

Aleksandar Nikitović  
Institutu za filozofiju i društvenu teoriju  
Beograd

## Filosof u Platonovoj državi

**Apstrakt:** *Platonovo političko učenje, uslijed svog složenog zasnivanja na metafizičkim načelima, ima za posljedicu da samo mali broj ljudi može da sazna istinu koju otkriva. Pretpostavka da samo ovaj uzak krug filozofa može imati priliku da svoju teoriju podupre i ostvari uz pomoć represije, povlači za sobom da stepen ove represivnosti raste što je manji broj posvećenih. Oni koji ne poznaju istinu, ne mogu ni da predvide niti da nešto učine u korist svoje sudbine, jer ne mogu da dokuče ni cilj ni svrhu represije. Tako se pokazuje da se u zamišljenoj upotrebi sile, sofistika, koja polazi od njenog uvažavanja, služi represijom u mnogo manjem stepenu od Platonovog filozofa, koji u početnom koraku odbacuje silu kao vrlinu, ali se ispostavlja da mu je neophodna, i to u neuporedivo širim dimenzijama nego što je to slučaj sa sofistikom.*

388

**Ključne reči:** *filosof, država, politika, represija, tradicija, učenje o idejama.*

Teorija ideja i ukupno učenje o ontološkim načelima kod Platona je neraskidivo povezano s njegovim razumijevanjem pojma *filosof*.<sup>1</sup> Sve će se više pokazivati da pojam *filosof* postaje jedna od najosnovnijih tema Platonovog mišljenja i da razmatranje ovog pojma predstavlja središnju tačku njegove filosofije. Iz razumijevanja same prirode filozofa proizilazi saznanje da je najprimjerenije da filozof vlada državom.<sup>2</sup> Suštinsko obilježje ove prirode ogleđa se u njenoj mogućnosti da ostvari teorijski uvid u transcendentni svijet ideja: „filosofi su oni ljudi koji mogu da pojme ono što je uvijek jednako i nepromjenljivo“.<sup>3</sup> Tako se najprije preko filosofije određuje priroda filozofa. Time što poznaje ideje kao uvijek jednake i nepromjenljive suštine stvari, filozof ne samo što postaje filozof nego se pokazuje da se jedino na osnovu tog znanja može valjano upravljati uzornom državom.

Da bi bila jasnije istaknuta veza između ontologije, filozofa i države, i da bi se nedvosmisleno utvrdila prednost filozofa u odnosu na političara kao političara, odnosno da bi se pokazalo kako je neophodno da upravo filozof vodi *polis*, Platon izvodi sledeći argument. Pošto jedino filozofi poznaju ideje, uvijek jednake i nepromjenljive suštine stvari, onda njih treba postaviti da čuvaju običaje i zakone

1 Tekst je nastao u okviru projekta br. 179049 koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

2 *Pol.* 487b. Up. Reeve, 2006, 191. O filozofima-kraljevima v. Spaemann, 2011: 122 i dalje; O'Meara, 2005: 73 i dalje.

3 *Pol.* 484b.

države.<sup>4</sup> Očigledno je da se ovdje uspostavlja neka paralela između ideja s jedne strane, i običaja i zakona s druge. Ako se iz činjenice da filosof poznaje idealne suštine stvari izvlači zaključak da je zbog toga filosof taj koji treba da čuva običaje i zakone polisa, to znači da za Platona postoji neka zajednička priroda ideja i zakona. On i ističe sasvim jasno kako i za ideje, s jedne, i za zakone i običaje, s druge strane, važi da su nešto što je „uvijek jednako i nepromjenljivo“.<sup>5</sup>

Ovakvo razumijevanje zakona i običaja nesumnjivo pripada starohelenskoj etici. Na idealnoj, izvanvremenskoj mitskoj slici svijeta, zasnovani su običaji i zakoni, koji su zbog načina konstituisanja u toj epohi bili potpuno zaštićeni i van domašaja bilo kakvog preispitivanja. Platon preuzima i formalno prihvata logičku strukturu ovakvog određenja zakona i običaja, ali izbjegava da prihvati, što se jasno vidi u njegovoj kritici mita i pjesništva, da su baš svi ustanovljeni tradicionalni zakoni i običaji nepromjenljivi. On zapravo hoće da kaže da su samo oni zakoni i običaji koji su zasnovani na istini, to jest na idejama koje su uvijek sebi jednake i nepromjenljive, zadobili isti takav karakter. Platon, dakle, ne izlazi iz opšte sheme tradicionalnog pogleda na vladara, polis, običaje i zakone. Umesto toga, on pokušava da osnove starohelenske etike, koje su sofisti relativizovali i doveli u pitanje, ponovo utemelji teoretizacijom njihovog sadržaja na zasnovanijoj argumentaciji od mita, kako bi očuvao i ponovo oživio strukturu tradicionalnog pogleda na svijet.<sup>6</sup>

389

Tri se segmenta prepoznaju u ovoj shemi kao naročito bitni, i njih Platon ističe. Prvo, unutar zajednice mora biti prisutno uvjerenje o postojanju objektivne istine, kao i o postojanju kriterijuma kako se ona određuje. To je u staroj slici bilo vezano za mitski govor, a sada Platon umjesto mita uvodi ontologiju. Zatim, zajednica se konstituiše običajima i zakonima zasnovanim na istini, i u prvom slučaju istinu artikuliše i iskazuje mit, a u drugom filozofsko učenje o idejama. Dok se treći segment odnosi na vladara, koji, poznajući istinu, njoj saobražava svoj karakter, što se ogleda u njegovom posjedovanju vrline.<sup>7</sup>

Kako su prva dva segmenta teorijske prirode i često vrlo apstraktni, ispostavlja se da je najkonkretnije pitanje vladara, jer on u praksi dovršava i manifestuje cijelu ovu strukturu. Pored toga, za razliku od demokratskih tendencija u Platonovom vremenu, koje težište politike sa vladara polako pomjeraju na političke institucije, političke zakone i procedure, kod Platona i dalje u potpunosti dominira starohelenska usmjerenost na vladara.<sup>8</sup> U tradicionalnom polisu vladar poznaje istinu,

4 *Pol.* 484c.

5 *Pol.* 484b.

6 O starohelenskoj običajnosti v. Jeger, 1991.

7 Spaemann, 2011.

8 Da uvijek treba voditi računa o različitom razumijevanju demokratije u Platonovo vrijeme i kasnije v. Szpiro, 2010: 2 i dalje.

posjeduje vrlinu, jer je saobrazio svoju prirodu normama koje sadrže istinu, i na osnovu toga zajednicu drži u okviru zakona i običaja zasnovanih na istini.<sup>9</sup> Zbog toga je u starohelenstvu veoma zastupljeno insistiranje na vrlini vladara. Analogno tome, i Platon osjeća potrebu da svog filozofa, koga priprema da postane vladar, okarakteriše nizom izvanrednih osobina. Samo što sada više nije moguće, nije prihvatljivo da to bude mitski predimenzionisan opis, već, u skladu sa novouspostavljenim kriterijumima, mora biti uravnotežen u granicama racionalnih određenja.

Potrebno je imati na umu da je u okviru Platonove filozofije prvo postavljena teorija ideja, pa da se tek onda pristupilo razmatranju kakva treba da bude priroda filozofa, na osnovu koje on može saznati ideje i, dalje, postati vladar. Kada pogledamo kakvi se superlativi pripisuju karakteru filozofa i kojim je sve sposobnostima obdarena filozofska priroda,<sup>10</sup> uočava se da Platonov filozof u savršenosti zapravo i ne zaostaje za primjerima iz starohelenske etike. Osnovna namjera je da se iz predstave filozofa kao savršenog čovjeka, odnosno iz te savršenosti, postulira legitimitet filozofa da postane vladar. Možemo uzeti kao realnu pretpostavku da bi malo ko imao nešto protiv da filozof, kao onaj koji je „lijep, dobar i mudar“, zado-  
 390  
 dobije političku vlast. I još više od toga se može reći – da se u svim epohama i političkim uređenjima priželjkivalo i očekivalo da onaj ko vlada, bez obzira na to koliko su ta očekivanja realno ostvarljiva, posjeduje što je više moguće dobar karakter i lične sposobnosti. Nema tu ničeg spornog. Ono što je bitno za razmatranje jeste ontološki okvir iz kojeg proizlazi Platonovo izvođenje prirode filozofa, a koji se istovremeno podrazumijeva kao teleološka determinanta njegovog djelovanja. U tom ontološkom okviru prelama se Platonovo razumijevanje filozofa, politike i polisa. Iako je savršena priroda filozofa postulirana iz ontologije, kako bi filozof mogao da sazna njena načela, ova savršenost je samo nužan uslov da se postane filozof, a to još ne znači da su saznata ontološka načela stvarnosti. Zato osnovni problem u Platonovoj filozofiji zauzima pitanje o ontološkim načelima i šta iz njih proizilazi u sferi praktične djelatnosti.

Utemeljenje stvarnosti na transcendentnim načelima povlači za sobom teško rješiv problem pojavljivanja jaza između metafizičkih načela i iz njih dedukovanih pravila za uređenje polisa. Platon je zamislio da uvođenjem filozofa kao središnje tačke, koja povezuje međusobno prilično razdvojene strane, prevaziđe teškoće koje su neminovne posljedice zasnivanja idealnog uzora kao potpuno transcendentnih načela. Ako ostavimo po strani imanentne teškoće teorije ideja,<sup>11</sup> i pretpostavimo da je sam Platon bio zadovoljan načinom na koji je utemeljio i

9 Upor. Jodl, 1975: 60; Berges, 2009: 9–27.

10 *Pol.* 485b–487b.

11 Vidi Aristotelove prigovore učenju o idejama u: *Met.* A 9, 990b–993a10. Up. Cherniss, 1941; Ross, 1963; Wilpert, 1975; Fine, 1993; Krämer, 1997.

izveo ontološku strukturu u svom učenja, ispostavlja se da je najveći problem kako stvarnost i političku realnost približiti i uskladiti s tako visoko postavljenim metafizičkim načelima. Izgleda da filosof, na koga pada uloga posrednika između ovih dviju udaljenih tačaka, zbog težine zadatka koji je za njega predviđen, ipak mora u opisu svoje prirode da poprima i određene savršene karakteristike. Zbog toga se, između ostalog, Platon i opredijelio da mitskom alegorijom o pećini iznese u najkraćim crtama zaokruženu i dovršenu shemu: ontologija – filosof – politika. Veoma je važno i pitanje šta sve filosa ograničava u njegovom nastojanju da političku realnost iz pećine izvede na svjetlost dana. Platon uviđa i izlaže teškoće koje stoje pred zadatkom filosa da postane vladar, ali i pored toga on ne smatra da je riječ o „nemogućem govoru“.<sup>12</sup>

Čini se da uporište Platonovog optimizma proizlazi iz uvjerenja da je u tradicionalnom predanju bio uspostavljen sklad između idealno zamišljenih normi i političke prakse. On napominje kako su „oni koji vrhune u filosofiji bili, u beskrajno dalekoj prošlosti, nekom nužnošću navedeni na to da se o državi brinu“.<sup>13</sup> Iako se ovdje ne govori izričito o starohelenskoj etici kao dostignutom skladu, može se na osnovu već izraženog Platonovog afiniteta prema ovoj tradiciji opravdano pretpostaviti da on u ovom citatu misli na to nasljeđe. U svakom slučaju, ako se doslovno razumijevaju riječi u „beskrajno dalekoj prošlosti“, onda je jasno zašto se umjesto termina filosof koristi opis „oni koji vrhune u filosofiji“. Jednostavno u tako dalekoj prošlosti nije bilo filosa koji su tekovina Platonove bliže prošlosti. Samim tim se i termin filosofija u ovom slučaju koristi da zamijeni pojam istina. To što su u dalekoj prošlosti „oni koji vrhune u filosofiji (istini)“, mogli biti opisani samo unutar mitske slike svijeta, za Platona ne umanjuje njihovu vrijednost. U stvari, sasvim je u duhu Platonove filosofije da su idealno zamišljene stvari i njihova uređenost, ma kako to izgledalo nerearno, mnogo bliže istini nego postojeća realnost, sa svojim ograničenjima i nedostacima. Zato je Platon i spreman da na svog filosa stavi breme koje jedino mitski heroj može da iznese.

391

### Odnos filosa i većine

Kolika je razdvojenost u Platonovoj filosofiji između ontoloških načela s jedne strane, i čulnog svijeta i na njegovim principima izgrađene političke prakse s druge strane, najbolje se vidi u govoru o pećini. Postojeću državu i ukupan vidljivi svijet Platon poredi s podzemnom pećinom iz koje se prema vani i svjetlosti, duž cijele njene dužine, proteže otvor. Ljudi u pećini su okovanih bedara i vratova i mogu gledati samo ispred sebe u zid pećine, na kojem se, od vatre koja sija iznad njihovih leđa, pojavljuju sjenke svega onoga što se nalazi i prolazi iza njih.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Pol. 499d.

<sup>13</sup> Pol. 499c.

<sup>14</sup> Pol. 515c. Up. Bröcker, 1964.

Iz Platonovog govora se jasno vidi da ljudi u pećini nisu dobrovoljno pristali da gledaju samo sjenke, već je njihov pogled tako upravljen zbog okova koji im ne dozvoljavaju da se okrenu. Okovi simbolizuju čovjekovo neznanje, koje se ogleda u potpunoj vezanosti za čulne pojave, odnosno za sjenke realnih stvari, i to ne za sjenke onoga što istinski jeste izvan pećine, nego za sjenke sjenki,<sup>15</sup> za sjenke stvari unutar pećine. Kako su ove sjenke jedina realnost koju ljudi u pećini saznaju, oni na osnovu njih, kao jedinog kriterijuma, sve konstituišu i uređuju. Tako Platon kaže: „A ako tamo dolje budu odredili počast, pohvalu i nagradu za onoga koji je najbolje vidio predmete koji su prolazili, najbolje zapamtio koji su od njih obično prolazili prvi, koji posljednji, a koji istovremeno, tako da bi najbolje mogao reći koji će od njih sada naići...“<sup>16</sup>

392

Nema sumnje, i to Platon eksplicitno navodi, da se rečeno odnosi na svijet kakav se pokazuje našem viđenju, i da govor o nagradama ukazuje na društveni i politički poredak, zasnovan na uočenim pravilnostima promjenljivog čulnog svijeta. Pećina predstavlja ovdašnji svijet i polis kao tamnicu, na koju su ljudi osuđeni zbog svog neobrazovanja.<sup>17</sup> Međutim, pećina ne mora nužno da bude tamnica.<sup>18</sup> Jasno je da ljudi samo u okviru ovog svijeta, dakle, pećine, mogu sebi graditi državu. Pećina kao metafora cjelokupnosti čulnog svijeta za čovjeka predstavlja tamnicu samo ukoliko je čovjek u neznanju i prividu, to jest ako na osnovu čulnih pojava, i sjenki uopšte, gradi pogled na svijet i zakone državnog uređenja. Platon otvara mogućnost da pećina i država u njoj ne budu više tamnica za čovjeka. Ova mogućnost se zasniva prije svega na činjenici da samo postojanje pećine podrazumijeva i postojanje svijeta iznad pećine.

Najčešće je prva asocijacija pri pomisli na pećinu tama, odnosno njena nepristupačnost svjetlosti. I tokom najsunčanijeg dana, kada Sunčeva svjetlost omogućava da se jasno uoče i razaznaju stvari, u pećini podjednako vlada tama. Nije teško pogoditi da za Platona svijet iznad pećine simbolizuje transcendentni svijet ideja, odnosno objektivno postojeći metafizički uzor svega postojećeg. Samim tim postaje jasno i na koji način je jedino moguće preurediti život u pećini, u smislu da pećina, umjesto tamnice, postane istinski uređen svijet. Potrebno je prije svega osloboditi se okovanosti u neznanju, izaći iz pećine i sagledati sve ono što izvan pećine postoji. Ali kako ovo uraditi kada je čovjek okovan? Okovi bez sumnje predstavljaju ozbiljnu prepreku, ali ne i nužno nesavladivu. Izvođenjem posebnosti filozofske prirode u šestoj knjizi,<sup>19</sup> pripremljena je važna pretpostavka da

15 *Pol.* 515c.

16 *Pol.* 516c–d.

17 Gaiser, 2004; Szlezák, 2011: 156.

18 Ali i može biti shvaćena kao tamnica. Filozof mora da ide dolje ponovo, kao što Sokrat simbolički na početku dijaloga ide „dolje“ u Pirej. V. Huard, 2007: 28.

19 *Pol.* 485b–487b.

se putem obrazovanja filosofi „oslobode okova i izliječe od neznanja“.<sup>20</sup> Obrazovanje postupno,<sup>21</sup> korak po korak vodi ka izlasku iz pećine, pri čemu je svaki postojeći korak mučan i bolan, ali sila djelimično otkrivenog znanja sve više vuče ka novom stepeniku koji izgleda zagonetno. Platon opisuje mukotrpan put razvoja teorijskog saznanja kod filozofa, od posmatranja sjenki, i potom svega onoga što predstavlja vidljivi svijet, do izlaska izvan pećine na svjetlost dana, dakle, do saznanja istinito postojećih ideja.

Sunce, koje je svojim sjajem najudaljenije od sjenki na zidu pećine (sjenka je uvijek samo uobličeni tamni odraz, silueta određenog predmeta na nekoj površini), najteže se i tek na kraju može gledati.<sup>22</sup> Zanimljivo je Platonovo objašnjenje na koji način filozof mora da se pripremi kako bi mogao da pogleda Sunce. Kada je već izašao iz pećine on mora najprije noću posmatrati neuporedivo slabiju svjetlost zvijezda kako bi se postupno privikavao i pripremao oči na to da poslije pećinske tame pogleda i na samo Sunce. Sasvim je logično pretpostaviti da Sunce ovdje simbolizuje ideju dobra, a da mnoštvo zvijezda predstavlja ideje, i u tom horizontu ideja nikada se ne pojavljuje Sunce, koje je kao ideja dobra iznad njih. Opet, kada se Sunce pojavi, onda ono svojim sjajem prekriva cjelokupni svijet ideja.<sup>23</sup>

393

Tri su stava od posebne važnosti u alegoriji o pećini: 1. pećina predstavlja vidljivi svijet koji je tamnica za ljude ako svoj život uređuju na osnovu privida, odnosno principa čulnog svijeta, 2. tek izvan i iznad pećine postoji istina u vidu metafizičkih načela koji su uzor, uzrok i svrha svega pojavnog i 3. filozof uspinjanjem od sjenki do ideje dobra povezuje ova dva razdvojena svijeta. S obzirom na visoko postavljenu transcendentnost ideja, Platon je morao da pripremi i, saobrazno visini i težini postuliranih ontoloških načela, da odredi prirodu filozofa kao izuzetno rijetku i gotovo savršenu. U daljem izvođenju pokazaće se kako je teško ostvariti koherentnost između svih bitnih implikacija koje slijede iz ova tri osnovna stava. Umjesto koherentnosti, postaće vidljiva unutrašnja napetost između ovih postavki.

Postavlja se pitanje šta proizlazi iz filozofovog upoznavanja ideja i same ideje dobra, koju simbolizuje Sunce. Platon pojašnjava šta sve podrazumijeva metafora sa Suncem i navodi sledeće objašnjenje: „Sunce vlada cijelim vidljivim svijetom i od njega na neki način proizilazi sve što se može vidjeti ... da je ona (ideja dobra) uzrok svemu što je ispravno i lijepo, da je u području vidljivog rodila svjetlost i gospodara svjetlosti, a da je u području umnog ona sama gospodarica koja daje

---

20 *Pol.* 515c.

21 Up. Hajdeger, 1984: 16–18.

22 Szlezak, 2011: 158; Krämer, 2011: 137.

23 Szlezak, 2011: 163.

istinu i um. Ovome bih još dodao da onaj ko želi da u svome ličnom i javnom životu djela razumno, treba svoj pogled na nju da upravlja“.<sup>24</sup>

Pošto je filosof dosegao do saznanja ideje dobra, sasvim je očekivano da ovakva priroda znanja povlači za sobom uvjerenje da ljudi u pećini žive u potpunom neznanju i da na osnovu privida uspostavljaju pravila i kriterijume za razumijevanje svijeta i političkog uređenja države. Iz ovakvog uvjerenja prirodno nastaje želja da se djela na oslobođenju ljudi od neznanja. Ako bi se čovjek oslobodio okova privida i neznanja i upoznao ideje koje istinski jesu, samim tim bi došlo i do uređenja polisa na osnovu ovih metafizičkih uzora. Napokon, izgleda da je put do savršene države otvoren. Potrebno je samo obrazovati ljude, pomoći im da načine preokret od privida prema istini, preokret koji je filosof uspio da postigne.

394 Međutim, izgleda da se jedan ozbiljan problem isprečuje na putu dostizanja jedne opšte obrazovanosti čovjeka u teoriji ideja, i na taj način ostvarenja uzorne države. Umjesto da prihvate da ih filosof obrazuje saglasno istinitim načelima, dešava se da ljudi iz pećine hoće da ubiju Platonovog filosa: „Kad bi neko pokušao da ih oslobodi i povede gore, onda bi ga ubili, kad bi mogli da ga uhvate i da to učine“.<sup>25</sup> Realističnost ovog stava zasniva se na uvidu da svako političko stanje ima zagovornike koji ga štite, braneći na taj način za sebe povoljan odnos snaga i podjele moći. Ukazivanje na činjenicu da se ta moć temelji na prividu, najčešće je slab argument za one koji imaju moć i uživaju realne posljedice koje iz te moći proizilaze. Posebno je za njih neuvjerljiv argument koji ističe postojanje neke druge stvarnosti, koja iz osnova treba da redefiniše postojeće odnose političke moći. Ako ostavimo po strani političku strukturu moći, koja uvijek pokušava da zaštiti odnose iz kojih ta moć proizilazi, pokazuje se da ovdje postoji osnovniji problem, koji zadire u najopštije postavke učenja. Pokušaj da se ljudima ukaže na to da žive u potpunom neznanju i da se rukovode principom zasnovanom na prividu, generiše unutrašnju tenziju Platonovih opštih stavova o kojima je bilo riječi.

Ovdje je potrebno zastati i razmotriti zbog čega nastojanje filosa da obrazuje ljude, te iste ljude okreće protiv filosa. Očigledno je da problem leži u karakteru obrazovanja kroz koje je neophodno proći. Postavlja se pitanje kako i kojom metodologijom je uopšte moguće osloboditi ljude tamnice neznanja. Kad je riječ o filosu, on je zahvaljujući postuliranosti gotovo savršene prirode, koja je saobrazna idealnosti ideja, uspio da od posmatranja čulnih pojava dođe do saznanja ideja dobra, i na taj način da se „izliječi od neznanja“.<sup>26</sup> Da li, dakle, filosof na isti ovaj način pokušava i druge ljude obrazovati, i da li oni zbog teorijsko-saznajnih aspekata učenja o idejama reaguju tako da hoće da ubiju filosa?

24 Pol. 516b–c; 517c.

25 Pol. 517a.

26 Pol. 515c.

Izgleda da je odgovor na oba pitanja negativan jer, ako bi se radilo o istom obrazovanju i istom stepenu saznanja, onda bi, kao što je to i u slučaju filozofa, bilo neophodno za sve ljude postulirati istu onu rijetku i savršenu filozofsku prirodu. Neobično bi bilo da je samo filozofu neophodna izuzetna priroda za saznanje metafizičkog uzora stvarnosti, a da svi ostali i bez tog uslova mogu da prevaziđu neznanje i saznaju isti filozofski sadržaj po kojem se postaje filozof. Jasno je, naravno, da Platon i ne pokušava rješenje da traži u ovom smjeru. Paideja koja omogućava teorijski uvid u istinita načela ostaje nivo isključivo rezervisan za filozofe. To istovremeno znači da nije teorijska dimenzija ontologije razlog neprijateljskog stava većine prema filozofu. On, naime, i ne pokušava da ih uvodi u komplikovane i suptilne sadržaje filozofskog učenja, jer za to ne postoje prethodni uslovi u shemi teorija ideja – filozof – većina ljudi. O kakvom je onda obrazovanju riječ, kada se radi o većini i šta bi u tom zamišljenom obrazovanju moglo da podstakne ljude da ubiju filozofa?

Veoma izražena transcendentnost i složenost Platonove ontologije uslovala je da samo mali broj filozofski predodređenih priroda može da ostvari uvid u metafizička načela. Ovaj stav je samorazumljiv u smislu da je razuđen teorijski pristup filozofskim problemima po prirodi stvari svojstven samo filozofima. Međutim, ova samorazumljivost postaje prepreka u daljem slijedu stvari, jer Platonova zamisao je ne samo da na osnovu teorijskog uvida konstituiše političko uređenje polisa već da po metafizičkom uzoru pokrije sveukupnost života zajednice i svakog čovjeka pojedinačno. Svaka zajednica počiva na minimumu zajedničkog uvjerenja o istinitosti i vrijednosti svojih principa. S obzirom na Platonovu pretenziju da polis organizuje kao savršeno harmoničnu cjelinu i da uredi život svakog čovjeka ponosob, onda to podrazumijeva ne minimum nego jako izraženo zajedničko uvjerenje svih članova polisa o istinitosti ideja na kojima je zasnovan. I tu se javlja problem u Platonovoj filozofiji, pošto ona uslijed svoje teorijske neprozirnosti ostaje za veliku većinu nerazumljiv i stran metafizički koncept. Samim tim ova filozofija ostaje specifičan put obrazovanja, nerazumljiv i neprijemčiv za većinu građana.<sup>27</sup>

395

Da bi riješio ovaj problem, Platon uvodi neophodno nijansiranje pojma cjeline polisa. Polis kao cjelina podrazumijeva da svi njegovi članovi posjeduju uvjerenje i saznanje o ispravnosti i istinitosti principa na kojima se temelji. Istovremeno se naglašava postojanje precizne diferenciranosti mjesta svakog dijela u cjelini, što povlači da svaki dio, s obzirom na svoju ulogu u cjelini, ima zasebno i adekvatno obrazovanje. Zbog toga, pored postulirane filozofske prirode koja ima sposobnost saznanja svijeta ideja, Platon je pripremio još dva određenja na osnovu kojih se zasnivaju ostali nivoi obrazovanja. On kaže: „U duši svakog čovjeka nalazi (se) i sposobnost i organ za učenje... posmatrajući dobro kao takvo oni (filozofi) treba

---

27 Up. Jodl, 1975: 5–60.



da ga uzmu kao uzor i da državu, i građane i same sebe, svakoga prema njegovom dijelu, obrazuju po ugledu na dobro“.<sup>28</sup>

396 Vidimo da određenje po kojem svaki čovjek posjeduje mogućnost saznanja odgovara stavu da svaki član države mora u određenoj mjeri dijeliti zajedničko shvaćanje o principima polisa, a da drugo određenje, gdje se govori da svakoga treba obrazovati prema njegovom udjelu u cjelini, odgovara drugom stavu koji definiše postojanje različitih uloga za članove polisa. Odatle slijedi da se obrazovanje, koje je predviđeno za oslobađanje ljudi od neznanja, ne odnosi na teorijski karakter ontološkog učenja o idejama. Već se radi o obrazovanju u kojem se prvenstveno vodi računa o udjelu svakog čovjeka u zajednici, s obzirom na njegove sposobnosti, a sveobuhvatna uređenost države i organizovanost života proizilazi iz metafizičkog uzora države. Međutim, kako kod najvećeg broja ljudi izostaje dublji uvid u transcendentni uzor iz kojeg proističe njihova nova socijalna uloga i bitno redefinisani pogled na svijet, izgleda da samim tim izostaje mogućnost da oni svoj dotadašnji život shvate kao privid i prihvate obrazovanje na osnovu kojeg dolazi do saznanja o njihovom udjelu i učestvovanju u istinskoj zajednici. Pošto ovdje nije riječ samo o teorijskim problemima i razmatranjima, nego prvenstveno o egzistencijalnim i politički odlučujućim pitanjima za građane polisa, zbog toga pokušaj Platonovog filozofa da na ovaj način obrazuje ljude u pećini i oslobodi ih neznanja nailazi na tako radikalno reagovanje, kojim se dovodi u opasnost život filozofa. Može se reći da je radikalnost kojom većina brani svoje uvjerenje da nije u zabludi privida na neki način srazmjerna radikalnosti filozofskog određenja nove zajednice i njihovog udjela u njoj.

### **Teškoće u ostvarivanju filozofove strategije**

Odnos filozofa prema većini određen je ciljem da ljude obrazuje za njihovu ulogu u uzornoj državi. Povratni odnos većine prema ovakvoj ideji filozofa Platon sažima stavom – „onda bi ga i ubili“.<sup>29</sup> S pravom se može reći da je malo vjerovatno da razlog za ovakav odgovor većine leži u onim aspektima Platonove političke filozofije koji se prepoznaju kao sadržaj starohelenske etike.<sup>30</sup> Putem običajnosti bile su sačuvane mnoge ideje i navike nastale u tradicionalnom predanju. Uzrok krajnje negativnog stava većine prije treba tražiti u novinama koje proizilaze iz unutrašnje logike Platonove teoretizacije starog principa. Po pravilu je običajnost, pa i ona već prevaziđena i arhaična običajnost, za većinu ljudi uporišna tačka u njihovom odmjerenju ponuđenih ideja za definisanje političkih odnosa i principa na kojima se ti odnosi zasnivaju.

28 *Pol.* 518c; 540 a–b. O dobru i vrlini v. Krämer, 1959: 249–318. O odnosu uma, duše i prirode v. Spaemann, 2011: 127.

29 *Pol.* 517a.

30 Jeger, 1991.

S druge strane, filosof teorijskim uvidom u suštinu stvari dolazi do uvjerenja da u mnogim slučajevima vezanost za običajnost stvari privid istine. Kako je posrijedi čisto teorijsko mišljenje, ne mogu se u prilog njegovoj istinitosti navoditi historijske i političke činjenice. Filosof novine ove vrste u političkoj, socijalnoj i etičkoj sferi može opravdavati samo teorijskom argumentacijom, jer su i same te novine nastale teorijskim uviđanjem. Očigledno je da se u Platonovom pokušaju da filozofski zasnuje političko učenje pojavljuju bitna ograničenja i nedostaci, koji na ozbiljan način otežavaju uspješnu primjenu ove teorije. Najprije, u filozofovom obraćanju većini potpuno je neprikladno i beskorisno da obrazlaže metafizički koncept, na osnovu kojeg se izvodi politika, pošto je izvjesno da filozofija u ovoj formi najvećim dijelom ostaje nedokučiva.<sup>31</sup> Ako se bez izlaganja filozofskih temelja pređe na obrazovanje nove politike, i samim tim određivanje socijalne uloge većine u savršenom polisu, a da pri tom ovo novo političko učenje u važnim stvarima odudara od običajnosti te se za te novine ne može naći primjer u dosadašnjem iskustvu – onda je jasan i očekivan neprijateljski stav većine prema filozofu.<sup>32</sup> Pošto stvari stoje tako, Platon umjesto pokušaja da obrazovanjem iznutra gradi svoju uzornu državu, pribjegava drugačijoj strategiji.

397

Filosof smišlja sljedeću strategiju: da bi se ljudi izveli iz tamnice i svijeta privida, neophodno je da filosof postane vladar, da zadobije političku moć, kako bi se uz pomoć državne prinude i sile ostvarilo učenje. Koristeći se snagom ovog oružja, Platon zamišlja da postigne dva cilja: 1. da, bez izuzetka, progna izvan gradskih zidina „sve one za koje se u državi nađe da imaju više od deset godina“<sup>33</sup> i 2. da se obezbijedi vaspitanje djece na novim obrascima i zakonima.<sup>34</sup> Ovakva strategija neminovno otvara brojna pitanja i neophodnost preispitivanja njenih najvažnijih stavova.<sup>35</sup>

Ako stvari najprije pogledamo iz ugla većine, i uopšte države, primjena represije prema filozofu svoje opravdanje nalazi u težnji filozofa da objavljene zakone koje je većina prihvatila zamijeni novim, zasnovanim na metafizičkom učenju, koje je

31 Up. državničku vještinu u Platonovom *Državniku*, *Politikos* 292b–293e; Miller, 2004: 92 i dalje.

32 O političkom i etičkom u *Državi* v. Annas, Julia (2011), 105 i dalje.

33 *Pol.* 541a. Na ovom mjestu bih se osvrnuo i na stav recenzenta teksta koji dovodi u pitanje opravdanost teze o upotrebi sile u Platonovom zasnivanju uzorne države. Navedena dva citata po mom uvjerenju nedvosmisleno ukazuju da je politička sila za Platona nužan uslov da se ostvari uzorna država. Na to ukazuje i sam smisao Platonovog stava da je neophodno da filosof postane vladar, odnosno da stekne političku moć da sprovede silu kako bi ostvario savršenu državu. Idealnost države zahtijeva i radikalnost pomenutih mjera. Platon nije ni ostavio mogućnost da se na neki drugi način osim upotrebe sile sprovede ostvarivanje ideje uzorne države.

34 *Pol.* 541a.

35 Spaemann, 2011, 125 i dalje.

za većinu nerazumljivo. S druge strane, spremnost filozofa da posegne za represivnim mjerama, pod pretpostavkom da ima političku moć, zasniva se na ekskluzivnosti njegovog filozofskog uvida u istinski metafizički uzor svega postojećeg, koji zauvijek ostaje nepoznat većini. Opravdanost primjene represije i legitimnost da filozof kao vladar to učini, sužava se na filozofsko učenje iz kojeg Platon izvlači dovoljan razlog za ostvarenje svog koncepta države. Ne može se, naravno, doslovno čitati njegova strategija, jer je jasno da je ona, posmatrano iz političke ravni, krajnje nerealna. Reći da će jedan ili nekoliko filozofa prognati iz države sve ljude starije od deset godina – više je metafora nego neki konkretan politički projekat. No, ako ostavimo po strani pitanje iz konkretnog političkog domena, dolazimo do mnogo važnijih teorijskih problema.

398 Vjerovatno je najlakše odnos Platonovog ontološkog učenja, i iz njega nastale političke slike polisa, kritikovati iz perspektive principa modernog doba i savremenih demokratskih standarda. Nema sumnje da bi primjena ovakve kritike pokazala da je sa stanovišta savremenih samorazumljivih vrijednosti i određenja način preuzimanja vlasti i dalje uređenje države u Platonovom političkom učenju ne samo nelegitimno i neopravdano nego da je ono na najočigledniji način usmjereno protiv čovjekove slobode. Pored izvjesne uspješnosti, ovaj pristup ima i svoju bitno slabu stranu. Naime, danas samorazumljiva ideja slobodnog subjekta bila je potpuno nepoznata duhu vremena u kojem je nastala Platonova filozofija.<sup>36</sup> Opravdano je pretpostaviti da bi ova filozofija, da je u antičkom svijetu bio poznat princip autonomne slobodne volje, u svojoj osnovnoj shemi izgledala sasvim drugačije. U svakom slučaju, relevantne sadržaje istorije filozofije neophodno je kritički preispitivati iz prizme savremenih važećih kriterijuma.<sup>37</sup> Međutim, cilj je takođe da se uđe i pronikne u iskustvo Platonovog mišljenja, što je moguće samo tematizovanjem problema tog mišljenja iz njegovih unutrašnjih pretpostavki, kao i pronalaženjem kritičkog pristupa u kojem se uvažavaju principi duha tog vremena.

S obzirom na to da Platon svoju zamisao uzornog polisa izvodi iz ontologije, najpreče je pitanje kako cijela stvar stoji u sazajno-teorijskoj ravni. Šta je prirodnije od zahtjeva da teorija koja ne pretenduje samo na teorijsko važenje već teži da uredi cjelinu života – mora biti sposobna da, srazmjerno svojim ambicijama, pruži sva tražena uvjerenja o svojoj istinitosti. Pošto izgleda da istina u filozofiji nije, kako bi Hegel slikovito ali i precizno rekao, novčić koji sigurno držimo u džepu, Platon i ne pokušava (a to se i ne traži od njega), da za svoje učenje demonstrira neke neoborive dokaze. Mada, kad se ima u vidu cilj njegovih reformi polisa, čini se da za prihvatanje nekih ideja n bi bila nedovoljna čak ni demonstracija istine.

36 Up. Gadamer, 1983: 82.

37 Jedan pretjeran i u osnovi neuspjeli pokušaj predstavlja Popper, 1993; Popper, 2002. Uravnoteženiji pristup, koji vodi računa o istoričnosti, vremenu, mjestu, ali i savremenim političkim pitanjima, nalazimo kod Jovanovića, 1991.

Ostaje da se vidi snaga Platonove filofske argumentacije i da se razmotri da li ona na zadovoljavajući način ostvaruje koherentnost svoje unutrašnje strukture.

U ovom preispitivanju moglo bi se početi sa uopštenim pitanjem da li je filosof izlaskom iz pećine uspio da sasvim sagleda sve nijanse metafizičkog uzora koji treba da obuhvati cjelokupni život polisa i čovjeka. Vjerovatno bi bilo dovoljno da se ispusti samo jedan bitan aspekt uzora, uslijed recimo zaslijepljenosti od blještave svjetlosti ideje dobra, pa da se ili poremeti uvid u harmoničnost cjeline, ili u najmanju ruku da to kod filofa izazove neki previd u uređenju polisa. Na primjer, posmatrajmo stvar ovako. Platon je u *Državi* zaokružio svoja dotadašnja razmatranja ontoloških problema. Međutim, u kasnijim spisima, posebno u *Parmenidu*, vidljiva su pomjeranja i unošenje novih elemenata u njegovu ontologiju.<sup>38</sup> Ako su ove promjene kompatibilne i kreću se u okviru jedinstvene strukture, ipak su dovoljno važne da se postavi pitanje da li bi filosof *Države*, filosof *Parmenida* i filosof *Zakona* napravili istu državu, a samim tim i da li bi sudbine ljudi u ovim državama bile iste.<sup>39</sup>

399

Platon nije mogao najveći broj ljudi u pećini osloboditi neznanja, jer većina nije u mogućnosti da sagleda filofsku istinu. Ova stvar ne mora da bude relevantna za zasnovanost Platonove teorije, ali kako stvar posmatrati kada se uzme u obzir jedna druga činjenica, kada se ima u vidu primjer Aristotela, koji je kao Platonov učenik proveo više od dvadeset godina u Akademiji. Samim tim što je bio Platonov učenik, njemu se ne može osporavati posjedovanje filofske prirode, ali ispunjenje ovih preduslova nije dovelo do usvajanja Platonovog učenja. Ne samo što nije prihvatio Platonovu ontologiju, i što je razvio sopstveno učenje, Aristotel je bio jedan od najznačajnijih kritičara teorije ideja.<sup>40</sup> Logička argumentacija Aristotelove kritike snažno produbljuje probleme koje uviđa u Platonovoj teoriji. S obzirom na veliki manevarski otklon, koji po pravilu imaju filofije koje se u potpunosti temelje na transcendentnim načelima, izgleda da nijedna kritika ne može u potpunosti izvesti na čistinu takva učenja. No, kad je riječ o odnosu Platonove ontologije i iz nje izvedenog polisa, činjenice da je Aristotel kritikovao teoriju ideja pokazuje Platonovu nemogućnost da za svoje učenje obezbijedi podršku svojih učenika. Dakle, izostajanje saglasnosti među filofima u samoj Akademiji govori o nepostojanju minimuma konsenzusa o Platonovom učenju kao osnovi za političko djelovanje. Pored toga, ako Platon u svojoj Akademiji nije uspio da filofskom argumentacijom obrazuje Aristotela u duhu svoje ontologije, može li se onda očekivati da bi rezultat bio drugačiji pod pretpostavkom da je filosof Platon imao političku moć.<sup>41</sup> Isto tako, postavlja se pitanje da li bi Aristotel u ostvarenom

38 Vid. Krämer, 1997; Halfwassen, 2004; Milosavljević (1997), 5–9.

39 Vid. Hall, 2010: 103–143.

40 Žunjić, 1988.

41 Mittelstraß, 2011: 177.

Platonovom uzornom polisu podržavao Platonovo učenje, uređenost polisa i svoje mjesto u toj uređenosti, ili bi rukovođen filozofskim interesom za istinu ponovio svoju kritiku teorije ideja, i na taj način izašao i narušio zamišljenu sveobuhvatnu harmoničnost državnog uređenja?

Odnos metafizike i politike, odnosno problem proizlaženja savršeno uređenog polisa iz ontoloških načela pruža prostor za otvaranje brojnih pitanja. Jedno od njih bi i u naznačenom kontekstu odnosa metafizike i politike moglo da cilja na klasičan problem uzročnosti između ideja kao uzroka, uzora i svrhe i onoga što u ideji učestvuje. Uzmimo za primjer neki običan čulni predmet, koji opažamo kao prepoznatljivu pojedinačnu stvar, kao što je to cvijet. Platon bi rekao da cvijet postoji zahvaljujući njegovom učestvovanju u ideji, koja je paradigma, uzrok, suština i biće svakog pojedinačnog cvijeta. Ako kažemo za neki cvijet da on istinski jeste, Platon će nas opomenuti i reći da je to privid, jer istinski jeste samo ideja cvijeta. Dakle, cvijet kao pojedinačna čulna stvar nije privid, on je realna pojava koja jeste zahvaljujući svom učestvovanju u ideji. Privid je kada se cvijet razumijeva ne kao pojava koja postoji zahvaljujući svojoj ideji, već kao po sebi istinski postojeće. Za Platona u čulnom svijetu ne postoji cvijet koji ne učestvuje u ideji, i ovo pravilo naravno važi za sve što postoji u vidljivom svijetu. Naime, nije moguće reći da je nešto cvijet zato što djelimično učestvuje u ideji, a djelimično je uzrok nepoznat ili je u sferi čulnog. Jednostavno došlo bi do velike konfuzije ako bi se mimo određenih pravila počeli miješati transcendentni i čulni uzroci. Nije načelno isključena mogućnost kombinovanja različitih principa, ali ukoliko se pokušavaju pronalaziti takva rješenja, onda je neophodno precizirati uslove i kriterijume za njihovo izvođenje i primjenu. Ukoliko nije svaki od pojedinačnih cvjetova postojeći zato što učestvuje u ideji, već su neki na taj način, a neki na drugi ili treći, jasno je da bi to otvorilo vjerovatno nerješive probleme. Zbog toga je kod Platona određeno da čulne stvari, za koje postoje ideje, jesu na osnovu učestvovanja u idejama.

Ukoliko sada umjesto cvijeta uzmemo državu i pokušamo da primijenimo istu uzročnost između ideje države i realno postojeće države, otvara se niz problema. Država bi trebalo da postoji po zakonu uzročnosti, dakle učestvovanjem svega što jeste u vidljivom svijetu u svojim idejama. Ipak, izgleda da država nije cvijet i da je moguće da ona postoji bez i mimo učestvovanja u svojoj ideji. Jer činjenica je da nijedna od postojećih država nije savršena i uzorna i da ne nosi izgled ideje države.<sup>42</sup> Kako se desilo ovo narušavanje uzročnosti i izmještanje države iz njenog odnosa prema svojoj ideji, to jest kako je moguće da država postoji mimo i suprotno ideji države, podrazumijevajući ovdje da je ideja države sinonim za uzornu državu?

42 Recenzent ovog teksta je izneo stav da kod Platona nije problematično postojanje ideje države. Smatram da u Platonovom učenju postoji teškoća sa idejom države, jer sama činjenica da nijedna od istorijski poznatih država nije bila uzorna otvara pitanje u kakvom je onda odnosu ideja države prema realno postojećim državama.

Već sam primjer države ukazuje na postojanje bitne razlike između karaktera prirodnih i društvenih pojava. Očigledno je, bez obzira na to gdje se locira uzrok, da je svaka prirodna pojava u potpunosti uslovljena nekim neraskidivim kauzalitetom. S druge strane, što pokazuje i primjer s državom, sfera etičko-političkih kategorija izmiče prostom svrstavanju pod neku uzročno-posljedičnu vezu.<sup>43</sup> Razlog previda ove bitne razlike proizilazi iz činjenice da duhu Platonovog vremena nedostaje uvid o neodvojivosti čovjeka od njegove slobodne volje. Međutim, i pored toga što ovdje ne postoji samorefleksija postojanja sopstvene slobodne volje, to ne može izmijeniti stvarnu nemogućnost da se čovjekov život veže za potpunu i neraskidivu uzročnost. Dakle, i pod pretpostavkom da je nekad realna država postojala kao kopija svog uzora ideje države, ne može se očekivati zbog imanentne slobodne volje čovjeka da odnos države i njene ideje opstaje u zakonomjernosti uzročno-posljedične veze, kao što je to slučaj sa čulnim svijetom. Iz ovog iskustva postaje jasno da nijedna represija, ma koliko bila efikasna, ne može u politici trajno da obezbijedi funkcionisanje nekog principa sličnog izvjesnosti mehaničke uzročnosti.

401

Platonu, kao pripadniku antičke epohe, ostao je nereflektovan princip slobodne volje čovjeka, pa je samim tim i legitimna iluzija da je u sferi politike moguće uspostaviti determinizam uzročnosti koji je poznat u čulnom svijetu. I pored, uslovno govoreći, prava na ovaj previd, ostaje problem što Platon u horizontu svoje epohe ne postavlja pitanje kako je moguće da postoje države koje ne učestvuju u svojoj ideji. A riječ je o svim državama koje su do Platona bile poznate. Problem se ne može riješiti lakonskim odgovorom da možda ideje države i nema, jer ako nema ideje države, šta je onda to što je filosof saznao izašavši iz pećine, a što mu kao idealni uzor omogućava da izgradi savršenu državu. Ako to nije jedna ideja države, već više ideja koje zajedno sačinjavaju cjelinu polisa, ništa se suštinski ne mijenja u odnosu na slučaj da postoji jedna ideja države. Nije sporno da postoje ideje pravičnosti, hrabrosti, mudrosti, umjerenosti koje konstituišu državu. Moguće je zamisliti da uzročnost koja vlada u prirodnom svijetu predstavlja uzročnost učestvovanja pojave u njenoj ideji. Primjenjivanje istog principa na političko-etičku oblast čovjekovog djelovanja, a pri tom se ovdje radi još i o tome da tek treba uspostaviti učestvovanje u idejama, prilično je nerazumljivo i skoro zalazi u sferu mističnog.

Istinitost metafizičkog učenja o idejama Platon temelji na osnovu postignute teorijske zasnovanosti. Međutim, u njegovom nastojanju da dovede do koherentnosti pretpostavljene ontološke postavke (teorija ideja) i političke postavke (država kao tamnica u kojoj se na političko djelovanje filozofa gleda s krajnjim nerazumijevanjem), pojavljuju se problemi koji se sve više produbljuju i vode gotovo do

43 Postuliranje države u sferi transcendentnih ideja dovodi do njenog izmještanja iz političkog konteksta, v. Sinclair, 1952: 145–146.

protivrječnosti. Ne uspijevajući da teorijskim putem pronađe izlaz, Platon problem razrješava upućivanjem na neophodnost primjene političke sile. Tako se paradoksalno dešava da, umjesto u filozofskoj argumentaciji, Platon u posjedovanju političke sile pronalazi uslov za ostvarivanje svoje teorije, koju je samorazumijevao kao saznanje istine, i pomoću koje je osporavao teorijsku utemeljenost ostalim učenjima.

402 Platon je bio vrlo uspješan u kritici sofistike apologije puke političke sile, u vidu prava jačega, kao vrline.<sup>44</sup> Za mišljenje sofista je karakteristično uvažavanje zdravorazumskih određenja, a tu svakako spada i nekritičko poštovanje realnih političkih odnosa. Često vrlo ubjedljivo, pronicljivo i duhovito, Platon pokazuje kako sofistika svoje umijeće stavlja u službu opravdanja političke prakse zasnovane na najpojednostavljenijem razumijevanju i prihvatanju strasti i pojedinačnih interesa. Platon kaže: Sofisti „ne uče ništa drugo nego ono što misli svjetina koja to mišljenje ispoljava na svojim skupovima, i da to smatraju mudrošću. To je kao kad bi neko htio da odgaji veliku i jaku zvijer, pa bi proučavao njene ćudi i strasti, kako joj treba prići, kako je dodirnuti kad je najviše divlja a kako kad je najpitomija i zašto je takva, pa bi naučio i njene glasove i glasove kojima je neko drugi, ako ih zna, može pripitomiti ili razbjesniti“.<sup>45</sup>

Filosofija divlje zvijeri uvijek računa i polazi od sile koja je njeno najjače oružje. Ovdje se dakle započinje uvažavanje političke sile kao vrline, pa se prelazi na njeno teorijsko opravdanje. Platon je u mnogim dijalozima isticao slabe strane razumijevanja političke sile kao vrline. Poput svake jednostranosti, i sila kao sila za svoje ishodište uvijek ima vlastitu negaciju.<sup>46</sup> Sasvim je očekivano da se mišljenje koje uvažava snagu sile kao političku vrlinu najčešće i vezuje za neku konkretnu političku moć. S druge strane, krajnje je problematično da je Platon – koji je insistirao na kritici poimanja političke sile kao vrline, i koji je cijelu stvar s vrlinom postulirao čak i suviše visoko u sferi transcendencije, daleko od svake konkretne političke moći – ostvarivanje svog učenja vezao za naglašenu primjenu političke sile, umjesto istrajavanja u teorijskoj argumentaciji i filozofskoj paideji kao svom najjačem oružju.

Naravno, nijedna politička ideja ne može se ostvariti sama od sebe, u smislu da je samo akademsko predstavljanje dovoljno za njeno usvajanje i primjenu u praksi. Podrazumijeva se da je nužan uslov za ostvarivanje svakog političkog učenja da ga prihvate nosioci realne političke moći. Preostaje suštinsko pitanje na koji način i u kojoj formi dolazi do susreta filozofa i političara, i kojom metodom se potom ostvaruju političke ideje. Ključno pitanje je da li je riječ o istrajavanju u teorijskoj

44 *Pol.* 338c–339e; *Gorg.* 483c–b.

45 *Pol.* 493a–b.

46 *Gorg.* 488c–d.

argumentaciji, pa i o filozofskoj paideji u okvirima državnih institucija, što bi bilo svojstveno opštem duhu Platonovog učenja, ili se prihvata metoda sile, o kojoj sada Platon govori.

Upotrebom represivnih metoda država zdravorazumsko mišljenje uvažava kao neophodnost, i u normalnim okolnostima većina ljudi na osnovu iskustva može da predvidi u kojim slučajevima dolazi do primjene sile. Posljedica Platonovog političkog učenja, uslijed svog složenog zasnivanja na metafizičkim načelima, jeste da samo mali broj ljudi može saznati istinu koju ono otkriva. Pretpostavka da samo ovaj uzak krug filozofa može imati priliku da svoju teoriju podupre i ostvari uz pomoć represija, povlači za sobom da stepen ove represivnosti raste što je manji broj posvećenih. Oni koji ne poznaju istinu ne mogu ni da predvide niti nešto da učine u korist svoje sudbine, jer ne mogu da dokuče ni cilj ni svrhu represije. Tako se pokazuje da se u zamišljenoj upotrebi sile, sofistika koja polazi od njenog uvažavanja,<sup>47</sup> služi represijom u mnogo manjem stepenu od Platonovog filozofa, koji u početnom koraku odbacuje silu kao vrlinu, ali se ispostavlja da mu je neophodna, i to u neuporedivo širim dimenzijama nego što je to slučaj sa sofistikom.

403

Možemo zaključiti da neka rješenja u Platonovoj uzornoj državi predstavljaju dobra svjedočanstva kako i veliki uzleti duha i sjajne filozofske spekulacije izražene u teoriji ideja mogu biti opasne i protivne čovjekovoj prirodi, ukoliko se iz transcendentne savršenosti ideja pokušava izvesti idealna politička koncepcija koja bi se neposredno primijenila u političkom životu zajednice.<sup>48</sup> Određeni filozofski sadržaji u Platonovoj teoriji, koji su plod čistog mišljenja, a u potpunoj su suprotnosti i negiraju pojedine osnovne norme tradicionalne običajnosti, od koje je krenulo Platonovo učenje, ne mogu se ostvariti upravo zbog stepena teorijske složenosti i metafizičke idealnosti na kojima su zasnovani.

Primljeno: 15. septembar 2012.

Prihvaćeno: 29. septembar 2012.

### Literatura

Platonova *Država*

Burnet, John (Ioannes Burnet) (prir.), (1900–1907), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, Oxford: Oxford Classical Texts.

Platon (1983), *Država*, prev. A. Vilhar, B. Pavlović, pred. V. Korać, objašnjenja i komentari: B. Pavlović, Beograd: BIGZ.

Platon (2000), *Der Staat*, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, *Vorzügliche und günstige Übersetzung, mit gutem Kommentar und Glossar zu wichtigen Termini; dort auch weitere Angaben*, Stuttgart.

<sup>47</sup> Up. Menzel, 1922.

<sup>48</sup> O sličnostima i razlikama Platonove teorije i kasnijih teorija, uključujući i političku filozofiju Edmunda Berka (Burke) v. Hall, 2010: 151 i dalje.



- Platon (1997), *Politeia*, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin: Akademie.
- Plato (2006), *The Republic*, translated and with an Introduction by Reginald E Allen, New Haven and London: Yale University Press.
- Plato (2000), *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, transl. Tom Griffith, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1902), *The Republic of Plato*, Commentary, and Appendices, by James Adam, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rehn, Rudolf (2005), (Hrsg.) *Platons Höhlengleichnis. Das Siebte Buch der Politeia* Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

#### Sekundarna literatura

- Annas, Julia (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford and New York: Clarendon Press.
- Annas, Julia (2011), „Politics and Ethics in Plato's *Republic* (Book V 449a-471c)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin, Akademie-Verlag, 105–120.
- Barker, Ernest (1960), *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London: Methuen.
- 404 Berges, Sandrine (2009), *Plato on Virtue and the Law*, New York – London: Continuum International Publishing Company.
- Bröcker, Walter (1964), *Platos Gespräche*, Frankfurt: Klostermann.
- Cormack, Michael S. (2006), *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*, London–New York: Continuum International Publishing Group.
- Cherniss, H. (1941), *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore.
- Crombie, Ian MacHattie (1962), *An Examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Devereux, Daniel T. (2006), „The Unity of the Virtues“ u Hugh H. Benson (prir.), *The Companion to the Philosophy of Plato*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 325–341.
- Ferejohn, Michael (2006), „Knowledge and the Forms in Plato“, u Hugh H. Benson (prir.), *The Companion to the Philosophy of Plato*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 146–163.
- Fine, Gail (1993), *On Ideas*, Oxford: Oxford University Press.
- Friedländer, Paul (1964) *Platon*, Berlin: De Gruyter.
- Gadamer, Hans Georg (1983), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Transl. with an introd. by P. C. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gaiser, Konrad (2004), „Das Höhlengleichnis“, *Gesammelte Schriften*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Gerson, Lloyd P. (2005), „Platonism in Aristotle's Ethics“, u David N. Sedley (prir.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27: Oxford University Press.
- Guthrie, William Keith Chambers (1962–1981), *A History of Greek Philosophy* (6), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hajdeger, Martin (1984), „Platonov nauk o Istini“, Nikšić, Luča.
- Hall, Robert (2010), *Plato*, London, Routledge.
- Halfwassen, Jens (2004), „Platons Metaphysik des Einen“, Marcel van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Huard, Roger L. (2007), *Plato's Political Philosophy: The Cave*, Algora Publishing.
- Jeger, Verner (1991), *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Jodl, F. (1975), *Istorija etike kao filozofske nauke*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Jovanović, Slobodan (1990), „Platon“ u: *Sabrana dela* 9, 9–83.
- Krämer, Hans Joachim (1959), *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Winter.
- Krämer, Hans Joachim (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike*, Studija o Platonovunepisanom učenju i teoriji počela, Zagreb.
- Krämer, Hans Joachim (2011), „Hans Krämer: Die Idee des Guten. Sonnen- und Linienvergleichnis (Buch VI 504a–511e)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 135–154.
- Kersting, Wolfgang (1999), *Platons Staat*, (Kommentar), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Menzel, Adolf (1922), *Kallikles*, Wien-Leipzig.
- Milosavljević, Boris (1997), „Platonovo učenje o načelima“, *Filozofski godišnjak* 10: 52–57.
- Miller, Mitchell (2004), *The Philosopher in Plato's Statesman*, Las Vegas, Parmenides.
- Mittelstraß, Jürgen (2011), „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b–511e, Buch VII 521 c–539d)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 175–191.
- O'Meara, Dominic J. (2005), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- Poper, Karl (1993), *Otvoreno društvo i njegovih neprijatelji* 1–2, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl (2002), *The Poverty of Historicism*. Routledge.
- Ross William David, (1963), *Plato's Theores of Ideas*, Clarendon Press: Oxford.
- Rabieh, Linda R. (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett.
- Sinclair, Thomas Alan (1952), *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd
- Spaemann, Robert (2011), „Die Philosophenkönige (Buch V 473b–VI504a)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 121–134.
- Szlezák, Thomas Alexander (2011), „Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 155–174.
- Szpiro George G. (2010), *Numbers Rule: The Vexing Mathematics of Democracy, from Plato to the Present*, Princeton University Press.
- White, Nicholas P. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett.
- Wilpert, P. (1975), „Die Ideenkritik on der Schrift Über die Ideen“. y: *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt.
- Žunjić, Slobodan (1988), *Aristotel i henologija*, Beograd, Prosveta.

Aleksandar Nikitović

The Philosopher in Plato's State

Abstract

Plato's political theory rests on metaphysical principles that are understandable to only a few. It is assumed that only a narrow group of philosophers is able to put this theory into practice, and using repressive measures. The fewer the initiated the greater the repression. It is assumed that those who do not know the truth can neither predict their destiny nor do anything to make it better because they are unable to understand the goal and purpose of the repression. It is demonstrated that, in the imagined use of force, the sophists, who do acknowledge it, resort to repression to a much lesser extent than Plato's philosopher. At first, Plato's philosopher rejects the use of force as virtue, but it turns out to be indispensable, and in incomparably more aspects than it was in the sophists' case.

**Key words** philosopher, state, politics, repression, tradition, theory of ideas.