje, da li bi on bolje vršio državne poslove ukoliko bi to činio sam, ili ukoliko bi se trudio da i drugi postanu sposobniji u toj djelatnosti (*Mem.*I, 1-5)? Ispitivanjem različitih kategorija ljudi od zanatlija, pjesnika, političara Sokrat je nastojao da „kod svakog izazove vlastito mišljenje, uvjerenje, svijest o tome sta predstavlja pravo“.¹⁴⁸ Dijalogiziranja sa ljudima bazirala su se na preispitivanju pretpostavki i uvjerenja kako bi se otkrile zablude i usmjeravalo prema istini. Cilj je pokazati čovjeku da su njegova uvjerenja nepouzdana ako nisu detaljno ispitana i jasna, neovisno da li je riječ o političkim, moralnim, običajnim ili nekim drugim uvjerenjima. Kako je sam tvrdio da ništa ne zna i da je svjestan vlastitog neznanja u čemu se i sastoji njegova mudrost¹⁴⁹ Sokrat je na neki način ohrabrivao sagovornike da se odvaže upustiti na mukotrpan put dolaska do znanja. Valjanim metodološkim ispitivanjem za koje je Sokrat držao da ga posjeduje¹⁵⁰ moguće je da čak i rob dođe do saznanja. Najbolji primjer je dijalog *Menon* u kojem Sokrat nastoji dokazati Menonu kako je učenje sjećanje koje potaknuto ispitivanjem

¹⁴⁷ Platon u dijalogu *Alkibijad I* prenosi Sokratovo razočarenje Alkibijadovim samouvjerenjem o vlastitoj sposobnosti da obavlja političke poslove bez poznavanja najznačajnijih stvari poput pravednosti i čestitosti. Sokrat će nastojati da razuvjeri Alkibijada tvrdeći da on živi u najžalosnijem neznanju, da ga čak i sam razum potkazuje i da se doveo to toga da protiv samoga sebe svjedoči. Neovisno o svemu tome još bi želio baviti se političkim stvarima bez da je o tome valjano obaviješten. Sokrat žali što takva samouvjerenost nije tek karakteristika ambicioznog pojedinca kakav je Alkibijad već i većine Atinjana. Platon, *Alkibijad*, Bukefal, Beograd, 2014. str. 33-34, 118b-c

¹⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Istorija Filozofije II*, Kultura, Beograd 1970. str. 33

¹⁴⁹ Pjer Ado navodi da je Platon u dijalozima Sokrata nazivao ἄτοπος što bi u prevodu značilo neuvrstiv. Ado dalje navodi da taj izraz odgovara onome što Sokrat jeste, odnosno odgovara liku filozofa kao ljubitelja mudrosti. Platon mudrost u Gozbi definira kao „stanje savršenstva bivstvovanja i stanje saznanja koje može biti samo božansko“. Пјер Адо, *Похвала античкој филозофији*, КАРПОС, Београд, 2016, str.29

¹⁵⁰ U dijalogu *Teetet* Sokrat eksplicitnije objašnjava u čemu se sastoji njegova vještina ispitivanja kroz metaforu sa babičkom vještinom. Smatrajući opravdanim prigovore kako nije mudar, Sokrat se poziva na boga koji ga prisiljava da bude primlja dok mu je onemogućio da i sam rađa. Svojom vještinom on uviđa šta je to što duša rađa, da li je istina ili nije, da li je nešto dobro ili loše. Dobrobiti druženja sa Sokratom sastojе se upravo u toj vještini koju na druge primjenjuje, što im omogućava da napreduju, rađanjem iz sebe onog što je dobro, a ne zbog toga što ih Sokrat čini mudrijima jer on nikoga ne može podučiti (*Theat.*150c-e).

dovodi dušu do spoznaje. Demonstraciju navedene teze Sokrat sprovodi ispitivanjem roba na primjeru jednog geometrijskog zadatka kojeg rob uspješno riješi. Nakon riješenja zadatka Sokrat se obraća Menonu pitanjem da li je ijednu misao rob iznio, a da nije njegova, na što Menon negativno odgovara. Apriorno posjedovanje predstava o kojima rob nije bio isprva upoznat podrazumijeva kako Sokrat zaključuje *Men.85C*:

„Onda u onoga koji nešto ne zna ipak postoje pravilne predstave o onome što on ne zna“.¹⁵¹

Τῷ οὐκ εἰδότει ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε;¹⁵²

Neovisno o tome da li je teorija učenja kao sjećanja izvorno Sokratova,¹⁵³ primjer iz *Menona* demonstrira Sokratovu metodologiju ispitivanja, potvrđuje da Sokrat nikog ne uči već samo postavlja pitanja *Men.84C*, da čovjek sa sigurnošću ne može tvrditi kako bilo šta poznaje ako to i ne ispita i dokaže i da se mudrost sastoji u svijesti o neznanju (*Men.84C*).

Da bi čovjek ispravno postupao on mora biti svjestan onog što čini (*Hip.maj.373b*). Ljudi griješe iz neznanja jer nemaju pravilne predstave o tome šta je dobro, a šta ne. Povezivanje znanja sa „moralnom sviješću“ osobina je Sokratove etike koju Platon preuzima i ostaje joj dosljedan. Usmjerenost na subjekta koji u sebi traži principe važenja vrline Sokrata je pozicioniralo kao začetnika etike. Hegel u tom smislu dodaje da su Atinjani prije Sokrata bili pristojni, ali ne i moralni, jer nisu refleksivno promišljali moralnost.¹⁵⁴ U djelu *Osnovne crte filozofije prava* Hegel podsjeća da: „Grci nisu imali nikakve savjesti – spram običaja“¹⁵⁵ podrazumijevajući značenje moralnosti kao svijesti o apsolutnoj razdvojenosti teorijske („istinitog“) i praktičke („dobra“) ideje. Sokratovi razgovori sa različitim skupinama ljudi sugeriraju kako je namjera ispitivanja bila da pokaže kako Atinjani zapravo neposjeduju znanje o vrlini iako tvrde suprotno. Ispitivanje narodne mudrosti Sokrat je započeo od političara, zatim pjesnika i na kraju zanatlija utvrdivši da svi oni posjeduju zajedničku manu. Svi su bili ubjeđeni da nisu samo vješti i izvrsni u svojim poslovima već i u onim najvažnijima prevazilazeći mudrost drugih (*Apol.VII-VIII*). Ukazujući im da zapravo ne znaju ono što tvrde da znaju proizvelo je gnjev kod mnogih. Melet se ljutio zbog pjesnika, Anit

¹⁵¹ Platon, *Dijalozi – Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon, Menon*, Kultura Beograd 1970, str. 392, po prevodu: A. Vilhar & M. M. Đurić

¹⁵² Izvorni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/menongr.htm>

¹⁵³ Cristine Farmer smatra da je teorija sjećanja zapravo Platonova. Cristine Farmer, Was Socrates a Sophist? In: P. O'Grady (ed.), *The Sophists- An Introduction*, Bristol Classical Press 2008. pp.164-175, p. 171

¹⁵⁴ G.W.F.Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd 1970, str. 43

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Svjetlost Sarajevo, 1989, str. 276

zbog zanatlija i političara što je na koncu rezultiralo optužnicom i predstavljao drugi motiv privođenja Sokrata na odgovornost (*Apol. IX,X*).¹⁵⁶

U dijalogu *Hipija manji* Sokrat ironično Hipiji odgovara kako je njegov posao ispitivanje mudraca koje Heleni drže mudrima (*Hip.min. 372b*). U takvim ispitivanjima se pokazuje kako Sokrat ništa ne zna, te da se u svim pitanjima razilazi sa svojim sagovornicima. On će zaključiti da nije problem u sagovornicima već njemu samom koji ništa značajnije ne može reći trudeći se da uči od drugih, da istražuje i ispituje (*Hip.min. 372 c-d.*). Zar to i ne bi bio najveći dokaz neukosti da se čovjek ne slaže sa mudrim ljudima, pita se Sokrat? Sokratova metodologija je dovela u pitanje samorazumljivost političke mudrosti tražeći racionalne argumente za njeno podržavanje odnosno odbacivanje. To je bio jedan od motiva negativne reputacija Sokrata i činjenice da je postao predmetom interesa i negativnog tretmana onih su držali da su mudri, ali je preambiciozno tvrditi dominantnost takvog raspoloženja. Braneći se od optužnice Sokrat navodi da je njegov metod ispitivanja razlogom zašto je značajan broj ljudi provodio s njim dosta vremena primamljeni ugodnošću takvih rasprava (*Apol.XX*) ocjenjujući ih plemenitim (*Apol.XXVI*).¹⁵⁷ H. Arendt smatra da suđenje Sokratu demonstrira sukob između filozofije i politike.¹⁵⁸ Izvjesnije je da suđenje Sokratu predstavlja u strogo filozofskom domenu konflikt između principa običajnosti kojeg zastupaju Melet, Anit i Likon sa jedne strane i nadolazećeg principa subjektivnosti sa druge strane kojeg reprezentuje Sokrat.

Sokrat je na takav način i razumio optužnicu. Držeći poštivanje zakona pravednim činom Sokrat se neće suprotstaviti državi, ali uskraćivanjem ili zabranom filozofske aktivnosti iskazao bi spremnost na neposlušnost.¹⁵⁹ Život lišen filozofije, propitivanja vrline i drugih značajnih pitanja nije vrijedan življenja (*Apol.XXVIII*). Praksu propitivanja nastavio bi i

¹⁵⁶ A. D. Woozley u Sokratovom metodu ispitivanje pronalazi razlog rastuće antipatije prema Sokratu koja je rezultirala suđenjem i osudom za kvarenje mladeži. Pozivajući se na Groteov zaključak o namjeri Platona da u dijalogu *Kriton* „popravi“ Sokratovu reputaciju u javnosti prikazujući njegovu privrženost zakonu i zakonskim odlukama bez obzira koliko mogu biti nepravedne i njegov patriotizam prema Atini, da dijalog stoga predstavlja „retorički performans“ u cilju zaštite Sokratovog ugleda, a ne ozbiljnu filozofsku raspravu. Woozley odbacuje tvrdnju da bi *Kriton* mogao predstavljati određeni vid retoričkog „bijeljenja“ od strane Platona, imajući u vidu i sam Platonov odnos spram retorike u *Gorgiji* trebali bismo korigovati određenu nedosljednost „po cijenu otkrivanja druge“. A. D. Woozley, *Socrates on Disobeying the Law*, in: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays*, Palgrave Macmillan 1971, p. 299, 302.

¹⁵⁷ U dijalogu *Lahet* 180 Platon konkretnije naglašava reputaciju Sokrata kao onog ko se razumije u vaspitnu djelatnost i skim je vrijedno posavjetovati se u vezi sa vaspitanjem.

¹⁵⁸ Hannah Arendt & Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, L. Kohler & H. Saner (eds.), A. Harvest Book Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1992. p. 288

¹⁵⁹ A. D. Woozley, *Socrates on Disobeying the Law*, in: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays*, Palgrave Mcmillan 1971, p. 305-6

nakon smrti u Hadu sa poznatim ličnostima rasterećinim straha od smrti (*Apol.*XXXII). Fridrih Niče priznaje kako se divi Sokratovoj hrabosti i mudrosti, kako onome što je rekao tako i onome što nije. Zatim dodaje: „To podrugljivo omiljeno čudovište Atine i njen pacolovac, koji je činio da najobesniji mladići drhte i jecaju, ne beše samo najmudriji brbljivac koji je postojao. On je isto tako velik u ćutanju. Bilo bi mi drago da je i u poslednjim trenucima svog života ostao ćutljiv – možda bi tada spadao u još viši red duhova“.¹⁶⁰ Niče zamjera Sokratovim posljednjim riječima koje upućuje Kritonu da Asklepiju duguje pijetla prepoznajući u njima zapravo stav o životu kao bolesti. Kako je moguće, pita se Niče, da jedan *vojn*ik, čovjek čvrstog vedrog stava na koncu istakne pesimizam, život kao patnju, stav koji je krio sve do svoje smrti.¹⁶¹ Niče Sokratov stav prema životu procjenjuje mjerilima vlastitog odnosa prema istom kritikujući Zapadnu filozofiju koja nije prepoznala vrijednost života. Vjerovatno je i Ničeova interpretacija Sokrata donekle utjecala na razvijanje mišljenja o tome da je ne samo Sokrat već i Platon, svojom filozofijom iskazali jednu vrstu bijega ili prezira spram ovozemaljskog.

Ocjenivši svoju aktivnost kao najveće dobročinstvo koje je moglo snaći Atinjane Sokrat je nastojao dokazati da istinska prosvjećenost jedne zajednice ovisi o prihvatanju filozofije čiji cilj je istraživanje i podsjećanje do kojih vrijednosti čovjek treba držati. Prvi korak ka filozofiji je suočavanje sa vlastitim neznanjem i spremnosti da se uči (*Hip.maj.*372b-d-376c). Tom porukom Sokrat je nastojao ukazati na različito poimanje mudrosti između njega i sofista, ali i Atinjana u cjelini. Na mudrost mase poziva se i u *Kritonu* držeći da nije svako mišljenje podjednako vrijedno, te da treba cijeniti mišljenja onih koji se razumiju i koji su vješti u određenim vještinama, neovisno da li se radilo o gimnastici, medicini ili je u pitanju razumjevanje pravde i nepravde, istine i ljepote (*Kriton.*VI-VIII). Sokrat ne drži bitnim stav mase u prosuđivanju njegove pozicije iako je ona posljedica odluke većine, bitno je šta o tome misle najbolji (*Krit.*III). Činjenicom da masa kontrolira političku moć i nerijetko sprovodi represivne mjere poput: oduzimanja imovine, osude na tamnicu ili smrt, djeluje zastrašujuće, ne rijetko dovodeći do toga da ljudi odustaju od slijeđenja moralnih principa i zakona (*Kriton.*V-a, VIII, IX). Dublje razloge takvog ponašanja otkrit će Sokrat nešto ranije Kritonu koji je uvjeren da je većina sposobna proizvoditi i najveća zla i najveća dobra (*Krit.* III). Tvrdeći suprotno Kritnu, Sokrat zaključuje da je većina nesposobna činiti najveće zlo i najveće dobro jer ne djeluje po nužnosti već po slučaju, te ne može utjecati na bilo čije

¹⁶⁰ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1989, str. 235

¹⁶¹ *Ibid.*, str. 235

moralno stanje čineći ga boljim ili lošijim (*Krit.* III). U tom slučaju većina nije sposobna procijeniti Sokratovu krivicu i odlučiti da li su njegovi postupci pravedni ili nepravedni (*Krit.*VIII). Jedini život vrijedan življenja je onaj gdje čovjek nije prisiljen činiti i trpjeti nepravdu (*Krit.* X). To je Sokratov princip življenja i princip njegove filozofije. Pokazalo se da je Sokrat uspio odoljeti svim pritiscima koji bi ga nagnali da čini nepravdu, ali ne i da je oslobođen da je trpi. Činjenje nepravde ovisi od individue ali je trpljenje nešto što dolazi neovisno o pojedincu, iz okruženja, konkretnih političkih prilika. Da bi čovjek izbjegao činiti ali i trpjeti nepravdu moguće je jedino ukoliko zajednica i individua dijele istovjetne vrijednosti. To je uostalom vodilo Platona do identifikovanja intrinzičnih vrijednosti individue i političkih vrijednosti –polisa.

2.4.1 Moralno znanje i političko djelovanje

Sokratovo propitivanje nekritičkog prihvatanja onog ljudi što zatiču ili što su naslijedili iz tradicije potiče iz uvjerenja o tome kako su moralne i političke vrijednosti predmet mišljenja. Smještajući domen politike u područje racionalnog, Sokrat ujedno smatra da je vladanje posao mudrih.¹⁶²Gradeći osnovu političkog djelanja na umnim razlozima Sokrat je ispostavio zahtjev za političkim znanjem podstičući sljedbenike da filozofski propituju prirodu znanja, njegove mogućnosti, utemeljenje i primjenu u „političkom djelanju“.¹⁶³ Politika stoga predstavlja specifično umjeće vladanja koje posjeduje vlastite principe i zakonitosti utemeljene na konkretnom znanju o pitanjima države. Time politiku Sokrat uzdiže iznad vladajućeg mnijenja kako je politička djelatnost područje koje ne zahtjeva načelo sposobnosti i vještine prisutno u drugim djelatnostima. Paradoksalan odnos Atinjana prema politici je u nerazumjevanju biti politike i nemogućnosti definiranja njenih prioriteta, zbog čega su veći dignitet imale tehničke vještine (*Prot.*B-E). Neopravdano je tvrdi Sokrat vjerovati kako svaka druga vještina dolazi posredstvom vaspitanja ali ne i politika. Taj problem je najuočiviji u demokratiji zbog učešća većine, na čiju praksu se poziva Sokrat. Referencija na demokratiju koja je prisutna u *Protagori*, *Gorgiji* ali i *Kritonu* vodi pretpostavci o Sokratu kao kritičaru demokratije. Mišljenja o tome su podjeljena. J. Burnet smatra da je Sokrat zaista bio „beskompromisni kritičar Perikove demokratije“ obilježene radikalnim porokom negiranja znanja u politici, idući toliko daleko da je i demokratskim

¹⁶² Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc, 1959, p. 53

¹⁶³ Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2004, str. 25

političarima čak i titulu državnika uskratio.¹⁶⁴ G. Vlastos se u podržavanju Sokratovog antidemokratskog raspoloženja poziva na Ksenofona čije su objekcije Sokrata različite od Platonovih. Ksenofon prikazuje sklonost Sokrata oligarhiji u odnosu na demokratiju, dok Platon prikazuje Sokrata kao kritičara bezakonja i prisustva nepravde u zajednici, preferirajući ustav Atine i „najekstremniju demokratiju njegovog doba“.¹⁶⁵ Drugi su smatrali da je Sokrat bio „preveliki demokrata“ za atinjane i da se njegovi stavovi o moralu i religiji mogu ocijeniti kao ultrademokratski.¹⁶⁶

Bez obzira da li su Sokratovi stavovi prodemokratski ili antidemokratski ostaje značajnim njegovo uvjerenje da stožer političkog života čini ispravno, pojmovno razumijevanje vrline kao znanja. Pozivanje na političku vrlinu kao autoritet koji legitimira političke aktivnosti Sokrat u *Menonu* transformiše stav o znanju kao isključivom osnovu uspješne političke djelatnosti. Oprezno govoreći o atinskim državniciima poput Temistokla i Perikla izvodi zaključak da politička postignuća nisu primarno rezultat znanja već ispravnog mišljenja koje postiže jednake rezultate (*Men.99B-C*). Razlika je u nepouzdanosti ispravnog mišljenja koje ne može dati racionalna objašnjenja niti je sposobno podučavati druge.¹⁶⁷ Postajući to što jesu ispravnim mišljenjem, a ne znanjem atinski državnici su kao i proroci i vrači koji u ekstatičkim momentima govore ispravne stvari iako o njima ne znaju ništa (*Men.99C*). Ispravno mišljenje je posljedica božanskog nadahnuća kao alternative znanju koju Sokrat ne drži naročito negativnom. Njegov cilj je odbraniti argument da se vrlina ne može učiti, jer da može državnici bi podučili i vlastito potomstvo, što nije slučaj (*Men.93C-94E*). Ako bi i postojali tako vrsni državnici ili pojedinac kojem bi uspjevalo da podučiti druge „bio bi kao realno biće među sjenkama“.¹⁶⁸ Ako je nemoguće prenositi vrlinu drugima i ako političari djeluju božanskim nadahnućem, ali ne i znanjem slijedi da je politički život lišen znanja kao usmjeravajuće moći javnog života (*Men.99B*). Prepoznavanje eliminacije znanja iz

¹⁶⁴ John Burnet, *Greek Philosophy I, Thales to Plato*, Macmillan and CO., Limited, St. Martin's Street London, 1928, p. 188

¹⁶⁵ Georg Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, in: Myles Burnyeat (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1994, p. 100-101

¹⁶⁶ Navedeni stav iznosi E. Gotlib, koji smatra da je Sokrat zapravo doprinio demokratiji time što je naglašavao potrebu preispitivanja svega pa čak i onog što dolazi od bilo kojeg oblika autoriteta neovisno da li je riječ o religijskom ili ljudskom autoritetu. Kolektivno preispitivanje moglo bi doprinijeti „pravednom društvu i pravednim zakonima“. Stoga Gotlib smatra da bi upravo individualna ubjeđenja dovela do kolektivne saglasnosti barem po određenim pitanjima koja se tiču toga kako živjeti. E. Gotlib, Sokrat-mučenic filozofije, u: F. Rafael, R. Monk (eds.), *Veliki filozofi od Sokrata do Tjuringa*, Dereta Beograd, 2004, str. 36

¹⁶⁷ George Grote, *Plato and Other Companions of Socrates II*, Cambridge University Press, 2009. p. iii

¹⁶⁸ Platon, *Dijalozi (Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon, Menon)*, Kultura, Beograd 1970. str. 421. 100A, po prevodu: A. Vilhar, M. N. Đurić

političkog života prevashodno kod značajnijih političara vodilo je zaključku o nesposobnosti *demosa* kao nosioca političke moći da dostigne najviše moralne standarde. Politička moć izgrađena na moći uvjeravanja bez znanja o dobru najveći uspjeh postiže kod neznalica (*Gorg.*459A-E), proicirajući lažne predstave o dobru i zlu i pobuđujući zadovoljstva čineći tek sjenu politike (*Gorg.*463D, 464C).

Cilj državnika je učiniti građane moralnijim (*Gorg.*513E, 515D), jer će u suprotnom snositi posljedice moralne degradacije zajednice (*Gorg.* 516A-E, 517A-C).¹⁶⁹ Legitimnost vladavine počiva na znanju o vrlini čiji se krajnji cilj sastoji u činjenju građana boljim (*Gorg.* 513E,515D) i sretnim (*Mem.*3.2.4). U dostizanju datog cilja politički prioriteti su usmjereni na brigu o onome što je najvrijednije, a to su vrlina i duša (*Gorg.*464C). Politika je stoga briga za dušu. Kultiviranjem vrlina, zatim discipliniranjem požuda i strasti i njihovim upravljanjem zadovoljen je primarni politički uslov. Vladavina nad sobom uvjet je i vladanja drugima, odnosno političkog vladanja. Umjerenost i vlast nad požudama i strastima čovjeka čini vladarom, a ne podanikom (*Gorg.*491E-E). Kaliklova zatečenost Sokratovom sintezom vladavine nad sobom i vladavine nad drugima odraz je uvjerenja o protivprirodnosti obuzdavanja strasti u čijoj su nesputanoj slobodi sadržane vrlina i sreća (*Gorg.*491E-492A-C). Kaliklu je sasvim nebitno šta o moralnom djelanju političara misli većina (*Gorg.*492).

Nepoznavanje sebe i vlastitih sposobnosti vodi pogrešnim postupcima i nemogućnosti procjene šta je dobro, a šta ne, što vodi lošoj reputaciji u zajednici (*Mem.*4.1.2). Isto vrijedi za državu koja nepoznavajući vlastitu moć zarati sa jačom državom te biva opustošena ili pada u ropstvo (*Mem.* 4.1.2). Znanje je podjednako neophodno za ispravno djelovanje (*Euth.*281b, 289a) i sreću (*Euth.*282d). O uslovljenosti znanja i njegove praktičke upotrebe Sokrat u *Eutidemu* 288e-289a kaže:

*„No ranije smo, rekoh, opovrgli to da išta dobijemo čak i ako bez rada i kopanja zemlje steknemo svo zlato, tako da čak i da znamo/umemo da stvaramo zlatne stene, to znanje nam ne bi vredelo ništa. Jer ako se uz to ne umemo služiti tim zlatom, tada od njega nema nikakve koristi. Zar se ne sećaš“?*¹⁷⁰

¹⁶⁹ U *Gorgiji* 516A-E, 517A-C, razgovarajući sa Kaliklom o moralnim postignućima atinskih državnika Sokrat zaključuje kako nijedan značajniji državnik poput Temistokla, Perikla, Kimona nije građane učinio boljim. Štaviše, učinili su ih lošijima što je proizvelo gnjev građana i stroge kazna državicima: Kimona i Temistokla su protjerali ostrakizmom, Militijada odlučili da bace u provaliju, Perikla su optužili za pronevjeru, a kasnije se pominjala osuda na smrt.

¹⁷⁰ Platon, *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982, str. 163, 288e-289a, po prevodu: S. Blagojević

Ἀλλὰ τὸ πρότερον, ἦν δ' ἐγώ, τοῦτό γε ἐξηλέγξαμεν, ὅτι οὐδὲν πλέον, οὐδ' εἰ ἄνευ πραγμάτων καὶ τοῦ ὀρύττειν τὴν γῆν τὸ πᾶν ἡμῖν χρυσίον γένοιτο· ὥστε οὐδ' εἰ τὰς πέτρας χρυσᾶς ἐπισταίμεθα ποιεῖν, οὐδενὸς ἂν ἀξία ἢ ἐπιστήμη εἴη. Εἰ γὰρ μὴ καὶ χρῆσθαι ἐπιστησόμεθα τῷ χρυσίῳ, οὐδὲν ὄφελος αὐτοῦ ἐφάνη ὄν· ἢ οὐ μέμνησαι; ἔφην ἐγώ.¹⁷¹

Pravilna upotreba znanja kao i dobara poput zdravlja, bogatstva, časti, zadovoljstava treba biti usmjerena poboljšanju moralnih kvaliteta čiji je krajnji cilj sreća (*Euth.*282c-290d). Sva dobra stižu vrijednost s obzirom na doprinos vrlini. Isto vrijedi i za lično i za političko djelanje.¹⁷² Djela koja pripadaju politici su vrijednosno neutralna dok ne stupe u ravan praktičkog. O tome Sokrat u *Eutidemu* 292b-c kaže:

*„Dakle, druga dela za koja bi se moglo tvrditi da pripadaju politici – a ima ih mnogo takvih, naprimer, učiniti građane bogatim, slobodnim i nebuntovnim – pokazala su se sva ni zla ni dobra, a potrebnim se pokazalo da se građani učine mudrim i da im se dâ udeo u znanju, pošto znanje treba da bude ono što im koristi i što ih čini srećnim“.*¹⁷³

Οὐκοῦν τὰ μὲν ἄλλα ἔργα, ἃ φαίη ἂν τις πολιτικῆς εἶναι - πολλὰ δέ που ταῦτ' ἂν εἴη, οἷον πλουσίους τοὺς πολίτας παρέχειν καὶ ἐλευθέρους καὶ ἀστασιάστους - πάντα ταῦτα οὔτε κακὰ οὔτε ἀγαθὰ ἐφάνη, ἔδει δὲ σοφοὺς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι, εἴπερ ἔμελλεν αὕτη εἶναι ἢ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα.¹⁷⁴

Insistiranjem na uslovljenosti ljudskih praksi i saznanja na moralnim principima, Sokrat je nastojao ukazati da jedino znanje o moralu može unaprijediti različite procese i odnose u polisu.¹⁷⁵ Prema tome, pitanje kako živjeti zahtijeva definiranje i razumijevanje moralnih standarda i vrijednosti koji doprinose sreći pojedinca, ali i pitanje načina zaštite od nepravde.¹⁷⁶ Aristotel u *Metafizici* 1078b 15-30 potvrđuje da se Sokratova vještina

¹⁷¹Originalni tekst preuzet sa internet adrese:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/euthydemegrec.htm>

¹⁷² Georg Vlastos smatra da se Sokratov zahtjev za valjanom upotrebom dobara odnosi i na individualni život ali i život zajednice. Isto znanje usmjerava i individuu i državu, a to je znanje krajnjeg cilja i perfekcija duše. Georg Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, in: Myles Burnyeat (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1994, pp.87-109, p. 101

¹⁷³ Ibid., str. 167-168, 292b-c.

¹⁷⁴ Originalni tekst preuzet sa internet adrese:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/euthydemegrec.htm>

¹⁷⁵ Miloš. N. Đurić smatra da se značaj Sokrata u kontekstu doprinosa razviću filozofije politike ogleda u u primjeni pojma pravde „iz individualne etike“ na život zajednice postajući ključnim pojmom „nauke o državi. Miloš. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976, str. 260

¹⁷⁶ Fridrih Jodl ne smatra načelno pogrešnim smatrati Sokrata prvim utilitaristom koji je nastojao ustanoviti odnos „između pojmova moralne valjanosti i sreće“. Sokratov utilitarizam je kako primjećuje Jodl usmjeren na

preispitivanja i upotreba logike odnosila na problem definiranja dobrog života nastojeći da prvi među filozofima općenito odredi moralne vrline. Moć koja je sposobna zaštititi čovjeka od nepravde je filozofija, a nikako retorika kako su sofisti smatrali, jer retorika ne može doprinijeti onome što su sofisti smatrali da može, kao što je slučaj Kaliklovih želja koje ne doprinose slobodi i kontroli.¹⁷⁷ Istovremeno, filozofija omogućava i otkrivanje pogrešnih uvjerenja. Sokratova kritika retorike je i kritika političkog diskursa kao takvog koji u cilju poboljšanja moralnog stanja individue i zajednice zahtjeva transformaciju. Naročitu teškoću Sokratovih moralnih objecka predstavlja odsustvo rješenja na koji način isposredovati odnos individualne moralne svijesti sa kolektivnim djelanjem.¹⁷⁸ Taj problem će Platon nastojati riješiti.

društveni značaj, gdje je mjerilo predstavljala sudbina države koja je određivala ispravno ponašanje pojedinca, dok je Sokrat nastojao taj cilj vezivati za precizno mišljenje zbog čega je bio sklon kritici postojećih institucija imajući u vidu kao cilj njihovu transformaciju u skladu sa razumom. Fridrih Jodl, *Istorija etike knjiga I do kraja prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1957, str. 21

¹⁷⁷ S. Bickford, „This Way of Life, This Contest“: Rethinking Socrates Citizenship, in: *Ancient Greek Political Thought*, Stephen Salkever (ed.), Cambridge, Cambridge University Press 2009, pp.126-155, p.131

¹⁷⁸ Željko Kaluđerović smatra da se Sokratova teorija o moralu susreće sa značajnom aporijom, u nemogućnosti da predstavu o pravednosti uzdigne do pojavnog određenja, a da ujedno posjeduje i općevažeći karakter. Sokratov pokušaj rješenja problema božanskim posredovanjem ne rješava problem evoluiranja od individualnog do kolektivnog djelanja i njegovih disperzivnih formi poput politike, prava ili ekonomije. Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken Skopje, 2015, str. 223

3. DRŽAVA I/ILI ODBRANA IDEALA PRAVEDNOSTI U POLITICI

3.1. Etička i politička refleksija *Države*

Dijalog *Država* nesumnjivo predstavlja jedno od najutjecajnijih Platonovih djela bez kojeg teško da bi bilo moguće elaborirati i cjelovito obuhvatiti Platonovu filozofiju. Iako su prisutna sporenja o tome kada je *Država* napisana (390, 370 ili 374. g prije nove ere) to ne znači da je ne možemo interpretirati izvan konkretnog temporalnog okvira. Da li se to dogodilo za vrijeme osnivanja Akademije, ili nakon prvog ili drugog boravka na Siciliji može biti značajno za prepoznavanje određenih okolnosti Platonovog života koje u određenom smislu mogu biti poticajne za idejne projekcije sadržaja *Države*, ali ne znači da mogu biti i nosioci cjelokupnog koncepta. Mnoge ideje koje Platon prezentira odraz su dubokih filozofskih uvida koji ne pronalaze uvijek osvjedočenje u izvanjskim okolnostima života. Ono što je značajno za razumijevanje ideja iznesenih u *Državi* jeste njihova filozofska geneza čiji elementi su prepoznatljivi i u nekim ranijim Platonovim dijalozima. Iz različitosti pristupa u tretiranju određenih problema javila se i potreba odgonetanja hronološkog slijeda pisanja dijaloga čemu je u određenoj mjeri pomogla stilometrijska analiza teksta.¹⁷⁹ Hronološki slijed dijaloga obuhvata tri „faze“ pisanja. Raniju fazu kojoj pripada: *Odbrana Sokratova, Kriton, Lahet, Lisid, Harmid, Eutifron, Hipija manji, Hipija veći, Protagora, Gorgija, Ion*, srednju fazu: *Menon, Fedon, Država, Gozba, Fedar, Eutidem, Meneksen i Kratil*, i treća faza obuhvata kasne radove: *Parmenid, Teetet, Sofist, Državnik, Timaj, Kritia, Fileb i Zakoni*.¹⁸⁰ Navedena hronologija ne podrazumijeva konačnu i općeprihvaćenu. Ono što se može izdvojiti

¹⁷⁹ Charles. H. Kahn smatra da je stilometrijski metod najkorisniji za ustanovljavanje hronologije dijaloga, ali da u pogledu filozofskog sadržaja ne može mnogo toga reći. On polazi od hronologije uspostavljene u 19. stoljeću od strane Rittera i Campbella. Prema toj hronologiji *Država* pripada drugoj skupini dijaloga, a *Državnik* i *Zakon* u treću stilsku skupinu odnosno fazu pisanja. Vidi u: Charles. H. Kahn, *Plato and Post-Socratic Dialogue-The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge Univeristy Press, New York, 2013, p. xvi

¹⁸⁰ Hronološki slijed pisanja dijaloga preuzet je od Georga Kloska koji se referira na Francisa. M. Cornforda jednog od najznačajnijih i najutjecajnijih istraživača antičke filozofije prve polovine 20. stoljeća. Vidi u: George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006. p. 16. Prisutna su i drugačija tumačenja hronologije dijaloga. Cornelius Castoriadis pominje četiri grupe dijaloga. U prvi spadaju: *Odbrana Sokratova, Kriton, Alkibijad I, Eutifron, Lahet, Lisid, Harmid, Hipija Veći i Hipija Manji*, kao i *Ion*. U drugu grupu ili fazu Castoriadis ubraja dijaloge, koji kako smatra označavaju prelaznu fazu, a usmjereni su protiv sofista, zbog čega su i dosta polemični za razliku od dijaloga posljednjeg perioda pisanja. U ovu grupu izdvaja: *Protagora, Eutidem, Gorgija, Meneksen i I knjiga Države*. Trećoj fazi pisanja dijaloga koju karakteriše razvijanje teorije o idejama Castoriadis počinje sa *Menonom*, zatim *Fedon, Fedar, Simpozij*, kao i dobar dio *Države*. I posljednje razdoblje Platonovog filozofskog stvaralaštva obuhvata dijaloge: *Parmenid, Kratil, Teteet, Sofist, Državnik, Timaj, Kritija, Fileb, Zakoni*. Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, Stanford&California, 2002, p. 17-18

kao zajedničko mišljenje iz drugačijih pristupa, a što je svakako značajno za naše istraživanje jeste situiranje *Države* u srednje dijaloge, a *Državnika* i *Zakona* u kasne dijaloge.

U pogledu filozofskog promišljanja politike, *Država* se nameće kao fundamentalni dijalog u kojem su prema nekim filozofima i drugim interpretatorima sadržana najznačajnija pitanja iz domena filozofije politike. S obzirom na širok dijapazon pitanja koja djelo obuhvata od učenja o moralu, politici, umjetnosti, obrazovanju, prirodi duše i značaju filozofije za politički život zajednice ono je predstavljalo inspiraciju za različita istraživanja, ali i višestruk interpretativni pristup. Ruso je u *Državi* prepoznao djelo koje se primarno tiče odgoja,¹⁸¹ za Allana Blooma *Država* predstavlja prvo djelo političke filozofije u kojem se nastoji pokazati da filozofija može rasvijetliti ljudske stvari kao što ne može nijedna druga disciplina,¹⁸² Željko Kaluđerović smatra da se intencija *Države* sastoji u davanju odgovora na pitanje o vrsti znanja koje je ljudima potrebno da bi znali kako živjeti.¹⁸³ Za druge riječ je o najznačajnijem Platonovom djelu neuporedivom sa drugim djelima, predstavljajući „prvo veliko djelo Zapadne političke filozofije“¹⁸⁴ u kojem su sadržani nacrti političke teorije.¹⁸⁵ Neki filozofi poput Bertranda Rasela i Karla Popera u *Državi* prepoznaju prvobitne ideje totalitarizma i opis jedne totalitaristički ustrojene zajednice.¹⁸⁶ Mnoštvo pitanja koja tretira *Država* kao i specifičan metodološki pristup problemima otvara višestruk intepretativni pristup dijalogu.

Jedna od najdominantnijih dilema sastoji se u pitanju da li je *Država* političko ili etičko djelo. Naziv djela *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* sa podnaslovom ἢ περὶ δικαίου, πολιτικός za kojeg se pretpostavlja da je izvorno Platonov dodatni je motiv preispitivanja primarne intencije dijaloga. Izraz ἢ περὶ δικαίου u prevodu znači *o pravednosti*, dok se izraz πολιτικός odnosi na

¹⁸¹ Vidi u: Žan Žak Ruso, *Emil ili o vaspitanju*, KUIZ Estetika, Valjevo-Beograd, 1989

¹⁸² Vidi u: Allan Bloom, *The Republic of Plato*. New York: BasicBooks, A Division of Harper Collins Publishers, 1991. p. 381

¹⁸³ Vidi u: Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*. Skopje: Magnasken 2015, str. 236

¹⁸⁴ Vidi u: G. R. F. Ferrari, *Plato the Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.XI

¹⁸⁵ Vidi u: Martin Cohen, *Political Philosophy from Plato to Mao*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press 2001, p.15

¹⁸⁶ Vidi u: Bertrand Rassel, *Istorija Zapadne filozofije*. Beograd-Podgorica: Nova knjiga, Beograd- Podgorica, 2015, str.105. Karl Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji: Čar Platona*, Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo BiH 1998. Popperova kritika Platonovog ali i Marksovog razumijevanja politike temelji se na uvjerenju da mi ne možemo znati šta druge ljude čini sretnim. Pokušaji definiranja društva „maksimalne sreće“ ne izbježno vodi utopizmu. Društvo koje se temelji na maksimizaciji sreće nije u stanju riješiti ljudske probleme na odgovarajući način gdje bi svi bili podjednako zadovoljni. Probleme koje mora riješiti su oni koji se tiču egzistencijalnih pitanja. Vidi u: Enver Halilović, *Savremena politička misao*, Amos Graf, Sarajevo, 2019, str. 261

državu, ustav, građanina, na ono što je javno. Naslov i podnaslov djela sugeriraju da djelo obuhvata kako etički tako i politički diskurs. O značenju izraza πολιτεία govoreno je u prethodnom poglavlju. Ipak valja ponoviti da ovaj izraz podrazumijeva političku organizaciju zajednice specifične za Grke i bitno drugačije od modernog poimanja države. Imenica ženskog roda δικαιοσύνη (*dikaioσynē*) se prevodi kao pravednost, a također sadrži mnogo šire značenje od modernog ekvivalenta istog izraza. Za Grke, ali i za Platona δικαιοσύνη obuhvata čovjekovo ponašanje s obzirom na ono što bi trebao činiti u odnosu na druge ljude i zajednicu u cjelini ali i obratno. Zbog prilično širokog dijapazona značenja i upotrebe¹⁸⁷ koja pokriva, teško je precizno i nedvosmisleno prevesti ovaj izraz sa starogrčkog na druge žive jezike. Isto tako je pogrešno moderno poimanje pravde (δίκη)¹⁸⁸ i pravednosti (δικαιοσύνη) koje se razumijeva dosta uže, primjenjivati ili izjednačavati sa antičkim.¹⁸⁹ Platonovo razumijevanje δικαιοσύνη bitno je povezano sa pitanjem suštine države i političke organizacije zajednice. Politička dimenzija δικαιοσύνη posljedica je Platonovog mišljenja da je „specifikacija moralnog života za čovjeka u zajednici politička“.¹⁹⁰ Iako u *Državi* Platon iznosi više teorija o pravednosti (Kefalova, Polemarhova, Trasimahova, Glaukonova, Sokratova) jedna od centralnih definicija pravednosti glasi da svako treba obavljati svoj posao, posredstvom koje Platon sintetiše odnose tri staleža koji čine državu. U pogledu procjene moralnog ponašanja čovjeka i njegovog karaktera Platon koristi pridjeve δίκαιος (pravedan) odnosno ἀδίκος (nepravedan). Čovjek čini nepravdu kada ne čini ono što mu po

¹⁸⁷ Francis. M. Cornford navodi više značenja koja izraz pravednost može podrazumijevati: od poštovanja običaja, dužnosti, zakona, onog što je zakonski ispravno, zakonito, što je dužnost od neke osobe ili prema nekoj osobi, zasluga, pravo. Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970, p. 1

¹⁸⁸ Željko Kaluđerović podsjeća da starogrčki izraz δίκη (pravda) podrazumijeva više značenja koja grupiše u pet skupina. Prva skupina značenja δίκη obuhvata: „običaj, naviku, način“, druga skupina značenja podrazumijeva i ona značenja koja su danas privaćena poput „pravo, pravda i pravednost“ stim da je „personifikovana Dike ustvari boginja pravde“, treća grupa značenja obuhvata: „pravna rasprava, presuda, pravosuđe, pravna odluka“. Četvrta skupina značenja podrazumijeva: pravni posao, parnicu, tužbu“ i peta skupina značenja δίκη posmatra se u vezi sa „kaznom, globom, zadovoljstvom, a kasnije i sa osvetom“. Željko Kaluđerović, *Najstarije predstavljanje pravde*, Glasnik advokatske komore Vojvodine, Vol. 91, No. 4, 2019, (stranice 440-453), str. 441

¹⁸⁹ R. C. Cross i A. D. Woozley smatraju da se moderno razumijevanje pravednosti odnosi na pravo. R. C. Cross i A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan, 1964, str. vi. Slično stanovište podupire i Julia Annas smatrajući da pojam prava (rights) je centralni pojam modernih teorija pravde, te napominje da Platon nije poznao izraz prava. Platon i njegovi sagovornici su razlikovali pravdu kao vrlinu pomoću pojmova jednakosti i pridržavanja onog što je vlastito. (Prev. M. Karahasanović). U originalu piše: „Plato has no word for 'rights'. He and his contemporaries distinguish justice as a particular virtue rather by means of the notions of equality and of keeping to what is one's own“. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 11

¹⁹⁰ Ibid., str. VII. U originalu piše: „That Plato dikaiosyne turned out to be political is true, but this is because he thought the specification of the moral life for man in society was political“. (Prev. M. Karahasanović)

prirodi odgovara razvijajući suprotne težnje npr. za vlašću, materijalnim dobrima, onom što mu ne pripada. Taj suprotni koncept ponašanja u odnosu na δικαιοσύνη Platon označava i kao πλεονεξία, pohlepa, permanentna težnja da se ima više, neovisno o tome da li to što neko želi drugima pripada. O implikacijama *pleonexie* s obzirom na vladavinu Platon je raspravljao i u *Gorgiji* 507e-508a gdje je u liku Kalikla¹⁹¹ otjelovio nezasitog vladara. Kalikle portretira političara i oblik vlasti u vidu antiteze Platonovom konceptu mudrog, umjerenog i dijalektički i filozofski obrazovanog vladara.

Pitanje je s obzirom na način na koji Platon tematizuje političke i moralne teme u dijalogu *Država* koliko je uopće opravdano postavljati pitanje razdvojenosti etičkog i političkog područja. A. Koyré smatra da je apsurdno povlačiti dihotomiju između etike i politike te da takav pristup podijele nije nešto što bi Platon uopšte mogao imati na umu.¹⁹² Ernest Barker uvidom u Platonovu teoriju pravednosti konstatuje da je pogrešno razlikovati etiku i politiku. Barker navodi da politička znanost posuđuje vlastiti vokabular od drugih poput etike, pravne prakse, biologije. U pogledu grčke političke znanosti primjetno je da govori u terminima etike.¹⁹³ To ga, ali i Platonova koncepcija morala i implikacije moralnog djelanja na pojedinca i zajednicu, dalje u istraživanju dovodi do zaključka da se etika i politika ne mogu distingvirati.¹⁹⁴ Sličan zaključak iznosi i G. Santas smatrajući da centralno pitanje *Države* jeste problem razumijevanja pravednosti od kojeg ovisi projekcija političkog ustrojstva zajednice. Iz razumijevanja šta pravednost jeste i kako je za nas dobra moguće je projicirati političku zajednicu i „socijalne aranžmane“ koji bi odgovarali idealima pravednosti.¹⁹⁵ Revolucionarne reforme insitucija koje predlaže Platon, subordinirane su idealima pravde, znanja i dobra što je odlučujuće za razumjevanje jedinstvenosti i koherencije djela.¹⁹⁶ Cornford smatra da ključno pitanje na koje bi trebalo *Država* da odgovori je pitanje

¹⁹¹ Željko Kaluđerović smatra da πλεονεξία za Kalikla pretstavlja princip ljudske prirode, prema kojem pravda podrazumijeva pravo jačeg. Implikacije Kaliklovog poimanja pravednosti dovode do rastakanja dva koncepta jednakosti aritmetičke i geometrijske, kao i sam koncept razumijevanja pravde odnosno odnos ekvivalencije. Željko Kaluđerović, *Antički koreni savremenih shvatanja pravde*, Glasnik Advokatske komore Vojvodine, Vol. 19, No. 4, *Filozofija prava*, 2020, str. 348-363, str. 358-359

¹⁹² Prema: Malcolm Schofield, Plato, *Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 34

¹⁹³ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York, 1959. p. 6.

¹⁹⁴ Ibid., str. 95

¹⁹⁵ Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Wiley Blackwell, 2010, p.7

¹⁹⁶ U izvornom tekstu piše: „The *Republic* proposes many revolutionary reforms of existing insitutions: public and strictly planned education, complete separation of political nad military power from property and wealth, the equality of women limits to the monogamous family, public control of art and media, and many others. But discussions of these institutions and other subjects are subordinate to the advancement of the ideals of justice,

„šta je pravda i kako se može realizirati u ljudskom društvu“.¹⁹⁷ V. Jeger, također u *Državi* prepoznaje primarno etički momenat kroz intenciju djela da prikaže oblikovanje čovjekovog karaktera. Riječ je o naglašavanju „državotvorne snage“ čovjeka što uključuje u analizu i samu ideju države.¹⁹⁸ Sa druge strane ako je *Država* politički rad i projekat šta se podrazumijeva pod pojmom politike? Christopher Rowe tvrdi, da ukoliko pođemo od shvatanja politike kao sredstva kojim se usklađuju suprotstavljeni interesi i traži način za organiziranjem zajedničkog života različitih skupina ljudi, *Država* u kojoj se potencira zahtjev da se konflikt u cjelosti iskorijeni nije politički rad.¹⁹⁹ Rowe će ipak dodati da bi utopije trebale biti sastavni dio političkog teoretiziranja ukoliko se pokaže mogućnost približavanja opisanoj utopijskoj zajednici, vjerujući da ipak postoji način približavanja najljepšem polisu opisanom u *Državi*.²⁰⁰ Platonov napor da vježbanjem misli savladava aporije dominantnih predstava i praksi o politici i traga za mogućim alternativama, bez obzira da li one odgovaraju stvarnosti ili ne, sadržava u izvjesnom smislu i pozitivan potencijal za politiku.²⁰¹ Značaj „utopijskog“ pristupa prepoznali i drugi koji su u Platonovo vrijeme pisali o političkim problemima i nudili drugačija rješenja, od kojih smo prethodno neke i pomenuli poput: Faleja, Hipodama, kao i Aristofana, u čijim djelima je moguće prepoznati određene ideje koje su prisutne i u Platonovoj *Državi*.²⁰² Činjenica da ni Aristotel ne problematizuje „utopijski karakter“ *Države*, niti postavlja pitanje ostvarivosti datih prijedloga već posljedica njihove realizacije, ostavlja prostora za vjerovanje da je Platon nastavio započetu tradiciju

knowledge, and the goog – and this is the key to understanding the unity and coherence of the work“. Ibid.7 (prev. Mirela Karahasanović)

¹⁹⁷ U izvornom tekstu piše: The main question to be answered in Republic is: What does justice mean, and how it can be realized in human society? (Prev. M. Karahasanović) F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univeristy Press, London, Oxford, New York, 1970. p.1

¹⁹⁸ Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 371

¹⁹⁹ Christopher Rowe, *The Place of the Republic in Plato's Political Thought*, in: G.R.F. Ferrari (ed). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press 2007, pp. 27-55, p. 28

²⁰⁰ Ibid., str. 28

²⁰¹ Malcolm Schofield baveći se ovim problemom, smatra da je utopizam uvijek prisutan i da predstavlja konstantu našeg mišljenja. Promišljanjem alternativa koje bi omogućavale bolje struktuisanje zajednice, prostornu organizaciju, organiziranje rada, obrazovanja, komunikacijskog sistema. Utopijska dimenzija mišljenja može da podstakne nadu, dok je nada bez takve dimenzije preambiciozna i u tome Schofield pronalazi mogući nedostatak vjere u zapadni liberalizam. Malcolm Schofield, *Plato- Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press 2007, p.198-200. Prema Donaldu. R. Morrisonu utopija može imati više značenja. U tom smislu razlikuje utopiju kao zamišljeno društvo bolje od prethodnih ili sadašnjih društava, u kojoj je kao u slučaju *Države* riječ ne o boljem već najboljem društvu. Sa druge strane govori se i o pukoj utopiji (mere utopia) koje je osmišljeno kao najbolje društvo u povijesti, ali koje nikada ne može biti realizirano. Donald. R. Morrison, *The Utopian Character of Plato's Ideal City*, in: G.R.F. Ferrari (ed). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press 2007, pp. 232-254, p. 232

²⁰² O problemu „utopijskih“ nacrti koji su se pojavili prije ali i za vrijeme Platona više vidjeti u : G. R. F. Ferrari, *Plato, The Republic*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, p. xvii

osmišljavanja drugačijih koncepata političkog života, čineći to sistematičnije i dublje nego drugi.

Platon je prepoznao da traženje rješenja političkih problema unutar političkog sistema koji ne uspijeva da se održi moguće je tek izvan tog sistema, racionalizacijom politike i traženja „forme polisa“ koja će garantirati političku stabilnost. To je prepoznao u neuništivoj formi, ideji dobra, kao univerzalnoj moralnoj kvaliteti posredstvom koje čovjek prepoznaje smjernice vlastitog djelanja i života. U čemu bi se uopće sastojala vrijednost pravednosti za pojedinca koji je lišen uslova u kojima je pravedan život moguć? Na to pitanje odgovor su dali Trasimah, Glaukon, Adeimant: u prividnoj pravednosti koja koristi državicima, ili građanima – pojedincima koji imaju pogrešna uvjerenja o tome šta je bit pravednosti. Platon u *Državi* nastoji da se suprotstavi tom konceptu razumijevanja pravednosti suočavajući zagovornike tog koncepta sa posljedicama koje iz toga proizilaze.

Filozofiji Platon dodjeljuje ambiciozan zadatak da posredstvom dijalektike približi, odnosno ujedini etičke i političke ciljeve zajednice. U tom smislu potrebno je sprovesti reforme koje bi bile rezultat tog sjedinjenja. Svjestan „radikalnosti“ prijedloga i opisa najboljeg polisa i sam Platon se u više prilika kroz dijalog osvrće na problem ostvarivosti odnosno neostvarivosti države. Problem izlazi na vidjelo kada dođu do izražaja ključne reforme koje oblikuju najbolju državu poput: zajednice, žena, djece, imovine i vladavine filozofa. Sokratovo uzmicanje i okolišanje da eksplicira načine realizacije datih prijedloga sadržano je u njihovoj protivriječnosti sa običajnim i aktualnim životom Atinjana. Sokrat malo drži do toga da bi prijedlozi mogli biti ozbiljno shvaćeni i da će prije izazvati podsmjeh nego li postati predmet ozbiljne argumentacije (*Rep.*450c-d). Iako Glaukon ohrabruje Sokrata, podsjećajući da njegove sagovornike čine razumni, pouzdani i prijateljski nastrojeni ljudi, Sokrat odgovara da mu to još teže pada jer i sam luta i ne bi želio prevariti sagovornike (*Rep.*450d-e, 451a-d).

Tezom da Sokrat želi sa sagovornicima osmisliti državu u mislima može biti argument odbrane u Sokratovu korist jer ne iznosi već gotovu teoriju sa svim pojedinostima. Na Galukonovo insistiranje da nakon teorijske elaboracije najbolje države pojasni i praktičnu realizaciju Sokrat i dalje oklijeva, ali ipak odgovara da ne želi govoriti o nečemu što nije do kraja ispitano (*Rep.*472a). Posljednja reforma koju treba sprovesti je uspostava vladavine filozofa, prijedlog za kojeg se čini da predstavlja krunu cjelokupnog ispitivanja i od kojeg bi mogla ovisiti cjelokupna mogućnost uspostave najbolje države. Galukon odgovara da bi takav

prijedlog mogao izazvati gnjev i to uglednih ljudi koji će nasrnuti i oružjem na Sokrata ukoliko se i sam Sokrat ne naoruža argumentima (*Rep.*474a). Da li je Glaukon imao u vidu atinske političare, ili one koji to potencijalno žele postati, a koji bi zbog strogosti i reducibilnosti Sokratovog prijedloga da filozofi vladaju bili lišeni političke moći vrlo je moguće. To bi možda mogli biti i sofisti koji na suprotnim tezama grade ideju vladara i vide političku moć kao i moć i prirodu filozofije, na što Platon široko ukazuje kroz cjelokupni dijalog.

„*Hoće li se oni ljutiti ako kažemo da ni za državu ni za građane neće prestati zlo dokle god vlast u državi ne uzmu u svoje ruke filozofi, i da pre toga neće ni sama država moći da postoji onako kako je mi zamišljamo*“²⁰³

Ἔτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται;²⁰⁴

Na kraju IX knjige 592b Sokrat tvrdi kako nije ni važno da li takva država već postoji ili će postojati u budućnosti. Za onoga ko je mislima obuhvatio i ko želi vlastitu dušu, odnosno život podesiti prema njoj uzor će pronaći na nebu,²⁰⁵ što je čini se u kontradikciji sa optimističnijim mišljenjem ranije iznesenim da je teško ali ne i nemoguće (*Rep.*502).²⁰⁶ Platonov cilj je da odredi ideal kojeg vrijedi slijediti kako u politici tako i individualnom životu.²⁰⁷ Stoga je imao zahtjevan zadatak da opiše kako zajednicu koja odgovara tom idealu

²⁰³ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 193, 501e, po prevodu: Albin Vilhar&Branko Pavlović

²⁰⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

²⁰⁵ Francis. M. Cornford smatra da ideja neba na koju se Platon referira nema isto značenja kao pojam neba ili nebeskog u kršćanstvu, ali da je upravo ovaj odlomak bio poticajan za stoike i kršćansku ideju o gradu božijem. Platon najvjerojatnije ideju neba shvata kao vidljivi poredak svemira koji održava red nebeskih tijela čuvajući zvijezde od pogrešnog manifestiranja, a taj poredak filozof nastoji reproducirati. Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, University Press, London, Oxford, New York, 1970 p. 319-320

²⁰⁶ Julia Annas smatra da *Državu* treba razumjeti kao uputu kako živjeti, zbog čega je značajno pokazati da je pravedna zajednica moguća, čak i uz odsustvo opisa svih detalja života takve zajednice. Annas će zaključiti da je *Država* stoga više stimulans vrline u pojedincu nego li politički nacrt neke zajednice. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 9-13. Slično tvrdi i Donald. R. Morrison prepoznajući u *Državi* prvoshodno vodič za svakodnevni život, pokazujući ujedno na koji način politika može biti upotrijebljena za etičke ciljeve. Donald. R. Morrison, *The Utopian Character of Plato's Ideal City*, in: G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, 2007, pp.232-254, p. 248

²⁰⁷ U kontekstu ostvarivosti ili neostvarivosti Platonovog političkog i filozofskog ideala Hegel podsjeća da je ideal kako ga Platon opisuje ne nešto što tek treba biti stvarno, nego nešto što jedino posjeduje stvarnost. Ukoliko je određena ideja predobra da bi se ostvarila, onda je u pitanju „mana samog ideala“. „Zbog toga bi Platonova država bila neka himera ne zato što u čovečanstvu nema takve izvrsnosti, već zato što bi ona, ta

tako i čovjeka koji ga slijedi, što ga je dovelo do sinteze prirode čovjeka i prirode polisa. Da li je u tome uspio? Čini se da u to ni sam nije bio siguran.

Sokratovi prijedlozi više ovise od uvjerenja ljudi nego li praktičnosti. Čak i ukoliko bi postali primjenjivi u zajednici ljudi bi i dalje bili skeptični u njihovu valjanost (*Rep.*450d). Spremnosti da budu prihvaćeni podrazumijeva istinsko razumijevanje šta je dobro za pojedinca i za državu čime se otvara mogućnost ustanovljavanja valjanog poretka. Filozofsko obrazovanje u tom smislu predstavlja oslonac, i sredstvo kojim se upotpunjuje razumijevanje ideje dobra, istine i ljepote kao i državotvorna priroda čovjeka. Drugi filozofski argument na koji Sokrat upućuje je i problem (ne)mogućnosti održanja najboljeg polisa, jer sve što sadrži klicu promjene kao što su i čovjek i država, sklono je degeneraciji (*Rep.* 546a).²⁰⁸ Opis uporedne degradacije ustavnih poredaka u VIII i IX knjizi - od idealnog (aristokratije/kraljevstva) do tiranije i ljudskih karaktera opisuje dati proces. Politička i etička degradacija zajednice događaju se uporedno čime Platon potvrđuje nerazdvojivost etičke i političke sfere djelanja, nerazdvojivost individualnih i kolektivnih vrijednosti u zajednici u kojoj svaki pojedinac ima jasno definisanu ulogu i zadatak. Prihvatanjem takvog jedinstva pravednost postaje vitalna u zajednici, a sredstvo njenog održanja je politika, odnosno filozofija.²⁰⁹

3.1.1 Odbrana pravednosti kao dobra po sebi

Da je važeći koncept pravednosti pogrešan kako s obzirom na politiku tako i na ljudski život u cjelini Platon pokazuje već u I knjizi *Države*. Dijalog započinje neformalno, slučajnim susretom Sokrata i Glaukona sa Polemarhom, sinom bogataša Kefala u čijoj kući će započeti diskusija. Od svih prisutnih (Polemarh, Glaukon, Adeimant, Lisija, Eutidem, Trasimah, Harmantid) Sokrat započinje razgovor sa najstarijim, Kefalom kako bi ga preispitao kako

izvrsnost, bila suviše rđava za čovečanstvo“. Georg. W.F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970. str. 224

²⁰⁸ U dijalogu *Teetet* 176b-c Platon smatra da je svijet u kojem se kreće čovjek opterećen nepravdom te da se od takvog svijeta treba udaljavati težnjom za istinskom mudrošću i spoznajom pravednosti koja je prisutna u svijetu bogova. U *Državi*, pravednost je u svijetu ideja lišenom zla i nepravde zbog čega duša filozofa teži da dotakne taj svijet i u njemu pronaše svoje prirodno stanište.

²⁰⁹ Bernard Williams smatra kako se osnova Platonove idealne države može sagledati u intenciji da se odgovori na pitanje održivosti pravednosti živom s obzirom na pouke iz svakodnevnog života gdje se prepoznaje degradacija i pojedinaca i države. Bernard Williams, *Smisao prošlosti, Ogledi o povijesti filozofije*“. Matica Hrvatska, Zagreb MMXV, str. 213

procjenjuje vlastiti život s obzirom da je ostario. Kefal će navesti da uobičajene teškoće na koje stari ljudi imaju pritužbe poput tugovanja za mladosti, oslobođenje od tjelesnih strasti, međugeneracijskog konflikta u domaćinstvu, su vanjski izgovori nezadovoljstva koji nemaju veze sa starošću već sa naravi čovjeka (*Rep.*328e, 329a-d). Sokrata raduje takav odgovor i nastavlja dijalog sa Kefalom o njegovom bogatstvu kako bi procjenio njegov karakter i indirektno dobio odgovor na pitanje kako živjeti, što predstavlja ključno pitanje istraživanja prirode pravednosti. Kefalov odgovor je da bogatstvo može učiniti starost podnošljivijom i siromahu i bogatašu samo ukoliko ide uporedo sa mudrošću (*Rep.*333a). Bogatstvo u rukama čestitog čovjeka vodi plemenitom ponašanju, ne biti dužan ni bogu ni čovjeku, ne lagati i nikog ne prevariti.

Prema navedenom, materijalni uvijeti života utječu na moralno ponašanje čovjeka. Sokrat ne napada izravno taj vanjski aspekt moralnosti iako ga ima u vidu kroz cijeli dijalog, ne rijetko podsjećajući da materijalni uslovi života ne čine čovjeka boljim već unutarnja harmonija duše i racionalni uvid u bit pravednosti kao dobra po sebi. Sokrat je ipak sa odobravanjem dočekao Kefalove odgovore prepoznajući u njima tradicionalni prizvuk poimanja pravednosti definirajući je na sljedeći način *Rep.*331c:

„Da li se ona jednostavno jednostavno sastoji u tome da se kaže istina, i u tome da svakom vratimo ono što smo od njega dobili. Ili bi to bilo ponekad pravično, a ponekad nepravično, već prema okolnostima“? Na primer, ako bi neko uzeo od svoga prijatelja oružje, a ovaj bi potom poludeo i tražio ga natrag, svako bi kazao da mu se oružje ne bi smelo vratiti i da ne bi bio pravičan onaj ko bi to učinio. Svako bi se isto tako složio da se tom čoveku, s obzirom na stanje u kojem se nalazi, ne sme reći cela istina“²¹⁰

τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τις τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγω· πᾶς ἂν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρά φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὄπλα, εἰ μανεῖς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τάληθῆ λέγειν.²¹¹

Kefal se složio sa odgovorom ali diskusiju dalje prepušta Polemarhu, koji ne uspijeva da ubijedi Sokrata da je pravednost vraćanje duga i da dobro treba činiti prijateljima, a zlo

²¹⁰ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 7, 331c, po prevodu Albin Vilhar&Branko Pavlović

²¹¹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

neprijateljima. Ako je pravednost vraćanje duga svako umjeće bi trebalo da pruži ono što se od njega očekuje, ljekar zdravlje, krmanoš sigurno upravljanje brodom i sl. Ispostavlja se da se svaka sposobnost može preobratiti u vlastitu suprotnost, pa tako i pravedan čovjek, ako je njegova dužnost da nešto sačuva, on to može i ukrasti (*Rep.*334b). U sličnom tonu Platon govori u *Protagori* 345B-C kada se poziva na Pitakove i Simonidove stihove koji izražavaju skepsu u mogućnost da čovjek može biti trajno dobar. Ovdje Platon naglašava da lošim ljekarom može postati samo onaj koji je vješt u liječenju, a nikako čovjek koji ne posjeduje ljekarsku vještinu. Tako i dobar čovjek može postati loš, ali uvjet je da prvobitno bude dobar, dok loš čovjek nikada ne može postati loš jer je takav oduvijek (*Prot.*345B-C).

Pojačanje argumenta Sokrat dalje izvodi iz loše procijene koju ljudi često donose ko im je prijatelj, a ko nije, što dovodi do toga da se zlo čini prijatelju, a dobro neprijatelju. (*Rep.* 334e) što sagovornici ne negiraju. Iako je pitanje suštine pravednosti je jedno od najkompleksnijih pitanja Sokrat ne posustaje čak i kada njegovi sagovornici ili on sam ostanu bez argumenata kao što je slučaj sa Polemarhom koji se na koncu složio da pravedan čovjek ne može nikome činiti zlo (*Rep.*335d). U tom slučaju Sokrat traži novog sagovornika kako bi novim razmišljanjem osvježio teoriju.²¹² Trasimah je sa nestrpljenjem čekao taj momenat i već prilično bjesan zbog razgovora koji je slušao zatraži od Sokrata da odgovara umjesto da postavlja pitanja unaprijed uslovljavajući šta Sokrat ne bi trebalo da tvrdi o pravičnosti. Sakrivajući nezadovoljstvo takvim pristupom Sokrat se krije iza ironije kako ništa ne zna i zbog toga i ne može odgovarati, a činjenicom da je njegov govor uslovljen time šta da misli, poželjno je da govori Trasimah koji je već ustvrdio kako on poznaje bolje tumačenje pravednosti od onog koje je čuo (*Rep.*337c, 337e, 338a). Trasimah zatim iznosi sofističko stanovište prema kojem pravednost koristi vladarima i kaže:

*„Slušaj – reče on. – Ja tvrdim da pravično nije ništa drugo nego ono što koristi jačemu.“*²¹³

φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.²¹⁴

Potom iznosi relativističko poimanje pravednosti s obzirom na različite tipove vlasti i kaže:

²¹² Thomas A. Szlezák smatra da Sokratova praksa minjenjanja sagovornika podrazumijeva i promijenu u razini argumetovanja i najčešće je u svezi sa situacijom u kojoj se „pomaže logosu“. Thomas A. Szlezák, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2000, str.79

²¹³ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 16, 338c, po prevodu Albin Vilhar&Branko Pavlović

²¹⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

„Svaka vlast opet, pravi zakone u vlastitu korist: demokratija demokratske, tiranin izdaje monarhističke zakone, a tako čine i ostale vlasti. Za ono što je njima korisno vele da je pravo podanika, kome se ovi imaju pokoravati, i ako ga ko prekorači, onda ga kažnjavaju kao čoveka koji je prestupio zakone i počinio krivicu“.²¹⁵

τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα.²¹⁶

Sa Trasimahovim promišljanjem pravednosti fokus rasprave se pomjera sa života individue na cijelu zajednicu i njene političke institucije, pri tome se uvažavaju bitna etička i politička pitanja.²¹⁷ Da li je Trasimah s obzirom na vrijednosni relativizam u politici blizak Protagorinim stavovima obzirom da i Protagora zastupa tezu da svaka država pa time i vlast procjenjuje šta je za nju dobro, a šta ne. Razlika je u preferiranju oblika vlasti, ali i činjenici da je prema Protagori spoznaja pravednosti bitna kako za vlast tako i za pojedinca, kojima obostrano koristi. Time je Protagora znatno bliži Platonu od Trasimaha. Protagora je naklonjen demokratskom modelu, a Trasimah prečutno tiraniji (*Rep.*344). Ostaje otvorenim pitanje distribucije političke moći bazirane na Trasimahovom konceptu pravednosti s obzirom na različite državne poretke.²¹⁸ Trasimahu čini se nije stalo do pojmovnog određenja pravednosti na što ga Sokrat upozorava (*Rep.*345b-c).²¹⁹ On smatra dovoljnim sagledati funkcionisanje političke zbiljnosti i izvući pouku, bez upuštanja u logičke elaboracije.

²¹⁵ Ibid., str. 16-17, 338e

²¹⁶ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

²¹⁷ Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Wiley – Blackwell, 2010, p.16

²¹⁸ Bernard Williams uočava da Trasimah nije shvatio da se izraz *jači* „javlja kao skupina, kolektivni djelatnik (kao što je narod u atenskoj demokraciji) te da on može biti kolektivni djelatnik samo zato što njegovi pojedinačni članovi individualno slijede pravila pravednosti“. Bernard Williams, *Smisao prošlosti, Ogledi o povijesti filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb MMXV, str. 211

²¹⁹ R. C. Cross i A. D. Woozley preispitujući šta bi značila Trasimahova teza da je pravednost u interesu jačeg fokus stavljaju na termin *ἀποκρισις* *Rep.* 371d kojeg prevode u širem smislu kao odgovor. Trasimahovi odgovori Sokratu „kompatibilni su stim što je zamišljeno kao definicija pravde, ali to ne podrazumijeva da je ona jedna“. U originalu piše: „Now, that Thrasymachus is offering an answer to Socrates's question about justice is quite compatible with its being intended as a definition of justice, but does not entail that it is one“. (Prev. M. Karahasanović). Cross i Woozley smatraju da su dva najznačajnija prevodioca *Države*: F. M. Cornford i H. D. P. Lee izraz *ἀποκρισις* preveli kao *definicija* što smatraju pogrešnim i što dovodi u pitanje sam tekst. R. C. Cross & A. D. Woozley, *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964. p. 25. Imenicu (*ἀποκρισις*) u originalu Platon navodi izraz *ἀπόκρισις* koji Albin Vilhar i Branko Pavlović prevode na srpski kao

Trasimah nastoji ubjediti Sokrata da pravednost treba promatrati s obzirom na njene političke implikacije, dok Sokrat nastoji ispitati bit pravednosti s obzirom na ljudski život u cjelini. Nakon što se Trasimah suoči sa aporijama svog stava da pravednost koristi jačem, odnosno vladaru za kojeg će Sokrat, a s njim se i Trasimah složiti da ponekad čini nešto i na vlastitu štetu kada donosi zakone koji mogu biti protiv njegovo interesa, Trasimah iznosi koje su to prednosti nepravednog života nakon čega namjerava napustiti razgovor. Sokrat replicira da Trasimah prerano napušta raspravu obzirom da nije ustanovljeno da li su njegovi stavovi o pravednosti tačni ili nisu. Pri tome iznosi fundamentalni uslov ispitivanja prirode pravednosti uopšte, a to je da su odgovori na to pitanje nerazdvojivo povezano sa načinom življenja (*Rep.*344.d-e).

Trasimah će potvrditi da i on misli isto što i Sokrat, s tim da je njegova pozicija kako živjeti sretno suprotna Sokratovoj. Potom iznosi pojedinosti iz svakodnevnog života koje pokazuju da i u najelementarnijim, a ne samo političkim odnosima među ljudima pravedan čovjek je uvijek na gubitku (*Rep.* 343a-e, 344a-d). U svakom slučaju političar u odnosu na običnog čovjeka, podanika uvijek je na dobitku, jer za ista djela vladar i podanik bit će različito kažnjeni i tretirani. Vladara će slaviti, a građanina osuditi, što je dovoljan razlog za vjerovanje da pravednost koristi jačem (*Rep.* 344c-e). Trasimahove formulacije pravednosti²²⁰ kao onog što koristi jačem,²²¹ onog što koristi vladarima, upotpunjena je trećim određenjem da je pravednost i pravedan čovjek tuđe dobro (*Rep.*343c), odnosno pravedan čovjek ne koristi samome sebi već onom ko vlada, ko je stoga i jači, te je prema tome pravedan čovjek uvijek na gubitku.

Nakon dužeg Sokratovog ubjeđivanja Trasimah se složio da je život pravednog čovjeka bolji i sretniji, a nepravednog nesretniji. Iz rasprave sa Trasimahom može se izdvojiti nekoliko zaključaka o pravednosti i nepravednosti:

tumačenje, a ne definicija. U riječnicima je moguće pronaći i druga značenja ove imenice ženskog roda ἀποκρισις kao što je „odgovor“ i „odvajanje“.

²²⁰ Rachel Barney smatra da bi se Trasimah mogao svrstati u imoraliste ili amoraliste. Ukoliko nema razloga koji opravdava zbog čega slijediti principe pravednosti - moralnosti i ako su odsutna zakonska i druga sputavanja, slijedi da nepravednost čovjeka čini sretnim. Rachel Barney, *Socrates' Refutation of Trasymachus*, in: Gerasimos Santas (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 44-63, p. 46

²²¹ Ovaj koncept pravednosti baziran na političkoj, ali i materijalnom moći da se ima više (*pleonexia*) često se dovodi u vezu sa Kaliklovim stavovima u *Gorgiji*.

- 1) Nepravедnost proizvodi sebičnost jer će ljudi raditi jedni protiv drugih vodeći se ličnim interesom, koristeći čak i vlastite vještine kako bi taj interes zadovoljili (ljekar, krmanoš, vladar), dok pravedan čovjek uvijek ima u vidu dobrobit drugog (*Rep.*342a-e, 352c-d),
- 2) Pravednost je uzrok zajedništva, a nepravедnost nesloge i mržnje, i njena razaračka moć je identična u državi, domaćinstvu, vojsci pa čak i pojedincu (*Rep.*351d-e),
- 3) Nepravедnost udaljava čovjeka i od boga (*Rep.*352b) čini ga nemoćnim da čini dobro sebi i drugima (*Rep.* 352c-d),
- 4) Nepravедnost lišava dušu njoj svojstvene vrline da najbolje obavlja svoj posao (*Rep.* 353d) i čini čovjeka nesretnim i zlim, dok ga pravednost čini blaženim, spokojnim i mudrim (*Rep.* 353d, 354a).

Navedene zaključke Platon će slijediti i dalje kroz dijalog potkrepljujući ih dodatnim argumentima. Sokratov trijumf je zapravo prividan jer i sam priznaje nezadovoljstvo rezultatima diskusije nakon koje umjesto da spozna šta je pravednost zapada u još veću zbunjenost koju će nastojati otkloniti kroz ostatak dijaloga.²²² Čini se da će Trasimah biti nit vodilja do samog kraja dijaloga što potvrđuje Sokrat i u VIII knjizi referirajući na Trasimaha i tvrdeći da ukoliko njegovi pokušaji pronalaženja najpravednijeg čovjeka i „pravednog ustava“ propadnu da će priznati poraz Trasimahu (*Rep.*545). Sokratov pokušaj da pojmovno odredi pravednost kao i njenu vrijednost za ljudski život i sreću odvest će ga do uspostave analogije između pravednog čovjeka i pravedne zajednice od čije sinteze ovisi uspostava i funkcioniranje uzorne države.

²²² Željko Kaluđerović smatra da je u I knjizi *Države* Sokrat dostigao tek do formalnog pojma pravednosti. Razlog zbog kojeg Sokrat nije u mogućnosti u I knjizi *Države* da dođe do pojmovnog određenja pravednosti leži u nemogućnosti da se na nivou individualne svijesti odredi „što bi konkretnog pojedinačnog čoveka u njegovoj delatnoj pojedinačnosti činilo pravednim“. Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 231. „Pokazuje se, drugačije rečeno, da rezultati etičkog poimanja pravednosti nisu dostatni ukoliko im ne prethodi istraživanje na „makro nivou“, tj. političko poimanje pravednosti. Platon premešta težište spoznajnog traženja pojma *dikaiosyne* s pojedinca na celinu odnosno *politeiu*. To je jedini put da se dosegne suština klasičnog polisa, pošto pravednost celine može i mora biti mera pravednosti onog partikularnog“. Ibid., str. 231

3.2. Paralelizam psihologije i politike-psihološko zasnivanje politike

Trasimah pokazuje uslovljenost etike i politike na način da etički ciljevi koriste političkim s ciljem zadovoljenja interesa onih koji su na vlasti, a na štetu podanika. Suprotnu koncepciju iznosi Glaukon tvrdeći da pravednost koristi slabijima kako bi se zaštitili od nepravde (*Rep.*359a). Zbog nemogućnosti življenja u uslovima dominacije nepravde, ljudi su pristali na ugovor i zakon kojim se zaštićuju od nepravde. Tako su ugovor i zakoni ono što predstavlja porijeklo pravednosti. Pravednost je srednji put između onog što Glaukon naziva najvećim dobrom, a to je nekažnjeno činjenje nepravde i najvećeg zla, nemogućnosti osvete s obzirom na pretrpljenu nepravdu (*Rep.*359b). Kao zakonski definirana prinuda, pravednost uslovljava čovjeka da čini ono što radije ne bi, i u slučaju da se otvore mogućnosti neopaženog činjenja nepravde čovjek će to uvijek i činiti. Na taj način Glaukon pokazuje da pravednost nije prirodna, dobro po sebi, već prisilni aspekt ponašanja nametnut spolja i stran ljudskoj prirodi koja želi da se ponaša drugačije. O tome kaže *Rep.* 359c:

*„Svako biće po prirodi teži za vlašću, i samo ga zakoni sprečavaju i silom primoravaju da zastane kod ravnopravnosti“.*²²³

ὁ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.²²⁴

Da bi potkrijepio tezu Glaukon navodi primjer pastira Giga koji je pronašao moćan prsten posredstvom kojeg može da postane nevidljiv kada to želi, što mu je omogućilo i da neopaženo čini nepravdu i zauzme kraljevski tron (*Rep.*359a-e, 360a-c). Zaključak priče je da je pravičnost prinuda i da će čovjek ukoliko mu se ukaže prilika kao pastiru Gigu činiti nepravdu, a nastojati da izgleda pravedan jer to od njega zajednica očekuje. Prema tome ne postoji ni pravedan čovjek po sebi (*Rep.* 360c-d). Ljudi se boje javno činiti nepravdu zbog straha da će je i sami trpjeti, ali ukoliko im se ukaže prilika da nepravdu neopaženo čine svakako će taj momenat iskoristiti i u tome nema razlike između pravednog i nepravednog čovjeka. Vrhunac nepravičnosti je uspjeh čovjeka da izgleda pravednim iako to nije (*Rep.* 361b). Imitacija pravednosti je siguran put preuzimnja vlasti, što dalje garantuje slobodu vladaru da se ponaša u vlastitom domaćinstvu kako želi, pobjedit će političke i druge neprijatelje, steći će veliko bogatstvo i ugled kod prijatelja, prinosit će žrtve bogovima i imati veći ugled nego li pravedan čovjek. Glaukon zaključuje da će pored bolje političke *sudbine*

²²³ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 38, 359c, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

²²⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

takav čovjek imati i veću naklonjenost bogova (*Rep.* 362c). Adeimant će potvrditi Glaukonove stavove o značaju reputacije pravednog čovjeka u kojoj su sadržane mnoge dobrobiti. Adeimant ide čak i dalje tvrdeći da biti pravedan ne znači ništa bez priznanja javnosti zbog čega je potrebno mobilizirati sve resurse da se status pravednog čovjeka u zajednici zadobije. To podrazumijeva zaštitu od dejstva zakona koji sankcioniše prijestupe, potom od sile i varanja u skupštini (*Rep.* 365c-d). U tome se ogleda snaga privida koji nadjačava istinu (*Rep.* 365c).

I Trasimah i Glaukon i Adeimant iznose identične zaključke, da pravednost koristi nekolicini koja ili zbog posjedovanja političke moći (Trasimah) ili sticanja reputacije pravednog čovjeka (Glaukon i Adeimant) uspjeva da kreira političku zajednicu kakva odgovara ličnom interesu i gdje nije potrebna refleksija o prirodi pravednosti već njen prividni aspekt koji mobilizira materijalne resurse i druge povlastice. Međutim, pravednost se ne može reducirati na ponašanje pojedinca ili pojedinaca, ona je i svojstvo države (*Rep.* 368e) zbog čega je bitno preispitati kako se pojavljuje u državi tj. kako u njoj postaje vidljiva kako bi se jasnije uočilo i kako se ona pojavljuje i kao svojstvo pojedinca (*Rep.* 369a, 376d).²²⁵ Da bi to i dokazao Sokrat mora pokazati na koji način se vrline pojavljuju u državi, što će poslužiti kao orijentacija za prikaz vrlina u pojedincu (*Rep.* 368c).

Država nije mudra, umjerena, hrabra i pravedna zbog samih vrlina kao takvih već zbog onih koji ih primjereno upražnjavaju. Filozofi kao nosioci vrline mudrosti čine državu mudrom, vojnici zbog dominacije vrline hrabrosti čine državu hrabrom, dok umjerenost nije odlika određenog staleža pojedinačno, već svih staleža u cjelini i njen zadatak je omogućavanje onom što je bolje da nadvalada ono što je loše (*Rep.* 430e, 431a). Pravednost čini ostale vrline vidljivim u državi na temelju principa da svako radi posao u skladu sa dominantnom vrlinom duše.²²⁶

²²⁵ Rachana Kamtekar smatra da Sokratov argument koji polazi od prikaza pravednosti u gradu kako bi postala vidljivijom u pojedincu podrazumijeva podređivanje etike politici. Uloga Sokratovog objašnjenja idealnog grada odbranom pravednosti “ima za cilj povezivanje pravednosti kao strukturalnog stanja duše i pravednog ponašanja“. U originalu piše: This chapter argues that the account of the ideal city in Socrates's defense of justice plays the role of connecting justice as structural condition of the soul and just behavior“. (Prev. M. Karahasanović). Rachana Kamtekar, *Ethics and Politics in Socrates's defense of justice*, Mark. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 65-82, p. 67

²²⁶ George Klosko smatra da je pravednost zapravo načelo specijalizacije posredstvom kojeg svaka vrлина dolazi do izražaja pri čemu svaki stalež dobrovoljno izvršava zadatke i ne miješa se u posao drugih staleža. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford- New York, 2006, p. 70

Pitanje postanka pravednosti u državi povlači i pitanje porijekla države. Porijeklo *Države* Platon prvobitno pronalazi u međusobnoj ekonomskoj ovisnosti ljudi, jer pojedinci sami za sebe ne mogu zadovoljiti sve potrebe (*Rep.*368b), a s obzirom i da imaju različite prirode i njihove sposobnosti su drugačije. Stoga je i najbolje ukoliko jedan čovjek radi samo jedan posao (*Rep.* 370b-c). Ovaj naizgled neformalan i neobavezujući opis ekonomske međuzavisnosti za koju bi se reklo da Platon iznosi na temelju empirijskih opservacija i odsustva metafizičkih zahtjeva, dalje se u raspravi razvija u definiciju pravednosti prema kojoj svaki čovjek treba da radi posao koji odgovara njegovoj duši, odnosno prirodi. Cjelokupno uređenje države ovisi od razrade tog principa i (ne)mogućnosti njegove primjene na prirodu čovjeka, obrazovanje i njegove socijalne relacije u zajednici.

Pitanje je zbog čega Sokrat već u II knjizi iznosi definiciju pravednosti da svako radi jedan posao, a tek u IV knjizi 432d-e ushićeno priznaje Galukonu da im je nakon što su u državi otkrili vrline hrabrosti, umjerenosti i mudrosti, ostalo da otkriju pravednost, zapravo pravednost cijelo vrijeme bila prisutna u svijesti ali da je nisu odmah prepoznali. U tom smislu se može reći da je Sokrat najprije otkrio pravednost i da se polis uporedo razvijao čak i u svojoj najjednostavnijoj varijanti sa idejom pravednosti koja postaje vidljiva u polisu u kojem strasti, luksuz i materijalne dobra određuju način života.²²⁷

I dok je u *Državi* prva faza postanka *polisa* i političkog života opisana kroz nedostatke materijalnih dobara, a ne vrline, u *Zakonima* Platon polazi od „moralnih nedostataka“ kada procjenjuje osnov nastanka i razvoja države s obzirom na prisustvo vrline odnosno poroka (*Nom.*676a). Razlika je i u pristupu, jer je u *Zakonima* primjetno nastojanje da se prikažu historijska geneza određenih elemenata političke prošlosti koji proizilaze i iz mitologije (priča o velikom potopu, Kronovom dobu) kao i konkretne slabosti postojećih država poput Perzije i Atine i onih koje su propale poput dorskih država. U *Državi*, naprotiv, u daljem toku opisa postanka države i iznošenjem zahtjeva za najboljom političkom konsitucijom zajednice, Platon se umjerava na genezu duše i psihološko konstruisanje države s ciljem logičkog dokazivanja *prirodnog* porijekla države u ljudskoj duši.²²⁸ Pregled političke prošlosti u

²²⁷ Francis. M. Cornford smatra da je cilj opisa prvobitne zajednice koja se održava posredstvom ekonomskih odnosa imalo za cilj ustanovljavanje principa specijalizacije i podjele poslova u zajednici po diktatu prirode, što će predstavljati formu koju pravednost ima u sferi ekonomije. Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970-3. p. 54

²²⁸ Ernest Barker smatra da Platonov opis rasta države kroz tri dominantne funkcije nije determiniran historijskim kontekstom kako je to slučaj u *Zakonima*, gdje su prikazane prirodne faza razvoja države. U *Državi*, Platon se koristi psihološkim metodom pokazujući na koji način od najnižeg do najvišeg elementa uma, svaki od njih učestvuje u kreiranju države, dok se historijski pristup pojavljuje tek neznatno. Stoga Barker zaključuje da

Zakonima je koristan za ustanovljavanje na koji način država može biti najbolje uređena, ali ne na način preuzimanja određenog modela države iz prošlosti već iz historije političkih i moralnih pogreški koje su dovele do propasti država i kojih bi se zakonodavci trebali kloniti ukoliko žele racionalno utemeljiti državu. Prema tome, i u *Državi* ali i u *Zakonima* vlada jednako raspoloženje da postojeće države ne mogu poslužiti kao uzor zbog čega je potrebno promisliti novu političku paradigmu baziranu na principu razuma i etike.

Platonu je sasvim jasno da se čovjek ne može zadovoljiti jednostavnim načinom života koji karakteriše „zdravu državu“ u kojoj nedostaju mnogi elementi postojećih država poput: zlata, luksuza, umjetnosti, nauke, obrazovanja i nekih drugih zanatlijskih vještina (*Rep.* 373a-b) za kojima će ljudi neminovno iskazati potrebu (*Rep.* 373a-c). Samo u takvoj državi je i moguće uvidjeti na koji način se pravednost i nepravednost pojavljuju u državama (*Rep.* 372e). Luksuz, novac i druge materijalne potrebe utiču na formiranje karaktera čije djelovanje u odsustvu moralnog i intelektualnog vaspitanja proizvodi destruktivne političke posljedice.

Između čovjekovog karaktera i njegovog socijalnog i političkog okruženja prisutan je intrinzični vrijednosni odnos suprotan Trasimahovom vanjskom odnosu temeljenom na političkoj moći vladara koja zahtjeva pokoravanje na vlastitu štetu. Platon polazi od toga da čovjek i država posjeduju identičnu vrijednosnu strukturu, odnosno identična moralna obilježja. Između pravičnog čovjeka i pravične države s obzirom na formu pravičnosti nema nikakve razlike (*Rep.* 435b). Osobine države i njena struktura manifestacija su onih osobina i strukture koju pronalazimo u ljudskoj prirodi odnosno duši. Kroz političko oblikovanje duše u *Državi* Platon će se po prvi put suočiti sa izazovom da opiše strukturu duše, iako se dušom bavio i u ranijim dijalozima.²²⁹ U *Državi*, može se reći da je cjelokupna koncepcija duše promatrana iz horizonta politike, a manje onih pitanja koja se tiču besmrtnosti i sudbine duše.

čak i kada Platon polazi od ekonomske uslovljenosti postanka države i dolazi do složenijeg modela luksuzne države on ne misli da država zaista nastaje na takav način, niti da slijed od najjednostavnije do luksuzne države podrazumijeva progres. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York 1959. p.104-105

²²⁹ Charlotte C. S. Thomas & Kevin. S. Honeycutt smatraju da se Platon u *Državi* više koristi psihološkim nego političkim argumentima u opisu najbolje države. Stoga se i od samih početaka pa do samog kraja dijaloga analogija duše i polisa pokazuju operativnom. Pozivajući se na Sokratov odgovor Glaukonu da njegov cilj nije ostvarenje takve realne-političke zajednice, smatraju da je pogrešno kriviti Sokrata za nemogućnost dokazivanja empirijske mogućnosti njegovih prijedloga o idealnoj državi i idealnoj duši. Sokrata je najprije zanimao opis i lociranje pravednosti u analogiji sa individuom. Charlotte C. S. Thomas & Kevin. S. Honeycutt, *Philosophical Genesis: The Three Waves and the City-Soul Analogy in Republic V*, *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought*, Vol. 35, 2018, pp. 164-185, p.182. Čini se da su zanemarena druga mjesta u *Državi* u kojima

Platon će iznijeti mnoštvo primjera kojima nastoji opisati ponašanje duše kako bi grupisao njene moći u tri dominantne, razumsku moć, nagonsku i voljnu.²³⁰ Sve tri moći prepoznaju se u državi koja se sastoji od „tri roda bića“ onih koji privređuju, oni koji brinu o sigurnosti i onih koji donose političke odluke (*Rep.* 440e, 441a). Ustanovljavanje moralnog odnosa između pojedinca i *Države* je bitno teorijsko pitanje. Sintezu duše i *polis*a je moguće postići ukoliko se politika uzdigne posredstvom duše u svijet ideja u kojem politika pronalazi moralne uzore i sadržaje djelovanja s obzirom da joj je po prirodi imanentna racionalnost.²³¹ U VII knjizi nalazimo potvrdu tome, u stavu da se u duši nalazi um (*Rep.* 518c-d). U *Timaju* 41d Platon će naglasiti da je božanski dio ljudske duše onaj koji slijedi pravdu, te da racionalni element duše kao najznačajniji odlučuje šta je za najbolje za ostale djelove duše, ali i šta je za sve u cjelini dobro (*Tim.* 70e, 71a). Samo je duša po prirodi sposobna za sticanje umnosti (*Tim.* 46d). U *Fedru* 247c-d Platon um naziva kormilarom duše koji dospjeva do najviše stvarnosti i najvišeg bića, a ujedno služi i kao hrana duši pri zadovoljenju prohtjeva za znanjem i istinom. Isto potvrđuje u *Menonu* i *Fedonu* o teoriji učenja kao prisjećanja duše na prethodno viđeno. Stoga naročit izazov opisa strukture duše predstavlja koliko prirodu samih dijelova, njihov odnos, tako i iznalaženje argumenata koji podržavaju supremaciju razuma u odnosu na požudu i volju. O razlozima prednosti razuma Platon kaže *Rep.* 411e :

„Sledi, dakle, da razumnosti pripada vođstvo, i to zato što je mudra i zato što se ona najviše brine o celoj duši. Volji pripada da se pokorava razumnosti i da joj bude saveznik“.
232

Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμαχῶ τούτου;²³³

Razum zajedno s „voljom“²³⁴ štiti dušu od negativnih utjecaja, a naročito od nezasitosti strasti i požude koja se najekspanzivnije širi (*Rep.* 442a-b). Afirmacija filozofije u V, VI i VII knjizi

Sokrat sugerira takvu mogućnost. Razlozi njegovog dvoumljenja su kako i sam priznaje u obimnosti i inovativnosti prijedloga i teškoće njihovog prihvatanja od strane građana i političara.

²³⁰ Friedrich Solmsen smatra da Platon o duši pokazuje da zna mnogo više od njene tri moći. On poznaje njihove prirodne (valjane) relacije kao i degenerativne, te razloge nužnosti kooperativnosti dijelova u odsustvu čega dolazi do građanskih sukoba. Friedrich Solmsen, Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3, 1983, pp. 355-367, p. 361

²³¹ Friedrich Solmsen raspravljajući o prirodi duše smatra da Platon dušu vidi aktivnom u svim kognitivnim operacijama. On smatra da je intelektualna funkcija duše dovela Platona do toga da um načini *dijelom* duše. Ibid., p. 362

²³² Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 2002, prema prevodu, Albin Vilhar i Branko Pavlović, str. 130, 441e

²³³ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

s obzirom na njen značaj za politiku, oličen u vladavini filozofa trebalo bi da pokaže u čemu se sastoje prednosti vodstva racionalnog elementa duše.

Na analogiju duše i države u nešto izmjenjenom kontekstu Platon podsjeća i u *Zakonima* 689a-c gdje potvrđuje tezu da racionalni elementi duše, mišljenje i znanje predstavljaju njene prirodne upravljače. Ukoliko im se duša usprotivi da bi oslobodila prostor strastima nužna posljedica je vladavina bezumlja. Isto se događa i u državi ukoliko se ljudi nepokoravaju zakonima.

„Jer, bol i zadovoljstvo u duši isto su što i narod i većina u državi.“²³⁵

τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἠδόμενον αὐτῆς ὅπερ δῆμος τε καὶ πλῆθος πόλεως ἐστίν.²³⁶

Nesaglasje u duši ne može dovesti čak ni do privida razboritosti, a takav čovjek će upropastiti čak i vlastiti dom, kako bi onda mogao biti upravitelj države (*Nom.* 389e). Problem nesaglasja u duši je problem prirode duše u cjelini. Istinsku prirodu duše treba tražiti u ljubavi prema mudrosti i njenoj srodnosti sa onim božanskim (*Rep.* 611e). Spoznaja je zamjena za sva materijalna dobra, a spremnost duše na pročišćenje i posvećenost pravednosti i istini približava dušu bogovima (*Phaed.* 69b, *Theat.* 176c). U *Fedonu* 66b Platon svijet materijalnog, tijelesnog, vidi kao prepreku duši da dođe do istine. Tijelo ispunjava dušu različitim osjećanjima poput ljubavi, straha, požude, zahtjeva zadovoljenje fizičkih potreba za hranom, proizvodi bolest i onemogućava posvećenost filozofiji. Čak i ratove i pobune proizvodi tijelo *Phaed.* 66c-d:

„Ta radi zgrtanja novca rađaju se ratovi, a novce smo prisiljeni zgratati tijelu za volju, jer robujemo njezi njegovoj. Pa tako nam zbog svega toga ne dotječe vremena za filozofiju“²³⁷

Διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ· καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας περὶ διὰ πάντα ταῦτα.²³⁸

²³⁴ Izraz volja teško da egzistira uopšte u Platonovo vrijeme. Platon koristi izraz τίμοειδές koji se najčešće prevodi kao srčanost, strastvenost, čast, srdžba. Mnogi prevodioci Platonovih djela koriste umjesto navedenih prevoda pojam volje, kao nečeg što bi bilo blisko izrazu τίμος.

²³⁵ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 95, 689a-b, BIGZ, Beograd, 1990. str. 95, 689a-b, prema prevodu A. Vilhar

²³⁶ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/lois3.htm>

²³⁷ Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996, str. 49. 66c-d, Prema prevodu Kolman Rac.

Tijelo čini dušu nerazumnom (*Tim.86b-d*) zbog čega čovjek treba težiti da postane što manje ovisan o tijelu. Spoznajući sama sobom, neovisno od tijela, duša dospijeva do onog što je nepromjenjivo i vječno, postižući srodnost stim, a čuvajući pri tome svoju jedinstvenost (*Phaed.79e*). U dodiru s tijelom duša se povezuje sa onim što je promijenjivo, nestalno, što je povlači sa sobom na različite strane (*Phaed.79c*) što umanjuje sposobnost duše da se odupire tijelu i krene prema onom što joj je po prirodi srodno. U IX knjizi *Države* gdje se Platon ponovo vraća opisu prirode duše potvrdit će sličan stav da je tijelo prepreka za spoznaju prirode duše.²³⁹ Pročišćenje duše od tjelesnog vodi istinskom uvidu u razliku pravednosti i nepravednosti (*Rep.611c*). Iz odnosa duše tijela koji je ujedno odnos duše i njenog socijalnog okruženja proizilazi da je Platon imao na umu kao što Ernest Barker potvrđuje, duhovnu paralelu duše i polisa, kako bi pokazao nastanjivanje pravednosti i u duši i njenom političkom okruženju.²⁴⁰ To što u *Timaju* ali i *Državi* Platon djelove duše smješta u tijelo u odgovarajuće im organe, ne znači da je ustrojstvo duše empirijski spoznatljivo jer je pravednost unutarnje ustrojstvo duše koje se manifestuje u različitim socijalnim praksama. Ako je duša duhovna i intelektualna *slika polisa* čije jezgro čini ideja dobra, njegova *matrijalna baza* su funkcije koje građani obavljaju u zajednici. Obzirom da su različite funkcije u državi *imitacija* duševnih funkcija, u tom smislu je i sam polis *mimetičkog* karaktera. Država je slika čovjeka i sve dok država oponaša takvu sliku ona će biti najbolja. Kada dođe do poremaćaja duše, reprodukcije i vaspitanja koje duši i tijelu odgovaraju država nepovratno degradira (*Rep. 546a-b*).

Prema tome, kada Platon zahtijeva da svojstva duše djeluju po samima sebi, on to podjednako zahtijeva kako od filozofa tako i od čuvara i zanatlija. Polis kao cjelina je pravedan samo onda kada svako radi svoj posao kao što je i inividua pravedna ukoliko uspostavi ravnotežu u duši.²⁴¹ Gregory Vlastos na sličnom tragu odbacuje mišljenje da Platon

²³⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/phedongr.htm>

²³⁹ W. K. C. Guthrie analizirajući Platonove stavove o prirodi duše zaključuje da se u *Fedonu*, *Državi* i *Timaju* mogu prepoznati analogne konstatacije o besmrtnoj prirodi duše i tijelu kao prepreci duši da se razvija u pravcu vlastite prirode. To podrazumijeva da je Platon cijeli život ostao dosljedan takvom ubjeđenju. Stoga Platon konflikte koje prepoznaje u duši u vidu borbe strasti i apetita također pripisuje povezanosti duše sa tijelom. W. K.C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, in: Gregory Vlastos (ed.), *Modern Studies in Philosophy*, Plato: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230- 243, p. 234

²⁴⁰ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications INC. 1959, p. 102.

²⁴¹ Ciceron u svom djelu *Država* slično Platonu napominje da obdarenost vrlinom zahtijeva i praktičko djelanje u skladu s vrlinom. Cjelovito ostvarenje vrline sastoji se u primjeni dok je u pogledu vještina stanje drugačije. Naime, čovjek može posjedovati određenu vještinu i da je ne koristi uokliko mu nije potrebna. Цицерон, *Држава*, ПЛАТΩ, Београд, 2002, стр. 21, по преводу Бојана Шијачки Маневић

postignuće psihološke harmonije pripisuje isključivo filozofima.²⁴² Ukoliko i jeste tako, to bi povlačilo velike posljedice za idealnu državu obzirom da treći stalež ne bi činili pravedni ljudi. Filozofi su još u vrijeme djetinjstva na nivou čulnosti anticipirali svoje specifično intelektualno iskustvo kao što je ljubav prema pravdi, umjerenost i slično, kao i imaginaciju, emocije i razvijali ispravna uvjerenja pod utjecajem različitih duševnih stanja. Svima je prema Vlastosu takvo vaspitanje bilo namijenjeno, a ne samo filozofima kako bi građani prepoznali vrlinu umjerenosti koja je potrebna svakom staležu.²⁴³

3.2.1 Tripartitna struktura duše

Besmrtna priroda duše za koju Sokrat smatra da može pronaći objašnjenje u dodiru sa političkim životom dolazi do značajnog izazova s obzirom na tripartitnu strukturu. Pitanje koje fundamentalno određuje diskusije IV knjige je, da li je duša sinteza dijelova i na koji način je unificirana? Ako je duša besmrtna, nepropadljiva, jednostavna kako bi mogla imati dijelove, jer sve što je sastavljeno podložno je i propadanju (*Phaed.* 78c, *Rep.* 611b)? „Dijelovi duše“²⁴⁴ ne podrazumijevaju kvantitativne razlike, već unutarnje kvalitete duše, požudu, hrabrost i mudrost među kojima je zastupljena harmonija kao najviši stupanj moralnosti.²⁴⁵ To što su određeni kvaliteti snažniji u čovjeku odraz je njegove prirode koja želi djelovati u tom

²⁴² Gregory Vlastos, Justice nad Happiness in the Republic, in: Gregory Vlastos (ed.), *Modern Studies in Philosophy: Plato: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Palgrave Macmillan, 1971: A Collection of Critical Essays, pp. 66-96, p. 92

²⁴³ Ibid., p. 93

²⁴⁴ Iako kako navodi George Klosko Platon u *Timaju*, dijalogu koji je nastao nakon *Države* dijelove duše poredi sa dijelovima tijela, u *Državi* je dosta fleksibilniji, gdje naizmjenično koristi različite izraze kojima označava „dio“. Najčešći termini kojima se smatra da Platon opisuje dijelove duše su *eidos* i *genos* za koje se, kako smatra, ne mogu pronaći ekvivalenti u engleskom jeziku. Izraz *meros* se javlja tek na mjestu 442b11, kada je rasprava već poprimila dublje razmjere. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 72. Međutim, Platon koristi tjelesnu analogiju čovjeka i države kako bi pokazao jedinstvenosti i uvezanost polisa. Tijelo je jedinstveno, iako je sačinjeno iz mnoštva organa koji imaju različite funkcije, ono valjano funkcionira tek kada su svi njegovi dijelovi zdravi. Obolijevanje jednog dijela osijeti cijeli organizam. Isti je slučaj i sa državom.

²⁴⁵ Christopher Shields zaključuje da tripartitna struktura duše ne podrazumijeva u esencijalnom smislu tri dijela, niti Platon insinuirati takav zaključak. Ako bi se takav i izveo to bi podrazumijevalo iskripljivanje idealno pravedne duše. Harmonija duše ne podrazumijeva integraciju „dijelova“ duše, već se odnosi na subordinaciju svih tendencija duše njenoj temeljnoj sposobnosti razumu. Christopher Shields, *Plato's Divided Soul*, in: Mark L. McPherran (ed.), *Plato's Republic, A Critical Guide*, Cambridge University Press 2010, pp. 147-170, p. 151. G.W.F. Hegel smatra da postoji bitna razlika između harmonije duše i harmonije čulnih stvari. Harmonija duše je prisutna prije svakog čulnog bića, dok čulna harmonija dolazi naknadno kao posljedica neke stvari. G.W.F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd 1970, str. 175

pravcu. Sokratu su jasne protvriječnosti koje može izazvati koncept trostruke djelatnosti duše zbog čega i preventivno postavlja pitanje da li jedna osobina duše odlučuje o svemu ili je svaka usmjerena na odgovarajuću vrstu djelatnosti, ili duša učestvuje u cjelini u sve tri aktivnosti (*Rep.* 436a-b)? Da bi dokazao jedinstvenost duše Sokrat kao i obično poseže za logičkim objašnjenjem koje isključuje unutarnju protvriječnost duše. Koristeći se principom kontradikcije Sokrat zaključuje da određeni predmet ne može u istom odnosu istovremeno različito djelovati:

*„Znamo da jedan isti predmet ne može u isto vreme, i u istom odnosu i da trpi i da radi suprotno. Ako je isto tako i kod duševnih sposobnosti, onda ćemo znati da nije uvek reč o jednoj istoj od njih nego o više njih“.*²⁴⁶

Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθέλησει ἄμα, ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω.²⁴⁷

Za čovjeka koji pokreće određene dijelove tijela poput glave i ruku nećemo reći da u isto vrijeme miruje i kreće se, već da jedan dio tijela miruje, a drugi je pokretan (*Rep.* 436c-d). Žednog čovjeka strasti nagone da pije vodu, a razum ga odvraća ukoliko za to postoji opravdan razlog, što podrazumijeva da duša posjeduje različite moći, onu kojom promišlja i drugu posredstvom čega osjeća nagone, strasti, glad, žeđ,..odnosno nerazumnost (*Rep.* 439d). „Volja“ kao treća kvaliteta duše balansira između razuma i strasti i uvijek je na strani razuma (*Rep.*440). Cjelovitost duše prepoznaje se u odnosima njenih osobina, u unutarnjoj usaglašenosti gdje nijedna osobina neće djelati na uštrb druge pridržavajući se hijerarhije da ono najviše (razum) treba da vlada, a najniže da se pokorava (strasti, požude) (*Rep.*443d). Prema tome, kada Sokrat iznosi definiciju pravednosti prema kojoj obučar treba raditi svoj posao, stolar svoj posao i drugi, on iznosi tek sjenu pravednosti, njenu spoljašnju praksu, naprotiv *Rep.* 443d-e :

„Istina je – čini se – da je pravičnost nešto nalik na to, ali ne po spoljašnjoj nego po unutrašnjoj praksi. Ta unutrašnja praksa, uistinu, odnosi se na nas same i na svojstva koja nam pripadaju. Reč je o tome da se ne dopusti nijednom od ona tri svojstva duše da dela na

²⁴⁶ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993. str. 123, 436b, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

²⁴⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/rep4.htm>

način drugog, nego samo po sebi samom, niti njihovo mnogostruko delanje u odnosu na druge stvari“.²⁴⁸

Τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη.²⁴⁹

Prema tome, načelo da svako svojstvo treba djelovati u skladu sa vlastitom prirodom podrazumijeva djelovanje u skladu sa prirodom duše u cjelini. Disbalans nastaje kada bilo koje svojstvo odstupi od datog pravila. Slijedeći dato pravilo čovjek će znati kako djelati u ekonomiji, politici, pravnoj praksi, njezi tijela. Znanje prethodi praksi, a ne praksa znanju (*Rep.* 443e). Iako Platon naglašava značaj jedinstvenosti duše i značaj upoznavanja njenih funkcija, on će podsjetiti kako je takva jedinstvenost ujedno i prepreka da čovjek čini i neke druge poslove (*Rep.* 395b).²⁵⁰ Zbog podijeljenosti funkcija duše, ona je nesposobna da sa jednakom uspješnošću obavlja više poslova što implicira i njenu nesposobnost da praktički djeluje na istovjetan način u različitim poslovima koje obavlja (*Rep.* 395b).²⁵¹

Sve manjkavosti koje mogu biti posljedica opisa duše i njene političke strukture poput nedovoljno jasnog razgraničenja dijelova duše, preciziranje njihove prirode ili pominjanja da duša može imati i “međudijelove“ (*Rep.* 443d) mogu se promatrati sa aspekta uklopivosti u političke ciljeve kojima pridonose.²⁵² Ako bi Platon insistirao i na opisu međudjelova vjerovatno bi bio suočen sa nužnošću da definiše i međustaleže, kao i njihove političke funkcije.

²⁴⁸ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993. str. 132, 443d-e, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

²⁴⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/rep4gr.htm>

²⁵⁰ U VI knjizi 486c Platon navodi da čovjek ne može voljeti posao kojeg obavlja s teškoćom i u kojem je neuspješan. Samo pravedan čovjek može biti zadovoljan poslom koji mu po prirodi pripada.

²⁵¹ Gerasimos Santas smatra da Platon ne odbacuje mogućnost da čovjek čini više poslova. Ono na čemu Platon insistira jeste da se jednako dobro ne može obavljati više poslova kao što se može obavljati jedan. Gerasimos Santas, *Plato's Criticism of Democracy in the Republic*, in *Social Philosophy and Policy*, Cambridge University Press, Vol. 24. Iss.2, 2007. p. 87 (pp.70-89). Značajno je naglasiti da Platona ne zanima tehnički aspekt određene djelatnosti (posla) već u kojoj mjeri takva funkcija doprinosi pravednosti u državi. To je i razlog zbog kojeg je za svaku funkciju u državi odredio pripadajuću vrlinu. To da bi čuvar preuzeo ulogu vladara, ili zanatlija ulogu čuvara nije nešto što je nemoguće, ali je sa aspekta morala nepravedno.

²⁵² George Klosko smatra da je Platon po navedenim pitanjima možda namjerno ostao nejasan smatrajući neobaveznim da do kraja razvije psihološku teoriju, već svoje ideje prilagođava određenim svrhama. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 72

Opis stukture duše je neophodan kako bi se Trasimahu i Galukonu dokazala intrinisična vrijednost pravednosti i posljedice njene aktualizacije u zajednici. Proširivanje pravednosti sa socijalnog konteksta (Glaukon, Trasimah) i na individualni (duševni) kao njegovu izvornost dovelo je do sinteze politike i psihologije,²⁵³ ono što odgovara duši odgovara i zajednici.

Država stoga ima osnovu u prirodi duše, ona nije neprirodna da bi bila produkt ugovora (Glaukon), ili nega vrsta ograničavanja prirodnih egoističnih instikata čovjeka koji permanentno traže samopotvrđivanje (Trasimah).²⁵⁴ Prirodne razlike među ljudima kojima odgovaraju tri staleža u državi moraju biti institucionalizirane kako bi država postala pravedna.²⁵⁵ Pravednost ima ulogu uspostavljanja prirodnog reda u duši, određujući čemu je svojstveno pokoravanje a čemu vladanje (*Rep.444d*). Sve što je suprotno tome je protiv prirodno pa samim tim i nepravično (*Rep.444d*). Idealna država je ona gdje niko ne uživa na račun drugog, niti prisvaja nešto što drugom pripada. U takvoj državi su svi staleži podjednako sretni (*Rep.420b*). Uloga pravednosti da raspoređuje moći duše na prirodni primjeren način objašnjava zbog čega je pravednost kao intrinzična vrijednost dobra po sebi za pojedinca. Uloga pravednosti da raspoređuje prava, obaveze i funkcije u zajednici u skladu sa prirodnim sposobnostima članova zajednice odgovara na pitanje zbog čega je pravednost u zajednici dobra po sebi.

3.2.1. Politička i moralna degradacija duše

U političkom smislu duša može degenerirati na pet načina (*Rep. 445c-d*). Odnosno koliko ima oblika državnih uređenja toliko ima i oblika duše (*Rep.544e*). Analogijom ustavnih poredaka i duše koja se pominje fragmentarno tek na kraju IV knjige Platon se posvećuje tek u VIII i IX knjizi države kako bi pokazao koje političke posljedice proizvode različiti tipovi anomalija duše. Opis korespondencije duše i političkih poredaka trebalo bi da ponudi savršeniji prikaz čovjeka i države (*Rep. 543d*). Ako sada već na tom višem nivou opisa Sokrat ne uspije

²⁵³ Anthony. W. Price smatra da fundamentalna forma pravednosti prema koja je u isto vrijeme i individualna i socijalna ima za posledicu razumijevanje filozofije i politike kao ogledala gdje politika predstavlja ogledalo za psihologiju a psihologija za politiku. Anthony. W. Price, *Plato: Ethics and Politics*, Charles. C.W. Taylor (ed), *From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London & New York, 2005. pp. 364-392, p. 369

²⁵⁴ Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970-3, p. 53-54

²⁵⁵ Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. 118

pružiti Trasimahu zadovoljavajuće argumente o prednosti pravednog života preostaje da prihvati Trasimahove teze (*Rep.*545a). Sokrat će naglasiti da u ispitivanju treba slijediti jednak metodološki pristup kao u slučaju preispitivanja pravednosti u državi, pa tek onda pojedincu, jer takav metod je povoljniji za razjašnjenje problema (*Rep.*545b). Značajna razlika je u tome da je opis strukture duše zahtijevao preispitivanje prirode duše od najnižeg stupanja, strasti i nagona do umnog kao najviše vrijednosti, dok u opisu analogije duše i političkih poredaka Platon polazi od već izgrađene teorijske osnove idealne države koja degenerira u sve niže ustavne forme.²⁵⁶

Degradacija karaktera i pripadajući im oblika vlasti polazi od idealne aristokratske/ili kraljevske,²⁵⁷ koja degradira u timokratiju, timokratija u oligarhiju, oligarhija u demokratiju, a demokratija u tiraniju. Degradacija idealne države opisana je u mitološkom tonu kao posljedica nemogućnosti kontrole rađanja koja u ovom slučaju nije u rukama filozofa, već je posljedica prirodnog reda stvari koji određuje period plodnosti za svako živo biće. Nauka je nemoćna pred prirodom, zbog čega će doći do rađanja potomstva u vrijeme koje po prirodi nije predviđeno (*Rep.* 546b). To će dovesti do poremaćaja izvorone strukture najbolje države gdje najbolji neće biti nosioci vlasti. Doći će do stvaranja nesloge između onih koji teže starom poretku (najbolje prirode) i onih koji teže novcu, imovini (*Rep.*547a-b). Sukob se razriješava sporazumom o činjenju imovine privatnom, a slobodnih ljudi i dotadašnjih prijatelja bespravnim seljacima (*Rep.* 547c). Posljedica toga je prelaz u timokratiju, poredak u kojem je častoljubivost najviša vrijednost (*Rep.*548c).²⁵⁸ Timokratskom čovjeku nedostaje „sposobnost prosuđivanja kombinovana sa obrazovanošću“ (*Rep.* 549b).²⁵⁹ Čovjek odgojen u dobroj porodici, ali lošem državnom uređenju i socijalnom okruženju naći će se u rascjepu

²⁵⁶ Ernest Barker smatra da Platonovo polaznje od najboljih psiholoških uslova prema sve lošijim pokazuje da posjedovanje valjanih uvjeta duše podrazumijevaja istinsku državu, dok njihovo postepeno odsustvo vodi degradaciji države. Platon pokušava pokazati kroz nepravdu države prirodu nepravde kod pojedinca baš kao što je to činio i u opisu pravednosti države kako bi ilustrirao prirodu pravednosti kod individue. Ernest Barker, *The Political Thought Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York, 1959. p. 105

²⁵⁷ U završnim riječima IV knjige Sokrat navodi da izloženi koncept idealne države može nositi dva imena. U slučaju dva vlada jedan, najbolji država će biti kraljevstvo. Ukoliko državom bude upravljala nekolicina u tom slučaju je država aristokratska (*Rep.* 454e).

²⁵⁸ Raspravljajući o dobrim i lošim osobinama političara Plutrah na tragu Platona ocjenjuje pored pohlepe, i pretjeranu težnju za časti kao negativnu osobinu. On podsjeća da je Platon smatrao kako je zlato u duši vrijednije od onog koje čovjek nosi na tijelu imajući u vidu vrlinu kao osobinu ljudske prirode koja se rođenjem dobija. Plutrah navodi da bi trebalo slijediti takav Platonov princip kada je u pitanju čast koju treba držati pod kontrolom kao unutarnje zlato koje se nije dotaklo onog što bi ga iskvarelilo. To zlato treba njegovati i uvećavati proučavanjem političkih dostignuća i vlastitog djelanja. Plutrah, *Kako biti vođa*, MIBA Books, Beograd, 2021. str. 171. Po prevodu sa engleskog: Ivana Maksimović

²⁵⁹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd, 1993. str. 243, 549b, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

između odgoja u domaćinstvu o tome da se pridržava onog što je ispravno i pravedno i pritiska okoline u kojoj je na cijeni materijalna dobit, lični interes i nepravda. Ovaj antagonizam između srčanosti i razuma dovest će do toga da duša prihvata srednji put i predaje se slavloljubivosti i ambiciji koje proizvode oholost karatera (*Rep. 550b*). Degradacija najbolje države u timokratiju posljedica je neusaglašenosti duše i njenog socijalnog okruženja. Kada prvobitno ustanovljena sinteza psihologije i politike posredstvom pravednosti bude jednom narušena, degradacija je nezaustavljiva i sve veća. To demonstrira i naredna devijacija timokratije u oligarhiju. Oligarhija vrhovnom vrijednošću drži novac, a ne vrlinu i valjano vaspitanje. Novac je izvor procjene svake vrijednosti pa i političkog položaja, što će onemogućiti sposobnima da obnašaju političke funkcije ukoliko su siromašni (*Rep.551c*). To će stvoriti dvije države u jednoj, državu bogatih i državu siromašnih, koje su u stalnoj napetosti što će umanjiti osjećaj patriotizma (*Rep.551e*). U oligarhiji se praksom da isti ljudi rade više poslova narušava moralno načelo o izvršavanju jednog posla (*Rep.552a*). Ljubitelji časti postaju ljubitelji novca (*Rep.551a*), stvaraju zakone koji pogoduju bogatima, stvaraju beskućnike i siromašne koji nikakvu ulogu u državi nemaju jer nisu ni trgovci ni zanatlije, ni vojnici (*Rep.552a-b*). Tako oligarhija stvara sloj stanovništva koji ni po kakvom osnovu nisu građani polisa jer ne obnašaju nikakvu funkciju. U idealnoj državi svaki građanin ima jasno definisano mjesto i ulogu. Prema Platonovoj zamisli čovjek istinski pripada državi kada u njoj pronade pridajuće mu mjesto.

Vrijednosti koje dijeli oligarhija težnjom za novcem i škrtosti također dijeli i duša čovjeka koja odgovara takvom uređenju. Takvoj duši nedostaje valjano obrazovanje zbog čega je nejedinstvena, stim da su plemenitije želje još uvijek snažnije od lošijih (*Rep.554e*).²⁶⁰ Nemoguće je u državi u isto vrijeme cijiniti novac i vrlinu (*Rep. 555c-d*). Ukoliko novac preovladava pojavit će se trostruko nezadovoljstvo oličeno u tri kategorije nezadovoljnih ljudi. Jedni su izgubili građanska prava, drugi su dužni, a treći i jedno i drugo (*Rep.555e*). Bolesti oligarhijske države i oligarhijske duše dovest će do prevrata u demokratiju koja nastaje smaknućem jednog dijela protivnika, protjerivanjem drugog i podjelom vlasti sa trećim (*Rep.557a-b*).

²⁶⁰ O značaju preispitivanja osobina različitih karaktera govori i Teofrastovo djelo pod nazivom *Karakter* u kojem su obuhvaćene negativne osobine karaktera. Zanimljivo je da Teofrast pominje samo karakter svojstven oligarhiji izostavljajući sve ostale. Teofrast definira oligarhiju kao vlastoljubivost koja se ogleda u primarnoj težnji za ličnom koristi. Oligarh želi da ostavlja utisak bogato odjevenog čovjeka koji se u podne pojavljuje na trgu, izbjegava siromašne, nastoji dominirati nad drugima određujući šta je i koliko dovoljno za državu. Stidi se siromašnih ljudi, optužuje sudstvo kao instituciju koja mu onemogućava rad, nevoljno gleda na činjenicu da i drugi ljudi žele da učestvuju u javnom životu. Teofrast, *Karakter*, Mandala, Bograd, 2015, str.141-142

Demokratija je naizgled atraktivno državno uređenje jer dopušta da svako živi po vlastitom htjenju te stoga proizvodi mnoštvo različitih karaktera (*Rep.* 557b-c). Prožetost različitim karakterima, načinima života stvara iluziju najljepšeg uređenja u kojem se na temelju vladavine principa slobode mogu pronaći i svi drugi oblici vlasti (*Rep.* 557d). Moguće je, ironičnim tonom tvrdi Sokrat, u takvom uređenju potražiti i ono idealno. Dopuštanjem da svako čini ono što smatra ispravnim, da se ne pokorava zakonu, izbjegava izdržavanje zatvorske kazne, da odbija obavezu upravljanja državom, da vladaju oni za koje nije poznato u čemu su vješti i da li uopšte posjeduju političku vještinu te izjednačavanjem ljudi i njihovih sposobnosti proizvodi anarhično uređenje (*Rep.* 558c). O tome Sokrat kaže:

*„ Demokratija bi, dakle, imala to i sve što je tome srodno. To je, kao što vidiš, divno državno uređenje, anarhično, šareno, koje svima bez razlike, i jednakima i nejednakima, deli nekakvu jednakost“*²⁶¹

Ταῦτά τε δὴ, ἔφην, ἔχει ἂν καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ δημοκρατία, καὶ εἴη, ὡς ἔοικεν, ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.²⁶²

Demokratija djeli isti problem kao i oligarhija, jer i u jednom i u drugom uređenju dolazi do narušavanja principa pravednosti da svako radi posao za koji je sposoban, s tim da je u demokratiji taj problem dosta izraženiji. Duša demokratskog čovjeka pati od istih nedostataka kao i država jer je podložna bezakonju, bestidnosti, raskošnom životu, beskorisnim željama, nekultivisanim nagonima (*Rep.* 560e, 561a-b). Sve navedene osobine potiče demokratski ustrojena zajednica, a najdominatnija psihološka osobina je relativnost tj. promjenjivost.²⁶³ Duša oblikovana nesputanom slobodom permanentno proizvodi nove želje, želi se baviti filozofijom, u drugom trenutku upravljati državom, u naredom držati govore, baviti se trgovinom i drugim poslovima bez ikakvog reda, hijerarhije i usklađenosti različitih duševnih osobina. Kako je duša u neredu, disharmoničnom i promijenjivom stanju ona ne može proizvesti nikakvo dobro. Analogno tome u državi vlada odsustvo reda, hijerarhije vladanja i

²⁶¹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd, 1993. str. 254, 558c, po prevodu Albin Vilhar&Branko Pavlović

²⁶² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

²⁶³ Vidi u: Carl Eric Scot, *The Inconstant Democratic Character, A Comparison of Plato's Republic and Tocquevilles Democracy in America*, 2008, Fordham University, New York, p. 7. Dissertation. <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI3353779/>

Carl . E. Scot smatra da Platonovo zanemarivanje nekih drugih duševnih osobina poput individualizma i ljubavi prema jednakosti sastoji se u tome da one ne mogu u dostatnoj mjeri otkriti unutarnji ljudski karakter jer su usmjerene na socijalni ponašanje, a ne na organizaciju duše. Ibid., str. p. 7

pokoravanja, zbog čega demokratska vlast teško da može biti općeprihvatljiva svakom građaninu, jer svaki vjeruje da je sposobniji od drugog. Posljedica pretjerane slobode je pretjerano ropstvo i za čovjeka i za državu (*Rep.564a*).²⁶⁴

Tiranija je neizbježna posljedica pretjerane slobode. Tiranin se pojavljuje kao zastupnik interesa *demosa* koji nije naročito bogat i koji će tražiti dio imovine koja pripada imućnim. Kako je *demos* lišen obrazovanja nekritički i skeptički ne prihvata optužbe na račun imućnih koje bi jedan dio političara (Platon ih zove trutovi jer teže prisvajanju tuđe imovine) želio lišiti imovine zadržavajući dio za sebe, a dio podjeliti narodu. Uživajući fizičku i drugu zaštitu naroda takav predstavnik dobija vlast i na koncu se okreće protiv naroda (*Rep. 565a-e*). Tiranska duša je vrhunac individualne i političke degeneracije razvijene na temelju nesputanih i nekultivisanih strasti (*Rep.754d-e*). Duša koja je je u cjelosti lišena umjerenosti, pozitivnih požuda i mnijenja (*Rep.573b*) sposobna je za sve oblike devijacija i zločina. Platon u opisu tiranina ide toliko daleko da im odriče ključne osjećaje koji konstituiraju život zajednice poput: osjećaja za zajedništvo, nepoštivanje bogova, roditelja, prijatelja, a naročito sposobnih i plemenitih ljudi. Takva duša i politički sistem koji suoblikuje nesumnjivo je najnepravedniji, i najneslobodniji (*Rep.577b-e*).²⁶⁵ Pozicionirajući tiraniju na najlošijih oblik vlasti i najlošiju dušu Platon ga ujedno čini i najudaljenijim od filozofa.

U *Zakonima* 864a, Platon će potvrditi da tiranija strasti, zavisti, požuda i drugih negativnih osjećanja duše proizvode nepravdu, čak ukoliko nikakve posljedice nisu uočive.

²⁶⁴ Jennifer Tolbert Roberts smatra da je Platon za razliku od Sokrata izražavao snažnije nezadovoljstvo u odnosu na demokratiju. Iako Sokrat nije eksplicitno hvalio demokratiju, on je hvalio određene demokratske elemente kao što je sloboda govora. Njegov stav u odnosu na atinsku demokratiju se može razumijeti i kroz činjenicu da je bio atinski građanin koji je dobro poznao atinsku javnost, ali bi bez obzira gdje da je živjeo u kojem polisu Sokrat bi vjerovatno kritikovao svaki oblik vlasti. Sokrat, Platon i Aristotel su oblikovani demokratijom u kojoj su živjeli zbog čega su djelili jednako ubjeđenje da se samo u pravednoj državi može pronaći sreća. Jennifer Tolbert Robert, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994, p. 72, 91

²⁶⁵ Referirajući se u *Politici* 1316a-1-40, 1316b1-24 na Platonovo objašnjenje degradacije oblika vlasti Aristotel zamjera Sokratu na nepotpunom objašnjenju transformacije ustavnih konstitucija. Prva zamjerka odnosi se na odsustvo šireg objašnjenja transformacije najboljeg ustavnog poretka. Ono što Sokrat o tome kaže jeste da i priroda ponekada omogućava rađanje ljudi koji su nepopravljivi i koji kao takvi doprinose propasti države. Aristotel se pita zbog čega bi to tek bila tek karakteristika za najbolju državu, a ne i za sve druge oblike vlasti. Druga primjedba tiče se uzroka promijene države u spartansku koja je zapravo najsličnija najboljoj. Prije je slučaj navodi dalje Aristotel da se ustavni poretki mijenjaju u suprotne, a ne slične. Isti zaključak se odnosi i da druge transformacije poredaka. Ustavni poretki se mijenjaju i obratnim redoslijedom. Tako se i demokratija ne mijenja tek u tiraniju, već i obratno u oligarhiju što je češći slučaj nego li da se mijenja u tiraniju. Sokrat također uskraćuje odgovor da li će doći do promijene tirnije u neki drugi poredak i koji bi to bio. Razlog zašto Sokrat o tome ništa nije rekao je u tome što bi se zapravo tiranija preobratala se u najbolji poredak i tako bi konstatovao neprekidnu kružnu promijenu. Aristotel, *Politika*, Sveučilišna naklada Liber, Globus/Zagreb, 1988, str. 197, 1316a-1-40, 1316b1-24

Ako u dušama preovladava ono što teži najboljem za čovjeka i državu, posljedice podvrgavanja toj vlasti je pravedan život bez obzira na koji način čovjek ili zajednica zamišlja da je to moguće ostvariti (*Nom.*864a-b). Iako je svakom „obliku“ duše određeno pripadajuće mjesto, bog je prepustio čovjekovoj volji odlučivanje o tome u kojem pravcu će usmjeriti dušu (*Nom.* 904b-c).

„Jer, svaki od nas većinom postaje takav kakve sklonosti i dušu ima“.²⁶⁶

ὅπη γὰρ ἂν ἐπιθυμῆ καὶ ὁποῖός τις ὦν τὴν ψυχὴν, ταύτη σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολὺ.²⁶⁷

Ne samo da politički život duše ovisi od toga čemu je naklonjena, već i sudbina duše ovisi od toga čime se hrani (*Phed.* 246d). Fokus na politički aspekt duše, posljedica je Platonove težnje za iznalaženjem dokaza u prilog tezi da je forma pravednosti identična i u polisu i u čovjeku, te da i dobro zajednice kao i pojedinca treba tražiti u unutarnjem stanju duše, a ne s obzirom na vanjska „dobra“ za kojima teži Trasimahov, Adeimantov i Galukonov „imitator“ pravednosti. Usmjerenost na vanjska dobra vodi *pleonexiji*, neutaživoj žeđi za više koja u jednakoj mjeri razara i pojedinca i državu. Tiranin je prepoznat kao primjer takvog čovjeka koji dopušta slobodu strastima, a eliminiše sve što bi moglo imati racionalno utemeljenje od mnijenja, požuda do zakona. Devijantan odnos između tiranina, demokrate, oligarha i polisa nastaje kao posljedica narušene prirodne sinteze (pravednosti) koja spaja čovjekovu dušu i njeno političko okruženje. Prema tome, Sokratovi sagovornici griješe kada tvrde da je pravednost spasenje ugleda, a ne duše. Pravilno je tvrditi suprotno.

3.3. Paideia – moralna reforma karaktera

Ravnoteža duše i države kako svake za sebe ali i u međusobnom jedinstvu ovisi o paidei. Platonov uvid da je paideia, odnosno vaspitanje i obrazovanje imalo fundamentalnu ulogu u oblikovanju čovjeka, njegovog duha, karaktera kao i tjelesnog držanja dovelo ga je do situiranja paideie kao organona za oblikovanje paradigme najbolje države. Cjelokupna organizacija države počiva na vaspitanju različitih priroda da adekvatno procjene koje im uloge u državi pripadaju (*Rep.*423d). U tom smislu organizacija, struktura i ideja države

²⁶⁶ Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 345, 904b-c, po prevodu Albin Vilhar&Branko Pavlović

²⁶⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

neodvojiva je od ideje paideie (*Rep.*423c, 424b, *Nom.* 642a-b).²⁶⁸ Paideia podrazumijeva i moralno vaspitanje posredstvom kojeg se oblikuje jedinstveno razumijevanje vrline (*Nom.*788b) i pravilne predstave o pravednosti koje oblikuju savršeno moralnog građanina. Usmjeravajući cilj obrazovanja na dosezanje vrline, Platon u *Državi*, ali i *Zakonima* isključuje sve druge djelatnosti i vještine koje nisu potpomognute prosuđivanjem i vrlinom, a one koji ih prakticiraju kao nedostojnim da budu nazvani vaspitanim (*Nom.* 643a-e, 644a). Izražavajući kritički stav spram sofističke i umjetničke paideie Platon je kako Verner Jeger ističe svoj zadatak prepoznao u potrebi obnavljanja „čitavog sistema grčke paideie“.²⁶⁹ U dijalogu *Protagora* Platon pokazuje način organizacije tradicionalne paideie, od kojeg u formalnom smislu ne odustaje u *Državi*, već nastoji transformisati sadržinske i vrijednosne aspekte takvog koncepta paideie. Protagora navodi da vaspitanje počinje već od ranog perioda života kada djeteta uspeva razumijeti prve upute od majke, doilje, oca i pedagoga kako da se ponaša. Naredna etapa vaspitanja odvija se u školi gdje djeca ovladavaju tehnikama čitanja, pisanja i sviranja, potom uče napamet pjesme odabranih pjesnika.²⁷⁰ Dalje se učenici upućuju u muzičko vaspitanje koje u njihovim dušama razvija vrline razboritosti i umjerenosti u cilju prevencije zla. Učenje različitih ritmova, korištenje određenih instrumenata i upoznavanje sa lirskim pjesnicima pomaže u razvijanju pitomosti, vrline, sklada u duši što je neophodno za vođenje skladnog i lijepog života (*Prot.*326B).

Gimnastičko vaspitanje je također u službi vrline jer pobuđuje plemenitost i hrabrost umjesto kukavičluka. Nakon muzičke i gimnastičke paideie, slijedi politička paideia koju sprovodi država insistiranjem na učenju zakona i njihovom poštivanju (*Prot.*326D-E). Država se tako pojavljuje kao posljednja vaspitna instanca što će Platon kasnije u dijalogu *Država* preokrenuti i polis odrediti kao primarnog odgajatelja, a vaspitanjem posredovati sve političke djelatnosti i odnose unutar zajednice. Taj će zadatak Platona odvesti do identifikovanja političkih i obrazovnih ciljeva na što će kritički reagovati savremeni interpretatori i filozofi.²⁷¹

²⁶⁸ D. J. Sheppard primjećuje da je funkcionisanje države u cjelosti oslonjeno na vaspitanje. Primjetno je da državi nedostaju institucije, ustavni mehanizmi koji bi bili u službi ograničavanja moći vlasti, kao što ne postoje ni mehanizmi zaštite prava građana što je karakteristično za liberalne demokratije. D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 52

²⁶⁹ Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 346

²⁷⁰ Kevin Robb navodi da se u V stoljeću prije nove ere mogu pronaći dokazi o postojanju škola čiji cilj je bio opismenjavanje i razvijanje vještina pisanja. Postojale su privatne škole gdje su vaspitanje mogle priuštiti bogate porodice. On smatra da je i sam Platon pohađao takvu školu što se može prepoznati kroz dijaloge referiranjem sagovornika na vlastito obrazovanje. Kevin Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford University Press New York, 1994. p. 184.

²⁷¹ Milan Polić smatra da za razliku od Sokrata kojem je primarni interes bio razvijanje individue, Platon je zbog identifikacije političkih i vaspitnih ciljeva ideologizirao vaspitanje. Služeći se idoktrinacijom i manipulacijom

Pogrešno bi bilo nastojati Platonove zaključke konsekventno primjeniti na kontekst savremenih ideja o vaspitanju zanemarujući kontekst života atinske zajednice, kao i političku i filozofsku pozadinu kojom su opravdani vaspitni i politički ciljevi. Platonov cilj je preispitati šta doprinosi sreći pojedinca i zajednice, odnosno na čemu počiva dobar život. I dok se Platonov idealni građanin nalazi u rascjepu između političkih i filozofskih zahtjeva, građanin moderne države živi u antagonizmu između zahtjeva tržišta i individualnih motiva i želja, prinuđen da kalkuliše u kojem pravcu će ići njegovo vaspitanje. U *Državi*, ali i *Zakonima* vaspitanje gotovo da nema nikakve veza sa ekonomijom države. Štaviše, ekonomska moć je u *Državi* odijeljena od političke moći i prepoznata kao najdestruktivnije sredstvo koje udruženo sa političkom moći vodi degradaciji zajednice.²⁷² Političku moć i snagu zajednice treba mjeriti prisustvom vrline i ako je prisutna koherencija vrijednosti koje dijeli zajednica i onih koje dijeli pojedinac takva zajednica zaslužuje naziv najbolje.

Vjerujući u snagu vaspitanja Platon je osnovao Akademiju kada se vratio u Atinu, nakon što je napustio zbog razočarenja osudom Sokrata. U Akademiji su izučavane različite nauke kao što su astronomija, geometrija, muzika, aritmetika, a naročita pažnja se pridavala matematici što je vjerovatno razlog natpisa na ulazu u Akademiju, da niko ne treba ulaziti ukoliko ne poznaje geometriju. Politička pitanja su svakako bila predmet podučavanja, a krajnji ishod bio je profiliranje državnika ili *nomoteta*, što su neki od Platonovih učenika i postali. Da li je Platonov cilj bio posredstvom Akademije ostvariti ideal opisan u *Državi* teško

Platonova država cjelokupne stvaralačke sposobnosti čovjeka svodi na „znanstveno projektiranje odgoja“. Polić na koncu zaključuje da Platonova država na taj način zapravo onemogućava odgoj. Milan Polić, *K filozofiji odgoja*, Institut za pedagogijska istraživanja, Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 1993, str. 48. Identičan stav zagovara i Karl Popper optužujući Platona za kreiranje prvobitne ideje totalitarne države u kojoj je sve pa i vaspitanje podređeno tom cilju. Vidi u: Karl Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I: Čar Platona*, Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo 1998. John Dewey također Platonovu državu prepoznaje kao antidemokratsku zbog izostajanja brige za pojedinca i onog što bi on mogao i želio, a što je prepoznatljivo u Platonovoj teoriji vaspitanja koja promoviše tri staleža u kojima je isključena mogućnost kombiniranja ili mijenjanja poslova. John Dewey, *Democracy and Education*, The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 93-96. Prisutna su i drugačija mišljenja poput onog koje iznosi Kieran Egan, smatrajući da se Platonov model vaspitanja može promatrati sličnim u nekim aspektima modernih socijaldemokratskih ideja. Kieran Egan, *Education and Psychology: Plato, Piaget and Scientific Psychology*, Routledge, 2012, p. 47. Verner Jeger konstatuje da Platonova *Država* sadrži opis totalitarne, ali se pri tome ne smije gubiti iz vida činjenica da se „njegov realno-politički neostvarljiv zahtev da filozofska istina bude najviša instanca moći ustvari rodio iz ogromne afirmacije čovekovog duha, a ne iz poricanja njegove vrednosti“ Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 379

²⁷² U VIII i IX knjizi *Države* Platon pokazuje da svaki politički poredak degradira zbog prisustva težnje za imovinom i novcem. Kako degradacija ustavnih poredaka i ljudskih karaktera ide dublje sve je veća težnja za novcem i materijalnim dobrima. U timarhiji je prisutna težnja za privatnom imovinom, u oligarhiji novac je sredstvo procjene svake vrijednosti, a posjeduje ga nekolicina, u demokratiji svi teže bogatstvu, dok tiranija podrazumijeva želju tiranina da sva materijalna dobra pripadnu njemu.

je potvrditi sa sigurnošću. Aristotel koji se pridružio Akademiji negdje oko 367. godine stare ere i tu ostao dvadeset godina nigdje ne navodi takvu mogućnost.²⁷³ Obzirom da je Platon pisao *Državu* u vrijeme kada je već osnovao Akademiju mogao je sa svojim učenicima raspravljati o idejama iz *Države*.²⁷⁴ Uostalom, Platonova teorija vaspitanja bazirana je na dijalogiziranju za razliku od modernog koncepta vaspitanja koji počiva na istraživanju kroz čitanje. Tradicija političkih aktivnosti u Akademiji ukazuje da je Platon i samoga sebe prepoznao u ulozi državnika- vaspitača. U tom kontekstu treba promatrati njegov boravak u Sirakuzi zbog njegove posvećenosti da Dionisija, tiranina iz Sirakuze uputi u filozofiju i načela politike.²⁷⁵ Propast *vaspitne ekspedicije* na Siciliji nije odraz Platonove nesposobnosti koliko nesreće da upozna moralno nepopravljivog čovjeka na kojeg je upozoravao u *Državi*, *Državniku* kao i u *Zakonima*. Platonu je ipak uspjelo da Dionisijevog rođaka Diona koji je bio član Akademije uputi u filozofiju, ali mu nije uspjelo da ga održi na političkom tronu Sirakuze. Da li je taj pokušaj i Platonovo praktično iskustvo u Sirakuzi pokazalo da su filozofija i politika ipak nepremostivo različite, zbog čega kasnije u *Zakonima* zahtjev za vladavinom filozofa nije toliko prisutan ili da ga uopće i nema? O tome će biti riječi u posljednjem poglavlju ove disertacije.

3.3.1 Problem (ne)mogućnosti generacijskog prenošenja vrline

Preuzimajući Sokratov stav da se vrlina sastoji u znanju, Platon nastoji istražiti koje resurse treba mobilizovati i koje mjere poduzeti s ciljem sticanja ispravnih uvjerenja o normama i vrijednostima koje oblikuju život zajednice i pojedinca. Paideia u tom smislu ima zadatak transformacije pogrešnih uvjerenja i oblikovanja ispravnih o lijepom i pravednom

²⁷³ Kieran Egan zastupa stanovište da je Platon osnivanjem Akademije nastojao ostvariti vlastiti ideal kroz vaspitanje budućih državnika koji bi u vlastitim državama sproveli takvu reformu. Baz obzira nastavlja Egan na posljedice Platonove vaspitne prakse i njegovih metoda, ostaje značajnim to da je Platon u vaspitanju prepoznao sredstvo kojim se ublažavaju bolesti svijeta. Kieran Egan, *Education and Psychology: Plato, Piaget and Scientific Psychology*, Routledge, 2012, p. 26-27. D. J. Sheppard djeli identičan stav kao i Egan da je Platon u Sirakuzi nastojao ubjediti Dionisija da prihvati stavove iz *Države* i reformiše zajednicu u skladu s tim. D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009 p. 7

²⁷⁴ Cornelius Castoriadis smatra da je Platon osnovao Akademiju s ciljem promocije vlastitog imidža. Castoriadis iznosi prilično oštre osude Platona dovodeći u pitanje njegov patriotizam. Platon je za razliku od Sokrata prema Castoriadis u bio ravnodušan prema Atini. On je naprosto iskoristio svoju poziciju, trenutno stanje u Atini, profitirao od Sokrata, kao i atinskog *liberalizma* koji mu je dozvoljavao da javno vaspitava i kritikuje grad. Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, p. 4

²⁷⁵ George Klosko djeli mišljenje K. Egana da je Platon osnovao Akademiju s ciljem vaspitanja političkih savjetnika i vladara, ali se ne slaže da je Platon u Siciliji želio realizirati politički projekat iz *Države*, nego onaj koji opisuje u *Zakonima* kao drugu najbolju državu. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006. p. 198.

koja ljudi prihvataju već u doba djetinjstva (*Rep.*538c). I dok se Sokrat usmjerava na paideiu individue, za Platona je ključno pitanje na koji način paideia može povezivati i oblikovati sve građane. Čovjeku je po prirodi imanentna težnja ka životu u zajednici. Njegove težnje i način života bitno su oblikovani političkim i vrijednosnim ambijentom u kojem živi. Politički i etički ciljevi su stoga kompatibilni jer pravedna zajednica zahtjeva pravednog pojedinca koji će vlastite potencijale usmjeriti na stvaranje valjanog političkog ambijenta, kao što i pravedan pojedinac teži životu u pravednoj zajednici.²⁷⁶ Ništa manje od sadržaja paideie i organizacije institucija nije značajan ni prostorni ambijent u kojem budući političari odrastaju. Duša ima tendenciju da asimiluje sve sa čime dođe u kontakt, da prima nadahnuća iz sredine u kojoj se kreće. To mogu biti i vanjski objekti, arhitektura, organizacija prostora i sl. Stoga je pored cenzure pjesništva neophodno kontrolirati i sve druge djelatnosti insitirajući na tome da oni koji oblikuju vanjski prostor izražavaju u svojim djelima ljepotu i moralnu vrijednost (*Rep.*401b-c). Život u zdravoj sredini podstiče razvijanje osjećaja za ljepotu i dobrotu, što je neophodno za dalju izgradnju ličnosti, a kasnije i za uvid u bit ljepote i dobrote. Oblikovanje idealnog građanina zahtijeva i razvijanje osjećaja za samokontrolu. Samokontrola i vladavina nad sobom, vlastitim strastima i apetitima neophodna je kako za indiviuu, tako i za narod u cjelini na način da se pokoravaju vladaocima i umjereno uživaju u hrani, piću i ljubavi (*Rep.*389d-e). Samo ona duša koja je valjano obrazovana i sklona srazmjeri sposobna je za otkrivanje istine (*Rep.*486d). Sve što duša usvaja kroz muzičko i gimnastičko vaspitanje je priprema za dalji rast duše prema spoznaji biti zbiljnosti.

Duša se u cjelosti mora okrenuti od onog što zatiče u svijetu predstava prema svijetu ideja kako bi spoznala ono što je istinski vrijedno, a to je ideja dobra (*Rep.*518c-d). Preispitivanjem moralnih pouka pjesnika, kao i vaspitnih *tehnika* sofista Platon ustanovljava da nijedan od ovih oblika vaspitanja ne pronalazi mjesto u najboljoj državi. Predmet vaspitanja je duša, zbog čega je od esencijalne važnosti poznavanje prirode duše kako bi se procjenilo šta je za nju najbolje. U tom smislu traganje za odgovarajućim vaspitnim metodama dolazi naknadno kao posljedica poznavanja ljudske prirode. To će predstavljati polaznu tačku obračuna sa sofistima koji su vaspitnu djelatnost temeljili umjesto na

²⁷⁶ D. J. Sheppard smatra da u političkom smislu nije moguće zamisliti pravednog pojedinca izvan pravednog grada, jer pravedan grad stvara uslove koji su nužni za oblikovanje pravednog pojedinca, dok je u etičkom smislu drugačije. Pravedan grad nije preduvjet za pravednog pojedinca obzirom da je pojedinačna vrlina dovoljna za sreću. D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009 p. 52-53

intrinzičnim pretpostavkama i zahtjevima ljudske prirode, polazili su od vanjskih motiva koji su najčešće u suprotnosti sa onim što duši, odnosno individui istinski odgovara.

Opširniji prikaz sofističkog pristupa vaspitanju Sokrat iznosi u dijalogu *Protagora*. Mlad, ambiciozan mladić Hipokrat na temelju glasina o Protagorinoj mudrosti saznajući da je ovaj u gradu odlučio se za Protagora kao učitelja koji će mu pomoći da postane sofist (*Prot.* 310C-E, 311B, 312A-B). Sokrat uočava da Hipokrat ima prilično nejasnu predstavu o tome ko su sofisti i čemu podučavaju što dovodi do nepoznavanja čemu prepušta dušu da li dobru ili zlu (*Prot.* 312C). Hipokrat također nema razvijenu svijest o tome da je duša predmet vaspitanja i da je neophodno dobro procijeniti sam, ali se i posavjetovati sa drugima, kome i kakvoj vrsti vaspitanja prepustiti dušu (*Prot.*B-C).²⁷⁷ Protagora će na Sokratov zahtjev o tome čemu podučava naglasiti da je njegov cilj podučavanje u političkoj vrlini, retorici i oblikovanje valjanih građana (*Prot.*318E, 319A).

U nastavku dijaloga Sokratu je manje stalo do toga da razotkriva negativne konsekvence sofističke paideie. Njegov cilj je doći do odgovora da li se vrlina može učiti i kako se prenosi sa generacije na generaciju. Ako se vrlina može učiti, Sokrat se pita kako je moguće da plemenit otac ne uspijeva prenijeti vrlinu na sina? Protagora podsjeća da svi u određenoj mjeri moraju poznavati vrlinu pravednosti jer to je uslov da država uopšte postoji. Ono što je pravedno i zakonito je javno dostupno svima, zbog čega ljudi jedni drugima daju političke i moralne smjernice ponašanja. Isto bi se dogodilo i u slučaju da svi posjeduju vještinu fruljanja. Nastojali bi da jedni druge poduče, ali to i dalje ne bi značilo da će sinovi dobrih frulaša biti dobri, a sinovi loših biti loši (*Prot.* 327B-C). Dobri bi bili oni koji posjeduju prirodni talenat i želju za učenjem. Oni koji se dobro razumiju u fruljanje kao i oni koji posjeduju oskudno znanje u prednosti su u odnosu na one koji ne znaju ništa o tome. Isto se odnosi i na

²⁷⁷ Baveći se vaspitanjem i u dijalogu *Lahe* 185c-e, 190b-e, Sokrat naglašava značaj traženja savjeta u vezi sa vaspitanjem od onih koji posjeduju znanje o tome, uz ponavljanje teze da je svrha ispitivanja primjerenog vaspitanja za sinove Lismaha i Melesije zbog njihove duše, a ne zbog drugih stvari. Mišljenje nestručne većine u tom smislu nije relevantno. Sve što se ispituje, ispituje se zbog njega samog. Kada se traži lijek za oči to se čini zbog očiju, a ne lijeka. Ili kada se istražuje da li konj treba nositi uzde ili ne, čini se zbog konja, a ne uzdi. S obzirom na vaspitanje bitno je istražiti ko je sposoban učitelj u njegovanju duše. Sokrat ne tvrdi eksplicitno da je to on već nastavlja ispitivati Lahe i Nikijine stavove o vrlini kako bi provjerio u kojoj mjeri poznaju vrlinu koja se odnosi na umjeće koje posjeduju. Hugh. H. Benson smatra da Platon ovdje izražava neku vrstu zahtjeva da je za davanje stručnih savjeta u pogledu određenih umjeća potrebno poznavanje vrline koja je na neki način identifikovana sa umjećem. Hugh. H. Benson, *Socrates and Beginnings of Moral Philosophy*, Charles. C. W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London and New York, 1997. pp. 229-328, p. 304

razumijevanje pravednosti i nepravедnosti. Prema tome, svi se na neki način mogu smatrati učiteljima, ali je tek nekolicina sposobna čovjeka približiti vrlini (*Prot.* 328a-b).

U *Lahetu* kao i u dijalogu *Protagora*, Platon upozorava i na nemar državnika u odnosu na vaspitanje njihovih sinova (179c-d). Na isti problem upozorava i u *Menonu*. U dijalogu *Euthidem* 273e Sokrat ironično pokazuje oduševljenje tvrdnjom Euthidema i Dionisodora da su sposobni mnogo uspješnije prenijeti vrlinu na druge ljude nego drugi, implicirajući vjerovatno druge sofiste. Sokrat je iznenađen jer je Euthidema i Dionisodora poznavao uspješne u borbi sa oružjem, ali ako su sposobni prenijeti vrlinu na druge oni su sretniji nego li veliki kralj zbog carstva koje posjeduje (*Euth.*274a). Sokrat će zahtijevati da sofisti tvrdnju dokažu na konkretnom primjeru podučavajući mladića Kleiniju, ali će Sokrat dalje raspravu odvesti u pravcu istraživanja korisnosti vrline za ljudski život te potrebom da se vrlina identifikuje sa znanjem.

Ostaje dilema zbog čega Platon ni u jednom momentu nije doveo u pitanje Sokratovu (ne)sposobnost da u skladu s vrlinom vaspita Alkibijada, Harmida i Kritiju sa kojima je pokušavao ostvariti odnos učitelja i učenika, što bi išlo u prilog Sokratovoj tezi da se vrlina ne može učiti i da ne postoje učitelji vrline? Možda je Platon jedini istinski Sokratov učenik na kojeg je uspio prenijeti moralne vrijednosti do kojih je držao.

Razlozi insistiranja na odgonetanju pitanja u ranijim dijalozima (*Menon*, *Protagora*, *Gorgija*) da li se vrlina ne može učiti i prenositi, sastoje se vjerovatno u potrebi da tako značajno pitanje za ljudski život kojem pripada i područje politike bude *pretreseno* i ispitano sa različitim sagovornicima i u različitim kontekstima kako bi se prepoznala dominirajuća mnijenja o *paideutičkoj* ulozi vrline. Platon na ambivalentan način prikazuje Sokrata jer s jedne strane pristaje da afirmiše Sokratov stav o tome da nije učitelj i da ne može nikoga da podučiti, a sa druge strane Sokrat zastupa najznačajnije ideje o vaspitanju u dijalozima, nastojeći da ih osvijesti u dušama njegovih sagovornika. U *Teetetu* Sokrat priznaje da je vaspitač, iako indirektno, tvrdeći da se njegova vještina sastoji u tome da kod ljudi pobuđuje radoznalost koju poredi sa trudovima žene. Sokrat ne samo da potiče radoznalost, on umiruje i nemir koju svijest potaknuta pitanjima doživljava, odnosno uspostavlja duševnu terapiju (*Theat.*b511a-c). Iako Platon ne prigovara Sokratu, ostaje kritičan prema samome sebi jer nije uspio Dionisija da usmjeri na put vrline iako mu je to i bio primarni cilj.

Sudeći prema Platonovim stavovima iznesenim u dijalogu *Meneksen* 247a čini se da su Grci imali razvijenu svijest o značaju prenošenja vrline sa generacije na generaciju, sa težnjom da svaka nova generacija bude bolja od prethodne.²⁷⁸

O tome Platon kaže *Men.*247a:

*„A isto tako i svako znanje, lišeno pravičnosti i drugih vrlina, izgleda kao svaštstvo, a ne kao mudrost. Stoga, na početku i doposletka, i uvek, svuda i u svemu trudite se svim silama da slavom prevaziđete i nas i svoje pretke. A ukoliko ne, znajte da, ako vas nadmašimo vrlinom, nama ta pobjeda donosi sramotu, a poraz, u slučaju da budemo poraženi blaženstvo“.*²⁷⁹

πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται. Ὡν ἕνεκα καὶ πρῶτον καὶ ὕστατον καὶ διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε ἔχειν ὅπως μάλιστα μὲν ὑπερβαλεῖσθε καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πρόσθεν εὐκλεία· εἰ δὲ μή, ἴστε ὡς ἡμῖν, ἂν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῇ, ἢ νίκη αἰσχύνῃν φέρει, ἢ δὲ ἦττα, ἐὰν ἠττώμεθα, εὐδαιμονίαν.²⁸⁰

Ukoliko je prethodna generacija bila privrženija vrlini i ukoliko se naredna generacija umjesto moralnog usavršavanja poziva na moralne i ratničke zasluge prethodne generacije osramotit će vlastite pretke. Sramno je, tvrdi Platon, čovjeka cijeniti zbog zasluga predaka, a ne zbog njegovih ličnih moralnih zasluga (*Men.*274b). U VIII knjizi *Države* Platon pokazuje da problem prenošenja vrline među generacijama dovodi do propasti svakog ustavnog poretka, pa čak i najbolje države. Naročito problem je nemogućnost zaustavljanja procesa moralne degradacije zajednice koja čini se nužno mora dotaći najniži nivo moralne svijesti i svu izopačenost nemoralnog života oličenu u vladavini tiranina. Međutim trajnost vrline u zajednici ovisi od moralno oblikovane i organizovane države koja postaje nosiocem vaspitanja u cjelini. O tome Platon kaže 424a-b

„- Ako državno uređenje (politeia) jednom bude dobro utemeljena, onda će sve ići i jačati kao u krugu: vaspitanje i obrazovanje, valjano izvođeni, formiraće dobre prirode; a ove

²⁷⁸ Platon u dijalogu *Meneksen* vjerovatno u određenoj mjeri prenosi aspekte grčke paideie u kojoj je sadržano promicanje vrline i patriotizma kroz vaspitanje. Međutim, kao što je uočivo i iz drugih dijaloga on to gotovo uvijek čini s obzirom na vlastite teorijske elaboracije i potrebe njihovog objašnjenja.

²⁷⁹ Platon, *Meneksen & Fileb*, Izdavačko preduzeće rad, Beograd, 2001, 25, 247a. Prema prevodu: Ksenija Maricki Građanski

²⁸⁰ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/menexenegrec.htm>

*valjane prirode će, sa svoje strane, biti u stanju da obrazovanjem formiraju generaciju još bolju od prethodne, uostalom bolju i po rođenju, kao što se događa i kod drugih živih bića.*²⁸¹

Καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὀρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανόμενη· τροφή γὰρ καὶ παῖ δευσις χρηστὴ σφζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἷς τε τᾶλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις.²⁸²

Odgovornost za prenošenje i trajnost vrline u zajednici snose upravljači države (filozofi) (*Rep.*424b) koji prolaze dugotrajan proces vaspitanja i discipliniranja karaktera, zbog čega će naročita pažnja biti posvećena filozofskom vaspitanju. Atinski vladari nisu prepoznali istinske vrijednosti vaspitanja zbog čega nisu usmjerili građane na put vrline.

U dijalogu *Gorgija* 470E na Polovo pitanje kako prepoznati da li je vladar sretan ili nesretan, dobar ili loš, Sokrat odgovara da je to moguće tek na osnovu upoznavanja prirode vaspitanja koje je taj vladar usvojio. Dobar vladar je onaj koji vlastitu dušu kao i duše građana predaje vrlini. U tome je suštine umjeća vladanja. Kao što umjetnici, zanatlije, građevinari, ljekari teže nekom cilju tragajući za sredstvima koji tom cilju odgovaraju, uklapaju određene elemente i stvaraju harmoničnu cjelinu čineći je lijepom, tako postupaju i vladari stvarajući red i harmoniju u duši građana. I dok je poredak koji odgovara tijelu zdravlje, poredak koji je svojstven duši Platon u *Gorgiji* naziva zakonom. O tome Platon kaže *Gorg.* 504D:

*„A redu i harmoniji u duši odgovara „zakonito“ i „zakon“, jer oni građane čine dobrim, i baš u tome je suština pravednosti i umerenosti“.*²⁸³

Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.²⁸⁴

Verner Jeger u tom smislu konstatuje da o zakonu kao poretku duše utemeljenom na vrlini, vladanju sobom, čini okosnicu djelanja državnika koji će“ imati u vidu upravo taj najviši poredak u duhovnom carstvu“.²⁸⁵ Sličnu konstataciju pronalazimo i u *Državniku* 297a-

²⁸¹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 108, 424a-b, po prevodu Albin Vilhar& Branko Pavlović

²⁸² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>

²⁸³ Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura Beograd 1968, str. 161, 504D, preveo Albin Vilhar

²⁸⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgiasgrec.htm>

²⁸⁵ Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 308

b gdje Platon naglašava da je samo političko umjeće zakon. Vladari koji posredstvom razuma i umjeća građanima pružaju pravednost i od gorih čine ih boljim su istinski vladari (*Plt.* 297b). Filozof –vladar postupit će ispravno ukoliko se pored vlastitog usavršavanja u vrlinama orijentiše prema usavršavanju i drugih ljudi, pojedinaca i zajednice kao takve (*Rep.*500d-e). Kako je najveće zlo nepravedna duša (*Gorg.*477E) otuda je briga za dušu imeperativ vladara i primarni „objekat“ vaspitanja. Vodeći se istim zaključkom u dijalogu *Hipija Manji* 373a Sokrat će naglastiti kako je značajnije oslobađanje duše od neznanja nego li tijela od bolesti. Prirodu duše ne može spoznati tijelo već um (*Nom.*898e). U *Državi* 402e Platon naglašava da tjelesni nedostaci mogu biti zanemareni, ali da u pogledu duše treba težiti perfekciji.

Primat duše u odnosu na tijelo ne isključuje značaj gimnastičkog vaspitanja koje je imalo veliki značaj u grčkoj paidei. Platon gimnastičko vaspitanje ne svodi na razvijanje tjelesne snage iako ga podrazumijeva. Gimnastičko vaspitanje ima za cilj razvijanje „tjelesnih vrlina“ koje vode jačanju duha. Prihvatajući općevažeću podjelu vaspitanja na muzičko i gimnastičko, Platon priznaje da bi bilo teško izaći izvan okvira tradicionalne paideie (*Rep.* 376e). Takav zaključak Platon iznosi, ne zbog toga da nije mogao pretpostaviti neku novu formu, već zbog toga što je dominantna forma odgovarala njegovom razumjevanjem ljudske prirode na dvojak način: na vitalni i filozofski dio. U *Državi* 411e-412a nakon što prezentuje posljedice preferiranja jednog ili drugog oblika paideie Platon o tome kaže:

*Ako je tako, onda onda je neki bog dao ljudima ta dva umjenja, muziku i gimnastiku, i to, čini se, brinući se ne toliko za njihove duše i tela, nego prvenstveno o onoj njihovoj dvostrukoj prirodi: vitalnoj i filozofskoj. Stoga se te dve prirode moraju međusobno usklađivati suzbijanjem jedne i pojačavanjem druge kako bi se postigla prava mera*²⁸⁶

Ἐπὶ δὴ δὴ ὄντε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοις συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.²⁸⁷

Navedeni zaključak Platon potvrđuje i dalje kada kaže *Rep.*442a:

²⁸⁶ Platon, *Država*, BIGZ Beograd, 1993, str. 96, 411e, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

²⁸⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

„Zar neće onda, kao što smo rekli, mešavina muzike i gimnastike učiniti da se između ta dva svojstva postigne saglasje, pojačavajući snagu prvog, hraneći ga lepim govorima i saznanjima, ublažavajući drugo savetujući ga, pripitomljujući ga harmonijom i ritmom“²⁸⁸

Ἄρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις σύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν, τὸ δὲ ἀνιεῖσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῶ;²⁸⁹

Valjano vaspitana „volja“ i razumnost uspevaju kontrolirati žudnju kao treće i najdestruktivnije svojstvo duše (*Rep.*422b). To ne može ni „volja“, a niti razum pojedinačno. Kao što ni „volja“ ni razum ne mogu biti valjano vaspitani ukoliko isključuju jednu, odnosno drugu formu vaspitanja (muzičko ili gimnastičko). I jedna i druga forma su poradi duše (*Rep.*410c).

3.3.2. Muzičko vaspitanje

U namjeri da pruži teorijski okvir na koji način oblikovati idealnog građanina, Platon najprije polazi od preispitivanja tradicionalne pjesničke paideie i principa na kojima je bazirana. Već u I i II knjizi *Države* Platon uočava da teze o pravednosti njegovih sagovornika proizilaze iz pjesničkog vaspitanja kojim su dominirali Homer i Hesiod. Vidjevši se u funkciji osnivača države, a ne pjesnika Sokrat drži da je poznavanje principa pjesništva osnova za prepoznavanje šta je s obzirom na vrlinu prihvatljivo u umjetnosti, a šta nije (*Rep.*379a).

Kako se prvobitno upoznavanje vlastite kulture temelji na pričama odnosno mitovima u kojima su sadržane poželjne karakterne crte i mnijenja koja bi djeca trebalo da usvoje neophodno je preispitati moralne pouke koje su u mitovima sadržane. Početak vaspitanja je najvažniji i od njega ovise naredne faze razvoja karaktera (*Rep.* 377b-c).²⁹⁰ Prvi kontakt sa vrijednostima zajednice i načinu života djeca ostvaruju kroz poeziju. Stoga je potrebno preispitati Homerove i Hesiodove stavove obzirom da su oni predstavljali vaspitne autoritete.

²⁸⁸ Ibid. str.130, 442a

²⁸⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

²⁹⁰ D. J. Shepard smatra da se cilj vaspitanja sastoji u proizvođenju pojedinaca koji će nakon što dostignu životnu dob kada su već skloni racionalnom promišljanju moći da prepoznaju ono što je plemenito i dobro. D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. p. 54

Homerove i Hesiodove priče sadrže određene pouke koju mogu proizvesti u duši mladog čovjeka poriv za činjenjem nepravde i zločina (*Rep.*378a-b).²⁹¹ Neka od negativnih ponašanja koja su prisutna u mitovima kao što: mržnja među bogovima, osveta roditeljima, strah od smrti, neprimjereno poređenje bogova i heroja, pripisivanje laži, zla i nepravde bogovima, stvaraju kod djece pogrešna mnijenja i podstiču na činjenje nepravednih djela za koja opravdanje pronalaze u takvim mitovima (*Rep.*377d-e, 378a-c).

Ako su bogovi, kako Aspasijska tvrdi u *Meneksenu* 283b bili prvobitni vladari i učitelji, o njima bi trebalo njegovati suprotna razmišljanja od prisutnih u mitovima, jer bog može biti samo uzrok dobra i istine (*Rep.*379c). To je i razlog zbog kojeg Platon kao prvi zakon najbolje države ustanovljuje zakon o bogovima, koji je ujedno i prvi zakon o vaspitanju u kojem su dati propisi kako se pjesnici o njima trebaju izjašnjavati (*Rep.*380c). Platon nastavlja tradiciju koju je započeo Ksenofan koji je kritikovao Homerove i Hesiodove priče o bogovima u kojima im pripisuju krađu, preljubu, prevare i ostala negativna ponašanja koja su ljudima svojstvena.²⁹²

Bez obzira na kritički odnos spram Homera, Platon i dalje zadržava simpatije prema njegovom stvaralaštvu nazivajući ga u *Ionu* 530b i *Fedonu* 95a božanskim pjesnikom. Homerova i Hesiodova lična osobnost kao i njihov književni žanr u konkretnom slučaju nisu predmet Platonovg interesa. Cilj vaspitanja nije upoznavanje određene ličnosti, već istine i dobra. Tako je nastala Platonova poznata maksima koju iznosi u *Fedonu* 91c, a potom i u IX knjizi *Države* 595c da istinu treba više cijeniti od čovjeka.²⁹³ U tom smislu i sadržaji koji doprinose spoznaji istine i dobra trebaju biti uvršteni u vaspitni kurikulum. Istina je vrijedna poštovanja (*Rep.*389b), ali i laž može biti korisna ukoliko je upotrebljavaju oni koji su

²⁹¹ U dijalogu *Lisid* 206b Sokrat će naglasiti da pjesnik može vlastitim pjesmama i samome sebi nanijeti štetu. Stoga, se takav pjesnik ne može smatrati dobrim.

²⁹² U nekoliko fragmenata (DK21B11, DK21B10, DK21B15 Ksenofan pokazuje nezadovoljstvo pjesničkom paideiom od koje su kako kaže u fragmentu DK21B10 svi učili: „*Jer od početka vremena svi su od Homera učili*“. Herman Diels, *Predsokratovci, Fragmenti I*, Naprijed Zagreb 1983. str. 132 DK 21B10, po prevodu: Jure Kaštelan. U fragmentu DK21B11 kaže: „*Svaki čin koji je ljudima na sram i osudu kao krasti, preljubnik biti, jedan drugog varati i Homer i Hesiod bogovima su dodjelili*“. Ibid., str. 132 DK21B11. Željko Kaluđerović navodi da je Ksenofanov cilj kritike Homerovih i Hesiodovih predstava o bogovima kao i mnijenju ljudi o tome da pokaže da bog nije sličan ljudima kako po mislima tako ni po obliku. Drugo da naznači da su takve predstave proizvoljne i „etnološki uslovljene antropomorfne predstave“. Željko Kaluđerović, *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica, 2017, str. 95

²⁹³ U *Nikomahovoj etici* 1096a, raspravljajući o Platonovm razumjevanju dobra, Aristotel iznosi stav da u cilju odbrane istine moramo preispitivati i kritikovati i stavove ljudi koji su nam dragi pri tome misleći na Platona. Aristotelelov stav vjerovatno potiče od Platonovih teza iznesenih u *Fedonu* i *Državi* da prepreka istraživanju istine ne može biti čak ni prijatelj.

upućeni. Vladari koji znaju šta je dobro za građane i državu, te ukoliko procjene da laž može biti korisna oni se neće susprezati da je upotrijebe. Osim političarima, ostalim građanima laž je zabranjena (*Rep.*389b-d).

Pitanje koje ostaje otvorenim je da li vladari ipak mogu zloupotrijebiti laž kako bi zadovoljili lične ambicije umjesto dobra zajednice? Kako je moguće pomiriti zahtjev za istinom kojoj bespogovorno i beskompromisno teže filozofi-vladari sa potrebom da ponekada i lažu za više dobro? Da li stoga i laž kao i istina mogu doprinosti etičkim ciljevima? Čini se da je Platon u tom smislu kontradiktoran, jer u VI knjizi *Države* 490b-e tvrdi da filozof bezuslovno treba mrziti laž koja uvijek dolazi sa porocima. Istinu suprotno tome prate vrline: pravednost, umjerenost, samosavladvanje (*Rep.*490b). Srazmjern duh filozofa sklon je istini, zbog čega posjeduje izraženu skolonost da traga za idejama. Razlike u Platonovom vrednovanju laži u II, V i VI knjizi tiču se različitih ciljeva kojima laž doprinosi. U II knjizi laž je opisana korisnom za peideiu ranog uzrasta, u V knjizi laž je korisna za sprovođenje političkih reformi, dok u VI knjizi laž je prepoznata štetnom za paideiu filozofa. Dopuštanje laži u ranom stadiju razvoja može biti „opravdano“ time da um još uvijek nije refleksivan i ne služi se logičkim i dijalektičkim zaključcima što je svojstveno tek filozofima koji jasno razlikuju istinu i laž. U ranom uzrastu u mitološkim pričama gdje su prisutne praznine nekog događaja iz prošlosti, korisno je praznine priče popuniti detaljima koji nalikuju istini (*Rep.*382d). Laž je korisna kao lijek u situacijama kada ljudi žele učiniti nepromišljene stvari gdje laž pomaže njihovom urazumnjivanju (*Rep.* 382d).

Sigurno je da istina i laž ne mogu biti u jednakom položaju i da Platon ne dopušta laž tek tako. Kada Platon kaže da laž treba dopustiti onima koji znaju, kako bi u određenim situacijama usmjeravali one koji ne znaju on ponovo naglašava svoj već poznati stav da oni koji posjeduju znanje trebaju usmjeravati one koji ga neposjeduju.²⁹⁴ Dijalog *Hipija Manji* nudi nešto širu argumentaciju o laži. Sokrat u dijalogu potvrđuje da loše radnje ljudi koji ih voljno čine, čine ih na temelju znanja i umjeća (*Hip.min.* 375e). Duša kojoj je svojstveno znanje i sposobnost je pravednija. Takva duša sposobna je u jednakoj mjeri činiti i dobra i loša djela, za razliku od nepravedne koja je sposobna samo za nepravedna djela. Isto je i u

²⁹⁴ W. K. C. Guthrie smatra da je pogrešno Platonu pripisivati da je pominjući korištenje laži mislio na laž u duši, a ne naprosto na neznanje ili pogrešne predstave u duhu. Laž može biti korisna u različitim situacijama i ljudskim aktivnostima za dobrobit pojedinca i zajednice. Za Guthria Platonovi različiti stavovi o laži predstavljaju dilemu da li Platon kada govori o traganju za istinom i preziranju laži, što je uvijek za spoznaju zbiljnosti ima u vidu i dalje razliku između „intelektualne i izgovorene laži“. W. K. C. Guthrie, *Povijest filozofije IV, Platon: Čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, Naklada Jurčić Zagreb, 2007, str. 430-431

medicini. Duša koja voljno djeluje na tijelo sposobnija je od duše koja to čini nevoljno (*Hip.min.375b*). Pralela između hotimičnog i nehotimičnog činjenja, odnosno znanja i neznanja pokazuje da su ljudi koji posjeduju znanje o određenom umjeću čak i kada griješe su u povoljnijem položaju od onih koji ga ne posjeduju. Prvi su također u prednosti jer oni griješe na temelju znanja, a drugi na temelju neznanja. To što ljudi voljno čine nepravedna djela ne znači da je nepravedno i dobro (*Hip.mai.376b*). Ono što Platon želi reći jeste da je i za laž potrebna neka vrsta umjeća i znanja.

Plemeniti ciljevi laži ne tiču se tek pojedinosti, nekih izolovanih događaja, oni su sadržani u određenim idejama koje se tiču najbolje države. Raspravljajući o vaspitanju čuvara države Sokrat predlaže Glaukonu da se pozove na *dopuštenu laž* kojom će u mitskoj formi nastojati opravdati poziciju svakog staleža u državi zasluženu na temelju vlastite prirode i pripadajućeg joj vaspitanja (*Rep. 414c-e, 415a-c*). U *Zakonima*, Platon koristi izraze ubjeđivanje i prisila posredstvom kojeg bi vladari trebalo da djeluju na građane kako bi sklapali one brakove koji su za njih najbolji (*Nom.773d-e*) i prihvatili zakone države. Čini se da je Platon *prosvjećenju laž* smatrao neophodnom u svim fazama promišljanja najbolje političke zajednice. Platon je vjerovatno smatrao da zbog činjenice da sve duše ne posjeduju jednak nivo prosvjećenosti i ne mogu umno dosegnuti istinu te da im je laž bliža, utoliko je povoljnije za političare da se služe instrumentima kojim neće izazvati gnjev i nezadovoljstvo mase, već postići ciljeve koji za svrhu imaju dobro države. U tom smislu laž bi predstavljala instrument istine koji vladari koriste samo u nužnim situacijama.

Pored laži drugi problem teorije vaspitanja u *Državi* je cenzura umjetnosti. Još uvijek se vode sporenja da li je Platon pretjerao u cenzuri umjetničkog vaspitanja? D. J. Sheppard polazeći sa liberalnog stanovišta smatra da bi se danas tek jedan manji dio liberalnih država odlučio na određeni oblik cenzure. On dalje smatra da se stupanj predviđene cenzure kako Sokrat iznosi ne može primjeniti na djecu. Slijedeći zaključke N. Pappasa on djeli mišljenje da je takav oblik cenzure teško sporovodiv jer bi zahtjevao promjenu percepcije poezije u cjelokupnoj državi. Djeca bi bila upoznata sa takvim pričama sve dok bi postojali oni koji bi ih poznavali i kroz priču prenosili budućim generacijama.²⁹⁵ Obzirom da Platon naročitu

²⁹⁵ D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, 2009, p. 55. Jullia Annas je čini se na sličnom tragu kada kaže da cenzura Homerovih djela, pitanja (ne)dozvoljenosti određenih muzičkih instrumenata u savremeno doba može biti predmetom interesa studentima koji se zanimaju za grčku kulturu. Annas smatra da postoje druga značajna pitanja koja proizilaze iz Platonove teorije vaspitanja koja mogu biti i danas relevantna za filozofiju i obrazovanje. Annas dalje smatra da iako bi se mogli složiti sa

pažnju posvećuje vaspitanju filozofa i čuvara za čije je vaspitanje nadležna država, a ne domaćinstvo, malo je vjerovatno da bi se upoznali sa takvim pričama. Ako bi se to i dogodilo, oni bi već na određenom stupnju vaspitanja bili sposobni razlikovati šta je prikladno, a šta nije. Ono što je možda i najznačajnije u Platonovoj kritici književnosti su ideali koje takva umjetnost podražava. Ahila možemo smatrati junakom ukoliko sadrži osobine koje posjeduje i čuvar Platonove države. Homer i Hesiod su prihvatljivi za državu ukoliko im sadržaji vrline odgovaraju onima koje ističe Platon i ukoliko je kranji cilj njihovih djela usmjeravanje građana prema idealu dobra.

Čini se da umjetnost ipak ne može zadovoljiti zahtjeve za vaspitanjem idealnog građanina. Razlozi leže kako u samoj prirodi umjetnosti koja je kako Platon u X knjizi *Države* pokazuje u odnosu na druga umjeća najudaljenija od istine. Ona predstavlja najniži nivo zbiljnosti, ili čak njenu sjenu. U *Timaju* 19d-e Platon će ponoviti stavove iz *Države* da pjesnici ne mogu uspješno podražavati istinsku zbiljnost koju nisu spoznali. Sokrat će navesti kako on lično ne osjeća averziju prema pjesnicima već prema njihovoj ubjeđenosti da su sposobni prikazati ono što im izmiče, a isto ubjeđenje dijele i pjesnici prošlosti kao i savremeni pjesnici. Pjesnici uspješno podražavaju svijet i njegove okolnosti u kojem su vaspitani. Teškoća je prikazati svijet u kojem nisu odrastali i spoznali ga (svijet ideja).

3.3.3 Odnos pjesništva i zakona u *Državi* i *Zakonima*

U *Zakonima* Platon ostaje privržen stanovištu da pjesnici destruktivno utječu na oblikovanje moralnog karaktera čovjeka i njegovih predstava o bogu, što zahtjeva ograničavanje pjesnika na govore koji sadrže za državu prihvatljive moralne pouke (*Nom.* 801c-d, 941c, *Rep.* 391d). Određene ideje pjesnika postižu ne samo naklonost prema lošem ponašanju već i prema činjenju zločina (*Rep.*392a). U *Državi*, ali i *Zakonima* Platon uočava da između pjesništva i zakona postoji tijesna veza. On dijeli mišljenje Damona atinskog učitelja muzike koji je vjerovao da promijene načela u muzici povlače i promijene u državi i zakonima (*Rep.*424c). Pokoravanje zakonu je nerazdvojivo od *pokoravanja* pravilima igara. Ko ne nauči da se pokorava pravilima igara taj se neće pokoravati ni državnim zakonima.

Platonom da književnost utječe na promjenu karaktera, to ne znači da treba biti cenzurisana. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 80, 97

Ovdje nije riječ tek o igrama već o tome da se nauče slijediti pravila. Iste posljedice proizvode novine u muzici.

Umjetnici su u *Zakonima* prikazani odgovornima za propast atinskog polisa. Neke pjesme su čak nosile nazive *nomoi*. One su, ali i druge pjesme imale jasne zakonitosti i oblik, a njihovo prosuđivanje je bilo prepušteno onima koji su se razumjeli u pjesničku umjetnost (*Nom.700b-d*). Nevolju su donijeli pjesnici unošenjem novotarija i nepoznavanjem zakona muzike. Oni su motivisali publiku da procjenjuje umjetnost s obzirom na lična zadovoljstva i užitke i na taj način stiče pogrešnu predstavu o lijepom i dobrom (*Nom.700e, 701a*). Tako je nastala teatrokratija koja je stupila na mjesto aristokratije (*Nom.701*). Uporedo sa razvojem teatrokratije oblikovalo se mišljenje da su svi o svemu sposobni prosuđivati. Teatrokratija je zaslužna za razvoj demokratije, podsticanje uobraženosti, neustrašivosti i bestidnosti (*Nom.701a*). Oni koji su lišeni valjanog muzičkog vaspitanja nisu sposobni prepoznati vrline plemenitosti, hrabrosti, razboritosti, niti ono što im je suprotno (*Rep.402c*).

Muzika duboko zalazi u dušu i proizvodi osjećaj za ljepotu, otmjenost, srazmjeru, savršenstvo, plemenitost, sva ona bitna uvjerenja koja su potrebna prilikom procjene valjanosti onog što ljudi čine i stvaraju, ali i onog što predstavlja dio prirodne kreativnosti (*Rep. 401d-e, 402a*). Tendenciju prema redu i zakonu muzičko vaspitanje podstiče kroz prepoznavanje simetrije i forme zvuka.²⁹⁶ Razvijanje takve tendencije prevenira mogućnost kršenja zakona i eliminira potrebu za sudstvom (*Rep.410a*). Na isti način, u pogledu gimnastičkog vaspitanja, ljekari će biti suvišni za one koji konzumiraju jednostavnu hranu. Platon nastoji dokazati da su zakoni u najboljoj državi nepotrebni ukoliko se može osloniti na valjano vaspitane građane. Dobri ljudi ne trebaju upute kako da se ponašaju, oni ih sami otkrivaju (*Rep.425e*). U tome i jeste suština oblikovanja idealnog građanina kojem će vlastita racionalnost i moralna uvjerenja biti dovoljni za valjan život.

Implikacije imitativne poezije kao i muzike mogu biti destruktivne za personalnost čuvara, ali i za specijalizaciju poslova u zajednici. Ukoliko čuvari poput tragičara ili komičara nastoje podražavati različite karaktere bit će onesposobljeni da čine ono što im po prirodi odgovara (*Rep.394e*). Pored narušavanja načela pravednosti da svako treba obavljati poslove za koje ima izražene kapacitete, karakteri čuvara će degradirati jer će usvajati vrijednosti koje ne odgovaraju njihovom pozivu. Platon dopušta *pozitivno* podražavanje vrlina i vještina, kao i ponašanja koja su u skladu sa pozicijom čuvara (*Rep.395c-d*). Oni trebaju

²⁹⁶ Richard. L. Nettleship, *The Theory of Education in Plato's Republic*, Oxford University Press, 1961. p. 93

poznavati dobre ali i loše ljude, s tim da loše ne smiju podražavati. Prema takvima trebaju gajiti ravnodušnost (*Rep.*396a-c). U X knjizi Platon nastavlja kritiku umjetnosti. Predmet kritike su mimetički pjesnici i njihov utjecaj na građane.²⁹⁷ Mimetički pjesnici, odnosno tragičari, podražavaju najgore osobine obraćajući se najlošijem dijelu duše umjesto razumu. Oni nisu sposobni podražavati umjerenu i blagu narav. Čak i ukoliko bi uspjeli, mnoštvu bi takva narav bila nepoznata (*Rep.*604e, 605a). Poredeći loše političare i pjesnike Platon kaže *Rep.* 605b:

*„Stoga bi pravda bila zadovoljena time da se takvom ne bi dopustilo da uđe u državu, jer ako se želi da ovom upravljaju dobri zakoni. Jer, on budi, hrani i ojačava onaj deo duše koji razara razumnost. Slično onome ko bi vladavinu nad državom prepustio rđama i na taj način im i državu predao i omogućio da oni najbolje ljude pobiju, postupa i mimetički pesnik, koji duši svakog pojedinca daje izopačen ustav“.*²⁹⁸

καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκῃ οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσαν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν, ὥσπερ ἐν πόλει ὅταν τις μοχθηροὺς ἐγκρατεῖς ποιῶν παραδιδῶ τὴν πόλιν, τοὺς δὲ χαριεστέρους φθείρη· ταῦτόν καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ ἔμποιεῖν, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς.²⁹⁹

Platon prepoznaje da je zajednička osobina i pjesnika i političara težnja da se dopadnu većini laskanjem i slatkoriječivošću. Ako se to u idealnoj državi dozvoli pjesnicima, zadovoljstvo i bol će doći na mjesto zakona, uma i reda (*Rep.*607a). Utjecaj pjesnika na oblikovanje karaktera građanina i njihov autoritet u zajednici³⁰⁰ vodio je Platona do cenzure

²⁹⁷ Malcolm Schofield smatra da je mimesis centralana tema Platonove teorije o umjetnosti iz razloga što je nesvjesnu asimilaciju smatrao značajnijom nego li svjesno zaključivanje, kao što je prepoznao i veću snagu načina na koji se sadržaj usvaja nego li samog sadržaja. Malcolm Schofield, *Music all Powerful*, in: Mark. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 229-248, p. 232

²⁹⁸ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 307-308, po prevodu Albina Vilhar & Branko Pavlović

²⁹⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/len.htm>

³⁰⁰ George Klosko smatra da promatranje ponašanja likova i njihovih emocija ima snažan utjecaj na lični odnos prema vlastitim emocijama. Ukoliko su likovi prepušteni određenim emocijama, utoliko će biti i publika koja izložena takvim predstavama na taj način osjeća njihovo jačanje. Što su emocije jače, veći je problem da ih se kontrolira u stvarnosti. Klosko dalje navodi da se danas ne može povući paralela između recitatorskog pjesništva i formiranja karaktera kako je to bilo moguće u Platonovom slučaju, ali da određene stavove s njim mogu dijeliti psiholozi koji se bave utjecajem televizije na djecu, prevashodno po pitanju problematičnih sadržaja koji promoviraju nasilje. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 129

umjetnosti i dopuštanja samo onih himni i pjesama koje su pohvale bogovima i pohvale zaslužnim građanima (*Rep.*607a).

3.3.4 Gimnastička harmonija

Dok muzičko vaspitanje utječe na oblikovanje intelekta, tjelesno vaspitanje ima za cilj oblikovanje duhovne snage čuvara, odnosno voljnog elementa duše (τὸ θυμοειδές). Platon naglašava da briga o tijelu predstavlja pripremu za filozofiju (*Rep.*489b). Snažan duh podrazumijeva snažan karakter koji uspjeva vladati sobom, svojim nagonima, strastima, biti izdržljiv u različitim okolnostima kao i biti hrabar.³⁰¹ Čuvari države bi trebalo da razviju takve vrline i osobine, da budu odvažni i hrabri, blagonakloni prema svojim sugrađanima, a nemilosrdni prema neprijateljima (*Rep.*375a-c). Kako bi takav karakter razvili, oni se od djetinjstva upoznaju sa vrlinama koje su svojstvene ulozi čuvara poput: plemenitosti, pobožnosti, razboritosti i hrabrosti (*Rep.*395c). Sve što djeca u mladosti usvoje bilo da se radi o odnosu spram tijela, načina govora i mišljenja postaje navika, a samim tim i druga priroda čovjeka (*Rep.*395d). Navike su snažne u toj mjeri da čak mogu umanjiti prirodne sposobnosti djece (*Nom.*795d).

Aristotel u *Politici* 1327b-40, 1328a5-10 dovodi u pitanje Platonovu tezu da čuvari trebaju biti neprijateljski nastrojeni prema nepoznatima. Srčanost je sposobnost ljudske duše koja ga postiže na ljubav. Platon pogrešno vjeruje da velikodušni ljudi trebaju biti žestoki prema nepoznatima. Oni, smatra Aristotel, mogu biti neprijatelji samo onima koji čine nepravdu (*Pol.*1328a-10). To su nerijetko oni koje takvi ljudi poznaju. Upravo zbog činjenice da su razočarani poznanicima za koje su vjerovali da su im prijatelji oni će pokazati veći gnjev i žestinu. Platona, čini se, ipak više brine odnos čuvara prema građanima, ali ne i obratno. Ukoliko nisu valjano vaspitani, oni će vodeći se lošim navikama, pohlepom i objesti napadati građane i pretvarati se u tirane umjesto u prijatelje (*Rep.* 416a-b). Platon je vjerovatno smatrao da u idealnim uslovima u kojima ljudi jedni druge smatraju prijateljima i među kojima je sve zajedničko do toga ne bi ni došlo.³⁰² Prijateljstvo može postojati kako

³⁰¹ Kieran Egan, *Education and Psychology, Plato, Piaget and Scientific Psychology*, Routledge, London & New York, 2012, p.

³⁰² Potvrdu ovom stavu moguće je pronaći u IV knjizi *Države*. Nakon što Sokrat iznese analogiju pravedne države i pravednog čovjeka, on zaključuje da će takvom čovjeku biti strani svi oni postupci koje čine ljudi koji

Platon ističe u *Lisidu* 222d samo među dobrim ljudima. Nepravedan čovjek će prijatelja smatrati neprijateljem, zao čovjek će ga smatrati zlim, a dobar čovjek prijatelja smatra dobrim (*Lis.* 222d). Iz toga slijedi da je samo dobar čovjek sposoban za prijateljstvo. Neprijateljstvo čini se može doći samo izvana, iz onih država koje su uređene suprotno idealnoj.³⁰³

Pored duha, druga osobina karaktera čuvara je ljubav prema mudrosti (*Rep.* 376b). Ljubav prema spoznaji i težnja za mudrošću je osobina koja proizvodi blagonaklonost čuvara prema građanima sa kojima žive (*Rep.*376c). Blagost i mirnoća je osobina prijateljstva *Lis.* 216c koju posjeduju samo oni koji su vaspitani i pravedni (*Lis.* 218b). Čuvari sa takvim osobinama ispravno prosuđuju prirodu vrline hrabrosti (*Rep.*429b). Oni su čuvari mnijenja o valjanim normama i načinima ponašanja koja se tiču pitanja o strahu, strastima, otpornosti, zadovoljstva, boli, žudnje, koja su zakonodavstvom utvrđena kroz vaspitanje (*Rep.*429c). U tome je sadržan cilj muzičkog i gimnastičkog vaspitanja, da razvija takva mnijenja u dušama čuvara i da ih osposobi za njihovo čuvanje (*Rep.*430a). Upostavljanje tjelesne harmonije podjednako je nužno kao i duhovna harmonija. Ravnoteža tijela počiva na ograničavanju onog što čuvar smije jesti i piti (*Rep.*403d, 404a-b). Umjerenost unošenje jednostavne hrane i pića ima jednak efekat na tijelo – proizvodi zdravlje, kao što i u muzičkom vaspitanju jednostavnost i umjerenost proizvodi u duši razboritost (*Rep.* 404e).

Neumjerenost u tijelu i duši osnažuje one institucije u državi (sudovi i bolnice) koje su odraz lošeg funkcioniranja vaspitanja, ali i države (*Rep.*405a-b). Platon idealnog građanina vidi kao onog koji je sposoban sam da procjeni šta je pravedno. Oni koji to očekuju od sudija ili političara lišeni su osjećaja za pravednost i valjanog vaspitanja (*Rep.*405b). Platon ipak ne odbacuje mogućnost da u najboljoj državi zadrži ljekare i pravnike, iako i njihovu praksu i postojanje povezuje sa lošim političkim ustrojstvom zajednice i vaspitanjem.³⁰⁴ Ljekari i

nisu savršeno pravedni poput njega. On neće pljačkati hramove, krasti, biti preljubnik, biti izdajnik niti prema prijateljima niti prema državi. Poštovat će zakletve i sporazume, poštivat će bogove, roditelje (*Rep.*443a-b).

³⁰³ Ako je u najboljoj i najpravednijoj državi neprijateljstvo iskorijenjeno, ono bi moglo dolaziti samo izvan države. Platon razlikuje dvije vrste neprijateljstava. Prvo se odnosi na neprijateljstvo među srodnicima (Helenima) i on ga naziva neslogom. Drugo se odnosi na neprijateljstvo sa strancima i naziva se ratom (*Rep.*470b). Heleni su prijatelji po prirodi i njihovi međusobni sukobi su zapravo nesloga. Tako i država koju Sokrat nastoji osmisliti sa sagovornicima može biti samo helenska (*Rep.* 470b-d). Ne prirodno je da Heleni međusobno ratuju, dok je prirodno da to čine sa varvarima, svojim prirodnim neprijateljima. Prema tome i za prijateljstvo su potrebne prirodne predispozicije kao i za uloge koje pojedinci imaju u *Državi*. U *Lisidu* 222a gdje je fokus na individualnom aspektu prijateljstva Platon također tvrdi – da čovjek može biti prijatelj sa čovjekom sa kojim djeli jednake osobine, kao što su: narav duše, navike ili priroda koja ih spaja.

³⁰⁴ Platon bolest dovodi u vezu i sa specijalizacijom poslova. Čovjek koji život provede u liječenju umjesto da obavlja svoj posao je beskoristan i za sebe ali i za državu (*Rep.*406d-e, 497d-e). Druga posljedica dugotrajne bolesti je i mogućnost rađanja takvog potomstva.

pravnici su neophodni samo u izuzetnim slučajevima gdje postoji mogućnost duševnog i tjelesnog oporavka. U suprotnom, oni koji su tjelesno i duševno nepopravljivi zaslužuju smrt (*Rep.* 410a). Idućne stavove o nepopravljivim ljudima Platon iznosi i u *Zakonima* 881a-b, 854e, smatrajući smrtnu kaznu primjerenim riješenjem. Moguće da je Platon vjerovao da postoje i takve prirode koje nije moguće kako vaspitanjem tako ni opomenama uputiti stazom vrline obzirom da se takvi pojavljuju čak i u idealnoj *državi*, u kojoj bi trebalo da izvrsnost ljudske prirode zamijene institucije koje imaju ulogu poboljšanja karaktera.

Dobrim ljekarom smatra se onaj ko je dugo bio izložen upoznavanju tijela u najlošijem stanju, čije je tijelo i samo pretrpjelo takve bolesti (*Rep.*408e). Ljekarska vještina se prema tome zasniva na praksi i ličnom iskustvu koje će ljekarima biti korisno u radu. Neovisno o iskustvu ljekara i njegovoj umješnosti, tijelo ne može brinuti o tijelu. O tijelu brine duša (*Rep.* 408e) i ukoliko je duša rđava nesumnjivo dolazi do poremećaja tjelesne harmonije. Muzičko i tjelesno vaspitanje stoga nisu strogo odjeljeni, jer i jedno i drugo je u službi vaspitanja duše (*Rep.*410c). Ukoliko su muzičko i gimnastičko vaspitanje svako za sebe, to povlači bitne posljedice, zbog prepuštanja jednom ili drugom. Pretjerana sklonost gimnastičkom vaspitanju proizvodi surovost, a u muzici mekoću i mlitavost volje (*Rep.* 410d, 411a-b). Ljudska priroda je dvostruka i za postizanje njenog savršenstva (harmonije) potrebno je da podjednako njeguje i vitalni i filozofski dio (*Rep.*411e). Vitalnost je nužno kontrolirati i suzbijati, a razumnost pojačavati kako bi se postigla odgovarajuća mjera koja čini skladnom savršenu prirodu (*Rep.*412a). Pravi život za Platona je onaj u kojem je čovjek postigao duhovno i tjelesno savršenstvo (*Nom.*807c-d, *Rep.* 412a). Sve ostale aktivnosti poput lova, raznih takmičenja, konjskih trka mora biti usklađeno sa navedenim principima i ciljevima (*Rep.*412b).

3.5 Problem odnosa politike i roda u *Državi* i *Zakonima*

3.5.1 Politička ravnopravnost spolova u *Državi*

U prve četiri knjige *Države* Platon teorijski elaborira principe, strukturu i prirodu polisa, dok u V knjizi dolazi do pomjerenja prema određenim praktičnim praksama koje se tiču domaćinstva, braka i imovine. Pitanje je zašto Platon prekida priču o vaspitanju koja kulminira u ideji vladara filozofa kojom se bavi tek nakon što u V knjizi iznese prijedloge o zajednici – žena, djece i imovine? Sokrat kao razlog iznosi Adeimantovo, Glaukonovo i Trasimahovo insitiranje da se o tom pitanju koje Sokrat usputno pominje ranije *Rep.* 449c daju objašnjenja. Sokratovi sagovornici prepoznaju da izneseni argumenti o pravednoj i najboljoj državi i pravednom čovjeku ostaju nepotpuni ukoliko Sokrat ne razjasni prirodu zajedništva države (*Rep.* 449d). Iako bi Sokrat radije preskočio raspravu o tome, on uviđa da se ne može oduprijeti znatiželji svojih sagovornika koji ga i sami ohrabruju da odgovori na to pitanje (*Rep.* 450c). Sokrat oklijeva ne zbog nemogućnosti da argumentuje prijedloge o zajednici žena, djece i imovine, niti zbog njihove praktičnosti ili nepraktičnosti, već zbog zabrinutosti na koji način će ljudi reagovati na takve prijedloge (*Rep.* 450d). Ako bi se, tvrdi Sokrat takvi prijedlozi prihvatili ljudi i dalje ne bi vjerovali da je tako najbolje (*Rep.* 450d). Razlog tome su snažna tradicionalna uvjerenja o domaćinstvu, braku i imovini koja se teško mijenjaju pukim pristajanjem na određene promijene statusa tih kategorija u zajednici, bez da se prvobitno izmijeni svijest o njima.

I u *Zakonima*, Platon će upozoriti na snagu tradicije po pitanju uloge žena u zajednici. Žene, tvrdi, Platon zbog navike življenja u određenim okolnostima i prihvatanja normi koje takav način života opravdavaju ne bi pristale na promijenu načina života čak i ukoliko bi ih vladari na to prisiljavali (*Nom.* 781c). One žive u skladu sa navikom, a ne u skladu sa vlastitom prirodom. Prema tome, sve dok životom zajednice dominiraju tradicionalne norme koje definiraju prirodu i život spolova, uloga žena u zajednici ostat će nepromijenjiva. Vaspitanje predstavlja jedino sredstvo mijenjanja svijesti spolova o njihovoj ulozi u zajednici. Zajedničko vaspitanje je neophodno i za obavljanje jednakih političkih funkcija u državi, kao i učešća u ratu (*Rep.* 451e, 452a-b). Ženama, i mladim i starim, treba dopustiti da zajedno sa muškarcima vježbaju gole. Iako će takav prijedlog biti predmet podsmjeha Sokrat podsjeća da su Heleni pojavu prakse vježbanja bez odjeće u početku ismijavali sve dok nisu razvili svijest

o koristi takvog načina njegovanja tijela (*Rep.* 452c-d).³⁰⁵ Sokrat se vjerovatno nada da bi istu sudbinu imali i njegovi prijedlozi.

Prvo pitanje oko kojeg je potrebno postići konsenzus tiče razumijevanja ljudske prirode (*Rep.*453a). Spoznavanje prirode žene implicira spoznaju o tome koja joj uloga u zajednici pripada i da li ona može djeliti jednake poslove sa muškarcima (*Rep.* 453b).³⁰⁶ U traganju za odgovorom, Sokrat se koristi uobičajenom metodologijom, polazeći od dominantnih shvatanja o prirodi žene. On od Glaukona dobija očekivani odgovor da se prirode muškarca i žene razlikuju, iz čega slijedi da će imati i različite funkcije u državi. Sokrat uviđa da je zaključak nelogički, po uzoru na sofiste sproveden, jer se iz teze da muškarci i žene imaju istu prirodu, zaključilo da obavljaju različite poslove (*Rep.*453c, 453e). To je u suprotnosti sa načelom pravednosti da svako radi posao koji odgovara njegovoj prirodi. Argument je od početka postavljen problematično jer se polazilo od različitih ili jednakih sposobnosti s obzirom na vršenje dužnosti, ali ne i na ono što je različito i istovjetno po sebi (*Rep.* 454 b-c). Platon prvenstveno misli na fizičke i biološke karakteristike muškaraca i žena koje su određivale njihove uloge u zajednici. Takve razlike su irelevantne, baš kao što je i apsurdno tvrditi da se priroda ćelavog čovjeka i onog koji ima kosu razlikuje, zbog čega ovom drugom treba zabraniti obučarsku djelatnost jer ne odgovara njegovoj prirodi (*Rep.*454c). Istu vrijednost ima argument koji se bazira na biološkim karakteristikama spolova da ženski spol rađa, a da muški oplodava. To ništa ne dokazuje o prirodi muškaraca i žena. Ako muškarci i žene mogu djeliti jednake prirodne kapacitete slijedi da u državi ne postoji politička funkcija koju bi vršila isključivo žena (*Rep.* 455a-b). Platon o tome kaže *Rep.* 455d-e:

³⁰⁵ Arlene. W. Saxonhouse smatra da Platon ignoriše seksualnu prirodu žene u *Državi*. Biološke i tjelesne osobine postaju nevažne za definiranje ljudske prirode. Tema koja podrazumijeva raspravu o tijelu odnosi se na rat, ali ne i na seksualni eros. Prijedlog da muškarci i žene vježbaju zajedno goli neće izazivati podsmjeh ili stid sve dok je prisutna neosjetljivost spolova na erotske kvalitete njihovih tijela i želje za prokreacijom. Arlene W. Saxonhouse, *The Philosophical and the Female in the Political Thought of Plato*, *Political Theory*, Vol. 4 No. 2, 1976, pp.195-212, p. 200

³⁰⁶ Platon prepoznaje da je razumijevanje ljudske prirode odlučujuće i za razumijevanje uloge žena u javnom životu. Definiranje odnosa u zajednici temeljilo se na specifičnom razumijevanju prirode žene koja se promatrala iz perspektive tijela i biološkoj predisponiranosti za reprodukciju i majčinstvo, i prirode muškarca kojoj je svojstvenija snaga intelekta. Takva uvjerenja su proizvela i naviku življenja u definiranim okolnostima kao i prenosu vrijednosti koje definiraju spolne uloge na temelju njihove prirode za što odgovornost ne snose žene. Platon zamjera zakonodavcima jer nisu prepoznali potencijal žena za doprinos zajednici. Platon odstupa od konvencionalnih kriterija definiranja prirode spolova, fokusirajući se na duševne i intelektualne osobine kao kriterij i mjerilo čovjekove sposobnosti da čini ili ne čini određeni posao i obavlja određenu ulogu u zajednici. Mirela Karahasanović, *Pozicija žene u Platonovoj političkoj teoriji*, u: *Znakovi vremena*, Sarajevo, Vol. 82, 2018, str. 93-112, str. 98-100

„Nema, prema tome, nikakvog posla u upravi države koji bi pripadao ženi zato što je žena, niti muškarcu zato što je muškarac, nego su prirodne sposobnosti podjednako podjeljene među oba stvorenja, i u svima poslovima može po svojoj prirodi učestvovati žena, i u svima poslovima muškarac, samo je žena u svima slabija od muškarca“. ³⁰⁷

Οὐδὲν ἄρα ἐστὶν, ὃ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνὴρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. ³⁰⁸

Razlike koje zavrijeđuju pažnju tiču se intelekta, sposobnosti da se uči i pamti, analizira, prisjeća. Zahvaljujući takvim osobinama mnoge žene su bolje u javnim poslovima od muškaraca. Iako Platon nastoji opravdati političku jednakost žena sa muškarcima on i dalje ostaje sumnjičav prema njihovoj snazi i kapacitetima koji su u svim poslovima slabiji od onih koje posjeduje muškarac (*Rep.*455d, 455e, 456b). On nigdje u *Državi* ne navodi razloge takvom zaključku, iako je očigledno da on proizilazi iz tradicionalnih predstava o ženi kao slabijem biću od muškarca. U dijalogu *Timaj* 90e za koji se smatra da je nastao nakon *Države* Platon iznosi suprotne stavove o prirodi žene, tvrdeći da će buduća reinkarnacija duše muškarca koji je činio nepravdu za kaznu postati žena. Takav stav implicira sklonost ženske prirode nepravdi što opravdava niži nivo koji pripada ženi u zajednici. Iako takav zaključak Platon ne iznosi u *Timaju*, ali ga implicira, u *Menonu* je dosta konkretniji i *pošteniji* prema ženama. Sokrat odbacuje Menonov pokušaj da definira vrlinu na temelju osobina spolova, gdje se razlikuje vrlina koja je karakteristična za žene i brigu oko domaćinstva i odgoja i vrlina koja se tiče javnih poslova koje obavljaju muškarci. Ako je Menonova tvrdnja ispravna, u tom slučaju bi bilo ispravno tvrditi i da pojam zdravlja, ili veličine ili snage primjenjujemo s obzirom na spolne razlike, a ne s obzirom na ono što svaki od pojmova po prirodi jeste. Prema tome, vrlina nije biološki determinirana. Ista vrlina je potrebna i muškarcu i ženi ukoliko teže biti dobri i razboriti (*Men.* 73b). Aristotel za razliku od Platona ostaje privržen tradicionalnom mišljenju da je priroda žena inferiornija u odnosu na prirodu muškarca i da stoga muškarac treba da vlada, a žena da se pokorava (*Pol.*125410). Shodno tome, vrlina muškarca i žene se razlikuje, što je Aristotelov motiv da istupi protiv Sokratovih stavova. Aristotel o tome kaže *Pol.*1260a20:

³⁰⁷ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 143, 455 d-e, po prevodu Albin Vilhar& Branko Pavlović

³⁰⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

„ Tako te je bjelodano kako čudoredna krepost pripada svim narečenima, ali nije ista umjerenost žene i muža, niti pak hrabrost i pravednost, kao što mišljaše Sokrat, nego je u jednoga vladateljska hrabrost, a u drugoga poslužbena , i slično i u ostalome “. ³⁰⁹

ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἢ δ' ὑπηρετικὴ, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. ³¹⁰

Aristotel i dalje u III knjizi *Politike* 1277b20-25 insistira na nejednakosti muškaraca i žena u pogledu vrline. Ako bi muškarac bio hrabar na način kako je hrabra žena, nužno bi se pokazao plašljivim. Ako bi žena bila umjerena poput muškarca, pokazala bi se brbljivom. ³¹¹ Ideja o različitim prirodama muškaraca i žena kao i različitog upražnjavanja vrline Aristotelu služi za opravdanje dominacije muškaraca i u domaćinstvu, ali i državi. Na drugoj strani, Platonu ideja o istim prirodama i vrlini služi za opravdanje političke jednakosti muškaraca i žena, ³¹² koja je neophodna za eliminaciju domaćinstva. Intrinzične, a ne biološke vrijednosti, su odlučujuće za sve što čine dva najznačajnija staleža u državi. Kako takve vrijednosti nisu prepoznate u zajednici, žene žive u okolnostima koje su u suprotnosti sa njihovom prirodom (*Rep.* 456c). Da bi živjele u skladu sa vlastitim prirodom one moraju biti vaspitane za uloge koje odgovaraju prirodi, od čega će dobiti imati cjelokupna zajednica. ³¹³ Da li to znači da je nejednakost spolova u atinskoj zajednici nepravedna? ³¹⁴ Ako je sve što je protvrirodno

³⁰⁹ Aristotel, *Politika*, Globus- Zagreb, Sveučilišna naklada Liber- Zagreb, str. 26-27, 1260a20, prema prevodu Tomislava Ladana.

³¹⁰ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<https://el.wikisource.org/wiki/%CE%A0%CE%BF%CE%BB%CE%B9%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AC/%CE%91>

³¹¹ U *Zakonima* 802e, Platon je čini se bio bliži Aristotelu tvrdeći da izbor pjesama, melodija i ritmova koje će biti dozvoljene u državi treba vršiti s obzirom na spolne razlike. Ono što u pjevanju odgovara uzvišenosti i hrabrosti odgovara muškarcima, dok ženama odgovara ono što podstiče umjerenost i čednost.

³¹² Gregory Vlastos smatra da je Platon djelio jednako mišljenje sa Aristotelom, on ne bi uopšte napisao V knjigu *Države* čak i ukoliko bi sve ostalo napisao u dijalogu. Platon je zapravo preuzeo Sokratovo uvjerenje da ljudska izvrsnost i moral isključuju spolne razlike, što ga je dovelo do zaključka da je isto tako i politička moć lišena spolnih ograničenja. Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy, Volume II*, in: Daniel W. Graham (ed.), *Socrates, Plato and their Tradition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, p.140. Aristofan je ideje o učešću žena u javnom životu kao i zajedničkoj imovini podvrgao kritici u djelu *Žene u skupštini*. Sa pristupanjem žena u javni život Aristofan pokazuje da to implicira promijene u poimanju braka, domaćinstva ali i javnog života kojeg ne drži poželjnim. Vidjeti više u : Aristofan, *Žene u narodnoj skupštini*, Akia. M. Mali Princ, Beograd, 2018, po prevodu: Kolman Rac

³¹³ Gregory Vlastos tvrdi da je socijalna pravda koju Platon zastupa u *Državi* razlog stavova iznesenih u V knjizi. Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy, Volume II*, in: Daniel W. Graham (ed.), *Socrates, Plato and their Tradition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, p. 141. 1995

³¹⁴ Julia Annas tvrdi da Platon u *Državi* nejednakost spolova ne predstavlja kao nepravdu. Čak i prijedlozi kojima se podupire jednakost spolova nisu prikazani kao mjerodavni da bi činili državu pravednijom. Julia

nepravедno, implicira i da je nejednakost spolova posljedica nepravde u zajednici. Platon se o tome jasno ne izjašnjava, iako njegovi zaključci idu u tom pravcu.

U VIII knjizi *Države* 549d-c, 550a-b Platon optužuje žene za degradaciju timokratskog političkog pretka. Prigovori žene mužu kako ne čini dovoljno da bi stekao novac, nije aktivan u sudovima, ne posjeduje ugled poput drugih što i njoj umanjuje vlastiti ugled kao i zanemarivanje porodice, dovodi do preispitivanja vrijednosti koje je muškarac smatrao važnim. Pored utjecaja na stavove i vrijednosti muža, žena neposredno utječe i na vaspitanje sina. Ona nastoji nametnuti djetetu suprotne vrijednosti od onih kojima ga je podučavao otac. Zašto bi Platon u VIII knjizi optužio žene za degradaciju ustavnih poredaka ako je u V knjizi insisitirao na njihovoj emancipaciji i inkluziji u javni život? U V knjizi on nastoji pokazati kako bi se žene trebale ponašati u idealnim uslovima života, a u VIII knjizi referira na trenutno stanje. On nastoji pokazati kakav uticaj žene mogu imati na muškarce, na njihov odnos spram imovine i novca, ugleda, prestiža, odnosa prema zajednici, kao i odgoja u neidealnim uslovima življenja. Žene traže od muškaraca da se posvete domaćinstvu, što implicira zanemarivanje javnih poslova (*Rep.*549d-e). Allan Bloom smatra da je razlog integracije žena u javni život posljedica njihovog utjecaja na muškarce kao i njihove uloge u domaćinstvu koja može biti u suprotnosti sa interesima države.³¹⁵ Žene stoga, trebaju biti vaspitane i upoznate sa identičnim vrijednostima i vrlinama kao i muškarci. U suprotnom, država snosi rizik da polovina stanovništva kojeg čine žene može korumpirati zajednicu. To bi se moglo okarakterisati kao prvim motivom integracije žena u javni život.

Drugi motiv integracije žena tiče se njihovih kapaciteta. Da li je Platon zaista u ženama prepoznao tek resurs, sredstvo kojim se postiže potpuna harmonija i uniformnost polisa? O tom pitanju postoje različite interpretacije.³¹⁶ Platon je u svakom čovjeku prepoznao specifičan resurs koji na određen način pospješuje i doprinosi životu zajednice. Pri tome,

Annas, Plato's Republic and Feminism, *Philosophy*, Vol. 51, No.197, 1976, Cambridge Univeristy Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, pp. 307-321, p. 314

³¹⁵ Allan Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books: A division of Harper Collins Publishers, 1991, p. 383

³¹⁶ Anthony. W. Price se ne slaže sa stavovima Julie Annas koja smatra kako Platon uključuje žene u javni život prepoznajući u njima tek resurs koji se može racionalno upotrijebiti u državi. Annas zamjera Platonu što je većinu stanovništva reducirao na one koji pružaju ali ne primaju usluge, prepoznavši u njima sredstva, a ne ciljeve. On smatra da su stavovi Julie Annas više predrasuda nego li jasan uvid. Sokrat pravi razliku između onog što je izvodivo i onog što bi bilo poželjno. Sokratov argument počiva na onom što je prirodno, a što implicira i ono što je pravédno. Vaspitanjem je predviđeno da takvi prijedlozi budu poželjni kako bi se stvorili najbolji građani. Anthony. W. Price, Plato: Ethics and Politics, in: Charles C. W. Taylor, (ed.), *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy II*, Routledge 2005, pp. 364-392, p. 378-379. Stavove Julie Anas dijeli i Richard . F. Stalley u: Richard. F. Stalley, *Plato's Law's: An Introduction*, Basil Blsckwell, 1983, p. 106

ostajući u ubjedenju da se sreća individue sastoji u mogućnosti da čini dobro za zajednicu koja mu zauzvrat omogućava uslove života u kojima dolaze do izražaja prirodni kapaciteti svakog građanina. U toj međusobnoj zavisnosti građana jednih od drugih kao i države je moguće razumijeti ulogu žena u javnom životu.

3.5.2 Brak, reprodukcija i zajednička imovina

Kako vršenje političkih i drugih javnih dužnosti nije biološki uslovljeno, Platon se suočio sa izazovom da odredi na koji način brinuti o djeci i kakva je sudbina domaćinstva u zajednici u kojoj je prisutna emancipacija žene. Platon iznosi prilično rigorozne prijedloge koji podrazumijevaju ukidanje braka, domaćinstva kao i privatnog odgoja, te da žene iz dva najviša staleža trebaju biti zajedničke svim muškarcima iz istog staleža. Djeca također trebaju biti zajednička, te niti roditelji trebaju znati ko su im djeca niti djeca ko su im roditelji (*Rep.*457d). Muškarci i žene jednakih priroda djelit će zajednički životni prostor: sobe, hranu, vježbališta i druga mjesta, te će prirodno dolaziti do reprodukcije (*Rep.* 458c-d). Erotska *nužnost* nije isto što i geometrijska. Erotska je snažnija od one kojom se zadobija narod (*Rep.*458d). Eros je lišen logičke nužnosti, a zbog intenziteta njegove snage potrebno je nadzirati seksualni život i reprodukciju, ali ne izravno već korištenjem različitih metoda koje će dovesti do seksualnog kontakata muškaraca i žena sa najboljim prirodama. Kroz prisustvo na različitim svetkovinama gdje će dolaziti do međusobnog upoznavanja, svadbe pa čak i nagrade hrabrima da češće opće sa ženama predstavljaju vid strategije kako uspjeti dovesti u seksualnu vezu najbolje prirode. Podrazumijeva se da će to biti planovi vladara koji će jedini znati istinu o tome, dok će ostali da se ponašaju kao da je riječ o prirodnim, uobičajenim događanjima (*Rep.* 459d-e, 460a-b).

Zanimljivo je da Platon i ovdje napominje značaj korištenja laži i manipulacije, kao što je to slučaj i sa prijedlozima koji se tiču vaspitanja. Moguć razlog je često potenciranje nepovjerenja prema njegovim prijedlozima, zbog čega bi vjerovatno bili neprihvatljivi i građanima idealne države sve dok ne bi kroz praksu shvatili da je tako najbolje. Platon u svojim prijedlozima ide toliko daleko da svako rođenje djeteta potajno, i izvan znanja zajednice i vladara, koje nije praćeno određenim molitvama i ceremonijama ocjenjuje nezakonitim (*Rep.* 461a-b). Zabrana sklapanja bračnih veza traje sve dok su muškarci i žene biološki sposobni za reprodukciju, nakon toga oni mogu stupati u bračne veze sa svima

drugima osim sa bližim srodnicima (*Rep.* 461c).³¹⁷ Da li je Platon *cenzurom* reprodukcije i braka kako mu se nerijetko prigovara zanemario pravo na izbor? Iz savremene perspektive, odgovor je da. Iz perspektive pozicije žene u Atini ali i duži period historije seksualni život je, kako tvrdi Susan. M. Okin bio restriktivan. Analizirajući problem prava žene na izbor Susan. M. Okin tvrdi da „grčkoj ženi nije bilo dozvoljeno da bira svog seksualnog partnera, ništa više nego što je Platonovim čuvarima“. ³¹⁸ Žena je služila kao reproduktivno sredstvo muškarcu, koji je nad njom imao sva prava, naslijedivši čak i ona prava koji je otac nad njom imao. U slučaju smrti muža, žene su ponovo pripadale očevima, tako ponovo ostajući lišene slobode da čine sa vlastitim životom što žele. Na isti način, lišene slobode izbora, mogle su biti poslone u konkubinat, a odatle i u javne kuće bez da se tome usprotive.³¹⁹

Uočivo je da kritičari Platonovih prijedloga uočavaju kontrolu života žena, ali se zanemaruje i kontrola života muškaraca. Platonovi prijedlozi pogađaju i žene i muškarce jer ni jedni ni drugi nemaju pravo izbora. I jedni i drugi su podređeni vlastitoj prirodi i zahtjevima države. I jednim i drugima se oduzima pravo na roditeljstvo, na brak i na lični izbor. Atinska zajednica je uspjela da kontolira ženu, a Platon nastoji da proširi kontrolu i nad muškarcima. Njegovi prijedlozi su inovativni, a donekle i radikalni jer: 1) pomjeraju težište života žena sa privatne u javnu sferu u kojoj tek treba da se snađu i 2) uvodi se kontrola seksualnog i bračnog života i muškarcima koji su do tada uživali slobodu. U svrhu boljeg razumijevanja Platonovih prijedloga značajno je voditi se ne samo konkretnim iskustvom života atinske zajednice, već i filozofskom pozadinom koja opravdava takve prijedloge. Umjesto savremenog koncepta slobode koji dominira filozofskim i političkim teorijama,

³¹⁷ Prijedlog podrazumijeva da djeca ne poznaju roditelje niti roditelji djecu što otvara problem prevencije incesta. Platon iznosi prilično neuvjerljive prijedloge da je incest moguće izbjeći. Djeca koja budu rođena od sedmog do desetog mjeseca od momenta kada se neko oženio bit će smatrana njegovom djecom. Zabrana rađanja djece tajno i izvan znanja zajednice može biti posmatrana i u ovom kontekstu prevencije incesta, ali se Platon ne referira izravno na taj problem. U *Zakonima* 838a Platon također istupa protiv incesta navodeći da je čak i bogovima incest nasramnije ponašanje.

³¹⁸ U originalu piše: „The Greek woman was not permitted to choose her sexual partner, any more than Plato's guardians were“. (Prev. M.Karahasanović). Susan Moller Okin, *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No.4, 1977, pp. 345-369, p. 354. Susan Mayer Okin smatra da oni koji Platonove prijedloge koji se tiču domaćinstva i braka, vide kao nemogućim i neostvarivim, a među kojima su i Grube, Straus i Taylor trebaju razmotriti poziciju žena u atinskoj zajednici, što će im omogućiti bolji uvid u Platonovo prijedloge koji nisu radikalno drugačiji od onog što je već u praksi prisutno. *Ibid.*, p. 352-355. Gregory Vlastos kao i Susan. M. Okin navodi da je preljuba žena također bila strogo kažnjiva, nerijetko i smrću. Valja napomenuti da čak i u sudovima žene nisu poput muškaraca imale pravo na lično zastupanje već su to umjesto njih činili njihovi muški srodnici. Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy II: Socrates, Platon and Their Tradition*, Daniel. W. Graham (ed.), Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1995, p. 134, 141-142

³¹⁹ *Ibid.*, p. 354

Platonova filozofska i politička koncepcija je utemeljena na načelima moralne i intelektualne izvrsnosti.³²⁰ On ukida domaćinstvo, brak i zajedničku svojinu zbog uvjerenja da subjektivna sloboda može biti destruktivnija nego li korisnija za zajednicu. On smatra da će predložene reforme doprinijeti odsustvu frakcionizma, sebičnosti, pohlepe, zbog ubjedenja da će građani biti moralniji i sretniji ukoliko zajednički učestvuju i zajednički dijele sve značajnije aspekte života. To ga je dovelo do shvatanja države kao domaćinstva u kojem svi osjete svaku promjenu (*Rep.* 462c-d). Takva država je najbliža pojedincu jer će svi sve zajednički djeliti, od imovine do zadovoljstava i bola (*Rep.*464a-b). Zajedništvo eliminira moguće sukobe koji su uobičajeni oko djece, imovine, novca (*Rep.*464d, 465c-d). Pitanje je, da li bi elitni staleži takvim riješenjima bili zadovoljni? Da li oni eliminiraju mogućnost da ipak čuvari budu nezadovoljni jer su lišeni materijalne satisfakcije i drugih dobara koja će posjedovati ostali građani polisa? To su pitanja koja opravdano Adeimant postavlja Sokratu (*Rep.* 419a, 466a). Sokratov odgovor je da njegov cilj nije sreća jednog staleža, već cijele države, te da život koji predlaže za svaki stalež je za njega i najbolji. Ako bi čuvari tražili sreću u onom što imaju drugi, napustili bi umjeren život i prepustili se strastima i težnji za bogatstvom (*Rep.*466c). Ostaje nerazjašnjeno pitanje da li bi i treći stalež bio nezadovoljan svojom pozicijom u *polisu* i da li bi unutar tog staleža moglo doći do nejedinstva i kako bi se ono odrazilo na političke prilike najbolje države.

3.5.3 Rodno pitanje u *Zakonima*

U *Zakonima* Platon ostaje dosljedan stavovima iz *Države* da žene trebaju kao i muškarci imati jednako vaspitanje, (*Nom.* 788a, 794b, 802e, 804e, 805a-d) da zajednički učestvuju u ratu *Nom.* 829b ali i da dijele političke funkcije (*Nom.*785b). Ključne promjene u *Zakonima* tiču se dopuštanja lične svojine kao i braka i domaćinstva. Novi prijedlozi i reforme zajednice zahtjevaju dodatna pojašnjenja na koji način žena može biti integrisana u javni život zajednice. Emancipacija žena u *Državi* bazirana je na ukidanju domaćinstva, braka i lične svojine kao prepreka za ostvarenje prirodnih potencijala koje žena posjeduje, a koji su bitno korisni u javnom životu. U *Zakonima* je naglašeno da žene u što većoj mjeri trebaju uzeti

³²⁰ Richard. F. Stalley smatra poput Vlastosa i drugih da Platonova namjera izjednačavanja spolova nema u pozadini borbu za oslobođenje bilo koga, kako žena tako niti muškaraca. Sloboda da individua odlučuje o vlastitom životu i da bira način na koji će živjeti kod Platona nije prepoznata kao vrijednost. Stalley tvrdi da *Država* i *Zakoni* počivaju na identičnom cilju, a to je potpuna utilizacija sposobnosti žena koja će doprinijeti dobrobiti zajednice kao cjelini. Richard. F. Stalley, *Plato's Laws- An Introduction*, Basil Blackwell, 1983, p. 106

učešće u svim aktivnostima zajedno sa muškarcima kako se spolovi ne bi razlikovali po načinu života (*Nom.* 805d). On dalje naglašava štetnost vezivanja žena za domaćinstvo, jer će zbog zaokupljenosti takvim poslovima biti onesposobljene da učestvuju u odbrani države. Za takav ishod odgovornost snose zakonodavci koji nisu prepoznali potencijal i sposobnost žena za aktivnosti u kojima primarno učestvuju muškarci. O tome kaže *Nom.*806c:

„Jer, zakonodavac mora stvar da izvede do kraja, a ne polovično. On ne sme žene ostavljati da se kinđure i troše novac na raspustan život i svoju brigu da ograniče isključivo na muški rod, jer će tako, umesto potpune sreće, državi pribaviti samo polovinu srećnog života“³²¹

τέλεον γὰρ καὶ οὐ διήμισυν δεῖν τὸν νομοθέτην εἶναι, τὸ θῆλυ μὲν ἀφιέντα τρυφᾶν καὶ ἀναλίσκειν διαίταις ἀτάκτως χρώμενον, τοῦ δὲ ἄρρενος ἐπιμεληθέντα, τελέως σχεδὸν εὐδαίμονος ἥμισυ βίου καταλείπειν ἀντὶ διπλασίου τῆ πόλει.³²²

Platon ne kaže u *Zakonima* da javni poslovi kao u *Državi* isključuju poslove koji se odnose na domaćinstvo. On naglašava da žene u svojim aktivnostima ostaju tek na pola puta, a time i država ukoliko budu posvećene tek domaćinstvu. Sreća države ovisi od rješavanja rodnog pitanja (*Nom.*806c). Za razliku od *Države* u *Zakonima* brak je fundament drugog najboljeg *polisa*, jer među prvim zakonima države je zakon o braku. Atinjanin na početku *Zakona* naglašava da je postanak države i njen početak bračna zajednica (*Nom.*721a). Građanska prava su uslovljena bračnim statusom i svako ko ne stupi u brak do trideset pete godine gubi građanska prava (*Nom.*721b). Prvi cilj bračne zajednice je potomstvo, a drugi osiguranje idealnog broja građana. Minimalan broj djece je jedno muško i jedno žensko (*Nom.*930d). Platon snažno insistira na idealnom broju građana 5040 (*Nom.* 737e) tvrdeći da se čak ni za jednog stanovnika taj broj ne smije povećati (*Nom.*929a).³²³

U pogledu zakonskih prava Platon je načinio iskorak omogućivši ženama pravo da budu svjedoci i branioci na sudu pod uvjetom da su starije od četrdeset godina (*Nom.*937a). Drugi iskorak je zakon o razvodu kojim se daje sloboda muškarcu i ženi da napuste bračnu zajednicu kojom nisu zadovoljni i da uz savjetovanje nadzornika braka gdje su zastupljeni i muškarci i žene pronađu odgovarajuće partnere (*Nom.*930a-b). Sloboda izbora bračnog

³²¹ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ Beograd 1990. str.230, 806c, po prevodu Albin Vilhar

³²² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>

³²³ Problem prekomjernog broja građana Platon rješava ustaljenom političkom praksom osnivanja kolonija kako bi zadržao ograničen broj građana i domaćinstava (*Nom.* 740e, 929c-d).

partnera je prisutna uz određena ograničenja i u određenim okolnostima.³²⁴ Žene imaju pravo izbora sa kojim bi se trebalo da slože njeni staratelji, ali i muškarac koga je ona izabrala (*Nom.925a*). Pravo na izbor partnera je dopušteno stim da je bitno sklapati brakove ne samo po ličnom nahodanju i interesu već i u korist države. Brakovi koji su bazirani na interesu, na gomilanju novca ne mogu biti na korist državi ali ni pojedincu jer svako bogaćenje proizvodi nepravde i sporenja i udaljava čovjeka i državu od vrline (*Nom.743c-d, 773a-d*). Za razliku od *Države* gdje se potencira seksualna kohabitacija muškaraca i žena jednakih priroda u *Zakonima* 773d-e Platon naglašava značaj sklapanja brakova različitih ćudi i karaktera kako bi potomstvo naslijedilo iz takve mješavine umjeren karakter. Drugi razlog je nemogućnost održanja braka u kojem su ćudi identične što neminovno vodi razvodu (*Nom.930a-b*). Slične stavove moguće je pronaći u *Državniku* 310b-e gdje Platon akcentira značaj bračnih veza ljudi sa različitim ćudima za potomstvo. Ljudi teže kohabitaciji sa istim prirodama i ćudima vodeći se vlastitim osjećanjima, a trebalo bi da se vode vrlinom. Umjereni i obzirni duša kojoj nedostaje smionost i odvažnost svakom novom generacijom postaje slabija te na koncu potpuno iznemogne, dok se odlučna ćud bez umjerenosti pretvara u bjesnilo. Pogrešna procjena ćudi partnera posljedica je odsustva istovjetnih nadzora o ljepoti i dobroti. Zadatak vladara je da vaspitnom djelatnošću razvije identična shvatanja ljepote i dobrote kod spolova kako bi se različite ćudi povezale, a iz tog odnosa bi nastajalo i potomstvo sposobno za političke aktivnosti (*Plt.310e*). U *Zakonima* Platon nije eksplicitan po pitanju političkih funkcija koje bi žene obavljale. Žene obavljaju ulogu sveštenica (*Nom. 741c, 759b, 800b*), one su i odgajateljice (*Nom.813b*) i nadzornice vaspitanja (*Nom. 794b*), sa muškarcima podjednako obavljaju funkciju nadzornika braka (*Nom.784b-c, 930a-b*), žene imaju vlastite svetkovine i praznike koje samo one mogu organizirati i upražnjavati (*Nom.828a*). U pogledu obaveza koje se tiču rata za žene važe jednaki standardi kao i za muškarce (*Nom. 829e, 834a*), kao i u pogledu takmičenja koja imaju za cilj razvijanje ratničkih vještina (*Nom.833d, 834a*). Iste odredbe vrijede i u pogledu pjesničkog stvaranja (*Nom. 829e*).

U Noćnom vijeću kao vrhovnom političkom tijelu koje ima upravljačku ulogu u državi, žene se ne pojavljuju kao članovi. Stoga je nejasno da li mogu vršiti najviše političke poslove. Da li je Platon kako tvrdi Susan. M. Okin rezervisao najznačajnije političke funkcije u

³²⁴ O izboru partnera Platon govori u kontekstu zakona o starateljima maloljetnika. On smatra da ukoliko se dogodi da otac umre, a nije ostavio testament, da njegove kćerke trebaju oženiti najboliji srodnici koji sa ženom uzimaju i imovinu njenog oca. U slučaju da takvih srodnika nema, žene imaju pravo izbora partnera (*Nom. 924d-e, 925a-b*).

Zakonima za muškarce?³²⁵ Moguće je. Sa druge strane Platon nigdje ne tvrdi da žene nisu sposobne za takve funkcije. Slično kao i u *Državi* naglašava da žene trebaju u što većoj mjeri učestvovati u vaspitanju i drugim sferama života kako bi živjeli ujednačenim životom, u suprotnom morat će pronaći drugi način života koji bi odgovarao ženama (*Nom.* 805c-d). Govoreći o zaslugama i počastima koje država dodjeljuje istaknutim građanima u vrlini, Platon napominje da ih muškarci i žene zaslužuju u podjednakoj mjeri (*Nom.*802a).

Razlika između muškaraca i žena koju Platon naglašava u pogledu političkog angažmana odnosi se na vrijeme kada ih trebaju početi obavljati. Za žene je taj period kada prestanu rađati oko četrdesete godine najranije, a za muškarce oko tridesete godine (*Nom.*785b). Za razliku od *Države* gdje biološki kapaciteti žene nisu presudni za političke aktivnosti, u *Zakonima* oni bitno limitiraju njen politički angažman. Briga o djeci pripada majkama, a kasnije i vaspitačima, čime su žene vraćene u okvire tradicionalne uloge kakvu su imale u pogledu odgoja djece (*Nom.*808e). Poslovi koji se odnose na domaćinstvo su neznatni da bi se zakonodavac tim pitanjima uopšte bavio (*Nom.*807e). Život Atinjanki nije model koji bi trebalo slijediti kao ni način života žena koje žive u drugim državama jer su u cjelosti podređene domaćinstvu (*Nom.* 805d-e, 806a-b). Kuhanje, čišćenje, tkanje i drugi poslovi u domaćinstvu su neznatni jer ne doprinose vrlini. To je jedan od razloga Platonovog odbijanja da vrednuje poslove u domaćinstvu, ali i sve druge koji nemaju za cilj moralnu izvrsnost. On će i u *Zakonima* ponoviti stavove iz *Države* da je ljudska priroda sposobna uspješno obavljati samo jedan posao. O tome kaže:

*"Jer pravi građanin kome je povereno stvaranje i održavanje reda u državi dovoljno je već zauzet ovim velikim umećem koje zahteva i mnogo vežbe i mnogo znanja, i zbog toga se ne može vršiti kao neki uzgredan posao. A obavljati kako valja dva zadatka ili dva umeća - to ne može gotovo nijedna ljudska priroda, kao što neko ne može ni da se bavi svojim sopstvenim umećem a da u isto vreme vrši nadzor nad drugim koji se, opet, bavi svojim umećem".*³²⁶

τέχνην γὰρ ἰκανήν, πολλῆς ἀσκήσεως ἅμα καὶ μαθημάτων πολλῶν δεομένην, κέκτηται πολίτης ἀνὴρ τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον σώζων καὶ κτώμενος, οὐκ ἐν παρέργῳ δεόμενον ἐπιτηδεύειν· δύο δὲ ἐπιτηδεύματα ἢ δύο τέχναις ἀκριβῶς διαπονεῖσθαι σχεδὸν οὐδεμία φύσις

³²⁵ Susan Moller Okin, *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No.4, 1977, pp.345-369, p. 365

³²⁶ Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd, 2004, str. 204

ἰκανὴ τῶν ἀνθρωπίνων, οὐδ' αὖ τὴν μὲν αὐτὸς ἰκανὸς ἀσκεῖν, τὴν δὲ ἄλλον ἀσκοῦντα ἐπιτροπεύειν.³²⁷

Iako u *Zakonima* Platon ne dijeli građane na tri staleža na temelju psiholoških (duševnih) osobina, niti su „priroda“ javne funkcije i ljudska priroda tako čvrsto vezane, bitnim se i dalje ističe potpuna posvećenost javnom životu. Građani Magnezije (države opisane u *Zakonima*) su iz tog razloga oslobođeni napora u drugim poslovima koje će obavljati robovi i meteci.

3.6 Epistemološko i metafizičko određenje politike

3.6.1 Idealan vladar

Nakon opisa pravedne države i pravednog čovjeka, vaspitanja čuvara kao i reformi koje se odnose na zajednicu žena, djece i imovine, Sokratovi sagovornici insistiraju na odgovoru da li je najbolja država ostvariva (*Rep.* 471c-e). Uz oklijevanje Sokrat pristaje da nastavi dalje ispitivanje. Veliki uspjeh za Sokrata predstvalja umni napor da se posredstvom riječi oblikuje uzorna država, što ne implicira da je manje dobra ukoliko se pokaže da je neostvariva u praksi (*Rep.* 472d-e, 473a-b). Političko iskustvo postojećih država Sokrat prepoznaje kao dobru osnovu za istraživanje koje su fundamentalne promjene neophodne kako bi slijedile ideal uzorne države (*Rep.* 473b-c). Ne ulazeći u dalju eksplikaciju političkih stanja u postojećim državama Sokrat iznosi zaključak da je politički progres nemoguć bez uspostave vladavine filozofa. O tome kaže *Rep.* 473d.

*„Ako u državama ne postanu filozofi kraljevi – rekoh – ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filozofija ne postanu jedno, i ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda, moj dragi Glaukone, neće prestati nesreće ne samo za države nego, kako mislim, ni za ljudski rod, i državno uređenje koje smo sada rečima opisali neće postati moguće niti će ugledati svetlost sunca“.*³²⁸

Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσει,

³²⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/index2.htm>

³²⁸ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 164, 473d-e, po prevodu Albin Vilhar&Branko Pavlović

δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ᾧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν.³²⁹

Isti stav Sokrat iznosi i dalje (*Rep.* 501) tvrdeći da ostvarenje uzorne države ovisi od mogućnosti da filozofi vladaju, te da su devijacije političke djelatnosti posljedica odsustva vladara filozofa. Krivicu za odsustvo političkog angažmana filozofa Platon pripisuje vladarima ali i građanima sa kojima djele uvjerenja o beskorisnosti filozofije za politički život (*Rep.*488a-e, 489a-c). Za Sokrata bi, kako tvrdi, veće čudo predstavljalo uvažavanje filozofa od strane vlasti i javnosti nego li njihovo neuvažavanje (*Rep.*489a).

U *Odbrani Sokratovoj* Platon ukazuje na isti problem, na problem razumijevanja značaja filozofije za političko i moralno vaspitanje građana. U *Gorgiji* Platon brani filozofiju od Kaliklovog relativiziranja i umanjivanja vrijednosti filozofije za politički život.³³⁰ Dijalog *Hipija Veći* počinje sa razlikovanjem predsokratskih filozofa u odnosu na *nove filozofe* - sofistike. Sofist Hipija proklamuje već uvriježeno mišljenje o beskorisnosti filozofa za političke aktivnosti i javni život kao i za stjecanje materijalnih dobara, izjednačavajući mudrost (filozofiju) sa vještinom stjecanja novca (*Hip.mai.*281b-d, 282a-e, 283a-b). U *Državi*, filozofija mora biti odbranjena kako od političara i *demos*a tako i od onih koji su zaslužni za loš glas filozofije, a koji same sebe prozivaju filozofima (*Rep.* 489d, 490d-e). Političko vodstvo treba biti prepušteno istinskim filozofima zbog čega je neophodno odrediti njihovu prirodu, što će rasvijetliti razliku između pravih i lažnih filozofa (*Rep.*490d-e).

Pravo da vladaju filozofi crpe iz vlastite prirode, odnosno specifičnih intelektualnih sposobnosti i moralnih kvaliteta koji su veoma rijetki (*Rep.*490c-d). To su: razvijene sposobnosti učenja, pamćenja, razumijevanja, „plemenitim karakterom, prijatnošću,

³²⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>

³³⁰ U dijalogu *Gorgija*, Kalikle optužuje filozofe zbog nepoznavanja zakona, političke djelatnosti, odsustva komunikacije među ljudima kao i nepoznavanje čovjeka uopšte. To je razlog zbog kojeg ni Sokrat ne može razumjeti Kaliklove stavove o pravедnosti kao i državi i zakonima. Kalikle iznosi potpuno suprotan stav Platonovom. Platon je smatrao da je starost pogodno doba za filozofiju nakon što čovjek prevaziđe sve izazove tjelesnog, intelektualnog i duhovnog vaspitanja. On smatra da je filozofija pogodna za čovjeka dok je mlad, te da ukoliko se i u starosti preda filozofiji on će živjeti izolovano od javnosti u nedostatku interakcije i komunikacije sa drugim ljudima. Filozofija stoga može samo gorim činiti čovjeka onemogućivši mu da bude koristan kako za samoga sebe tako i za zajednicu, bez ugleda, javne pohvale i časti (*Gorg.* 484C-E, 485A-E, 486A-D).

prijateljstvom i srodnošću sa istinom, pravičnošću, hrabrošću i umerenošću“.³³¹ Filozofi ne teže za novcem (*Rep.*485d), niti su zabrinuti za svjet premanentne promijenjivosti, oni su usmjereni na otkrivanje onog što je vječno (*Rep.*485b). Filozofi se ne boje smrti (*Rep.*486b). Oni su odani principima dobra (*Rep.*503a), a predmet njihovog interesa je cjelina (*Rep.*486a). Filozof nastoji spoznati bit svake stvari, dušom je shvatiti kako bi stekao bliskost sa stvarnim bićem (*Rep.* 490b). Filozof omogućava rađanje uma i istine, ujedno spoznavajući na koji način istinski čovjek treba živjeti (*Rep.*490b). Filozofi najmanje teže za vlašću (*Rep.*520d) zbog čega preziru i političku moć (*Rep.*521b). Njihova ćud teži pravednosti (*Rep.*490c). Kako su navedene osobine prisutne kod nekolicine ljudi, svaka priroda nije pogodna za filozofiju (*Rep.*486a, 490b-e, 491b, 500a). Prirodne predispozicije za filozofiju nisu dovoljne da neko i postane filozof. Vaspitanje je ključno u oblikovanju prirode filozofa. Ukoliko se vaspitanjem ne učvrste vrline i karakter filozofa, oni su spremni da čine i velika zla (*Rep.*491e). Platon u *Državi*, ali i drugim dijalozima tvrdi da su *bolje prirode* sposobne za veća zla od prostijih priroda (*Rep.*491e). U *Kritonu* III, Sokrat tvrdi kako masa nije sposobna ni za velika zla kao ni za veliko dobro. Svjetina ne može stvoriti velikog pojedinca niti veliku državu (*Rep.*495b). Svjetina ne može ljude činiti boljim ili gorima, već postupa po slučaju (*Krit.* III). To mogu vladari i institucije. Da bi ilustrovaao na konkretnim primjerima svoje zaključke Platon prikazuje praksu atinskih institucija poput: skupštine, pozorišta, sudova gdje se okupljao veliki broj ljudi koji su slušajući rasprave usvajali pogrešne vrijednosti i stavove o kojima se raspravljalo (*Rep.*492b-c).

U državi u kojoj institucije funkcioniraju na pogrešnim vrijednostima, gdje svjetina zahtjeva od vlasti da se ponaša po njihovim pravilima, gdje je vaspitanje u rukama onih čiji cilj je sticanje novca, a ne moralno i intelektualno oblikovanje karaktera, filozofi nemaju saveznike sa kojima bi stupili u borbu za pravdu i spas države (*Rep.*496d). Oni ostaju na margini zajednice jer ne pristaju da se prilagode većini, ne pristaju na nepravdu, a ujedno nemaju mehanizme kako zajednicu i građane učiniti boljima (*Rep.*496d-e). To su, prema Platonu razlozi zbog kojih filozof ostaje izvan političkog života. On ne navodi da li su filozofi takvim stanjem u zajednici zabrinuti. Za filozofe je najvažnije da sačuvaju dušu od nepravde i radosni dočekaju smrt (*Rep.*496e). Identičan razlog zbog kojeg filozofi nisu prisutni u politici iznosi Platon u *Odbrani Sokratovoj*. Sokrat napominje u sudnici da razlog vlastitog neangažovanja u politici vidi u neuređenoj zajednici na principu pravednosti. Njegov angažman u politici bi zahtjevaao da se odrekne vlastitih principa i pređe na stranu nepravde,

³³¹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 178, 487a, po prevodu Albin Vilhar& Branko Pavlović

što je opasnije od same smrti. Smrt smatraju zlom oni koji ne razumiju njenu suštinu. Stoga je teško većini da razumije kako je presuda na smrt za Sokrata nešto dobro. On će se osloboditi ovozemaljskih nepravednih sudija i stupiti među pravedne kojima nije strana filozofija (*Apol. XXXII*).³³² U dijalogu *Teetet* Platon iznova brani vrijednost filozofa i njihovu uzvišenu duhovnu ravnotežu i intelektualne interese. Takvi interesi su u suprotnosti sa interesima većine i njihovom svakodnevnicom. Filozofi za razliku od većine cjelovito promatraju stvari i potpunije razumijevaju razviće ljudske vrste (*Theat.175a*). Filozof nastoji razumjeti bit ljudske prirode i ono po čemu se čovjek razlikuje u odnosu na druga bića, te šta čovjeku dolikuje da čini i podnosi (*Theat.174ab*). Filozof nije zainteresiran za mišljenje svjetine, niti međusobna ogovaranja, prikladna ili neprikladna prijateljstva, kao ni za *rodnu superiornost* određenih porodica. Ponašanje i interesi filozofa su drugačiji zbog drugačije paideie. Od djetinjstva filozofi razvijaju averziju prema javnim mjestima poput sudova, vječnica, trgova, kao i prema težnji za vlašću, političkim sastancima i gozbama (*Theat.173d-e*). Prema zakonima su kao i prema ostatku javnog života ravnodušni. Karakter filozofa nije ropski kao kod većine, jer je odgojen u dokolici, što je razlog da se ne bavi drugim aktivnostima, niti da na izgradnju njegovog karaktera utječu javna mjesta, političke prilike ili međusobna ogovaranja većine. Težnja filozofa je postati mudrim, pravednima i pobožnim (*Theat.176a*). Kako u ljudskom svijetu zbog prisustva nepravde i zla vladaju razne nedaće, filozof teži svijetu bogova u kojem stoluje isključivo pravda. Spoznaja pravednosti je mudrost i istinska vrlina, dok su sve ostale sposobnosti i *politička mudrost* nedolične (*Theat.176c*).

Zajednička nit koja povezuje Platonove teze o filozofima iz dijaloga: *Gorgija*, *Odbrana Sokratova*, *Teetet* i *Država*, jeste da je filozof taj ideal pravednog čovjeka kojeg je vrijedno slijediti zbog dobrog života, čak i onda kada filozof u uobičajenim ljudskim stvarima griješi ili kada za iste nije uopće zainteresiran. Druga zajednička karakteristika navedenih dijaloga

³³² U dijalogu *Fedon*, raspravljajući o prirodi duše i njejoj sudbini nakon smrti, Platon se ne bavi pitanjem kao što je to slučaj u *Odbrani Sokratovoj* ili *Gorgiji* o političkoj ulozi filozofa. Ono što je zajedničko navedenim dijalozima (ali i *Državi* kao i VII pismu) je izražena briga za duhovno blagostanje duše filozofa. I dok u *Odbrani Sokratovoj*, *Gorgiji* i *Državi* duhovno blagostanje ovisi od političkih okolnosti i spremnosti filozofa da se zauzmu za socijalni kontekst života, u *Fedonu* Platon je još uvijek pod snažnim utjecajem Sokrata posvećen individualističkoj etici, u potrazi za načinom kako da se duša sačuva od spoljašnjih utjecaja. U jednom dijelu dijaloga *Phaed.* 66b-e Sokrat napominje da uzroke nepravde i nemogućnosti da se duša u cjelosti posveti traganju za istinom treba tražiti u tijelu. Sokrat navodi da je tijelo uzrok ratova i političke nestabilnosti, pljačke i drugih nevolja koja su posljedica nezasićenih želja koju tijelo proizvodi. Kako je svijet politike svijet promijenjivosti i tijela, filozof koji bi dušu prepustio takvom svijetu ostao bi lišen spoznaje istine, a njegova duša povlastica koje su namijenjene pravednima nakon smrti.

koja se može pronaći i u *VII pismu*,³³³ je negativan odnos zajednice prema filozofima, i uopšteno umanjivanje vrijednosti filozofije.

Prema tome, okolnosti u kojima žive filozofi ukoliko ne odgovaraju njihovoj prirodi i filozofiji, udaljavaju filozofe od politike (*Rep.* 491e). Posljedice takvog stanja osjeti kako zajednica ali i filozofi koji bi u idealnim uslovima življenja bili zaštićeni od nepravde (*Rep.*497a) kakvu je doživjeo Sokrat. Filozofska priroda postaje savršenijom i boljom ukoliko joj pripadne odgovarajuće područje prakse (*Rep.* 501d). To odgovara Platonovom principu pravednosti da svaka priroda svoju potpunu afirmaciju ostvaruje kroz odgovarajuće djelanje. Uvjerenje većine da za političke aktivnosti nije neophodna naročita vještina, vodi do neprepoznavanja značaja filozofa za političke aktivnosti.³³⁴ Drugi razlog sastoji se u tome da ljudi nikada nisu imali priliku da upoznaju čovjeka ili nekolicinu koji su potpuno predani vrlini, niti su čuli da negdje takvi vladaju i postoje (*Rep.* 498d-c). Kao treći razlog Platon navodi odsustvo *pravih* filozofa iz javnosti. Ljudi su se navikli na erističke rasprave na sudovima i javnim skupovima, ali nisu imali priliku učiti od filozofa koji govore o istini zbog saznanja, a ne spoljnih dobara (*Rep.*499a).

Filozofu je potrebna politika za unaprijeđenje vlastite osobnosti, kao što je politici potreban filozof kako bi se reformisala u skladu sa najvišim moralnim standardima i principima.³³⁵ Ipak, filozof je, čini se, potrebniji zajednici nego li zajednica filozofu. Filozof nije oduševljen političkom moći kao što su drugi. Oni najmanje teže za vlašću što je i razlog da im se povjeri vlast. U suprotnom, konfrontacija između onih koji je podjednako žele je neizbježna. Platon se suočava sa izazovom kako natjerati filozofe da preuzmu vlast u državi. On je uvjeren da je vaspitanje najbolji način. Vaspitanjem filozofi spoznaju zbog čega je njihova uloga u političkom životu neophodna. Stoga se neće odupirati takvom zahtjevu, da bi se predali umjesto toga boravku u svjetu ideja (*Rep.*520c-e).

³³³ U VII pismu Platon iznoseći vlastite razloge neangažovanja u politici podsjeća da su politički interesi kako vladavine tridesetorice tako i demokratske vlasti u suprotnosti sa filozofijom. Boravak u Sirakuzi također pokazuje pokušaj zloupotrebe filozofije i Platonovog ugleda od strane sirakuškog tiranina Dionisija.

³³⁴ C. D. C. Reeve smatra da nedostatak filozofa u politici Platon vidi kao posljedicu toga da ideja vladanja svoj autoritet crpi iz iracionalne političke prakse gdje većina ne razumije na čemu vještina vladanja počiva. C. D. C. Reeve, *Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, INC. Indianapolis-Cambridge, 2006, p. 193.

³³⁵ Arlene W. Saxonhouse navodi da u dijalozima *Kriton* i *Odbrana Sokratova*, Platon iznosi snažnu potrebu da se polis organizuje i ujedini, u suprotnom filozofi bez polisa lišeni su mogućnosti za praktično djelanje. Arlene. W. Saxonhouse, *The Philosopher and Female in the Political Thought of Plato*, *Political Theory*, Vol, 4 No. 2 1976, p. 2010

Obaveza filozofa da vladaju je i vraćanje duga državi koja im je pružila vaspitanje i načinila ih filozofima.³³⁶ U drugim državama u kojima nema brige o filozofima, oni nemaju obavezu prema državi (*Rep.* 520b-c). Da li stoga u Platonovoj uzornoj državi nema mjesta za bavljenjem filozofijom izvan politike? Da li je filozof doista beskoristan, kako su smatrali Atinjani ukoliko nije angažovan u javnom životu? Ako je odgovor „da“, to bi značilo da su svi filozofi (Anaksagora, Parmenid, Pitagora...) čiji je primarni interes bavljenje kozmologijom i filozofijom prirode manje filozofi u odnosu na Platonovog državnika filozofa, ili su čak i beskorisni.³³⁷ Takve opservacije su suprotne Platonovom idealu filozofa kojim se bavi u više dijaloga (*Država, Državnik, Teetet, Gorgija, Sofist, Odbrana Sokratova, VII pismo.*) ne rijetko poredeći Sokrata sa takvim idealom. Čini se da je Platon i u *Državi* implicirao Sokrata kao idealnog vladara dajući mu ulogu osnivača države koji je ujedno i filozof. Kako Platon nijednom staležu neostavlja slobodu da bira drugu opciju od one koju posjeduje po prirodi slijedi da takva opcija nije data ni filozofima.³³⁸ Platon vjeruje da je njegov zahtjev pravedan i da se od pravednih ljudi može zahtjevati samo ono što je pravedno (*Rep.* 520e). Između pravednosti i samointeresa ne može biti konflikta. Na tome insistira Sokrat u I i II knjizi *Države* ubjeđujući Trasimaha i Glaukona da je pravednost dobro po sebi kojem bi trebalo težiti zbog njega samog, a ne zbog vanjskih dobiti.

Ukoliko filozofi i odaberu neki drugi stalež manja je šteta nego li kada nesposobni dođu na vlast. U VII pismu Platon iznosi opširniji uvod o posljedicama vladavine korumpiranih i nevještih političara koji su sposobni da preokrenu zakone u vlastitu korist, a običaje izmjene ili zanemare. Kako ni zakoni, ali ni običaji ne mogu vratiti državu ni pojedinca na put pravde, ostaje filozofija kao najveća nada da se definiše šta je pravedno za pojedinca i zajednicu i kako da država slijedi takva načela (*Epist.* VII). Kada između političke moći i filozofije

³³⁶ Ovdje Platon kao da aludira na patriotizam i odanost državi koji se može prepoznati kod Sokrata u *Kritonu*.

³³⁷ Platonovi razlozi integriranja filozofa u politički život je posljedica ne samo vjere u snagu filozofije, već i potrebe da svakom građaninu polisa odredi mjesto i ulogu. U atinskom polisu pjesnici su imali javnu ulogu, kao i sveštenici, političari, vojnici, kao i svi drugi građani koji su imali politička prava. Platon je prepoznao da bi uloga filozofa također trebala biti javna, jer svaki pojedinac više pripada državi nego li domaćinstvu, roditeljima ili čak i samom sebi.

³³⁸ Richard Kraut postavlja pitanje zbog čega filozof kojem je boravak u svijetu ideja osvjetljenog idejom dobra sigurno bolji od svijeta (pećine) u kojem se vlada, ne odbije zahtjev da upravlja zajednicom. Ako je filozof svijet ideja prepoznao kao ugodno područje umovanja, pitanje je da li će on razmišljati o bijegu iz svijeta političke zbiljnosti. Ukoliko je tako, filozofi ne mogu biti *ideali* pravednosti, što znači da se pravednost ne isplati uvijek. Filozof koji bi se posvetio kontemplaciji svijeta formi činio bi dobro za sebe, ali on ne bi djelovao pravedno. Richard Kraut, *The Defense of Justice in Plato's Republic*, in: Richard Kraut (ed.), *A Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2010, pp. 311-337, p. 327.

nestane antagonizma, nestat će i mogućnost da nesposobni vladaju, kao i da filozofi budu predmet političkog progona kao u slučaju sa Sokratom.

U poznatom mitu o pećini u VII knjizi Platon ilustrira na koji način filozof može sprovesti političku reformu. Njegova primarna uloga je uloga odgajatelja koji stanovnike pećine treba razuvjeriti da je njihova vizija političke zbiljnosti zapravo iluzija, i da trebaju načiniti duševni napor kako bi se okrenuli prema onom što je istinska zbiljnost. Suština mita nije isključivo u tome da ljudi izađu iz pećine i dušom sagledaju bit sjenki, već i da taj svijet filozof nauči posmatrati. O tome Platon kaže *Rep.* 520c-d:

„Zato vi i morate, kad na vas dođe red, da siđete u prebivalište onih dole, da se naviknete da zajedno sa njima gledate mračne stvari. Jer, ako se na to budete navikli, videćete hiljadu puta bolje nego oni tamo dole i nećete znati što pojedina senka znači nego ćete, pošto ste već videli suštinu i lepog i pravičnog i dobrog, znati i čija je to senka. I tako ćemo mi i vi budno upravljati državom a ne u snu, kao što to sada najčešće čine ljudi koji se međusobno bore zbog senke za vlast, kao da je ona neko veliko dobro.“³³⁹

καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἐκάστω εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι· συνεθιζόμενοι γὰρ μωρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι. καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἢ πόλις οἰκῆσεται ἀλλ’ οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος.³⁴⁰

Iz pećine zapravo i ne mogu svi izaći. Samo oni privilegovani spoznajom svijeta ideja izlaze iz pećine i vraćaju se, a to su filozofi. Ostali su osuđeni na svijet sjenki, na lične ambicije koje teže zadovoljenju strasti, nagona, potrebe za novcem, časti, zbog čega su podložni duševnoj neravnoteži koju filozof uspješno prevenira mudročću, inteligencijom i drugim vrlinama. Oni koji ne uspijevaju uspostaviti duševnu ravnotežu i kontrolirati sami sebe nesposobni su i za vladavinu drugima (*Gorg.*419d).

Filozofi ne poznaju samo ono šta je za njih same dobro, već i ono što je dobro za zajednicu u cjelini. Sve što je u vezi sa idejom dobra je korisno i sadrži dobrobit. Svako drugo saznanje o stvarima je beskorisno bez poznavanja ideje dobra, kao što je beskorisno

³³⁹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 1993, str. 212, 520c-d, po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

³⁴⁰ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>

posjedovanje svih drugih stvari bez onog što je dobro (*Rep.*505a-b). Sposobnost duše da spozna, potiče od ideje dobra koja je ujedno izvor istine i znanja, te stoga je i ljepša i značajnija (*Rep.*508e, 509a). Platon ide i dalje od toga, pronalazeći u ideji dobra ontološku osnovu svake stvari. O tome kaže *Rep.*509b-c:

*„Tako i u stvarima koje se tiču saznanja, prisustvo dobra ne daje jedino to da budu saznate, nego upravo iz njega samog proishodi njihovo bivstvovanje i njihova suština, a samo dobro nije suština, nego se po uzvišenosti i moći uzdiže iznad nje“.*³⁴¹

Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.³⁴²

Iako se vladanje temelji na spoznaji ideje dobra, teorijsko saznanje nije dovoljno za sposobnost ispravnog vladanja.³⁴³ Filozofi trebaju znati na koji način učiniti građane moralnijim (*Rep.*500d), poznavati racionalnu osnovu institucija i porijeklo države (*Rep.*501a), moraju poznavati čovjekovu prirodu i ono što joj odgovara, trebaju razviti teoriju vaspitanja kojom će oblikovati ispravna uvjerenja građana, osnažiti njihove intelektualne i tjelesne kapacitete, procijeniti šta je u umjetnosti korisno za moralnu izvrsnost. Zadatak filozofa je i briga za stabilnost i veličinu države, integraciju žena u politički život, briga o potomstvu i održanju staleške hijerarhije, kao i ekonomskoj organizaciji zajednice. Filozofi stoga moraju pored znanja o idejama posjedovati i druge vještine koje su neophodne za organiziranje života zajednice.

Teorijsko saznanje kao i praktično iskustvo čovjek stiče tek sa pedeset godina, starosnu dob koju Platon smatra idealnom za filozofiju. Sve prethodne faze vaspitanja, svi izazovi i provjere imaju za cilj oblikovanje idealnog vladara filozofa. Platon pokazuje da je u službi javnog, političkog interesa više filozofsko vaspitanje koje će proći nekolicina onih koji su se pokazali izvrsnim iz staleža čuvara. Stoga, iako je Platon naglašavao prednosti svijeta mišljenja, teorije, smatrajući da znanje prethodi praksi i držeći taj svijet istinitijim od svijeta

³⁴¹ Platon, *Država*, BIGZ Beograd 2002, str. 202, 509b-c po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

³⁴² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>

³⁴³ George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p.175. Klosko smatra da je jedna od praznina u Platonovoj političkoj teoriji odsustvo objašnjenja na koji način je spoznaja ideje dobra relevantna za vladanje. On dodaje da je Platon ipak imao valjane razloge da uključi ideju dobra u kontekst vladanja zbog njenih moralnih efekata, ali i zbog utjecaja na preorijentaciju filozofa od svijeta promijenljivih stvari, prema svijetu ideja što ih kvalifikuje za vladare. Ibid., p. 175

prakse,³⁴⁴ on nije odbacio mogućnost približavanja ta dva svijeta, iako takvo približavanje nikada ne može dovesti do identifikacije i biti savršeno. Platon je uočio da svaka promijena bilo da se tiče mijenjanja života individue ili zajednice mora početi od teorije.³⁴⁵ To bi uostalom bio razlog njegovog odbijanja da učestvuje u političkom životu Atine koji se kako je smatrao, na praktičnoj razini i nije mogao promijeniti bez uvažavanja teorijskih koncepata koji mijenjaju svijest pojedinca i zajednice. Teorijsko saznanje podrazumijeva umni uvid u bit zbiljnosti kojoj je potrebno prilagođavati svijet pojave što uspijeva isključivo filozofima.³⁴⁶

Nakon što čuvari prođu proces muzičkog i gimnastičkog vaspitanja, slijedi više filozofsko vaspitanje koje obuhvata matematiku, geometriju, astronomiju, harmoniju i na koncu najviši vid vaspitanja – dijalektiku. Platonov primarni interes je da pokaže na koji način nauke mogu biti korisne za spoznaju ideje dobra. Matematika je podsticajna za razvijanje intelekta, oštroumnosti, (*Rep.526b-c*), osposobljavajući filozofe da misle izvan datog, empirijskog horizonta. Za razliku od filozofa, čuvarima matematika koristi u unaprijeđenju ratničkih vještina i u tom smislu ona može imati praktične posljedice, dok je kod filozofa riječ o razumskom uvidom u bit stvari.³⁴⁷ Oni koji ne poznaju matematiku teško da mogu sposobni za bilo kakvo učenje i ratničku vještinu (*Rep.527c*). Nauke prosvjećuju dušu, razvijaju intelektualne vještine (*Rep.527e*) posredstvom kojih um stiče sposobnost apstraktnog mišljenja. Progres od partikularnog prema apstraktnom približava dušu svijetu nepromijenjivih objekata. Nakon što duša umom dotakne taj svijet i upozna njegov red, filozof nastoji podražavati uređeni pravedni svijet kojem je strana nepravda i ljudske

³⁴⁴ R. C. Cross & A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964. p. 136

³⁴⁵ Bernard Vilijams smatra da ideja o teoriji kao onom što utječe na promijenu života je primarno Platonova ideja i da se naznake toga mogu prepoznati već u dijalogu *Menon*. Bernard Vilijams, *Platon: Pronalazak filozofije* u: Frederik Rafael & Rej Monk (urednici), *Veliki Filozofi od Sokrata do Tjuringa*, Dereta, Beograd 2004, stranice 39-73, str. 49

³⁴⁶ Na kraju V knjige *Države* Platon naglašava bitnu razliku između znanja i mnijenja kako bi odredio razliku između filozofa i nefilozofa. Znanje se odnosi na poimanje stvari onih koje jesu onakvih kakve jesu, dok se mnijenje nalazi između znanja i neznanja (*Rep. 479d-e*). Mnijenjem se naziva pomišljanje, a ne znanje o nečemu. Mnijenje o lijepom podrazumijeva viđenje mnoštva lijepih stvari, ali ne i uvid u bit ljepote, što ljudima onemogućava da slijede one koji znaju šta ljepota po sebi jeste. Isto je i sa pravednošću. Ljudi mogu vidjeti mnoštvo pravičnih stvari, ali ne poznaju suštinu pravičnosti. Isti kriterij primjenjiv je i na druge bitne stvari (*Rep. 479d-e*)

³⁴⁷ Platon u *Državi* kritikuje način na koji se izučavala matematika, misleći prevashodno na empirijske pristupe matematičkim problemima. Platon podsjeća da predmet matematičkog istraživanja nije područje iskustva već inteligibilno. Aritmetika raspravlja o brojevima kakvi su po sebi, a ne na način da se njihovo porijeklo izvodi iz tjelesnog (*Rep. 525d-e*). Slično je i sa geometrijom, gdje se *geometrijska tijela* opisuju na jedan realističan način, umjesto da se o njima govori kao idealnim (*Rep. 557b*).

nesuglasice (*Rep.*500c).³⁴⁸ Astronomija i harmonija omogućavaju umni uvid u područje nebeskog i harmonično kretanje nebeskih tijela (*Rep.* 529d, 530d).

Aritmetika, geometrija, astronomija, harmonija su priprema za najviši i posljednji stadij rasta duše i umnog razvoja – dijalektiku (*Rep.* 531d-e, 533c-e). Sve što je duša kroz nauke prethodno savladala, dijalektika omogućava da postane vidljivo (*Rep.* 533a). Bez dijalektičke vještine je nemoguće spoznati racionalnu vezu među stvarima (*Rep.* 537c) koja nam ostaje nedostižna fokusiranjem na iskustvo, kao i pogrešnim prakticiranjem dijalektike na način kako su to činili sofisti. Uređivanjem svih nauka i umijeća u skladu sa znanjem „koje proizilazi iz cjeline svega, dijalektika postaje osnova svih umjeća“.³⁴⁹ U *Državniku* Platon insistira na značaju dijalektike za definiranje državičkog umjeća. Sokratov cilj je dvojak. Njegova prvobitna namjera je ontološke i epistemološke naravi, da istraži bit državičkog umjeća, ali i vaspitna, da u raspravi on i njegovi sagovornici postanu bolji dijalektičari (*Plt.* 285b).³⁵⁰ Vješt dijalektičar je i u *Državniku* kao i *Državi* idealan političar. U *Državniku* on je i kraljevski tkač koji posredstvom dijalektike povezuje dijelove u jednu cjelinu.

³⁴⁸ G. R. F. Ferrari smatra da deset godina koliko Platon predviđa za bavljenjem matematikom je neophodno da bi se duša zbog dugotrajne izloženosti racionalnom redu i njegovim objektima moglo prenijeti sličan red i proporcija. Ferrari. G. R. F, *Plato the Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. xxx

³⁴⁹ Marko Tokić, *Život, zdravlje i liječništvo u Platonovoj filozofiji*, Pergamena Zagreb 2013. str. 126

³⁵⁰ F. Niče analizirajući odnos spram ljepote i oslobođenja volje, o nagonima, prepoznaje u Platonovoj filozofiji jedan vid erotičnog takmičenja „kao nastavljanje i pounutrenje stare agonalne gimnastike i njenog pretpostavljanja“. Niče se zatim pita šta predstavlja rezultat Platonove filozofske „erotike“, odgovarajući da je to dijalektika „kao novi umjetnički oblik grčkog agona“. Fridrih Niče, *Sumarak idola*, Ukronija, Beograd, 2020, str. 79

4. DRŽAVNIK- FILOZOF VLADAR I BIT POLITIČKOG UMIJEĆA

Državnik se ubraja u grupu dijaloga koji su napisani u posljednjoj fazi Platonovog filozofskog stvaralaštva. Kao i u slučaju drugih dijaloga tako i u pogledu *Državnika* vladaju oprečni stavovi o tome kada je napisan, a raspon mogućih odgovora kreće se između 367 i 360 godine stare ere. Iako sam naziv dijaloga³⁵¹ implicira da kao i *Država* i *Zakoni*, sadrži reference na politiku i ideju državištva, i da je uže povezan sa dva navedena dijaloga, sadržaji drugih dijaloga, sagovornici, kao i vremenski okvir njihovog nastanka upućuju na jednu širu sintezu.

Državnik se pored trilogije političkih dijaloga *Država*, *Državnik* i *Zakoni* razmatra i kao dio trilogije *Teetet*, *Sofist* i *Državnik*. U *Teetetu* Platon razmatra prirodu znanja kroz suočavanje sa izazovom Protagorinog relativizma. Dijalog *Sofist* traga za ustanovljavanjem razlike između sofista i filozofa, dok u *Državniku* traga za definiranjem državiškog umjeća. Interpretatori pominju i četvrti potencijalni dijalog *Filozof* kojeg je Platon nagovijestio u *Sofistu* i vjerovatno planirao napisati, a u *Državniku* pominje da će odgonetnuti i prirodu filozofa, ali to pitanje ostaje neriješno. *Teetet*, *Sofist* i *Državnik* su dijalozi u čijem središtu je pitanje prirode znanja. U *Državniku* riječ je o znanju posredstvom kojeg se integriše, sintetizira zajednica, znanju koje prožima kako ona najvažnija pitanja države tako i

³⁵¹ S obzirom na kompleksnost dijaloga, strukturu, metodologiju kao i sadržaj, postavlja se pitanje da li je naslov adekvatan. Prema Corneliusu Castoriadis naslov dijaloga je adekvatan, jer temeljnu ideju dijaloga čini potraga za *definicijom* državnika. Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, California, 2002.p.9-10. John Sallis je manje optimističan. On smatra da za razliku od *Teeteta* i *Sofista* dijaloga koji prethode *Državniku*, *Državnik* ne govori tek o konkretnoj temi niti upotrebljava jednu metodu. Sam naziv je indikativan, jer u dijalogu pronalazimo neuobičajnu mješavinu politike i matematike, kao i ontologije, dijalektike i mita. John Sallis, *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*, John Sallis (ed.), Suny Press, State University of New York Press, 2017. p. 1. C. J. Rowe smatra da bi sam izraz πολιτικός bio Platonova inovacija obzirom da se primjenjuje na pojedinca i nije bio često u upotrebi. Rowe se poziva na istraživanja M. H. Hansena koji je u istraživanju etimologije i geneze pojmova koji se odnose na politiku, otkrio tek jedan nefilozofski spis koji sadrži izraz πολιτικός nakon Platonove smrti. C. J. Rowe, *Plato: Statesman*, Aris&Phillips LTD- Warminster- England, 1995, p. 1. Gerald Mara smatra da je izraz *politikos* i *politikē* pogrešno poistovjećivati sa terminima iz engleskog jezika poput statesman (državnik) i statesmanship (državištvo) zbog moderne asocijacije na pojave poput suverene države, diplomatije i liderstva. Izrazi *politikos* i *politikē* se kod Platona odnosi na politički mudru osobu ili samu političku mudrost. Gerald Mara, *Constitutions, Virtue& Philosophy in Plato's Statesman & Republic*, in: *Polity*, Vol. 13, No. 3, 1981, pp. 355-382, p. 359. Slično mišljenje zastupa i Panos Dimas pitajući se da li je ikada uopće Platon koristio izraz *politikos* u smislu modernog razumijevanja termina političar. Dimas prepoznaje da Platon veoma rijetko koristi izraz *politikos* i to: u *Odbrani Sokratovoj*, *Sofistu* i na koncu *Državniku*. Dimas pretpostavlja da su Grci najvjerovatnije podrazumijevali pod izrazom *politikos* onoga ko se prevashodno brinuo za državne poslove kao i za dobrobit građana i zajednice. Stoga je prihvatljivo izraz *politikos* razumijevati u tom značenju kod Platona. Panos Dimas, The Significance of Plato's Statesman, Panos Dimas, Melissa Lane, Susaan. S. Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2021, pp. 1-12, p. 1

pojedivosti u kojima sudjeluju članovi zajednice. Malcolm Schofield u *Državniku* prepoznaje prevashodno Platonovu fascinaciju idejom arhitektonskog političkog znanja.³⁵² Leo Strauss *Državnika* ocjenjuje kao teorijsku raspravu u čijem središtu je ideja o praktičnom znanju koja je teorijski izložena s ciljem prikazivanja djelanja vladara čime se kraljevskom umijeću daje naređivački značaj.³⁵³

Iako se Platon u mnogim dijalozima referirao na filozofe i njihovu specifičnu prirodu i orijentaciju čini se da mu je stalo do toga da ustanovi pojmovna određenja sofiste, državnika i filozofa kako bi se eliminirale ustanovljene zablude o njihovoj istovjetnosti koje su kako možemo pročitati u *Gorgiji*, *Protagori*, *Državi*, *Menonu* značajno prisutne u atinskoj javnosti. I dok je u *Državi* središte interesovanja idealan koncept države, u *Državniku* se traga za idealnim vladarem. Platon nije siguran kako za idealnu državu tako i za idealnog vladara da li su nekada postojali, postoje ili će postojati u budućnosti. Ono što je važno jeste pronaći uzor kojeg treba slijediti, odnosno imitirati što približnije tom idealu. Stoga u *Državniku* Platon ne navodi nijednog konkretnog političara koji bi tom idealu vladara odgovarao kao što ni u *Državi* ne prepoznaje nijedan polis koji liči na idealan, niti prepoznaje ličnost koja uspješno sintetizira filozofiju i politiku. Štaviše, u *Državniku* Platon naglašava da idealni polis kojeg je umno projicirao *politikos* treba biti odvojen od svih postojećih ustavnih uređenja kao što se i bog odvajava od ljudi (*Plt.* 303b-c). Kolika je udaljenost boga i čovjeka tolikom se čini udaljenost ustavnih poredaka od idealnog.

U *Državi* je naglašen značaj zahtjeva da filozof postane kralj ili kralj filozof, stim da o tome na koji način kralj može postati filozof Platon ne kaže ništa. Moguće da je *Državnik* trebalo da odgovori na to pitanje jer o državniku se u navedenom dijalogu govori kao o kralju, ali se prešućuje identifikacija kralja i filozofa koja je prisutna u *Državi*.³⁵⁴ Time što i filozof i

³⁵² Malcolm Schofield, *Plato, Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006, p. 182

³⁵³ Leo Strauss smatra da se razlika *Države* i *Državnika* sastoji u suprotnom redosljedu objašnjenja stvari. U *Državi* se kreće od politike, odnosno prakse prema teoriji to jest filozofiji. „*Država* je praktična rasprava o teoriji“ koja govori kako je moguće riješiti političke probleme. Leo Straus, Platon, u: *Povijest političke filozofije*, (ured. Leo Strauss & Joseph Cropsey), Golden Marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, (stranice 13-55) str. 45.

³⁵⁴ Panos Dimas smatra da iako su razlike *Državnika* i *Države* uočive to ne znači da je riječ o bitno suprotstavljenim teorijskim stavovima. U oba dijaloga je nejasno da li će uopšte idealni vladari postojati. Filozof u *Državi* kao i *politikos* u *Državniku* su kraljevi jer posjeduju znanstveno znanje. Pogrešno je smatrati da Platon u *Državniku* zastupa stanovište da je moguće imati znanstveno znanje, a ne biti filozof. Dimas zaključuje da ne postoji evidencija koja bi takvu tvrdnju potkrijepila. U oba dijaloga se zahtijeva poznavanje dijalektike kao bitnog uslova političke vještine. Biti vrstan dijalektičar je osobina istinskog filozofa. Panos Dimas, The Significance of Plato's Statesman, Panos Dimas, Melissa Lane, Susaan. S. Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2021, pp. 1-12, p. 4

politikos posjeduju znanje o tome šta je valjano za polis, i jednom i drugom su zakoni nepotrebni. Idealan polis je kako u *Državi* tako i u *Državniku* zamišljen pod vodstvom znanja, a ne zakona koji bi kao pomoćna sredstva vladare upućivali kako da djeluju. *Politikos* zna kako u svakom momentu i u svakom slučaju da djeluje. Filozof-vladar polazeći od ideje dobra prepoznaje da dobrobit svakog građanina podrazumijeva raditi svoj posao. Za razliku od državnika nejasno je kako bi se filozof ponašao u pojedinačnim slučajevima i okolnostima.³⁵⁵ Državništvo je specifična vrsta umijeća čije zakonitosti proizilaze iz uma. Iz tog razloga Platon će slobodno istraživanje na bazi umnog uvida, a ne principa i zakona koje donosi većina kako bi ih se sve vrste djelatnosti pa i državnička pridržavali smatrati ograničenjima ili onim što uništava svako umijeće. Zašto je kraljevsko umijeće specifično Platon kaže (*Plt.* 276b-c):

„Nijedno pak drugo umijeće ne bi više i prije nego kraljevsko htjelo tvrditi da je njegov posao briga za ljudsku zajednicu kao cjelinu i da je ono umijeće vladanja ljudima uopće“.³⁵⁶

ἐπιμέλεια δέ γε ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας οὐδεμία ἂν ἐθελήσειεν ἕτερα μᾶλλον καὶ προτέρα τῆς βασιλικῆς φάναι καὶ κατὰ πάντων ἀνθρώπων ἀρχῆς εἶναι τέχνη.³⁵⁷

U dijalogu *Euthidem* prepoznaju se određeni stavovi koji se mogu dovesti u vezu sa stavovima u *Državniku* po pitanju kraljevske vještine. Vještina kraljevanja u *Euthidemu* je prikazana kao vrsta znanja koja upravlja drugim srodnim vještinama kao što je strategija i druge. To je vješina u kojoj je objedinjeno znanje i upotreba tog znanja. Kada vojskovođe osvoje neki grad oni ne znaju kako bi njime upravljali te ga stoga daju na upravljanje političarima. Isto čine i lovci kada ulove plijen te ga daju kuharima da taj plijen pripreme za gozbu (*Eyth.*290d). Time se podrazumijeva da svaka vještina posjeduje vlastite specifičnosti, ali da nijedna ne može postojati sama za sebe bez odnosa sa drugim vještinama. Sa državništvom je identično, stoga da je ono najznačajnije po doprinosu zajednici.

Kraljevska vještina je znanje pomoću kojeg je moguće učiniti ljude boljima, znanje koje donosi sreću i zahvaljujući kojem čovjek poznaje smjernice vlastitog života (*Eyth.* 292d-e,

³⁵⁵ Jedan od izazova Platonovog zahtjeva za spoznajom ideje dobra sadržan je u dilemi koju već Aristotel problematizuje, da li je spoznaja ideje dobra dovoljan uvjet i za praktično djelanje. Guthrie smatra da se Platon ipak približavao Aristotelovim zaključcima da se afirmacija ideje dobra ostvaruje ne isključivo kroz spoznaju već kroz određivanje sredstava koja se na nju primjenjuju. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 170

³⁵⁶ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 324, 276c, po prevodu Veljko Gortan

³⁵⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D276c>

293a). To je vještina koja svime vlada i sve čini korisnim. Ukratko, vještina kraljevanja je zapravo mudrost. Platon zatim iznosi definiciju mudrosti (*Eyuth.* 280a):

„Znači, mudrost svugde donosi blagostanje ljudima. Jer mudrost nesumnjivo nikad ne može pogrešiti, već ona nužno pravilno dela i uspeva, jer inače ne bi bila mudrost“.³⁵⁸

Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ γὰρ δήπου ἀμαρτάνοι γ' ἄν ποτέ τι σοφία, ἀλλ' ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν· ἧ γὰρ ἄν οὐκέτι σοφία εἴη.³⁵⁹

Teza da mudar čovjek uvijek ispravno postupa vjerovatno je vodila Platona do zaključka da filozof –vladar, zastupnik mudrosti ne može načiniti greške i zloupotrijebiti političku moć. Za mudrog čovjeka suvišno je postavljati sredstva sankcionisanja i ograničenja jer je apriori eliminirana mogućnost da budu upotrijebljena.

4.1. Metafizika i dijalektika

Kao i u *Državi* gdje je potenciran značaj dijalektičkog umjeća za vladara filozofa bez kojeg bi ostao na razini perceptibilnog svijeta, i u *Državniku* je dijalektika prepoznata kao sastavni dio vještine državnništva. Nemoguće je odrediti prirodu državnništva, niti bilo koje druge stvari, kao ni rodove i vrste, njihove podjele, pojmove i odnose među pojmovima nekim drugim metodom.

Dijalog *Državnik* započinje Sokratovim zahvaljivanjem Teodoru, poznatom matematičaru što ga je upoznao sa Teetetom i strancem, ličnostima sa kojima je dijalogizirao prethodno u *Sofistu*. Teodor odgovara da će mu Sokrat biti i trostruko zahvalniji kada isti sagovornici odrede prirodu državnika i filozofa (*Plt.*375a). Sokrat zamjera matematičaru na brojčanom izjednačavanju sofista, državnika i filozofa, jer su razlike između filozofa i sofista kvalitativne te stoga i nepremostive.

Teodor potom, poziva Stranca iz Eleje da se uključi u diskusiju i sam odabere da li će raspravljati o državniku ili filozofu. Odabirom da govori o državniku Stranac iz Eleje se pridržava ustanovljenog redoslijeda u *Sofistu* (217a). Stranacu iz Eleje je po drugi put (prvi put u *Sofistu* 217c bira Teeteta) dopušteno da odabere sagovornika. U oba slučaja on se

³⁵⁸ Platon, *Dijalozi*, IRO Grafos, Beograd, 1981, str.150, 280a-b, po prevodu S. U. Blagojević

³⁵⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/euthydemegrec.htm>

odlučuje za mlade sagovornike. Razlog tome je nužnost dijalektičkog vaspitanja mladih sagovornika koji trebaju vježbati vještinu dijalektike sa iskusnim dijalektičarem. Cijeli dijalog čini se da je zamišljen kao dijalektička vježba (*Plt.* 285d), iako bi se to moglo reći i za sve Platonove dijaloge. Nije jasno da li su Teetet i mladi Sokrat primili neophodno vaspitanje u gimnastici, muzici i drugim naukama osim matematici, naukama koje je Platon potencirano u *Državi* kao pripremu za dijalektiku.³⁶⁰ Ako su bili učenici Akademije podrazumijeva se da su već usvojili određena znanja i vještine.³⁶¹ Značaj dijalektike u *Državniku* je dvostruk: 1. dijalektika je korisna za razjašnjenje najznačajnijih stvari koje ljudima nisu čulno dostupne poput materijalnih stvari (*Plt.*286a). Bestjelesne stvari je moguće spoznati isključivo mišljenjem. Prema tome:

„Stoga se treba vježbati da se postane sposoban dati i primiti razjašnjenje o svakoj stvari“.³⁶²

διὸ δεῖ μελετᾶν λόγων ἐκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι.³⁶³

Dijalektika je stoga i dalje bitno usmjerena na spoznaju prirode stvari koja se ne daje tako očito koliko svijet čulnosti, čime Platon i dalje zadržava ton iz *Države* da se isključivo dijalektikom spoznaje suština stvari. Dijalektičar nije onaj koji prosto daje lekcije, već i onaj koji je sposoban da prima razjašnjenja o stvarima. O tome je prisutno i mnoštvo primjera u dijalozima gdje Sokrat napominje da on nije učitelj, već sagovornik u dijalogu koji uči zajedno sa ispitanikom.

Dijalektičar je sposoban da uočava koje su stvari i po čemu srodne, a po čemu se razlikuju, koja su obilježja kojoj vrsti svojstvena, a koja nisu (*Plt.*285a). 2. Drugi cilj dijalektike je definiranje državnštva. Da ova dva cilja korespondiraju Platon potvrđuje riječima Stranca da sve prigovore koje bi neko uputio na dužinu ili kratkoću dijalektičkih rasprava i zaobilaženja u objašnjenju problema, potrebno je od onog koji prigovara tražiti pojašnjenje na koji način je ispravno postupati. To je značajno za poboljšanje u vještini

³⁶⁰ U dijalogu *Parmenid* 135c-d, Platon prikazuje Sokrata kao mladog učenika koji treba usvojiti vještinu dijalektike. Parmenid čini se iskusni dijalektičar sa kojim bi trebalo Sokrat da prođe kroz izazove teorije o idejama. Parmenid određuje dijalektiku kao jedini ispravan način dolaženja do istine. Kako se Sokrat ne uvježban u dijalektici odvažio raspravljati o prirodi ideja, o tome da li postoji jedna ili mnoštvo ideja, Parmenid ga upozorava da ide pogrešnim putem rizikujući saznanje istine. U *Parmenidu*, kao ni *Državniku* Platon ne iznosi naročito drugačiji značaj dijalektike od onog kojeg zatičemo u *Državi*. U svakom od navedenih dijaloga dijalektika se određuje putem do istine.

³⁶¹ Platon pominje da je pored Teeteta i Sokrat mlađi ovladao geometrijom (*Plt.* 266a)

³⁶² Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 336, po prevodu Veljko Gortan

³⁶³ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/index2.htm>

dijalektike kao i da se posredstvom razuma razjasni ono što postoji (*Plt.* 286a, 287a).³⁶⁴ U *Sofistu* 227a-b, 229a-e, 230a-e, Stranac dosta opširnije ukazuje na paideutičku ulogu dijalektike kao metodom kojim se pročišćava duša od neznanja. Kao i u *Državniku* 266d tako i u *Sofistu* 227b dijalektika omogućava spoznaju hijerarhije umjeća, njihovu prirodu, srodnost i razlike. Pri tome, sva umjeća tretira jednako, jer je cilj dijalektike saznanje istine. Izraz čišćenje (κάθαρσις) je postupak uklanjanja neznanja iz duše, a Teetet i Stranac potvrđuju da se taj postupak kod Atinjana, ali i u cijeloj Heladi naziva paideia. Svi bi stoga trebalo da budu dostupni preispitivanju, naročito političari (*Soph.*230d). U suprotnom, bit će proglašeni neznačicama i neobrazovanim u onome u čemu trebaju da pokažu izvrsnost i ljepotu. U *Državi* dijalektika je vodič za spoznaju svijeta ideja ili čak sama filozofija. Oslanjajući se na razloge, a ne čula filozof posredstvom dijalektike umom dotiče suštinu stvari (*Rep.* 532a). Sva ostala umjeća za razliku od dijalektike se odnose na ono što je nastalo i načinjeno, na želje i mnijenja ljudi (*Rep.*533b). Postavlja se pitanje da li Platon u kasnim dijalozima poput *Sofista*, *Državnika*, *Parmenida* i *Zakona* napušta teoriju o idejama budući na kritički osvrt naročito u dijalogu Parmenid s obzirom na određene teškoće koje su prisutne u teoriji? U *Državniku* je izostala naglašenost stremljenja uma svijetu transcendentálnih nepromijenljivih formi koja je prisutna u *Državi* i bez koje uloga filozofa u političkom životu gotovo da nema nikakvog značaja. Izraz *eidos* pod kojim Platon podrazumijeva ideju u *Državi* prisutan je i u *Državniku*, stin, da se pod istim podrazumijeva vrsta ili rod. Nekim istraživačima je ne samo korištenje izraza *eidos* već i način podjele vrsta prema prirodi stvari dovoljan znak da se Platon ipak ne odriče teorije o idejama iako su prisutne određene promijene.³⁶⁵ Posredstvom dijalektike se i u *Državi* i u *Državniku* dolazi do saznanja o idejama, s tom razlikom da filozof-političar u *Državi* spoznaje njihovu univerzalnu prirodu, dok u *Državniku* traga za ustanovljavanje temeljnoj zbiljnosti primjerene podjele rodova, odnosno vrsta, i njihovih pojedinačnih i općenitih odnosa.³⁶⁶ Pitanje podjele se tiče ustanovljavanja odnosa među idejama. Ništa se ne

³⁶⁴ John Sallis smatra da je Platon ostavio nedorečenim s kojim ciljem je dijalektička vježba poduzeta. Da li je cilj bio određenje državnika, ili potraga za državnikom s ciljem vježbanja dijalektike. John Sallis, *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*, John Sallis (ed.). Suny Press, State University of New York Press, 2017. p. 1. Navedeni stav je iz uvodnog dijela knjige kojeg je napisao urednik John Sallis.

³⁶⁵ George Klosko navodi više istraživača (C. Kahn, C.Rove, J. Skamp, M. Lane) koji smatraju da je Platonov koncept teorije o idejama u kasnim dijalozima lišen transcendentálnih atributa koji su prepoznatljivi u srednjim dijalozima, što ne znači da se Platon teorije i odrekao. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006. p. 202

³⁶⁶ R. F. Stally zaključuje da teorija ideja ne predstavlja više paradigmu u *Državniku*, *Sofistu* i *Teetetu* kako je to slučaj sa *Državom* i nekim drugim dijalozima. Platon je u navedenim dijalozima više zainteresiran za odnose među pojmovima nego li između univerzalnog i pratikularnog. Platon je zainteresiran na koji način se mogu kombinirati pojmovi kao što su bitak, istovjetnost, mirovanje, kretanje, ujedno posvećujući pažnju analizi

može dijeliti izvan vrste kojoj pripada, niti se dio može predstaviti kao cjelina. Nakon što Stranac uoči takvu pogrešku u dijeljenju on kaže *Plt.* 262b:

„*Da odjeljujemo malen dio kao cjelinu prema mnogim velikim dijelovima i izvan njegove vrste. Naprotiv, neka svaki dio ima svoj vlastiti pojam- ideje. Vrlo je naime lijepo odmah odijeljivati ono što se istražuje od ostaloga, ako je takav postupak točan*“.³⁶⁷

μη μικρὸν μόνιον ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρίς: ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθὺς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον, ἂν ὀρθῶς ἔχη,³⁶⁸

Podjela formi omogućava da se ustanove specifična svojstva stvari, njihova esencija i ono što ih čini mogućim. Dijeljenje formi je bitno novi pomak u teoriji o idejama, budući da su u *Državi* i drugim dijalozima prije *Državnika* i *Sofista* prikazane kao jedinstvene.³⁶⁹ Takva pomjerenja se mogu razumijeti i s obzirom na obrazovne potrebe dijaloga da se odredi priroda državištva u čemu učestvuje filozof iz Eleje i Sokrat mlađi učenik Akademije koji tek treba stupiti u područje ozbiljnih filozofskih rasprava.

Filozofija teži za spoznajom cjeline, za objektivnim poimanjem zbiljnosti i traženju metafizičkog osnova koji tu zbiljnost i cjelinu omogućava. Međutim, filozof koliko god bio upućen u inteligibilni svijet i koliko god njegov um težio tom svijetu, on je ipak dio te cjeline kao što su to i druga bića i ono što ga okružuje. Da bi spoznao cjelinu on mora spoznati i njene dijelove kako bi upotpunio svoje razumijevanje zbiljnosti kao takve. U *Državi* filozof je prinuđen da prođe kružni put od empirijskog do inteligibilnog i nazad prema empirijskoj političkoj zbiljnosti kako bi saznanja o najvišem dobru prenio članovima zajednice o čemu govori i mit o pećini. U *Državiku* idealan vladar teži spoznati strukturu i svojstva ideja koja čine njihovu jedinstvenu prirodu kako bi povezao, protkao sve pojedinosti političke zbiljnosti sa onim što tu zbiljnost čini dobrom. Prema tome, traganje za definicijom državnika nije nominalno pitanje već pitanje koje se tiče prirode znanja državištva i kako to znanje postaje operativnim u državi.

pojmovna kao npr. sofist i državnik ili ribar i tkalac i drugi. Stally kao i prethodno navedni istraživači smatra da otklon od teorije ideja može objasniti zašto se platon usmjerio na svijet realnosti. R. F. Stally, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, 1983, p. 21

³⁶⁷ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 306, 262b, po prevodu Veljko Gortan

³⁶⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D262b>

³⁶⁹ C. J. Rowe, *Plato: Statesman*, Aris&Phillips LTD- Warminster- England, 1995, p. 5

Odstupanja metafizičke teorije u *Državniku* u odnosu na *Državu* imaju za posljedicu i promijene koje se odnose na razumijevanje odnosa autoriteta i znanja. Državnik-kralj je sposoban u svakom momentu procijeniti svaku situaciju, riješiti sukobe, povezati zajednicu, propisati zajednici zakone koji upravljaju u njegovom odsustvu. Vladar zna šta se konkretno događa u njegovom okruženju, kako da ispravno procijeni, odmjeri, protka ili podijeli. U *Državi* je bitno šta filozof vladar zna o nepromijenljivoj zbiljnosti, a u *Državniku* šta zna o konkretnim prilikama. *Država* brani znanje o nepromijenjivim idejama, *Državnik* znanje određivanja i naređivanja u promijenljivom vremenskom kontekstu.³⁷⁰ Kritikovanje zakona, njihove statičnosti se također može shvatiti u istom kontekstu. Nepromijenjivost u različitim vještinama kroz definiranjem zakonima šta izučavati, a šta ne, dovodi do njihove propasti (*Plt.* 299d-e).

4.1.1. Metoda dijeljenja

Svakom istraživanju istine prethodi opredjeljenje za odgovarajući metod. Na to Stranac upozorava već u prvom razgovoru u *Državniku* (258c). Da bi se odredila priroda državničkog znanja potrebno je odijeliti ga od drugih umijeća, pojmovno ga odrediti, a sve što se od državnštva odijeli treba nazvati drugom vrstom (*Plt.* 258c). Sokrat mlađi uočava da je riječ o ambicioznom zadatku kojeg on kao učenik nije u stanju završiti zbog čega odgovara Strancu da je to njegov zadatak. Stranac odgovara da je ispitivanje koje slijedi i obostrani zadatak kada im to postane jasno (*Plt.* 258d). Podrazumijeva se da u ispitivanju odnosno podučavanju podjednako učestvuju i učitelj i učenik koji bi trebalo na koncu da usvoji zaključke rasprave.

³⁷⁰ M. S. Lane smatra da Platon u *Državniku* uvida ideju promijene kao sastavni dio politike. Toj promijeni za razliku od *Države* gdje brani nepromijenjivo znanje doprinosi i metodološki pristup, korištenje metode prodijele, ali i primjera. Lane smatra da se politika kao ni metod ne mogu promatrati izvan pitanja o autoritetu političkog znanja, a njegovo razlikovanje od drugih srodnih umijeća kojima naređuje. Politika kao i metoda imaju za cilj dokazati pogrešnost uvjerenja o neupitnoj vrijednosti određenih vještina, ili političkog djelovanja. Lane političko znanje ne smatra metaznanjem već znanjem o tome kakav je odnos među drugim vještinama, vremenskim zahtjevima ili ukratko znanje *kairosa*. M. S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press 1998, p. 2 i dalje. Malcolm Schofield djeli mišljenje sa M. S. Lane da je *Državnik* dijalog lekcija o metodi i politici, stim da nije širok u davanju nekih odgovora poput onog na koji način je moguće proizvesti državnika, na koji način on zauzima vlast, a potom uređuje zajednicu. Malcolm Schofield, *Plato, Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006, p. 183. Dijalog *Zakoni* daje najopširniji opis navedenih pitanja, od vaspitanja, načina odabira službenika, pojedinosti zakona i institucionalnih praksi konkretno. U *Državi* je najviše prostora posvećeno vaspitanju vladara, ali su izostavljene teme koje se tiču institucija, konkretizacije djelanja vladara filozofa u datim okolnostima.

Prva podjela od koje polazi Stranac je podjela umjeća na praktična i teorijska koja čine cjelinu znanja (*Plt.* 258e). Dalje se tvrdi da samo ime nije odlučujuće za određeno umijeće, već znanje. Čovjek koji daje adekvatne savjete ljekaru zaslužuje isto ime obzirom da posjeduje znanje koje odgovara liječništvu (*Plt.*259a). Isto vrijedi i za čovjeka koji se razumije u političke stvari, jer na temelju znanja savjetuje vladara. Zaključak je da znanje predstavlja kriterij kraljevskog umijeća i da je manje važno da li ga neko naziva kraljevskim, državničkim ili domaćinskim (*Plt.*259c). Za kralja je važna razboritost i duševna snaga koja je gotovo neuporediva sa tjelesnom sa kojom kralj može veoma malo računati na održanje vlasti. Paralela između tijela i duše je zapravo analogija na teorijskog i praktično znanje, jer Stranac zaključuje da je kraljevsko znanje zapravo teorijsko (*Plt.* 259c-d). Dalje slijedi dioba teorijskog znanja kako bi se odredilo kojoj vrsti tog znanja pripada državištvo. Djeleći teorijsko znanje na prosuđivanje i naređivanje sagovornici zaključuju da je kraljevskom umijeću svojstveno naređivanje.

Kako se cjelina (kosmos) sastoji od živog i neživog *djela*, kraljevskom umjeću je svojstvena briga za ono što nastaje odnosno živa bića (*Plt.* 261c). Obzirom da su životinje živa bića i njima se upravlja, stima da vladanje ljudima i životinjama nije isto (*Plt.*262a). Cijeneći da Sokrat mlađi još uvijek nije dovoljno izvježban u dijalektici i da je njegova moć shvatanja *ograničena* (*Plt.*262c) Stranac uočava da je u prethodnoj diobi načinjena pogreška jer je proces diobe izvršen proizvoljno, a ne s obzirom na prirodu stvari. To je isti vid proizvoljnosti koji je prisutan u grčkom svijetu u kojem se podjela na Helene i barbare smatra prirodnom,³⁷¹ stvarajući tako dva zasebna roda (*Plt.* 262d), kao što je proizvoljno dijeliti brojeve bilo kako drugačije osim po prirodnoj podjeli na parne i neparne. Na isti način je prirodno djeliti rodove na muški i ženski rod. Dalje razlaganje ponovo pokazuje slabost metode dijeljenja (*διαίρεσις*) jer se kroz odijeljivanje životinja s obzirom na njihove fizičke karakteristike, način parenja, kretanja i sl.došlo do zaključka da je državničko umijeće briga o

³⁷¹ Platonovo odbacivanje podjele na Grke i ne-Grke izaziva konfuziju s obzirom na njegove stavove o odnosima Grka i barbara u drugim dijalozima. Čini da je primarni razlog odbacivanja takve podjele uočavanje problema metodološkog pristupa dijeljenja na rodove i vrste. Nickolas Pappas odbacuje takav zaključak. Ako je cilj da se navedenim primjerom skrene pažnja na metodološke probleme podjele na rodove, Stranac bi zapravo predstavljao nespretnog učitelja koji umjesto da pojašnjava stvari, on usmjerava pažnju na nešto drugo. Pappas zaključuje da analogija Grka i barbara može imati smisla ako su Grci barbarima ono što su ljudi zvjerima. Kao što se životinje nalaze svugdje oko čovjeka, tako i barbari okružuju civilizaciju. Prema tome, ne može biti govora o nekoj vrsti Platonovog preobrata kozmopolitizmu. Manjkavost metodološkog pristupa ne eliminiše postojeće razlike među njima. Nickolas Pappas, *A Little Move toward Greek Philosophy: Reassessing the Statesman Myth*, in: *Plato's Statesman, Dialectic, Myth and Politics*, John Sallis (ed.), 2017, pp.85-106, p. 88

stadu (*Plt.* 267d).³⁷² Problem nastaje kada se i za druga umjeća poput ratara, trgovaca, ljekara, može tvrditi da se i takva umjeća brinu za gojenje stada pa čak i za same vladare. Stim problemom se ne suočava pastir koji se brine za stado koje nije ljudsko jer je on ujedno i onaj koji liječi stado, koji ga hrani, brine za reprodukciju (*Plt.* 268b). Prema tome, potrebno je kraljevsko umjeće odjeliti od drugih umjeća kako bi se konačno prepoznao lik državnika i razdvojilo od njegovog umjeća sve što mu je suprotno.

4.2. Božanski i zemaljski *državnik*

Nakon što su dva pokušaja da se odredi državničko umijeće bila bezuspješna Stranac se odlučuje da *osvježi* dijalog ili kako sam navodi da unese vrstu šale u formi mita. Nesupjeh dijalektičke paideie zahtijeva drugačiji pristup problemu koji će i dalje biti razmatran kroz dijalog, stim da više liči na monolog Stranca u koji se povremeno uključi Sokrat mlađi sa kratkim pitanjima.³⁷³ Platonovi dijalozi obiluju mitovima i nije uvijek do kraja jasno koja im je funkcija u dijalogu i da li pak pretendiraju na određenu namjeru ili ih sadrže više.³⁷⁴ Mit o Kronu se u različitim varijacijama i različitim kontekstima pojavljuje u različitim dijalozima

³⁷² Stanley Rosen smatra da metoda dijeljenja nije univerzalni metod posredstvom kojeg bi se mogao odrediti svaki rod. Rosen uočava komični aspekt metode dijeljenja u *Državniku* uz uvažavanje da je cilj dijaloga da se pronađe istinski kralj. On odbacuje da bi definicije bile korektne ukoliko prikrivaju umjesto da otkrivaju pojave na koje se odnose, kao što ni apolitičko poimanje čovjeka ne može proizvesti teorijski korektnu definiciju političkog umjeća. Rosen zaključuje, da ukoliko je ključni cilj *diarsis-a* tehničko poboljšanje upotrebe tog metoda, *Državnik* bi se mogao promatrati kao vrsta komedije. Stanley Rosen, *Platos Myth of the Reversed Cosmos*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 33, No. 1, pp. 59-85, 1979, p. 67.

³⁷³ Iako je u *Državniku* mit o Kronovo doba koristan za dialektičku paideiu, u *Državi* 378a Platon pominje da mit o Kronovo doba treba izuzeti iz paideie. U *Državi* Platon se referira za Hesiodovo prenošenje mita u *Teogoniji* u kojem je Kron prikazan kao osvetik ocu Uranu koji je mrzio vlastitu djecu koju je po rođenju vraćao ponovo u utrobu Zemlje. Kron se uz pomoć majke Geje (Zemlje) osvetio ocu tako što mu je osjekao genitalije. Kron je nakon toga imao vlastitu djecu, a proročanstvo Geje je kazivalo da će djeca biti uzrokom gubljenja trona vladara. To je nagnalo Krona da ždere vlastitu djecu, što mu je i uspjelo osim u slučaju Zeusa koji je uspio savladati oca povratiti braću i zauzeti tron vladara. Vidjeti u : Hesiod, *Teogonija*, ITP UNIREKS, Podgorica, 2008, str. 78-80, preveo Marko Višić. Iz navednog je jasno zbog čega mit o Kronu u *Državi* nije preporučiv u vaspitanju, zbog bojazni da će negativne karakterne osobine prisutne u mitu biti inspiracija za ponašanje budućih čuvara države. U *Državniku* doba Kronovo je prikazano kao doba bez konflikta, kao harmonično doba u kojem sva živa bića mirno koegzistiraju lišena poticaja da jedni druge napadaju. Kronovo i Zeusovo doba su metafora za dva stanja života u kosmosu kojim se na različit način upravlja.

³⁷⁴ G.W.F.Hegel raspravljaajući o ulozi mitskog prikazivanja filozofskih ideja kod Platona svrstava mit u pedagogiju ljudskog roda. Mit označava nemoć mišljenja koje još uvijek nije postalo svoj vlastiti oslonac, obzirom da mit u čulnom obliku prikazuje čulne slike, koje su prilagođene predstavi, ali ne i misli. Stoga zaključuje da tamo gdje je „pojam stasao mit mu nije potreban“. Hegel će naglasiti da mitsko izlaganje kod Platona jeste privlačno, ali da je ujedno i izvor nerazumjevanja. Naročito je problem shvatiti mitove kao izvrsnim. Za Hegela mitovi nisu „pravi način izlaganja“. G.W.F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd 1970. str. 154.

(*Država, Državnik i Zakoni*). Nejasno je da li prisustvo mitova kao u *Državniku* ili *Državi*, uvijek referira na njihovu vaspitnu funkciju, jedan oblik šale kako Platon kaže, ili su sastavni dio Platonove filozofije u cjelini ili i jedno i drugo. Iako se mitovi pojavljuju u različitim mjestima u dijalozima (u *Državniku* na početku) indikativno je da se ne pojavljuju nasumično i bez određene pripreme sagovornika.

U *Državniku* mit se pojavljuje nakon prvog metodološkog neuspjeha da se odredi šta je državnik, u *Protagori* mit predstavlja ključno mjesto objašnjenja Protagorine maksime prema kojoj su svi ljudi sposobni učestvovati u političkim stvarima. U *Državi* mit o Kronu se javlja na početku rasprave o vaspitanju kako bi se pokazale negativne konsekvence mita na vaspitanje građana idealne države, a nešto kasnije (VII knjiga) uvodi se i poznata alegorija ili mit o pećini kojim se razjašnjava razlika filozofskog vaspitanja u odnosu na sofističko. U *Fedru* mit zauzima značajno mjesto u objašnjenju prirode duše, dok u *Zakonima* mit o Kronovo doba ilustrira život u zajednici kakav je poželjno slijediti. Iako Platon preuzima određene mitove iz tradicije on ih gotovo uvijek modifikuje s obzirom na potrebe problema kojeg bi trebalo razjasniti. Charles Kahn navodi šest izvora ili poticaja na Platonovo komponiranje mita u *Državniku*:

1. Prvi izvor proizilazi iz priča tradicionalne mitologije;
2. Drugi izvor predstavlja Empedoklova filozofija, naročito prikaz kozmičkih ciklusa;
3. Treći utjecaj dolazi iz doktrine o reinkarnaciji;
4. Četvrti utjecaj predstavlja Platonova kozmologija koja obuhvata i peti aspekt priče o porijeklu civilizacije
6. Šesti se odnosi na komične elemente mita.³⁷⁵

Mit pokazuje dva različita stanja čovjekove egzistencije koja su neodvojiva od stanja u kojem se kosmos nalazi. Kao dio žive cjeline (svemira) ljudi su izloženi promjenama koje novo stanje svijeta donosi. Iako je ljudska priroda nemoćna da se odupre velikim katastrofama koje

³⁷⁵ Charles H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 2013. p. 221-222. Kahn smatra da mit u *Državniku* simbolizira *tranzicijski* momenat u mišljenju kojeg karakterizira pomjeranje sa pozicija *Države* prema *Zakonima*. Prepoznavanje da u mitu Platon smiješta idealnog vladara u vrijeme Kronovo, moguće je pronaći odgovor zbog kojeg Platon čini grešku identifikacijom državnika sa božanskom figurom iz zlatnog doba. Kahn vjeruje da se odgovor nalazi u tome da je tu filozof –vladar iz *Države* relociran. U tom smislu zaključuje da u određenom smislu državnika kao i filozofa vladara označava božanski pastir Kronovog doba. Ibid., p. 233

odnose živote svih živih bića, značajnija promijena od prirodnih katastrofa jeste promijena stanja kosmosa (*Plt.* 270d).

Prvobitno bog je upravljao kosmosom, ali zbog neizbježnosti promijene kosmos se počinje okretati u suprotnom pravcu zadržavajući uravnoteženost isto mjesto i isti način kretanja (*Plt.* 269e, 270a). Obzirom da svijet nije lišen tjelesnosti promijena je nužna posljedica. Čini se da Platon tjelesnost drži odgovornom za promijene stanja kosmosa kojim više ne upravlja Kron, već čovjek. U Kronovo doba ljudski rod se rađao iz zemlje, dok je u doba vladanja čovjeka tjelesna reprodukcija uzrokom nastanka čovjeka. Brak i potomstvo su karakteristike života u Zeusovo doba, kao i život u političkoj zajednici (polisu) koja nije postojala u doba Kronovo. Kronovo doba ljudske egzistencije je doba smirenosti, mira, odsustva brige i jedinstva čovjeka sa drugim živim bićima sa kojima mu nije potreban specifičan jezik za komunikaciju, niti specifične umne sposobnosti kojima bi se odlikovali. Štaviše, čovjek je lišen i potrebe za sjećanjem. Nije mu potreban ni specifičan ekonomski sistem, niti vještine za privređivanje, kao ni privatna svojina. Materijalna dobra su poput čovjeka i drugih živih bića nastala iz zemlje i ima ih onoliko koliko je potrebno. Bog se poput pastira brinuo za cjelinu i za sva živa bića. Da li je stoga opisano doba sretnije od onog u kojem Sokrat živi? To je pitanje koje Stranac i postavlja Sokratu ali i pokušava sam da odgovori (*Plt.* 272b). Odgovor ovisi od toga da li su ljudi u Kronovo doba iskoristili blagodati slobodnog vremena kao i mogućnost komunikacije sa životinjama, da li su bili zainteresirani za propitivanje i uočavanje specifičnih sposobnosti različitih stvorenja i na taj način razvijali filozofiju (*Plt.* 272c)? Ili su se radije prepustili hedonizmu uživanju u hrani i piću i pričanju priča. Ako je u pitanju prva pretpostavka odgovor je da su ljudi sretno živjeli zbog uvažavanja filozofije. Ukoliko nisu prevazišli i kultivirali strasti i nagone, oni nisu uspjeli da se uzdignu na viši nivo poimanja zbiljnosti ostajući tek na domenu pričanja priča.

Stranac ne daje odgovor koja perspektiva je ipak dominirala, što ostavlja prostor za razmišljanje da li je u Koronovo doba uopšte bilo mjesta za filozofiju. Područje Zeusove vladavine čak zahtijeva filozofiju. To je doba *logosa*, *phronēsis*, razvijene memorije, prisjećanja na prethodnu egzistenciju, ali i brige za buduću, zatim doba erosa, biološke reprodukcije, samostalnog privređivanja materijalnih dobara. Da li to implicira da je naše doba sretnije? Ako bi se odgovor tražio iz perspektive *Države*, glasilo bi da će ljudi biti sretni tek kada filozofija postane dominantni okvir života. Iz perspektive *Državnika* sreća bi ovisila od pronalaska idealnog vladara ili uspješne *imitacije* njegove mudrosti oličene u zakonima koji će na najbolji način da upotpune njegovo odsustvo i učine moralnom i sretnom zajednicu.

Strancu je, čini se značajnije da opiše uvjete života u „prirodnom stanju“ lišenog nedaća života u političkoj zajednici kako bi kroz kontrastnu sliku pokazao Sokratu zbog čega je istraživanje državničkog umijeća uopće značajno. U raspravi o oblicima vlasti i njihovom postanku i održavanju to pitanje postaje jasnije. Različite ustavne konstitucije proizvod su odsustva idealnog vladara i svaki oblik vlasti predstavlja tek imitaciju najbolje. Kako se nije pojavio vladar koji bi sintetizirao političko znanje i moralne vrijednosti, ljudi gaje nepovjerenje da je takav vladar uopće moguć. Ako bi se pokazalo da takav postoji on bi na temelju lične vrijednosti zadobio povjerenje građana (*Plt.*301c-d). Mit rasvjetljava i zabludu u kojoj su se našli Sokrat mlađi i Stranac, kada su raspravljajući o kralju državniku načinili njegovu identifikaciju sa pastirom *ljudskog stada* koji je u prethodnom razdoblju kretanja svemira zapravo bog (*Plt.* 275a).³⁷⁶ Druga, manje opasnija zabluda je odsustvo određenja na koji način državnik vlada državom jer se bez toga ne može potpuno odrediti definicija državnika (*Plt.* 275a-b). Razlika između teokratske koncepcije vladara i ljudske pokazuje ne samo njihove razlike već jednu vrstu antagonizma između prirode i politike. S. Rosen smatra da je uspostavljanje takve razlike ključni cilj mita kako bi se pokazala njihova ambivalentnost koja je neriješiva.³⁷⁷ Ambivalentnost odnosa prirode i politike je uočivija kako Rosen dalje navodi, u tome da čovjek više nije po prirodi politička životinja, jer ako jeste, to bi zahtjevalo dva različita smisla poimanja prirode.³⁷⁸ Reklo bi se da je riječ o određivanju čovjekove biti kroz njegovo jedinstvo sa cjelinom (priroda u širem smislu), kao i njegovog odnosa sa drugim živim bićima u ograničenom području (polisa) bitisanja. Platon nastoji prikazati ispravno ponašanje čovjeka kao dijela cjeline kada prepozna specifičnosti vlastite prirode i prepusti se vodstvu svog najznačajnijeg elementa – uma. Pitanje je kako se čovjek odnosi prema svemu ostalom, pa i samoj cjelini.

Uostalom, grčko potenciranje zahtjeva za samospoznajom, kako bi se spoznao sam čovjek, ali i svijet i bog, što Sokrat i Platon uvode kako sastavni dio filozofije, sugerira na specifičnost čovjeka kao ljudskog bića, njegovu suprotstavljenost cjelini do koje snagom

³⁷⁶ John Burnet smatra da se u Platonovoj identifikaciji kralja kao pastira ljudi kako je već kod Homera nazvan osjeti utjecaj pitagorejaca. Kralj je za pitagorejce predstavljao jednu sliku boga na zemlji kao neke vrste pastira koji brine o svijetu kao cjelini. Burnet će dalje utvrditi da utjecaj pitagorejaca i njihov teokratski ideal vladara nije presudan za Platona. To pokazuje Platonova dilema da li su ljudi u zlatno doba bili posvećeni filozofiji iako su uvjete za to posjedovali ili tek pričanju priča kakva je i ona koju Platon iznosi. Platon je odbacivao mogućnost da se problemi riješavaju pojednostavljenjem izvan egzistencije. John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Macmillan and CO., Limited ST. Martin's Street, London, 1928, p. 291

³⁷⁷ Stanley Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 33, No. 1, 1979, pp. 59-85, p. 73

³⁷⁸ Ibid, str. 73

vlastitog uma mora ponovo pronaći put. Nešto o tome prikazano je i u *Timaju* gdje Platon potencira nerazdvojjivost poimanja ljudske prirode od prirode kosmosa.³⁷⁹ U čovjekovoj pripadnosti polis, mjestu kojeg sam određuje i definiše, ne ograničava se njegova suština, već u spoznaji onog što je objektivno važeće poput: istine, dobrote i ljepote. Prema tome, kada Platon opisuje dva stanja kretanja kosmosa, on ne opisuje dva radikalno drugačija svijeta, već jedinstvenu cjelinu kojoj je svojstveno „dvostruko“ stanje.

U Kronovo doba čovjek je sastavni dio cjeline bića i on ne prepoznaje sebi suprotne elemente sa kojima bi došao u konflikt. Čak i bog vladar koji ne pripada ljudskoj vrsti nije oponent kojeg bi čovjek želio pomjeriti sa vladarskog trona i zauzeti njegovo mjesto. Čovjeku je potpuno strano sve ono što opterećuje ljudsku egzistenciju suprotnog razdoblja kretanja kosmosa kada je oslonjen na vlastite umne kapacitete. Kada bog napusti svijet nastaje nered među živim bićima, vlada odsustvo božije providnosti, a nepravda postaje ambijent življenja. Iako bog napušta kormilo svijeta, on neostavlja čovjeka razgoličenog u vještinama. Božanski vladari su se pokazali darežljivim i dali čovjeku one vještine koje su mu potrebne da uredi ljudski život (*Plt.* 274c-d).

Zbog nedovoljne pitomosti i međusobne kooperativnosti³⁸⁰ među ljudima državništvo je kao racionalno oblikovana vještina neophodno. Gubljenje jezičke povezanosti ljudi sa drugim živim bićima, gubljenjem blagonaklonosti i sklada, razdvajanjem svih prethodno povezanih formi života kao i živih bića nesumnjivo vodi međusobnoj konfrontaciji. Ljudi s obzirom na različite životne pozicije i na različite međusobne vještine nemaju jedinstven pogled na politiku. Platon to pokazuje i na primjeru različitih *vještina* koje su srodne državništvu, a koje za sebe drže da čine isto što i državnik, brinu o ljudima. Državniku nije potrebna isključivo vještina dijeljenja kako bi odredio šta je čemu svojstveno i kakva je priroda stvari različitih umjeća. Njemu je pored teorijskog uvida potrebna i praktična vještina kojom povezuje zajednicu, drži je na okupu i integriše ponovo u jednu cjelinu koja se zove polis (*Plt.* 279b, 283a-b, 286b, 306a-b, 309b-311b-c).

³⁷⁹ Raspravljajući o prirodi kosmosa u *Timaju* 30d, 31a Platon naglašava srodnost živih bića po prirodi sa kosmosom kao vidljivim živim bićem. Spoznaja prirode kosmosa i prirode čovjeka su nerazdvojive. Dijalog je trebalo da sadrži tri bitne teme kako Kritija na početku naglašava (*Tim.* 27a). To su: objašnjenje prirode kosmosa i objašnjenje čovjekove prirode što je zadatak *Timaja* budući da je vrstan astronom i treća tema tiče se pokušaja da se opisana priroda čovjeka prilagodi Solonovom zakonodavstvu i od opisanih ljudi načine građani koji će podsjećati na slavne Atinjane iz prošlosti što je zadatak Kritije. Posljednja tema nije realizirana u dijalogu, ali se određene reminiscencije mogu pronaći u *Zakonima*.

³⁸⁰ Xavier Márquez, *A Stranger's Knowledge: Statesmanship, Philosophy & Law, in Plato's Statesman*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2012, p. 23

Da li je Leo Strauss upravu kada pretpostavlja da svijet lišen brige bogova, oličen u neredu i nepravdi je suprotan „komunizmu“ koji zapravo nije uopće moguć, što implicira da Platon u *Državniku* vjerovatno priznaje ono što je u *Državi* izostalo, a to je nemogućnost uspostave idealne države.³⁸¹ Komunizam opisan u *Državi* i „komunizam“ *prirodnog* Kronovog doba nisu isti i teško da se uopšte može povlačiti paralela između ta dva stanja. Mit o Kronu se u *Državi* pominje iz drugačije perspektive koja je zapravo negativna i nije u bilo kakvoj vezi sa dva stanja kosmosa opisana u *Državniku*. Platonovo pozitivno vrednovanje zakona u *Državniku* impliciralo je zaključke o tome da se Platon kombinacijom političkog znanja i zakonodavstva približio realnosti i time načinio iskorak prema posljednjem dijalogu *Zakoni* u kojem autoritet dobro uređene zajednice leži u racionalno utemeljenom zakonodavstvu, a ne isključivo u autoritetu filozofa vladara ili državnika.

4.3. Političko umijeće nasuprot zakona

Pretenzija ljudi da različita umijeća identifikuju sa državištvom vodi ubjeđenju da su mnogi ljudi kompetentni da budu državnici. Sofisti prednjače u takvom razmišljanju iako ono nije strano i za cjelokupnu atinsku javnost. *Državnik* nije usamljen dijalog u tome da se pitanje *javne mudrosti* stavi pod znak pitanja. Dijalozi: *Gorgija*, *Protagora*, *Država*, *Kriton*, *Menon*, *Hipija Manji* u većoj ili manjoj mjeri referiraju na problem ko i na kakvim osnovama donosi političke odluke. U *Državniku* kao i *Državi* kriterij znanja je ono što nekog kvalifikuje za državištvo. Znanje u *Državniku* 292d predstavlja i kriterij za istraživanje državnih poredaka kako bi se utvrdilo u kojem političkom poretku se „pojavljuje znanje vladanja ljudima“.³⁸² Cilj istraživanja nije isključivo pronalazak oblika vladavine koji najbolje odgovara mudrosti državnika, već kako Platon kaže (*Plt.* 292d):

„Trebamo naime to znanje razmotriti da vidimo koje ljude treba odijeliti od razborita kralja, koji se izdaju za državnike i mnoge o tom uvjeravaju, a nisu to nipošto“.³⁸³

δεῖ γὰρ ἰδεῖν αὐτήν, ἵνα θεασώμεθα τίνας ἀφαιρετέον ἀπὸ τοῦ φρονίμου βασιλέως, οἱ προσποιῶνται μὲν εἶναι πολιτικοὶ καὶ πείθουσι πολλοὺς, εἰσὶ δὲ οὐδαμῶς.³⁸⁴

³⁸¹ Leo Strauss, Platon, u: *Povijest političke filozofije*, Leo Strauss & Joseph Cropsey (ur.), Golden Marketing-Tehnička knjiga. Zagreb, 2006, (stranice: 13-55), str. 41

³⁸² Platon, *Kratil*, *Teetet*, *Sofist*, *Državnik*, ΠΛΑΤΩΝ, Beograd, 200, str., 345, 292d, po prevodu Veljko Gortan

³⁸³ Ibid. str., 345, 292d

Platon, zatim, dalje potvrđuje poznati stav da većina ne može biti nosilac političkog znanja. Čak i u državi koja broji tri hiljade stanovnika ambiciozno bi bilo tvrditi da pedeset ili stotinu građana posjeduju kraljevsko znanje. Ako bi to i bilo moguće, državničko umijeće bi u odnosu na ostala umijeća bilo najjednostavnije. Ali to nije moguće čak ni i u igri kockom, jer bi bilo nemoguće toliko ljudi pronaći koji bi u tom umijeću bili vrsni i na osnovu tog znanja savladali ostale Helene (*Plt.* 293a).³⁸⁵ Paralela sa igrom kockom je navedena kako bi se pokazalo da i pravila igre koja je široko rasprostranjena među građanima ne mogu svi ili većina u jednakoj mjeri savladati. Pitanje je kako bi to bilo moguće u najtežem umijeću, umijeću vladanja ljudima? Činjenica da se i vlast u demokratiji birala kockom, a ne kriterijem znanja dodatno osnažuje Platonovo nepovjerenje u mogućnost političke reforme bez razumijevanja osnova na kojima se gradi politički život zajednice.

Ako sofisti nisu nosioci kraljevskog znanja, ko jeste? Platon ne kaže eksplicitno kao u *Državi* da je to filozof, niti da je to političar, već onaj koji zna (*Plt.* 295a, 293a). Ako bi se valjan oblik vladavine uopšte i mogao ostvariti trebalo bi ga tražiti kod jednog, dvojice ili nekolicine (*Plt.* 293a). U *Državi*, Platon identifikuje najbolju (idealnu) državu sa vladavinom jednog, odnosno kralja ili nekolicine mudrih odnosno aristokratijom. Sasvim je nebitno da li vlada jedan ili nekolicina sve dok na temelju znanja upravljaju državom. U tom smislu idealna *politeja* i u *Državi* kao i *Državniku* počiva na znanju. Kriterij znanja predstavlja osnovu klasificiranja oblika vlasti, čime Platon napušta tradicionalnu klasifikaciju prema kojoj se oblici vladavine razlikuju na osnovu toga koliko ljudi vlada državom, da li neki ili svi, da li je riječ o državi kojom se vlada voljom naroda ili prisilom, da li je riječ o državi kojom upravljau siromašni ili bogati (*Plt.* 292c-d). Prema tome najbolje državno uređenje je ono u kojem se vlada na temelju znanja. O tome Platon kaže *Plt.* 293c-d:

„Nužno je dakle, kako se čini, da i od državnih uređenja ono bude osobito valjano i jedino pravo državno uređenje u kojem se vidi kako oni koji vladaju imaju pravo znanje, a ne samo prividno. Bilo da oni vladaju zakonima ili bez njih, s privolom ili protiv volje podanika, kao

³⁸⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D292d>

³⁸⁵ U dijalogu *Alkibijad I* u razgovoru između Sokrata i Alkibijada o tome od koga je Alkibijad naučio razlikovati šta je pravedno, a šta nije Sokrat opovrgavajući Alkibijadovu tezu da je moguće tako veliku stvar spoznati od svjetine navodi da ona nije sposobna podučavati ni „najobičnijoj kocki“. Platon, *Alkibijad*, Bukofal, Beograd 2014, str. 19, po prevodu: Marija Matojani. Vjerovatno je igra kockom bila rasprostranjena među Atinjancima da se vjerovalo kako bi je svako mogao naučiti. Ipak, Sokrat pokazuje da i u takvoj igri svjetina ne može biti pouzdan učitelj već onaj koji je u tome izvrstan. Prema Sokratovom kazivanju i sam Alkibijad je učestvovao u toj igri.

siromasi ili kao bogataši, ništa od tog ne smijemo nipošto uzimati u obzir ni u kakvom točnom određivanju „³⁸⁶

ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔουκε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἧ̄ τις ἂν εὐρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα.³⁸⁷

Dalje se opravdavaju i ubistva i protjerivanja, naseljavanje i raseljavanje stanovništva, odnosno smanjivanje i povećanje države, sve dok se to čini u ime dobra države i pomoću znanja i pravednosti (*Plt.* 293d-e). To ne znači da je Platon bio sklon tiraniji. Nasilje i prvola su kriteriji različitih oblika vlasti, a time i kriterij definiranja državnštva. Za tiraniju je svojstveno nasilje, dok je prvola svojstvena vjerovatno monarhiji. Istinskim državnikom smatra se onaj koji snagom političkog umjeća brine za građane koji mu se rado pokoravaju (*Plt.* 276e). Dalje Platon redefiniše određenje državnčkog umjeća kao onog koje upravlja svim srodnim umjećima, brine o državi i zakonima (*Plt.* 305e).

Još jedan bitan kriterij definiranja državnštva je princip mjere. Prekoračenje ili zaostajanje za mjerom dovodi do uništenja svakog umjeća pa time i državnčkog (*Plt.* 284a-b). Pri tome treba imati u vidu podjelu umjeća mjerenja na relativnu i apsolutnu mjeru. Relativnoj mjeri pripada sve ono što se odnosi na dužinu, širinu, dubinu, broj, debljinu u odnosu na njihove suprotnosti, dok apsolutna mjera se odnosi na umjeća koja prilikom mjerenja imaju u vidu prvu mjeru, dijeleći prema onome što dolikuje, prema prikladnosti³⁸⁸ i „na sve ono što je smješteno u sredini između krajnosti“ (*Plt.* 284e).³⁸⁹ Sve što pripada umjeću ima udio u mjerenju (*Plt.* 285a).³⁹⁰ Svrstavanje različitih umijeća pod slična posljedica je nepoznavanje principa mjere. Sličnosti je pogrešno olako smještati zajedno

³⁸⁶ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 346, 293c-d, po prevodu Veljko Gortan

³⁸⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D293d>

³⁸⁸ H.G.Gadamer analizirajući Platonovo razumijevanje umijeća mjerenja smatra da ono označuje ono što je primjereno „kao ono tačno samo (αὐτό τό ακριβές)“ ali da ipak ne podrazumijeva tačnost koja je svojstvena matematici u mjerama ili samim brojevima. Stoga, Verner Jeger griješi kako dalje navodi Gadamer kada tvrdi da Platon aludira na matematiku kada govori o suštini umijeća mjerenja. Platon izričito kaže se radi o „*tačno samom*“, što je odmjereno, dolično, pristojno, zgodan prozor, ono što se pristoji“. H. G. Gadamer, *Čitanka*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2002, str. 207

³⁸⁹ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000. str. 335, 284e, po prevodu: Milivoj Sironić& Veljko Gortan

³⁹⁰ Ibid., str. 335

ukoliko se nije do kraja izvršilo mjerenje na vrste, ne preispitaju razlike koje čine vrste i ne obuhvati pojmom vrste ono što je svojstveno jednoj sličnosti (*Plt.* 285b-c).

Poznavajući pravu mjeru, a zatim i prirodu vrline državnik je sposoban integrirati cjelokupni polis. Sve što državnik čini, čini to na temelju vrline koja je proizvod upravljanja polisom na temelju znanja.³⁹¹ Iako Platon u *Državniku* ne insistira koliko u *Državi* na moralnoj vrsnoći idealnog vladara filozofa, on ipak podrazumijeva da pravednost predstavlja osnovu dobre vladavine, i da ono što vladar čini, on to čini s obzirom na znanje i pravednost (*Plt.* 295e, 296a). Kao i u *Državi* i drugim dijalozima cilj državnika je učiniti građane boljim. Kako je to i moguće, Platon ostavlja za kraj dijaloga kada je već istražio i došao do zaključaka šta predstavlja državištvo i u kakvom je odnosu spram ostalih umjeća koja se odnose javne poslove (*Plt.* 305e).

Da bi približio Sokratu mlađem šta podrazumijeva metoda sinteze (sastavljanje) na temelju poznavanje principa mjere, Stranac poseže za analogijom državištva i tkalačkog umjeća. Platon slijedi isti metodološki postupak u definiranju tkalačkog umjeća koji je prethodno koristio pri određivanju državnika kao onog ko se brine ljudsko stado, odvajajući sva sredstva i pomoćne vještine, odnosno pomoćne i prave uzroke kako bi odredio šta tkalačko umjeće uopće predstavlja. Na koncu, Stranac će priznati da definiciju tkalačkog umjeća ne traže zbog njega samog već zbog težnje da sagovornici postanu vrsniji u dijalektici (*Plt.* 286d-e). U *Sofistu* 226b tkanje spada u skupinu ropskih poslova i nema nikakve veze sa nekom *višom* pojmovnom *sintezom* kao što je slučaj u *Državniku*. Vježbanje mišljenja na primjeru tkanja ukazuje na značaj analogija i empirijskih primjera za postizanje određenih zaključaka. Platonovi dijalozi obiluju analogijama i primjerima koji olakšavaju razumijevanje problema. Neke od poznatijih su: analogija državnika sa ljekarom, države i broda, čovjeka i države, sofiste i ribara i sl. Međutim, analogije nikada nisu uvrštene tek kao puki primjeri ili pomoćna sredstva. One se mogu promatrati i kao sastavni dio Platonove filozofije politike.

Analogija sa tkanjem pomaže pri razumijevanju djelanja državnika i načina na koji povezuje različite ćudi, dva reklo bi se suprotna karaktera, pretjeranu odlučnost i u mjerenost. Iz takve sinteze nastaje poželjan karakter građanina kojem državnik može povjeriti upravljanje institucijama (*Plt.* 310e). Paradigma tkanja je ključna i za opis na koji način državnik povezuje i sve ostale elemente polisa. Primjer sa tkanjem je također koristan za

³⁹¹ Geral Mara, *Constitutions, Virtue & Philosophy in Plato's Statesman & Republic*, in: *Polity*, Vol. 13, No. 3, 1981, pp. 355-382, p. 376

vaspitne svrhe, za vježbanje dijalektičke preciznosti i ustanovljavanje hijerarhije umijeća koja su srodna kraljevskom odnosno državnikovom umijeću. Kao što su od umijeća tkanja odijeljena sva pomoćna oruđa koja ipak pridonose tkalačkom umijeću ali nisu njegov pravi uzrok, tako i od umijeća državnštva treba odijeliti sva pomoćna oruđa jer *Plt.* 287d:

„Bez njih doista ne bi nikada bilo ni države ni državničkog umijeća, ali ipak nikakav njihov rad nećemo uvrstiti u kraljevsko umijeće“.³⁹²

ἀνευ γὰρ τούτων οὐκ ἄν ποτε γένοιτο πόλις οὐδὲ πολιτική, τούτων δ' αὖ βασιλικῆς ἔργων τέχνης οὐδέν που θήσομεν.³⁹³

U suštini, posljedica postanka državničkog umijeća su i druga umijeća. Ono nije samo za sebe, ali njegov značaj u odnosu na druga umijeća je daleko značajniji. Platon porijeklo umijeća vidi u zahtijevu da se zadovolje određene potrebe i da budu u službi onih koji za njima iskazuju potrebu. Takav stav naglašen je u *Državi*, zatim i u *Sofistu*³⁹⁴ ali i *Državniku*.

Stoga je istraživanje odnosa državnštva i drugih umijeća, kao i državnštva i zakonodavstva (institucija) neophodno kako bi se ustanovilo na čemu počiva epistemologija kraljevskog umijeća i njegov autoritet. Iako se Platon izravno na bavi postankom države na način kako to čini u *Državi*, on ipak u *Državniku* neizostavlja sva ona umijeća koja su neophodna za održavanje i strukturiranje života u polis. Riječ je o sedam vrsta pomoćnih umijeća: izrađivanje oruđa, posuđa, prevozna sredstva (vozila), zaštitnih sredstava (graditeljsko i tkalačko umijeće), sredstva zabave poput slikarstva, ukrašavanja s ciljem proizvođenja užitka i zabave, umijeće koje daje građu mnogim umijećima, a Platon ga zove „prvotna ljudska tekovina“ i sedma vrsta odnosi se na zemljoradnju, gimnastiku, medicinu i kuhanje, odnosno sva umijeća koja na određen način hrane čovjeka (*Plt.* 287e, 288a-e, 289a-b). Državi su neophodni i robovi stim da nisu konkurenti kraljevskom umijeću. Platon ne izriče jasno da li neko od navedenih umijeća pretendira na kraljevski tron iako to tvrdi za trgovce, kao i za one koji se bave prenošenjem poruka, glasnicima (*Plt.* 289e). Sveštenici su isto tako izuzeti iz državnštva kao i sofisti na koje Platon i u ovom dijalogu upire prstom kao na neprijatelje logosa i racionalno utemeljene politike. Sva navedena umijeća predstavljaju

³⁹² Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 338, po prevodu Veljko Gortan

³⁹³ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D287d>

³⁹⁴ U *Sofistu* Platon navodi da su bolesti u tijelu zaslužne za nastanak medicine i gimnastike. Protiv bolesti duše bori se umijeće podučavanja, a objesti i nepravde boginja Pravde koja prijestupe i nemoral kažnjava.

gotovo neznatne oponente kraljevskom u odnosu na sofiste. Oni se po Platonovom priznanju najviše upliću u poslove države (*Plt.* 291c) iako prema kompetencijama predstavljaju tek opsjenare. U *Sofistu* 231d-e, 232a Platon će upozoriti na teškoću sa kojim se suočava umijeće sofista. Sofisti se, naime pojavljuju u različitim oblicima (Platon ih navodi šest)³⁹⁵ sposobni da čine različite stvari, da svoje umijeće ipak nazivaju jednim imenom. Oni koji vjeruju da mnogo toga poznaju i sve to podvode pod jedno umijeće nisu vješti da uvide opću tačku u kojoj su spojena znanja karakteristična tom umijeću.

4.3.1. Klasifikacija oblika vladavine

U raspravi o oblicima vladavine Platon se ne poziva na vrlinu kao kriterij za određivanje oblika vlasti kako to čini u *Državi*. Svaki oblik vladavine kako je opisano u *Državi* degenerira zbog odsustva vrline u većoj ili manjoj mjeri u duši i što je veće odsustvo vrline državni poredak je lošiji. Suprotno tome, u *Državniku* psihologija nije temeljni kriterij valjanosti odnosno nevaljanosti državnih poredaka već nivo uspješnosti zakona da imitiraju znanje državnika, odnosno najbolju *politeju* utemeljenu na znanju. Razlike su prisutne i u hijerarhiji ustavnih poredaka. U *Državi* najbolja *politeja* degenerira u sve lošije tipove vlasti prema redoslijedu: timokratija, oligarhija, demokratija i tiranija. Suprotno tome, u *Državniku* Platon navodi šest ustavnih konstitucija čiji redoslijed ne odgovara navedenom u *Državi*. Tih šest poredaka predstavljaju: kraljevstvo ili monarhiju, aristokratija, zatim demokratija sa zakonima i demokratija bez zakona i na koncu oligarhija i tiranija. U poređenju sa *Državom* tiranija i dalje predstavlja najnepoželjniji oblik vlasti i njena pozicija nije bitno izmjenjena. Mjesta oligarhije i demokratije u hijerarhiji ustavnih poredaka su zamijenjena, a uvode se i aristokratija i monarhija.

Za najbolju *politeju* u *Državniku* nije presudno da li je demokratski, oligarhijski, monarhijski ili na drugi način uređena. Presudno je da li se onaj ko obnaša vlast vodi znanjem ili ne. Zato i jeste od manje važnosti da li idealni vladar upravlja državom samovoljom ili voljom podanika, zakonima ili bez zakona sve dok je vođen umom kao „ustavnom instancom“ (*Plt.* 293a-b). Državnik se ne ponaša drugačije od ljekara koji zahvaljujući

³⁹⁵ 1. Sofisti su lovci na bogate mladiće. 2. Trgovac znanjem koje ima veze s dušom. 3. Onaj koji trguje na sitno. 4. Onaj koji vlastito znanje stavlja u prodaju. 5. Sofista u formi atlete koji vjeruje da posjeduje erističko umijeće i 6. Onaj koji za sebe drži da iz duše odstranjuje pogrešna uvjerenja koja onemogućavaju naučni progres *Soph.* 231d-e)

ljekarskom umijeću ljude liječi neovisno o njihovom pristanku, koristeći metode i postupke liječenja primjenjive njihovom umijeću, vodeći se pisanim ili nepisanim pravilima. Bez obzira na način na koji ljekari pristupaju pacijentu oni su i dalje ljekari jer posjeduju potrebno umijeće neophodno za poboljšanje zdravlja čovjeka (*Plt.* 293b-c).

Različiti oblici vlasti su nastali kao posljedica odsustva idealnog vladara i stoga one mogu biti valjane ukoliko su utemeljene na racionalnom zakonodavstvu. Iako Platon istupa protiv tradicionalnih kriterija podjele ustavnih poredaka uvodeći kriterij znanja, on ostaje dosljedan tradiciji i duhu grčkog političkog mišljenja da je zakonodavstvo bolje od samovolje vladara. Strah od destruktivne kombinacije političke moći i samovolje vladara je zapravo ključni razlog nastanka i diferenciranja različitih ustavnih poredaka. O tome Platon kaže *Plt.* 301c-d:

*„Tako je, dakle, kažemo, nastao tiranin, kralj, oligarhijska, aristokratska i demokratska vlada, jer su ljudi zazirali od onog jednog samovladara i nisu vjerovali da bi itko ikada mogao biti dostojan takve vlade da bi htio i mogao vladati pomoću kreposti i znanja te svima točno podjeljivati ljudsku i božansku pravdu, a ne zlostavljati, ubijati i oštećivati koga mu se god u svakoj prilici sviđi“*³⁹⁶

οὕτω δὴ τύραννός τε γέγονε, φάμεν, καὶ βασιλεὺς καὶ ὀλιγαρχία καὶ ἀριστοκρατία καὶ δημοκρατία, δυσχερανάντων τῶν ἀνθρώπων τὸν ἕνα ἐκεῖνον μοναρχον, καὶ ἀπιστησάντων μηδένα τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἄξιον ἂν γενέσθαι ποτέ, ὥστε ἐθέλειν καὶ δυνατὸν εἶναι μετ’ ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, λωβᾶσθαι δὲ καὶ ἀποκτείνουσι καὶ κακοῦν ὃν ἂν βουλευθῆ ἑκάστοτε ἡμῶν.³⁹⁷

Ovaj empirijski uvid Platonu je bitan da dokaže neophodnost potrage za idealnim vladarem kojeg bi bez sumnje građani prihvatili jer bi djelao na temelju znanja i pravednosti. U situaciji vladavine samovolje i nemogućnosti institucija i zakona da suspregnu samovolju vladara ne može biti govora o bilo kakvoj mogućnosti izgradnje zajednice na drugačijim osnovama osim bezakonja, prisile i nasilja. Iz tog razloga Platon tiraniju određuje najdestruktivnijim oblikom vlasti.

³⁹⁶ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 356, 301c-d, po prevodu Veljko Gortan

³⁹⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D301d>

Čini se da je Platon kako primjećuje G. Klosko kontradiktoran kada je u pitanju opravdavanje vladavine prisilom.³⁹⁸ Koristeći kriterij prisile i dobrovoljnog pokoravanja kao kriterij razlikovanja tiranije i kraljevstva, Platon naglašava da se kraljevstvo odlikuje voljnom pokoravanju dok tiranija prisilom (*Plt.* 276e). Nešto kasnije u dijalogu, Platon će opravdati nasilje, protjerivanje iz zemlje pa čak i ubistvo ukoliko idealni vladar to čini za opće dobro (*Plt.* 293d-e). Slični stavovi su prisutni i u *Državi* gdje Platon opravdava pored protjerivanja pjesnika, čak i nasilno preuzimanje vlasti (*Rep.* 541a). Ako bi idealnom vladaru sve bilo dozvoljeno s obzirom na kriterij znanja i pravednosti (*Plt.* 293a-b), kakva bi stoga bila razlika između njega i tiranina kojem je s druge strane sve dozvoljeno u ime apsolutizacije političke moći? Razlika je u tome da filozof djeluje za opće dobro isključujući lični interes čime se prevashodno vodi tiranin, te lošiju državu i građane čini boljim za razliku od tiranina (*Plt.* 297b). U tome je i razlog nesputanosti političke moći, kako filozofa u *Državi*, tako i u *Državniku*. Filozofija je lijek protiv tiranije. Tek je u *Zakonima* došlo do pomjerenja perspektive u pravcu ograničavanja političke moći. Vlast je, tvrdi Platon u *Zakonima* (715c-d) sluga zakona i od mogućnosti da se uspostavi takav odnos između autoriteta (vlasti) i zakona ovisi opstanak ili propast države. O tome kaže *Nom.* 715d:

„Jer država, gde zakon ovisi od upravljača i gde on sam nema snage, kako vidim spremna je za propast. A u državi gde je zakon gospodar upravljača, i gde je vlast potčinjena zakonima, opažam dugo trajanje i sva dobra koja su bogovi darovali državama“.³⁹⁹

ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ἦ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὀρῶ τῇ τοιαύτῃ ἐτοίμην οὖσαν· ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδωσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ.⁴⁰⁰

Zakoni predstavljaju najbolje vodstvo koje najadekvatnije potpomažu razboritost. Ljudi se od zvijeri razlikuju po tome što poštuju zakone (*Nom.* 875a). Potrebu za zakonima Platon objašnjava činjenicom da se ljudi ne rađaju sa prirođenom sposobnošću kako bi spoznali ono što koristi čovjeku u političkoj zajednici. Ukoliko čovjek spozna šta je najbolje on neće uvijek iskazati sposobnost da se toga i drži. Načelo političkog umijeća je briga za zajednicu koja transcendirira pojedinca i to moraju imati na umu vladari. Ukoliko se pojave oni koji koji razumiju zahtjeve brige za zajednicu, teško da bi se valjanih pravila čvrsto držali zbog nemogućnosti da obuzdaju vlastitu smrtnu prirodu. Oni će na mjesto pravednosti i dobra

³⁹⁸ Georg Klosko, *Plato's Later Political Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 205

³⁹⁹ Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 126, po prevodu Albin Vilhar

⁴⁰⁰ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

zajednice potencirati vlastito dobro. Apsolutizacijom političke moći eliminirat će svaki oblik odgovornosti za vlastite postupke i u toj koncentririsanosti na sebe uništiti će i same sebe ali i državu (*Nom.* 875a-c). Ma koliko zakoni u tom smislu predstavljaju povoljniju opciju, Platon ipak naglašava da je najbolja opcija vladavine umna vladavina čovjeka koji je sposoban sintetizirati oba zahtijeva dobre vladavine, a to su znanje i promicanje općeg dobra. Zapravo u *Zakonima* je prepoznatljivo ponavljanje stavova iz *Državnika* da mudrom vladaru ne trebaju zakoni da bi znao kako da djela, kao i da u odsustvu umne vladavine zakoni predstavljaju drugu najbolju alternativu. O tome Platon kaže (*Nom.* 875d):

„Jer nijedan zakon i poredak ne vrede više od znanja, i nije pravo da um bude ičemu potčinjen i da služi, nego treba da vlada i upravlja svim stvarima ako je stvarno po svojoj prirodi istinit i slobodan“.⁴⁰¹

ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν.⁴⁰²

Postojeće stanje u državama pokazuje odsustvo mudrog vladara zbog čega je nužno prihvatiti zakone koji rješavaju mnoštvo pitanja iako nisu sposobni da obuhvate politički život u cjelini (*Nom.* 875d). Zakoni kao i mudrost vladara nisu isključivi izvori vladavine nad ljudskim životom u cjelini. Ono što pored navedenog utječe na oblikovanje života zajednice je i sam bog kao i povoljan trenutak i slučaj (*Nom.* 709c). Ukoliko se posljednje navedenom doda ljudska umješnost, prednost u uspješnom obavljanju poslova je daleko veća nego li kada stvari ovise od *božanske volje*, slučaja ili pravog trenutka (*Nom.* 709c-d). Mudar vladar će znati kako da navedene elemente kombinuje kako bi načinio sretnu državu. U *Državniku* se kao i *Zakonima* potencira značaj pravog trenutka (*kairos*) koji pogoduje donošenju ispravne odluke za svaku situaciju i svakog pojedinca. Samo je mudar vladar sposoban da takav trenutak prepozna.⁴⁰³

⁴⁰¹ Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 310, 875d, po prevodu Albin Vilhar

⁴⁰² Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/1en.htm>

⁴⁰³ M. S. Lane smatra da Platon političku ekspertizu ne određuje kao metaznanje ili neku drugu vrstu znanja. Riječ je zapravo o relaciji političkog znanja u odnosu na druge forme znanja, kao i konkretnih zahtjeva za djelovanjem odnosno onim što predstavlja *kairos*. M. S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press 1998, p. 3-4

4.3.2 Antagonizam demokratije i slobode

U *Državi* Platon pokazuje demokratiju kao neprijatelja slobodi koja s druge strane lišena umjerenosti rađa tiraniju. Potreba da vlada nekolicina ili svi može biti shvaćena i kao vid borbe za političku slobodu. Platon će stoga naglasiti da je demokratija u kojoj vlada bezakonje najpoželjniji od svih drugih oblika vlasti u kojim vlada odsustvo pokoravanja zakonu. Prihvatljivost demokratije bezakonja se sastoji u distribuciji političke moći na većinu koja često mijenja odluke i teško može postići konsenzus po pitanju onog što je dobro kao i onog što je loše. Pozitivnije vrednovanje demokratije bezakonja kao i rangiranje ustavnih konstitucija na temelju toga koliko su opresivni i koliko dopuštaju slobode potaknulo je stavove o tome da Platon u *Državniku* pozitivnije vrednuje demokratiju nego li u *Državi*.⁴⁰⁴ U *Državniku* se također prepoznaju referencije na demokratske prilike u Atini (*Plt.* 228c-e, 298a-e, 299a-e, 300a-b) koje se tiču zakonodavstva i donošenja odluka. To je jedan od razloga zbog kojeg neki poput: Glenna Morrowa, T. J. Saundersa, A. D. Sorensena, Ernesta Barkera, W.K.C.Guthria u *Državniku* prepoznaju realističnije raspoloženje. U *Državi* sukcesivni prikaz oblika vladavine utemeljen je na kriteriju moralne vrijednosti, na tome koliko su u pogledu vrline udaljeni od najboljeg aristokratskog uređenja, a ne na temelju realnih povijesnih prilika. To je uostalom Aristotel zamjerio Platonu u *Politici*.⁴⁰⁵ Platon je u klasifikaciji oblika vladavine u *Državi* otišao dalje od uobičajenih klasifikacija prema broju onih koji vladaju. On je smatrao da svaki oblik vlasti predstavlja i određenu vrijednost. Nosioći vrijednosti i njihov izvor su ljudi i s obzirom na to koliko su prosvijetljeni o onome što je dobro za zajednicu o tome ovisi i valjanost političkog uređenja.

Kriterij slobode od samovolje tiranina predstavlja pored znanja drugi kriterij rangiranja ustavnih konstitucija.⁴⁰⁶ U *Državi* demokratija nije najpoželjnije sredstvo protiv tiranije, već

⁴⁰⁴ Ernest Barker smatra da Platon u *Državniku* demokratiju podiže na viši nivo u odnosu na *Državu* gdje pokazuje najekstremniju formu demokratije koja je prikazana lošijom kako od timokratije tako i od oligarhije. U *Državniku* su tretirane i *pozitivnija* kao i negativna forma demokratije ali da su kao takve bolje od oligarhije, a lošije od aristokratije. Barker zamjera Platonu da se u *Državi* odnoseći prilično kritički prema demokratiji izostavlja stvarne teškoće demokratije i ono što predstavlja njen karakter. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. 1959, p. 178- 182, 183

⁴⁰⁵ Iako se Platon u *Državi* fokusirao na vrijednosni aspekt ustavnih uređenja, on se naravno morao osvrnuti i na konkretne prilike. Julia Annas u Platonovom prikazu demokratije i drugih oblika vlasti vidi problem u nedovoljnoj razgraničenosti onog što predstavlja Platonove teorijske uvide od onog što prepoznaje u iskustvu. U tome je, smatra izvor zbuđenosti Platonovog prikaza demokratije. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon press 1981, Oxford. p. 295

⁴⁰⁶ Gerald Mara smatra da prema kriteriju slobode Platon očito vrednuje monarhiju kao najbolju ustavnu konstituciju, dok je s obzirom na kriterij znanstvenosti dvosmislen u pogledu vrijednosti monarhije i

naprotiv njen *izvor*. Tamo gdje svako želi vladati i donositi političke odluke, uz činjenicu vladavine bezakonja ljudi ne mogu biti zaštićeni jedni od drugih. Svi u jednakoj mjeri vjeruju u vlastiti epistemološki potencijal i teže tome da njihov stav bude općeprihvaćen. Upravo ova nemogućnost da iz demokratije u kojoj vlada bezakonje nastane općeprihvaćen stav bilo da je riječ o dobrom ili lošem čini je nemoćnom da proizvodi prisilu, ali i da donosi mudre političke odluke, a samim time i dobre zakone. Zbog toga je demokratija kojoj vlada bezakonje i najbolje od svih ostalih ustavnih uređenja jer je najmanje sklona represiji. To ne znači i da Platon takvu demokratiju prihvata. Njegov cilj je da pokaže slabosti zakona u demokratiji, čemu nije posvetio naročit prostor u *Državi*. Ako je demokratija utemeljena na zakonima u tom slučaju predstavlja najgore uređenje (*Plt.* 303a-b).⁴⁰⁷ Opis demokratije bezakonja sličan je onom u *Državi*, gdje Platon prisustvo neograničene slobode poredi sa anarhijom (*Rep.* 558c).

Mogućnost da ljudi čine šta žele, odabiru načine života po nahodanju i trenutku čini demokratiju poželjnom. Kako raste želja za slobodom umanjuje se potencijal za poštivanjem bilo kakvih važećih normativa i zakonitosti. Na koncu, građani demokratski ustrojene države prestaju voditi računa o zakonima kako običajnim tako i pisanim kako bi se lišili bilo kakvog autoriteta koji bi bio iznad njih (*Rep.* 563d-e). Poremećaj sistema vrijednosti preobraća vrline u njihovu suprotnost pa tako drskost predstavlja valjano vaspitanje, rasipništvo se identifikuje sa velikodušnošću, bestidnost postaje hrabrost dok se bezakonje naziva slobodom (*Rep.* 560e, 561a).

Ostaje dilema kako bi izgledala demokratija u kojoj je na snazi poštivanje zakona. Da li je to ona demokratija koja je osudila Sokrata? Aluzije na atinsku demokratiju i Sokratovu osudu prisutne su i u *Državniku*. Da bi približio Sokratu mlađem odgovor zbog čega su zakoni

aristokratije. Gerald Mara, *Constitutions, Virtue & Philosophy in Plato's Statesman & Republic*, in: *Polity*, Vol. 13, No. 3, 1981, pp. 355-382, p. 361. C. J. Rowe, dolazi do zaključka da Platonovo ocjenjivanje i jedne i druge forme demokratije pozitivnijim od oligarhije predstavlja iskorak u smjeru onog što će naglasiti u *Zakonima* u pokušaju da kombinuje demokratiju i monarhiju kao mješovit ustavni poredak. Christopher. J. Rowe, *Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, pp. 63-76, p. 66.

⁴⁰⁷ Neki interpretatori poput Xaviera Máryueza uzroke podjele demokratije na dvije forme, onu koja poštuje i ona koja ne poštuje zakone vidi u problemu teškoće samokontroliranja demokratije. Obzirom da odluke u demokratiji donosi mnoštvo, ono je podložno tome da mijenja zakone na temelju uvjerenja koja mogu biti razložna. Sve odluke koje mnoštvo donese ono je sposobno i da ih mijenja neovisno o tome da li su načinjene u u strahu. Stoga zaključuje Máryuez diferenciranje demokratije na osnovu toga da li ljudi poštuju zakone ili ne poštuju, malo je očigledna da bi ljudi uvidjeli postojanje razlika između te dvije forme. X. Máryuez, *A Stranger's Knowledge, Statesmanship Philosophy in Plato's Statesman & Law*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2012. p.299-300

druga najbolja opcija nakon mudre vladavine, i kako je potreba za njima nastala Stranac uzima za primjer umijeća kormilarenja i kraljevsko umijeće (*Plt.* 298a). Stranac od Sokrata zahtjeva da prati njegovu zamisao u kojoj su prikazani kormilari i ljekari kao oni koji svoju vještinu koriste na prisilan način. Liječnici odlučuju o tome ko će biti liječen, kako će biti liječen, pri tome uzimajući novac od srodnika pacijenata bilo za dobru njegu ili da izazovu smrt pacijenta. Kormilari na isti način postupaju ostavljajući ljude na pustim mjestima, bacajući ljude u more i drugim zlodjelima obavljaju svoju praksu. Na temelju takvih iskustava, ljudi će se složiti u tome da nijednom od navedenih umijeća ne treba dozvoliti apsolutnu slobodu da niti slobodnima kao ni robovima upravljaju po vlastitom nahodjenju. Prosudbu o tome kako će se postupati u ljekarskoj ili praksi kormilarenja donosi narod i svi obični građani čak i oni koji pripadaju drugim zanimanjima. Ono što većina odluči da li shodno savjetima ljekara i kormilara, bilo od drugih građana postaje djelom pisanim zakonom, a djelom dio zapisanog preuzeti kao običaj. Po tome bi trebalo da ubuduće djeluju oni koji će vladati zajednicom postavljeni žrijebom. Nakon godinu dana koliko traje mandat onog koji vlada, od njega se zahtijeva odgovornost u slučaju da nije poštivao pisane ili običajne zakone na koji način brodom upravljati i kako liječiti bolesnike. Odgovornost može tražiti bilo koji građanin (*Plt.* 299a). Opravdano je smatra Stranac tražiti odgovornost od onih koji po vlastitoj volji žele da upravljaju. Prema tome, politička sloboda je bitno povezana sa političkom i moralnom odgovornošću.

Traženje odgovornosti od onih koji donose ili prakticiraju zakone bila je karakteristika atinske demokratije i ovdje Platon ne iznosi nešto naročito drugačije od onog što je mogao uočiti u konkretnim političkim prilikama. Zakone je mogao predlagati bilo koji član skupštine, ali je morao snositi i odgovornost ukoliko se pokaže da je u praksi nefunkcionalan bez obzira što je skupština takav zakon podržala. Međutim na koji način postupiti u situaciji kada se neko odvaži da mimo pisanih zakona istražuje bilo koju vještinu? Takav zaslužuje naziv sofiste i brbljivca kao i privođenje na odgovornost. On zaslužuje optužnicu da kvari mladež i nagovara ih da neograničeno upravljaju ljekarskim i kormilarskim umijećem, a ne po zakonu. Za takvo ponašanje slijedi nastrojiva kazna, jer on “ne smije biti mudriji od zakona”.⁴⁰⁸ Svi naprosto zbog toga što imaju mogućnost i slobodu da se upoznaju sa zakonima i običajima trebaju da poznaju liječništvo kao i vještinu kormilarenja (*Plt.* 299c-d). Da li je navedena aluzija na atinsku demokratiju i osudu Sokrata zapravo vid opravdanja optužnice protiv Sokrata? Da li je to razlog zbog kojeg Sokrat izostaje kao primarni

⁴⁰⁸ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 354, 299c, po prevodu Veljko Gortan

sagovornik koji se pojavljuje tek na početku dijaloga? Zašto se ime Stranca iz Eleje uopće ne pojavljuje u dijalogu? Možda je Stranac sam Platon koji neposrednije želi zahvatiti i razriješiti problem iz njegove mladosti, a to je (ne)opravdanost osude Sokrata. Iz dalje rasprave i onog što slijedi nakon iznesenih zaključaka teško da se može ustvrditi da Platon pronalazi opravdanje za Sokratovu osudu, a ne da je zapravo riječ o već poznatom problemu, o prirodi demokratske vladavine i njenim nedostacima.⁴⁰⁹

Posljedice navedenog ponašanja u demokratiji spram kormilarenja i liječništva jednako su destruktivne za svaku vještinu. Ako bi se u bilo kojoj vještini, slikarstvu, poljoprivredi, matematici, agrikulturi, uzgoju biljaka ili brizi za stado uvijek vodilo propisima izostavljajući umijeće posljedica toga bi bila propast tih umijeća. O tome Platon kaže:

„Očito je da bi nam sva ta umijeća propala i nikad nam se ne bi obnovila zbog toga zakona koji zabranjuje svako istraživanje. Stoga bi život, koji je i sada težak, u to vrijeme postao potpuno nevrijednim da se živi“.⁴¹⁰

διῆλον ὅτι πᾶσαι τε αἱ τέχναι παντελῶς ἂν ἀπόλοιτο ἡμῖν, καὶ οὐδ' εἰς αὐθις γένοιτ' ἂν ποτε διὰ τὸν ἀποκωλύοντα τοῦτον ζητεῖν νόμον: ὥστε ὁ βίος, ὦν καὶ νῦν χαλεπός, εἰς τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν τὸ παράπαν.⁴¹¹

Identičan stav Sokrat iznosi pred sucima kada tvrdi kako je život bez istraživanja bezvrijedan. Političku znanost mogu posjedovati jedan ili nekolicina (*Plt.* 293a, 297c). Demokratija sa zakonima ili demokratija bezakonja ne mogu biti oblici vlasti koji mogu uspješno imitirati najbolju *politeju* i njene zakone. Političku mudrost ne može steći narod kao cjelina niti mnoštvo bogatih (*Plt.* 300e), već nekolicina ili mudri pojedinac (*Plt.* 293a, 297c). Platon u *Državniku* ponavlja stavove iz *Države*, a prenosi ih i u *Zakone* da je neznanje najdestruktivnije sredstvo za državu. Ne samo da političko umijeće razara neznanje, ono je podjednako destruktivno i za svaku drugo umijeće, stim da su posljedice neznanja u odnosu na politiku mnogo veće i destruktivnije (*Plt.* 302a-b).

⁴⁰⁹ C. J. Rowe se suprotstavlja mišljenju da Platon u *Državniku* nevoljko odobrava osudu Sokrata koju je izvršila demokratska vlast. Platon nikada nije oprostio atinskoj demokratiji Sokratovu smrt. Ukoliko bi Platon u *Državniku* zaista smatrao opravdanim Sokratovu osudu, on bi se, kako smatra Rowe, odrekao svega onoga do čega je držao i što je smatrao vrijednim. Ne samo da bi se odrekao vrijednosti istraživanja već i onog zbog čega se istražuje, a to je moralan život. C. J. Rowe, Plato's Later Political Thoughts on Democracy, in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, p. 67-68, pp. 63-76

⁴¹⁰ Ibid., p. 354, 299e

⁴¹¹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D299e>

4.3.3. Autoritet znanja nasuprot zakonima u *Državi*

Pozitivno vrednovanje zakonodavstva koje nije poput znanja savršeno podrazumijeva pomak prema praktičnoj politici.⁴¹² U *Državi* zakoni su negativno vrednovani i sva prednost oblikovanja idealne *politeje* leži na umu. Državi u kojoj su građani prosvijetljeni o tome šta je dobro i loše zakoni nisu potrebni (*Rep.* 425e). Zakoni predstavljaju prisilni aspekt ponašanja jer su čovjeku nametnuti spolja, umjesto da su produkt vlastitog racionalnog uvida. Na Adeimantovo pitanje Sokratu da li u najboljoj državi treba zakonom regulisati odnose među ljudima, različite vidove ugovora, uvrede i nasilje, procese parničenja i osnivanje sudova, da li je uopšte potrebna policija, lučke carine i sl. Sokrat odgovara da za takvo nešto nema potrebe jer dobrim ljudima nisu potrebni zakoni da im određuju šta je dobro (*Rep.* 425d-e). Ukoliko zakoni predstavljaju osnovu ljudskog djelanja i ponašanja ljudi će permanentno tragati za novim zakonima, ukidati stare smatrajući da im zakoni mogu odrediti ono što je dobro. Prema Platonu permanentna promijena zakonodavstva je osobina loših državnih uređenja u kojima su najcjenjeniji oni koji laskaju i nastoje zadovoljiti prohtjeve mnogih (*Rep.* 426c). U takvim državama zakone ne donose mudri, oni koji se razumiju u političke stvari, već oni koji se ulagaju i laskaju kako bi dobili i zadržali vlast. Zakonima se čovjek ne može učiniti boljim, već adekvatnim vaspitanjem posredstvom kojeg se oblikuje čovjekova percepcija onog što je ispravno i prihvatljivo za zajednicu. Zakonodavstvo je u podjednakoj mjeri štetno kako za najbolju tako i za najlošiju državu. O tome Platon kaže *Rep.* 427a-b:

„ – *Ja mislim – nastavih – da pravi zakonodavac ne treba da se bavi tom vrstom zakona i ustava ni u državi kojom se rđavo, ni u onoj kojom se dobro upravlja; u prvoj zato što su takve odredbe nepotrebne i ne znače ništa, a u drugoj zato što ih, s jedne strane, pojedinac sam sebi određuje, a, s druge strane, zato što one same po sebi proizilaze iz općeg mišljenja i delanja*“.⁴¹³

Ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὸ τοιοῦτον εἶδος νόμων περὶ καὶ πολιτείας οὐτ' ἐν κακῶς οὐτ' ἐν εὖ πολιτευομένῃ πόλει ὄμην ἂν δεῖν τὸν ἀληθινὸν νομοθέτην πραγματεύεσθαι, ἐν τῇ μὲν ὅτι ἀνωφελῆ καὶ πλεόν οὐδέν, ἐν δὲ τῇ ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν κἂν ὅστισοῦν εὐροί, τὰ δὲ ὅτι αὐτόματα ἔπεισιν ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἐπιτηδεύματων.⁴¹⁴

⁴¹² W.K. C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007. str. 183.

⁴¹³ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 111, 427a-b, Po prevodu Albin Vilhar & Branko Pavlović

⁴¹⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/1en.htm>

Platonova kritika zakona u *Državi* ne implicira da je zakonodavstvo u cjelini beskorisno. Naprotiv, on kritikuje one zakone koji se permanentno mijenjaju i transformišu. On je imao u vidu empirijske prilike atinskog zakonodavstva, atinske institucije prevashodno, ali i jedan opći stav javnog mnijenja prezentovanog u Trasimahovoj tezi da vladari teže tome da zakone prilagode vlastitoj koristi i probitku. U *Državi* su skicirani mnogi zakoni poput: zakona o vaspitanju, „rodnoj jednakosti“, zajedničkoj svojini, staleška hijerarhija, dok zakone koji se odnose na religijska pitanja Platon odvaja od državnog zakonodavstva i prepušta ga svetilištu u Delfima (*Rep.* 427b). Porijeklo zakona je psihologija i mudrost vladara koje u kombinaciji stvaraju zakonodavstvo primjereno ljudskoj prirodi time i zajednici. Pojedinač kada osvijesti pravednost u duši on zna kako djelati, a njegovo djelanje je ujedno rezultat općeg nazora i mišljenja o tome šta je moralno prihvatljivo.

Platon nije naročito zainteresiran u *Državi* za empirijsko zakonodavstvo lišeno objektivnih normi važenja koje predstavljaju njegovu osnovu. Empirija nije u potpunosti zanemarena čemu je dokaz i uvrštavanje iskustvene činjenice proizilaženja tiranije iz demokratije. Platona naročito zanima unutarnja *duhovna* dimenzija zakona koji nisu podložni promijeni bez obzira na vanjske okolnosti. Sokrat je, čini se, takvu dimenziju zakona prepoznao, ali je ona ostala neprepoznata u domenu općeg mišljenja i djelanja političke zbiljnosti Atine. To je i razlog zbog kojeg bi reforma političke zbiljnosti trebalo da krene od unutarnje vrijednosne transformacije građana, a ne empirijskog zakonodavstva koje bez obzira na brojne transformacije i promijene ne čine ni pojedinca ni zajednicu boljima, već produžavaju njihovu bolest u beskonačnost (*Rep.* 426a). Platon u *Državniku* kao i u *Državi* potencira promjenjivost zakona kao njihovu lošu osobinu koja ih čini u poređenju sa znanjem idealnog državnika inferiornim. To ne znači da Platon odbacuje zakone kao lošu opciju da se regulira i ustanovi politički život zajednice. Iako se čini da u *Državniku* govori ambivalentno o zakonima, njegov cilj je preispitati epistemološki potencijal zakona, način na koji su zakoni ustanovljeni i koliko su uspješni u promicanju vrline i zajedništva u polis. Kritikujući zakone koje ustanovljuje gomila neprosvijećenih Platon zapravo kritikuje bezumni legalizam.⁴¹⁵ Stoga kraljevskom umijeću pripada i zakonodavstvo, ali ono nije snaga koja pokreće i održava najbolju *politeju*. Snaga je sadržana u razboritosti vladara da donosi racionalne političke odluke. Drugi nedostatak zakona sadržan je u nemogućnosti da ponudi objektivna mjerila koja bi bila primjenjiva na nejednake ljude i njihovo različito djelanje, kao i da u cjelosti odgovaraju

⁴¹⁵ Christoph Horn, *Ruling With (and Without) Laws*, Panos Dimas, Melisasa Lane, Susan.S. Mayer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2006, p. 188, pp. 177-194

fluidnosti života podložnog permanentnim promjenama (*Plt.* 294b). Statičnost zakona ne odgovara dinamičnosti života i ljudskih praksi koje su prilično složene. Treći, i možda najznačajniji nedostatak zakona je sadržan u nemogućnosti da građane načini boljima, što može isključivo vladar (*Plt.* 297b).

Ako zakoni predstavljaju gruba pravila kojima negiraju empirijsku fluidnu zbiljnost sa kojom ne idu u korak, utoliko je državnik bolji poznavalac empirijskih prilika i njegova mudrost je sadržana u tome da pruži odgovore na sve pojedinačne slučajeve. U tom smislu Platon je u *Državniku* bliži konkretnoj, *real-politici* gdje je državniku poznatija empirijska politička zbiljnost, dok u *Državi* filozof tu zbiljnost tek treba da upozna, nakon što je prethodno spoznao svijet ideja.⁴¹⁶ Idealni vladar u *Državniku* je onaj koji poznaje šta je u svakoj situaciji potrebno učiniti, dok je u *Državi* ostalo nejasno ponašanje filozofa vladara u konkretnim situacijama. Prednost poznavanja konkretnih političkih prilika sadrži i nedostatak da se u svim prilikama daju mudri odgovori. Nemoguće je da najbolji vladar bude prisutan u svakom pojedinačnom slučaju i daje propise šta bi u datoj prilici odgovaralo (*Plt.* 295b). Vladar ne samo da ne može istovremeno biti prisutan kod svakog pojedinca i u svakom pojedinačnom slučaju, on nije uvijek prisutan niti u državi. U situaciji kada napušta državu on treba poput liječnika i učitelja gimnastike ostaviti propise kojih bi se trebalo pridržavati u njegovom odsustvu (*Plt.* 295b-e). Da li bi takvi zakoni povratkom vladara u državu trebalo da budu i dalje obavezujući, Platonov odgovor je negativan.⁴¹⁷ O tome kaže *Plt.* 295e, 296a.

„- *Onome pak koji je izdao pisane zakone i odredio nepisane, koji se tiču pravde i nepravde, ljepote i rugobe, dobra i zla, za pojedine ljudske skupine, koje se, raspoređene po državama, ravnaju po zakonima svojih zakonodavaca, zar da ne bude slobodno drugo nešto*

⁴¹⁶ Zahtjev da filozof siđe u pećinu i upozna stanovnike pećine sa umnim uvidom do kojeg je došao sugerira da za vladara filozofa taj krug koji počinje od naivnog empirijskog do inteligibilnog, a svoj krug završava povratku svakodnevnom životu u kojem će stanovnike *pećine-polisa* prosvijetliti o onome što predstavlja istinsku zbiljnost.

⁴¹⁷ Pitanje je u kojoj mjeri je moguće povući paralelu između idelanog vladara iz *Državnika* koji napušta polis i vraća se sa potencijalno novim idejama o zakonima i posmatrača koji kako stoji u *Zakonima* imaju zadatak da posjećuju druge zemlje kako bi prepoznali prednosti i nedostatke njihovog zakonodavstva, kako bi eventualno u Magneziji iskoristili određene ideje za poboljšanje vlastitog zakonodavstva. Nije jasno da li idealni vladar sa takvim ciljem napušta polis kao što je to slučaj sa posmatračem koji za razliku od idealnog vladara nema autoritet da „samovoljno“ donosi i poboljšava zakone. Posmatrač je dužan Noćnom vijeću kao vrhovnom supervizoru zakonodavstva predočiti svoja saznanja. Platon će naglasiti u *Zakonima* da posmatrači teže u drugim državama pronaći mudre ljude sa kojima bi se mogli posavjetovati o državi i zakonima. To bi vjerovatno mogao biti i ključni motiv napuštanja polisa idealnog vladara.

*naređivati mimo to, tko dođe ili on sam, koji ih je kao stručnjak napisao, ili tko drugi njemu jednak?*⁴¹⁸

τῶ δὲ τὰ δίκαια δὴ καὶ ἄδικοι καὶ καλὰ καὶ αἰσχροὶ καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ γράψαντι καὶ ἄγραφοι νομοθετήσαντι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλαις, ὅποσαι κατὰ πόλιν ἐν ἐκάσταις νομεύονται κατὰ τοὺς τῶν γραψάντων νόμους, ἂν ὁ μετὰ τέχνης γράψας ἢ τις ἕτερος ὅμοιος ἀφίκηται, μὴ ἐξέστω δὴ παρὰ ταῦτα ἕτερα προστάττειν; ἢ καὶ τοῦτο τὸ ἀπόρρημα οὐδὲν ἦττον ἂν ἐκείνου τῆ ἀληθείᾳ γελοῖον φαίνοιτο;⁴¹⁹

Snaga umijeća je iznad zakona i sve dok mudar vladar propisuje šta je za državu i pojedinca potrebno zakoni stoje u pozadini. U njegovom odsustvu zakoni koje je propisao predstavljaju *ideal* kojeg je potrebno slijediti. Građani stoga u odsustvu vladara ne bi smjeli mijenjati zakone.⁴²⁰ U *Zakonima* 772a-d, 846b-c promijene i poboljšanja zakonskih odredbi u određenim slučajevima su poželjne. Iskusni zakonodavci procjenjujući kakve su promijene potrebne mora se pored vlastitog iskustva voditi i iskustvom ranijih zakonodavaca.

Pitanje je da li je Platon imao u vidu nekog od slavni zakonodavaca iz prošlosti? On ne navodi eksplicitno nijednog zakonodavca kao ideal, iako bi zahtjev za mudrim vladarem-zakonodavcem mogao biti potaknut političkom prošlošću koju su obilježili zakonodavci koji su značajno utjecali na oblikovanje političke zbiljnosti Platonovog vremena.⁴²¹ Tome govori

⁴¹⁸ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 349, 295e, 296a, po prevodu Veljko Gortan

⁴¹⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D296a>

⁴²⁰ Navedeni stav podržava C. Rowe, ali i C. Horn. Ukoliko vladar napiše zakone i ostavi ih kao upute građanima dok je odsutan podrazumijeva se da im nije dozvoljeno da ih mijenjaju. Iz tog razloga je kako smatra Horn, C Rowe došao do zaključka da u državama u kojima nedostaje mudar vladar, preostaje da imitiraju i striktno se pridržavaju njegovih zakona. Prema Hornu, Platon u tom smislu nije zainteresiran za zakonski poredak kao poredak, već za to u kojoj mjeri taj poredak imitira idealni. Zbog toga što vlada nedostatak političke kompetencije kako kod mnoštva tako i među političarima, nepromjenjivost i zakona i obaveza njihovog poštivanja treba biti prakticirana. U tom smislu bi ekstremni konzervativizam bio poželjan jer nema onog ko bi unaprijediavao zakone. Christoph Horn, *Ruling With (and Without) Laws*, Panos Dimas, Melissa Lane, Susan. S. Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2021, pp. 177-194, p.186.

⁴²¹ Mogens Herman Hansen tvrdi da se iza Platonove ideje držanika krije zapravo historijska pozadina poznatih zakonodavaca iz arhajskog perioda. Neki od slavni zakonodavaca su: Zeuloks, Solon, Karondas, Drakon, Likurg i drugi. Pored historijskih ličnost, značajan je i kralj Minos sa Krita koji je više mitološka ličnost, za koga se vjeruje je bio inspiriran Zeusom u kreiranju zakona koji su bili kasnije prihvaćeni u mnogim Kritskim gradovima. Platon ga u tom kontekstu i pominje u *Zakonima*. Hansen Platonovu ideju o državniku koji pripada prethodnoj eri, eri vladavine Krona prepoznaje u inspiraciji tradicijom mitskih zakonodavaca. Historijski vladari jesu oni koji pripadaju suprotnoj eri, eri vladavine mudrih zakonodavaca. Mogens, Herman Hansen, *The Historic Model of Plato's Statesman in Politikos*, in: *Polis*, Vol. 28. No.1, 2011, pp. 126- 131, p. 129

u prilog i tvrdnja da su starinski običaji pored pisanih zakona sastavni dio ustavne konstitucije koja uspješno imitira najbolje uređenje (*Plt.* 300e).⁴²²

Čini se da Platon i u *Državniku* kao što je slučaj i sa *Državom* izostavlja institucije koje bi eliminirale mogućnost zloupotrebe političke moći filozofa- državnika.⁴²³ Nepogrešivost vladara temelji se na poštivanju načela koje podrazumijeva da vladar u svakom momentu pruža građanima potpunu pravednost utemeljenu na razumu i umijeću, nastojeći da ih učini boljima (*Plt.* 293d, 297a-b). Bez obzira što moralno vaspitanje i spoznaja dobra nije naglašena kao u *Državi*, Platon u *Državniku* podrazumijeva da vladar poznaje šta je moralno i ispravno. Kako bi uopće i mogao biti vrhovni odgajatelj (državnik) i znao procijeniti šta svakom građaninu priliči? Time se nameće potreba odstranjivanja onih koji se izdaju za državnike, a to nisu. Oni ne posjeduju istinsko državničko znanje, već njegovu imitaciju, skloni su strančarenju i zaštiti ličnog dobra (*Plt.* 303c). Stranac ih naziva najvećim među sofistima ali time ne aludira tek na sofiste već i na atinske državnike. Sofisti su se odlikovali govorništvom koje prema Strancu predstavlja sastavni dio državničkog umijeća kojem je podložno (*Plt.* 304d). U *Gorgiji* Sokrat izjednačava političare koji se koriste retorikom sa sofistima. Retorika je vid laskanja sposobnost stvaranja dopadljivosti, zadovoljstva i prijatnosti (*Gorg.* 462C-E, 463B-C).

Platon i u *Gorgiji* navodi da je retorika dio politike, odnosno sjenka ružnog dijela politike (*Gorg.* 463D). Iako je prisutna paralela između sofista i retora, Platon je svjestan da se među njima ne može povući potpuna identifikacija, iako ih je ponekad teško razdvojiti (*Gorg.* 465D). Govorništvo je bilo značajno za svaku javnu aktivnost, ali nije podrazumijevano da onaj koji nešto poznaje o pravilima govorništva ujedno bude prozvan sofistom. Retorika može biti korisna tek ukoliko je uperena protiv samoga sebe i drugih koji čine nepravdu, iznoseći tu nepravdu na vidjelo, a ne koristeći je u cilju prikrivanja nepravde. U tom smislu retorika može

⁴²² Christoph Horn razmatrajući Platonov odnos prema običajima predaka zapaža da iako se u ustavu Atine mogu pronaći elementi iz Solonovog vremena ili čak Sparte pa do Likurga pitanje je na kojoj epistemološkoj osnovi bi takvi elementi naslijeda bili utemeljeni? Ta baza je ispravno mišljenje. Platon prihvata elemente zakonskih struktura iz prošlosti, vjerujući da postojeće stanje nije beznadežno i da postoje individue čije bi političke ideje mogle biti ispravne. Christoph Horn, *Ruling With (and Without) Laws*, Panos Dimas, Melissa Lane, Susan. S. Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2021, pp. 177-194, p. 190

⁴²³ Georg Klosko kao jedan od problema *Države* prepoznaje i problem preveniranja zloupotrebe političke i vojne moći. Kako su odsutne institucije koje bi regulirale upotrebu i zloupotrebu političke moći, Klosko zaključuje da je sav teret reguliranja tog problema reduciran na obrazovanje. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 143. U *Državniku*, čini se da se podrazumijeva da je idealni vladar prošao potrebno vaspitanje, jer se pominje da on već posjeduje ispravne nazore o pravednosti, istini i dobroti kojom bi trebalo da protka karaktere građana i učini ih boljima.

i da oslobađa, a svako oslobađanje od nepravde polazi od samoga sebe, a zatim članova domaćinstva kao i zajednice (*Gorg.* 480C-D). U tom smislu pojedinac treba prihvatiti svaku osudu ukoliko je ona odraz nepravednog ponašanja bez obzira da li je riječ o zasluženom izgnanstvu, osudi na smrt, zatvoru, plaćanju kazne, čovjek uvijek treba prihvatiti propisnu kaznu (*Gorg.* 480D-E). Upotreba retorike kako bi se prikrila nepravda svodi retoriku na potpuno beznačajnu vještinu. Retorika je beskorisna ukoliko se svodi na poduku vještini govorništva, ali ne i tome kako ljude učiniti boljima. To je ono na čemu Sokrat zamjera sofistima, ali i političarima koji se poput Kalikla nastoje dopasti svjetini, ali ne i učiniti je boljom (*Gorg.* 481D-E). Sokrat primjećuje da ono što ljudi žele i ono što je dobro za njih sadrži bitne razlike jer ljudi, a naročito svjetina nije sposobna procijeniti šta je najbolje za pojedinca i zajednicu. Ljudi su u retorici prepoznali onu vještinu koja može zadovoljiti njihove želje. Oni će radije poklanjati pažnju onim političarima koji im se dodvoravaju, obećavaju zadovoljenje njihovih želja, nagona i strasti nego li onih koji racionalno prosuđuju o tome šta je dobro za sve (*Gorg.* 521e).⁴²⁴ To je vjerovatno razlog zbog kojeg Platon sve odluke koje se tiču zajednice prepušta mudrom vladaru čak i uz odsustvo pristanka podanika. U *Državniku* 304d retorika je lišena vaspitne uloge. Stranac navodi da njen zadatak nije poučavanje već uvjeravanje većine onom vrstom govora koja sadržava lijepe riječi. Državničko umijeće procijenjuje u kojim slučajevima je potrebno koristiti uvjeravanje, u

⁴²⁴ U dijalogu *Gorgija* 521C-E, 522A-B, Kalikle nastoji ubijediti Sokrata da je laskanje korisniji vid upravljanja državom nego li pokušaj da se građani učine boljima. Kalikle to ne govori zbog dubokog uvjerenja da je tako i bolje, već zbog opasnosti koje proizilaze dosljednim slijeđenjem onog što se smatra ispravnim što je najčešće u suprotnosti sa interesom većine. Kalikle nagovještava Sokratovu smrt ukoliko odabere put pravde, a toga je svjestan i sam Sokrat odgovarajući Kaliklu da mu je sasvim jasno u kakvoj državi živi i šta je sve moguće da se dogodi. Ukoliko bi i bio optužen, taj koji bi ga optužio bio bi zapravo propalica koja se namjerila na poštena čovjeka. Dalje Sokrat govori o svojoj spremnosti da prihvati čak i osudu na smrt s obzirom da je on jedini koji posjeduje političku vještinu i koji je angažovan na promicanju općeg dobra. Stoga nikada se ne koristi laskanjem kako bi udovoljio ljudima i ravnodušan je prema tome da li se to njima dopada ili ne. U cilju ilustracije toga da ljudi radije slušaju laskavce a optužuju znalce Sokrat navodi primjer ljekara kojeg je kuhar optužio zbog načina liječenja djece. Ljekaru se stavilo na teret da čini zlo djeci time što ih plaši koristeći razne medicinske tehnike poput paljenja i sječenja. Sa druge strane kuhar se brani kako on čini dobro djeci tako što im daje slatkiše. Ljekar bi u ovom sporu sigurno izgubio iako je on činio ono što je najbolje iz domena njegove vještine, dok je kuhar zapravo izvor bolesti, ali je takav zaključak nedokučiv sve dok kuhar zadovoljava apetite djece. Identična je situacija i u politici. U *Državi* 426a-e Sokrat gotovo da ponavlja identične stavove. Raspravljajući o suvišnosti zakona za građane najbolje *politeje* obzirom da su podložni promijeni, ali i koruptivnosti, ljudi će one koji ih savjetuju o tome šta je ispravno i dobro za sve članove zajednice smatrati najvećim neprijateljem. U takvim državama mudrim i dostojnim smatraju onog koji laska i nastoji spoznati šta je to što ljudi žele kako bi im to i bilo ispunjeno. Takvi državnici zadovoljavaju koruptivne želje većine. Zbog toga većina takvima vjeruje da su istinski državnici. Oni bezuspješno žele zakonima riješiti probleme u zajednici, stalnim mijenjanjem, što Sokrat poredi sa sječenjem glave hidri. Hidra je mitsko stvorenje sa više glava koje svaki put kada bi bile odsječene ponovo narastu.

kojem nasilje ili pak ne činiti ništa (*Plt.* 304a). Čini se da u *Državniku* za retoriku nema mjesta izvan državnštva.

Druga vještina koja je bliska državnstvu ali se od njega razlikuje je strategija, odnosno vještina ratovanja i svega onog što se odnosi na ratnu djelatnost. Državnštvo u odnosu na strategiju ima savjetodavnu ulogu, donoseći odluke o tome da li je potreban rat ili prijateljska nagodba (*Plt.* 304e). Treća vještina je sudstvo. U prosuđivanju onog što predstavlja pravo, vodeći se zakonima koje je kralj propisao, isključujući lični interes, primanje darova, sažaljenjem, strahom, mržnjom, prijateljstvom ili drugim motivima suci moraju pokazati vlastite moralne kvalitete (*Plt.* 305b-c). Nijedno od navedenih umijeća nema prevlast u odnosu na drugo niti je samostalno. Svako ima zasebno područje djelanja prema čijoj vrsti je i dobilo naziv (*Plt.* 305d). Državničko umijeće sintetizira sva druga umijeća, upravlja njima, definira zakone i brine za državu tako što pedantno i prema prirodi stvari tka (sastavlja) u cjelinu, odnosno državu. Kraljevsko umijeće upravlja drugim umijećima koja imaju potencijal za djelovanje, ali bez ovih umijeća ne može ni kraljevsko. Ono što kraljevsko umijeće ima zadatak da drugim umijećima određuje kada i kako da djeluju, u kojem momentu da budu angažovana u bitnim stvarima za državu. Ostalim umijećima preostaje da slijede upute državnčkog. Aristotel u *Nikomahovoj etici* 1094a25, 1094b5-10 ponavlja gotovo identične stavove Platonovim o nadređenosti državnštva drugim srodnim umjećima. Zapravo državnštvo ima najveći dignitet u odnosu na sva ostala umjeća, ono određuje šta je potrebno izučavati u državi, koliko je potrebno i ko treba da uči. Zatim, ono je nadređeno najznačajnijim vještinama u državi kao što su: strategija, ekonomija, retorika, zakonski određujući šta je poželjno činiti, a šta nije. Svrha državnštva je ljudsko dobro i ono kao takvo uključuje i svrhu ostalih umjeća. Stoga kada Aristotel započinje *Nikomahovu etiku* stavom da svako umjeće teži nekom dobru, tragajući za tim kojim umjećima je svojstveno znanje o dobru, Aristotel nesumnjivo potvrđuje da je državnštvo traženo umijeće. Ono postiže dobro kako za pojedinca tako i državu, stim da je poželjnije to dobro postići za narod u cjelini i državu (*EN.* 1094b5-10).

4.4. *Neprijateljstvo* vrlina u *Državniku* nasuprot jedinstvu u *Državi*

Nakon što su Sokrat mlađi i Stranac došli do zaključaka o dva bitna pitanja, a to su: odgonetanje razlike državnika i umijeća gojenja stada, razlike političkog umijeća u odnosu na zakone, zatim utvrđivanja hijerarhije političkih umijeća koja su podređena državi, Strancu i Sokratu mlađem je preostalo da rasprave i o odnosu državnika spram građana, odnosno da razjasne na koji način državnik građane može učiniti boljima. Za razliku od *Države* gdje su naglašene tri psihološke skupine građana s obzirom na vrline koje najснаžnije utječu na njihov karakter, u *Državniku* se govori o dvije psihološke skupine. Jednu skupinu karakteriše hrabrost i smionost, dok je drugoj skupini građana svojstvenija umjerenost, blagost i suzdržljivost. Iako u drugim dijalozima poput *Protagore* i *Države* Platon naglašava jedinstvo vrline, u *Državniku* se javlja misao o međusobnom neprijateljstvu (*Plt.* 306b). To neprijateljstvo nije bezazleno jer po pitanju same države ono može imati velike posljedice za život u zajednici. Na sličan problem Platon upozorava i u *Državi* 375c susrećući se sa problemom na koji način harmonizirati u duši čuvara vrline hrabrosti (ratobornost) i umjerenosti (pitomost). Ukoliko se prevlada žestina i nesutrašivost čuvari će biti nemilosrdni kako prema neprijateljima, tako i prema prijateljima odnosno sugrađanima. Vladavina umjerenosti podrazumijevala bi pitomost i prema neprijateljima i prema prijateljima.⁴²⁵ Priroda čuvara iziskuje i mudroljubivost, želju za saznanjem, jer se time upotpunjuje njegova pitomost koja slijedi razum.

Ukoliko u državi opisanoj u *Državniku* nadvlada karakter umjerenih ćudi neizbježna posljedica je pad iz slobode u ropstvo. Prekomjerna umjerenost proizilazi iz načina života u kojem građane teže životu u miru, prijateljsko raspoloženje prema svima, pa čak i otvorenost za život sa drugim državama. U takvoj državi vlada sloboda da se ljudi opredjeljuju da žive život kako žele. Pretjerana umjerenost prema svemu oduzima građanima i volju za ratovanje što se prenosi sa generacije na generaciju rezultirajući padom pod ropstvo (*Plt.* 307e). I dok je pasivnost karakteristika prekomjerno umjerenih ćudi zbog koje na koncu gube državu i zapadaju u ropstvo, građani kojima dominira prekomjerna odvažnost podjednako su skloni uništenju vlastite države zbog izražene želje da sa drugim državama stupaju u rat (*Plt.* 308a). U *Državi* Platon podsjeća da je prekomjernost uzrok propasti svake države. Demokratiju

⁴²⁵ W. K. C. Guthrie ne vidi odsupanja između *Državnika* i *Države* u smislu jedinstva vrline ili psihološke sheme. Problem je jezik kojim se Platon u *Državniku* služi. Trebalo je, smatra Guthrie, koristiti precizniji jezik, da umjesto govora o suprotstavljenim vrlinama koristi izraz kakvoće koje predstavljaju dijelove vrline i postaju umjerenim pod nadzorom uma i obrazovanja. W.K.C. Guthrie, *Povijest, Grčke filozofije V, Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007. str. 190

uništava prekomjerna sloboda, oligarhiju neutaživa želja za novcem, timokratiju želja za počastima (*Rep.* 564a-569a-c). Vrlina bi podrazumijevala približavanje krajnosti sredini što je Aristotel naročito isticao.

Nepravednost je kako Aristotel konstatuje u *Nikomahovoj etici* 1134a5-10 odnos prema krajnostima dok pravednost podrazumijeva odnos prema sredini. Nepravednost se prepoznaje u suvišku ili manjku onoga što može biti štetno ili korisno čime je suprotno srazmjeri. U slučaju imanja manjeg podrazumijeva podnošenje nepravde, dok imati više znači biti u poziciji nanošenja nepravde (*EN.* 1134a5-10). Pravednost podrazumijeva suprotan odnos davanje svakome prema srazmjeri, a ne s obzirom na lični probitak. Aristotel će dalje naglasiti da tamo gdje slobodni i jednaki građani s obzirom na srazmjeru ili broj, žive u zajednici zbog samodostatnosti može biti govora o onome što je građanski pravedno, dok u suprotnom to nije slučaj (*EN.*1134a25-30).

Vaspitanje se i u *Državniku* pominje kao sredstvo kojim se oblikuju karakteri građana. Posao državnika je i u pogledu vaspitne djelatnosti davanje uputa. Umjeće državnika se ponaša poput tkalačkog umjeća koje nagleda grebenanje, pripremu građe za tkanje kao i rezultata upućujući svako od tih umjeća kako će djelovati. O uputama koje državnik daje Platon kaže *Plt.* 308e, 309a

*„Na isti upravo način, čini mi se, kraljevsko umijeće, zadržavajući samo vlast upravljanja, neće dopustiti onima koji prema zakonu obrazuju i odgajaju nikakvo vježbanje osim onoga u kojem se izražuje i stvara značaj, koji će biti u skladu sa radom stapanja kraljevskog umjeća, i preporučivat će im neka samo u tom smislu odgajaju. A oni koji ne mogu primiti odlučni i umjereni duh i ostale sklonosti prema kreposti, neka ih njihova loša narav silom gura u bezbožnost, obijest i nepravdu, uklanja kraljevsko umijeće smrtnom kaznom, progonstvom te najvećim gubitkom građanskog prava“.*⁴²⁶

ταὐτὸν δὴ μοι τοῦθ' ἢ βασιλικὴ φαίνεται πᾶσι τοῖς κατὰ νόμον παιδευταῖς καὶ τροφεῦσιν, τὴν τῆς ἐπιστατικῆς αὐτῆ δύναμιν ἔχουσα, οὐκ ἐπιτρέψειν ἀσκεῖν ὅτι μὴ τις πρὸς τὴν αὐτῆς σύγκρασιν ἀπεργαζόμενος ἤθός τι πρέπον ἀποτελεῖ, ταῦτα δὲ μόνα παρακελεύεσθαι παιδεύειν: καὶ τοὺς μὲν μὴ δυναμένους κοινωνεῖν ἤθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν, ἀλλ' εἰς ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν

⁴²⁶ Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, str. 366, 308e, 309a, po prevodu Veljko Gortan

ὕπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως ἀπωθουμένους, θανάτοις τε ἐκβάλλει καὶ φυγαῖς καὶ ταῖς μεγίσταις κολάζουσα ἀτιμίαις.⁴²⁷

Vaspitanjem bi građanima trebalo utkati one vrline koje će harmonizirati njihovu ćud. Blage treba načiniti i odvažnim kao i odvažne blagim. Vaspitanjem se prirodna svojstva usmjeravaju prema vrlini, prema plemenitosti. Platon nastoji ne samo ispitati moralne osobine različitih ćudi već i pronaći način na koji one mogu biti približene jedna drugoj, odnosno protkane. Različite ćudi spajaju se i božanskim vezama koje prožimaju besmrtni dio duše, dok se ljudskim vezama spaja smrtni dio duše. Božanskim vezama stiču se zajednički nazori o pravednosti, o ljepoti, dobroti kao i onome što im je suprotno (*Plt.* 309c). Snaga državištva sastoji se u oblikovanju ispravnog mišljenja o pravednosti, ljepoti i dobroti. Oni koji nisu sposobni ispravne nazore prenijeti građanima ne zaslužuju naziv državnika (*Plt.* 309d).⁴²⁸ Na taj način Platon isključuje ne samo sofiste već i atinske državnike koji nisu uspijevali prenijeti isprava uvjerenja građanima, nisu uspjeli da ih učine boljima. Dok je u *Državi* filozofija sredstvo zaštite od nepravde u *Zakonima* 705d-e, 706a su to zakoni. Oni su promotori vrline kao cjeline, a ne njenih različitih *varijanti*. U *Državniku* 297b to je političko umijeće. U sva tri dijaloga bez obzira na razliku u *sredstvima* promocije vrline i zaštite od nepravde zajedničko im je insistiranje na umnom utemeljenju.

Drugi način kohezije vrlina je bračna, ljudska veza. Da bi brak kao vid prožimanja različitih naravi bio uspješan prvobitno je potrebno ustanoviti božansku vezu. Bez toga, bez zajedničkih nazora o najvišim vrijednostima ljudi najčešće stupaju u brak sa sličnim ćudima prema vlastitiom zadovoljstvu, a trebalo bi suprotno. Nada da će država biti jedinstvena ovisi od potomstva čiju ćud prožimaju umjerenost i hrabrost. Iako Platon navodi da državnik ali i zakonodavac oblikuju ispravno mišljenje, te da se i pomoću zakona isprepliću različite ćudi (*Plt.* 308c) on ne insistira na tome da državnik ili zakonodavac treba posredstvom zakona riješiti problem braka, odnosno reprodukcije. U *Državi* zakon o braku i reprodukciji je jedan od fundamentalnih zakona posredstvom koji se ustanovljava najbolja država. Štaviše, Platon eugeničko pitanje uslovljava seksulanom kohabitacijom istih priroda koje su kroz

⁴²⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat.%3Asection%3D309a>

⁴²⁸ U *Državi* filozof-vladar objedinjuje tri uloge. On je filozof, vladar i odgajatelj. To ne podrazumijeva međusobno isključivanje uloga niti da je na takav način Platon narušio hijerarhiju pravedne staleške strukture utemeljene na jednom poslu. Za Platona filozofija je bitno odgajateljska aktivnost što je možda najsnažnije Sokrat isticao, a potom i politička. Vidjeti u: Mirela Karahasanović, Platonovo poimanje paideie, u: *Društvene i humanističke studije*, Vol.6, 2018, str. 281-301, str. 288

vaspitanje harmonizovale unutarnje (duševne) konflikte. U *Državniku* se zahtijeva sklad različitih ćudi, a u *Državi* istovjetnih. Da li je stoga Platon u *Državniku* odustao od koncepta ujedinjenja istih priroda iz *Države*? Moguće je da donekle postoje pomjeranja percepcije braka u *Državniku* jer Platon brak smatra prirodnom ljudskom vezom o kojoj računa moraju voditi državnici i zakonodavci, stim da nezahtijeva njegovo ukidanje u korist jedinstva države. Stavovi o braku u *Državniku* iako su nedovoljno razvijeni su u određenom smislu priprema za razvijanje šire teorije u *Zakonima*. Nekoliko je bitnih podudarnosti u dva navedena dijaloga: 1. odsustvo pravne prisile i priznavanje lične slobode prilikom izbora partnera, 2. srazmjera različitih karaktera i isticanje značaja u vrlini, 3. značaj potomstva za budućnost države, 4. brak može biti prepreka jedinstvu u slučaju da je sklopljen u nepovoljnim uslovima među ljudima istih ćudi (*Nom.773a-e*), 5. materijalni kriteriji sklapanja brakova, naročito u slučaju gdje bogate porodice teže srodstvu sa bogatima prepreka su životu u vrlini (*Nom. 773a*).⁴²⁹

Platon nije zabrinut šta će o njegovom prijedlogu o braku misliti drugi i da li je tako nešto ostvarivo kao što se pita u *Državi*. Djeljem zajedničkih nazora o onome što je pravedno i lijepo (*Plt. 310e*) građani određuju u kojem pravcu će djelati.⁴³⁰ Platon je vjerovatno pretpostavljao da će građani radije promijeniti svoja uvjerenja o braku nego li pristati na ukidanje „institucije“ braka kao što je slučaj u *Državi*.

Metodologija kojom državnik uspijeva približiti različite ćudi je pored podsticanja na usvajanje istovjetnih nazora, i kroz davanje počasti i odlikovanja kao i razmjenom uloga (*Plt. 311a*). To je način stvaranja čvrstog odnosa i trajnije veze koja je neophodna i zapravo preduslov za angažovanje u javnom političkom životu. Državnik će procijeniti na koju službu postaviti pojedinca protkanih ćudi, a gdje će ih biti više. Tako gdje ih je više državnik će nastojati da u jednakom omjeru budu zastupljeni ljudi i jednih i drugih ćudi. Ostalo je nejasno koje su to političke funkcije koje bi obavljao pojedinac koji je uspješno usvojio vrijednosti i jedne i druge ćudi i da li je on u odnosu na ostale mudriji političar. Nepoznate su i funkcije

⁴²⁹ U *Državniku* 310b Platon navodi da je uopšte nevažno raspravljati o materijalnom kriteriju utemeljnom na bogatstvu i moći. Razlog je vjerovatno u tome što je manje više sve poznato o takvim praksama. Značajnijim smatra govoriti o ulozi koju državnik i zakonodavac imaju s obzirom na bračno pitanje. Odnosno, značajniji kriterij je kriterij znanja i vrline koji bi se tek trebao pokazati kroz djelanje državnika i zakonodavca u praksi. U *Zakonima* 773a isto tako referira na značaj savjeta razboritih ljudi, kao i na izbjegavanje sklapanja brakova s obzirom na imovinske prilike. Skromnost vodi životu u vrlini, a ne neumjerjenost.

⁴³⁰ U *Državniku* za razliku od *Države* Platon se prilično oskudno bavi problemom vaspitanja. On ništa ne kaže o procesu vaspitanja, koje bi nauke trebalo izučavati, na koji način postići u dušama građana harmoničan odnos ćudi. Filozofija se uopće ne pominje kao cilj i smisao vaspitanja.

koje bi obavljali drugi građani koji nisu uspjeli da sintetišu vrlinu uspješno kao onaj pojedinac. Pored građana dva psihološka tipa karaktera koji učestvuju u politici pominju se i robovi, ali je izostalo pominjanje onih koje Platon svrstava u treći stalež u *Državi* poput zanatlija, trgovaca, zemljoradnika. Čini se da Platon u dva navedena psihološka tipa smješta cjelokupno građanstvo kojem sudeći prema završim riječima *Državnika* data mogućnost da u jednakoj mjeri učestvuju u političkim poslovima (*Plt.* 310e, 311a-c). O ekonomskim pitanjima uopće nema pomena. Moguće da je Platon vjerovao da idealan državnik ne treba naročite upute kako da uredi područje materijalnog aspekta života zajednice ukoliko posjeduje vještine djeljenja, osjećaj za srazmjeru i za pravdu posredstvom kojih će odlučivati o tome koliko je pojedincu i zajednici potrebno za umjeren život.

5. ZAKONI- ODBRANA LEGISLATIVE I POLITIKA “REALNIH CILJEVA”

Zakoni predstavljaju posljednje Platonovo djelo koje nije uspio objaviti za vrijeme života. Umjesto Platona to je učinio prema svjedočenju Diogena Laertija Filip iz Opa njegov učenik za koga se pretpostavlja da je autor *Epinomisa*, a ne Platon. Štaviše, sumnjalo se da li je Platon uopće napisao *Zakone* s obzirom da su primjećene mnoge diferencijacije u odnosu na prethodno napisane dijaloge. *Zakonima* nedostaje živost, dijalektička razigranost koja krase srednje ali i rane dijaloge, zatim jedinstvenost i koherentnost iznesenih ideja. Dodamo li tome veoma obiman sadržaj jer se radi o najdužem dijalogu koji obuhvata većinu najznačajnijih tema o kojima je Platon uopće raspravljao, naslućuju se razlozi zanemarivanja *Zakona* ili fragmentarnog posvećivanja ovom dijalogu. Time što logika i ontologija nisu snažno naznačene kao *Državi*, *Državniku*, *Sofistu* ili nekim drugim dijalozima takođe je jedan od motiva zanemarivanja dijaloga kako tvrdi Verner Jeger.⁴³¹

Zakoni su postali predmet rasprave u 19. stoljeću, a u 20 stoljeću, naročito drugoj polovini postaju predmetom ozbiljnijih istraživanja.⁴³² Najznačajniji razlog zanemarivanja *Zakona* je u preovladavajućem uvjerenju da *Država* predstavlja fundamentalni dijalog o politici u kojem je Platon iznio svoje najznačajnije teze u pogledu transformacije i oblikovanja političkog života.⁴³³ *Država* je predstavljala ali i još uvijek predstavlja mjerilo

⁴³¹ Prema Verneru Jegeru nedostatak logike i ontologije u *Zakonima* jeste jedan od motiva stavljanja dijaloga po strani. Međutim sadržaji koji oblikuju dijalog su za Platona od centralnog značaja poput: etičkih pitanja, tumačenju zakona, kulture i države. Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 529

⁴³² Među najznačajnija istraživanja *Zakona* ubraja se djelo Gelanna Morrowa „Platos Cretan City“ objavljeno 1960. godine u kojem Morrow na 620 stranica naširoko raspravlja o svim fundamentalnim temama *Zakona*, dovodeći u vezu Platonove prijedloge reformi sa mogućim poticajima koje je Platon preuzeo iz konkretnih prilika Grčkog zakonodavstva i funkcionisanja institucija. Charles. H. Kahn u predgovoru drugog izdanja Morrowog djela 1993. godine navodi da je Morrow tako dobro odradio interpretaciju *Zakona* tako široko da neće biti potrebe za ponovnom obradom. Stoga zaključuje da su sva važnija istraživanja u zadnjih 30 godina oslonjena na istraživanjima koja je napravio Morrow. Vidi u: Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 1993, p. xvii. Pored Morrowa značajna istraživanja *Zakona* načinili su R.F.Stalley, E. Barker, W.K.C. Guthrie, G. Klosko, M. Schofield, Julia Annas, Christopher Bobonic, Richard Kraut, Christopher Rowe i drugi istraživači.

⁴³³ Glenn. R. Morrow smatra da identifikovanje Platonovih političkih ideja sa totalitarizmom i fašizmom počiva na zasjenjenosti *Državom* u kojoj je prepoznat apsolutizam gdje je vlast prepuštena elitnoj grupi vladara koji ne bi smjeli biti u obavljanju političkih poslova ograničeni zakonima. Morrow ne djeli mišljenje da Platon zaista tako misli i da u procjeni njegovih stavova treba uzeti širi kontekst u razmatranje. Vrijeme nastanka *Države* poklapa se sa Platonovim putovanjem na Siciliju, gdje je savjetovao svog prijatelja Diona, kao i sirakuškog tiranina Dionisija da načine reformu ustava Sirakuze tako što će apsolutizam tiranije zamijeniti vladavinom zakona. Vjerovatno bi prijedlozi političke reforme Sirakuze mogli dati bolje razumijevanje šta Platon misli pod

prema kojem se ocjenjuje filozofska vrijednost *Zakona*. Već se kod Aristotela prepoznaje naglašavanje *Države*, a manje uzimanja u obzir ideja iznesenih u *Zakonima*. Aristotel je i značajan antički izvor za potvrđivanje autentičnosti *Zakona* kao Platonovog djela napisanog nakon *Države*. Christopher Bobonich smatra da je Aristotel bio nekorektan prema *Zakonima* svodeći taj dijalog prevashodno na kolekciju zakona (*Pol.1265a1-2*).⁴³⁴ Bobonich smatra da *Zakoni* sadrže značajne filozofske teme koje trebaju biti uzete u obzir. Filozofske teme vrijedne istraživanja Bobonich grupira u sedam skupina:

1. *Zakoni* sadrže raspravu o porijeklu države i težnju za osmišljavanjem dobre države koja promiče zajedničko dobro i čiji je cilj vrlina svih građana u cjelini.
2. Platon raspravlja o tome šta je dobro za čovjeka i insistira na tome da je vrlina ono što je najveće dobro bez obzira na druge nedostatke koje čovjek može imati.
3. Etička psihologija je prisutna kroz teme koje se tiču zadovoljstva i bola, načina na koji utječu na to kakve čovjek izbore pravi, kako utječe na slabost i volju. Zatim su razmotreni problemi koji se odnose i na neracionalne motivacije, kao i problemi koji se tiču obrazovanja građana za trajnije održanje vrline.
4. Detaljno su opisane političke, zakonske i socijalne strukture čiji cilj je podsticanje vrline i saosjećanja. Polis opisan u *Zakonima* je baziran na domaćinstvima i porodicama, a naročita pažnja pridana je i ulozi žena u političkom i socijalnom životu.
5. Raspravlja se i o mnoštvu tema koje se odnose na pravnu teoriju obzirom da grad Magnezija treba biti utemeljen na zakonima i njihovom poštivanju. Zakoni su izraz uma, usmjereni ka tome da ljude vode vrlini što se postiže etičkim vaspitanjem. Kroz preambule zakona (uvod u zakone) građani se edukuju o zakonima i njihovom značaju i sadržini. Obzirom da su zakoni vrsta zapovijesti, obaveze, i da sadrže sankcije za njihovo nepoštivanje oni su prisilnog karaktera. Jedno od ključnih pitanja stoga jeste i na koji način je moguće doći do izmirenja s obzirom na vaspitne i prisilne aspekte zakona.
6. U *Zakonima* je razvijena i teorija kažnjavanja. Kroz teoriju Platon se suočava sa izazovom pomirenja Sokratovog načela kako niko ne čini zlo voljno s obzirom na razliku koju zakonodavstvo prepoznaje na one koji čine namjerno štetu i oni koji to čine nenamjerno.

vladavinom filozofije nego što je pokazalo apstraktno izlaganje u *Državi*. Gelnn. R. Morrow, *Plato and the Rule of Law*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 50, No.2, 1941, pp. 105-126, p. 106

⁴³⁴ Christopher Bobonich, *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press. 2010. pp. 1-12, p. 2 (uvodni dio)

7. Platon razvija i teologiju u X knjizi *Zakona* obuhvatajući pored pitanja koja se odnose na građane i ulogu religije u gradu Magneziji i kompleksnija pitanja koja se tiču dokaza o božijoj egzistenciji i principa teologije.⁴³⁵

Navedene filozofske ideje afirmisane su ne samo u *Državi*, *Državniku* ili *Zakonima* već i drugim dijalozima. Pitanje je zbog čega se Platon vraća projektu potrage za dobrom državom, kada je već u *Državi* opisao sadržajno i strukturalno najbolji polis? Jesu li njegovi razlozi isključivo filozofske prirode ili odraz ličnih iskustava sa politikom u Sirakuzi? Odgovor je i jedno i drugo. Političke prilike u Atini, Sokratova smrt, a zatim i ekspedicija u Sirakuzi bitno su utjecali na formiranje Platonovog pogleda na prirodu i organizaciju političkog života.⁴³⁶ U VII pismu je naznačeno Platonovo razočarenje u političke prilike Atine, ali i njegova želja da pronađe načine izlaska iz krize koja je obuhvatala sve aspekte života od politike, morala, zakona, običaja, imajući na umu pri tome kako i sam kaže promijenu cjelokupne države. Platon je uvidjeo da političke reforme ne mogu biti postepene i parcijalne, već cjelovite zbog međusobne povezanosti svih aspekata života.

Za loše upravljanje državama koje su kako tvrdi bez izuzetka vođene lošom vlašću Platon drži odgovornim zakonodavstvo koje je degradiralo do te mjere da je nepopravljivo. Jedino u čemu se nalazila iskra spasa bila je filozofija koja bi pomogla vladarima da pronađu ispravan put do racionalne politike. Sa takvim razmišljanjem Platon se uputio na Siciliju po pozivu sirakuškog tiranina Dionisija. Ono što je zatekao u Siciliji, tačnije Sirakuzi, obeshrabilo ga je kao što se osjećao obeshrabljenim i političkim stanjem u Atini. Život sirakušana je život udovoljavanja strastima, apetitima, život lijenosti i odsustva samokontrole. Onaj ko mladost provede takvim životom ne može postati umjeren, što zapravo i ne bi nikada poželio, kako za umjerenost tako ni za bilo koju drugu vrlinu. To je razlog nestabilnosti države i permanentne transformacije ustavnih poredaka, bez obzira na zakonodavstvo, kao i vladara koji se opiru pravednom uređenju. Takvo iskustvo je vjerovatno utjecalo na Platona da je već u prvoj knjizi *Zakona* započeo raspravu o vrlini samokontrole i samodsicipline u kontekstu gozbi, pića i muzike. Nakon smrti Dionisija I, vladalački tron zauzima njegov sin Dionisije II koji se pokazao beznadežno nepopravljivim tiraninom, koji je u želji za vlasti i moći bio spreman žrtvovati sve one koji se njegovim ciljevima nađu na putu kao što je to bio njegov rođak Dion čije je ubistvo naručio. I sam Platon se našao u neprilici gdje je zamalo

⁴³⁵ Ibid., p. 2-3.

⁴³⁶ Prema Verneru Jegeru Platon je svoj zadatak za spas države u vrijeme četvrtog vijeka kada su se reafirmisale ideje o obnovi države, nalazio u sferi praktičnog djelanja. Verner Jeger, *Pideia: oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991. str. 209

prodat u ropstvo. Platon je u Dionu prepoznao istinskog prijatelja filozofije koji je u Akademiji stekao neophodna saznanja o politici koja je težio primjeniti u reformi političkog života Sirakuze koju nažalost nije uspio sprovesti. Smrt Diona kao i Sokratova smrt vjerovatno su najsnažnije utjecali na Platonovu percepciju politike. Sokratova smrt predstavljala je Platonov zaokret od direktnog involviranja u politički život prema indirektnom kroz filozofsko promišljanje politike, dok je iskustvo u Sirakuzi potvrdilo određene Platonove aksiome u konkretnim političkim okolnostima koji se tiču problema neograničene vlasti i odsustva vrline kao i umnog vođenja države. Platon se u Sirakuzi našao u sličnoj situaciji Sokratovoj u Atini. Dionisije je optužio Platona da mu radi o glavi, dok Platon negira da se uopšte bavio političkim pitanjima osim što je pisao predgovore za zakone koje je Dionisije naknadno modifikovao.

Platon se nije želio direktno uključiti u političke prilike Sirakuze i Sicilije. On je želio zadržati slobodu filozofa da savjetuje ono što smatra ispravnim. Savjetovao je Dionisija da transformiše ustav, da načini prelazi iz tiranije u kraljevinu i da naseli razorene helenske polise. To nije činio na način da predvodi Dionisijeve postupke, već suprotno. Zahtjevao je vaspitanje Dionisija, rekavši da ukoliko ne bude valjano vaspitan neće spoznati na koji način sprovesti reformu.⁴³⁷ Nakon Dionove smrti kako stoji u trećem pismu isto kao i nakon Sokratove smrti Platon gubi interes za direktnom političkom aktivnošću.⁴³⁸ U oba slučaja podsticaj su loši vladari i nerazumne političke odluke. U pogledu procjene Platonovih stavova o politici u tom smislu ne mogu biti izuzeta njegova lična iskustva kao ni politička iskustva vremena u kojem je živjeo, niti mogu biti izuzeti *Zakoni* kao spis u kojem je sadržano posljednje Platonovo iskustvo političke zbiljnosti kojoj je do kraja života nastojao pronaći racionalno utemeljenje i recept za stabilnost. Glenn. R. Morrow u tom smislu konstatuje da je za Platona politička filozofija kruna i cilj filozofskog mišljenja, a ne tek privjesak ili dodatak.⁴³⁹ Interpretacije da je Platon želio na temelju razvijenih ideja u *Državi* zasnovati u

⁴³⁷ Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 2001, str. 29, po prevodu: Ksenija Maricki Građanski& Ivan Građanski

⁴³⁸ Obračajući se Dionisiju II u trećem pismu gdje Platon na neki način sumira njihov cjelokupni odnos kao i saradnju sa Dionom, Platon navodi da ga Dionova smrt učinila bezvoljnim da bude politički aktivan. Obračajući se Dionisiju II okrivljujući ga za Dionovu smrt Platon kaže:“ *Zar onda misliš da je meni tada bilo do saradivanja s tobom u državnim poslovima, kada sam izgubio svog razumnog saradnika, a kad sam onog nerazumnog gledao kako se povezuje s gomilom rđavih ljudi i kako se, verujući da on vlada, ustvari podvrgava vladavini tih ljudi nad njim? Šta je, u takvim okolnostima, trebalo ja da radim? Zar ne ono što sam iz nužde, i učinio: rekavši ubuduće zbogom državnim poslovima, obezbeđujući se od kleveta i zavisti*“. Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 2001. str. 26, po prevodu: Ksenija Maricki Građanski& Ivan Građanski.

⁴³⁹ Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton& New Jersey, 1993, p. xxix

Sirakuzi taj ideal malo su vjerovatne.⁴⁴⁰ Za vrijeme putovanja na Siciliju Platon je pisao *Zakone* u koje je vjerovatno prenio određena iskustva iz Sirakuze, iako to nigdje jasno ne navodi.

5.1. Odnos između *Države*, *Državnika* i *Zakona*

Nesporno je da bez *Države* nije moguće doći do odgovora šta za Platona predstavlja bit politike i na koji način je filozofija spasonosna za zajednicu. Isto tako bez istraživanja *Zakona* i *Državnika*, ostaje nejasnim Platonov odnos prema zakonima i institucijama, obzirom da u *Državi* naglašava tek negativnu stranu zakona. Ostaje nejasnim bit zakonodavstva, načini kako je moguće reformisati institucije na bazi razuma i kako građane pridobiti za političke inicijative. Poređenje *Države* i *Zakona* načinio je Aristotel u *Politici* posvećujući naročitu pažnju njihovim fundamentalnim političkim i filozofskim principima. Aristotel tvrdi da *Zakoni* nisu fundamentalno različito djelo od *Države*. Osim zajednice žena djece i imovine kao zahtjev koji nije prisutan u *Zakonima*, sve ostalo što je pripisano jednoj državi nalazi se i u drugoj poput: istog odgoja, oslobođenost života nužnih poslova, zajedničko objedovanje koje u *Zakonima* trebaju prakticirati i žene, i razlika u broju ratnika u *Zakonima* pet hiljada u *Državi* hiljadu (*Pol.*1265a5-10). Zaključak je da je Platonov pokušaj pronalaženja modela države koji bi bio prihvatljiv na koncu završio u povratku polisima opisanom u *Državi* (*Pol.* 1265a).⁴⁴¹

Trevor. J. Saunders ne pravi strogu distinkciju između *Države* i *Zakona* u smislu nepremostivih razlika smatrajući da je Platon istovremeno mogao napisati oba dijaloga kao različite strane istog novčića.⁴⁴² Saunders zamjera neprepoznavanje da je u *Državi* kao

⁴⁴⁰ R.F.Stally kao argument u prilog tezi da Platon nije nastojao zasnovati ideal *Države* na Siciliji uzima u obzir ideju *Države* kao i sadržaj. Ključna ideja *Države* prema navedenoj interpretaciji je vrlina pravednosti, a ne država koja se više pojavljuje kao analogija, kao nebeski model za dušu. Nema garancije da će čovjek uopće uspjeti da se približi tom idealu i da ga ostvari. R. F. Stally, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, 1983. p. 17. Glenn. R. Morrow takođe smatra da Platonova namjera na Siciliji nije bila političko utjelovljenje *Države*.

⁴⁴¹ Ernest Barker smatra da je Aristotelova kritika Platona u navedenom smislu neprikladna. Platonovo priznanje da bi želio slijediti ideal iz *Države* nije upitno, ali istovremeno valja uzeti u obzir da je taj ideal značajno promijenjen u *Zakonima* naročito u pogledu vlasti. Velika je razlika između vlasti filozofa u *Državi* i izbornog tijela u *Zakonima* koje broji peko pet hiljada ljudi. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. 1959. p. 198

⁴⁴² Trevor. J. Saunders, *Plato: The Laws*, Penguin Books, 1970, p. 28

teorijskom idealu sadržano u određenoj mjeri i umanjenje strogosti ukoliko bi se iznesene ideje sprovele u praksi. *Zakoni* s druge strane predstavljaju modifikaciju *Države* koja bi trebala biti realizirana u stvarnosti.⁴⁴³ Pitanje je koliko je utemeljena Saundersova tvrdnja da je Platon već u *Državi* imao u vidu realistični politički program kojeg se više ili manje može prepoznati u *Zakonima*.⁴⁴⁴ Platon je u *Državi* prilično nedorečen po pitanju ostvarivosti različitih političkih reformi. Naročito su upitne reforme koje se odnose na zajedničku svojину, reprodukciju u eugeničke svrhe i vladavinu filozofa. O takvim reformama Platon govori prilično skeptično i to ne s obzirom na prirodu reformi već s obzirom na način prihvatanja ili ostvarivosti. Koje bi reforme bile prihvatljive u stvarnosti i koji bi stalež sa aspekta praktičnosti reformi bio najzadovoljniji? Vjerovatno treći stalež kojem su dopuštene značajne konvencionalne aktivnosti poput: braka, svojine, odgoja djece. Ono što je dopušteno samo trećem staležu u *Državi*, u *Zakonima* je dopušteno svim građanima, stim da se eliminira i jaz između politike i ekonomije i politike i domaćinstva.⁴⁴⁵ Ako bi ijedna ideja iz *Države* bila ostvariva u smislu prihvatljivosti, to bi vjerovatno bile one ideje koje se donekle odnose na treći stalež. Stoga nije čudno da ih Platon afirmiše u *Zakonima*. Veoma bitna razlika u odnosu na *Državu* i *Državnika* je i situiranje Magnezije, druge po vrijednosti države u konkretnu geografsko prostornu dimenziju, detaljan opis ekonomskog života, broj domaćinstava, što je još jedan od pokazatelja odmicanja od utopističkog karaktera *Države*.⁴⁴⁶

Geografski prostor na kojem će država biti ustanovljena treba biti pogodan za vrlinu (*Nom.*707d). To podrazumijeva niz uvjeta. Najprije da je udaljena od mora zbog eventualne opasnosti od ratova sa drugim državama, zatim zbog činjenice da Platon nastoji minimizirati trgovinu i bogaćenje za što je blizina mora veoma bitna (*Nom.*704d, 705a). Treće, prostor treba biti pogodan za poljoprivredu kao načinu privrijeđivanja koji najbliže približava čovjeka

⁴⁴³ Ibid., p. 28

⁴⁴⁴ Ibid., p. 28

⁴⁴⁵ Jazom između politike i domaćinstva podrazumijevamo aboliciju braka i brigu oko domaćinstva filozofskom staležu koji je u cjelosti posvećen javnom životu. Briga za domaćinstvo, brak, su potencijalni izvori konflikta koji se može prenijeti i na javni politički život. Možda je najbolji primjer degradacija oblika vladavine opisana u VIII i IX knjizi gdje Platon dovodi u vezu degradaciju oblika vladavine sa odnosima članova domaćinstva.

⁴⁴⁶ Kenneth Royce Moore razmatrajući Platonov koncept države opisan u *Zakonima* smatra da Magnezija predstavlja opis zajednice koja pokazuje kako elemente praktičnog tako i utopijskog. Utopijski elementi koje Moore prepoznaje u Magneziji su težnja za individualnom i građanskom izvrsnosti. Mnogi praktični elementi *Zakona* ukazuju da je Platon promislao šta je to što čini funkcionalnim polis i društvo kako u fizičkom tako i metaforičkom smislu. Kenneth Royce Moore, *Plato, Politics and a Practical Utopia: Social Constructivism and Civic Planning in the Laws*, Continuum, 2012. p. ix. U Magneziji je moguće prepoznati i druge utopijske elemente kao što je idealan broj domaćinstava 5040 i nepromijenjivost zakona. To ne znači da ukoliko navedeni elementi nisu sadržani u *Državi* da su manje utopijski. Naprotiv, Platon pokazuje i u *Zakonima* svoju kreativnost kada je u pitanju problem osmišljavanja dobre države.

vrline.⁴⁴⁷ Glenn. R. Morrow u svojoj obimnoj studiji o Platonovim *Zakonima* (*Plato's Cretan City*) tvrdi da se ni za jedan od Platonovih dijaloga ne može reći da su tako intimno povezani sa svijetom i vremenom u kojem su nastali kao što je to slučaj sa *Zakonima*.⁴⁴⁸ Morrow dijeli stav većine istraživača kao i filozofa da je vrijednost *Zakona* u nastojanju da se u djelu prikažu filozofsko-politički principi u realnosti s vjerovatnom najmerom da budu aktualizirani u stvarnom grčkom polisu.⁴⁴⁹

Da li Leo Strauss griješi kada kaže da se za *Zakone* može reći da su „jedino pravo Platonovo političko djelo“ koje za razliku od *Države* i *Državnika* koji otvaraju pitanje o najboljoj političkoj zajednici koja odgovara zahtjevima ljudske prirode, izlaže načine kako je najbolja politička zajednica moguća?⁴⁵⁰ Ako se politika svodi na anticipaciju onog što je moguće, ostvarivo, Straussova tvrdnja ima opravdanje i to je koncept mišljenja kojeg dijeli i savremeno poimanje politike. Za razliku od savremenog koncepta politike, Platonovo razumijevanje političkog života nije lišeno metafizičkih pretpostavki na kojima je i utemeljeno.⁴⁵¹ André Laks poput Strausa tvrdi da su *Zakoni* originalno djelo političke filozofije i zapadne tradicije. *Zakoni* su djelo bez presedana koje spekulativnom razradom

⁴⁴⁷ Obradivanje zemlje je za Grke bilo cijenjeno zanimanje. Ksenofont u *Ekonomiji* piše jednu vrstu pohvale zemljoradnji kao plemenitoj ekonomskoj djelatnosti, gdje je prikazan Sokrat kao onaj ko bi želio naučiti osnove zemljoradničke vještine i prirodu tog zanimanja. Vidjeti u : Ksenofont, *Ekonomija*, Akademski knjiga, Novi Sad, 2001, prevela Sladana Marinković. Hesiod je takođe bio privrženiji zemljoradnji nego li trgovini o čemu raspravlja u spisu *Poslovi i dani*. Vidjeti u: Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove Himne, Demetra*, Zagreb, 2005, preveo Branimir Glavičić

⁴⁴⁸ Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1993, p. xxix

⁴⁴⁹ Ibid., p. xxix

⁴⁵⁰ Leo Strauss, *Platon*, u: Leo Strauss & Joseph Cropsey (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, str. 13-55, str. 46

⁴⁵¹ Prisutna su različita tumačenja Platonovog razumijevanja politike i tiču se prevashodno dileme da li je riječ tek o moralnom aspektu politike ili pitanju šta je zapravo pravednost, i druge dileme da li se politika prevashodno odnosi na to da odgovori na koji način je moguće doći do saznanja o dobro uređenoj državi i dobroj vlasti. John Rawls Platonovu filozofiju politike određuje kao bavljenje istinom o općem dobru i pravdi, tragajući za onim ko bi mogao tu istinu da razumije u institucijama. Filozofsko-političko znanje stoga ima funkciju kontrole nad ishodom političkog djelanja posredstvom metoda uvjeravanja ili prisile. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007, p. 3. Robert Hall se takođe poziva na epistemološko i moralno određenje politike koja vlastite sadržaje izvodi iz spoznaje svijeta ideja kao izvora ili prauzora moralnih standarda koji trebaju biti operativni kroz političku praksu s ciljem moralnog oblikovanja građana i države. Robert Hall, *Political Thinkers: Volume IX Plato*. London and New York : Routledge, 2004, p. 43. Verner Jeger i Vilhelm Vindelband naglašavaju moralni aspekt politike koji podrazumijeva uvjetovanost paralelne izgradnje i duše i države (Jeger) kao i težnju da se građanin oblikuje prema onoj vrline po kojoj postaje sretan (Vindelband). Vilhelm Vindelband, *Istorija filozofije*. Beograd: BOOK&MARSO, 2007, str. 97. Verner Jeger, *PAIDEIA: Oblikovanje grčkog čoveka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 82

temelja zakonodavstva i detaljnog objašnjenja zakona postavljaju temelj modernoj političkoj misli dok *Država* predstavlja najbolju skicu.⁴⁵² Eric Voegelin se takođe ne slaže sa stavovima da je organizacija djela, stil i živost koji su krasili *Državu* odraz Platonove starosti, te da se kod Platona gubi ona moć stvaralaštva koju je istakao pišući *Državu*. Naprotiv, to što je djelo pisano u starosti nije pokazatelj i slabosti djela. U *Zakonima* je prepoznatljiva zrelost stila svojstvena velikim umovima koji su zadržali kontinuitet vitalnosti i stvaranja i u kasnijim godinama života. Voegelin zatim zaključuje da Platon pokazuje zrelost u pristupu, time što mu je potrebno manje napora u procesu stvaranja nego li u prethodnim fazama, dok je zavjera sadržaja i izraza postala suptilnijom eliminišući postepeno kreatora sadržaja.⁴⁵³ Cijeneci značaj *Zakona* u Platonovoj filozofiji kao cjelini Verner Jeger konstatuje da kao što se za *Državu* može reći da predstavlja vrhunac Platonovog spisateljskog stvaralaštva ranijeg doba, tako i *Zakoni* predstavljaju „sveobuhvatni prikaz čovekovog *biosa*“.⁴⁵⁴

Sva tri se dijaloga na određeni način nadopunjuju, a sve njihove varijacije, odstupanja ili sličnosti u tretiranju problema mogu se pripisati Platonovoj želji da se otkriju načini reforme političkog života za koju je bio zainteresiran kako potvrđuje u VII pismu još od mladosti. Problemi koji se tiču strukture dijaloga, gramatičkih odnosno stilskih, sintaksičkih problema u tekstu, problemi duljine dijaloga, zamornosti čitanja, metodologija nisu zanemarivi, kao što nisu ni adekvatan izgovor za izostavljanje *Zakona*. Važnijom je činjenica da Platon i posljednje dane života posvećuje pokušaju odgonetanja pitanja prirode političke zajednice koja bi, ne samo odgovarala građanima (kao recimo ideal *Države* u teorijskom smislu), već kao države koja bi bila prihvatljiva i ostvariva. To ne implicira da se Platon odrekao *Države*. Naprotiv, u V knjizi *Zakona* Platon potvrđuje da je koncept jedinstva građana opisan u *Državi* najbolji, ali da je potrebno pronaći i drugu najbolju alternativu u državi uređenoj na principima umnog zakonodavstva. U *Državniku* umno zakonodavstvo je najbolja opcija u nedostatku idealnog vladara. Prema tome, ukoliko nije moguće ostvariti ideal, potrebno je tražiti načine približavanja tom idealu. *Državnik* je u tom smislu u odnosu na *Zakone* eksplicitniji, stim da izostaju mnogi značajni detalji poput onih koji se tiču imovine, porodice, braka, vaspitanja, koji kako u *Državi* tako i *Zakonima* određuju, odnosno imaju ključnu ulogu u struktuiranju i organizaciji države.

⁴⁵² André Laks, *The Laws*, in: C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, M. Lane (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2008. pp. 258-292, p. 258

⁴⁵³ Dante Germino (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin, Order and History: Plato and Aristotle III*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 269-271

⁴⁵⁴ Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 529

Platon već u *Državniku* pokazuje anomalije zakonodavstva u različitim oblicima vlasti kako bi pokazao prednost zakonodavstva utemeljenog na umnim i moralnim principima. U *Zakonima* se zalaže za pronalaženjem načina kako zakoni mogu biti korisni za sve (građanski), a ne za pojedince (stranački).

Potreba za zakonima i u *Državniku* kao i *Zakonima* trebalo bi da nadomjesti odsustvo idealnog vladara te se postavlja pitanje da li Platon u *Zakonima* odustaje od vladara filozofa. Nigdje u dijalogu *Zakoni* Platon ne potvrđuje da odstupa od takve ideje koja je toliko snažno naznačena u *Državi*.⁴⁵⁵ Platon se nikada nije odrekao zahtjeva da mudri trebaju da vladaju nad neznačicama, jer neznanje jednako izopačuje kako pojedinca tako i domaćinstvo kao i samu državu. Ipak, uočivo je i izostajanje teorije ideja, značaja dijalektike za filozofsko vaspitanje što sugerira da su promijene metafizičke teorije prisutne u *Državniku* uočive i u *Zakonima*. Odsustvo eksplicitnog insistiranja na vladavini filozofa, teorije ideja, posvećenost „prosječnoj vrlini“ dovelo je do zaključka da je politička filozofija u *Zakonima* odraz Platonovog pesimističnog raspoloženja.⁴⁵⁶

To što Platon u *Zakonima* kao i drugim dijalozima ukazuje na negativne osobine ljudske prirode koje čovjeka čine nesavršenim bićem u odnosu na boga i demone, nije toliko odraz gubljenja vjere u ljudsku savršenost, već svijesti o hijerarhiji u kosmosu. O toj hijerarhiji govori se kako u mitu o Kronovom dobu u *Zakonima*, tako i *Timaju* u raspravi o postanku kosmosa i živih bića. Jedan od aksioma vladavine iznesen u *Zakonima* je da bolji treba vladati, a lošiji da se pokorava. To pravilo važi i za odnos boga i čovjeka o kojem Platon iscrpno raspravlja u *Zakonima*, gdje je „ateizam“ u različitim vidovima strogo kažnjiv i gdje su sve javne aktivnosti poprimile religijski karakter zbog čega se *politeja* u *Zakonima* često

⁴⁵⁵ Christopher Rowe zastupa navedeni stav da u *Zakonima* nije dat jasan signal o tome da je ideja vladavine filozofa odbačena. Ono što je moguće jeste da je Platon želio na drugačiji način tu ideju ponovo uvesti kroz ukazivanje da se ideja vodstva razuma treba shvatiti u smislu filozofskog razuma. Christopher Rowe, *The Relationship of the Laws to other Dialogues: A Proposal*, Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 29-51, p. 42

⁴⁵⁶ William Desmond raspravljaajući o ideji filozofa vladara u Platonovim dijalozima sugerira da jedan od vidova pesimizma u *Zakonima* jeste i odsustvo nade da bi filozof vladar mogao vladati umjesto boga, napuštajući teokratski ideal iz *Državnika* gdje je naznačeno da bi najbolje bilo ukoliko bi postojala mogućnost direktne vladavine svime umnog boga. Na mjesto toga Platon postavlja mudrog zakonodavca. William Desmond, *Philosopher Kings of Antiquity*, Continuum, London, 2011. p. 20. Međutim, Platon se i u *Zakonima* 713c-e, 714a kao i *Državniku* poziva na zlatno doba Kronove vladavine kako bi kroz kontrast božanske i ljudske vladavine dao prednost bogu. Kronovo doba u oba dijaloga je ideal kojeg vrijedi slijediti, ali kako to nije moguće u cjelosti jer države gdje vlada čovjek, a ne bog, ne mogu izbjeći nepravdu i zlo, rješenje je umno utemeljeno zakonodavstvo kojim se eliminira mogućnost *pleoneksije* želje za više koja se može javiti u bilo kojem obliku vlasti i na isti način destruirati državu (*Nom.* 714a-b).

interpretira i kao teokratska država. U istraživanju ljudske prirode Platon se zanima za ono što čovjeka čini čovjekom, odnosno šta je to dobro u ljudskoj prirodi i kako da to dobro dođe do izražaja u ljudskim, socijalnim odnosima. Tu do izražaja dolazi etički momenat, ustanovljavanje da je moralnost unutarnja „praksa“ ljudske duše posljedice čijeg djelovanja su osjetne u konkretnim životnim uvjetima. Saznanje o tome šta čini izvrsnost ljudske prirode zahtijeva filozofski uvid u inteligibilni svijet, svijet formi ili prauzora dobra. To je zahtjev izražen u *Državi*, te je stoga pitanje koliko je ovaj zahtjev za spoznajom svijeta ideja operativan i u *Zakonima*. Uvođenjem Noćnog vijeća kao umnog „supervizora“ zakonodavstva u državi Platon želi da zadrži dio metafizičkog naslijeđa iz ranijih dijaloga. Noćno vijeće ima ulogu mudrog državnika koji poznaje kojem cilju teži država i kako da ga ostvari (*Nom.* 962b-c).⁴⁵⁷ Oni poznaju prirodu vrline u cjelini, zbog činjenice da su prošli vaspitanje potpunije od drugih građana (*Nom.* 964b-e, 965b). Bez Noćnog vijeća prethodno opisana država bi djelila sudbinu ostalih država, za koje se podrazumijeva da nisu dobro uređene (*Nom.* 964d). Čini se da snaga države ne leži isključivo u umnim zakonima već i inteligenciji koja promatra njihovu provedbu, te se stoga može pretpostaviti da ideju umnog vladara Platon ne napušta i u svom posljednjem dijalogu, iako je drugačije kontekstulizirana nego li ranije.

Iako je u *Zakonima* za razliku od *Države* učešće većine građana u vlasti dopušteno, to ne implicira da će svako moći da vrši sve funkcije. Javna obaveza svakog slobodnog građanina kako za muškarace tako i žene je učešće u ratu. Ostale funkcije se raspoređuju glasanjem i biranjem kockom (*Nom.* 756d), kao i uz savjetovanje onih koji su se dokazali u svojoj vještini. Visok nivo vrline i znanja i dalje ostaje temeljna vodilja pri izboru na javne funkcije, naročito one najznačajnije u pozadini čega leži *geometrijska pravednost*, koja predstavlja pravu mjeru, dajući svima onoliko koliko im po prirodi (znanju i vrlini) pripada. *Aritmetička jednakost* koja svima daje jednako neovisno o moralnim i epistemičkim kriterijima je protivprirodna, i kao takva teško da može osigurati upravljanje državom posredstvom uma. Ali, kako je država u *Zakonima* zamišljena tako da bude prihvatljiva većini koja njeguje neku vrstu *uobičajene, prosječne vrline*, većini kojoj se moraju načiniti određeni ustupci kako ne bi došlo do unutarnjeg razdora, potrebno je koristiti izbor kockom, pri tome

⁴⁵⁷ Prije nego li razjasni u čemu se sastoji potreba za Noćnim vijećem Platon tvrdi da onaj koji ne poznaje cilj države ne zaslužuje naziv državnika jer neće poznavati šta je to što je važno i što treba sačuvati (*Nom.* 962b).

nadajući se u božiju intervenciju i sreću kako bi se na javne funkcije izabrali najbolji (*Nom.757e*).⁴⁵⁸

U *Državi* treći stalež je potpuno izostavljen iz javnog života, dok je njegova uloga za ekonomiju države fundamentalna. Oni nemaju nikakvu ulogu u izboru političkih dužnosnika i pitanje je da li su uopće zainteresirani za politički život. Ernest Barker s pravom primjećuje, da ograničenost prva dva staleža na političke funkcije u *Državi* implicira gubljenje socijalnih prava, dok zatvorenost trećeg staleža u okvire ekonomskog života podrazumijeva gubljenje političkih prava.⁴⁵⁹ Taj jaz Platon objašnjava načelom pravednosti da svako čini najbolje za sebe kao i državu kada rade onaj posao za kojim postoji izražena motivacija u duši. Suprotno tome, svi građani države *Zakona* posjeduju imovinu kao i politička prava. U *Zakonima* nedostaje naglašenost striktno podjele na tri staleža, gdje je anticipirano više socijalnih grupa koje posjeduju vlastitu imovinu. Konflikt između domaćinstva i države kojeg se nastojalo podjelom na staleže eliminirati manje je naglašen u *Zakonima* iako je prisutno snažno insistiranje na većoj pripadnosti pojedinaca državi nego li domaćinstvu. Država opisana u *Zakonima* sa svojom unutarnjom strukturom, institucijama, socijalnim sistemom mnogo je bliža realnim državama i njihovoj političkoj i socijalnoj organiziranosti nego li idealni polis u *Državi*.

Platon je uvidjeo da razlika između toga kakvi ljudi jesu i kakvi bi trebali biti jeste velika, toliko da je razlika ostvarenja idealnih uslova života pogodnih razvoju istinske ljudske prirode zapravo ideal za kojeg se tek možemo nadati da će biti ostvaren. U pogledu toga kakvi ljudi u stvarnosti jesu najbolje što se može jeste da se pronade način za poboljšanje trenutnih uvjeta života. Ako je Platon zaista takvo ubjeđenje dijelio, to bi osnažilo argument da se u *Zakonima* fokusira na „običnu vrlinu“.⁴⁶⁰ Nesporno je da Platon u *Zakonima* naročitu pažnju posvećuje moralnom djelanju i posljedicama tog djelanja svih građana, dok je u *Državi*

⁴⁵⁸ Robert Meyhew smatra da su u *Zakonima* vrlina, dobro, sreća i bog tijesno povezne ideje. Želeći ljudima dobro bog može djelovati i po pitanju pružanja dobre sreće za postizanje moralnih ciljeva. To je uočivo kako u primjeru pozivanja božije intervencije za pojavom prosvjećenog vladara tiranina, tako i prilikom izbora na javne funkcije kockom. Robert Meyhew, *The Theology of the Laws*, in: Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp.197-2016, p.199

⁴⁵⁹ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York, 1959, p. 185

⁴⁶⁰ Richar Kraut smatra da se Platon u *Zakonima* za razliku od *Države* mnogo više bavio pitanjem vrline običnih ljudi. U *Državi*, Platon se tim pitanjem veoma oskudno bavio. Gotovo da je nepoznato kakvo bi obrazovanje imali obični ljudi za razliku od filozofa, niti se govori o utjecaju socijalnog okruženja na oblikovanje njihovog karaktera. Suprotno tome *Zakoni* nisu fokusirani eksplicitno na najvišu izvrsnost u vrlini već na „običnu vrlinu“. Richard Kraut, *Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws*, Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 51-71, p. 64.

akcentirano istraživanje moralne izvrsnosti najboljih priroda. U *Državi* se traga za najboljim karakterima za koje se podrazumijeva da nisu skloni greškama, prevashodno filozofi. Tome vjerovatno ide u prilog i odsustvo ograničenja političke moći filozofa. Suprotno je sa *Zakonima* gdje Platon prepoznaje i značaj pogrešivosti kao osobine ljudske prirode koja se poboljšava vaspitanjem. To je motiv Platonovog vjerovanja da one koji skrenu sa puta vrline samo vaspitanje može vratiti na isti. Namjeru poboljšanja čovjeka Platon pokazuje i u krivičnom zakonodavstvu, gdje je svrha kazni opomena i prevencija budućih loših djela.⁴⁶¹

Platon uočava da za uspostavljanje druge najbolje države nije dovoljna tek uspostava institucija i zakonodavstva. Stvaranje institucija i zakona nije garancija da neće doći do zloupotreba vlasti i zakona. Potrebna je supervizija nad cjelokupnim političkim sistemom koju će sprovesti kako svi građani i institucije tako i Noćno vijeće koje predstavlja um države (*Nom.* 965a) prateći provedbu zakona, ocijenjujući šta je dobro, a šta loše te da li je ispunjena svrha zakonodavstva. To je vjerovatno razlog zbog kojeg Platon ostavlja raspravu o ovom političkom tijelu za posljednje stranice dijaloga, a ne kako je prema nekim interpretatorima riječ o eventualnom naknadnom dodatku koji je inkonzistentan sa ostatkom dijaloga.⁴⁶² Građani bi trebalo da razviju visok nivo odgovornosti za zajednicu. Odgovornost građana sastoji se kako u poštivanju zakona tako i u praćenju njihove provedbe. Građani koji uoče pravne prijestupe zaslužuju poštovanje zajednice, a drugi vid nagrade je da ih se oslobodi kazni ukoliko ih imaju (*Nom.*754a).

5.2. Vrlina kao svrha zakonodavstva

Jedna od bitnih promijena koja je evidentna već na početku dijaloga *Zakoni* odnosi se na sagovornike u dijalogu. Dok je Sokrat u većini dijaloga predstavljao glavnu ličnost koja dijalogizira sa različitim ljudima, najčešće sofistima, zatim pjesnicima ili „naučnicima“ u *Zakonima* se uopće ne pojavljuje čak ni kao pasivni slušalac kao u slučaju *Državnika*. Time je

⁴⁶¹ Susan. B. Levin analizirajući Platonovo razumijevanje ljudske prirode prepoznaje u *Zakonima* značaj istraživanja pogriješivosti ljudske prirode i u kojoj mjeri se proteže pogriješivost na ljudsku prirodu, kako kod onih koji su najbolji tako i ostalih ljudi. Analiza pogriješivosti obuhvata kako intelektualne tako i moralne restrikcije. Analiza pogriješivosti u *Zakonima* je usmjerila Platona na istraživanje sposobnosti običnih ljudi, uvažavajući činjenicu da intelektualni i etički kapaciteti padaju na jedan kontinuitet. Prepoznavanje pogriješivosti, zatim ljudskih ograničenja uopće, je suštinsko za izgradnju poželjnih kako individualnih tako i kolektivnih uvjeta dobrog života. Susan. B. Levin, *Plato's Rivalry With Medicine: A Struggle and Its Dissolution*, Oxford University Press, 2014, p. 256-257

⁴⁶² Još uvijek je prisutna rasprava o tome da li je ideja Noćnog vijeća konzistentna sa ostatkom dijaloga obzirom da se prije XII knjige samo jednom u X knjizi pojavljuje. Glenn Morrow je prema nekima (X. Marquez, W.K.C. Guthrie) dao najbolje objašnjenje prema kojem je ideja Noćnog vijeća sastavni dio *Zakona*, a ne dodatak. George Klosko (1988) zastupa suprotno stanovište.

dat prostor insinacijama da se Platon u određenoj mjeri distancirao od Sokratovih filozofskih postavki koje je zagovarao u ranijim dijalozima, a koje je prevashodno razvijao Sokrat sa sagovornicima. Malo je vjerovatno da se Platon tek pred kraj života odlučio eliminirati Sokrata iz vlastitih filozofskih objeacija koje je zapravo razvio zahvaljujući Sokratu. Mnoge filozofske teme prisutne u *Zakonima* poput ideje da niko ne čini zlo voljno već zbog činjenice da ne zna šta je dobro, zatim ideja poštivanja zakona koju Sokrat tako čvrsto zagovara u *Kritonu*, zatim ideja o discipliniranju i kultiviranju strasti i nagona kao preduvjetu svake vladavine, samo su neke od tema koje su prepoznatljive. Prije bi se moglo ustvrditi da je Platon konačno dao riječ samome sebi da progovori kao anonimni Atinjanin sa jednim Spartancem i jednim Krićaninom koji sa Platonom dijele samo starosnu dob.⁴⁶³ Riječ je o sagovornicima za koje je evidentno da nisu filozofski obrazovani, nedostaje im vitalnost sofista i nepredvidivost sokratska.

Platonove sagovornike zanima prevashodno zakonodavstvo i njihov cilj je preispitati Atinjanina kao iskusnog zakonodavca na koji način urediti koloniju koju bi trebalo uspostaviti negdje na Kritu. Taj zadatak je prilično zahtjevan i nije riječ tek o dijalektičkoj vježbi u kojoj Sokratovi sagovornici postaju bolji jer je riječ o ljudima koji su već zašli u starost i kojima su potrebni konkretni odgovori. Razgovor se odvija šetnjom od Knosa prema Zeusovoj pećini koji je prema riječima Atinjanina dug, ali ih to, kao ni starost ne sprječava da se upute do svetišta i iskoriste vrijeme za razgovor (*Nom.* 625a-c). Prvo pitanje kojim se dijalog otvara odnosi se na pitanje porijekla zakona. Da li je porijeklo zakona u Sparti i Kritu božansko ili ljudsko? Sagovornici odgovaraju da su zakoni odraz božanskog autoriteta. Kao takve neophodno ih je poštivati i nepropitivati moguće slabosti i nedostatke, naročito mladim ljudima koji ne bi smjeli čak ni slušati takvu vrstu rasprava (*Nom.* 634d-e). Ukoliko se pokaže potreba za kritičkim preispitivanjem određenih elementa uređenja države ona može dolaziti od starijih ljudi koji će međusobno dijalogizirati. U tome bi se sastojao i odgovor zbog čega u dijalogu nisu prisutni mladi ljudi.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Guthrie smatra da je Atinjanin zapravo Platon, ali ne objašnjava razloge takve tvrdnje. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007. str. 323. Isto mišljenje dijeli i R.F.Stally.

⁴⁶⁴ Platon navodi da je isključenje mladih ljudi iz rasprava koje se odnose na zakonodavstvo jedan od zakona na Kritu i Sparti gdje su mladi prinuđeni hvaliti vlastite zakone zbog vjerovanja da su bogovi tvorcii zakona (*Nom.* 634e). Taj zakon Platon smatra najboljim. Ipak on vjeruje da ispunjava uslove s obzirom na vlastitu starost ali i starost svojih sagovornika da raspravlja o kritskom i spartanskom zakonodavstvu, ali je problem što im u diskusiji nedostaju činovnici i službenici u čijem prisustvu razgovor treba obaviti. Kleinija priznaje da njihova rasprava može podrazumijevati i kršenje zakona, ali je značajnije uvidjeti u čemu se sastoje nedostatci kako bi ih

Kada Atinjanin uvidi da su njegovi sagovornici vaspitani zakonima i običajima koji njeguju tradiciju poštivanja zakona nadahnutih božanstvom rasprava kreće u pravcu preispitivanja uređenja Krita i Sparte. Cilj je ustanoviti u čemu se sastoji prirodna pravilnost odnosno nepravilnost zakona (*Nom.627d*). Kritsko uređenje je prema Kleinijim tvrdnjama bilo u cjelosti posvećeno ratu kojeg su smatrali trajnim stanjem odnosa među državama. Podređenost cilju odbrane je prva definicija na koji način urediti državu (*Nom.626c*). Kako je stoga moguće urediti druge vrste konflikata koji se pojavljuju među selima, u domaćinstvu kao i borbi sa samim sobom, pita Atinjanin? Kleinija odgovara da takav princip važi u svim odnosima. Sve borbe, od one koja se odnosi na države, sela, domaćinstvo kao i sa samim sobom prema Kleiniji podrazumijevaju da pobjedom nad onim što im se čini neprijateljsko zapravo pokazuju jačinu, ali u isto vrijeme i sami sebi podliježu. Tako naprimjer pojedinac koji se bori sam sa sobom pokazuje se jačim od sebe, ali ujedno i podliježe samome sebi (*Nom. 627a*). Isto je i sa državom u kojoj pobjeda nad gorima predstavlja nadvladavanje same sebe (*Nom. 627a*). U situacijama prevladavanja boljeg kako u državi tako i pojedincu takva pobjeda je pohvalna. Postoje i suprotne situacije kada lošiji elementi nadvladavaju bolje. Nadjačati ono što je loše u konfliktnim odnosima podrazumijeva pobjedu nad sobom.

Ako pobjedu odnese ono što je loše, država, pojedinac, domaćinstvo su savladani (*Nom. 627c*). Platon uviđa da u ovakvoj diskrepanci nije riješenje problema. Kleinija je već uvidjeo da je takvo stanje permanentan odnos među ljudima i u samom pojedincu, a zakone koji podržavaju takav odnos on ne dovodi u pitanje. Platonu je takođe jasno da u takvom odnosu nije moguće postići trajni mir, sigurnost, sreću i prijateljstvo (*Nom. 628c*). Nije dovoljna tek pobjeda države ili pojedinca nad sobom. Potrebno je ustanoviti stanje u kojem neće dolaziti do pobune kako u pojedincu tako i u državi (*Nom. 628e*). Riječ je o unutarnjoj harmoniji u pojedincu u vrlini *sophrosynē* o izmirenju čovjeka sa samim sobom, nadvladavanju onog što je u njemu loše. Obzirom da je i u državama prisutna i unutarnja borba, a ne samo borba protiv vanjskih neprijatelja njegovanje vrline u cjelini je imperativ da se postigne stabilnost, mir, sigurnost.

bilo moguće ispraviti (*Nom. 635a*). U državi kakvom je Atinjanin zamišlja mladi ljudi su čuvari grada, tjelesna straža koja posjeduje u duši oštro zapaženje prenoseći ga starijim ljudima koji predstavljaju um države. Oni razumiju suštinu vrijednosti i odlučuju šta je dobro, a šta nije. Mladima pripada i uloga izvršioca odluka koje stariji donesu te tako i jedni i drugi doprinose opstanku države (*Nom. 964e, 965a*). Trevor. J. Saunders navodi da je rasprava o kritskom i spartanskom zakonodavstvu inicirana s ciljem da se pokažu nedostaci u zakonima tih država na osnovu čega bi Megil i Kleinija prije prihvatili Atinjaninove prijedloge. Trevor. J. Saunders, *Plato: The Laws*, Penguin Books, 1970, p. 45

Ukoliko fundament zakonodavstva predstavlja jedna vrlina, a ne vrlina u cjelini to nije pogreška božanskih zakonodavaca Likurga i Minosa već Kleinijinog nerazumijevanja prirode zakonodavstva.⁴⁶⁵ Vrlina jeste osnova zakonodavstva i zakonodavac mora biti svjestan cjelovitosti vrline kada donosi zakone obzirom da je njima obuhvaćen kako javni tako i privatni život (*Nom.* 631d-e, 632a-c). Platon i u *Zakonima* ostaje dosljedan Sokratovoj ideji o jedinstvu vrline. Kao što je u *Zakonima* vrlina hrabrosti nedostatna da obuhvati prirodu zakonodavstva u cjelini, tako i u *Državi* na temelju jedne vrline nije moguće etabilirati socijalnu strukturu države na kojoj počiva idealna država. Vrlina je u *Zakonima* prepoznata kao božansko dobro koje je po vrijednosti iznad ljudskih dobara poput: zdravlja, ljepote, tjelesne snage i materijalnih dobara (*Nom.* 631c-d). Za božanska dobra samo je um mjerodavan da bude vođa. Kao proizvod božanskog razuma zakoni se moraju poštivati, ne zbog njihove vanjske vrijednosti kao naprimjer da omoguće pobjedu u ratu, već zbog poštivanja uma kao onog božanskog i besmrtnog u čovjeku. Oni koji imaju ulogu čuvara zakona moraju se oslanjati na razum, ali i na istinito mišljenje kako bi razumjeli prirodan odnos između vrline umjerenosti i pravednosti i savladali preovlađujuće mišljenje da su zakoni bitno povezani sa podsticanjem častoljublja ili bogatstvom (*Nom.* 632c-d).

Problemi kritskog i spartanskog zakonodavstva proizilaze iz neadekvatnog razumijevanja prirode vrline kao baze zakona. Spartanci su prihvatili hrabrost kao temeljnu vrlinu, ali tek s obzirom na jednu osobinu te vrline, shvatajući hrabrost kao otpornost na vanjske okolnosti, prevashodno ekstremne okolnosti koje se odnose na izdržljivost u različitim vremenskim nepilikama, izdržljivost u pogledu fizičke opremljenosti garderobom, geografskom terenu (*Nom.* 633b-c). Ukratko, vrlina je reducirana na otpor spram straha i bola. Postati otpornim na zavodljive strasti i nagone kao i nedopustiti biti savladan od raznih bolova podrazumijeva hrabrost kao cjelinu. Takvu hrabrost je na umu imao i Zeusov zakonodavac, a ne onu jednostranu (*Nom.* 634a). Božanski zakoni ne mogu imati parcijalne i trivijalne

⁴⁶⁵ Čini se da Platon na ovom mjestu ne dovodi u pitanje postulate zakonodavstva koje su Likurg i Minoj donijeli s obzirom da su njihovi zakoni inspirirani božanstvom. On prepoznaje problem u tome kako ljudi razumiju zakone. Spartanci i Krićani razumiju njihovu *vanjsku prirodu*, svodeći zakone na odbranu od vanjskog neprijatelja pa tako i na dio vrline hrabrost koju mogu imati i životinje kao i mala djeca (*Nom.* 963e). Dok hrabrost može biti prirodno urođena kao kod životinja, razboritost zahtjeva nauku. Lišena nauke duša ne može biti razborita i umna (*Nom.* 964a). Mnogo je opasnija ona vrsta rata ili konflikta koja dolazi iznutra nego li spolja (*Nom.* 628d). Valjanim državljanikom ili zakonodavcem nikada ne može postati onaj koji sve političke i moralne resurse usmjeri na spoljne opasnosti. I na drugim mjestima Platon podsjeća na nepogriješivost božanskih zakonodavaca (*Nom.* 634a, 634d-e).

namjere.⁴⁶⁶ Aspekt cjelovitog razumijevanja vrline izostaje u Sparti.⁴⁶⁷ Vrline su jedinstvene na način da svaka vrlina zahtjeva i ostale vrline.⁴⁶⁸ Cjelovito utjelovljena vrlina u duši zaslužuje počasti zajednice. Isticanje bogatstvom, ljepotom, snagom, bez vrline je bezvrijedno, kao što ne zaslužuju priznanje ni oni koji posjeduju vrlinu ali im nedostaje mudrost mjere (*Nom.* 696a-b). Život sa ljudima koji su skloni određenoj vrlini, ali ne i vrlini u cjelini je nepoželjan. Na Atinjaninovo pitanje Megilu da li bi živjeo sa hrabrim čovjekom kojem nedostaje umjerenost i mudrost, Megil odgovara da ne bi mogao živjeti sa nerazumnim i razuzdanim čovjekom (*Nom.* 696b). Na istoj osnovi ne bi mogao izvršavati radne obaveze sa onim koji dobro poznaje tehniku rada ali mu nedostaje pravednost (*Nom.* 696c).

5.3 Vaspitanje u duhu zakona

5.3.1 Vrlina kao cilj vaspitanja

Da je vrlina cilj vaspitanja ali i svrha ljudskog života Platon je tvrdio u *Državi* ali i drugim dijalozima poput: *Protagore*, *Gorgije*, *Fedona*, *Fedra*, *Menona*, *Odbrane Sokratove*, *Lisida*. U *Državi* (knjige IV, VII, VIII) Platon navodi da se vrijednost pojedinca ali i države određuje s obzirom na prisustvo odnosno odsustvo vrline u duši, odnosno polis. Vrlina se stiče vaspitanjem o kojem se već od najranijeg uzrasta brine država. Kako je u svim stvarima najznačajniji početak bitno je na vrijeme započeti sa ispravnim upućivanjem duše (*Nom.* 643c). Platon smatra početak vaspitanja značajnim do te mjere da nastoji odrediti i prikladno ponašanje trudnice, dok je dijete još u začecu kako bi se valjano formiralo i oblikovalo tijelo

⁴⁶⁶ Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1993, p. 299

⁴⁶⁷ Verner Jeger smatra da je Platon nastojao na mjesto hrabrosti koju je i sam pjesnik Tirtej slavio kao najveću vrlinu postaviti pravednost kojoj je hrabrost podređena. Time nije isključena spartanska vrlina već postavljena na odgovarajuće joj mjesto. Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 66

⁴⁶⁸ Terence Irwin analizirajući problem jedinstva vrline u Sokratovoj i Platonovoj filozofiji smatra da se reciprocitet vrline u smislu da jedna vrlina zahtjeva i druge vrline temelji na korisnosti vrline i to da vrlinu čini vrlinom povezanost sa drugim vrlinama. Tako naprimjer onaj ko se vlastitom voljom prepušta opasnostima čineći loša djela kao recimo ubistvo ili krađa ne može biti nazvan hrabrim već neustrašivim. Nije poželjno da hrabrost bude odijeljena od mudrosti i drugih vrline. Zaključak je da ono što se tiče procjene postupaka bilo koje vrline je relevantno za svaku od njih. To znači da nije moguće imati znanje o jednoj vrlini bez poznavanje vrline u cjelini. Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study I From Socrates to Reformation*, Oxford University Press, 2007. p. 21

djeteta (*Nom.* 788d, 789a, 792e).⁴⁶⁹ Djetinjstvo je doba koje ima odlučujući utjecaj na formiranje karaktera (*Nom.* 792d). Platon je prepoznao ono što će pedagogija i psihologija u moderno doba uzimati kao jedan od ključnih indikatora u analizi ponašanja ličnosti, a to je historijat njenog razvoja. Čovjek se ne rađa sa svim razvijenim potencijalima koje izražava u vrijeme „dovršenog rasteanja“ (*Nom.* 672c). Sposobnost rasuđivanja se razvija kroz dugotrajan proces, koji počinje već od kulture neartikuliranih zvukova i igara bez reda što je svojstveno već ranom uzrastu (*Nom.* 672c). O njezi duše i tijela potrebno je propisati odgovarajuće zakone i pravila vaspitanja. Vaspitanje se primarno tiče toga kakav karakter je potrebno izgraditi. Put sticanja vrline je dug i mukotrpan jer se vrline ne uči poput drugih vještina. Sticanje vrline je proces stvaranja socijalno prihvatljivih navika i praksi, proces razumijevanja vrijednosti ali i prilagođavanja vrijednostima.⁴⁷⁰ Za razliku od nauke koja teži teorijskoj elaboraciji i dokazivanju vlastitih principa, u pogledu vrline ljudska praksa je mjerodavna. Sokrat je vlastitim primjerom nastojao pokazati da nije dovoljno smatrati sebe moralnim već to i dokazati vlastitim životom.

Rezultat valjanog vaspitanja je razvijena želja za postajanjem savršenim građaninom koji ne teži samo pravednoj vladavini nad drugima, već je spreman i da se pokorava (*Nom.* 643e). Ljudska priroda sadrži suprotne težnje, težnju za dobrim i težnju za onim što je loše (*Rep.* 431a, *Nom.* 644a). Dokaz tome je borba duše sa međusobno suprotnim željama, sa onim što je na strani vrline i suprotno tome onim što je na strani nevaljalstva. Odabir želja koje bi trebalo slijediti treba povjeriti razumu, prepustiti vodstvo duše razboritosti koju Platon poredi sa državnim zakonom (*Nom.* 645a-b). Navedeni stavovi su gotovo identični onima u IV knjizi *Države* gdje je naglašena važnost isticanja onog što čini bolji dio ljudske prirode. Slabiji čovjek od samoga sebe je onaj koji je vođen lošim vaspitanjem, savladan lošijim dijelom svoje prirode (*Rep.* 431a-b). Isto vrijedi i za državu. Jača od same sebe je država u kojoj bolje vlada gorim (*Rep.* 431b).

Da bi dokazao na koji način vrline predstavljaju osnovu obrazovanja Platon polazi od preispitivanja uloge muzike i pijanke u oblikovanju karaktera. Platon nastoji preispitati na koji način strasti i uživanja, požude i naslade mogu biti u funkciji promicanja vrline, zajedništva i

⁴⁶⁹ Za trudnice Platon preporučuje što više kretanja, odnosno fizičku ali i duševne aktivnosti. One bi trebalo da se uzdržavaju od nekontrolisanog predavanja bolovima ili užicima i zadrže vedro raspoloženje. U tom smislu može se reći da odgoj prema Platonu počinje već od začeca.

⁴⁷⁰ Glenn. R. Morrow primjećuje da jedna od osobina spartanskog vaspitanja koja je mogla utjecati na Platona jeste insistiranje na dugotrajnom prakticanju određenih praksi koje postaju na koncu navike življenja. To je motivisalo Platona da vjeruje kako je slično moguće i u slučaju vrline. Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1993. p. 300.

općeg dobra. Nijedna država, odnosno zajednica u kojoj je rasprostranjeno pijanstvo ne može biti nazvana valjanom, što potvrđuje iskustvo. Takve zaključke Platon izvodi na osnovu vlastitog iskustva koje je stekao promatrajući ponašanja na različitim pijankama (*Nom.* 639d-c). Među takvim ljudima nije moguće zajedništvo i prijateljstvo. Oni nisu u stanju vladati sami sobom, a kako bi zajednicom. U VII knjizi Platon potvrđuje kako je naivno očekivanje, kako vladara, tako i građana, da je moguće urediti javni život zajednice bez reguliranja i privatnog života zakonima. Ko prihvati zakone kao vodstvo djelanja kako u privatnoj sferi, domaćinstvu, tako i javnoj, političkoj sferi on ujedno prihvata i sretan život (*Nom.* 790b-c). Kako je u Atini ali i drugim grčkim gradovima javno mišljenje imalo snažan utjecaj na vaspitanje Platon je nastojao preispitati socijalne izvore koji su imali utjecaja na oblikovanje paideie. To su svakako umjetnici, sofisti, retori, zatim mjesta poput teatra, palestere, javni trgovi, gimnazije, gozbe kao i razna takmičenja i religijski festivali, ali i domaćinstvo. U VIII knjizi *Države* Platon pokazuje eksplicitnije nego li u *Zakonima* destruktivne posljedice vaspitanja u domaćinstvu koje nije bazirano na istovjetnim vrijednostima koje prihvata država. Neizbježna posljedica je propast države kada vlast preuzmu oni čije vaspitanje nije proizvod istinske vrline. Tim razlogom Platon i u *Zakonima* kao i *Državi* identifikuje vaspitne i političke ciljeve argumentirajući da je put razvoja i održanja države kao i put rasta i razvoja pojedinca praćen istim vrijednostima. Iako je u *Zakonima* domaćinstvo zadržano kao konstitutivni element polisa, on zadržava stav iz *Države* da je pripadnost državi ono što je iznad svakog drugog oblika pripadnosti. Otac nema slobodu da odluči da li će dijete država vaspitavati ili ne (*Nom.* 804d). Nema kompromisa kada je u pitanju dobrobit države i sreća građana. Vaspitanje u vrlini stoga ima veći značaj nego li podučavanje vještinama.⁴⁷¹

Polaznje od preispitivanja spartanskog i kritskog vaspitanja kroz odnos spram pijanki, poslužilo je Platonu kao dobra osnova za uviđanje posljedica koje proizilaze iz nekultiviranih strasti i nagona. Zadovoljstvo i bol su prvobitna ljudska osjećanja i zato je bitno već od ranog uzrasta posvetiti pažnju tome kako ih usmjeriti i vrlinom oplemeniti. U VII pismu Platon iznosi razočarenje upoznavanjem sa životom u Sirakuzi koji je posvećen udovoljavanju strastima i nagonima. Takva iskustva mogao je steći i u Atini. Pijanstvo je destruktivno do te mjere da upropašćuje sve sa čime dođe u kontakt (*Nom.* 641a). Pijanim ljudima treba da vlada trijezan i mudar vladar, a ne obratno (*Nom.* 640d, 671c-e). Platon ne smatra pijanke same po

⁴⁷¹ Glenn. R. Morrow analizirajući kontekst vaspitanja u Grčkoj ali i kasnije prepoznaje da se cilj vaspitanja sastojao u tome da se razviju kvalitete uma i karaktera koji će u najvećoj mjeri reprezentirati ideal ljudske prirode. Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Plato's Laws*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993. p. 297.

sebi lošim, već način na koji su organizovane. Sokrat je kako tvrdi Platon mogao mnogo vina popiti, da ne osjeti opijenost i zbunjenost koja nastaje unošenjem neumjerene količine vina. Čovjek savladan vinom razvija neprihvatljiva ponašanja poput: bestidnosti, drskosti, nadobudnosti, razuzdanosti (*Nom.* 671c-d). Iako pijanom čovjeku djeluje da vlada sam sobom time što osjeća slobodu da priča šta i kako želi, on je zapravo zaveden vinom i nije sposoban pravilno rasuđivati. Istinska vladavina nad sobom je vladavina nad strastima, razvijen osjećaj stida i sramote, praćen osjećajem za pravdu (*Nom.* 671d, 673e). Vaspitanje u tom smislu podrazumijeva vježbanje umjerenosti i u kombinaciji sa zakonima svođenje pijanki na skromnu mjeru (*Nom.* 674b-c). Broj vinograda bi takođe bio usklađen s tim zahtjevom kao što su usklađena i ostala materijalna dobra poput zemljoradnje i slično (*Nom.* 674c).

Oni koji obrazovanjem kultiviraju strasti i želje sposobni su da savladaju lične interese i djeluju u korist općeg dobra. Zbog pogrešnih ubjeđenja o tome šta predstavlja dobro ljudi cijene pogrešne stvari. Zdravlje, ljepota, bogatstvo, neograničena vlast, snaga, hrabrost ne čine čovjeka sretnim, čak i ukoliko mu se nikakvo zlo ne događa (*Nom.* 661b-e). Bez pravednosti i vrline kao cjeline čovjek ne može biti sretan ni dobar. Istraživanje imperfekcije ljudske prirode u pogledu snage i intenziteta strasti, uživanja, ugone, bola, značajno je kako sa antropološkog stanovišta tako i sa stanovišta politike. To je naročito naznačeno u *Državi*, a zatim *Gorgiji*, *Zakonima*, kao i *Filebu* i drugim dijalozima u kojima se direktnije ili indirektnije ukazuje na povezanost političkog života sa životom koji najvećom vrijednošću drži uživanje. Stoga nije iznenađujuće da u kasnijoj fazi pisanja u kojoj nastaju *Državnik* i *Zakoni* Platon piše jedan od dužih dijaloga *Fileb* u kojem se naročito bavi problemom prirode zadovoljstva i života kojeg ono oblikuje u odnosu na mudrost i život mudrosti. U hijerarhiji vrijednosti onog što predstavlja dobro, uživanje je tek na petom, posljednjem mjestu.⁴⁷² Pogrešna procjena onog što predstavlja dobro i dobar život dovodi do zaključka kako je u *Filebu* 67b naznačeno, da se dobar život temelji na uživanjima. Dobro i uživanje imaju različitu prirodu zbog čega mudrost učestvuje više u dobru nego li uživanjima, stim da se dobro ne može identifikovati ni sa mudrošću kao ni uživanjima (*Phil.* 60b). Platon ne odbacuje uživanja u cjelini. On ih dijeli na tjelesna, duševna i složena uživanja. Ona uživanja koja pripadaju rodu mjere, koja su srazmjerna su pozitivna uživanja za razliku od onih koja

⁴⁷² Hijerarhija vrijednosti obuhvata: prvo mjesto pripada mjeri, pravovremenosti i umjerenosti, na drugo mjesto dolazi srazmjera, ljepota i savršenost, trećem mjestu pripada mudrost i um, četvrtom mjestu pripadaju dobra duše, odnosno njene osobine koje se odnose na znanje, ispravne predstave i vještine. Na petom mjestu nalaze se kako ih Platon naziva „bezbolna uživanja“ ili „čista uživanja duše“ (*Phil.* 66a-d). Platon, *Meneksen&Fileb*, Rad, Beograd, 2001, str. 131-132, po prevodu: Ksenija Maricki Građanski i Ivan Građanski.

pripadaju neograničenom. U *Filebu* stoga za razliku od *Države* Platon pokazuje odnos spram zadovoljstava opnih koja mogu biti konstruktivna za život u vrlini.⁴⁷³ Mjera u uživanju je ono za čime Platon traga i u *Zakonima*.

Zadovoljstvo i bol su prvobitni čovjekovi osjećaji koji se javljaju još u djetinjstvu posredstvom kojih se u dušama razvija dobro ili loše. Razboritost i ispravne predstave o stvarima se javljaju u kasnijim fazama života, i to tek kod određenog broja ljudi (*Nom.* 653a). U *Filebu* 52b je iznijeta analogna tvrdnja da su uživanja koja su potaknuta znanjem svojstvena nekolicini. Prema tome, ukoliko izostanu podsticaji koji će ispravno upućivati dušu, čovjek bi mogao cijeli život provesti u zabludi i na nivou strasti i loših navika. U tom smislu cilj obrazovanja je sljedeći (*Nom.* 653b):

*„Obrazovanje je, tvrdim, prvo sticanje vrline i kod dece, kada se u njihovim dušama rode uživanje i ljubav, patnja i mržnja ispravno usmereni, dok još to ne mogu da shvate razumom; a kada sazrevanjem steknu razum, i kada se naklonosti slože sa razumom, onda nastaju ispravne navike a to slaganje u celini jeste vrlina“.*⁴⁷⁴

„Παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη 'σθ' ἢ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετὴ“.⁴⁷⁵

Dok u *Državi* Platon ispituje utjecaj pjesništva i sadržaja pjesništva koji se odnosi na percepciju pravednosti i nepravednosti u *Zakonima* je akcenat na igrama, plesu, horu, pjesmama čiji se sadržaji i pravilnost određuju s obzirom na to u kojoj mjeri doprinose vrlini. Ljudskoj prirodi je svojstven osjećaj reda (*Nom.* 664e). Harmonija podrazumijeva dovođenje u sklad visine i dubine glasova, dok se ritam odnosi na red u kretanju. Ritam i harmonija određuju ponašanje i pravila horskih igara. Pronalazeći takve pravilnosti ljudi se međusobno povezuju igrom i pjesmom (*Nom.* 654a). U *Gozbi* 187b-c muzička umjetnost podrazumijeva

⁴⁷³ Ozren Žunec smatra da Platon nije prezirao ugodu kako se najčešće interpretiraju njegovi stavovi spram estetičkog stava većine, niti se tu krije načelno aristokratizam odnosno moralni rigorizam. Platonu je zapravo stalo do bitka. Moralnu opasnost Platon je prepoznao u umjetnosti njegovog vremena koja se usmjerila na dodvoravanje publici i nepoštivanje zakona umjetnosti čime je podsticala požudu kod gomile, udaljavajući se na taj način od bitka. Ozren Žunec, *Mimesis: Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, LATINA ET GRAECA VPA, Zagreb, 1988, str. 157

⁴⁷⁴ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ Beograd 1990, str. 51, 653b, prema prevodu: Albin Vilhar

⁴⁷⁵ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loislivre2.htm>

harmoniziranje viših i nižih tonova, sazvučje onoga što može biti složno. Definicija muzike u *Gozbi* 187c podrazumijeva:

„I kao onde lekarstvo, tako ovde muzika u sve te stvari unosi slogu na taj način što ih je zadahnula ljubavlju i saglasnošću; i tako je opet muzika nauka o erotskim odnosima s obzirom na harmoniju i ritam“.⁴⁷⁶

τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρικὴ, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμπούησασα· καὶ ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη.⁴⁷⁷

Muzika unosi ljubav i slogu između viši i nižih tonova, kao što je i ljekarsko umjeće koje upravlja tijelom (gimnastika) sposobno sjediniti u tijelu ono što je razjedinjeno. Nije naročita teškoća raspoznati takav odnos. Problem je u primjeni, kako u komponovanju, stvaranju muzičkih djela tako i u vaspitanju. U oba slučaja zahtijeva se stručnjak koji će poticati plemenitost kod onih koji je još uvijek nisu stekli, a ohrabrivati kod onih koji jesu (*Symph.* 187d). Obazrivost prema strastima i požudama nije ništa manje naglašena u *Gozbi* nego li *Državi* i *Zakonima*. U *Gozbi* Platon potvrđuje da ljudi teže cijelom svojom prirodom kako vitalnim djelom (tijelom) tako i umnim zadovoljiti vlastite prohtjeve nadajući se izbjegavanju bola i maksimizaciji zadovoljstva. Dok je u *Gozbi* muzika ljubav, u *Državi* harmonija različitih svojstava duše, *Timaju* harmoničan odnos ljudske prirode i prirode čovjeka u *Fedonu* Platon je otišao možda najdalje identifikujući filozofiju i muziku. Bavljenje muzikom odnosno filozofijom za Sokrata predstavlja svetu dužnost (*Phed.* 60e) koja mu se javljala u snu u vidu imperativa:

„Sokrate, muzikom se bavi i nastoj oko nje! I ja sam u pređašnje vrijeme držao, da me baš na ono, što sam i radio, nuka i potiče i da poput onih, što trkače sokole, i mene tako san potiče na ono, što sam radio, naime na to, da se bavim muzikom, jer je filozofija – tako sam držao – najveća muzika, a ja sam se njom bavio“.⁴⁷⁸

ὦ Σώκρατες”, ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου”. καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς

⁴⁷⁶ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 36, 187c, po prevodu: Miloš. N. Đurić. Na navedenom mjestu u *Gozbi* Platon preispituje Herkalitov fragment DK22B51 prema kojem se tvrdi da je sa sobom skladno ono što je različito, kao harmonija luka i lire. Platon uviđa da je nelogično tvrditi da je harmonija neslaganje kao i to da je prisutna ondje gdje se stvari ne slažu.

⁴⁷⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁴⁷⁸ Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996, str.38, 60e, po prevodu: Kolman Rac

θεοῦσι διακελευόμενοι, καὶ ἔμοι οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἔμοῦ δὲ τοῦτο πρᾶττοντος.⁴⁷⁹

Navedeni stav podrazumijeva ne samo blisku vezu filozofije i umjetnosti, već da je filozof ujedno i umjetnik koji u svijetu kao božanskoj kreaciji otkriva zakonitosti ljudskog života. Grčki izraz μουσικός u užem značenju muzikalan, može značiti i obrazovan što obuhvata šire značenje tog izraza. G. Morrow prepoznaje da Platon i u *Zakonima* naglašava višu muziku, muziku koja više nije tek umjetnost već sama filozofija. Znanje o tome šta je ispravno u umjetnosti pozicionira one koji posjeduju taj viši stupanj znanja iznad samih poeta. Filozofi „muzičari“ posjeduju znanje o tome na koji način harmonizirati različite karakterne osobine, a ne samo žice lire.⁴⁸⁰ U VII knjizi *Zakona* b-c Platon poredi sebe i svoje sagovornike sa pjesnicima tragičarima, razlikujući se od ostalih tragičara time što oponašaju najbolji život i najljepšu dramu. Platon ide i dalje od toga tvrdeći da dijalog *Zakoni* predstavlja najljepšu poeziju koja treba biti uzor kojeg će slijediti vaspitači i njihovi učenici, odnosno svi građani.⁴⁸¹ U *Državi* Sokrat je umjetnik koji slika skicu idealne države, a rasprava o toj skici je svojevrsna drama.

Platon ne zaboravlja naglasiti i značaj religijskih festivala i svetkovina za pedagogiju građana Magnezije. On se poziva na religijske svetkovine poput Apolonovog i Dionisovog kulta koje su bile uobičajene u Atini kao mjesta okupljanja velikog broja ljudi. Na takvim događajima interakcija građana je veoma značajna za bolje međusobno upoznavanje i uspostavu boljeg vaspitanja i socijalne organizacije (*Nom.*653d-e). Nevažno je da li su religijski obredi neki vid zabavnog karaktera poput religijskih pjesama i igara, ili rituali prinošenja žrtve sve dok okupljaju građane (*Nom.*738d). Religijska pozadina vaspitanja olakšava prihvatanje i daje neophodna uvjerenja i motive čovjeku da u vaspitanju koje se bazira na religijskim poukama, praksi i naslijeđu pronade smisao (*Nom.* 664b-c). Egipatska pedagogija reguliranja statusa umjetnosti je dobar primjer kojeg je poželjno slijediti. Egipćani su zakonom ustvrdili kakve su melodije kao i držanje tijela poželjni (*Nom.*656d). Platon je impresioniran dugotrajnošću takvih zakona koji za svoje očuvanje imaju da zahvale boginji

⁴⁷⁹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁴⁸⁰ Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1993, p. 315

⁴⁸¹ George Klosko navodi da Platonov prijedlog da se *Zakoni* uvrste kao poetski uzor vaspitanja podrazumijeva težnju za riješenjem dugotrajnog konflikta između filozofije i poezije. Kako bi nadvaladao taj konflikt Platon dopušta kao poeziju samo njegovu filozofiju. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006. p. 223

Izidi (*Nom.* 657b). U VII knjizi *Zakona* on preuzima Egipatsku praksu da se sve vrste pjesmama i igara proglaše svetim i pobožnom molitvom (*Nom.* 799a, 801a).⁴⁸² Ciljevi vaspitanja jesu kako politički tako i religiozni. Duševno stanje koje je poželjno za valjnog građanina poželjno je i za religioznost (*Nom.* 792d). To je stanje vedrine koje podrazumijeva sredinu između dvije krajnosti, između krajnosti prepuštanja uživanjima i potpunom odsustvu bola. Bog je najviša vrijednost, dok je čovjek kao božija kreacija igračka (*Nom.* 644d, 803c).

Gimnastičko vaspitanje kao i muzičko neodvojivo je od religijske pozadine. Preporučivo je da djeca učestvuju u svečanim povorkama, na konjima i sa oružjem kao jednim vidom igre u kojem upućuju molitve bogovima. Sva takmičenja i vježbe u igrama svode se na razvijanje osjećaja religioznosti, za očuvanje mira i zauzimanje jasnog stava u ratu. To su aktivnosti koje priliče slobodnim ljudima (*Nom.* 796d). Sve izvan toga nema političku, religijsku, vaspitnu vrijednost. Pored navedenog, nijedna politička funkcija ne može pripasti nijednom građaninu koji nije osnažio vjeru u bogove i nije spoznao ništa vrijedno o božanskim stvarima (*Nom.* 966c-d). Tri hora (hor dječaka, hor mladih ljudi i hor starih) koliko će ih imati država svoje aktivnosti svode na promociju vrline.

U *Zakonima* 660a-b, 664a-b je kao i u *Državi* bitno osigurati jednolikost kako u pjesmama, igrama, mitovima tako i u mišljenju. Riječ je o tome da se sačuvaju kanoni i izvorni principi umjetnosti. To je motiv uvođenja cenzure u umjetnosti kao sredstva osiguranja trajnosti vrline u polisu. Novine koje se javljaju u muzici, horskim igrama i drugim vidovima umjetnosti svoje ishodište imaju u uživanjima, a ne zakonima (*Nom.* 660b-c).⁴⁸³ Zakonom regulirana umjetnost promovirat će isključivo one norme koje doprinose održanju pravednosti (*Nom.* 662c-d). Argumente koje Platon u II knjizi *Zakona* iznosi kako bi opravdao cenzuru umjetnosti u korist pravednosti identični su argumentima u *Državi*. Prednosti pravednog života kojem vrijedi žrtvovati sve drugo podrazumijevaju da (*Nom.* 662a-e):

⁴⁸² U cilju očuvanja religijskog karaktera umjetnosti, Platon predlaže reguliranje religijskih svetkovina, od toga kojim bogovima posvećivati svetkovine, prinostiti žrtve, uz kakve pjesme i igre. Nema slobode izbora pjesama i igara u čast nekog boga. Ukoliko se neko odvaži da prekrši pravilo slijede stroge sankcije (*Nom.* 799b). Platon ide toliko daleko u očuvanju stičnosti u umjetnosti da zabranjuje promijenu čak jedne riječi ili jednog pokreta koji nije u skladu sa svetom pjesmom propisanom državnim uredbama (*Nom.* 800a-b).

⁴⁸³ R. L. Nettleship smatra da je Platon ozbiljno vjerovao da postoji stvarna veza između karaktera i umjetničke forme. Njihov zajednički elemenat je ispravna proporcija koja je esencijalna u ljepoti u umjetnosti i dobroti u ponašanju. Kroz umjetnost čovjek uči razumijevati svijet znakova i zvukova koji su o nama. Umjetnost pomaže čovjeku da razumije jezik života poznavajući njegove oblike i zakonitosti njihove kombinacije. R. L. Nettleship, *The Theory of Education in Plato's Republic*, Oxford University Press, 1961, p. 67

1. Prijatno žive samo dobri ljudi,
2. Pravednost je korisna jer donosi sva dobra,
3. Najpravedniji život je i najsretniji,
4. Nikome nenanositi nepravdu niti trpjeti nepravdu.

To su motivi koje bi trebalo pjesnici i drugi umjetnici da promiču kroz svoja djela. Estetsku vrijednost određuje kako samo djelo, njegova forma i sadržaj tako i onaj koji o tome prosuđuje. Kako su u Atini i drugim grčkim polisima bila rasprostranjena takmičenja u različitim formama umjetnosti, Platon je smatrao da i u državi zakona ona trebaju biti regulirana kao sastavni dio zakonodavstva i politike. Koliko je značajno kakva osjećanja, zadovoljstva pobuđuje muzika, tragedija, komedija, nije manje značajno ko vrši procjenu umjetničkih djela, da li obrazovane sudije ili neobrazovana publika.

Umjetnost je fundamentalna u kreiranju javnog mnijenja. Događaji na pozornici utječu na usvajanja vrijednosti i normi ponašanja. Ukoliko publika postane učitelj, a ne učenik degradacija kako umjetnosti tako i karaktera je neizbježna. Taj problem Platon je prepoznao i nastojao rehabilitovati stari helenski običaj prema kojem su upućene sudije proglašavale pobjednika, a ne neupućena svjetina (*Nom.*659b). Stoga je razboritim sudijama potrebna i hrabrost kako bi se u procjeni umjetničkog djela suprotstavili neupućenoj publici. Oni se na taj način suprotstavljaju prodiranju novina naročito u igre i pjesme što je najčešće posljedica težnje da se izbjegne bol i povećá zadovoljstvo (*Nom.* 657b). Platon nastoji pronaći kompromisno rješenje između ekstremnog predavanja užicima i isto tako ekstremnog izbjegavanja bola (*Nom.*792d). Život između dva ekstrema je najpovoljnija opcija (*Nom.*793a). To je život posredovan umjerenošću uz uvažavanje i drugih vrlina poput mudrosti i razboritosti, život koji je usmjeren načelima razuma (*Nom.* 696c).

Za formiranje ličnosti u duši je potrebno razvijati navike i nauke koje joj odgovaraju dok tijelu treba dati odgovarajuće vježbe i ishranu (*Nom.* 807d). Gimnastičko vaspitanje je u najvećoj mjeri koncentrisano na razvijanje ratničkih vještina.⁴⁸⁴ U knjizi VIII 832e, 833b-e, 832e precizirajući uredbe za različita takmičenja, praznike i festivale, naročitu pažnju zauzimaju natjecanja koja su u cjelosti podređena pripremi za rat.⁴⁸⁵ Međutim gimnastika

⁴⁸⁴ Platon navodi listu vježbi kroz koje prolaze kako muškarci tako i žene, a to su rukovanje sa štitom, bacanje koplja, luka, korištenje i rukovanje ratnom opremom kroz vježbe u borbama, maršovanje, jahanje, podizanje logora i ostale vještine (*Nom.* 813e).

⁴⁸⁵ Manjak takvih takmičenja u državama Platon prepoznaje u lošem zakonodavstvu i vlasti koja djeluje u vlastitu korist na uštrb dobrobiti građana (*Nom.* 830b-e, 831d). Iako Platon nastoji prevenirati ne samo unutarnji

podrazumijeva i igranje i hrvanje (*Nom.* 795e). Igranje je podražavanje onog dostojanstvenog i plemenitog čiji uzori su muze. Hrvanje je beskorisno za razvijanje ratnih vještina ali je korisno za gipkost tijela, snagu i zdravlje (*Nom.* 673a, 795e, 796a-b). Muzičko i gimnastičko vaspitanje čine cjelinu horskog vaspitanja. Gimnastičko i muzičko vaspitanje bi trebalo da proizvede sklad lijepih tijela i plemenitih duša. Imitiranje ružnih čudi i tijela koje je svojstveno komičarima potrebno je zabraniti zakonom ili svesti na minimum (*Nom.* 816d-e). Da bi građani mogli prepoznati razliku prihvatljivog odnosno neprihvatljivog imitiranja i ponašanja oni moraju biti upoznati kako sa jednom tako i drugom suprotnošću (*Nom.* 816e). Posao komičara stoga će obavljati robovi i stranci podliježući cenzuri poput drugih umjetnika u državi. Oni moraju svoja djela prilagoditi onim što zahtjeva zakon, a da li se ponašaju u skladu stim vršit će odabrani nadzornici (*Nom.* 817a-e).

5.3.2 Nadzornici vaspitanja

Uspješnost predloženih reformi vaspitanja ovisi kako od praktikovanja propisanih sadržaja, tako i od onih koji će upravljati cjelokupnim procesom vaspitanja u državi. Pri tome, naglašena je razlika između onih koji će nadzirati da li se organiziranje nastave odvija prema uputama i zakonu i onoga ko će brinuti o vaspitanju u cjelini. U oba slučaja kriterij izbora je stručnost, a izbor se vrši dizanjem ruku i kockom. U slučaju nadzornika vaspitanja kao cjeline, uloge slične današnjem ministru obrazovanja, zanimljivo je da se kao kriterij uzima posjedovanje vlastite djece iz zakonitog braka (*Nom.* 765e). Nije jasno da li taj kriterij ima veze sa neposrednim ličnim iskustvom kroz odgoj vlastite djece. Vjerovatno da ima, jer Platon pominje da onaj koji nije sposoban organizirati život vlastitog domaćinstva nije u stanju voditi ni državu. Iako u *Zakonima* domaćinstvo nije kao u *Državi* u potpunosti sjedinjeno sa državom, barem kada su u pitanju dva najviša staleža, Platon ne navodi da postoje bitne razlike između domaćinstva i polisa u smislu upravljanja.⁴⁸⁶ Brak i potomstvo nisu samo poželjni već i nužni. Za one koji se opredjele za život samaca propisane su stroge

konflikt već i rat koji dolazi izvan države udaljenošću od mora, specifično strukturiranim ekonomskim životom i geografskim položajem čini se da pretjerano insistira na pripremi za rat. Jedan od motiva je svakako fascinacija spartanskim militarizmom koji je očigledan u *Zakonima*.

⁴⁸⁶ Prema Aristotelu vladanje u polisu i domaćinstvu nije moguće identifikovati. Način vladanja u polisu se bazira na jednakosti slobodnih građana da zajedno donose bitne političke odluke, dok u domaćinstvu vladaju kompleksniji odnosi. Aristotel ustanovljuje različite odnose vladanja i pokoravanja između oca i djece, muža i žene i gospodara i roba (*Pol.* 1259a40-1259b-20)

kazne. Razvod braka je dozvoljen u slučaju da izostaje potomstvo, a iz istih razloga je i homoseksualnost negativno tretirana. Zakon o braku i reprodukciji svoje utemeljenje ima kako Platon smatra u samoj ljudskoj prirodi. Dokaz da se ljudi nalaze na višoj razini od životinja je i reproduktivni život ljudi (*Nom.* 840d-e). Čovjek ima mogućnost regulacije strasti što se događa kako na individualnom nivou kroz kultivaciju, tako i na političkom nivou kroz zakone, koji bi zbog jednostavnijeg prihvatanja od strane građana trebalo proglasiti svetim (*Nom.* 839c).⁴⁸⁷ Imajući u vidu da će nova kolonija imati tačno određen broj domaćinstava zahtjev za brakom i potomstvom objašnjenje nalazi i u tom prijedlogu. Dok u *Državi* filozof ima ulogu odgajatelja i onoga ko nadzire sve aspekte vaspitanja sa neograničenim mandatom, jer Platon nigdje ne navodi da bi filozof u određenom momentu mogao biti lišen političkih dužnosti, mandat *ministra* u *Zakonima* traje pet godina nakon čega se bira novi po istom principu kao i prethodni i navjerovatnije (*Nom.* 766a) bez mogućnosti reizbora.⁴⁸⁸ Služba vaspitača je najznačajnija u državi (*Rep.* 415b, *Nom.* 765d), a oni koji će preuzeti taj posao moraju biti najbolji (*Nom.* 766a-b). Njihove dužnosti su prilično široke jer će pored nadgledanja cjelokupnog vaspitanja, voditi računa i o načinu organiziranja vaspitanja, sadržajima, zatim nadgledati druge službenike poput nadzornika čiji je zadatak da prate da li se sve u vaspitnom procesu odvija po pravilima, određivati šta je ispravno, a šta pogrešno, dodjeljivati počasti i proglašavati nečasnim odstupajuća ponašanja uz pored navedenog i korištenje propisanih kazni (*Nom.* 631b, 765d, 813c-d, 835a). Čuvari vaspitanja imat će stoga najmanje slobodnog vremena (*Nom.* 813c).

Zbog značaja funkcije koju obavljaju ali i vaspitanja koje su prošli oni su i članovi Noćnog vijeća najmunđrijeg političkog tijela države (*Nom.* 965b). Noćno vijeće poznaje prirodu najvišeg dobra i nastoji vlastito znanje učiniti operativnim, praktičkim u državi

⁴⁸⁷ Platon ide prilično daleko u regulaciji seksualnih odnosa prkoseći čak i vlastitom vremenu u kojem homoseksualnost nije bila na razini rasprave kao i zabrane kako je to postalo kasnije pojavom kršćanstva pa sve do danas. Platon tvrdi da je homoseksualnost neprirodan odnos među muškarcima kojeg je poželjno u cjelosti iskorijeniti (*Nom.* 839a, 841d). U pogledu preljube mjere su takođe drastične jer onaj muškarac koji izvrši preljubu zaslužuje oduzimanje građanskih prava (*Nom.* 841d). Zabranjen je i incest kao nasramnije i najmrže ponašanje čak i bogovima (*Nom.* 838c). Dok je u *Gozbi* i *Teetetu* najznačajnije „potomstvo uma“ u *Zakonima* je primat na biološkom potomstvu zahvaljujući kojem se održava neprekidni red ljudskog postojanja.

⁴⁸⁸ G.R. Morrow istražujući funkciju Platonovog nadzornika vaspitanja, tražeći ekvivalent u Grčkoj zaključuje da dužnost poput ove nije moguće pronaći kod Grka. Moguće je da je ovakav prijedlog potaknut sličnom dužnosti kakvu pominju Ksenofan i Plutrah da je bila u Sparti pod nazivom παιδονόμος. Morrow dalje zaključuje da su u grčkim polisima najvjerojatnije postojale dužnosti *paidonomoi* među aristokratama ili oligarsima. On dalje nalazi da se čak i Aristotel referirao četiri puta na ovaj izraz, ali da se tu prevashodno radi o nadgledanju žena i javnog ponašanja, a ne vaspitanja. Čak se i na Kritu prema Strabonu pominju nadzornici kao predvodioći svake mase, čime se implicira postojanje više broja takvih dužnosnika. Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1993, p. 326-326

(*Nom.d-e*, 966a). Nadzornici vaspitanja prolaze temeljnije i druge „nauke“ nego li ostali poput: aritmetike, astrologije, metrike, matematike (*Nom.818a*). Poznavanje osnova aritmetike je korisno za svakog građanina jer doprinosi rješavanju praktičnih problema u politici, ekonomiji, i ostalim umijećima (*Nom. 747b*). Sa druge strane matematika doprinosi razvoju intelektualnih sposobnosti poput pamćenja i jasnog razumijevanja stvari čak i kod slabijih priroda, što ide u prilog tome da su svi građani sposobni do određene mjere usvojiti principe matematike i primjeniti ih u konkretnim prilikama. Dok je u *Državi* naglašen kognitivni aspekt vaspitanja u matematičkim vještinama, u *Zakonima* je fokus i na praktičnim posljedicama. Imajući u vidu da Magnezija, druga najbolja država sadrži precizan broj domaćinstava 5040, da teritoriju države treba podijeliti na 12 dijelova, grupirati stanovništvo prema imovinskim razredima na četiri klase, odrediti poželjan broj djece, utvrditi brojčano novčanu vrijednost za tečnost i težinu, zatim mjeru za zapreminu i ostale vrijednosti jasnije je zbog čega su građani nužno upućeni u matematičke vještine. Ostaje nejasno zbog čega Platon izostavlja dijalektiku iz najvišeg vaspitanja što je tako čvrsto zagovarao u *Državi* i *Državniku*. Moguće je da odsustvo tog zahtijeva može biti objašnjeno i Platonovim odnosom spram teorije ideja za koju je diskutabilno koliko je u *Zakonima* uopšte prisutna. U pogledu razlika nivoa vaspitanja bitno je istaći njihov značaj za hijerarhiju javnih funkcija u državi, ali su i pokazatelj Platonove opredjeljenosti da sve slobodne građane i žene uključi u proces vaspitanja. U *Državi* je ostalo nejasno da li i u kojoj mjeri treći stalež učestvuje u vaspitanju.

5.3.3 Preambule kao vaspitno sredstvo

Za razliku od *Države* gdje Platon izostavlja problem na koji način će građani pristati na predložene reforme, u *Zakonima* je dosta posvećeniji tom pitanju. Dva načina koja se pominju su naređivanje i uvjeravanje, metode koju se prisutne i u medicinskoj praksi (*Nom.720a*). Inspiraciju za uvođenje preambula koje bi trebalo da predstavljaju racionalna objašnjenja o sadržaju i vrijednosti zakona Platon preuzima iz muzičkih *noma*, uvoda koji su komponovani s ciljem olakšavanja vještine izvođenja (*Nom.722d-e*). Čudno je, tvrdi Platon kako je izostalo shvatanje da su uvodi sastavni dio zakonodavstva, čime implicira da su preambule zapravo njegova izvorna ideja.⁴⁸⁹ Preambule imaju vaspitnu ulogu čiji cilj je uvjeriti građane u važnost

⁴⁸⁹ Julia Annas smatra da neovisno o tome što Platon nije imao sljedbenike po pitanju ideje uvođenja preambula, ipak su preambule fascinantno doprinosi pravnoj i političkoj teoriji. Julia Annas, *Virtue and Law in Plato*, in: Christopher Bobonic (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010. pp. 71-92, p. 75

poštivanja i pokoravanja zakonima (*Nom.723a-b*). Kroz preambule građani blagonaklono prihvataju zakone, dok oformljeni zakoni predstavljaju naredbe koje treba slijediti. U cilju jasnije distinkcije između uvoda (preambula) i samih zakona Platon se poziva na dva različita pristupa pacijentu koja su prisutna u ljekarskoj praksi. Metoda ljekara koji liječi robove je tiranska jer isključuje slobodu pacijenta da može određivati šta bi bilo pogodno za liječenje, isključujući čak i potrebu bolesnika da objasni vlastito zdravstveno stanje (*Nom. 720c*). Metod ljekara koji liječi slobodne ljude je potpuno suprotan i on uključuje slobodu bolesnika da objasni vlastito zdravstveno stanje, nastojeći otkriti što više pojedinosti koje se odnose na bolest kako bi se pronašao adekvatan način liječenja. Pri tome, ljekar nastoji biti u ulozi vaspitača bolesnika, propisujući mu lijek uz obostrani pristanak koristeći se ubjeđivanjem (*Nom.720d-e*). Ropski metod karakteriše ne poznavanje prirode stvari (u slučaju zakona prirode zakonodavstva). Ljekar koji je stekao iskustvo o medicini ali ne posjeduje suštinu vještine liječenja uputio bi prijekor ljekaru kojeg vidi da liječi pacijenta prema modelu uvjeravanja. U njemu bi, kako Platon navodi, prepoznao učitelja koji bolesnika podučava medicini, a ne ljekara (*Nom. 857d-e*). Na isti način, način ponašanja ljekara robova ponašaju se aktualni zakonodavci (*Nom.857c-d*). Rasprava o zakonima za Platona predstavlja poduku, nastavu, predavanje. Njegov cilj nije kako i sam priznaje donošenje zakona već preispitivanje i podučavanje o zakonodavstvu i državnim uređenjima, kako bi se pronašao odgovor na koji način je moguće ostvariti najbolji poredak i uređenje (*Nom.858a*).

To ne znači da se *Zakoni* mogu promatrati tek kao akademska rasprava, iako je moguće da je riječ i o predavanjima koja je Platon držao u Akademiji. U VII knjizi raspravljajući o vaspitanju Platon navodi da rasprava koju vodi sa sagovornicima predstavlja najpogodnije sadržaje koje mladi trebaju slušati (*Nom. 811c-d*). Dijalog je pisan ne kao priručnik već kao ključna literatura, kao uzor kojeg će koristiti vaspitači (*Nom.811c-d*).

Naročit fokus je na umjetnicima i umjetničkoj paidei. Umjetnici bi trebalo da u *Zakonima* pronalaze uzore za ono što je prikladno svrsi vaspitanja. Kako bi se umjetnost učinila ovisnom o zakonodavstvu Platon djela zakonodavaca postavlja na viši nivo od djela pjesnika. Veća je sramota ukoliko bi Likurgovi ili Solonovi savjeti i uputstva kako živjeti bila pogrešna nego li ukoliko to učine Tirteji ili Homer, jer drugi ovise od prvih, a ne obratno (*Nom. 858e*). Gotovo identičan stav potvrđuje i u XII 941b knjizi kritikujući pjesničko prikazivanje bogova, navodeći da pravilne predstave o religiji i onom što je primjereno vaspitanju poznaje isključivo zakonodavac. Navodeći *Zakone* 811d-e kao uzor Platon kaže:

„Stoga ja nikako ne bih čuvaru zakona, koji je ujedno i nadzornik vaspitanja omladine, mogao da navedem neki bolji uzor od toga. On treba da podstiče učitelje da u njemu poučavaju dečake. A kada gleda pesnička ili prozna dela, pa naiđe na nešto što je sa tim povezano, ili kada naiđe na nešto što se samo usmeno prenosi a srodno je s ovim poukama, to nipošto ne sme da zanemari, nego treba sve da zabeži“.⁴⁹⁰

„τῷ δὴ νομοφύλακί τε καὶ παιδευτῇ παράδειγμα οὐκ ἂν ἔχοιμι, ὡς οἴμαι, τούτου βέλτιον φράζειν, ἢ ταῦτά τε διδάσκειν παρακελεύεσθαι τοῖσι διδασκάλοις τοὺς παῖδας, τὰ τε τούτων ἐχόμενα καὶ ὅμοια, ἂν ἄρα που περιτυγχάνη ποιητῶν τε ποιήματα διεξιῶν καὶ γεγραμμένα καταλογάδην ἢ καὶ ψιλῶς οὕτως ἄνευ τοῦ γεγράφθαι λεγόμενα, ἀδελφά που τούτων τῶν λόγων, μὴ μεθίεναι τρόπῳ μηδενί, γράφεσθαι δέ“.⁴⁹¹

Zakoni su, prema tome, ne samo filozofsko – politička rasprava, već bitno i pedagoška. Na taj način Platon *Zakonima* pripisuje praktičnu svrhu, čime dodatno osnažuje ideju o namjeri realizacije postulata i principa datih u dijalogu.

Zanimljivo je da Platon čak i u IX knjizi 859b, tvrdi da on i njegovi sagovornici još uvijek nisu zakonodavci obzirom da nisu ispitali sve pojedinosti zakona, čime je implicirano da se još uvijek nalaze u domenu preambula ili uvoda zakona, a ne samih zakona. *Zakoni* se stoga mogu promatrati i kao skup preambula za buduće zakonodavstvo obzirom da nije jednostavno odrediti kada Platon govori o preambuli zakona, a kada o samome zakonu.

U pogledu načina prihvatanja zakona Platon nastavlja kritiku zakonodavaca jer nisu prepoznali značaj kombiniranja metoda naređivanja i ubjeđivanja već su nastojali neobrazovanoj većini silom nametati zakone (*Nom.*722c). Platon u nagovaranju prepoznaje produktivniji metod nego li u naredbi, jer će građani dobrovoljno prihvatati ono što nije silom nametnuto. Jedan od primjera koji to i potvrđuje je zakon o braku. Ponavljajući stavove iz *Državnika* da prilikom izbora bračnog partnera treba voditi račun o razlici u karakterima iz kojih nastaje najljepša harmonija, a ne o materijalnim dobrima, Platon navodi kako nije moguće zakonom regulirati pitanje izbora bračnog partnera (*Nom.* 773d). Nagovaranje je produktivnija opcija (*Nom.*773e) i ono bi trebalo da sadržava upozorenja kako na pozitivne tako i na negativne posljedice nekog postupka. Prije donošenja odluke o braku, ali i drugim izborima i radnjama bitno je konsultovati preambule u kojima je sadržano ono što priliči da se učini (*Nom.* 772e).

⁴⁹⁰ Ibid., str. 236. 811d-e

⁴⁹¹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

Uočivo je da Platon u *Zakonima* ne dovodi nagovaranje u vezu sa retorikom iako je ono neposredno povezano s tom vještinom. Platon ne navodi u *Zakonima* da bi preambule mogle biti zloupotrijebljene. Fokus je na pozitivnom aspektu uvodnih govora kao vrste pripreme za ono što donosi zakon kao naređenje.⁴⁹² Preambule služe i kao pokazatelj do koje mjere su građani usvojili principe vaspitanja. Što je vaspitanje potpunije i temeljnije time su i izgledi za prihvatanje preambula veći.

Iako je veoma značajna uloga preambula koje u određenom smislu reprezentuju filozofsku mudrost, one, kako tvrdi G. Klosko nisu zamjena za filozofe.⁴⁹³ Ne daju sve opisane preambule racionalne argumente, neke sadržavaju i mitske priče.⁴⁹⁴ Shvatanje korisnosti zakona ne implicira da svi građani moraju poznavati i principe i suštinu zakonodavstva. To je nužno za one koji su usvojili saznanja o najvišim vrijednostima i najvišem vaspitanju. Iako je dijaloški metod osnova Platonove filozofske ekspresije čime pokazuje odanost dominantnom atinskom načinu komunikacije kojim se rješavaju bitni problemi, Platon ipak ne dopušta građanima Magnezije da raspravljaju o preambulama. Taj zadatak je prepušteniskusnim zakonodavcima kakvi su Platon i njegovi sagovornici. Ostali građani, čini se, dovoljno je da iskažu poslušnost i pasivno prihvataju propise.

5.4 Mješovit ustavni poredak

Iznoseći u prve dvije knjige *Zakona* principe uspostave države koji se sastoje u vrednovanju vrline kao osnove zakonodavstva i vaspitanja kao načina formiranja valjanih građana koji svojevrijem prihvataju da vladaju i da se nad njima vlada Platon prelazi na ispitivanje političke prošlosti. Iako su prisutne reminiscencije na politički kontekst nastanka i propasti dorskih država, kao i Atine i Perzije Platon se ne zadržava toliko na historijskim

⁴⁹² R. F. Stalley prepoznaje drugu stranu uvjeravanja koja nije toliko bezazlena kako naizgled djeluje Platonovo insistiranje na preambulama. Uvjeravanje može biti i opasno. Prva negativna strana je da uvjeravanje može imati efekta na individualnu slobodu i način života koji će čovjek odabrati ograničavanjem područja u kojem je to i moguće postići. Kazne nisu uvijek efektivne. Socijalni pritisak može imati pozitivniji učinak od kazni, na isti način kao i strah od sankcionisanja. Drugo, Stalley odriče učinkovitost uvjeravanja u slučaju kada su ljudi slobodni da zagovaraju suprotne stavove političkim. Zaključak je da postizanje socijalnog konformizma kroz uvjeravanje isključuje slobodu govora. Time je ideja vaspitanja bitno povezana s tim da isključuje građanima pravo za samoizražavanje. R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, 1983, p. 43-44

⁴⁹³ George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006. p. 245

⁴⁹⁴ Julia Annas, *Virtue and Law in Plato*, in. Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 20210. pp. 71-92, p. 76. Julia Annas smatra da same preambule ne mogu biti dovoljna baza čak ni za one koji jasnije shvataju stvari za ponašanje prema zakonima. Platon, kako smatra Annas, nikada ne preferira samo metod uvjeravanja već kombinovano sa prisilom. Ibid., p. 76

činjenicama, već više na pokušaju da ih elaborira sa stanovišta vlastite filozofije. Priča o velikom potopu kao i određene političke prilike Troje uvedene su više kao vid uvoda u kompleksnije filozofsko političke teme. Kako nije moguće temporalno odrediti prvobitni nastanak države, Platon ponovo pribjegava mitskoj naraciji o velikom potopu kao polazištu za objašnjenje onoga što se sa ljudima i organizacijom života u zajednici događalo nakon tog događaja. Period nakon velikog potopa nije opisan kao period teškoća, iako je to vrijeme snalaženja u nedostatku tehničkih i političkih vještina, zakonodavstva, nedostatka materijalnih dobara, usamljenosti i rasutosti naseobina (*Nom.*677b-e). U takvom načinu života sadržane su mnoge vrline poput umjerenosti, pravednosti, hrabrosti što implicira da su tadašnji ljudi u poređenju sa sadašnjim (tj. Platonovim savremenikima) živjeli moralnije (*Nom.*679d-e). Zbog činjenice da im je nedostajalo sve što inače predstavlja predmet razdora, pobune i svađa, nisu im bili potrebni pravnici, niti ratničke vještine jer nisu imali potrebu da ratuju, niti su osjećali potrebu za zakonima jer su živjeli po zakonima otaca (*Nom.* 680a). To znači da su ljudi i u najjednostavnijoj formi života živjeli u političkoj zajednici koju Platon označava kao patrijarhalnu (*Nom.* 680b).

Određene sličnosti mogu se prepoznati i u *Državi* u opisu postanka „zdrave države“ države koja još uvijek nije opterećena nesuglasticama i raskolom oko materijalnih dobara što je karakteristika naredne *forme* države koju Platon naziva državom luksuza (ili svinja). Zajednička osobina „zdrave države“ u *Državi* i patrijarhalne države u *Zakonima* je manja podložnost konfliktu. Platon u *Državi* razmatra porijeklo države s obzirom na prisustvo, odnosno odsustvo pravednosti čemu je u pozadini i ekonomski aspekt polisa s obzirom da je ključna definicija pravednosti raditi svoj posao. U *Zakonima* nastoji pokazati porijeklo države kao prirodnog cilja ljudskog razvoja života u civiliziranoj zajednici odbacujući implicitno na taj način Protagorine kao i Glaukonove teze o neprirodnosti države, nečeg što je konstrukt ugovora ili božije intervencije.⁴⁹⁵ Platon, naravno u *Zakonima* ne odstupa od ideje da je pravednost ono što državu čini mogućom i da je jedino sredstvo da se država uredi po mjeri ljudske prirode. Pema tome kada Platon raspravlja o porijeklu države, zatim o razlozima propasti država on to uvijek čini s obzirom na prisustvo, odnosno odsustvo vrline u državama, neovisno da li je riječ o prirodnom udruživanju ljudi nakon velikih katastrofa ili propasti država.

⁴⁹⁵ R. F. Stalley, *Plato's Laws: An Introduction*, Basil Blackwell, 1983. p. 71

Savršeniji oblik od patrijarhalnog je kraljevstvo i ono nastaje udruživanjem porodica i rodova kojima su vladali najstariji članovi. Kako je u kraljevstvu kao velikom domaćinstvu svaki rod unio svoje običaje i prenosio ih sa generacije na generaciju, tako su običaji postali temelj zakonodavstva, nakon što su izabrani predstavnici svake skupine odredili ono što će biti korisno za cjelu zajednicu i to proglasili zakonom (*Nom.* 681b-d). Za treći oblik uređenja pored patrijarhalnog i kraljevstva, koje Platon uzima izvorishem sukobljenosti u polisima, nije jasno da li je riječ o demokratiji ili oligarhiji. Pozivajući se na Homera kao izvor, Platon opisuje trojanski državu kao treći oblik koja je nastala u ravnici pored rijeka. To je vrijeme osnivanja mnogih polisa, kao i njihovog međusobnog konflikta od kojih je trojanski rat najpoznatiji događaj. Platon opisuje destruktivne posljedice desetogodišnjeg trojanskog rata na sve države iz kojih su dolazili ratnici u Troju. One podrazumijevaju devijacije običaja i načina ratovanja što je utjecalo na promijenu percepcije onoga šta rat uopće predstavlja (*Nom.* 682e). Vjerovatno je tema trojanskog rata značajna za dalje propitivanje uređenja Krita i Sparte čije zakonodavstvo je u cjelosti povećeno problematici rata. Četvrti oblik postanka države je uređenje Sparte, Mesene i Lakedemona, država kojima su vladala tri kralja i koje su nastale na kompromisu vladanja i pokoravanja između kraljeva i građana, kao i međusobnog pomaganja. Od tri države Sparta je uspjela da se održi, dok su druge dvije propale.

Platon ne krije razočarenje propašću država koje su zajedno mogle predstavljati integrativni faktor helenskog svijeta, nadmoćnu vojnu državu koja bi garantirala sigurnost od opasnosti napada varvara (*Nom.* 686d-e). Dorske države su propale zbog odsustva morala, izopačenosti, neznanja, duhovne neobrazovanosti kraljeva i nepoznavanja principa mjere (*Nom.* 688c-d, 691a, 691c-d). To su razlozi koji su u prošlosti, sadašnjosti, ali će i ubuduće destruktivno utjecati na svaki državni poredak (*Nom.* 688c-e). Najopasnije je neznanje kako za pojedinca tako i za državu, kao i konflikt između razboritosti na jednoj strani, i zadovoljstva i bola na drugoj (*Nom.* 689a-b). Nepovino vanje duše onome što savjetuje razum, isto je što i protivljenje građana da se pokoravaju zakonima i vladarima (*Nom.* 689b). Propast dorskih država je konkretan pokazatelj posljedica nemogućnosti samokontrole i vladavine nad sobom.

Analogija bola i zadovoljstva u duši sa ponašanjem naroda u državi služi da se pokaže ono što već u I i II knjizi *Zakona* Platon naglašava, a to je neophodnost kultivacije strasti i nagona čije posljedice su direktno uočive u socijalnom okruženju. Time Platon u „političkoj psihologiji“ *Zakona* nije otišao drastično dalje u odnosu na *Državu*. Razlika je u odsustvu naglašavanja stroge distinkcije djelova duše, ali i snažnije naglašavanje prirode racionalnog elementa duše kako bi se opravdao zahtjev za vladavinom filozofa, nego li zadovoljstva i bola

kao što je slučaj u *Zakonima*. Fokusiranjem na prirodu zadovoljstva i bola u *Zakonima* kao vida motivacije duše Platon želi otkriti na koji način se građani u cjelini ponašaju, a ne prevashodno oni koji su najmudriji među njima. U oba dijaloga racionalnosti je data prednost u odnosu na strasti i nagone.

Iako Platon u *Zakonima* ne insistira na analogiji duše i polisa kao fundamentu za razumijevanje pravednog odnosa između države i pojedinca, on i dalje ostaje na istom tragu da reforma političkog života polazi od uređenja duše, a zatim i zajednice. Bez obzira na kvalitetu tehničkih i drugih sposobnosti, bez saglasnosti u duši niko ne bi smio biti nosilac političkih funkcija. Mudrima treba povjeriti vladanje čak i ukoliko bi oskudjevali sa osnovnim znanjima kao što je pisanje ili plivanje (*Nom.* 689d). Platon ne misli ozbiljno da vladari ili upravitelji ne znaju čitati, pisati jer to spada u osnove vaspitanja. Riječ je više o tome da se naglasi značaj moralnog aspekta znanja koji je ključan za politički uspjeh. O mudroj vladavini Platon kaže (*Nom.* 689d-c):

*„Takvima, kao urazumljenim, valja dati upravu. Jer, dragi prijatelji, da li bismo mogli da računamo na to da će se tamo gde nema saglasja u duši pojaviti makar i privid razboritosti? To je nemoguće. Najlepše i najveće saglasje biće s punim pravom nazvano najvećom mudrošću. Samo onaj ko učestvuje u njoj koji razumno živi, dok će se onaj drugi, kome ona nedostaje, u svakoj prilici pokazati upropastiteljem sopstvenog doma, nikako spasiocem države, nego u svemu suprotno, neznaicom.“*⁴⁹⁶

“ καὶ τὰς ἀρχὰς δοτέον ὡς ἔμφορον. πῶς γὰρ ἂν, ὧ φίλοι, ἄνευ συμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τὸ μικρότατον εἶδος; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν μεγίστη δικαιοτάτ' ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος, ὁ δὲ ἀπολειπόμενος οἰκοφθόρος καὶ περὶ πόλιν οὐδαμῆ σωτὴρ ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον ἀμαθαίνων εἰς ταῦτα ἐκάστοτε φανεῖται”.

⁴⁹⁷

Zahtjev da vladaju mudri nije protivprirodan. Vladavina zakona kao autoriteta je prirodna samo onda kada nije prisila (*Nom.* 690a). To je najznačajniji aksiom na kojem se zasniva vladanje.⁴⁹⁸ Politička prošlost dorskih država ukazuje na još jednu pogrešku koja je

⁴⁹⁶ Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 95-96, po prevodu: Albin Vilhar

⁴⁹⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁴⁹⁸ Platon navodi sedam aksioma kojima objašnjava odnos vladanja i pokoravanja. Prvi i drugi se odnose na vladavinu oca ili majke, odnosno roditelja nad djecom. Treći da su stariji oni koji naređuju, a mladi slušaju i izvršavaju zapovijesti. Četvrti pokornost robova gospodarima, peti vladavina jakih nad slabijima. Šesti da razborit vlada, a neznalica da bude vođen. I sedmi se odnosi na način izbora političkih funkcija kombinacijom

Argos i Mesenu stajala propasti, a Spartu sačuvala, a to je princip mjere. Spartansko uređenje je pozitivan model na koji način ograničiti samovolju vladara i distribuirati vlast u državi. Sparta je imala dva kralja, vijeće staraca od dvadeset osam članova čija moć je bila izjednačena sa kraljevskom moći, kao i eforat (*Nom.* 681e, 692a). Na taj način postojala je mogućnost kontrole i nadgledanja vlasti jednih od drugih. Distribucija političke moći među navedenim političkim *tijelima* je imala pozitivan efekat na očuvanje Sparte. Postignuta je mjera koje se neophodno pridržavati kako u individualnom životu kroz obuzdavanje želja i strasti, tako i u državi obuzdavajući strast za apsolutnom političkom moći.

Politička prošlost pokazuje da dopuštanje velike vlasti putem zakona bez kontroliranja iste vodi propasti države (*Nom.* 693b). Ograničenje samovolje vladara je jedini ispravni put koji je moguće ostvariti uvažavanjem slobode, umjerenosti i razboritosti. Platon je već u *Državniku* prepoznao slobodu kao jedan od kriterija klasifikacije oblika vlasti, dok u *Zakonima* slobodu uzima kao princip valjane *politeje*. Zakonodavac prilikom donošenja zakona mora voditi računa o tome kako učiniti državu jedinstvenom, razboritom i slobodnom (*Nom.* 693c).

Političko iskustvo država pokazuje da se oblici državnih uređenja mogu svesti na dva osnovna: na vladavnu jednog odnosno monarhiju i vladavinu većine odnosno demokratiju. Perzija i Atina su reprezentativni primjeri demokratskog i monarhijskog tipa vlasti čije pozitivne i negativne osobine mogu biti konstruktivne za buduće zakonodavstvo Magnezije. Demokratija i monarhija su reprezentanti dvije krajnosti oličene u nekontroliranoj slobodi i bezvlašću (demokratija) i despotizmu (monarhija). Izmirenjem navedenih krajnosti i pronalaženjem prave mjere između nekontrolirane slobode i bezvlašća koja je uništila Atinu i despotizma i ropstva naroda koji je uništio perzijsku monarhiju (*Nom.* c-e) Platon vjeruje da je moguće pronaći alternativu za dobar državni poredak. Jedinstvo Atinjana, pokoravanje vladaru i zakonima, razvijen osjećaj stida koji je povezivao građane koji su jedinstveno i hrabro istupili protiv moćnih perzijanaca Platon uzima slavnim djelom političke prošlosti Atine. Nevolja je nastala kada je podsticanje na slobodu uzelo maha i destruiralo sve važeće normative koji su oblikovali život Atine ranije. Strahopoštovanje prema starim zakonima koje je krasilo atinski narod, zatim pridržavanje tradicionalnih kanona umjetnosti, sve je u ime

naklonosti bogova i slučaja. U tom smislu žrijeb je poželjno sredstvo izbora. Onaj ko dobije funkciju žrijebom zapovijeda onome ko je u tom natjecanju izgubio (*Nom.* 609a-d). Aksiomi pokazuju da u svim odnosima među ljudima, od odnosa u domaćinstvu, različitih starosnih skupina, snažnijih ili slabijih, do vršenja javnih dužnosti i izbora na funkcije vlada odnos vladanja i pokoravanja. Ako dođe do preobrata nekog od navedenih odnosa nesumnjivo dolazi do degradacije tog odnosa.

slobode dovedeno u pitanje što je utjecalo na izmjenu političkog i kulturnog života. Promijene u muzici su primarno utjecale na oblikovanje novog karaktera koji ne trpi ograničenja, uzimajući sebe kao vlastiti autoritet i mjerilo. Vjerovanje da je svaki pojedinac sposoban prosuđivati muziku⁴⁹⁹ proširilo se i u domenu politike. Platon smatra da demokratija tog vremena i ne bi bila toliko loša da su plemeniti ljudi bili na vlasti (*Nom.* 701a-b).

Izlaganje pozitivnih i negativnih političkih praksi, buduće zakonodavce podučava tome da svaki put kada se odmakne od umjerenosti, u jedan ili drugi ekstrem, despotizam ili bezvlašće, država je na krivom putu i nepovratnoj propasti (*Nom.* 701e). Primjeri konkretnih političkih praksi imaju vaspitnu ulogu za zakonodavce i predstavljaju vodič za postuliranje racionalno utemeljene države koju Megil, Kleinija i Atinjanin žele zasnovati ne samo u mislima kako je Sokrat isticao u *Državi*, već i na konkretnom geografskom području, preciziranom veličinom i brojem domaćinstava, ekonomijom.

Zbog načina političke oragnizacije vlasti u Sparti, Platon je u dilemi o kakvom uređenju je zapravo riječ. Spartansko uređenje sadrži elemente svih poznatih oblika vladavine, zbog čega nije moguće eksplicite tvrditi da je riječ o određenom „ustavnom poretku“ (*Nom.* 712d-e). Slično Kleinija tvrdi i za Knos, na što Atinjanin odgovara da razlog nemogućnosti svođenja političke organizacije države na određeni oblik sugerira da je riječ o pravim državnim uređenjima u odnosu na druga, koja čak i nemaju oblik države (Platon ih naziva gradskim naseljima) jer u njima vlada despotski odnos prema građanima kao robovima (*Nom.* 713a). Suština je u tome da je Platon jedino u Sparti prepoznao uvažavanje principa mjere, kroz kombinovanje različitih elemenata koji karakterišu različite političke poretke. Mješovit ustavni poredak bi bio jedini način ograničenja političke moći. To ne znači da Platon vidi Spartu na jednak način kao što opisuje demokratiju u VIII knjizi *Države* u kojoj takođe prepoznaje klicu svakog drugog oblika vlasti. Demokratiju opisanu u *Državi* moguće je porediti sa opisom demokratije nakon peloponeskog rata u *Zakonima*. U oba opisa demokratija propada zbog odsustva umjerenosti i neograničene slobode, kao i zbog lošeg vaspitanja. U takvoj demokratiji načelo dobrovoljnog pokoravanja i vladanja je odsutno jer svi žele i vjeruju da su sposobni da vladaju. U *Državniku*, za razliku od *Države* i *Zakona*, disperzija političke moći među građanima, čini demokratiju bezakonja poželjnijom od tiranije ili demokratije utemeljene na zakonima. Ali, takvoj demokratiji nedostaje racionalno utemeljno vodstvo što je čini nesposobnom da učini državu dobrom.

⁴⁹⁹ Muzika podrazumijeva kulturu u širem smislu, a ne isključivo vid umjetnosti kao što je slučaj danas.

Politička historija Atine i Perzije je pokazatelj da poštivanje principa mjere vodi procvatu države. U suprotnom, degradacija je neizbježna. Slobodu u demokratiji uništava prividno znanje, dok monarhiju samointeres vladara. Postizanje srazmjere nije prepušteno idealnom vladaru kao što je slučaj u *Državniku*. Platon predlaže niz institucija koje će predstavljati ogledalo umjerenog poretka. Pored institucija, predložen je i specifičan način odabira onih koji će obavljati javne funkcije. Najprije treba odabrati čuvare zakona (trideset sedam članova⁵⁰⁰), zatim vojne zapovjednike, članove vijeća (tristošezdeset članova), pritane, sveštenike i druge nadzornike sa manje značajnim funkcijama. Jednakost i srazmjeru u izboru za javne funkcije Platon nastoji uspostaviti kroz uvođenje četiri imovinska razreda. Imovinski cenzus karakterističan za Solonov „ustav“ je model kojeg Platon slijedi. Podjelom stanovništva prema imovinskim razredima i shodno tome određivanje i javnih funkcija trebalo bi da doprinose odsustvu antagonizama među građanima.⁵⁰¹ Oni sa najviše novca trebaju obnašati i najviše funkcije.

Građanima četvrtog najnižeg imovinskog razreda bilo je dopušteno da učestvuju u radu skupštine i sudova. Aristotel navodi da se prilikom određivanja funkcija putem žrijeba u Solonovo doba svakog građanina koji izrazi želju da učestvuje u izboru pitalo kojem razredu pripada. Nijedan građanin ne bi odgovorio da pripada zakupničkom (četvrtom razredu).⁵⁰² Platon u *Zakonima* 698b-c opisuje Solonovo doba zlatnim periodom atinske političke prošlosti koja se odlikovala poštivanjem zakona, osjećajem stida i boljoj povezanosti građana što je doprinijelo slavnoj pobjedi protiv perzijanaca. Sve to je bilo moguće zahvaljujući umjerenj slobodi zaslužnoj za procvat Atine. Takvu slobodu, pokoravanje zakonima, određivanje političkih prava prema imovini građana Platon nastoji načiniti sastavnim djelom valjane *politeje* opisane u *Zakonima*. Prema tome kada Platon govori o značaju političke prošlosti za buduće zakonodavce on misli na značaj koju takva prošlost ima za njega, za *projekat* države koju nastoji opisati. Malcolm Schofield prepoznaje da Platon državu u *Zakonima* ne naziva demokratijom. Opis starih perzijskih i atinskih ustava ne smije

⁵⁰⁰ Toliko članova je bilo prisutno i u spartanskom „ustavu“ odakle je Platon vjerovatno i preuzeo taj model.

⁵⁰¹ Historičari V.V. Struve i D. P. Kalistov navode da se imovinski cenzus zadržao i u vrijeme Klistena, kao i nakon njegove vladavine. Da su politička prava građana bitno određena imovinom koju posjeduju vidljivo je i u sastavu vijeća od 500 članova koje je birano iz prva tri imovinska razreda. Najviše javne funkcije bile su u rukama bogatih građana iz prva dva razreda. V.V. Struve i D. P. Kalistov, *Stara Grčka*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1969. str. 217

⁵⁰² Aristotel, *Ustav atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 1997. str. 40-41, po prevodu P. Jevremović

kompromitirati tvrdnja da dobru *politeju* čini kombinacija monarhijskih i demokratskih elemenata.⁵⁰³

Solonova država nije bila demokratska. On je načinio iskorak prema demokratizaciji ustava, a jedna pored značajnih reformi koje je sproveo pored ukidanja dužničkog ropstva je kako i Aristotel potvrđuje, davanje mogućnosti građanima da participiraju u radu suda, čime je prema Aristotelu ojačao narod, što implicira da ukoliko narod zagospodari sudom, zagospodario je i državom.⁵⁰⁴ Platon zahtijeva identično od građana Magnezije, naime da učestvuju i prate rad suda, jer to podrazumijeva „građansko pravo“ i osjećaj pripadnosti državi. Uzimajući u obzir dalje Platonove reforme, svim građanima je data mogućnost da biraju, stim da sloboda izbora podrazumijeva i obavezu učestvovanja u izborima. Za prva tri imovinska razreda propisana je obaveza participiranja u izbornom procesu, dok je pripadnicima najnižeg imovinskog razreda data sloboda da prihvate ili odbiju učešće u izboru, bez snošenja novčane kazne kakva je predviđena za prva tri razreda (*Nom.756c-e*).

Podjela na imovinske razrede nije isto što i pojava na staleže u *Državi*. O duševnim osobinama ljudi različitih imovinskih razreda nema rasprave. Ono što bi predstavljalo zajedničku tačku u oba dijaloga jeste da se i u *Zakonima* insistira na ideji „nejednakosti priroda“ koju zakonodavci moraju uvažavati ukoliko im je cilj pravednost. Bez toga se teško uspostavlja valjan odnos između onih koji vladaju i onih kojima se vlada, jer izjednačavanje javnih počasti ne može dovesti do prijateljstva robova i gospodara, nesposobnih i sposobnih (*Nom. 757a*). Stvaranje prijateljstva među građanima zahtjeva dvije vrste jednakosti koje su međusobno suprotstavljene. Prva jednakost je poznata i pod nazivom *aritmetička jednakost*, koja je karakteristična više za demokratiju jer se izbor počasti u državi vrši kockom, a ne s obzirom na moralne i intelektualne kvalitete. Druga je *geometrijska*, istinska jednakost čija je

⁵⁰³ Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, 2006, p. 79. C. J. Rowe djeli slično mišljenje Schofieldovom da Magnezija nije demokratska država, jer se u Magneziji ne upravlja na populističkim principima. C. J. Rowe, *Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, pp. 63-76, p. 68-69. Povratak političkoj prošlosti se interpretira i kao Platonov pokušaj oživljavanja polisa arhajskog razdoblja u kojem je čvrstu osnovu predstavljala religija, poštivanje tradicije, običaja i zakona. U tom kontekstu Morrow se pita šta je uopšte nagnalo Platona da odabere Krit kao mjesto na kojem bi zasnovao najbolju državu, obzirom da Krit nije u klasičnom razdoblju bio naročito značajno političko ili kulturno mjesto kako je to bio slučaj u arhajskom razdoblju kada je imao ključnu ulogu oblikovanja grčke kulture. Morrow zaključuje da je to vjerovatno slavna prošlost Krita iz arhajskog perioda. Glenn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, p.17-18

⁵⁰⁴ Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, 2006, str. 41

suština dostupna samo Zeusu, a ljudima neznatno. O istinskoj jednakosti Platon kaže *Nom.* 757c-d:

„Većem ona daje više, a manjem manje, a obojici onoliko koliko im prema njihovim prirodnim sposobnostima pripada. Onima koji su veći po vrlini daje uvijek veće počasti, a onima koji su suprotnost ovima u vrlini i obrazovanju daje samo ono što im odgovara, te na taj način i jednima i drugima deli u pravednoj razmeri. A u tome se i sastoji naša državnička mudrost i pravičnost.“⁵⁰⁵

„τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει, μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρω, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζουσι μὲν πρὸς ἀρετὴν αἰεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοῦναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον. ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν αἰεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.“⁵⁰⁶

Nakon što Platon potvrdi da je *geometrijska pravednost* princip kojeg bi trebao slijediti svaki zakonodavac kada želi uspostaviti dobru državu, on prvi put iznosi definiciju pravednosti koja glasi *Nom.* 757d:

„A pravičnost se, kao što malopre rekosmo, sastoji u tome da se nejednakima uvek daje prema njihovoj prirodi, pa time istinski jednako“⁵⁰⁷

„τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ νυνδὴ λεχθέν, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἐκάστοτε δοθέν.“⁵⁰⁸

Navedena definicija teško da protivrječi definiciji u *Državi* prema kojoj pravednost podrazumijeva raditi posao koji odgovara prirodi građanina. Ono što čini bitnu razliku jeste pokušaj traženja kompromisa dva principa jednakosti u *Zakonima*, što nije slučaj u *Državi*. Nema alternative kada je u pitanju istinska pravednost u *Državi*. U *Zakonima* se nameće nužnim za državu povremena upotreba *aritmetičke jednakosti* kako bi se minimizirali unutarjni sukobi. Platon priznaje da je to u suprotnosti sa istinskom pravednošću (*Nom.* 757e), ali s obzirom da je teško uvjeriti većinu u ono što je za svakog građanina najbolje, izbor kockom koji je bio svojstven demokratskoj Atini treba biti uključen kao sredstvo smirivanja tenzija. Kako izbor kockom ne garantuje i najbolji ishod potrebno je prizivati i božiju intervenciju kako bi izbor bio pravedan (*Nom.* 757e). U IV 709c knjizi Platon govori u sličnom tonu da tok stvari određuje primarno bog, zatim slučaj i na koncu sposobnost

⁵⁰⁵ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1991. str. 171-172, 757c, po prevodu: Albin Vilhar

⁵⁰⁶ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁵⁰⁷ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1991. str. 171, 757d, po prevodu: Albin Vilhar

⁵⁰⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

zakonodavca. To su zapravo tri mogućnosti koje Platon inkorporira u „izborni sistem“, gdje ono što bog tj. Zeus određuje je najpravednije, zatim se zakonodavac približava svojom umješnosti tom idealu, dok slučaj ovisi kako od okolnosti tako i božije volje. Mogućnost da građani biraju nadzornika kao i da budu izabrani kockom, glasanjem, preporukom stručnjaka odaje utisak slobode iako ta sloboda nije isto što i savremeni koncept demokratske slobode, čak ni sloboda atinske demokratije koja je bliža savremenoj nego li Platonov model u *Zakonima*. Čini se da Platon ne želi lišiti vjere u sposobnost da učestvuju u vlasti one građane koji ne posjeduju dovoljno potencijala za velike stvari, iako je njihov doprinos državi manji nego li drugih. Svi ljudski kapaciteti mogu biti korisni državi ukoliko su prepoznati i ukoliko im je određena funkcija. To je i jedan od razloga zbog kojeg Platon uključuje i žene u javni život, vjerujući da se u njihovom potencijalu krije polovina snage polisa. Ipak ostaje dilema koliko državi doprinose građani posljednjeg imovinskog razreda.

Gotovo za sve funkcije u državi Platon navodi iz kojih razreda će biti odabrani čuvari, nadzornici, sudije i to su prevažodno prva tri razreda. Četvrti razred ima mogućnost učešća u radu skupštine prilikom izbora ali nije navedena nijedna funkcija koju bi obnašali isključivo građani četvrtog imovinskog razreda. Dajući slobodu građanima najnižeg imovinskog razreda da učestvuju ili ne učestvuju u javnom životu bez sankcija Platon je vjerovatno smatrao da će na taj način minimizirati mogućnost izbora na funkcije onih koji su manje zaslužni od drugih, zbog vjerovatnoće da bi građani četvrtog razreda bili manje zainteresirani za glasanje. Drugo, Platon daje prednost direktnom izboru dizanjem ruku onih koji se ističu znanjem u određenom području, a tek nakon što se odabere propisan broj potencijalnih upravljača ili nadzornika, između njih se bira onoliko koliko je potrebno za datu dužnost i tu je data mogućnost izbora kockom. Treće, za najznačajnije funkcije biraju se oni koji posjeduju slobodno vrijeme potrebno za vršenje javnih dužnosti, a takvi su oni građani koji su u boljem materijalnom položaju od ostalih (*Nom.* 763d).

5.4.1 Mješovit ustavni poredak između oligarhije i tiranije

Riješenja koja Platon nudi za uspostavu mješovitog ustavnog poretka prema Ernestu Barkeru liče na umjerenu oligarhiju. Razvodnjenost monarhije između više dužnosnika kao i oslabiljenost demokratije kroz kontrolu skupštine i ograničenje prava izbora moglo bi biti riješenje koje se može prepoznati u grčkom političkom iskustvu gdje su preovlađujući faktori skupština i oligarhija.⁵⁰⁹ Već je Aristotel ustvrdio da Platonov opis izbora onih koji će vladati kao i zahtjev da bogatiji moraju preuzeti javne funkcije dok su siromašniji građani toga oslobođeni predstavlja zapravo oligarhiju (*Pol.* 12665-25). Način izbora na javne funkcije je osmišljen na taj način da brojniji u vlasti budu oni koji dolaze iz najviših razreda. To su razlozi koji Aristotela dovode do zaključka da se Platonov mješovit oblik vlasti ne može sastojati iz demokratije i monarhije (*Pol.* 1266a20-25). Državni poredak koji Aristotel prepoznaje u *Zakonima* je kombinacija demokratije i oligarhije.⁵¹⁰

Oligarhijom se u *Zakonima* Platon ne bavi naročito kao što je to slučaj sa *Državom*. Kritika oligarhije u *Državi* kao poretka koji se temelji na želji za novcem implicira malu vjerovatnoću da je Platon oligarhiju smatrao poželjnom u *Zakonima*. On je eksplicitan u tome da uporedo težiti za novcem i vrlinom nije moguće jer jedno isključuje drugo. Potom, kriteriji odabira za najviše funkcije koji podrazumijevaju poznavanje božanskih stvari i nagrada države za vrlinu (*Nom.* 966d) pokazuju da Platon kriterij materijalnog statusa ne uzima fundamentalnim za političke aktivnosti.

Više je pažnje u *Zakonima* posvećeno tiraniji i čini se da po prvi put Platon umjerenije govori o tiraniji. Platon vjerovatno ima u vidu značenje koje je tiranija imala prije 5. vijeka stare ere kada su tirani imali podršku naroda i nisu morali uvijek pribjegavati sili da bi zadržali vlast.⁵¹¹ U IV knjizi baveći se pitanjem na koji način zakonodavac treba izvršiti

⁵⁰⁹ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. 1959, p. 194

⁵¹⁰ George Klosko nastoji ponuditi kako sam kaže bolje riješenje od Aristotelovog. On smatra da Aristotel griješi kada tvrdi da Platon u *Zakonima* preuzima oligarhijske i demokratske elemente. Platon jasno navodi da je riječ o kombinaciji demokratskih i monarhijskih elemenata. Drugo, raspravljajući o dvije vrste pravednosti Platon navodi da izbor mora sadržavati elemenat proporcionalne pravednosti što uključuje privilegije za one superiornije u vrlini. Aristotelova interpretacija bi podrazumijevala da Platon smatra bogatstvo ravnim vrlini. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006. p. 240. Ernest Barker poput Kloska dovodi u pitanje Aristotelovu kritiku Platona. Barker smatra da Platon kako iz monarhije tako i iz demokratije uzima samo ono što predstavlja njihove pozitivne strane. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. 1959, p. 199

⁵¹¹ Michael Gagarin navodi da je izraz τύραννος tek u kasnom 5 vijeku stare ere dobio negativnu konotaciju, dok se u Platonovo vrijeme na tiraniju gledalo kao na neobuzdanu grabežljivost podržanu nezakonitim nasiljem. O

političku reformu, Platon u tiraniji prepoznaje potencijal za ostvarenje dobre države.⁵¹² Referirajući se vjerovatno na svoje iskustvo u Sirakuzi i prijateljstvo sa Dionom i njegove kapacitete za filozofiju Platon navodi da prosvijećen, hrabar i plemenite duše tiranin u kombinaciji sa dobrim zakonodavcem (vjerovatno Platonom) može učiniti najviše za državu. Druga najbolja opcija ukoliko izostane prva su dva vladara, treća tri i tako dalje, s tim da je teže sa više vladara postići ono najbolje (*Nom.* 710d). Iz navedenog je jasno da oligarhija nije traženi model. Platon je u tome još eksplicitniji tvrdeći da je oligarhija najnesposobnija za takvu promijenu jer ima najviše zakonodavaca (*Nom.* 710e). Dok je u *Državi* tiranija najnesposobnija za dobro upravljanje državom i nalazi se na posljednjem mjestu, u *Zakonima* je redoslijed potpuno drugačiji. Najbolja država nastaje iz tiranide, zatim iz monarhije, treća je demokratija, a četvrta oligarhija (*Nom.* 710e). O postanku najbolje države Platon kaže (*Nom.* 710e, 711a):

„Kažemo da se najbolji oblik državnog uređenja ostvaruje onda kada se pojavi po prirodi istinski zakonodavac i kada on ima moć zajedno sa onima koji u toj državi imaju najveću vlast. Gde je njihov broj najmanji, a moć najveća, kao u tiranidi, tu će se takva promena izvršiti brzo i lako, a biće i blagonaklono prihvaćena“.⁵¹³

„λέγομεν δὴ ταῦτα γίνεσθαι τότε, ὅταν ἀληθῆς μὲν νομοθέτης γένηται φύσει, κοινὴ δὲ αὐτῷ τις συμβῆ ῥώμη πρὸς τοὺς ἐν τῇ πόλει μέγιστον δυναμένους· οὗ δ' ἂν τοῦτο ἀριθμῶ μὲν βραχύτατον, ἰσχυρότατον δέ, καθάπερ ἐν τυραννίδι, γένηται, ταύτη καὶ τότε τάχος καὶ ῥαστώνη τῆς μεταβολῆς γίνεσθαι φιλεῖ“.⁵¹⁴

odnosu naroda prema tiraniji Gagarin navodi da govore i Solonove reforme koje nisu mogle sačuvati stari poredak ali ni spriječiti vladavinu Pizistrata i njegovih sinova da vladaju pola vijeka Atinom. Michael Gagarin & Paul Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to Sophists: Cambridge text in the History Of Political Thought*, Cambridge University Press, 1995, p. xii. Moguće da se u tome krije i razlog Aristotelovog pozitivnog gledanja na Pizistratovu vladavinu. Otfried Hefe podsjeća da je na želju za eliminiranjem tiranije iz političkog života na Grke utjecala ideja pravne jednakosti (*isomoiria*) čime su se približavali konceptu moderne države. Grci su nastojali da na mjesto političke samovolje tirana kao i oligarha uspostave „zajedničko političko djelovanje“. Otfried Hefe, *Da li je Demokratija sposobna za budućnost?: O modernoj politici*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016, str. 108

⁵¹² Starogrčki izraz τύραννος podrazumijeva gospodara, vladara pa čak i kralja, stoga donekle može biti povezana i sa nečijim monarhijskim ambicijama. Moguće da je Platon i taj kontekst imao u vidu kada je pohvalno govorio o tiraniji. Neki istraživači poput Georga Kloska koriste izraz prosvijećen monarh umjesto tiranin kako Platon navodi u *Zakonima*, imajući u vidu vjerovatno navedeno značenje tiranije. George Klosko, *Politics and Method in Plato's Political Theory*, in: *POLIS*, Vol. 23. No. 1, 2006, pp. 1-22, p. 7

⁵¹³ Platon, *Zakoni & Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 120, 710e, 711a

⁵¹⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

Obzirom da tiraniju karakteriše jedan vladar, tiraninu je najjednostavnije mijenjati zakone i običaje. Da bi građani pristali na takvu promijenu tiranin treba biti uzor svojim djelovanjem, a zatim kombinirajući moć uvjeravanja i silu sposoban je ostvariti promijene (*Nom.* 711c).⁵¹⁵ Portret tiranina u *Zakonima* više odgovara portretu filozofa u *Državi*, jer i jednog i drugog krasi vrline i uzorno djelanje. Prizvuk mudrog zakonodavstva iz *Države* osjeti se i dalje kada Platon tvrdi da najbolje uređenje i najbolji zakoni može biti ostvareno tek kada se božanski eros koji podstiče želju za mudrim i pravednim djelanjem pojavi kod vladara, bez obzira da li vladaju monarhijski, ili ako se ističu bogatstvom, ugledom, porijeklom (*Nom.* 711e, 712a).

Ako se rodio, ili rodi takav, koji uspjeva moć podrediti razboritosti i umjerenosti on je među drugim ljudima najsretniji, a sretni su i oni kojima bi takav upravljao (*Nom.* 712a). U *Državi* Platon je eksplicitan kada je riječ o tome ko bi preuzeo vlast. U *Državniku* i *Zakonima* ne tvrdi da bi to trebalo da budu filozofi. Čak je nejasno da li je riječ o potencijalnim postojećim ili budućim vladarima. Da li to znači umanjeni optimizam u odnosu na *Državu*? Vjerovatno, obzirom da je u oba dijaloga autoritet vlasti u snazi mudrih zakona, a ne idealnom vladaru. Iz dalje rasprave o oblicima vlasti, Platon daje do znanja sagovornicima da ne teži osnivanju države koja bi predstavljala bilo koji poznati oblik vlasti kao što je tiranija, oligarhija, aristokratija ili monarhija (*Nom.* 712c). Problem je što svaki od navedenih oblika, a to pokazuje i politička historija⁵¹⁶ degenerira i biva lošijim kada vlast postane ekstremno sredstvo vladara. Mit o Kronovom dobu možda jasnije rasvjetljava zbog čega Platon sa sigurnošću ne govori o postojećem idealnom vladaru, koji prema mitu može biti samo bog, nikako smrtni čovjek (*Nom.* 713d-e). Ljudska priroda je podložna devijacijama kada gramizivost i lični interesi dušom zavladaju, a tako se ponaša i svaka vlast ne bitno da li je riječ o oligarhiji, demokratiji, tiraniji, monarhiji (*Nom.* 714a). Opcija je pokoravati se besmrtnom dijelu ljudske prirode i proglašavati zakonom ono što ustanovi um. Reklo bi se da zahtijevom da Kronovo doba postane uzor na kojeg se treba ugledati, sugerira da Platon postavlja u *Zakonima* boga na mjesto filozofa. U *Državniku* je takođe Kronovo doba, doba vladavine božanske providnosti i harmonije među svim živim bićima, dok je vrijeme vladavine čovjeka ono u kojem se zahtijevaju ljudski racionalni naponi da se otkrije ono što je

⁵¹⁵ Iako djeluje da je tiranija u *Zakonima* predstavljena u pozitivnom smislu, Platon i dalje ostaje privržen ideji da je tiranin nesretan (*Nom.* 832a), dok se tiranija kao državno uređenje na više mjesta karakteriše negativno (*Nom.* 712a, 714a-b, 715b, 832c). To ide u prilog pretpostavci da je Platon imao u vidu Diona u kome je prepoznao prosvijećenog tiranina.

⁵¹⁶ Tako barem Platon vjeruje, pokušavajući da političku prošlost racionalno rekonstruiše i podredi u određenoj mjeri zahtjevima vlastite teorije.

najbolje za zajednicu. U iščekivanju vladara koji bi stupio na mjesto boga potrebno je slijediti zakone koji su najbliži mudrosti idealnog vladara.⁵¹⁷

U *Zakonima*, služenje zakonima podrazumijeva na prvom mjestu služenje bogovima, na drugom mjestu pokoravanje starijim ljudima (*Nom.*762e) koji se odlikuju političkom mudrošću. Kao i u *Državi* oni moraju imati pedeset godina, ne manje, dok je period vršenja vlasti ograničen na dvadeset godina, odnosno do sedamdesete. Iskustvo pokoravanja je ključno za formiranje političkog karaktera, jer oni koji nisu naučili da budu sluge nesposobni su i za pokoravanje (*Nom.* 762e). Bolje je i da propadne država nego li da padne u ruke najgorih (*Nom.*770e). Razlika boljih i gorih vladara ekvivalentna je razlici dobrog i lošeg državnog uređenja. Loše države se odlikuju samovoljom vladara dok je karakteristika dobrih vladara i država vladavina zakona. (*Nom.* 735a). Države sa lošim zakonodavstvom neovisno o tome da li je u pitanju tiranija, demokratija, oligarhija prije se mogu nazvati zavjereništvom onih koji vladaju protiv podanika, nego li državama jer je vlast nametnuta prisilom, a ne voljom podanika (*Nom.* 712e, 714a, 832c).

Platonu je u *Zakonima* kao i *Državi* primarno stalo do vrline zbog čega nastoji pronaći načine kako oblikovati državno uređenje koje će biti najbliže idealu pravednosti. Kalipolis Platon i u *Zakonima* smatra najboljim, što implicira da je bliži idealu pravednosti. Magnezija je drugi najbolji polis i vjerovatno dalji od ideala pravednosti. Platon napominje da će govoriti i o trećoj verziji dobro uređenog grada u čemu ga je vjerovatno spriječila smrt. U V knjizi *Zakona* Platon ponavlja da je polis opisan u *Državi* najbolji jer daje najbolja rješenja koja dovode do jedinstva građana koji mogu živjeti sretno djeleći imovinu, žene i djecu, postajući jedan organizam koji jedinstveno živi (*Nom.* 739b-e). Takva država je prikladna i za život bogova i njihove djece (*Nom.* 739e) čime Platon sugerira da ništa bolje od takve države ne može biti zamišljeno. Ostaje traženje načina kako slijediti taj ideal. Stvaranje jedinstva u Magneziji je potpuno suprotno i pitanje je da li Platon gubi vjeru u superiornu prirodu čovjeka.⁵¹⁸ Gubljenje vjere u superiorne ljudske tipove podrazumijevalo bi gubljenje vjere u filozofiju, što ne može biti implicirano Platonu. Politički um koji oblikuje zakonodavstvo je

⁵¹⁷ V. Desmond smatra da ideja koja povezuje sva tri dijaloga *Državu*, *Državnika* i *Zakone* jeste ideja državnništva kao znanja i umijeća. Tako se u *Državi* tvrdi da je najbolje kada vlada bog, u *Državniku* kralj filozof dok je u *Zakonima* najbolja vladavina filozofskih zakona. V. Desmond, *Philosopher-Kings of Antiquity*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011, p.16

⁵¹⁸ George Klosko smatra da Platon u *Zakonima* uključujući političku i moralnu jednakost ljudi gubi vjeru u superiorne ljudske tipove. George Klosko, *The Development of Plato's Political Thought*, Oxford University Press, 2006. p. 242

filozofski um koji kontrolira strasti, zadovoljstvo i bol i koji poznaje koja je vrsta života najprihvatljivija za sreću. U *Zakonima* Platon nastoji obuhvatiti sve aspekte života, sve „kategorije“ ljudi koji žive u polisima kako bi definisao njihovo djelanje i međusobni odnos od najmudrijih do robova o kojima u *Državi* i *Državniku* gotovo da i ne govori.

U pogledu odnosa prema robovima Platon zadržava konvencionalne stavove o opravdanosti ropstva i isključenju robova iz javne sfere života. Robovi predstavljaju imovinu poput kuće ili drugih dobara (*Nom.* 776c), čime se Platon nije naročito odmakao od Aristotelove teze o robovima kao oruđu. Robovi trebaju biti angažirani kako u javne svrhe izvodeći radove od značaja za državu i privatne koristeći domaćinstvu (*Nom.* 761a). Imajući u vidu oprečna mišljenja o robovima koja su prisutna u Heladi, od onih pozitivnih prema kojima su se robovi pokazali vještim spašavajući domaćinstvo i svoje gospodare do onih prema kojima je ropska duša nezdrava i nepovjerljiva (*Nom.* 766e) Platon je u dilemi na koji način postupati prema robovima. Bez obzira na loša iskustva sa robovima Platon predlaže da je odbacivanje kažnjavanja robova poželjniji odnos nego li sprovođenje kazni. Ipak kazne i dalje ostaju opcija u slučajevima kada je to neophodno. Sva komunikacija sa robovima temelji se na naređivanju, isključujući druge oblike komuniciranja kojim bi se razvijao prisniji odnos što bi imalo za posljedicu narušavanje odnosa koji se temelji na zapovijedanju i poslušnosti (*Nom.* 778a). Ropstvo Platon ne smatra nepravednim, ali odnos prema robovima tiče se pravednosti odnosno nepravednosti. Uzdržavajući se od okrutnog postupanja prema robovima i nastojeći minimizirati mogućnost činjenja nepravde prema njima je odraz toga koliko čovjek cijeni pravdu i koliko zazire od nepravde (*Nom.* 777d-e).⁵¹⁹ Pokazatelj privrženosti pravednosti je ne činiti nepravdu prema onima zbog kojih se neće trpjeti sankcije zajednice. Robovi su kao i drugi građani dužni prijaviti kršenje zakona imajući zauzvrat i značajne povlastice među kojima je najznačajnija proglašavanje slobodnim od strane državne vlasti (*Nom.* 932d). Sloboda roba ne podrazumijeva i definitivno raskidanje odnosa sa bivšim gospodarom. Robovi su dužni i dalje iskazivati poštovanje gospodarima posjećujući ih tri puta mjesečno, obavljajući za njih i dalje određene poslove ukoliko je potrebno, kao i tražiti dozvolu za sklapanje braka (*Nom.* 915a-b). Ukoliko rob stekne više imovine nego li gospodar dužan je

⁵¹⁹ Frederik Koplston smatra da bez obzira na Platonovo navođenje kako sa robovima treba uspostaviti komunikaciju koja podrazumijeva striktno naređivanje kao i eliminaciju šale bez obzira da li je riječ o muškarcu ili ženi robu Platon je ipak smatrao da se prema robovima treba dobro postupati. To podrazumijeva da ih se ne zlostavlja i ne čini nepravda, koju treba izbjegavati čak i više nego li u odnosu na sebi jednake odnosno slobodne ljude. U odnosu prema robovima se otkriva čovjekov odnos spram pravednosti odnosno nepravednosti, s obzirom na činjenicu da su robovima ona skupina ljudi prema kojoj se može nepravedno postupati bez opasnosti. Frederik Koplston, *Istorija filozofije I: Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd, 1988. str. 277

višak imovine dati gospodaru. Oslobođenom robu je dozvoljeno kao i metecima živjeti dvadeset godina u državi nakon čega sa svojom imovinom odlazi iz države, stim da i dalje njegov gospodar može utjecati na to da se robu produži vrijeme boravka u državi (*Nom.* 915b-c). Sloboda roba stoga i dalje zavisi od volje gospodara. Nije zanemarivo da Platon ipak dopušta, iako limitiranu slobodu određenim robovima kao i mogućnost posjedovanja lične imovine, zatim nastojanje pronalaženja pogodnijih odnosa robova i gospodara koji ne bi smjeli biti utemeljeni na grubosti i kažnjavanju, čime bi se vjerovatno umanjila i potencijalna mogućnost pobune robova.⁵²⁰

5.5 Religija i zakoni

Religija u *Zakonima* predstavlja jednu od centralnih tema, što potvrđuju početne premise dijaloga tako i cjelokupna rasprava koja se odvija u XII knjiga. Početna rasprava pokazuje da se priroda i porijeklo zakonodavstva trebaju promatrati sa religijskog stanovišta. Iako u *Zakonima* nije jednostavno sistematizirati i ustanoviti jedinstven tok rasprave kako o religijskim pitanjima tako i drugim dilemama, ipak je moguće ustanoviti određeni vid kontinuiteta u raspravi. Nema nijedne knjige u *Zakonima* za koju se može tvrditi da ne referira na boga i religiozne teme. O značaju religije govori i prijedlog da se u novoosnovanoj državi svaki od tri stotine šezdeset pet dana u godini obilježi prinosom žrtve bogovima za dobrobit države i građana (*Nom.* 828a-b).⁵²¹ Pobožnost se sastoji u odavanju počasti olimpskim bogovima zaštitnicima, a potom i bogovima podzemlja, zatim demonima, herojima i na koncu porodičnim bogovima (*Nom.* 717a-c). Javni rituali imaju prednost u odnosu na privatne jer i u religijskom smislu život zajednice ima prednost u odnosu na privatni. Zabrana pravljenja svetišta u vlastitom domaćinstu je neophodna kako bi se prevenirale pogrešne predstave o bogovima koje najčešće dolaze uslijed sujevjerja i priviđanja zbog čega građani dižu oltare i

⁵²⁰ Platon navodi dva načina kojima je moguće prevenirati nezadovoljstvo i pobunu robova. Prva strategija podrazumijeva posjedovanje robova iz različitih krajeva i druga da komuniciraju različitim jezicima (*Nom.* 777d). Treća, iako je sam Platon eksplicitno ne navodi ticala bi se i odnosa prema robovima. Odnos slobodnog čovjeka i roba Platon više vidi u svjetlu odnosa slobodnog čovjeka spram samoga sebe i njegovog odnosa prema pravедnosti i nepravедnosti (*Nom.* 777c-e). W. K. C. Guthrie navodi da bi Platon nesumnjivo zabranio porobljavanje onih Grka koji su zarobljeni u ratu, kao što je to učinio i u *Državi* 469b-c. W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije V: Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007. str. 345

⁵²¹ Kako je država podijeljena na dvanaest dijelova što vjerovatno ima veze i sa dvanaest bogova isto toliko je predviđeno i svetkovina u čast bogova po kojima su i file dobile naziv. Tako bi i svakog mjeseca nekom od dvanaest bogova bila upriličena svetkovina i prinošenje žrtve uz takmičenja u muzici i gimnastici kao i horske igre (*Nom.* 828c). Upute na koji način organizirati religijski život dolaze iz Delfa, ali u saradnji sa zakonodavcima. Ono što zakonodavac ne uspije regulirati, to će biti zadatak sveštenstva (*Nom.* 828c-d).

prave svetišta na mjestima gdje su osjetili priviđenje (*Nom.909e, 910a*). Posljedica sujevjerja je vjerovanje da su bogovi podmitljivi zbog čega sujevjerni građani i nastoje uz žrtve i svetkovine pridobiti naklonost bogova (*Nom.909e*). Za Platona to je jedan od pokazatelja „ateizma“ kojem se nastoji u X knjizi suprotstaviti kako argumentima tako i zakonima koji ga zabranjuju.

Određivanje zakonodavstva kao religioznog zadatka pojavljuje se već u I knjizi, dalje u raspravi o vaspitanju religija ima takođe odlučujuću ulogu jer je gotovo cjelokupni vaspitni proces osmišljen na način da se održe prihvatljive predstave o bogu. Socijalna interakcija građana se odvija prevashodno kroz upražnjavanje religijskih kultova, različitih svetkovina, od državnih, onih koje obilježavaju muškarci i žene zasebno kao i onih koje se odvijaju u domaćinstvu. Precizirani su načini izbora sveštenstva kao i građenja hramova. Sve to je predstavljalo vid pripreme za raspravu u X knjizi gdje je posebna pažnja posvećena kritici dominantnih nazora o teologiji i snažnog suprotstavljanja „ateizmu“.

5.5.1 Pobijanje tri „ateističke“ teze

Smatrajući da između „ateizma“ i kršenja zakona postoji tijesna veza Platon nastoji preispitati kako ateističke stavove tako i predstave o bogovima koje su za njih zaslužne (*Nom. 885b*). Tri su dominantna mišljenja o bogovima koja se mogu kvalifikovati „ateističkim“ pa samim time i neprihvatljivim (*Nom.885b-d*):

- a) nevjerovanje u bogove – negiranje božije egzistencije
- b) bogovi postoje, ali nisu zainteresirani da brinu o ljudskim stvarima
- c) vjerovanje da su bogovi podmitljivi

Navedeni stavovi su proizvod kako pjesničke tako i filozofsko- religijske paideie jer Platon optužuje kako pjesnike tako i filozofe za potenciranje stavova koji za posljedicu proizvode „ateizam“. Kleinija smatra da je postojanje bogova samorazumljivo s obzirom na evidentnost božanskih bića kakva su Zemlja, zvijezde, Sunce, cjelokupna vasiona, podjela godišnjih doba. Platon tu jednostavnost mišljenja pripisuje Klenijinom životu na Knosu gdje se ljudi nisu susretali sa pjesničkim i filozofskim izvorima koji oblikuju mišljenje o bogovima

(*Nom.* 886b-c).⁵²² Štaviše, Platon u tome vidi izvrsnost državnog uređenja Knosa, čime implicira da valjanost državnog uređenja ovisi o predstavama o bogu koje dijele svi građani. Imajući u vidu težinu mijenjanja stavova o religiji Platon poseže za metodom ubjeđivanja iznošenjem racionalnih argumenata koji podržavaju primat boga kao mjeru svega ostalog. Dobar zakonodavac koristit će se ubjeđivanjem čak i ukoliko postoji i neznatna mogućnost uspjeha (*Nom.* 890d). Rekonstrukcija teološke paideie podrazumijeva odbacivanje stavova filozofa prirode koji isključuju boga kao uzrok stvari tvrdeći da sve nastaje, ili po prirodi, ili slučaju ili vještački po vještini (*Nom.* 888d).⁵²³ Od tri navedena *uzroka* najmanju vrijednost ima vještina koja imitira prirodu (*Nom.* 889a).

Vještina je djelo čovjeka, nešto što nije u prirodnoj vezi sa bićem. Suštinu vještine čine prividi koji se mogu prepoznati u slikarstvu, muzici i drugim vještinama. Samo se one vještine koje su u odnosu sa prirodom kao što je zemljoradnja, liječenje i gimnastika smatraju vrijednim. Politika je više stvar vještine nego li prirode. Isto vrijedi i za zakonodavstvo zbog čega nema kako u zakonodavstvu tako ni u politici ničeg istinitog (*Nom.* 889d-e). Dalja rasprava nastavlja u istom pravcu kritikujući poznatu antitezu između prirode i zakona koja se pojavila u 5. stoljeću i čiji su zagovornici među ostalima bili i određeni sofisti. Teza da bogovi postoje po konvenciji, a ne po prirodi, da je pravednost takođe stvar konvencije što vodi permanentnim sporovima i korekcijama onog što se smatra moralno prihvatljivim je u direktnoj vezi sa bezbožništvom. Tako sila postaje mjerilom onog što je najpravednije i rađa se težnja za životom gospodarenja drugima umjesto po nalogu zakona da im robuju (*Nom.* 890a).⁵²⁴ Da bi se osigurala potpora zakonima i moralnom karakteru građana u državi u kojoj većinu ne čine filozofi već prosječni ljudi, potrebno je argumentovati tezu da bogovi postoje i da brinu o ljudskim stvarima.⁵²⁵

⁵²² Kritikujući „ateizam“ Platon je vjerovatno imao u vidu atinjane.

⁵²³ Iako Platon ne imenuje o kojim filozofima je riječ, u pozadini njegove kritike mogu se prepoznati učenja Leukipa i Demokrita, Empedokla, Anaksagore kao i nekih sofista. W. K. C. Guthrie navodi da Platonova kritika uključuje ne samo njegove prethodnike već i čitav kontekst mišljenja koji su prouzrokovali originalni mislioci, a zatim preuzeli oni koji su manje obazrivi i nadareni eksploatatori. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007. str. 359

⁵²⁴ R. F. Stalley smatra da je Platon nekorektan u kritici prevashodno imoralizma kojeg prepoznaje kod Kalikla i Trasimaha u čemu je prepoznao uzrok distinkcije *fisis-nomos* kod sofista. Vjerovanje da je moral ljudska invencija ne znači unižavanje njegove vrijednosti. Stoga mnogi koji prihvataju antitezu *fisis-nomos* prihvatili bi i mnoge običajne standarde ponašanja. Među takve može se uvrstiti i Protagora. R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, 1983.p. 168

⁵²⁵ Robert Mayhew, The Theology of the Laws, in: Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp.197-216, p. 214

Afirmacija ispravnih shvatanja o bogovima zahtjeva potpuno suprotna stajališta od dominantnih. To su kako zalaganja za vjerovanje u božiju egzistenciju, tako i za vjerovanje da su zakoni kao i vještina dati po prirodi (*Nom.* 890d-e), što je moguće dokazati uz pretpostavku da je kosmos proizvod uma odnosno boga. Argumenti koji podržavaju navedene stavove ići će u tom pravcu dokazivanja da je inteligencija, mišljenje, um, duša prvotniji od materije odnosno tijela. Suprotno mišljenje o uzrocima navodi mlade da vjeruju u primat materije u odnosu na dušu (*Nom.* 891e). O tome Platon kaže (*Nom.* 892b-c):

*„ Mišljenje, predviđanje, um, veština i zakon moraju, prema tome, biti najprvotniji nego što je tvrdo, meko, teško i lako. Ne samo neznatne stvari, dakle, nego i sve što je veliko i prvobitno – delo je i rezultat veštine i predstavlja ono što je prvo, a sve što oni pogrešno označavaju kao delo prirode ili prirodu samu bilo bi kasnijeg porekla, i nastalo je delanjem veštine i uma “.*⁵²⁶

„δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἴη· καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίγνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ“.

⁵²⁷

Zatim dalje (*Nom.* 896b) Platon osnažuje argumet tvrdnjom da osobine mišljenja poput; prosuđivanja, pažnje, sjećanja, istinitog mnijenja kao i temperamenta i karaktera nastaju prije nego li svojstva tijela kao što je dubina, širina, dužina i snaga. Prvi argument u dokaz svojoj tezi Platon izvodi iz kretanja, gdje se duša pokazuje kao ono što samo sebe pokreće, a zatim i ostale stvari (*Nom.* 896a). Ono što predstavlja početak kretanja, odnosno stvaranja i promijene je po prirodi stvari i najstarije, a to je duša (*Nom.* 896b). Duša je prisutna u svemu što se kreće upravljajući svime pa tako i nebom (*Nom.* 896e). Uz pomoć božanskog uma dobra duša vodi sreći i dobro upravlja cjelokupnom vasionom (*Nom.* 897c). Duša je uzrok i dobrog i lošeg i pravednosti i nepravednosti i svih ostalih suprotnosti (*Nom.* 896d, 899a).

Za postojanje dobra i zla odgovorne su dobra i zla duša. Dobru dušu karakteriše djelovanje u skladu sa umnim poretkom kosmosa, u suprotnom, kretanje duše bez reda i mahnito je odlika zle duše (*Nom.* 897c-d). Navedene osobine duše za rezultat imaju identifikaciju dobre duše i boga čime Platon završava prvu sesiju religijske apologetike, braneći možda i najkontraverziju od sve tri navedene „ateističke“ teze, onu koja se bazira na

⁵²⁶ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd 1990. str. 328-9, 892b-c, po prevodu: Albin Vilhar

⁵²⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/1en.htm>

nevjerovanju u postojanje bogova. Platon ne iznosi fundamentalno drugačije stavove u odnosu na druge dijaloge u kojima tematizira prirodu duše i religijske teme poput: *Fedona*, *Fedra*, *Eutidema*, *Gozbe*, *Države* i drugih dijaloga u kojima direktno ili indirektno referira na ova pitanja. Teme poput besmrtnosti, nepropadljivosti i pokretnosti duše precizirane su u navedenim dijalozima s tim da u *Zakonima* služe za odbranu teologije koja je u bitnoj vezi sa političkim i javnim životom države u cjelini.⁵²⁸Nije iznenađujuće Platonovo temeljno preispitivanje dokazivanje inteligentnosti i božanstvenosti duše. To pitanje predstavlja ozbiljnu filozofsku temu koju čini se nedovoljno razumiju njegovi sagovornici Klenija i Megil, zbog čega Platon odlučuje da sam postavlja pitanja i odgovara (*Nom.* 893a).⁵²⁹Obzirom da nisu Atinjani i nije poznato njihovo vaspitanje, vjerovatno se nisu ranije susretali sa Platonovim, a vjerovatno i sa stavovima o religiji i drugih filozofa koje Platon kritikuje. Dilemu predstavlja to što Platon u *Zakonima* uvodi pored ideje dobre duše i zlu dušu kojom je objašnjiva prisutnost nepravедnosti. Pri tome nije riječ o individualnoj duši koja može kako je to Platon u mnogim dijalozima formulirao biti oblikovana na dobar ili loš način, već kozmičkoj duši koja bi na neki način predstavljala princip onog lošeg.⁵³⁰

Druga odbrana je protiv vjerovanja da bog postoji, ali je izvan utjecaja na ljudski život. Takvi stavovi nastaju najčešće zbog utjecaja okoline, odnosno nepravедnog ponašanja ljudi, sticanja ugleda i počasti bezbožnih ljudi, osvajanja političke moći i drugih značajnih položaja

⁵²⁸ Michael. L. Morgan smatra Platon ne bi prihvatio nijednu od dvije premise prema kojima su religija i politika dva zasebna područja. Prva premisa vidi politiku u službi promicanja religijskog ideala s ciljem njegove implementacije u polisu. Druga premisa podrazumijeva bitno odvojenost religije i politike na način da je politika lišena religijske koncepcije dobrog života i usmjerena na olakšavanje individualnog samoizražavanja i minimiziranje sukoba nagovaranjem. Morgan vjeruje kako bi Platon možda i prihvatio prvu opciju. Problem predstavlja Platonovo višestruko razumijevanje religioznog života građana. Morgan prevashodno misli na distinkciju onih koji su skloni filozofskoj pobožnosti i građana koji su skloni „svjetovnoj pobožnosti“ tj. onih koji površnije razumiju teološka pitanja. Način da se pomire takva dva uvida je u organizaciji polisa na način da pruža institucionalno i kulturno okruženje gdje oba načina religioznosti mogu koegzistirati. Michael. L. Morgan, *Plato and Greek Religion*, in: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 2006. pp. 227-247, p. 243-244

⁵²⁹ U nastojanju da pruži snažne argumente u prilog dokazivanju božije egzistencije i pobijanju svih vidova „ateizma“ Atinjanin sugerira da zbog posjedovanja više iskustva u razmatranju takvih rasprava u odnosu na sagovornike kojima takvo iskustvo nedostaje odlučuje sam postavljati pitanja i davati odgovore (*Nom.* 893a). To potvrđuje da njegovi sagovornici nisu filozofi i da posjedovanje iskustva u vezi sa zakonodavstvom ne implicira i ozbiljno filozofsko vaspitanje.

⁵³⁰ Damir Barbarić istražujući problematiku ideje zle duše u *Zakonima* jednim od motiva koji su pominjani u vezi sa idejom zle duše navodi i utjecaj Oriјenta, konkretnije Zoroastrove religije, o čemu se već u Akademiji govorilo, konkretnije kod Platonovog učenika Filipa Opuntskog. Takva pretpostavka nije mogla opravdati razlog zle duše. Pokušaji objašnjenja tog pitanja uglavnom su se ticali na koji način objasniti ideju zle duše, a da se ne uruši logička konzekventnost Platonovog „sistema“ izgrađenog na teoriji ideja. Damir Brbarić, *Politika Platonovih Zakona: Uvod u studij Platona*, Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 1986, str. 38

što sugerira na odsustvo božije intervencije u ljudskim stvarima (*Nom.* 899d-e, 900a). U sličnom ozračju Platon govori i u I i II knjizi *Države* braneći prednosti pravednog života od Trasimahove i Glaukonove relativizacije u prilog čemu su za dokaz uzimali nekažnjeno ponašanje nepravednih od strane bogova, što implicira da je i bog na strani nepravednih. To bi značilo da je i bog nepravedan što je neprihvatljivo. I u *Državi*, kao i *Zakonima* bogovima je svojstvena vrlina, a nikako nevaljalstvo koje je svojstveno čovjeku. Platon je izričit u *Državi* da je neophodno reformirati cjelokupnu pjesničku paideiu kako bi se „očistila“ od stavova koji bogovima pripisuju nemoral i neprihvatljive karakterne osobine čovjeka. Na istim osnovama brani i religijsku paideiu u *Zakonima*. Kako bogovima nepriliči lijenost, kukavičluk, lakomislenost apsurdno im je pripisivati nezainteresiranost za ljudske stvari (*Nom.* 901e). Nije moguće da bogovi kao najbolji i najbrižljiviji ne brinu za smrtnim bićima i cjelom vasionom koji su njihova svojina (*Nom.* 902b-c). Brinuti se za krupne stvari, a izostavljajući pojedinosti nije svojstveno čak ni ljekarima, političarima, zanatlijama, pa kako bi bilo svojstveno bogu (*Nom.* 902d-e, 903a)? Nije moguće baviti se uspješno cjelinom (u politici, medicini, zanatu) izostavljajući sitne stvari. To je nemoguće i zbog zajedničkog porijekla cjeline i djelova, odnosno čovjeka i kosmosa (*Nom.* 903d). Čovjek je dio cjeline i sve što čini život cjeline dobrim i sretnim čini i ljudski život. Bog određuje kako sudbinu duše tako i njeno mjesto. Svakoj duši je određeno mjesto prema njenim osobinama pri čemu Platon misli na živa bića u cjelini, a ne samo čovjeka. Čovjeku je data sloboda volje kako bi sam izabrao šta će postati. On je onakav kakva je njegova duša (*Nom.* 904b-c). U zavisnosti od bliskosti vrlini ovisi i mjesto koje će joj bogovi dodijeliti. Kazna bogova za život u nepravdi je neizbježna (*Nom.* 905b). Nepoznavanje prirode i sudbine duše, zatim načina na koji su stvari povezane u cjelinu uzrok su vjerovanja u odsustvo božije providnosti u ljudskim stvarima.

Treću tezu „ateizma“ prema kojoj su bogovi podmitljivi Platon pobija na sličnim osnovama kao i prethodne dvije. Neprikladno je bogovima pripisivati podmitljivost, prinošenje žrtava i drugih obreda s ciljem dodvoravanja za činjenje nepravednih djela kada su vrline duševna snaga bogova, a bogovi najviše dobro (*Nom.* 906a). Bogovi su čovjekovi saveznici u borbi protiv nepravde u svijetu u kojem je nužno održavati red koji podrazumijeva minimiziranje nepravdnosti i maksimizaciju pravednosti (*Nom.* 906a-b). Gramizivost za nepravednim sticanjem imovine je bolest koja zavrijeđuje kaznu bogova. Ako je gramizivost rasprostranjena u državi ona se zove nepravednost. Prema tome, tvrditi da bogovi praštaju

nepravednim, isto je kao i tvrditi da su vukovi spremni dati psima dio plijena kako bi im zauzvrat dopustili krađu stada (*Nom.* 906c).

U dijalogu *Eutifron* 14e Sokrat žrtvovanje, darivanje, i molitve bogovima s ciljem dobrobiti kako za čovjeka tako i bogova ironično naziva trgovinom. U *Zakonima* je akcentat na tome šta čovjek vjerujući da su bogovi podmitljivi dobija zauzvrat dok je u *Eutifronu* argument proširen i na pitanje šta bogovi dobivaju darovima imajući u vidu da sva dobra čovjek dobija od boga. To je jedan u nizu Sokratovih argumenata da sveto i svetost ne mogu biti identifikovani sa međusobnom razmjenom između bogova i čovjeka. Dijalog *Eutifron* je posvećen problemu definiranja pobožnosti i svetosti, konkretnije traženju ideje, bivstva svetog.⁵³¹ Priča o Eutifronu i njegovom ocu je samo povod Sokratovom ispitivanju pobožnosti i svetog kao nečeg zbog čega se našao na meti vlasti. Kao i u *Zakonima* i *Državi* tako i u *Eutifronu* Platon istupa protiv dominantnih shvatanja o bogovima kao podmitljivim, nepravednim, sklonim mržnji i laži. U *Eutifronu* kao ni *Zakonima* tema rasprave nije tek priroda bogova već i preispitivanje čovjekovog odnosa sa bogovima koji se temelji na darivanju, „potkupljivanju“ molitvama i drugim pristupima.

Teško je procijeniti u kojoj mjeri Platon zahtijeva filozofsko razumijevanje prirode bogova od stanovnika Magnezije obzirom da je argumentacija koju iznosi filozofska. Dovoljno je, čini se, da prirodu bogova poznaju oni koji zauzimaju najviše javne položaje, a ostatak stanovništva da se pokorava. To potvrđuje u XII 966c knjizi podsjećajući da je najljepše znanje, znanje o bogu ukoliko je moguće da ga čovjek zadobije. Do ideje boga se dolazi kroz sagledavanje jedinstva različitih ispoljavanja dobra, koja se nazivaju sokratskim imenom ἀρεταί (*Nom.*963a-964c). Saznanje jednog u mnoštvu koje predstavlja srž dijalektičkog pristupa vrhuni u saznanju samog boga kao najviše norme, kao mjere svih stvari (*Nom.* 915e, 966c). U *Državi* (381b-c) Platon pokazuje da je za božiju prirodu odlučujuća

⁵³¹ Kao povod raspravi Platon iznosi jedan primjer spora kojim nastoji isprovocirati raspravu o svetosti. Eutifron je tužio vlastitog oca smatrajući ga odgovornim za ubistvo svog slugu koji je pod utjecajem alkohola u jednoj raspravi zaklao roba. Eutifronov otac saznajući za taj slučaj slugu sveznih ruku i nogu ostavi u jarku dok ne dobije mišljenje savjetnika kako da postupa. U međuvremenu otac je zaboravio na slugu i ovaj je zbog promrzlosti i gladi umro. Za Eutifrona tužba je stvar pobožnosti, sveta dužnost bez obzira da li je riječ o roditeljima ili nekome drugom. Dokaz opravdanosti postupka Eutifron izvodi i iz priče o odnosu Zeusa prema ocu Kronu koga je Zeus kaznio jer je progutao vlastitu djecu. Sokrat je iznenađen da Eutifron vjeruje u takve priče prema kojima među bogovima postoji svađa i borba. To bi značilo da se i bogovi kao i ljudi međusobno neslažu o tome šta je pravedno, a šta nije. Sokrat upozorava Eutifrona da bez poznavanja suštine svetosti on može načiniti nepravdu, čime će ga pratiti strah od bogova i stid od ljudi. Dijalog završava kao i većina drugih aporetički bez ustanovljene definicije šta se podrazumijeva pod svetim i pobožnim. Kao jedan vid zaključka može se izvesti i to da pobožnost predstavlja vrlinu. Može se reći da dijalog *Eutifron* predstavlja ujedno i svojevrsnu Sokratovu apologiju, obzirom da je prožet tematikom optužnice kao i onih koji tuže Sokrata.

ideja savršenstva iz koje se mogu izvesti i svi ostali božanski kvaliteti, prvenstveno dobrota i nepromijenjivost.

Dalje se u *Zakonima* tvrdi da ostalim građanima koji tek slijede zakon, ali nisu dovoljno o prirodi bogova obaviješteni, vjerovatno to ne treba uzimati za veliki prijestup, već onima koji bi željeli najviše funkcije. Dva su kriterija za izbor na najviše funkcije: a) poznavanje božanskih stvari i b) nagrada za vrlinu (*Nom.* 966d). Platon ne pominje treći, a to su materijalna dobra, što implicira da je i dalje ostao dosljedan u zahtijevanju moralne izvrsnosti onih koji vladaju. U pogledu znanja u *Državi* akcenat je na znanju o idejama, a ne bogovima iako je u I i II knjizi i to potencirano.⁵³² U *Zakonima* znanje o bogovima se temelji na filozofskim argumentima, a ne tek narodnim vjerovanjima. Sve što čovjek čini u njegovoj je volji i bog ne može za to snositi odgovornost (*Nom.* 904c, *Rep.* 617e). Ali zato čovjek snosi odgovornost za bezbožnost kažnjivu zakonom. Tako se među pet velikih zločina koliko ih Platon navodi (*Nom.* 884a) dva se odnose na prijestupe u domenu religije.⁵³³

5.6 „Institucionalizacija“ pravednosti u krivičnom zakonodavstvu

Rasprava o prirodi krivičnog zakonodavstva, o zločinima, kaznama, kao i zakonima i prevenciji neprihvatljivog ponašanja zauzima u *Zakonima* posljednjih pet knjiga što govori u prilog tome koliko je to pitanje ozbiljno za Platona. Dok u *Državi* izostaje krivični aspekt zakonodavstva koji se može objasniti i Platonovim odnosom prema zakonima, u *Državniku* to pitanje takođe izostaje. Kraća rasprava o tom pitanju prisutna je u *Protagori* 324A-C, 325A-B.

Platon smatra da se osobinom loše uređene države pored zakonodavstva mora smatrati i loše sudstvo (*Nom.* 766d-e, 876b). Takvo sudstvo karakteriše potkupljivost, donošenje u tajnosti presuda, vika u sudnici i ambijent općeg nereda u kojem su sudije prinuđene donositi presude. Aristotel u *Ustavu Atinskom* XVI navodi događaj u kojem je sudija od straha pobjegao sa suđenja. U pitanju je suđenje Pizistratu za ubistvo koje se nije održalo zbog

⁵³² U *Zakonima* 906a Platon tvrdi da se i vrline nalaze u „duševnim snagama bogova“ dok je u *Državi* u idejama.

⁵³³ Pet vrsta zločina podrazumijeva : 1. Prvi se odnose na svete obrede koje upražnjava ili cjela država ili određena fila i druge skupine, zatim 2. Drugi zločini po težini su oni koji su protiv privatnih svetinja i grobova, 3. Treće zločini protiv roditelja, 4. Nepoštivanje državne vlasti i zloupotreba državne imovine, 5. Nepoštivanje građanskih prava od onih kojima je sudska zaštita potrebna (*Nom.* 884a, 885a).

bijega sudije.⁵³⁴ U pogledu korupcije u sudovima prema Aristotelovom svjedočanstvu, ona se pojavila u vrijeme Perikla kada se iz državne kase počeo isplaćivati novac sudijama za javnu službu što je motiviralo više ljudi da se prihvati tog posla. Tako se u procesu žrijebanja pojavljivalo mnogo više ljudi koji se ne razumiju u pravne stvari od onih koji se razumiju.⁵³⁵

U sudovima u kojima dominiraju nevješte sudije nije moguće donijeti pravednu presudu (*Nom.* 766d). Zakonodavac u takvim okolnostima je prinuđen što manje pravnih sporova povjeravati sudijama, zakonski određujući kazne koje definišu prijestupe u najvećem broju slučajeva. U dobro uređenoj državi situacija je suprotna. O tome Platon kaže (*Nom.* 876c-d):

*„ A tamo gde su u državi sudovi uređeni kako valja, gde su ljudi koji treba da sude i sami vaspitani kako valja i veoma brižljivo ispitani, pravo je i sasvim umesno da se poveri ovakvim sudijama u mnogim slučajevima da sami odluče šta treba da pretrpe i šta da plate oni kojima je krivica dokazana “.*⁵³⁶

“ἐν ἧ δὲ ἂν πόλει δικαστήρια εἰς δύναμιν ὀρθῶς καθεστῶτα ἦ, τραφέντων τε εὖ τῶν μελλόντων δικάζειν δοκιμασθέντων τε διὰ πάσης ἀκριβείας, ἐνταῦθα ὀρθὸν καὶ ἔχον εὖ καὶ καλῶς τὸ πολλὰ ἐπιτρέπειν κρίνειν τοῖς τοιοῦτοις δικασταῖς τῶν ὀφλόντων πέρι, τί χρῆ πάσχειν αὐτοὺς ἢ ἀποτίνειν”.

⁵³⁷

Dobro upućene sudije su korisne za državu jer će vlastitom mudrošću moći donijeti presude i u onim slučajevima gdje nije zakonski propisana sankcija (*Nom.* 876d). Mudrost sudija treba garantirati da nijedan prijestup neće biti nekažnjen, dok moralna izvrsnost sudija kako stoji u *Državniku* 305b garantira donošenje pravednih presuda. Čak i oni zločini za koje se ne zna počinitelj moraju biti sankcionisani (*Nom.* 874a-b). U Magneziji će postojati sudovi koji se bave sporovima među pojedincima i sudovi koji se odnose na problem nanošenja štete javnom dobru, odnosno državi (*Nom.* 767b). Sudije podliježu kazni kao i svi ostali građani ukoliko se ustanovi da su po prijavi nekog od građana radili protuzakonito. Oni su dužni platiti odštetu onom ko ih tuži. U izboru sudija nužno je učešće članova vijeća i drugih prvaka

⁵³⁴ Zanimljivo je da Aristotel u *Ustavu Atinskom* Pizistrata pokazuje kao demokratski orijentiranog vladara, a ne tiranina. Zapravo Pizistrata naziva „srčanim demokratom“. O vladavini Pizistrata kaže: „Njegova je vladavina bila umerena, mnogo više građanska nego tiranska“. A zatim poredi vladavinu Pizistrata sa zlatnim dobom Kronove vladavine. Bitno je istaći da Aristotel pravi bitnu razliku između vladavine Pizistrata i vladavine njegovih sinova koja je više nalikovala tiraniji zbog represije koja je postajala sve očitijom. Aristotel, *Ustav Atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 1997. str. 47, XIV-XVI, prema prevodu: Petar Jevremović. Djeluje paradoksalno Aristotelov opis Pizistrata kao umjerenog i razumljivog vladara i straha sudija od istog.

⁵³⁵ Ibid., str. 56, XXVII

⁵³⁶ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd 1990. str. 311, 876c-d, po prevodu: Albin Vilhar

⁵³⁷ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts/1en.htm>

koji predlažu one koje smatraju najboljima. Za ostale građane nije nužno učešće. Zatim se prelazi na postupak ispitivanja da li predloženi kandidati zadovoljavaju kriterije za imenovanje sudijama (*Nom. 767d-e*).

U pogledu učešća u donošenju presuda kako u parnicama koje se odnose na oštećenje države tako i privatnim poželjno je učešće svih građana. U prvom slučaju jer povreda javnog državnog dobra podrazumijeva i štetu za svakog građanina, stim da im se omogući početak i kraj praćenja suđenja dok konačnu presudu donose tri čuvara zakona, u slučaju da ne uspiju vijeće donosi presudu (*Nom. 768a*). Platon, a kasnije isto potvrđuje i Aristotel, građaninom smatra onog ko učestvuje u javnim poslovima u koje spada i učešće u pravnoj praksi. To potvrđuje i stavom da izuzimanje građana iz pravnih procesa predstavlja lišavanje građanskih prava (*Nom. 768b*). Besprijeekornim građaninom Platon smatra onoga ko se s ozirom na vlastite mogućnosti stavlja na raspolaganje državi i pomaže upravljačima u kažnjavanju ukazujući im na nepravedno djelanje sugrađana (*Nom.730d-e*). Od građana se zahtijeva visok novo odgovornosti kada je u pitanju ukazivanje na nepravdu. Svaki građanin koji se zatekne u situacijama gdje je primjetno kršenje zakona dužan je po zakonu prijaviti slučaj. U suprotnom snosi pravne sankcije. Stavljanjem svih građana u poziciju da učestvuju u djeljenju pravde Platon ne odustaje od demokratske prakse atinskih sudova, iako unosi nove prijedloge reforme. Suprotno tome u *Državi* vjerovatno samo filozofi mogu procjenjivati šta je shodno pravednosti, a šta nije.

Dalje se tvrdi da sporove koje ne uspiju riješiti susjedi kao ni presude fila, riješavat će, kako ga Platon naziva nepristrasan sud (*Nom.768c*). Aristotel u *Nikomahovoj etici* pažnju posvećuje i problemu odnosa nepristrasnosti i pravednosti postavljajući pitanje da li se navedeni pojmovi bitno razlikuju ili je prisutna i određena istovjetnost. Nepristrasnost jeste pravednost, ali ne ona koja je s obzirom na zakon već kao ono što omogućava pospješivanje onoga što zakon drži pravednim. Tako je nepristrasnost bolja od one vrste pravednosti koja je sklonija pogrešci (zakon) ali nije bolja od pravednosti uopće (*EN. 1137b10-25*)

Problem koruptivnosti sudova bio je uobičajena pojava Atinskog sudstva čemu je u određenoj mjeri doprinosila i vještina govorništva pretočena uslovno rečeno u „advokatsku praksu“ iz savremene perspektive obzirom da je svaki građanin morao na sudu samoga sebe da brani tako da nisu postojali u modernom smislu advokati kao medijatori pravnog procesa.

„Advokatska praksa“ je kako u *Državi*⁵³⁸ tako i *Zakonima* nepoželjna. Govornici su često motivirani novcem koristeći spretnost u govoru za postizanje materijane dobiti neovisno da li je riječ o pravednom ili nepravednom djelanju (*Nom.* 938a). Platon implicitno kritikuje i sofističko podučavanje govorništva kojemu je cilj novac, a ne pravednost. U Magneziji takvo ponašanje zaslužuje smrtnu kaznu (*Nom.* 938c).

Platon ponavlja u *Zakonima* stav iz *Državnika* da je nemoguće svaku pojedinost zakonski definirati, niti je moguće krivično zakonodavstvo prepustiti isključivo sudijama. Ono što zakonima treba odrediti jesu uzori, glavne crte koje sudije slijede kako bi bili bliski pravdi (*Nom.* 876e). Svrha ustanovljavanja kazni je traženje načina kako da čovjek zavoli pravdu, a omrzne nepravdu (*Nom.* 934b). Kazne su vid prevencije budućih loših djela (*Nom.* 854e, 934b), dok je izvršavanje kazne i vid „čišćenja“ od grijeha (*Nom.* 873b).⁵³⁹ Zakoni i propisi o kaznama donose se kako zbog dobrih tako i loših ljudi, pri čemu su loši oni koje nije moguće uputiti na put pravednosti. Riječ je o nepopravljivim ljudima kojima smrt nije jedina kazna. Oni će biti sankcionisani i u Hadu (*Nom.* 881a-b). Ideja o sankcioniranju ponašanja i nakon smrti je prisutna i u drugim dijalozima i bitno je povezana sa vjerovanjem u besmrtnost i reinkarnaciju duše.

⁵³⁸ U *Državi* Platon nastoji minimizirati potrebu za sudstvom i sudijama. Država koja se oslanja na sudstvo teško da može biti dobra, jer je velika zastupljenost sudske odnosno pravne prakse dokaz iskvarenosti države i građana. Slično stanovište je i uvezi sa ljekarskim umijećem. Ono je dokaz pretjerane brige za tijelo (*Rep.* 407c). I jedna i druga oblast moraju biti uređene zakonodavstvom na način da se kako ljekari tako i sudije brinu za one koji su duševno i tjelesno zdravi. Oni koji su tjelesno nezdravi prepušteni su smrti, isto kao i duševno nepopravljivi. Dok je za dobre ljekare neophodno upoznavanje sa svim bolestima i konkretna praksa, sudije se ne smiju voditi iskustvom već znanjem (*Rep.* 409b-c). Duša sudije ne smije doći u dodir sa nepravdom kao što tijelo ljekara mora sa bolešću. Moralno zdravlje i starost su dva kriterija koja sudiju čine dobrim. Samo je vrlina sposobna da upozna samu sebe kao i pokvarenost, dok pokvarenost nema svijest o sebi kao ni o vrlini (*Rep.* 409d-e). Platon u *Državi* upozorava na psihološki i moralni aspekt pravne prakse koji ne izostaje ni u *Zakonima* stim da je u *Zakonima* to pitanje dosta opširnije obrađeno. U *Državi* je kriterij znanja i moralne izvrsnosti fundament za sudstvo, ali nije jasno na koji način će funkcionirati sudstvo, način izbora sudija kao ni vrste kazni.

⁵³⁹ R. F. Stalley smatra da ciljeve kažnjavanja koje Platon iznosi treba promatrati u duhu onoga što o tome govore njegovi savremenici. Tri cilja kažnjavanja je moguće prepoznati kod Atinskih govornika;

1. prvi zahtjev odnosi se na traženje kazne za onog ko je već izvršio pravni prijestup kao to više ne bi učinio ali kao i vid puke za one koji bi potencijalno mogli učiniti isto. Stally smatra da je u modernom konceptu odvratanja od zločina takva ideja prisutna,

2. drugi se odnosi na zahtjev da sud obuzda ili privede pameti onog ko načini prijestup. To je nešto poput pružanja kriminalcima kratkog šoka,

3. treće, često su govornici koristili i koncept *timorie* što bi u modernom smislu podsjećalo na koncept odmazde, što se ne može u cjelosti identifikovati. Za Grke je bilo karakteristično pozivanje na odmazdu iz privatne ogorčenosti tražeći od porote da djele isti stav. R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, 1983. p. 139-140.

Kazne koje propisuje zakon za ljude koji počine najteže zločine poput ubistva roditelja trebalo bi koliko je to moguće izjednačiti sa kaznama u Hadu (*Nom.* 881a-b). Pored izjednačenja kazni Platon se poziva i na retribuciju nepravde. Oni koji su druge lišili života pretrpjat će identičnu kaznu ponovnim rođenjem (*Nom.* 870c). Ko ubije oca isto može očekivati od vlastite djece, dok u slučaju ubistva majke ubica ponovnim rođenjem postaje žena i proživljava isto što i njegova majka (*Nom.* 872e).⁵⁴⁰ To je prema Platonu prirodan tok stvari kojeg razumiju oni koji su posvećeni u misterije i kojima je dovoljno da se upoznaju sa preambulom zakona kako bi bili upućeni u smjernice ponašanja (*Nom.* 870d). Platon zapravo inkorporira u krivično zakonodavstvo staro vjerovanje da je duša i nakon smrti zainteresirana za prilike i život čovjeka (*Nom.* 865d-e, 927a). Duša se i nakon smrti brine za potomstvo⁵⁴¹ zbog čega zakonodavci moraju imati u vidu ne samo konvencije već i stara vjerovanja kojima upotpunjuju zakonodavstvo. Platon ne navodi u *Zakonima* da li postoji mogućnost moralnog poboljšanja u životu nakon smrti, što implicira da čovjek ima priliku da postane bolji samo u periodu prije smrti.⁵⁴²

Nepopravljiv čovjek je onaj koji uprkos valjanom vaspitanju i dalje postupa suprotno prema bogovima, roditeljima i državi (*Nom.* 854e). Kažnjavanje predstavlja vid disciplinovanja karaktera zbog čega ga je potrebno koristiti još u ranom odgoju djece vodeći računa o tome da se izbjegnu ekstremna kažnjavanja koja imaju kontraefekat izazivajući kod kažnjenika gnjev. Isto tako ne treba izbjegavati kaznu i popuštati razuzdanosti (*Nom.* 793e). Svrha kažnjavanja je dvostruka; kaznom se ili popravlja onaj ko je prekršio zakon ili se mjera kažnjenikovog nevaljalstva umanjuje (*Nom.* 854e). Krivično zakonodavstvo je vid zaštite od

⁵⁴⁰ Stav da će muškarac ponovnim rođenjem postati žena nije u bliskoj vezi sa identičnim stavom u *Timaju*. U *Timaju* Platon navodi da onaj ko je sklon nepravdi za kaznu postaje žena budućim rođenjem (*Tim.* 76e, 90e). Nije jasno kakva je veza činjenja nepravde i postajanja ženom reinkarnacijom obzirom da u *Timaju* nema rasprave o mogućoj razlici u pogledu vrline žene i muškarca. Čini se da Platon vjeruje bez obzira na moralne pretpostavke ponašanja da porijeklo ženskog roda treba tražiti u prirodi mušraca kada kaže da su stvoritelji unaprijed znali da će od muškaraca jednom postati i žene (*Tim.* 76e). U *Zakonima* je riječ o tome da osoba mora proživjeti identičnu sudbinu koju je doživjela njegova žrtva što predstavlja način ispravljanja nepravde. Ako je žrtva žena, ubica budućim rođenjem postaje žena.

⁵⁴¹ Posebnu pažnju Platon posvećuje i zakonu o siročadima o kojima se zahtijeva briga kao i o vlastitoj djeci. U slučaju nebrige kazna je dvostruko veća nego li u slučaju prekršaja kada su u pitanju vlastita djeca. (*Nom.* 927d-e). Platon ne navodi koje kazne bi sustigle ljude koji se ne zauzimaju za vaspitanje i brigu o siročadima nakon smrti. Ono što naglašava jeste značaj straha od mrtvih srodnika koji nisu naklonjeni prema onima koji loše postupaju sa njihovim potomcima (*Nom.* 927b).

⁵⁴² To je stav kojeg zastupa Trevor. J. Saunders smatrajući da Platon u *Zakonima* (kao i *Timaju*) za razliku od drugih dijaloga moralno poboljšanje ograničava na reinkarnaciju čovjeka u ovom svijetu, dok je nakon smrti neizbježna patnja koja slijedi pravdu. Trevor. J. Saunders, *Plato's Penal Code: Tradition, Contraversy, and Reform in Greek Penology*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 211

nepravde (*Nom.* 731c) koja se ostvaruje moralnim poboljšanjem građana i zahtijevanjem moralne odgovornosti.

5.6.1 Hotimični i nehotimični prekršaji

Za razliku od nepopravljivih ljudi koji bez obzira na dobro vaspitanje i dalje prkose pravednosti, postoje i popravljivi ljudi. To su oni koji ne čine voljno nepravdu (*Nom.* 731c). Platon nastoji Sokratov stav da niko ne čini zlo voljno već iz neznanja da inkorporira u krivično zakonodavstvo nastojeći pronaći objašnjenje za već prisutnu praksu atinskih sudova u kojima je uzimana u obzir razlika između krivičnih djela učinjenih sa predumišljajem, hotimično i nehotimičnih djela. O tome kaže *Nom.* 860e:

*„Ja se slažem sa gledištem da svi ljudi čine nepravde protiv svoje volje. Ako neko, iz želje za prepirkom, tvrdoglavo tvrdi da su nepravedni ljudi doduše, takvi protiv svoje volje, ali da mnogi ljudi ipak nanose nepravde hotimično, ja se ipak pridržavam onog prvog gledišta a nikako ovog drugog“.*⁵⁴³

*„εἰ καὶ τις φιλονικίας ἢ φιλοτιμίας ἕνεκα ἄκοντας μὲν ἀδίκους εἶναι φησιν, ἀδικεῖν μὴν ἐκόντας πολλούς, ὃ γ' ἐμὸς λόγος ἐκεῖνος ἀλλ' οὐχ οὗτος--τίνα οὖν αὖ τρόπον ἔγωγε συμφωνοῖην ἂν τοῖς ἑμαυτοῦ λόγοις;“*⁵⁴⁴

Pitanje da li ljudi hotimično ili nehotimično čine nepravdu tiče se razumijevanja pravednosti. Ako prihvatimo takvu distinkciju koja je prisutna u atinskom zakonodavstvu to znači i da je nepravda dvostruka; hotimična i nehotimična (*Nom.* 861e). Potrebno je prilikom procjene djela uzeti u obzir da li je namjera da se nekome učini nešto korisno ili da mu se nanese šteta u skladu sa pravednošću (*Nom.* 862b). U *Državi*, *Gorgiji*, *Protagori*, *Menonu* primjetno je identifikovanje vrline i znanja, što će dovesti do daljih konsekvenci da znati šta je vrlina podrazumijeva i znati djelovati u skladu s vrlinom, dok oni koji ne znaju djeluju loše iz neznanja, odnosno nehotimično. U dijalogu *Protagora* Platon se u kontekstu rasprave o tome da li je vrlina znanje ili nije, dotiče i problema kažnjavanja. Nastojeći ubjediti Sokrata da je vrlina znanje i da se može učiti Protagora iznosi kao jedan od argumenata taj da čovjek koji nije sklon učenju, vježbanju i ličnom usavršavanju u vrlini razvija suprotne, odnosno zle

⁵⁴³ Platon, *Zakoni & Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 291, 860e, po prevodu Albin Vilhar

⁵⁴⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

tendencije prema onim vrijednostima koje su svojstvene političkoj vrlini, zbog čega postaje predmetom gnjeva zajednice kroz kazne i opomene (*Prot.* 323E, 324A). Protagora zatim kaže:

„Jer ako želiš Sokrate, da shvatiš šta znači kažnjavanje krivca, to će ti baš pokazati kako ljudi misle da se vrlina može steći. Jer niko, osim ako se slepo sveti kao životinja, ne kazni krivca s obzirom na to i zato što je skrivio. Ko razborito misli da kažnjava, ne kažnjava za prošlu krivicu – jer ono što je urađeno, urađeno je – nego da u budućnosti opet ne skrivi ni on sam ni drugi kad vidi kako je ovog stigla kazna“.⁵⁴⁵

Εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὃ Σώκρατες, τοὺς ἀδικοῦντας τί ποτε δύναται, αὐτό σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετὴν. Οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται· οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θεῖν - ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα.⁵⁴⁶

Svrha kazne prema Protagori se sastoji u prevenciji činjenja nepravde u budućnosti, što je kako tvrdi mišljenje koje zastupaju i sami Atinjani. Kažnjavanje ima i fundamentalniji cilj dodaje Protagora, a sastoji se u tome da građanin postane bolji. U slučaju neuspjeha, nemogućnosti popravljivanja takav zaslužuje izgon iz grada, čak i smrtnu kaznu (*Prot.* 325A-B). Platon zastupa identično stanovište da je nepopravljivost, zanemirivanje vaspitanja ponašanje koje zaslužuje smrtnu kaznu (*Nom.* 862e). Druga sličnost sa Protagorinim poimanjem svrhe kažnjavanja je u viđenju kazni kao preventivnog i „vaspitnog sredstva“ kako bi se eliminirala ili umanjila mogućnost činjenja nepravde u budućnosti. Platon u *Zakonima* 934a-b ponavlja identičan stav kojeg iznosi u *Protagori* da ono što je učinjeno ne može biti neučinjeno i da je svrha kazne pouka, ne samo za onog ko čini nepravedno djelo, već i za druge kako bi postali svjesni prirode svojih djela. Kada čovjek toga postane svjestan on se neće usuditi da ubuduće hotimično čini takva djela, ili ukoliko ih i bude činio to će biti značajno rijeđe (*Nom.* 862d).⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd 1968. str. 22, 324A-C, po prevodu: Mirjana Drašković i Albin Vilhar.

⁵⁴⁶ Originalni tekst preuzet sa internet stranice:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protagorasgrec.htm>

⁵⁴⁷ Trevor. J. Saunders izdvaja četiri zajedničke karakteristike teorije kažnjavanja koje Platon iznosi u *Protagori* i *Zakonima*. 1. Teorije ne nalaze opravdanje u kažnjavanju u činjenici da je zločin već učinjen. 2. Druga

Platon i u *Državi* navodi da oni koji prednost daju pravednosti u odnosu na nepravednost, stavljajući pravednost ispred ugleda, časti, zadovoljstva govore ispravno, dok drugi tvrde suprotno iz neznanja (*Rep.* 589c). U *Timaju* je naglasak na lošem tjelesnom ustrojstvu i vaspitanju kao uzrocima činjenja loših djela za što čovjek ne snosi odgovornost svojom voljom (*Tim.* 86e). Negativan utjecaj tijela na dušu, loše državno uređenje, neistiniti stavovi javnog i privatnog mnijenja, uz odsustvo bilo kakvog pokušaja mijenjanja stanja uzrok je dominacije loših ljudi uz loše roditelje i vaspitače (*Tim.* 87b).

Aristotel (*MM.* 187a20, 187a30) kritikuje Sokratov stav da biti zao nije nešto što ovisi od nas. Svako koga bi se pitalo da li bi želio biti pravedan ili nepravedan odabrao bi pravednost, što je slučaj i sa ostalim vrlinama. Ako biti zao podrazumijeva nevoljkost da čovjek takav jeste, to bi značilo i suprotno, da čovjek hotimično nije ni dobar. Pozivajući se na zakonodavstvo Aristotel se pita na temelju čega zakonodavci zahtijevaju činjenje dobrih djela i propisuju kazne za loša djela. Apsurdno bi bilo donositi zakone za djela koja nisu u našoj moći. U našoj moći je ipak biti moralan ili nemoralan.⁵⁴⁸ Aristotel se nije slagao ni sa Sokratovim „etičkim intelektualizmom“ do kraja zbog zanemarivanja utjecaja i onog što predstavlja *pathos*. Željko Kaluđerović u tom smislu konstatuje da Aristotel nije odbacivao Sokratovo uvjerenje o tome da je znanje nužni uvjet vrline. Aristotel je vjerovao da „bez intelektualnog pregnuća nije moguće živjeti čestito i da je spoznaja ono što uslovljava vrlinu, ali da vrlina nije samo znanje, nego da je potrebno i dejstvo sklonosti i strasti („volje“), kao i

zajednička karakteristika je pronalaženje opravdanja kazni u budućim djelima, naročito sa akcentom na poboljšanje onih koji loša djela čine, kao i u odvrćajućem efektu koji kazne mogu imati na one koji svjedoče kažnjavanju. 3. Treće, teorije uključuju medicinsku terminologiju. 4. Četvrto, u teorijama je prisutno odricanje prošlosti koristeći narodnu maksimu kao izgovor da ono što je učinjeno, ne može biti promijenjeno. Trevor. J. Saunders, Protagoras and Plato on Punishment, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1981. pp. 129-141, p.130

⁵⁴⁸ Aristotel dalje iznosi niz drugih argumenata kojima nastoji pobiti Sokratovu i Platonovu tezu. On navodi pohvaljivanje i kuđenje kao dokaz da je ipak u čovjekovoj moći da bude dobar ili loš. Ne daju se pohvale kao i okrivljenja nehotice već zbog konkretnog djela koje se uzima dobrim ili lošim. Zatim korištenje usporedbe sa ružnoćom i bolesti čak ako nas niko ne krivi što je stanje takvo. Aristotel ipak kaže da mi krivimo ljude kada u njima prepoznamo odgovorne zbog čega su bolesni ili im je tijelo u lošem stanju. Dalje navodi da činjenicom da je čovjek sposoban proizvesti drugo biće (rađanje) on isto tako i djela proizvodi iz određenih principa, jer je čovjek jedino biće koje djeluje, pa je prema tome i uzrok vlastitih djela. Aristotel, *Magna Moralia, Ethica Eudemia*, De Virtutibus et Vitis, Oxford At the Clarendon Press, 1951. P. 57-58, translated: W.D. Ross. Sokratova kao i Platonova teza da čovjek čini nevoljno zlo podrazumijevala bi i eliminaciju krivične odgovornosti. Obzirom da Platon promatra čovjeka u sintezi sa zajednicom i da ono što čovjek jeste i kako djela uvjetuju i uslovi života postaju jasnijim stavovi iz *Timaja*, *Države* i *Zakona* gdje je potenciran taj „spoljni efekat“ na dušu. Malo je vjerovatno da Platon ostavlja prostora za samoizgradnju pojedinca izvan konteksta države i državnog vaspitanja. U *Zakonima* je čak strogo reguliran odlazak u druge zemlje i upoznavanje sa drugim kulturama zbog bojazni prenosa novih ideja koje bi utjecale na transformaciju karaktera građana kao i zakonodavstva.

delovanja običaja“.⁵⁴⁹ Platon je u *Zakonima* donekle i blizak Aristotelovim stavovima kada u istraživanju prirode zadovoljstva i bola utvrđuje da srazmjera u bolu i zadovoljstvu vodi umjerenom životu. U *Filebu* je takođe prisutno i pozitivno vrednovanje zadovoljstva što sugerira da je Platon ipak imao u vidu da u određivanju ljudskog moralnog ponašanja trebaju biti uzeti u obzir svi segmenti čovjekove prirode.

U pogledu uslova koji pogoduju zločinu i nepravdi Platon ih prevashodno pronalazi u duši, a to su; zadovoljstvo, strasti i neznanje (*Nom.* 863b-c). Navedeni uzroci proizvode duševna stanja koja neovisno o čovjekovoj volji upravljaju dušom (*Nom.* 863e). U tom kontekstu Platon daje definiciju nepravde (*Nom.*864a):

„*Nepravdom u svakom slučaju nazivam tiranidu strasti i straha, zadovoljstva i bola, zavisti i požuda u duši, i to bez obzira da li to izaziva kakvu štetu ili ne.*“⁵⁵⁰

„*τὴν γὰρ τοῦ θυμοῦ καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα, ἐάντε τι βλάβητι καὶ ἐὰν μὴ, πάντως ἀδικίαν προσαγορεύω*“⁵⁵¹

U zavisnosti od toga da li su duše zakonodavaca i građana usmjerene prema najvišem dobru zajednice, čak i ukoliko bi došlo do određenih pogreški oni su na putu pravednosti i čine najbolje za zajednicu. Takve pogreške su razlog vjerovanja većine da vladar čini nepravedna djela „iako nehotimična“ (*Nom.* 864a). Pogreške koje vode nepravdi su strast i strah, zadovoljstvo i požude, predrasude i bezrazložno vjerovanje da činimo dobro (*Nom.* 864b). Posljednja pogreška, vjerovanje da činimo dobro djeli se na još tri vrste koje predstavljaju osnovu za određivanje zakona koji sankcionišu prijestupe (*Nom.* 864c). Iako svaki zločin zaslužuje kaznu Platon poput modernog pravnik uzima u obzir duševno stanje počinioca zločina kako bi procijenio sankciju za djelo. Ljudi koji zbog starosti ili bolesti učine kazneneno djelo prinuđeni su kompenzirati štetu onoliko koliko neka stvar vrijedi. Ostalih kazni su oslobođeni, osim u slučaju da počine ubistvo za što slijedi kazna izгона iz države na period od godine dana (*Nom.* 864e). Ubistvo jeste jedan od najvećih zločina prema Platonu, ali za propisivanje kazni za takve prekršaje nužno je uzeti u obzir da li su načinjeni nehotimično. Smrt koja se slučajno dogodi na takmičenjima, kao i neželjna smrt pacijenta lišavaju odgovornosti ljekara kao i onog takmičara koji je nehotimično ubio čovjeka (*Nom.* 865a-b). Ostale nehotimične smrti poput ubistva roba, stranaca, slobodnih građana zaslužuju

⁵⁴⁹ Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015, str. 212

⁵⁵⁰ Platon, *Zakoni & Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 295, 864a, po prevodu Albin Vilhar

⁵⁵¹ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

različite kazne u zavisnosti ko je žrtva, a ko počinitelj. Drugi uzrok ubistava je afekat, stanje duše kada čovjek iz gnjeva zbog određene uvrede ili nanesene nepravde izvrši ubistvo. Tu valja razlikovati ubistvo sa predumišljajem, čije izvršenje je bilo planirano i neplanirano ubistvo poslije kojeg čovjek osjeća krivnju. Za prvu vrstu zločina kazne su mnogo strožije nego li za neplanirano ubistvo, obzirom da onaj ko postupi sa predumišljajem bliži je hotimičnom činjenju nepravde.

Za ubistvo iz gnjeva bez obzira da li je učinjeno u momentu ili sa predumišljajem vrijedi kazna izgon iz zemlje na dvije odnosno tri godine kako bi počinioci imali vremena da obuzdaju grijeh i sudije da dobro preispitaju slučaj. Samo u slučaju ubistva roditelja bez obzira da li je u samodobrani ili nije, onaj ko počini takvo djelo zaslužuje da bude ubijen i dva puta (*Nom.* 869b-c). U pogledu hotimičnih zločina počinjenih iz niskih pobuda kao što su požude kao najopasniji nagon, zatim častoljublje kojim najčešće bivaju opčinjeni vladari, i grešan strah, situacije kada se želi prikriti ubistvo, činjenjem drugih ubistava predviđena je smrtna kazna. Takve ljude je potrebno odstraniti iz javnog života kao bezbožnike koji svojim prisustvom skrnave hramove i javna mjesta.

Platonov zahtjev da se ljud koji učine krivična djela odstrane iz javnog života zajednice je u skladu sa idejom iz *Države* o značaju reputacije pravednog čovjeka. Iako u *Zakonima* nije prisutna tako živa rasprava kao u *Državi* o tome da li čovjek može biti bezuslovno pravedan, on i dalje vjeruje da jedini vid takmičenja u zajednici među ljudima treba biti takmičenje u vrlini, i da su dostignuća u vrlini ono što država i javnost treba da nagrade. Moralni ljudi su uzor kako mladima tako i drugim građanima, što je vjerovatno razlog da one koji narušavaju moralni poredak države treba odstraniti iz zajednice kako ne bi podsticali na nepravdu.

U pogledu zakonskog reguliranja odnosa među ljudima, posebna je pražnja posvećena i imovinskim pitanjima. Obzirom da u *Zakonima* za razliku od *Države* Platon zagovara koncept privatne svojine, on se suočava sa izazovom na koji način sačuvati državu od dva ekstrema, od bogatstva i siromaštva. Sve djelatnosti i aktivnosti koje pridonose bogaćenju pojedinaca kao što je trgovina, kamatarenje, veresije moraju biti strogo kontrolirane ili zabranjene. U pogledu trgovine, Platon je prilično kritičan, smatrajući da se trgovinom na veliko i malo trebaju baviti oni stanovnici države koji ukoliko dožive neuspjeh to neće štetiti državi (*Nom.* 919c). Riječ je o tome da se sačuva idealan broj domaćinstava odnosno zemljišnih posjeda

kojih treba biti 5040 (*Nom.* 919d),⁵⁵² a kako će meteci (stranci)⁵⁵³ koji ne ulaze u taj broj obavljati trgovačke poslove posjed će ostati isti bez obzira koliko oni bili uspješni ili nesuspješni u trgovini. Oni koji bi došli do više imovine nego li je to određeno, moraju sav višak predati državi (*Nom.* 915b). Platon ide toliko daleko u kritici trgovine smatrajući je poslom koji nije dostojan građanina odnosno slobodnog čovjeka koji ukoliko se odvaži biti trgovac nanosi sramotu i vlastitom domaćinstvu. U tom smislu Platon propisuje tri zakona o trgovini:

1. prvi podrazumijeva kažnjavanje bavljenja trgovinom za slobodne građane i kazne ukoliko se neko osmjeli da ipak postane trgovac (*Nom.* 920a),
2. drugi zakon propisuje da isključivo meteci ili stranci obavljaju trgovačke djelatnosti (*Nom.* 920a),
3. treći zakon odnosi se na upozorenje čuvarima zakona da obrate pažnju na one koji su skloniji devijacijama, a čiji uzrok je sklonost bavljenja poslovima koji u čovjeku izazivaju sklonosti ka lošem (*Nom.* 920a-b).

Platonova kritičnost prema trgovini, ugostiteljstvu i drugim djelatnostima temelji se na njegovoj već poznatoj podjeli ljudi na one koji poznaju pravu mjeru stvari i koji su sposobni procijeniti istinske potrebe i želje i većine koja je obuzeta neumjerenošću i nikada zadovoljna onim što dobije (*Nom.* 918d-e). Želju za više motivišu takve djelatnosti koje po svojoj prirodi su i sposobne da pruže više, ali ne i da ograniče tu želju. Ako bi se tvrdi Platon najbolji muškarci i žene bavili ovim poslovima vodeći se vrlinom, pokazalo bi se da ipak takve djelatnosti zaslužuju poštovanje (*Nom.* 918e). Obzirom da je nemoguće da najbolji to i rade, zakoni imaju usmjeravajuću ulogu za one koji žele, dajući im smjernice. Sva trgovina mora se odvijati na javnim mjestima. Zanatlije kao ni trgovci ne smiju varati neupućene građane, moraju poštivati ono što dogovore sa kupcima jer svi ti odnosi predstavljaju bitne veze života u zajednici (*Nom.* 921c-d). U navedenom slučaju kao i svim drugim odnosima neophodna je kompenzacija štete. Kompenzacijom štete ljudi će manje biti podložni činjenju loših djela, a

⁵⁵² Platonova težnja da očuva idelan broj domaćinstava zahtijeva prilično stroge mjere. Jedna je već navedena da slobodni građani ne mogu obavljati trgovačke i druge srodne djelatnosti. Druga se odnosi na situacije u kojima dođe do razdora između djece i roditelja. U slučaju da se otac odrekne sina, sin je prinuđen napustiti državu jer zbog potrebe očuvanja broja domaćinstava u državi on ne može zasnovati vlastito domaćinstvo i posjedovati imovinu (*Nom.* 929a). Broj 5040 Platon ne izuma nasumično već zbog činjenice da je taj broj moguće dijeliti na sve borove od 1 do deset u kontinuitetu. Stoga je broj 5040 pogodan za više poslova u državi od poreza, podjele imovine, ratovanja i sl. (*Nom.* 738a).

⁵⁵³ Atinjani su metecima (μέτοικοι) smatrali prvenstveno Grke koji su iz drugih polisa dolazili u Atinu. Sam izraz μέτοικοι podrazumijeva novo mjesto življenja. Prema tome Grci su bili svjesni razlike između stranaca kao meteka- Grka i stranaca ne-Grka. Jedan od najpoznatijih meteka u Atini bio je i Aristotel.

dodatna dobrobit države je i stvaranje prijateljstva među građanima. Zakoni bi trebalo da reguliraju i odnose u domaćinstvu, odnos prema siročadima, brigu o maloljetnicima, odnos prema robovima, testament i druga pitanja koja se odnose na „privatno pravo“. Odnos prema državi se takođe mora strogo zakonski urediti. Platon svim slobodnim građanima daje mogućnost da dijele pravdu, učestvuju u radu sudova, prijavljuju pravne prijestupe, učestvuju u horskim igrama, natjecanjima, religijskim festivalima, daju priloge za održavanje istih, uslovljavajući istovremeno svakog građanina da se pokorava propisima svih navedenih formi javnog života. Nema tolerancije za one koji bi se distancirali od javnog života (*Nom.* 943a-e, 944a-d, 949c-e). Cjelokupni život građana je podređen tome da se održi ustanovljeni red i promoviše jedinstvo države.

5.7. Noćno vijeće kao umno „sidro“ države

U posljednjoj XII knjizi *Zakona* nakon što je prethodno opisana insitucionalna organizacija države Platon uviđa da posao zakonodavca ne završava osnivanjem države već i traženjem načina kako da se održi (*Nom.* 960b). Zakonima je potrebno pribaviti temelj koji će ih učiniti održivim i trajnim, a time i samu državu. Platon insistira na tome da je potrebno učiniti zakone nepromjenjivim jer svaka promjena vodi degradaciji države. Mjere koje bi trebalo da dovedu do nepromijenjivog poretka najprije su poduzete u vaspitanju od najranijeg uzrasta u dječijim igrama, a zatim i u muzici i gimnastici. Strogi propisi o putovanju u druge zemlje i ulasku stranaca u Magneziju dijele isti cilj da se koliko je to moguće država sačuva od unošenja novih ideja. Da li Platonovo insistiranje na „statičnosti zakona“ kao njihove osobine koju u *Državniku* negativno tretira podrazumijeva pozitivnu osobinu države? Oko toga su prisutne još uvijek rasprave. Ono što rasvjetljava cijeli slučaj je otkrivanje onoga što leži u temelju zakonodavstva čime postaje jasnije šta je to što bi zakoni trebalo da sačuvaju. To su zapravo moralne vrijednosti koje dijele članovi zajednice kroz međusobne odnose i zakonodavstvo. W.K.C. Guthrie u tom smislu kaže: „*Nije riječ o tome da se sačuva bilo koji pojedinačni zakon, nego filozofija života koja leži u osnovi čitavog sustava*“.⁵⁵⁴

Upravo je u tome izazov kako cjelokupni život prožeti zakonima kao nosiocima najviših vrijednosti. Značajna je uloga iskustva posredstvom kojeg se kako Platon u VI knjizi kaže koriguju postojeći nedostaci koji bi u konačnosti trebalo da dovedu do savršenijeg zakona koji će imati trajnu osnovu. U slučaju da se ukaže potreba za promijenom, saglasnost

⁵⁵⁴ W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007. str. 366

moraju dati svi građani i svi autoriteti. Ako samo jedan autoritet bude protiv, inicijativa propada (*Nom. 722a-d*). Dalje u XII 957a knjizi kaže se da određene iako minorne korekcije zakona mogu učiniti i mlađi zakonodavci ukoliko je starijim to promaklo. Indikacija da je promjenjivost zakona još uvijek opcija, vidljiva je i u dozvoljavanju onima koji iz želje za spoznajom putuju u druge države, u potrazi za mudrim ljudima sa kojima bi se posavjetovali o stanju u vlastitoj državi i mogućnostima poboljšanja prilika (*Nom. 951b*). Nije jasno da li je Platon imao u vidu vlastita iskustva ili iskustva svojih učenika iz Akademije koji su stečena saznanja prenosili cijelom Heladom. Iako napuštanje države iz spoznajnih pobuda nije regulirano zakonom,⁵⁵⁵ ipak je aktivnost onih koji putuju po drugim državama bitno politička.⁵⁵⁶

Snagu nepromijenjivog trajanja države i zakona Platon pronalazi u mudrosti Noćnog vijeća, posljednjeg autoriteta i umne instance države kojim se završava dijalog o osnivanju dobre države. Vijeće sačinjavaju najstariji čuvari zakona, sveštenici i oni koji su se istakli vrlinom i dobili priznanje države, nadzornici vaspitanja kako trenutni tako i oni koju su ranije obavljali tu funkciju, pojedinci koji prate stanje u zakonodavstvu u drugim državama. Svaki član će dolaziti na zasjedanje u zoru dovodeći sa sobom po jednog mladića ne mlađeg od trideset godina (*Nom. 961a-c*). Članovi vijeća su prošli temeljnije obrazovanje nego li drugi građani (*Nom. 965a*). Odlikuje ih poznavanje svrhe i cilja države i zakonodavstva kao i poznavanje načina kako taj cilj i postići (*Nom. 962b-c*). O tom cilju Platon kaže (*Nom. 963a*):

*„Mi smo, stranče, već odavno postavili svoj cilj kako valja, kada smo rekli da celokupno zakonodavstvo mora da ima pred očima jedan cilj i kada smo se složili u tome da se pod tim ciljem sasvim opravdano mora podrazumevati vrlina“.*⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Platon smatra da nije potrebno regulirati zakonom odlazak u druge države s ciljem upoznavanja tamošnjih prilika jer je saobraćanje među državama bitno kako bi se upoznale dobre i loše strane ljudi i zakona i upoznalo one koji u takvim državama mogu dati korisne savjete kako poboljšati stanje u vlastitoj državi (*Nom. 951b-c*). Oni koji kao posmatrači odu u druge države, svoja zapažanja dužni su prenijeti cijelom vijeću, da li se sastajao s nekim i dobio određene smjernice o zakonima, vaspitanju ili iznijeti lične stavove po nekim pitanjima (*Nom. 952b*). Takav čovjek u drugoj državi može postati bolji ili gori. Ako vijeće utvrdi da je postao gori nego što je bio zaslužuje izopćenje iz javnog života. Primjetno je da Platon u *Zakonima* u odnosu na *Državu* potencira značaj političkog iskustva postojećih država, a kako je i sam imao prilike da neke i upozna vjerovatno je određene elemente unio u svoj projekat druge najbolje države.

⁵⁵⁶ Svi ulasci i zlasci iz države moraju biti regulirani zakonom osim prethodno navednog. Platon navodi da ljudi koji se nastoje posavjetovati sa drugim ljudima u vezi sa političkim prilikama čine to iz dokolice. Nije jasno da li je riječ o potencijalnim filozofima ili zakonodavcima. Obzirom da postoji mogućnost moralne degradacije tih ljudi malo je vjerovatno da Platon ima na umu filozofe.

⁵⁵⁷ Platon, *Zakoni & Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 414, 963a, po prevodu: Albin Vilhar

οὐκοῦν τό γ' ἡμέτερον, ὃ ξένε, ὀρθῶς ἂν εἴη πάλαι τιθέμενον; πρὸς γὰρ ἔν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετὴν που συνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.⁵⁵⁸

Prethodno, Platon navodi da će Noćno vijeće naročitu pažnju posvetiti onim saznanjima koja pospješuju istraživanje prirode zakona i uređenja države.⁵⁵⁹ Tako je epistemologija zakonodavstva i uređenja države prepuštena umnim autoritetima.⁵⁶⁰ Vijeće raspolaže poznavanjem prirode vrline u njenim „četverostukim“ varijacijama i kao takvo ima ulogu čuvara vrline, zakonodavstva i općeg blagostanja u državi (*Nom.* 968a). Znanje o vrlini nije tek teorijskog karaktera. Ono mora biti riječima izraženo i sa djelima spojeno kroz selekciju onog što je dobro i onog što nije (*Nom.* 966b). Pored poznavanja prirode vrline, članovi vijeća moraju dijeliti i zajednička teološka uvjerenja koja će im pomoći prilikom „oblikovanja običajnih i pravnih normi“. ⁵⁶¹ Također, ono ima i pedagošku funkciju da nerazumne građane sklone ateizmu upućuju u ispravne predstave o bogovima (*Nom.* 909a).⁵⁶² Nejasno je na koji način će Noćno vijeće vršiti nadzor nad državom kao što nije do kraja precizirano koji sadržaji su nužni za vaspitanje mudrog dijela države. Čini se da Platon nije stigao elaborirati sve što bi bilo nužno za razumijevanje funkcije ovog autoritarnog tijela. Dijalog se završava namjerom da se o tome više kaže, što sugerira na nedovršenost (*Nom.* 969b).

Koristeći se metaforom glave i uma Platon nastoji pokazati na koji način je Noćno vijeće sidro države (*Nom.* 961c-e). Spajanjem uma kao svojstva duše i vida, i sluha kao najplemenitijih čula održava se svaki čovjek pojedinačno. U tom smislu Noćno vijeće bi predstavljalo um države, vrhovno moralno tijelo, a glavu čine plemeniti zakoni i institucije. To je ono što Platon potvrđuje završnim riječima dijaloga nazivajući Noćno vijeće božanskim kojem je nužno povjeriti državu čemu se neće useprotiviti zakonodavci (*Nom.* 969b). Samo će

⁵⁵⁸ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁵⁵⁹ Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990. str. 399, 952a, po prevodu: Albin Vilhar

⁵⁶⁰ Xavier Marquez kritikujući stav Georga Kloska da je Noćno vijeće dodatak, a ne integralni dio *Zakona* kako većina istraživača misli, što Klosko iznosi na temelju ideje o nepromijenjivosti zakona, Marquez se poziva na značaj znanja i iskustva za zakone. Obzirom da će neizbježno doći do potrebe za određenim promijenama zakonskih odredbi, za Platona je bolja opcija ukoliko o takvim promjenama odlučuju oni koji posjeduju znanje kao što je Noćno vijeće koje prikuplja iskustva građana koji putuju u druge države i mudrih stranaca koji dolaze u državu, pružajući mladim ljudima i drugim višim institucijama države udio u filozofskom „treningu“. Vijeće neće imati zakonodavnu moć. Ono će prevashodno prikupljati iskustva i producirati znanje neophodno u slučaju potrebe za promijenom zakona. Xavier Marquez, *Knowledge and Law in Plato's Statesman nad Laws: A Response to Klosko*, in: *Political Studies*, Vol. 59, 2011, pp. 188-203, p. 190. Reklo bi se da je Noćno vijeće zapravo vrhovno savjetodavno tijelo.

⁵⁶¹ Ibid., str. 420, 967e

⁵⁶² Na ovom mjestu u *Zakonima* u X knjizi prvi put se pominje Noćno vijeće i tek nakon toga opširnije u XII knjizi.

na taj način biti moguće postići jedinstvo kako je ono iskazano u odnosu uma i glave. Da je riječ o najboljim ljudima koje brižljivo treba odabrati i vaspitavati Platon potvrđuje riječima:

„I da postanu savršeni čuvari, kakvi, koliko mi je poznato, još nisu postojali u pogledu svoje sposobnosti za čuvanje.“⁵⁶³

φύλακες ἀποτελεσθῶσιν οἷους ἡμεῖς οὐκ εἶδομεν ἐν τῷ πρόσθεν βίῳ πρὸς ἀρετὴν σωτηρίας γενομένους.⁵⁶⁴

Navedeni stav podrazumijeva da Platon ne gubi nadu u ljude sa izvrsnijim prirodama nego li je to slučaj kod većine. Da li je riječ o filozofima kao članovima Vijeća, moguće je. Zahtijevajući poznavanje prirode vrline kao cilja i svrhe države, zatim bolju upućenost od drugih građana uključenih u javni život je osobina koja krase filozofa vladara u *Državi* kao i kralja državnika u *Državniku*. Kako u oba dijaloga mudri vladari moraju biti na određen način upućeni u prirodu ideja što je direktno naglašeno, u *Zakonima* se takođe može pretpostaviti da bez obzira što Platon nije eksplicitan po tom pitanju on implicitno podrazumijeva da takva vrsta znanja treba biti prisutna u određenom smislu. U suprotnom ostaje nejasno na temelju čega je poznavanje prirode vrline kao cjeline moguće. Trevor. J. Saunders u tom smislu konstatuje da je Platon u *Zakonima* zadržao u određenom smislu teoriju ideja iako nije jasno na koji način su institucije, administracija, pravni sistem i socijalni detalji povezani sa metafizičkom stvarnošću.⁵⁶⁵ Slično mišljenje zastupa i W.K.C.Guthrie smatrajući da Platon u *Zakonima* i dalje zadržava stav o postojanju ideja,⁵⁶⁶ ali Guthrie dalje ne elaborira gdje bi u dijalogu stavovi o tome mogli biti prepoznati. Imajući u vidu značaj ideala za Platona koji oblikuju ljudski život on nije mogao lišiti Magneziju objektivnih načela i mjerila koji predstavljaju smjernice ljudskog života. To pokazuje i otpor spram sofističkog relativizma i u *Zakonima*, gdje na mjesto čovjeka kao mjere svih stvari istupa bog kao najviša vrijednost.

⁵⁶³ Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004, str. 317, po prevodu Albin Vilhar

⁵⁶⁴ Originalni tekst preuzet sa internet stranice: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

⁵⁶⁵ Trevor. J. Saunders, Plato's Later Political Thought, in: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, pp. 464-485, p. 469. Saunders pretpostavlja da je Platon možda bio sklon formulirati skup pravila na siguran način kombinacijom iskustva i filozofske refleksije što bi podrazumijevalo da je njegovo poznavanje formi cjelovito. Ako bi navedno stanovište i bilo prihvatljivo to bi značilo da je djelo napisano na osnovu nepotpunog razumijevanja. Saunders i dalje kaže kako Platon ostavlja čitaocu prostor za upotpunjavanje nedorečenog. Ibid., p. 469

⁵⁶⁶ W.K.C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije V: Kasni Platon i Akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 375

6. ZAVRŠNO RAZMATRANJE

Dijalozi *Država*, *Državnik* i *Zakoni* ne iscrpljuju sva Platonova razmišljanja o politici iako obuhvataju najznačajnije teme. Platonova preokupacija politikom i pokušaj filozofskog oblikovanja politike rezultiralo je etabiliranjem i različitih argumenata koji nisu uvijek istovjetni, sistematični i dovršeni što ostavlja prostora za interpretacije. Ne dovršenost dijaloga, izostajanje zaključaka, različit kontekst kao i sagovornici u dijalogu mogu biti razlogom različitog tretiranja Platonove filozofije politike. Uzimajući pri tome u obzir *Državu*, *Državnika* i *Zakone* pokazuje se da u *Državi* glavnu riječ vodi Sokrat i sofisti, u *Državniku* Stranac iz Eleje i Sokrat mlađi, dok u *Zakonima* također nepoznata ličnost Atinjanin koji dijalogizira sa jednim Spartancem i jednim Knošaninom. Kontekst i sadržaj dijaloga pokazuju da Platon sagovornike ne uzima nasumično već s obzirom na problematiku o kojoj je potrebno raspravljati. Tako se Platon u *Državi* oštro suprotstavlja sofističkom poimanju pravednosti koje proizvodi relativizam u politici, kulturi i općem nazoru o životu kroz diskusiju sa sofistima. *Državnik* pokazuje nastojanje da se eliminiraju predrasude o istovjetnosti idealnog vladara i onih koji za sebe drže da to jesu iako ne posjeduju znanje o političkoj vještini. Kako bi na pojmovan način odredio razliku idealnog državnika od sofista i političara koji misle da to jesu kao i državnštvo od srodnih vještina Platon se *hvata* za dijalektiku kao jedini metod kojim je moguće ustanoviti takvu distinkciju. Iskusan dijalektičar Stranac iz Eleje i neiskusni učenik bi trebalo da izvedu konsekventne zaključke o prirodi državnštva.

U *Zakonima*, preispitujući mogućnost vladavine filozofskih zakona čiji autoritet je neupitan s obzirom na njihovo racionalno utemeljenje Platon vjeruje da politička reforma mora biti korijenita i sveobuhvatna. Tako se i u oblikovanju države pod autoritetom zakona mora krenuti od samog početka. Taj početak ne podrazumijeva kao u slučaju *Države* da se ostane na definiranju principa politike, već i da se razmotre svi detalji empirijskog života, preispitaju geografske pogodnosti, veličina, broj stanovnika kao i cjelokupan insitucionalni okvir države. To je jedan od razloga zbog kojih se smatra da Platon u *Državi* određuje ontološke osnove politike, a u *Zakonima* iznosi na vidjelo njihovu realizaciju. *Državnik* predstavlja svojevrstu pripremu za prelaz sa principa na njihovu realizaciju.

Takav zaključak o međusobnom odnosu dijaloga je ispravan ukoliko se uzmu u obzir ne samo sličnosti već i potencijalne razlike u tretiranju filozofskih i političkih tema. Pogrešan

je, ako se pretpostavi da je Platon pisao navedene dijaloge sa jednim ciljem u kontinuitetu. Između *Države*, *Državnika* i *Zakona* Platon je napisao mnoge druge dijaloge koji nisu uvijek eksplicitno politički. Tako se vjeruje da je nakon *Države* Platon napisao *Timaj* koji počinje referiranjem na politiku, a završava u tematiziranju kozmologije i filozofije prirode. *Zakoni* su kako se smatra Platonovo posljednje djelo što podrazumijeva da je koncipirajući dijalog imao u vidu cjelokupno vlastito filozofsko iskustvo u koje je mogao unijeti novu svježinu i razviti ideje o kojima je ranije fragmentarno raspravljao. U takve ideje se nesumnjivo može uvrstiti i rasprava o krivičnom zakonodavstvu, traženje alternative za kombiniranjem pozitivnih demokratskih i monarhijskih elemenata, naglašavanje značaja političke prošlosti kao vida poduke i prevencije ponavljanja grešaka, uzimanja u obzir političkih iskustava iz sadašnjosti kako bi se prepoznale njihove pozitivne i negativne osobine.

Idealna *politeja* opisana u *Državi* isključuje historijske perspektive, oslanjajući se na umno iskustvo do kojeg filozof dolazi u svijetu ideja prevazilažeći empirijske prilike. Platon pokazuje kako je takvo iskustvo mjerodavno za oblikovanje idealnog ambijenta življenja koji u cjelosti odgovara „političkoj prirodi čovjeka“. Idealna pravedna država i pravedni građani su nerazdvojive kategorije jer dijele jednake moralne vrijednosti. Vrijednosna međuzavisnost države i čovjeka pokazuje da samo u idealno pravednoj zajednici svaki čovjek ima svoju ulogu i mjesto. To je jedan od razloga zbog čega Platon i filozofima nastoji odrediti funkciju i ulogu koja nije bila jasno precizirana u atinskoj zajednici.

Za politiku kao praktičku vještinu nije dovoljno ostajanje tek u domenu definiranja ideala i principa koje vrijedi slijediti. Bitan je način kako se približiti idealima i kako ih učiniti operativnim u zajednici. Zato je pitanje ostvarivosti Platonovih ideja iz *Države* naročito zajednici žena, djece i imovine do danas diskutabilno, obzirom da se dijalog prevashodno usmjerava na teorijsku elaboraciju metafizičkog, epistemološkog i etičkog zasnivanja politike. Problem realizacije definiranih prijedloga reformi uz odsustvo institucionalne podrške i potpune oslonjenosti na vaspitanje građana kao „ustava države“ dovelo je do kvalifikovanja *opisane politeje* kao utopije. Pitanje je u kojoj mjeri se polis opisan u *Državi* može smatrati utopijskim. Da li zbog toga što je ljudska priroda manje savršena nego li je Platon smatrao ili zbog nedostižnosti definiranih ideala? Iako se Platon u dijalogu referira na takva pitanja, cilj dijaloga se može promatrati i iz druge perspektive, iz potrebe odbrane filozofije. U *Državi* Platon nastoji dokazati sposobnost filozofije da riješava političke probleme definirajući savršenu zajednicu po mjeri ljudske prirode i najviših moralnih standarda. Filozofija tako postaje legitimacijski osnov razumijevanja vrijednosti, političkog i

ljudskog života uopšte. Samo je filozofiji svojstveno da definira pravednost kao svrhu življenja. Na taj način filozofija odgovara na suštinsko pitanje „kako živjeti“.

U *Državniku* Platon i dalje slijedi jednako uvjerenje da je idealni vladar najpoželjnije riješenje za devijacije u političkom svijetu. Posjedujući kraljevsko znanje koje obuhvata definiranje pojmova, poznavanje metoda posredstvom kojih se ustanovljuje odnos rodova i vrsta, analize, dijalektike, sinteze i logike vladar poznaje na koji način državu urediti na idealan način. Razlika u odnosu na vladara filozofa u *Državi* je u tome da idealan vladar u *Državniku* poznaje i kako djelovati s obzirom na zahtijev trenutka, kako se postaviti u konkretnim političkim prilikama, kako povezati građane različitih ćudi, odnosno kako učiniti državu jedinstvenom.

Razlog takvog pomjeranja je sadržan u promijenama metafizičke teorije u *Državniku* gdje je Platon više zainteresiran za pojedinačne kvalitete ideja i njihov odnos nego li za transcendentne kvalitete. U *Državi* Platon nastoji odbraniti reputaciju filozofa držeći ih najpozvanijim da se bave politikom, ali izostaje opis njihovog djelovanja u političkom svijetu, svijetu relativnog. Taj nedostatak je čini se nadoknađen u *Državniku*. Krećući se odozgo od transcendentnog inteligibilnog svijeta (*Država*), prema pojedinačnim kvalitetima i odnosima ideja koji čine taj svijet (*Državnik*) do empirijske zbiljnosti (*Zakoni*) Platon prikazuje jedan tragalački, preispitivački put u metafizičkoj teoriji s obzirom na politiku. Manje više je prihvaćeno stanovište da je Platon u kasnijim dijalozima poput: *Parmenida*, *Sofista*, *Fileba* preispitivao određene postavke metafizičke teorije o idejama što je svakako imalo refleksije i na političke teme. Pitanje je da li se *Zakoni* mogu smatrati trijumfom „obračuna“ sa teorijom ideja obzirom da nije naglašena u dijalogu kako je to slučaj ranije, ili je uopće iščezla. Vjerujemo da je Platon zadržao teoriju ideja u *Zakonima*, iako ne tako eksplicitno kao u *Državi* i implicitnije u *Državniku*, kroz insistiranje na spoznaji jedinstvene prirode vrline kao cjeline, identifikovanja vrline i znanja, autoritetu filozofskog uma kao bazi zakonodavstva, zahtijevanju da najbolji promiču i prate realizaciju najviših moralnih standarda u zajednici.

I dok je nejasno u kojoj mjeri *Zakoni* podržavaju teoriju ideja, u *Državi* je nejasno u kojoj mjeri znanje o idejama postaje operativno u konkretnim političkim okolnostima. *Država* pokazuje svojevrsni paradoks, naime odbranu korisnosti filozofa za politički život i odsustvo opisa na koji način su filozofi korisni zajednici. Odnosno, Platon ne rasvjetljava snalaženje filozofa u svijetu od kojeg „bježe“. Platon je u *Državi* još uvijek bio snažno motivisan željom da odbrani filozofiju, moral, politiku i vaspitanje od sofističke relativizacije što je razlog

snažnog insistiranja na teoriji ideja. U *Državniku* se mijenjaju određeni aspekti teorije koji u određenom smislu nadoknađuju problem iz *Države*, problem ponašanja idealnog vladara u konkretnim prilikama, dok se u *Zakonima* preispituje na koji će način zakoni obuhvatiti pojedinačne aspekte života, načine njihove sprovodivosti i prihvatljivosti kao i poštivanja.

Pomjeranje prema pozitivnijoj perspektivi zakona za razliku od *Države* gdje je izražena vjera u zakon izvrsnosti ljudske prirode, načinjenja je već u *Državniku*, a razlozi potenciranja zakona se sastoje u pitanju šta činiti u slučaju izostanka idealnog vladara, šta predstavlja alternativu? Imitiranje mudrosti idealnog vladara se pokazuje najboljom opcijom. Tako bi i najbolji oblik vlasti i politički poredak bio onaj koji najuspješnije imitira političku mudrost kralja filozofa. Platon je vjerovao u snagu znanja i bez obzira u kojoj formi da se pojavi da li u mudroj političkoj ličnosti ili zakonima ono je lijek za svaku političku destrukciju. Stoga će i naglasiti kako u *Državniku* tako i *Državi*, da sve što mudar vladar čini bez obzira da li je u pitanju raseljavanje stanovništva, politička protjerivanja ili čak ubistva on to čini na temelju znanja i za dobrobit države. Tu je bitna razlika između filozofa i tiranina koji sve čini s obzirom na vlastiti probitak. Nije stoga iznenađujuće da Platon i u *Zakonima* neznanje i moralnu degradaciju definira kao uzroke destrukcije svakog političkog poretka čak i onog najboljeg uzimajući za pojačavanje filozofskih argumenata koji to i dokazuju političku prošlost kao i sadašnjost.

Iako se u *Zakonima* ne pojavljuje eksplicitno ideja vladara filozofa Platon ne odustaje od vladavine mudrih koje i u navedenom dijalogu odjeljuje od ostalih građana. U sva tri dijaloga kako smo i nastojali prikazati u disertaciji Platon dijeli ubjeđenje da postoji ljudske prirode koje posjeduju više potencijala za vrlinu nego li ostali građani. U *Državi* su to filozofi, u *Državniku* idealni vladar (filozof), u *Zakonima* članovi Noćnog vijeća. „Aristokratija vrline“ je ključni razlog kritikovanja svakog oblika vladavine u kojem je onemogućeno najboljima da preuzmu vlast i donose racionalne političke odluke. Platon ipak ne ostaje na tome da precizira prirodu i vještine najboljih. U *Zakonima* se pokazuje da je za uređenje najbolje zajednice, ali i za politiku i političku vještinu jednako neophodno poznavati, ne samo ponašanje najboljih priroda, idealne „tipove“ poput filozofa već i ponašanje, prirodu i vrijednosti običnog čovjeka koji čini većinu države. Time je Platon upotpunio nedostatak opisa „prosječnog“ građanina u *Državi* (treći stalež) koji s obzirom da je lišen političkih prava vjerovatno i nije naročit predmet interesa. Dajući mogućnost svim slobodnim građanima u Magneziji, drugoj najboljoj državi, da participiraju u političkom životu, da djele pravdu (učestvuju u radu i odlukama suda), zatim pravo na posjedovanje imovine, povratak institucije braka, Platon afirmiše

pozitivne aspekte slobode kao principa koji ima potencijal da integriše najznačajnije elemente države, a to su institucije i ljudi. To ne znači da Platon u *Zakonima* afirmiše individualnu slobodu koja u antici i nije bila tema ozbiljnih diskusija, kao što je u savremeno doba predstavljajući i temelj liberalnog demokratskog poretka. Platonov politički nazor i u *Zakonima* kao i *Državi* je duboko kolektivistički što je u skladu sa političkom doktrinom antičke Grčke da čovjek po prirodi pripada polisima i da se tek u tom političkom okruženju života mogu ostvariti njegovi potencijali i dobar život. Štaviše, Platon u *Državniku* ocjenjuje neumjerenu slobodu pozitivnijim ambijentom življenja nego li represiju tiranije, dok u *Državi* naglašava da je neumjerena sloboda čak i izvor tiranije. Za razliku od *Državnika* i *Zakona*, *Država* gotovo da ne nudi pozitivne kvalifikacije slobode, a reforme poput cenzure umjetnosti, stroge hijerarhije staleža prema osobinama duše bez mogućnosti mijenjanja staleške pozicije, ukidanje domaćinstva, kao i isključivanje velikog broja građana iz političkog života su antidemokratski prijedlozi. Platon ipak nije naš savremenik da bismo njegovu filozofiju klasificirali kategorijama i značenjem savremene političke teorije i sasvim je opravdano neslaganje modernog čovjeka sa određenim Platonovim idejama. Postoje i one ideje iz *Države* sa kojim bi se većina danas složila kao što je ideja o spolnoj jednakosti, obrazovanja kao stupnjevitog napredovanja intelekta, kao i ideja da ljudi trebaju imati mogućnost raditi one poslove u kojima će biti najuspješniji bez obzira da li je riječ o političarima ili nekoj drugoj vještini. Malcolm Schofield će naglasiti da mnoga pitanja koja je Platon afirmisao kao ključne političke teme ni danas nisu riješena unutar savremenih političkih teorija kao što je; problem otuđenosti od politike, problemi obrazovanja, demokratije, ideja utopije, ideološka upotreba religije i moć novca.⁵⁶⁷ Kada Platon kritikuje demokratiju, on se prevashodno usmjerava na potencijal demokratije za donošenjem racionalnih odluka. Tako se u *Državi* kritikuje neumjerena sloboda koja destruiira vrijednosti kao i zakonodavni poredak, dok u *Državniku* kritikuje bezumni legalizam, donošenje odluka i zakona od strane neprosvijećene većine. Čak i kada u *Zakonima* umjerenu slobodu određuje temeljnim principom druge najbolje *politeje* Platon i dalje ostaje pri ubjeđenju u nesposobnost većine da donosi umne odluke. Stoga se za Magneziju ne može tvrditi da je zamišljena kao demokratska država iako uključuje mnoge demokratske principe i procedure. Ali je, u odnosu na Kalipolis, mnogo bliža demokratiji.

Platon je možda i najozbiljnije shvatio ulogu filozofije u rješavanju političkih problema, postavljajući je ne sredstvom već ciljem politike. Taj cilj nije tek teorijske prirode u smislu

⁵⁶⁷ Malcolm Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006, p. 2

otkrivanja šta je najbolje za život zajednice, već i praktičan, što je Platon pokazao i vaspitnim aktivnostima u Akademiji kao i boravkom u Sirakuzi gdje se iznova uvjerio u opasnost neprosvijetljenog uma vladara i neograničenom političkom moći sa čime je već imao iskustvo u Atini. Kao i u *Državi* tako i *Državniku* i *Zakonima* samointeres je prepoznat kao suprotnost onome što predstavlja pravednost. Svaka politika koja se vodi samointeresom umjesto pravednosti i dobrobiti zajednice proizvodi nepravdu i represiju nad podanicima. U onim zajednicama u kojima se vlada represijom Platon smatra da ne zaslužuju naziv države. U *Državi* i *Državniku* idealan vladar bezuvjetno cijeni pravednost i njemu ne treba supervizija institucija i zakona, dok u *Zakonima*, dobro zakonodavstvo je lijek protiv stranačkih i ličnih samointeresa.

Lična iskustva političkog života koja Platon iznosi u VII ali i drugim pismima nisu samo trag razočarenja u postojeće političke prilike već i signali šta bi trebalo poduzeti s ciljem promijene na bolje. Degradacija i koruptivnost zakona prepoznati su temeljnim političkim problemom. To je jedan od razloga Platonovog pomjerenja prema perspektivi države uređene na filozofski oblikovanim zakonima. U *Državi* Platon izražava vjeru u savršenu prirodu filozofa vladara da oblikuje i upravlja idealnom *politejom*. U *Državniku* takvu vjeru preispituje tražeći rješenje u mudrim zakonima, dok je u *Zakonima* u cjelosti posvećen ideji o mogućnosti uspostave druge najbolje *politeje* na umnim zakonima o čijoj provedbi brinu svi građani. Time je Platon u dijalozima nastojao preispitati sve političke alternative, od ideje najboljeg vladara (*Država*), imitacije njegove mudrosti oličene u zakonima (*Državnik*) kao i zakonima koje uspostavljaju najmudriji i najumniji građani (*Zakoni*). Ako je idealna *politeja* neostvariva u postojećim političkim i vrijednosnim konstelacijama, potrebno je tražiti drugu najbolju opciju služeći se konkretnim pozitivnim političkim iskustvima, i to onim iskustvima koja mogu biti filozofski opravdana. Uzimajući čovjeka onakvim kakav jeste i kako se ponaša, kao i države kakve jesu i kako djeluju Platon je nastojao iz takvih iskustava proizvesti zaključke koji nisu suprotni filozofskom nazoru o najvišim moralnim vrijednostima, a koji bi ujedno bili bliži mnijenju običnog čovjeka koji bi naučio da se voljno pokorava i voljno da vlada, nekada nagovaranjem, a nekada i prisilom ako je neophodno. Na taj način Platon pokazuje zaokret prema realističnijoj politici, uzimajući u obzir i držeći značajnim ono što zatiče u iskustvu, dok je u *Državi* iskustvo prepreka za dolaženje do onog što je fundamentalno za zajednicu. Magnezija stoga predstavlja kombinaciju Platonovog ličnog iskustva kao i političkog iskustva i prilika i filozofskog znanja, zbog čega je u odnosu na Kalipolis znatno bliža funkcioniranju realnih država. U poređenju *Države* i *Zakone* savremeni

čitalac bi vjerovatno Magneziju smatrao poželjnijom državom za život. Sumiranjem onoga što predstavljaju zajedničke karakteristike sva tri dijaloga može se izdvojiti nekoliko značajki: prva se odnosi na безусловnu vjeru u znanje i moralnu izvrsnost kao potencijal koji pokreće svaku zajednicu na bolje. Zatim vjerovanje da postoje one prirode koje su sposobnije da brinu o zajednici u odnosu na neprosvijetljenu većinu. Potom vjera u vaspitanje kao nosioca vrijednosti i jedinog „sredstva“ da se građani učine boljima.

Prisutne su i razlike. Među prvim uočivim razlikama su promijene u metafizičkoj teoriji u odnosu na politička pitanja. Potom različito vrednovanje zakona. Zatim različito vrednovanje slobode, kao i empirijskog i historijskog iskustva država, naglašavanje značaja institucija za funkcioniranje i održanje države. Potom opis pravnog poretka, odnosno krivičnog zakonodavstva u *Zakonima* i snažnije prisustvo religije. U ovoj disertaciji autorica je nastojala argumentovati navedene sličnosti i razlike kako bi se dokazalo da Platonovu filozofiju politike treba promatrati iz jednog šireg horizonta od dominantno utemeljnog prevashodno na *Državi*. Šire kontekstualiziranje *Države*, *Državnika* i *Zakona* napisanih u rasponu od oko dvadest do trideset godina pokazuje da je Platon određene stavove revidirao s obzirom na filozofske potrebe i vlastito iskustvo. Politika je predstavljala Platonovu trajnu okupaciju, što pokazuju i sadržaji dijaloga ali i činjenica da je najobimnije dijaloge poput *Države* i *Zakona* posvetio političkim temama. Kako je politici svojstveno mijenjanje s obzirom na različite okolnosti, Platon je nastojao otkriti da li postoje oni principi koji bi vrijedili za svaku politiku i koji bi je učinili trajnom. Na tom putu nastojao je preispitati i vlastita uvjerenja i njihov odnos spram zahtijeva političkog života, ispitivajući i to u kojoj mjeri filozofski principi odgovaraju političkoj zbiljnosti, koliko su ostvarivi. Stoga se može zaključiti da Platon u istraživanju prirode politike kreće od onog što čini njene fundamentalne principe u *Državi*, zatim nastojanju da u *Državniku* potencira pitanje njihove ostvarivosti, a u *Zakonima* konačno opiše da li takvi principi odgovaraju zahtijevima realnog političkog života, uzimajući korisnim ono što je ostvarivo, a držeći po strani ideje koje iskustvo ne prihvata.

LITERATURA

PRIMARNA LITERATURA:

1. C. J. Rowe, *Plato: Statesman*, Aris&Phillips LTD- Warminster- England, 1995
Charless. C.W. Taylor, *From Beginning to Plato I*, Routledge, London&New York, 2005.
2. Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010
3. Ernest Barker, *Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York 1959.
4. Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univerity Press, London, Oxford, New York, 1970
5. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981.
6. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970
7. G.R.F. Ferrari (ed). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press 2007
8. Gelnn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 1998
9. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006.
10. Gregory Vlastos (ed.), *Modern Studies in Philosophy: Plato: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Palgrave Macmillan, 1971: A Collection of Critical Essays
11. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Presss, Oxford, 1981
12. Malcolm Schofield, *Plato: Founders od Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press New York, Oxford, 2006
13. R. C. Cross & A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964.
14. Richard. F. Stalley, *Plato's Laws- An Introduction*, Basil Blackwell, 1983
15. Trevor. J. Saunders, *Plato: The Laws*, Penguin Books, 1970
16. W. K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije III: Sofisti-Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007.

17. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007

PRIJEVODI:

18. Aristofan, *Oblaci*, Albatros, Zagreb MMV, preveo M. Škiljan
19. Aristofan, *Žene u narodnoj skupštini*, Akia. M. Mali Princ, Beograd, 2018, preveo Kolman Rac
20. Aristotel, *Magna Moralia, Ethica Eudemia, De Virtutibus et Vitis*, Oxford At the Clarendon Press, 1951, preveo na engleski W.D. Ross.
21. Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988, preveo Tomislav Ladan
22. Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970, prevela Ksenija Atanasijević
23. Aristotel, *Politika*, Globus/Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988, preveo Tomislav Ladan
24. Aristotel, *Ustav atinski*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, preveo P. Jevremović
25. H. Diels, *Predsokratovci, fragmenti II*, Naprijed, Zagreb, 1983, grupa prevodioca
26. Herman Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed Zagreb, 1983, grupa prevodioca
27. Ksenofont, *Ekonomija*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2001, prevela Sladana Milinković
28. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980, preveo Miloš. N. Đurić
29. Platon, *Alkibijad*, Bukfal, Beograd, 2014, prevela Marija Matojani
30. Platon, *Dijalozi – Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon, Menon*, Kultura Beograd 1970, preveli Albin Vilhar& M. M. Đurić
31. Platon, ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ/Parmenid, Demetra, Zagreb, 2002, preveo Igor Mikecin
32. Platon, *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982, preveo Slobodan Blagojević
33. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993, preveli Albin Vilhar& Branko Pavlović
34. Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996, preveo Kolman Rac.
35. Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 36, 187c, po prevodu. Miloš. N. Đurić.
36. Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2000, preveo Veljko Gortan
37. Platon, *Meneksen& Fileb*, Izdavačko preduzeće rad, Beograd, 2001, preveli Ksenija Maricki Građanski
38. Platon, *Odbrana Sokratova*, Dereta, Beograd, 2015, preveo Miloš. N. Đurić

39. Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd, 1982, preveo Miloš. N. Đurić
40. Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 2001, preveli Ksenija Maricki Građanski i Ivan Građanski
41. Platon, *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd 1968, preveli Mirjana Drašković i Albin
42. Platon, *Protagora, Sofist*, Naprijed, Zagreb, 1975, preveo Branko Bošnjak
43. Platon, *Zakoni&Epinomis*, BIGZ Beograd, 1990, po prevodu Albin Vilhar
44. Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004, preveo Albin Vilhar
45. Plutrah, *Atinski državnici*, Prosveta Beograd 1950, preveo Miloš. N. Đurić
46. Plutrah, *Kako biti vođa*, MIBA Books, Beograd, 2021, prevela sa engleskog Ivana Maksimović
47. Sofokle, *Kralj Edip, Antigona*, Bibiloteka Dani, Srajevo 2005, preveo Bratoljub Klaić i A. Vilhar
48. Платон, Ијон, Гозба, Федар, Култура, Београд, 1955, превео Милош. Н. Ђурић
49. Цицерон, *Држава*, ПЛАТΩ, Београд, 2002, по преводу Бојана Шијачки Маневић

SEKUNDARNA LITERATURA:

50. A. D.Woozley, Socrates on Disobeying the Law, in: G.Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays*, Palgrave Macmillan 1971
51. Allan Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books: A division of Harper Collins Publishers, 1991, pp.299-318
52. Allan Bloom, *The Republic of Plato*, BasicBooks, A Division of Harper Collins Publishers, New York, 1991
53. André Laks, *The Laws*, in: C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, M. Lane (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2008. pp. 258-292

54. Anthony. W. Price, Plato: Ethics and Politics, Charles. C.W. Taylor (ed), *From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London & New York, 2005. pp. 364-392
55. Arlene W. Saxonhouse, The Philosophical and the Female in the Political Thought of Plato, *Political Theory*, Vol. 4 No. 2, 1976 , pp.195-212
56. Bernard Vilić, Platon: Pronalazak filozofije u: Frederik Rafael&Rej Monk (urednici), *Veliki Filozofi od Sokrata do Turinga*, Dereta, Beograd 2004, stranice 39-73
57. Bernard Williams, *Smisao prošlosti, Ogledi o povijesti filozofije*. Matica Hrvatska, Zagreb MMXV
58. Bertrand Rasel, *Istorija zapadne filozofije*, Beograd-Podgorica 2015
59. Bertrand Russel, *Mudrost Zapada*, Marjan tisak, Split, 2005
60. C. D. C. Reeve, *Philosopher Kings: The Argument od Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, INC. Indianapolis/Cambridge, 2006.
61. C. H. Kahn, *The Orgins od Social Construct Theory* in: G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden 1981, pp.92-108
62. C. J. Rowe, Plato's Later Political Thoughts on Democracy, in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, p. 67-68
63. C. Joachim Classen, Aristotle's Picture od the Sophists, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH- Wiesbaden, 1981, pp.7-24
64. C.C.W. Taylor, *From the Bginning to Plato*, *Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London & New York 1997
65. C.D.C. Reeve, *The Trials of Socrates Six Slassic Teksts, Plato, Xenophon, Aristophanes*, C. D. C. Reeve (ed), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 2002.
66. Carl Eric Scot, *The Inconstant Democratic Character, A Comparison of Plato's Republic and Tocquevilles Democracy in America*, Fordham University of New York, 2008, Dissertation. <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI335377>
[9](#)
67. Charles H. Kahn, *Plato and the Post- Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 2013
68. Charles. H. Kahn, *Plato and Socratic Dialogue, The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge Univesity Press, 1996.

69. Charles. C.W. Taylor, *From Beginning to Plato I*, Routledge, London&New York, 2005.
70. Charlotte C. S. Thomas & Kevin. S. Honeycutt, Philosophical Genesis: The Three Waves and the City-Soul Analogy in Republic V, *Polis*, The Journal for Ancient Greek Political Thought, Vol. 35, 2018, pp. 164-185
71. Christoph Horn, Ruling With (and Without) Laws, Panos Dimas, Melisasa Lane, Susan.S. Mayer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2006, pp. 177-194
72. Christopher Rowe, The Place of the Republic in Plato's Political Thought, in: G.R.F. Ferrari (ed). *The Cambridge Companion to Plato's Republic* , Cambridge University Press 2007
73. Christopher Rowe, The Relationship of the Laws to other Dialogues: A Proposal, Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 29-51
74. Christopher Rowe, The Relationship of the Laws to other Dialogues: A Proposal, Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 29-51
75. Christopher Shields, Plato's Divided Soul, in: Mark. L. Mcpherran (ed.), *Plato's Republic, A. Critical Guide*, Cambridge University Press 2010, pp. 147-170
76. Christopher. J. Rowe, Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy, in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, pp. 63-76
77. Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, Stanford, California, 2002
78. Cristine Farmer, Was Socrates Sophist? In: P. F. O'Grady (ed.), *The Sophists-An Introduction*, Bristol Classical Press 2008, pp.164-174
79. D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009
80. Dante Germino (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin, Order and History: Plato and Aristotle III*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000
81. David. D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Suny Press, State University of New York , 2015.
82. David. J. Furley, Anthipon's Case Against Justice, in: G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, 1981, pp.81-90
83. Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1979

84. Donald. R. Morrison, The Utopian Character of Plato's Ideal City, in: G.R.F. Ferrari (ed). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press 2007, pp. 232-254
85. Džasper Griffin, Uvod, u: Džon Bordman, Džasper Griffin, Ozvin Mari (ur.), *Oksfordska Istorija Grčke i helenističkog sveta*, Clio, Beograd 1999, stranice 5-13
86. E. Gotlib, Sokrat-mučenik filozofije, u: F. Rafael, R. Monk (eds.), *Veliki filozofi od Sokrata do Tjuringa*, Dereta Beograd, 2004
87. Eduard Kale, *Povijest civilizacija*, IRO, Školska knjiga Zagreb 1990, str. 37.
88. Eric Voegelin, *Order and History The World of the Polis II*, Louisiana State University Press, 1957.
89. Enver Halilović, *Savremena politička misao*, Amos Graf, Sarajevo, 2019
90. Ernest Barker, *Plato and Aristotle*, Dover Publications, INC. New York 1959.
91. Franci Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, *Studije o povijesti Grčke filozofije*, Demetra, Zagreb 2006
92. Francis. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univerity Press, London, Oxford, New York, 1970
93. Frederik Koplston, *Istorija filozofije I: Grčka i Rim*, BIGZ. Beograd, 1988
94. Fridrih Niče, *Sumrak Idola*, Ukronija, Beograd, 2020
95. Friedrich Solmsen, Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3, 1983, pp. 355-367
96. Fridrih Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke knjiga I do kraja prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1975
97. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1981.
98. G. B. Kerferd, The Sophists, in : C.C.W. Taylor (ed.), *From the beginning to Plato*, Routledge *History of Philosophy I*, Routledge London & New York 1997. pp. 225-249
99. G. R. F. Ferrari (ed.), *Plato, The Republic*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press, 2000
101. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura Beograd 1970
102. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Svjetlost Sarajevo, 1989
103. G.W.F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970.

104. Gelnn. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 1993
105. Georg Vlastos, The Historical Socrates and Athenian Demomocracy, in: Myles Burnyeat (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1994. p. 100-101
106. Georg. W.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin- Romanov, Beograd- Banja Luka, 2006.
107. George Grote, *Plato and Other Companions of Socrates II*, Cambridge Univeristy Press, 2009.
108. George Klosko, Plato's Political Theory, in: *Polis*, Vol. 23. No. 1, 2006, p. 6
109. George Klosko, Politics and Method in Plato's Political Theory, in: *POLIS*, Vol. 23. No. 1, 2006, pp. 1-22
110. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006.
111. Geral Mara, Consititutions, Virtue & Philosophy in Plato's Statesman & Republic, in: *Polity*, Vol. 13, No. 3, 1981, pp. 355-382
112. Gerasimos Santas, *Plato's Criticism of Democracy in the Republic*, in *Social Philosophy and Policy*, Cambridge University Press, Vol. 24. Iss.2, 2007. p. 87 (pp.70-89).
113. Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Wiley Blackwell, 2010
114. Gregory Vlastos, Justice nad Happines un the Republic, in: Gregory Vlastos (ed.), *Modern Studies in Philosophy: Plato: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Palgrave Macmillan, 1971: A Collection of Critical Essays, pp. 66-96
115. Gregory Vlastos, Studies in Greek Philosophy, Volume II, in: Daniel W. Graham (ed.), *Socrates, Plato and their Tradition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995
116. H. G. Gadamer, *Čitanka*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2002
117. Hannah Arendt & Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, L. Kohler&H. Saner (eds.), A. Harvest Book Harcourt Brace& Company, San Diego, New York, London, 1992.
118. Hannah Arendt, The Great Tradition: I. Law and Power, *Social Research, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Prespectives, Part I* , The New School Published, Vol. 74, No. 3, 2007. pp.713-726.
119. Herman Diels, Predsokratovci, *Fragmenti I*, Naprijed Zagreb 1983

120. Hugh. H. Benson, Socrates and Beginnings of Moral Philosophy, Charles. C. W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London and New York, 1997. pp. 298-328
121. Hesiod, *Teogonija*, ITP UNIREKS, Podgorica, 2008, preveo Marko Višić
122. John Burnet, *Greek Philosophy I, Thales to Plato*, Macmillan and CO., Limited, St. Martin's Street London, 1928
123. Jennifer Tolbert Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994
124. John Dewey, *Democracy and Education*, The Pennsylvania State University Press, 2001
125. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007
126. John Sallis, *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*, John Sallis (ed.). SUNY Press, State University of New York Press, 2017.
127. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981
128. Julia Annas, *Virtue and Law in Plato*, in: Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010. pp. 71-92
129. K. Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis, Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007
130. Karl Jaspers, *Sokrat, Buda, Konfučije, Isus*, Kultura, Beograd, 1979.
131. Karl Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo BiH 1998.
132. Kenneth. R. Moore, *Plato, Politics and Practical Utopia: Social Constructivism and Civic Planning in the Laws*, Continuum International Publishing Group, 2012.
133. Kevin Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford University Press New York, 1994.
134. Kieran Egan, *Education and Psychology: Plato, Piaget and Scientific Psychology*, Routledge, 2012
135. Kostas Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007
136. Kristijan Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, IP „Albatros plus“, Beograd, 2010.
137. Leo Strauss, Joseph Cropsey (ured.), *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2006.

138. M. H. Hansen & T. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford University Press, 2004.
139. Malcolm Schofield, *Plato: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, New York, Oxford 2006.
140. Malcolm Schofield, Music all Pow'rful, in: Mark. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 229-248
141. Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Matica Hrvatska, Zagreb, MCMXCIX
142. Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2014.
143. Marko Tokić, *Život, zdravlje i liječništvo u Platonovoj filozofiji*, Pergamena Zagreb 2013
144. Martin Cohen, *Political Philosophy from Plato to Mao*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press 2001
145. Michael Gagarin & Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists: Chambridge Texts in the History of Political Thought*, Chambridge University Press, Chambridge, 1995
146. Michael Gagarin, *Anthipon The Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002.
147. Michael. L. Morgan, Plato and Greek Religion, in: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 2006. pp. 227-247
148. Milenko. A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 2004
149. Milorad Stupar, *Filozofija politike: Antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu 2014.
150. Miloš. N. Đurić, *Istorija Helenske etike*, BIGZ, Beograd 1976.
151. Mirela Karahasanović, Platonovo poimanje paideie, u: *Društvene i humanističke studije*, Vol.6, 2018, str. 281-301
152. Mirela Karahasanović, Pozicija žene u Platonovoj političkoj teoriji, u: *Znakovi vremena*, Sarajevo, Vol. 82, 2018, str. 93-112
153. Mogens, Herman Hansen, The Historic Model of Plato's Statesman in Politikos, in: *Polis*, Vol. 28. No.1, 2011, pp. 126- 131
154. Mogens. Herman, Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA , 1991.

155. Nickolas Pappas, "A Little Move toward Greek Philosophy: Reassessing the Statesman Myth," in John Sallis (ed.), *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Albany, State University of New York Press, 2017, 85-106.
156. Ozvin Mari, *Život i društvo u klasičnoj Grčkoj*, u: DŽ. Bordman, Dž. Griffin, O. Mari (ured.), *Oksfordska istorija Grčke i helenističkog sveta*, Clio, Beograd 1999, stranice 249-286
157. Ofrid Hefe, *Da li je demokratija sposobna za budućnost*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016
158. Ozren Žunec, *Mimesis: Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, LATINA ET GRAECA VPA, Zagreb, 1988
159. Panos Dimas, "The Significance of Plato's Statesman," Panos Dimas, Melissa Lane, Susaan. S. Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press, 2021, pp. 1-13
160. Пјер Адо, *Похвала античкој филозофији*, К А Р П И О С, Београд, 2016
161. Rachana Kamtekar, "Ethics and Politics in Socrates's defense of justice," Mark. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic, A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp.65-82
162. Rachel Barney, "Socrates' Refutation of Trasymachus," in: Gerasimos Santas (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 44-63
163. R. Barney, "The Sophistic Movement," in: Mary. L. Gill & PierrePelegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy: Blackwell Companions to Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp.77-101
164. Richard Kraut, "Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws," Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 51-71
165. Richard Kraut, "The Defense of Justice in Plato's Republic," in: Richard Kraut (ed.), *A Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2010, pp.311-337
166. Richard. F. Stalley, *Plato's Laws- An Introduction*, Basil Blackwell, 1983
167. Richard. L. Nettleship, *The Theory od Education in Plato's Republic*, Oxford University Press, 1961
168. Robert Hall, *Political Thinkers: Volume IX Plato*. London and New York : Routledge, 2004
169. Rob Rimen, *Večito vraćanje fašizma*, Dereta, Beograd, 2019

170. Robert Mayhew, The Theology of the Laws, in: Christopher Bobonich, *Plato's Laws: A Critical Guide*, 2010, pp. 197-216
171. Robin Osborne, The Polis and its Culture, in: C.C.W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato, History of Philosophy I*, Routledge London&New York 1997. pp. 8-42
172. Stanley Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 33, No. 1, 1979, pp. 59-85
173. Stanley Rosen, Platos Myth of the Reversed Cosmos, *The Rewiew of Metaphysics*, Vol. 33, No. 1, 1979, pp. 59-85
174. Steven. R. Robinson, The Political Background of the Sophists at Athens, in: Patricia O'Grady (ed.), *The Sophists, An Introduction*, Bristol Classical Press, 2008. pp. 21-30
175. Susan Bickford, „This Way of Life, This Contest“: Rethinking Socrates Citizenship, in: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Stephen Salkver (ed.), Cambridge, Cambridge University Press 2009. pp. 126-156
176. Braumbaugh. S. Robert. (1987). *Plato's Ideal Curriculum and Contemporary Philosophy of Education*, in: *Educational Theory*, Vol. 37, No. 2, University of Illions 1987, pp. 169-177
177. Susan Moller Okin, Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No.4, 1977, pp.345-369
178. A. Badiou,., Spitzer. S., Reinhard, K, *Plato's Republic: A Dialogue in 16 Chapters*. Columbia: Columbia University Press, 2013
179. Susan. B. Levin, *Plato's Rivalry With Medicine: A Struggle and Dissolution*, Oxford University Press, 2014
180. Sorek Kjerkegor, *O pojmu ironije sa stalnim osvrtom na Sokrata, Dereta*, Beograd, 2020
181. Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study I From Socrates to Reformation*, Oxford University Press, 2007
182. Trevor. J. Saunders, *Plato: The Laws*, Penguin Books, 1970
183. Trevor. J. Saunders, *Plato's Later Political Thought*, in: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Comanion to Plato*, pp.464-485, 2006
184. Trevor. J. Saunders, *Plato's Penal Code: Tradition, Contraversy, and Reform in Greek Penology*, Clarendon Press, Oxford, 1991

185. Trevor. J. Saunders,, Protagoras and Plato on Punishment, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1981. pp. 129-141
186. Thomas A. Szlezák, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2000
187. Teofrast, *Karakter*, Mandala, Beograd, 2015
188. Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, prema prevodu: S. Telar, Matica Hrvatska, Zagreb 1957.
189. V.V. Struve & D. P. Kalistov, *Stara Grčka*, Veselin Masleša Sarajevo 1969.
190. Verner Jeger, *Paideia, Oblikovanje Grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991
191. Vilhelm Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007.
192. W. K.C. Guthrie, Plato's Views on the Nature of the Soul, in: Gregory Vlastos (ed.), *Modern Studies in Philosophy, Plato: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230- 243
193. W. K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije III: Sofisti-Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007.
194. W. Price, Plato: Ethics and Politics, in: Charles C. W. Taylor, (ed.), *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy II*, Routledge 2005, pp. 364-392
195. W.K.C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije V: Kasni Platon i akademija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007
196. William Desmond, *Philosopher Kings of Antiquity*, Continuum, London, 2011
197. X. Máryuez, *A Stranger's Knowledge, Statesmanship Philosophy in Plato Sattelman & Law*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2012
198. Xavier Marquez, Knowledge and Law in Plato's Statesman nad Laws: A Response to Klosko, in: *Political Studies*, Vol. 59, 2011, pp. 188-203
199. Žan Pjer Vernan, *Poreklo Grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića & Dobra vest, Sremski Karlovići & Novi Sad 1990.
200. Žan Žak Ruso, *Emil ili o vaspitanju*, KUIZ Estetika, Valjevo-Beograd, 1989
201. Željko Kaluđerović & Dejan Donev, Kaliklova Pleoneksija, u: *Kom*, 2016, vol. V (1) stranice 105-120
202. Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015

203. Željko Kaluđerović, *Najstarije predstavljanje pravde*, Glasnik advokatske komore Vojvodine, Vol. 91, No. 4, 2019, str. 440-453
204. Željko Kaluđerović, *Pretpostavke nastanka morala*, Bošnjačka pismohrana (Zbornik radova Simpozija "Gdje je nestao - moral"), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016, str. 135-147
205. Željko Kaluđerović, *Rana Grčka filozofija*, Hijatus, Zenica, 2017
206. Željko Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovic, Novi Sad, 2018
207. Željko Senković, *Aristotelova kritika demokracije*, Sveučilište Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet 2007
208. Željko Škuljević, *O(bez)drumljenost: Ili pokušaj nešto drugačijeg filozofskog lutanja*, Eidos, Udruženje za filozofiju i društveno-humanistička istraživanja, Zenica, 2019