

Aleksandar Nikitović
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Platon, filosof i državnik

Apstrakt *Platon je pošao od sadržaja starohelenske običajnosti i nastojao da teorijskom refleksijom u filozofskoj formi reinterpretira ovaj sadržaj. Teoretizacijom, običajnost je ontologizovana, što se najbolje vidi u postavci o filosofu vladaru, koji upravlja savršenom državom. Međutim, uviđajući da vladaru nije dovoljno da bude samo filosof, dakle da poseduje samo teorijski uvid u suštinu stvari, iako to jeste nužan uslov, dolazi se do uvida da se mora problematizovati i praktično-delatna strana upravljača državom. Upravljanje kao praktična delatnost koja se ispoljava u iskustvu, mora voditi računa o običajnosti koja kao sabrano iskustvo potvrđuje istinitost državničkog umeća upravljanja. Krajnja svrha umeća državničkog tkanja je postizanje prave mere ispreplitanja u čvrsto i jedinstveno tkanje celokupne strukture države.*

Glavne reči: državnik, filosof, vrlina, običajnost, zakon, državničko tkanje

235

Izvođenje značenja pojma državnik

Svoje filozofsko učenje Platon (Πλάτων) započeo je uzimajući za predmet pojam *arete* koji je izvorno pripadao tradicionalnoj običajnosti.¹ Međutim, filozofskom refleksijom običajnosti, zaključno sa izvođenjem idealnog polisa u *Državi*, ona je prevedena u ontologiju. Naravno, misli se na onaj deo običajnosti koji se mogao uklopiti unutar sistemskih pretpostavki Platonove ontologije. I tu se sada, posmatrano iz perspektive izvedene, ontologizovane savršene države, otvara značajno pitanje: da li je filozofsko poznavanje metafizičkog uzora dovoljan uslov da filosof preuzme mesto upravljača državom koje prvenstveno podrazumeva praktičnu delatnost? Naime, pokazuje se da je postavka iz *Države* o filosofu vladaru višeslojna i da je do sada tematizovana samo ona njena strana koja govori o filozofskom znanju i njegovim teorijskim aspektima. Može li se celokupno znanje koje podrazumeva ova postavka pridati filosofu, a vladaru ostaviti samo puka politička vlast? Platon dolazi do saznanja da je neophodno dalje razmatrati ono što je ostalo nerazlučeno u postavci iz *Države*. To zapravo znači da je potrebno da se pored značenja pojma filosof, izvede i previđeno značenje pojma državnik (πολιτικός), koje treba da osvetli praktično-delatnu stranu upravljača državom.

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

Pojavljivanje dijaloga *Državnik* treba posmatrati upravo u svetlu rešavanja ovog problema.² Već sam naslov govori da pojam „državnik“ ima na određen način zasebno značenje i da se ne može u potpunosti utopiti u pojam „filosof“ i poistovetiti s njim, kako to možda može da izgleda na osnovu postavke iz *Države*.³ Kad izuzmemo filozofsko utemeljenje državnika, ono što ostaje odmah asocira na praktično-delatnu sferu. A uzimanje u razmatranje delatne strane državnika otvara put povratku običajnosti, jer je politika kao delatnost, ukoliko se ona posmatra u realnom kontekstu a ne u nekoj apstraktnoj besadržajnosti, nerazdvojiva od običajnosti. Radi jasnijeg pregleda učešća običajnosti u Platonovom političkom učenju, može se naznačiti jedna uopštena shema: 1) Platon je pošao od sadržaja starohelenske običajnosti i nastojao da teorijskom refleksijom u filozofskoj formi reinterpretira ovaj sadržaj; 2) teoretizacijom, običajnost je ontologizovana, što se najbolje vidi u postavci o filozofu vladaru, koji upravlja savršenom državom; 3) uviđajući da vladaru nije dovoljno da bude samo filozof, dakle da poseduje samo teorijski uvid u suštinu stvari, iako to jeste nužan uslov, Platon dolazi do uvida da se mora problematizovati i praktično-delatna strana upravljača državom. Ovom tematizacijom Platon ponovo uvodi običajnost u političko učenje (up. Jeger 1991).

Pošto je filozofija kao uvid u metafizički uzor stvarnosti nužan uslov pojma „državnik“, onda se ova ontologizovana običajnost pojavljuje kao osnova svih daljih ispitivanja o državniku. Razmatranje pojma „državnik“ pretpostavlja filozofsku stranu državnika i mora biti saglasno postavljenoj ontološkoj strukturi. To znači da istraživanje delatnosti državnika treba da uzme u obzir običajnost koja je usled svoje sadržinske saglasnosti sa metafizičkim načelima teorijski preobražena, odnosno ontologizovana.

Za razliku od *Države* gde se filozof i vladar stapaju u jedno, dijalog *Državnik* za svoju glavnu temu ima razlikovanje ovih pojmova,⁴ odnosno izvođenje značenja pojma državnik. *Državnik* i započinje time što se kaže da će se posebno prikazati „lik državnika i filozofa“ (*Polit.* 257a).⁵ Naravno, ovo utvrđivanje značenja pojma „državnik“ ne znači da Platon odustaje od ideje o filozofu vladaru, niti da na kraju razdvaja filozofa od državnika, već u smislu koji je naznačen, radi se o reflektovanju delatne strane

2 O mestu dijaloga *Državnik* u poznijoj Platonovoj političkoj teoriji v. Kahn 1995; Klosko 2006: 195–209.

3 O pravom filozofu kao pravom političaru, odnosno državniku v. Wilamowitz-Moellendorff, 1, 1920: 304.

4 O dijalektičkoj podeli pojmova (διαίρεσις) u *Državniku* v. Miller 2004: 16–33.

5 Uporediti O'Meara 2005: 73; Spaemann 2011: 122; White 2012: 19.

državnika koja pretpostavlja filosofiju i proizlazi iz filosofije. Platon hoće da utvrdi distinkciju između filosa i vladara, teorije i prakse, ne, dakle, da bi napustio tezu o filosu državniku nego, naprotiv, da bi preko izvedenih razlika ojačao njihovu sintezu. Možda Platonova analiza pojma znanja, gde on razlikuje dva aspekta znanja – znanje u strogo teorijskom smislu i znanje kao delovanje u Aristotelovom smislu praktičnog znanja – na najbolji način izražava strane koje treba razlikovati, a oba ova značenja znanja ponovo se objedinjuju u državniku, koji je državnik filosof.

Prvo određenje državnika na koje nailazimo u dijalogu, definiše da je on jedan od „onih koji imaju znanje“ (*Polit.* 258b). Da bi se ustanovilo o kojem je znanju reč, Platon nastoji da izvede klasifikaciju znanja. On najpre deli znanja na praktična i teorijska. Pod praktičnim podrazumeva veštine „rukotvornog rada“ (*Polit.* 258d) u smislu onog znanja koje je kasnije Aristotel (Ἀριστοτέλης) nazvao poetičkim znanjem (up. Arist. *EN* 1140a 2). S druge strane, nalazi se teorijsko znanje koje je, poput aritmetike, upućeno samo na saznanje.⁶ Može se reći da bi teorijska znanja najvećim delom odgovarala Aristotelovom određenju teorijskog znanja (up. Arist. *Met.* 1026a 13–16). Uočljivo je da u Platonovoj podeli izostaje određenje praktičnog znanja, koja se pojavljuje kod Aristotela kao –ἐπιστήμη πρακτική.⁷ Ovo Platonovo izostavljanje sfere čisto praktične delatnosti može se tumačiti i kao činjenica koja dosledno proizilazi iz njegovog određenja filosa-vladara u *Državi*. Tu se, naime, celokupno određenje postavke iscrpljivalo u strogo teorijskoj strani pojma filosof (Reeve 2006). Iz tako postavljenih odnosa nužno sledi izostavljanje praktične delatnosti kao zasebno određene sfere.

Međutim, na tome se stvar nije mogla završiti, i ukoliko Platon nije hteo da njegovo učenje ostane nedovršeno, bilo je neophodno postavku iz *Države* dalje razvijati u smeru izvođenja praktičnog znanja. Problematizujući pitanje teorijskog znanja, Platon otkriva u njemu i dimenziju koja se odnosi na praktičnu delatnost. Naime, pokazuje se da u teorijskom znanju učestvuju dve različite vrste znanja koje se „međusobno razlikuju s obzirom na prosuđivanje i naređivanje“ (*Polit.* 260b). Ako se pod prosuđivanjem, uslovno govoreći, prepoznaje znanje u smislu Aristotelovog teorijskog znanja, a pod naređivanjem praktična znanja, onda je zanimljivo postaviti pitanje zbog čega Platon nije izveo do kraja ovu

6 O dijalogu *Državnik* i dugotrajnom filsofskom obrazovanju u kontekstu Platonove Akademije i nepisanog učenja (up. 258c; 267a–c; 276e–277a, 283a–b) v. Miller 2004: 142 i dalje.

7 Videti više u: *Griswold* 1989.

podelu, kao što će kasnije uraditi Aristotel, već je praktičnodelatnu stranu zadržao pod „teorijskim znanjem“. Jedan od mogućih odgovora kreće se linijom naznačenog tumačenja, prema kojem je važno da i posle uočene i izvedene razlike između teorijskog znanja filozofa i praktičnog znanja državnika, opstane očuvana sinteza ovih znanja u postavci filozof državnika.⁸

238 Da je neophodno tematizovati i praktičnu delatnost upravljača, Platon čini očiglednim postavljajući pitanje na sledeći način: „Da li ćemo ga [kraljevskog čoveka] uvrstiti u umeće prosuđivanja, kao nekog gledaoca, ili radije u umeće naređivanja, jer njemu pripada da zapoveda kao gospodar?“ (*Polit.* 260c). Tim pitanjem Platon pomera, u odnosu na raniju postavku o državniku filozofu u *Državi*, perspektivu posmatranja pojma „državnika“. Dok je u *Državi* sva pažnja bila usredsređena na filozofa, s ciljem da se izvede teorijsko znanje koje je neophodno da poseduje državnik, sada se, nakon što je završeno istraživanje pojma „filozof“, razmatranje pomera na neistraženu, praktičnu delatnost koja je neodvojiva od državnika. Umeće⁹ naređivanja svakako je svojstveno državniku i, za razliku od drugih mnogobrojnih vrsta naređivanja, državnika karakteriše „samo-svojno naređivanje“ (*Polit.* 260e).

Određujući bliže prirodu državničkog naređivanja, precizira se da se ono odnosi na upravljanje ljudima. Na prvi pogled izgleda da je pleonazam reći da se upravljanje vladara odnosi na ljude, a ne, recimo, na nežive stvari. I zaista, ukoliko vladar države nečim upravlja, on upravlja ljudima. Međutim, kad je reč o samom upravljanju nad ljudima, Platon problematizuje ovu stvar posmatrajući je u širem metafizičkom kontekstu. Sa ovim proširenjem polja u kojem se posmatra pojam upravljanja, pojavljuje se ideja da upravljanje ljudima, kao praktična delatnost državnika, ne pripada uvek čoveku, pa samim tim ni državniku. Osnovna teza pomoću koje Platon izmešta upravljanje ljudima izvan čoveka, izražena je u sledećoj metafizičkoj postavci: „Ovaj kosmos sam Bog sada vodi na njegovom putu i preokreće ga, sada ga opet pušta, kada njegova obilaženja već dostignu meru vremena njemu određena, pa se ponovo sam od sebe preokreće u protivnom smeru“ (*Polit.* 269c–d).¹⁰

Objašnjenje ovako postavljenih metafizičkih principa pojašnjava mnoga rešenja u ovom političkom učenju. Tako, ističe se da stanje apsolutnog mirovanja, u smislu postojanja u nepromenljivom stanju, može pripadati

8 Aristotel ima primedbe na gledište da političko znanje državnika ima prednost nad zakonom (*Arist. Polit.* 1285b35 i dalje).

9 Misli se na umeće u smislu znanja.

10 Uporediti Ricken 2008: 109.

„samo onome što je od svega najbožanskije“ (*Polit.* 269d).¹¹ Nasuprot tome, sve ono što stoji u vezi s telom imanentno sadrži promenu i kretanje i ono ne može biti u večno istom stanju (*Polit.* 270e). Pošto čovekov kosmos ne može biti potpuno „slobodan od promene“, on se kreće uvek putanjom natrag u krug, jer to izaziva najmanje promena (*Polit.* 269e). S obzirom na karakter i posedice koje proizlaze iz određenog perioda kružnog kretanja, samo kretanje biva proizvedeno pomoću dve vrste uzroka. Jedan je božanski uzrok, kada Bog upravlja kosmosom, a drugi je sam svet kada je ostavljen na upravljanje samome sebi.

U periodu kretanja sveta koje ima božanski uzrok, Bog upravlja celokupnim svetom uključujući i ljude. Čoveku se u ovom razdoblju, koje Platon naziva periodom Kronove vladavine, pružalo samo od sebe sve ono što mu je bilo potrebno (*Polit.* 272a). Opis Kronove vladavine u bitnim se tačkama podudara s opisom uzorne države iz treće knjige *Države*.¹² Kao što u savršeno pravičnoj državi nema vladara, jer su se metafizički principi pravičnosti sami po sebi ispoljili, ni u Kronovoj vladavini, budući da sam čovek nije onaj koji upravlja, nema vladara. Pošto se ljudima sve samo od sebe pružalo, oni su imali dovoljno dokolice, i vremenom su započeli bavljenje filosofijom (*Polit.* 272c). Ovde je naročito važno primetiti da filosofija prethodi umeću državničkog upravljanja, odnosno da je čovek, pre nego što je nastupio period kada on sam preuzima upravljanje nad samim sobom, zadobio filofsoko znanje o onom što istinski jeste.

239

Kada je Kronova vladavina „dostigla meru vremena njemu određena“ (*Polit.* 277d; Cropsey 1995: 119), dotadašnji savršeni upravljač se povlači i nastupa promena. Čovek sada mora vlastitom snagom da upravlja i vodi svoj život. Tek s ovom promenom ostvaruju se uslovi da se postavi pitanje određenja upravljačke delatnosti državnika. Upravljanje ljudima postojalo je i u prethodnom stanju Kronove vladavine, ali se za takvog upravljača ne može reći da je državnik. U tom razdoblju upravljanje je ostalo izvan ljudi i čovek jedino time što ima filofsoko razumevanje istinitih načela na kojima počiva stvarnost, ima uvid i o postojanju u tom kontekstu pravilnosti prema kojima se izvodi upravljanje.

U novim okolnostima čovek tek treba da u skladu sa filosofijom, kroz praksu stekne iskustvo vladanja. Pošto je čovek promenu kretanja dočekao bez i najmanjeg iskustva upravljanja i poznavanja umeća vladanja državom, nastao je metež, nered i velika opasnost za čoveka (*Polit.* 274b–d).

11 Uporediti Miller 2004: 37–38.

12 O ulozu mita u *Državniku* (268d–274e) v. Miller 2004: 36 i dalje; Colloud-Streit 2005, Sayre 2007: 25–27.

Jednostavno iskustvo nezaobilazan je osnov umeća državičkog upravljanja, a da bi se nešto kroz iskustvo ustanovilo, neophodno je da prođe potrebno vreme. I uopšte, svaka praktična delatnost je neodvojiva od iskustva kroz koje se utvrđuje prihvatljivost i ispravnost te delatnosti. Imajući u vidu da se praktična delatnost može ispoljiti samo u realnom iskustvu i ukoliko se u političkoj zajednici određene praktične delatnosti ponavljaju po prepoznatljivoj zakonitosti i bivaju opšteprihvaćene, onda to iskustvo njihovog ispoljavanja izgrađuje običajnost. Otud sledi da se praktična delatnost putem svog ispoljavanja u iskustvu, istovremeno i kao određeno praktično znanje zasniva u običajnosti koju predstavlja sintetisano iskustvo. Jer se kroz manifestovanje u iskustvu stvara situacija da je samo to iskustvo pokazatelj istinitosti praktičnog delovanja što ujedno predstavlja konstituisanje tog načina delovanja u znanje. U tom smislu običajnost se pojavljuje kao temelj znanja praktičnog delovanja.

240

Politička delatnost

Metodološki gledano, Platon dvosmerno zasniva političku delatnost, nastojeći da istovremeno sačuva jedinstvenost celine. Jedan smer predstavlja deduktivno izvođenje politike iz ontoloških načela i taj pristup je primenjen u *Državi*. Međutim, samo praktično delovanje koje proizlazi iz teorijskog znanja postaje problematično. Razlog leži u tome što, za razliku od teorijske sfere u kojoj se razmatraju ontološka načela, kod praktične delatnosti iskustvo je medijum u kojem se ona ispoljava. Zbog toga je i samo umeće kako delovati u skladu s filozofskim znanjem, zavisno od iskustva. Pojedinačan primer delovanja ne može biti oslonac za uspostavljanje umeća delovanja, već je potrebno šire iskustvo koje prelazi u običajnost da bi postojao sigurniji osnov za uobličavanje umeća delovanja u pravo znanje. Običajnost označava iskustvo u kome se najpre ispoljava, a potom i potvrđuje praktična delatnost. I upravo kroz potvrđivanje i očitovanje istinitosti tog delovanja, običajnost legitimise ontološka načela iz kojih se praktična delatnost izvodi.

U *Državi* je Platon bio prvenstveno zainteresovan da odredi značenje pojma „filosof“ i u skladu s tim izvrši podelu oblika država s obzirom na ontološka načela. I za određenje umeća državičke delatnosti upravljanja polisom neophodno je razmatranje oblika uređenja države.¹³ No, pošto je u *Državniku* predmet ispitivanja praktična delatnost upravljanja, zbog prirode ovog predmeta, oblici državnog uređenja se ne razvrstavaju neposredno u zavisnosti od ontoloških načela. Kako se upravljanje polisom

13 O kralju-filosofu u *Državi* v. Reeve 2006; Spaemann 2011.

kao praktična delatnost može ispoljiti jedino u iskustvu, onda i početni kriterijum za podelu oblika državnog uređenja predstavljaju formalni principi vladavine u državi poznati iz istorijskog iskustva.

Platon na osnovu forme vladavine razlikuje tri oblika države, u zavisnosti od toga da li vlada jedan, mali broj građana ili mnogi (*Polit.* 292a). Posmatrajući, dakle, apstraktno samo formalni princip vladavine, postoje tri oblika državnog uređenja. Međutim, kada se dalje ova apstraktna forma ispunjava određenim sadržajem, kao što su „nasilje i prinude, siromaštvo i bogatstvo, zakonitost i bezakonje“ (*Polit.* 291e),¹⁴ onda se umesto tri pojavljuju pet oblika države. Vladavina jednog čoveka može biti monarhija ili tiranija, a vladavina nekolicine aristokratija ili oligarhija. Jedino vlast mnogih građana, bez obzira na razlike u sadržaju, prema Platonovom shvatanju, zadržava jedinstven oblik u vidu demokratije (*Polit.* 292a).

241

Ako uporedimo razvrstavanja oblika državnog uređenja iz *Države* i *Državnika* koja počivaju na različitim principima, uočava se i postojanje određenih razlika.¹⁵ Već na prvi pogled može se zapaziti da su u *Državi* zastupljeni svi oblici države koji su navedeni u *Državniku*, dok se na drugoj strani u *Državniku* ne pominju imena uzorne države i timokratije. Nepojavljivanje tih oblika pod njihovim imenima iz *Države* u razmatranju koje ima za predmet praktičnu delatnost, u određenom stepenu je razumljivo. Platon razlikuje uzornu državu i timokratiju kao oblike državnog uređenja na osnovu ontoloških načela koji konstituišu te oblike, a ne po formi vladavine koje se ispoljavaju u istorijskom iskustvu. To što se po principu razvrstavanja u *Državniku* ne pojavljuju ova dva oblika, ne znači da su oni isključeni ili da nisu podrazumevani. Platonu su uzorna država i timokratija, po svojoj formi vladavine, monarhija ili aristokratija, što otvara mogućnost da su i u *Državniku*, u oblicima monarhije ili aristokratije na određen način prisutne uzorna država i timokratija.

Kako je formalni princip vladavine samo početna tačka u razmatranju podele oblika uređenja, koja se vrši da bi se došlo do određenja umeća državičkog upravljanja polisom, pokazaće se da u daljem toku istraživanja Platon u velikoj meri uzima uzornu i timokratsku državu kao sa-držinsku podlogu monarhije i aristokratije, u kojima se ispoljava umeće

14 Uporediti Annas 1995: 19; Wallach 2001: 342.

15 *Država*: 1) uzorna država (monarhija ili aristokratija), 2) timokratija, 3) oligarhija, 4) demokratija, 5) tiranija; *Državnik*: 1) samovlada (monarhija ili tiranija), 2) vladavina nekolicine (aristokratija ili oligarhija), 3) demokratija. Uporediti Wilamowitz-Moellendorff 1920, 1: 584.

upravljanja državom. Osnov za ovakvu pretpostavku nalazi se u Platonovim rečima da se praktična delatnost upravljanja ne može odrediti samo na osnovu formalnog principa vladavine (*Polit.* 292c), jer se u osnovi iz koje zapravo proizlaze sami formalni principi nalazi određeno znanje koje na bitan način definiše ove oblike polisa (*Polit.* 272c).

242 Platon je smatrao da se samo u državi koja je uređena na osnovu pravog znanja, može istovremeno pojaviti i „znanje vladanja ljudima koje je najteže i najvažnije steći“ (*Polit.* 292d; up. Wilamowitz-Moellendorff 1920, 1: 576). Može se primetiti da se ovde govori o dve vrste znanja: o pravom znanju na osnovu koga se uređuje država i o praktičnom znanju vladanja ljudima. Prvo znanje nesumnjivo ukazuje na teorijsko znanje iz koga se konstituiše uzorna država, a drugo na praktično znanje koje je preuzeto iz običajnosne prakse timokratske, odnosno spartanske države. Razlika između uzorne i timokratske države u *Državi* ogledala se najpre u tome što se u timokratiji izgubila filosofija kao teorijsko znanje o metafizičkom uzoru država. U timokratiji je nastavljeno da se upravlja po istinitim načelima, ali bez filofske samosvesti o istinitosti ispoljene prakse.

Međutim, ono što je izuzetno važno jeste da je praksa timokratske države imala svoju realnu istoriju u Sparti i na Kritu, a pošto je ontologizovana uzorna država faktički izvan istorije onda njoj nedostaje praksa, pa samim tim praktična delatnost ostaje neispoljena. Drugim rečima, to znači da se za uzornu državu vezuje samo teorijsko znanje i da ona usled toga što nema ispoljenu istorijsku običajnost ne može doprineti određenju samog praktičnog znanja. Za određenje državnika neophodno je u jedinstveno znanje objediniti teorijsko znanje uzorne države i praktično znanje timokratske države, koje se potvrdilo u običajnosnoj praksi i istovremeno je u skladu s teorijskim znanjem (up. Wilamowitz-Moellendorff 1920, 1: 580 i dalje).

Problem koji ostaje odnosi se na činjenicu da ne postoji iskustvo tog objedinjenog znanja, i da se ne može ukazati na polis gde je ono ostvareno. Jedino što se može uraditi jeste da se ide u preciznije teorijsko određenje ove sinteze. U tom smislu Platon navodi osnovno pravilo kojeg nužno treba da se drže državnici: „U svakoj prilici pružiti svojim sugrađanima potpunu pravičnost, koja se temelji na razumu i umeću“ (*Polit.* 297b).

Razum i umeće na kojima se temelji pravičnost, predstavlja teorijsko znanje i umeće praktične delatnosti upravljanja polisom. Oni treba da služe kao osnov da se bude pravičan u svakoj prilici. Ispunjenje postavljenog pravila predstavlja u osnovi radikalni zahtev i svakako je najznačajniji deo

citiranog teksta. Jer, postavlja se pitanje kako je uopšte moguće ostvariti pravičnost uvek i u svim prilikama. To jest, traži se forma znanja koja državniku može da posluži kao osnov za pravično postupanje u svim prilikama. Da bi razrešio taj problem, Platon najpre razmatra da li zakon kao pisano pravilo predstavlja adekvatnu formu, koja državniku pruža mogućnost da u svim prilikama dela pravično. Iz rečenog se može nazreti da, time što usmerava pažnju na istaknuti zahtev da državničko umeće upravljanja mora biti pravično u svim prilikama i pored uvođenja iskustva i običajnosti kroz praktičnu delatnost, Platon i dalje teži da u izvesnom smislu zadrži određenje državnika u sferi idealne i neistorijske države.

Granice zakona

Nema sumnje da Platon kada govori o pravičnom državničkom upravljanju, pretpostavlja postojanje istinitih načela koja tu delatnost uređuju po određenim pravilima i zakonitostima (Berges 2010). I u osnovi svake države stoji neko zakonodavstvo. U tom smislu se i kaže „da kraljevskom poslu pripada na neki način i zakonodavstvo“ (*Polit.* 294a). Ali ono što ostaje ovde neodređeno istovremeno je od suštinskog značaja, a to je priroda zakonodavstva na kojem se temelji polis i upravljanje državom. Najpre nas interesuje o kakvom je zakonodavstvu reč kada se radi o istinskom državniku. Da li zakonodavstvo, koje treba da bude osnov pravičnog upravljanja pretpostavlja zakonodavstvo u formi pisanih pravila, ili se radi o jednom unutrašnjem zakonodavstvu „u kraljevskom čoveku obdarenom razboritošću“ (*Polit.* 294a)?¹⁶

243

Razmatrajući prvu mogućnost Platon daje objašnjenje zašto smatra da pisani zakon ne može da ispuni postavljeni cilj: „Zato što zakon nikada neće moći u jedan mah obuhvatiti ono što je najbolje i najpravičnije za sve, pa naređivati ono što je najprikladnije. Nejednakost naime među ljudima kao i među njihovim delima, jeste činjenica da nikada ni jedna, da tako kažem, stvar ne miruje, ne dopuštaju da bilo koje umeće u ičemu pruža neko jednostavno pravilo koje bi vredelo za sve slučajeve i za svako vreme“ (*Polit.* 294b; up. Berges 2010: 20).

Ne može se osporiti da ovaj uvid izoštrava problem granica pisanog zakona kao zakonodavstva. Platonova kritika pisanih zakona nije usmerena protiv zakona kao zakona, već protiv njihove nemogućnosti da se uvek ispolje kao istiniti zakoni. Pisani zakon je u svojoj apstraktnosti i imanentno konačnoj formi uvek neko jednostavno pravilo koje nenadoknadivo

16 Do kada Platon veruje da je moguć idealan kralj filosof, v. Samaras 1996.

zaostaje za bogatim sadržajem konkretne situacije.¹⁷ Svaki pojedinačni predmet, od mnoštva slučajeva koji potpadaju pod neki zakon, nosi svoju specifičnost koja nestaje u apstraktnosti zakona. U tom smislu i običajnost kao nepisani zakon sadrži slične teškoće i ograničenja. Umeće upravljanja ispoljava se u iskustvu i potvrđuje kroz kontinuitet iskustva, odnosno u običajnosti.¹⁸ Međutim, ispoljavanje praktične delatnosti u iskustvu i njeno potvrđivanje u običajnosti još ne znači da se umeće upravljanja može poistovetiti sa zakonima običajnosti. Naprosto, zakoni običajnosti uvek su ograničeni u odnosu na umeće koje proizlazi iz teorijskog znanja i ima za svoj cilj da u svim prilikama postupa pravično.

244

Običajnosna praksa koja je proistekla iz umeća utemeljenog u ontologiji predstavlja potvrdu pravičnog delovanja, ali ona ne može zameniti samo umeće upravljanja. Državničko umeće upravljanja pokazuje se kod Platona kao bolja osnova od zakona, jer ono ima za svoj cilj da u svakoj specifičnoj prilici prepozna na kojim ona metafizičkim principima počiva. Zakon je apstraktan i on zbog toga sve situacije koje su po nekoj osnovi slične podvodi pod isti kriterijum. Zbog svoje statičnosti zakon nema mogućnosti da na adekvatan način odgovori na brojne promene i neprestane procese koji se odvijaju u državi.

S obzirom na iskazanu funkcionalnost, ali i ograničenost običajnosti, potrebno je razmotriti mogućnosti i načine na koje običajnost timokratske države učestvuje u državnom uređenju u kojem se određuje i manifestuje umeće državnika. Ambivalentnost prirode običajnosti otkriva se u tome što je ona, s jedne strane, medijum u kome se praktična delatnost ispoljava i potvrđuje, a s druge strane, zbog toga što se pojavljuje u formi nepisanih zakona, sa pretenzijom da normira svako delovanje, ona ograničava mogućnost da se pravično deluje u svim prilikama. U tom smislu određenje državnika sadrži, ali i prevazilazi običajnost timokratske države.

Zakon i običajnost se u stvari odnose na „ono što odgovara mnogima i u mnogo slučajeva“ (*Polit.* 295a). Cilj postavljanja apstraktne i opšte forme zakona jeste da se postigne univerzalnost važenja zakona, ali se upravo zbog nemogućnosti da apstraktna forma na adekvatan način pokrije mnogoznačnost raznorodnih pojedinačnih primera ne postiže cilj zbog kojeg je ona uvedena. Umesto univerzalnosti, iz apstraktnosti zakona

17 Zakoni su pisani i nepisani. Običaji su nepisani zakoni (*ἀγγραφοὶ νόμοι*). Nepisani zakoni (verski, porodični) važniji su od pisanih. Uporediti Arist. *Polit.* 1287 a 34 (o važnosti pisanih zakona). Videti komentare u: Newman 1901: 298.

18 O važnosti pojma iskustvo i najvišem iskustvu zahvatanja istine u *Državi* v. Walach 2001: 277.

proizilazi njegova manjkavost, pošto on može da se odnosi samo na mnoge slučajeve i mnoge ljude. A razlika od mnogih do svih, i u teorijskom i u praktičnom smislu može biti izuzetno velika. Ta razlika dolazi do izražaja u Platonovom zahtevu da državničko umeće treba u svim prilikama da ostvaruje pravičnost. Pošto zakon može da posluži kao osnov pravičnog delovanja u mnogim, ali ne i u svim slučajevima, to znači da je potrebno tragati za drugačijim rešenjem. Uporišna tačka za državničko delovanje koje bi moglo da se ispolji kao pravičnost u svim prilikama, može biti jedino vrlina (ἀρετή), i to u prvom redu sama vrlina pravičnosti (Krämer 1967). Vrlina je nesvodiva na zakon jer, između ostalog, uvek ostaje razlika između vrline čija je suštinska odlika da se u svim situacijama ispoljava kao vrlina, i zakona koji može pokrivati samo mnoge slučajeve.

Ako obratimo pažnju na suštinsku odliku vrline da se ona u svim raznorodnim situacijama mora iskazivati kao vrlina, da bi uopšte bila vrlina, tada zapažamo da i načelo državničkog umeća da se u svim situacijama dela u skladu sa pravičnošću, predstavlja takođe vrlinu, možda i najvažniju vrlinu. Rečeno je da se vrlina pravičnosti ispoljava u tome da svako radi svoj posao u skladu sa svojom prirodom. Radeći svoj posao, državnik upravlja državom saglasno svojoj prirodi koja se odlikuje time da njome vlada umni deo duše koji se rukovodi vrlinama i na taj način se ne ispoljava samo državnik kao pravičan, već ova pravičnost označava da ona vlada u celoj državi. Osnov državničkog umeća leži u vrlini, jer vrlina omogućava da se princip političkog delovanja ispolji u svim okolnostima i pojedinačnim prilikama. Tako se vrlina pokazuje kao osnov, pravilo i svrha državnikovog umeća.

Zakon zaostaje za vrlinom zbog svoje nemogućnosti da važi univerzalno u svim prilikama. Pošto su ljudi i njihovi međusobni odnosi predmet zakona, činjenica da među ljudima i njihovim delima vlada nejednakost upućuje Platona na mišljenje da zakon kao jednostavno pravilo ne može „tačno pružiti svakom pojedincu ono što mu pripada“ (*Polit.* 295a). Da bi bolje razjasnio nedostatak zakona, Platon upoređuje državnika sa lekarom navodeći zanimljiv primer (*Polit.* 295c).¹⁹ Ako neki lekar mora zbog putovanja na duže vreme da ostavi one koje leči, on će im kao zamenu za neposredno lečenje ostaviti pismena pravila kojih treba u njegovom odsustvu da se pridržavaju. Međutim, zamislimo da se lekar umešto da ostane predviđeno vreme iznenada vrati sa puta i neplanirano

19 O primeru lekara v. Arist. *Polit.* 1287a. Uporediti Weiss 1995.

zatekne poboljšanje bolesnikovog stanja, koje je nastalo „usled delovanja vetrova ili neke druge nebeske pojave, koja se neočekivano zbilja nekako drugačije nego obično“ (*Polit.* 295d).

Pismena uputstva mogla su se zasnivati na osnovu onog što se obično dešava u sličnim prilikama i ona ne mogu anticipirati veliki broj mogućih neočekivanih događaja. Postavlja se pitanje da li će lekar s obzirom na bitno nove okolnosti prestati da se drži sada već neadekvatnih pismenih pravila koja je propisao, ili će ostati pri njima usled ubeđenja da se ne smeju napuštati stara pravila koja su se obično pokazivala kao istinski dobra i donosila ozdravljenje.

246

Gledano na planu države, ostajanje pri pravilima koja su nastala iz običajnosti i obično se pokazuju kao dobra, predstavlja jedan nivo koji očigledno ne iscrpljuje znanje i pravo umeće. Običajnost kao iskustvo istorijske prakse u kojoj se ispoljava i potvrđuje državničko delovanje, a ne običajnost kao zakon, nužno učestvuje na konstitutivni način u određenju umeća upravljanja državom. Učestvovanje običajnosti ne znači i njeno poistovećivanje sa umećem, što bi bio slučaj kada bi se običajnost kao zakon uzimala kao jedino pravilo delovanja. Pre nego što će se političko delovanje ispoljiti u iskustvu i pokazati se kao istinito u običajnosti kao kontinuiranom i sistematizovanom istorijskom iskustvu, stoji prethodno ontološko znanje koje rukovodi i određuje političko delovanje kao saglasno istinitim idejama, tj. političkim vrlinama. Poznavanje vrline je onaj celovit stepen znanja koji prethodi običajnosti i koji prevazilazi običajnost u onim specifičnim prilikama koje ne pripadaju uobičajenom redu događaja.

Potrebno je razgraničiti oblik običajnosti koji nužno učestvuje u umeću političkog delovanja od običajnosti kao zakona (*Polit.* 295a; Arist. *Polit.* 1287 a 34), i razmotriti odnos između prvobitne običajnosti i umeća državničkog upravljanja, kao i odnos ovog umeća prema običajnosti koja se redefiniše u zakone. Pošto se političko umeće kao praktična delatnost nužno ispoljava u iskustvu, prvobitno je običajnost predstavljala sabrano sistematizovano iskustvo, koje je potvrđivalo istinitost političkog delovanja proizašlog iz vrline. Ovaj vid običajnosti, kao medijum u kome se ispoljava i potvrđuje ispravnost političkog umeća, nerazdvojiv je od umeća političkog upravljanja (Becker 2012: 80). Iz ovog primarnog oblika običajnosti, zbog određenih elemenata njegove prirode, sve više raste intencija da običajnost preraste u zakon. Zapravo, i ovaj primarni vid običajnosti, usled svoje sistematičnosti, struktuiranosti i pravilnosti koje ga određuju, nosi u sebi formu određenih zakonitosti. Zbog toga je jasno da je potreban samo jedan korak da se običajnost modifikuje i preraste u zakon.

Postajući zakon, običajnost iz osnova menja svoj odnos prema vrlini kao načelu političkog umeća. Pošto je u prirodi vrline uvek neka zakonomernost onda će i njena praksa zadobiti izgled te zakonomernosti. Važno je pitanje da li se taj izgled može poistovetiti s vrlinom kao načelom. Najpre je izgled označavao ispoljenu vrlinu, ali vremenom, samim tim što je izgled vrline, izgled nastoji da oponaša načelo na način da, zadobijajući formu zakona, on sam postane osnov političkog delovanja. Od odgovora na pitanje oko identičnosti vrline i njenog izgleda u vidu običajnosti zavisi da li i u kojoj meri ovaj izgled uzimajući formu zakona može da supstituiše vrlinu kao osnov političkog delovanja.

Razlikovanje vrline i običajnosti kao njenog izgleda nije moguće izbeći, jer ono proizlazi kako iz karaktera vrline tako i iz prirode njenog izgleda. Radi se o tome da nikada u iskustvu nije ispoljen totalitet ideje vrline, što bi omogućilo poklapanje ideje i njenog ispoljenog izgleda. Umesto totaliteta, iskustvo povezuje, s obzirom na kontekst, u određene celine izgled vrline. Svaka od ovih u iskustvu formiranih celina samo je isečak vrline, jer je reč o delu vrline čija je ideja neuporedivo šira. Ukoliko ovi isečci, time što nose izgled vrline, postanu zakon, odnosno počnu da oponašaju vrlinu u smislu da se pojavljuju kao osnov za političko delovanje, jasno je da ovo oponašanje može imati samo ograničen domet. Izvan ovih isečaka vrline ostaje veliki sadržaj koji zakon ne može da podvede pod svoju formu.

247

Takođe, zbog već navedenog problema apstraktnosti zakona, nastaje problem s konkretnošću pojedinačnih primera koji izmiču apstraktnoj formi zakona. S druge strane, vrlina unutar bezobalnosti svog pojma, sav sadržaj i raznorodnost situacija na koje nailazi preobražava i uređuje saglasno načelu koje određuje vrlinu. Vrlina, odnosno njeno načelo starije je od svakog zakona i ona ima principijelnu mogućnost da u svakoj situaciji bude saglasna sa svojim načelom.

Razlika između vrline i njenog izgleda može da se posmatra kao razlika između celine i dela, pri čemu celina nema karakter paradigme, a deo nije njena kopija.²⁰ Delovanje koje je u skladu sa vrlinom, i ponavlja se pod sličnim okolnostima, nosi izgled vrline, ali zbog toga što je ono samo jedan deo od mnogih raznorodnih delovanja u skladu sa vrlinom, ovaj izgled ne može biti sama vrlina. Potiskivanjem razlike koja postoji između vrline i izgleda vrline, izgled preuzima ulogu vrline i postaje zakon i time osnov političkog delovanja. Razumljivo je da zakon imajući izgled vrline nastoji da je oponaša (*Polit.* 300c).

20 O pojmu paradigme kod Platona v. Sayre 2007: 73–91; Lane 1998: 46.

Postavlja se pitanje da li to oponašanje može biti funkcionalno u ostvarivanju pravičnosti. S obzirom na uočenu razliku i na unutrašnja ograničenja samog pojma zakona, ispostavlja se da u idealno teorijskom smislu umeće upravljanja zasnovano na vrlini bitno odskače od zakona i da zakon ne može biti adekvatna zamena. Platon iznosi primer koji ukazuje da ni u mnogo jednostavnijim poslovima pisana pravila ne mogu nadoknaditi značaj pravog umeća: „Ako bismo videli da se po pisanim pravilima obavlja uzgajanje konja i uopšte umeće negovanja stada... Kada bi se u svemu tome tako radilo, naime kada bi se sve obavljalo po pisanim propisima, a ne po samom umeću, koja bi bila posledica? Očito je da bi nam sva ta umeća propala“ (*Polit.* 299d–e).

248

Kako se pokazuje da ni ova jednostavnija umeća od umeća upravljanja državom ne mogu opstati pridržavanjem samo pisanih pravila, time je jasnije da je to u politici još manje moguće. Ali, s druge strane, to još ne znači da zakon zbog toga što samo oponaša istinu nema svoju funkcionalnost. Određivanje umeća upravljanja kroz složen odnos koji vlada između vrline i zakona koji time što ima izgled vrline oponaša vrlinu i tako često postaje osnov upravljanja, nalazi svoje razrešenje u zavisnosti od ontološkog statusa država u kojima se umeće primenjuje. Platon smatra da je u uzornoj državi umeće samo po sebi dovoljno za upravljanje državom. Kad je reč o zakonima, funkcionalnost zakona koji imaju izgled vrline, na osnovu čega se uzimaju kao dobri zakoni, pokazuje se u tome što oni oponašajući istinu konstituišu najbolje državno uređenje odmah posle uzorne države.

Platon u *Državniku*, s jedne strane, tematizuje proces nastanka zakona u smislu ontološke degradacije države i „isklizavanja“ iz pravog umeća koje jedino može da omogući pravičnost u svim prilikama, na zakon koji oponašajući istinu može da osigura, u najboljem slučaju, pravičnost u većini prilika. Pored ovog razmatranja nastanka zakona, u *Državniku* postoje naznake koje u drugačijem svetlu predstavljaju pojavu zakona, ili bolje reći anticipiraju neophodnost uvođenja zakona u državi (up. Jovanović 1990: 47). Potreba za zakonom kao dopunskim sredstvom umeću, nezaobilazno prati usložnjavanje države, što dovodi do toga da samo umeće više nije dovoljno za upravljanje polisom.

Umeće državnika kao veština tkanja

Ako se nedostatak zakona ogleda u tome da on može da važi samo za „mnoge i u mnogo slučajeva“ (*Polit.* 295a), a nije u stanju da „tačno pruži svakom pojedincu ono što mu odgovara“ (*Polit.* 295a), onda je, s druge

strane, lako pretpostaviti da u iole većoj i složenijoj državi državnik na osnovu svog umeća ne može postići da neposredno vodi računa o ispunjenju pravičnosti za svakog pojedinca: „Ta kako bi iko ikada bio kadar za vreme svog života neprestano sedeti uz svakog pojedinca i tačno naređivati ono što tome odgovara“ (*Polit.* 295b; v. Colloud-Streit 2005: 47). Za ukazivanje na nemogućnost da se samo uz pomoć umeća neposredno upravlja životom celokupnog polisa još je važniji primer organizovanja sudstva u državi. Platon navodi da je sudstvu imanentan princip zakon na osnovu koga se sudi, a vrlina se ovde zahteva u smislu da sudija ne sme niti pod pretnjom niti zbog nuđenih darova odustati od predviđenih zakona (*Polit.* 305b–c). Međutim, umesto daljih izvođenja ovih anticipacija neophodnosti uvođenja zakona u državi, Platon njihov nastanak vezuje za kontekst njegove osnovne ontološke sheme.

Tako se polazi od prvobitne uzorne države koja jedina ima istinski valjano uređenje i u kojoj se upravlja na osnovu umeća utemeljenog na vrlini. Jedan od najvažnijih uzroka prelaska iz ovog jedinog dobrog državnog stanja u najbolje od nesavršenih uređenja jeste napuštanje umeća upravljanja državom i njegovo zamenjivanje zakonima koji oponašaju vrlinu. Razlozi za napuštanje umeća i njegovo zamenjivanje zakonima Platon pronalazi u naraslom mnjenju da od takvog načina upravljanja građani mogu trpeti velike štete (*Polit.* 298a). Pošto su načela državničkog umeća nedokučiva najvećem broju građana, oni počinju da strahuju od neograničene vlasti vladara: „Koga naime od nas... žele održavati u životu, onog održavaju, a koga žele uništavati, uništavaju“ (*Polit.* 298a).

Podrazumevajući da se umeće državnika zasniva na pravom znanju i vrlini, Platon je smatrao da to predstavlja dovoljnu osnovu da takvo upravljanje bude oslobođeno svih ograničenja: „I bilo da oni neke ubijaju ili teraju iz zemlje i tako državu čiste za njezino dobro, bilo da šalju skupine naseljenika kao rojeve pčela i tako je umanjuju, bilo da dovode od nekud izvana druge, te od njih stvaraju građane i tako je povećavaju, dok je god čuvaju pomoću znanja i pravičnosti i po svojim silama od lošije čine boljom, tako dugo i po tom merilu možemo kazati da je to za nas jedino valjano uređenje“ (*Polit.* 293d–e).

Većina građana počinje da zazire od mogućih posledica neograničene vlasti i vremenom počinje da se stvara opšte mnjenje da od takvih vladara mogu svi da „najstrašnije trpe“ (*Polit.* 298a) i da se ne sme dopustiti da se na osnovu umeća vlada „kao neograničen gospodar“ (*Polit.* 298c). Nastupa politička svest koja zahteva da se načela umeća upravljanja, koja su u njihovoj teorijskoj ravni ostala nesaznatljiva za većinu, pretoče u zakone

koji oponašaju vrlinu, bez obzira na to što ti zakoni nisu u mogućnosti da u potpunosti zamene pravo umeće (*Polit.* 300c–d; up. Stern 1997).

Platon nesumnjivo žali što su „ljudi zazirali od onog jednog samovladara“ (*Polit.* 301c), što je dovelo do napuštanja savršene države (Miller 2004: 101–102). Može se reći da se ovaj žal ne odnosi toliko na državu koja je neposredno nastala iz uzorne države, tako što je načela umeća pretvorila u zakone koliko na države koje su daljom degradacijom nastajale. Prvenstveno, Platon misli na tiraniju gde takođe vladar neograničeno vlada bez zakona, s tim što su se ovde ispunila strahovanja koja su srušila prvobitnu državu, jer tiranin će „zlostavljati, ubijati i oštećivati koga mu se god u svakoj prilici sviđi“ (*Polit.* 301d).

250

Ostajući privržen svojoj ontologiji, Platon pravo umeće vladanja državom pretpostavlja zakonima, jer oni samo oponašaju istinu. Umeće državnika prepoznaje se kao veština tkanja (*Polit.* 305e) koja se ogleda u mogućnosti da se ispreplitanjem različitih delova satka jedinstvena celina. U tkanju državničkog delovanja neophodno je umećem ispravno ispreplitanja usaglasiti različite i često suprotstavljene delove.²¹

Ali, za razliku od običnog tkanja koje zahteva samo veštinu da se na pravi način ujednače materijali, budući da nema za svoj predmet jednoznačnu opipljivu stvar, državničko tkanje mora svoj osnov tražiti u teorijskom znanju. Suprotnosti kao što su umerenost i odlučnost mogu se utkati državničkim umećem u jedinstvenu celinu, samo ukoliko postoji jedna zajednička ravan koja omogućava da nastupi tkanje. Ravan koja Platonu omogućava da izmiri suprotnosti jeste ontološki nivo teorije ideja.²² Platon smatra da kada je reč o suprotnostima, u konkretnom primeru radi se o odlučnosti i umerenosti, potrebno je postupiti tako da „u svemu treba da istražujemo ono što nazivamo lepim“ (*Polit.* 306c). Drugim rečima, ispravno istraživanje upućuje da predmete ispitivanja posmatramo u kontekstu teorije ideja.

Da bi, dakle, tkanje bilo moguće i uspešno potrebno je razabrati ponasob pravo znanje koje određuje svaku od suprotnih strana, što je za Platona moguće jedino ukoliko se posmatraju kroz njihove ideje. Pokazuje se da tkanje omogućava prethodno istraživanje koje se razvija u dva različita smera. Na jednom planu, cilj je da se putem pravilnog određenja značenja odlučnosti i umerenosti, njihova suprotnost izmesti i prevede

21 O paradigmi tkača u *Državniku* v. Miller 2004: 60–64, 106–108; Sayre 2007: 92–112. Svedočanstva o tkačima v. u Lane 1998: 167.

22 Da je i saznavanje nerazdvojivo od ontologije v. Castoriadis 2002: 74.

u komplementarnost. Kako učiniti da se evidentne suprotnosti kao što su brzina i živahnost, koje leže u odlučnosti, i sporost i blagost, koje nalazimo u umerenosti, razumeju kao saglasni različiti delovi. Platon pokušava da preko sledeće postavke dođe do postavljenog cilja: „U svemu treba da istražujemo ono što nazivamo lepim, ali ipak uzimamo to kao dve vrste i to suprotne jedna drugoj“ (*Polit.* 306c).

Mogućnost da i suprotne strane imaju nešto zajedničko predstavlja osnovu uspostavljanja veza između njih, što ocrtava postojanje neke celine u kojoj se nalaze. A ako je ono zajedničko suprotnim stranama neka periferna pojava, već ih povezuje ono po čemu se one određuju kao lepe i dobre, što neposredno upućuje na njihov ontološki nivo, onda iz perspektive Platonovog mišljenja to zajedničko nadvladava pojavi vid suprotnosti. Odlučnost i umerenost kao osobine koje idu uz nekog čoveka, nikada ne postoje u vakuumu i u nekom apstraktnom obliku, već se uvek odnose prema nečemu i ispoljavaju u nekom realnom kontekstu. Samo u ovom zamišljenom i nepostojećem apstraktnom obliku one se mogu uzeti kao suprotnosti.²³ Jer ako se odlučnost i umerenost u njihovom konkretnom ispoljavanju rukovode i određuju po onom što je u njima lepo i dobro, dakle istinito, onda ni predmet ni situacija koja zahteva njihovo manifestovanje nikada neće biti identični ili konkurentni. To znači da ukoliko su određene na pravi način, radi se o različitim osobinama koje državnik držeći se onog dobrog u njima i primenjujući ih u adekvatnim situacijama, komponuje u jedinstvenu celinu valjanog upravljanja.

Međutim, Platon dobro zapaža da je konkretno ispoljavanje odlučnosti ili umerenosti najčešće povezano s karakterom čoveka, što znači da je kod nekih naglašeno izražena odlučnost, a kod drugih umerenost (*Polit.* 307d). Smer ispitivanja koji omogućava da se dođe do spajanja i preplitanja odlučnosti i umerenosti, kao suprotnosti u smislu da različite ljude karakteriše istaknuta odlučnost, a potisnuta umerenost, ili obrnuto, još neposrednije kod Platona upućuje na ontologiju kao jedino moguće ishodište. Urođena osobina odlučnosti kod određenog čoveka svojim izraženim stepenom dispozitivnosti, stoji u suprotnosti s obzirom na isto tako kod drugog čoveka naglašenu osobinu umerenosti.

Da se ne bi ostalo na ovom prirodnom stanju i pri njegovim potencijalnim razlikama koje dovode u pitanje ostvarenje jedinstva celine potrebno je

23 O (in)kompatibilnosti odlučnosti, odnosno vrline hrabrosti i umerenosti v. Bonich 1995: 14.

putem obrazovanja ove osobine saobraziti plemenitosti, i u toj zajedničkoj tački istkati njihovo stapanje i usaglašavanje. Obrazovanje na koje smera Platon odnosi se na spoznaju ontoloških načela stvarnosti. Sam tekst koji nas uvodi u sadržaj obrazovanja delom je nepristupačan i nedovoljno je jasan: „Najpre prema srodnosti spaja besmrtni deo njihove duše božanskom vezom, a nakon tog božanskog dela spaja opet smrtni deo ljudskim vezama“ (*Polit.* 309c).

252

Vidimo da se razlikuje i razdvaja mogućnost spajanja koje se ostvaruje božanskim vezama od onog koje to čini ljudskim. Pritom treba obratiti pažnju da predmet spajanja nije isti kod ovih različitih veza. Šta znači kad se „najpre prema srodnosti spaja besmrtni deo njihove duše božanskom vezom“? Platonov odgovor glasi: „Kad se u dušama pojavljuje uistinu pravo i čvrsto usađeno naziranje o lepoti, pravičnosti, dobroti i njihovim suprotnostima, kažem da se ono nalazi kao nešto božansko u delu duše koji je srodan božanstvu“ (*Polit.* 309c).

Pod besmrtnim delom, koji je ujedno srodan božanstvu, nesumnjivo se misli na umni deo duše. Umni deo poprima ono božansko kada se u njemu „pojavljuje uistinu pravo i čvrsto usađeno naziranje o lepoti, pravičnosti, dobroti i njihovim suprotnostima“. Tada je ostvarena srodnost između umnog dela i božanstva, i oni su spojeni božanskim vezom. Dakle, obrazovanje koje treba da omogući tkanje različitih ili suprotstavljenih osobina, kao što su umerenost i odlučnost, u karakterima različitih ljudi mora doseći teorijsko saznanje ne samo o onom što je dobro i pravično, već i o njihovim suprotnostima. To znači da saznanjem istine odlučna duša otkriva pravomernost u kojoj odlučnost učestvuje u pravičnosti, a s druge strane, da odlučnost bez poznanja istine „naginje više nekoj zverskoj prirodi“ (*Polit.* 309e).

Odlučan i umeren čovek saznanjem ideja i usaglašavanjem svoje umerenosti i odlučnosti s pravičnošću ostvaruje povezivanje uz pomoć zajedničkog prihvatanja istinitosti ontološke ravni. S druge strane, odlučnost kojoj ostaje stran svet ideja i koja ne učestvuje u pravičnosti, naginje, kako Platon kaže, zverskoj prirodi, pa samim tim neizbežno se nalazi u trajnoj suprotnosti u odnosu prema umerenosti. Naravno, najveća suprotnost vlada između odlučnosti i umerenosti kada nijedna od ovih osobina nije preobražena putem saznanja ideja.

Sada postaje jasnije šta je Platon mislio pod božanskim vezama. Kada umeren i odlučan čovek, zahvaljujući umnom delu duše, saznanju istinske ideje preobražava svoju odlučnost i umerenost u duhu saznate istine,

onda se „spajaju i isprepliću“ osobine koje su na nivou mogućnosti označavale suprotnosti.

Osim o božanskoj, Platon govori i o ljudskim vezama koje pomažu da se ostvari tkanje suprotnih osobina. Pod ljudskim vezama se misli na sklapanje adekvatnih brakova, što u ovom slučaju znači da treba nastojati da brak spoji umerenu i odlučnu prirodu, a ne istorodne karaktere (*Polit.* 310b–e). Razlog za uspostavljanje ovakvih veza Platon vidi u tome što se odlučna ili umerena ćud, ukoliko kroz više pokoljenja ostanu međusobno nepomešane izokreću, pa odlučnost postaje „besnilo“, a umerenost „mlitavost“. I za ostvarivanje ovih ljudskih veza Platon pretpostavlja poznavanje ontoloških načela. Da bi ljudi shvatili zbog čega je potrebno voditi računa na koji način treba sklapati brakove, neophodno je da oni imaju „isto mišljenje o lepoti i dobroti“ (*Polit.* 310e).

Kroz teorijsko posmatranje ideja državnika svojim umećem skupa tka umerenu i odlučnu prirodu: „U tome jedinome i stoji sav posao kraljevskog umeća tkanja da nikada ne dopušta da umerene prirode stoje daleko od odlučnih, nego da ih skupa tka jednakim shvatanjima, častima, odlikovanjima i međusobnom izmenom zaloga, stvarajući od njih glatko i, kako se kaže, čvrsto satkano tkanje, pa da im uvek zajednički poverava državne službe“ (*Polit.* 309e–311a; up. Wilamowitz-Moellendorff 1920, 2: 204). Umeće državnčkog tkanja temelji se i polazi od teorijskog uvida u ontološku stvarnost, ali se ono ne završava samo na ovom nivou. Pošto ovo tkanje predstavlja praktičnu delatnost upravljanja državom, ono samim tim što je praktična delatnost, mora izaći iz sfere teorijskog. Tkanje u prvom redu vodi računa o ontološkom aspektu, ali potom takođe i o „časti i odlikovanjima“. To jest, upravljanje kao praktična delatnost koja se ispoljava u iskustvu mora voditi računa o običajnosti koja kao sabrano iskustvo potvrđuje istinitost državnčkog umeća upravljanja. Krajnja svrha umeća državnčkog tkanja jeste postizanje prave mere ispreplitanja u čvrsto i jedinstveno tkanje celokupne strukture države, a prvenstveno priroda umerenih i odlučnih ljudi, što je prema Platonovom shvatanju primarni залог održavanja pravične države (*Polit.* 311b–c).

Primljeno: 15. maja 2014.

Prihvaćeno: 20. jula 2014.

Literatura

- Burnet, John (Ioannes Burnet) (prir.) (1900–1907), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, Oxford: Oxford Classical Texts.
- Ricken, Friedo (2008), *Platon: Politikos*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Rowe, Christopher J. (prir.) (2005), *Plato: Statesman*. 2. Ed, Oxbow, Oxford.
 Annas, Julia; Waterfield Robin (1995), *Plato: Statesman*, New York: Cambridge University Press.
 Platon (1997), *Politeia*, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin: Akademie.

Sekundarna literatura

- 254
- Barker, Ernest (1960), *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London: Methuen.
- Becker, Michael (2012), „Sittlichkeit und Staat“, u Michael Becker *et al.* (Hrsg.), *Politische Philosophie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, str. 77–126.
- Berges, Sandrine (2010), „Understanding the Role of the Laws in Plato’s *Statesman*“, *Prolegomena* 9 (1): 5–23.
- Bobonich, Christopher (1995), „The Virtues of Ordinary People in Plato’s *Statesman*“, *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. Christopher Rowe, Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 313–329.
- Cherniss, Harold (1944), *Aristotle’s criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Crombie, Ian MacHattie (1962), *An Examination of Plato’s Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Cropsey, Joseph (1995), *Plato’s world: Man’s Place in the Cosmos*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Colloud-Streit, Marlis (2005), *Fünfplatonische Mythen im Verhältnis zu ihren Textumfeldern*, Fribourg: Academic Press.
- Dušanić, Slobodan (1995), „The True Statesman of the *Statesman* and the Young Tyrant of the Laws: An Historical Comparison“, *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, edited by Christopher Rowe, Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 337–45.
- 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.
- Griswold Charles L. (1989), „Politike Episteme in Plato’s *Statesman*“, u John P. Anton and Anthony Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy, III, Plato*, New York: State University of New York, str. 141–168.
- Gerson, Lloyd P. (2004), „Platonism in Aristotle’s Ethics“, u David N. Sedley (eds), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: Oxford University Press, str. 217–249.
- Guthrie, William Keith Chambers (1962–1981), *A History of Greek Philosophy*, Volume 6, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, G. R. F. (1995), „Myth and Conservatism in Plato’s *Statesman*“, *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Christopher Rowe (eds), Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 389–397.
- 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, Beograd: BIGZ, Jugoslavijapublik, SKZ, str. 9–83.
- Kahn, Charles H. (1995), „The Place of the Statesman in Plato’s Later Work“, *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Christopher Rowe (eds), Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 49–60.

- Klosko, Georg (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, New York: Oxford University Press.
- Krämer, Hans Joachim (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike*, Studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela, Zagreb.
- Krämer, Hans Joachim (1967), *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam: Schippers.
- Lane, Melissa M. S. (1998), *Method and Politics in Plato's Statesman*, New York: Cambridge University Press.
- Lear, Johnatan (1997), „Inside and Outside the Republic“, u Richard Kraut (eds), *Plato's Republic: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, str. 61–94.
- Milosavljević, Boris (1997), „Platonovo učenje o načelima“, *Filozofski godišnjak* 10: 5–27.
- Miller, Mitchell (2004), *The Philosopher in Plato's Statesman*, together with *Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato's Statesman*, Las Vegas, Parmenides.
- Murphy, N. R. (1951), *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- Newman, William (2010), *Politics of Aristotle: With an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes*, New York: Cambridge University Press.
- O'Meara, Dominic J. (2005), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- Rosen Stanley (1995), *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven: Yale University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett.
- Samaras, Thanassis (1996), „When did Plato Abandon the Hope that Ideal Rulers Might Appear Among Human Beings?“, *History of Political Thought* 17 (1): 109–113.
- Sayre, Kenneth M. (2007), *Methaphysics and Method in Plato's Statesman*, New York: Cambridge University Press.
- Sinclair, Thomas Alan (1952), *A History of Greek Political Thought*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Stern, Paul (1997), „The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's 'Statesman'“, *American Political Science Review* 91 (2): 264–276.
- Szlezák, Thomas Alexander (2004), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Teil 2: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin: De Gruyter.
- Spaemann, Robert (2011), „Die Philosophenkönige“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin: Berlin Akademie-Verlag, str. 121–134.
- Szpiro, George G. (2010), *Numbers Rule: The Vexing Mathematics of Democracy, from Plato to the Present*, Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, A. E. (1961), *Plato: the Sophist and the Statesman*, u Raymond Klibansky, Elizabeth Anscombe (eds), New York: [Thomas Nelson & Sons, 1961], reprint, 1971, Barnes and Noble.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1977), „Misli uz Platonova Državnika, Povijesno podrijetlo tradicionalnog određenja biti čovjeka“, u Platon, *Državnik*, Biblioteka politička misao, Zagreb: Liber, str. 93–104.
- Weiss, Roslyn (1995), „Statesman as ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ: Caretaker, Physician, and Weaver“, *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Christopher Rowe (ed.), Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 213–222.

- Wallach, John R. (2001), *Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*, The Pennsylvania State University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1920), *Platon*, 1–2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- White, Davide A. (2012), *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Burlington: Ashgate Publishing, Ltd.
- Žunjić, Slobodan (1988), *Aristotel i henologija*, Beograd: Prosveta.

Aleksandar Nikitović

Plato, Statesman and Philosopher

Abstract

Plato theoretically reinterpreted the contents of early Greek ethics, aspiring to revitalize the fundamental principles of a traditional view of the world. The best example of philosophically ontologized ethics is philosopher-statesman governing the best state. The ruler, however, should not be only a philosopher, though it is a necessary condition. Plato realised the necessity of problematisation of practical side of the activity of the ruler of the polis. Government as a practical activity manifested in experience must consider ethicality which as heritage confirms verity of statesman's art of government. The ultimate end of statesman's „art of weaving“ is the achievement of a due measure of the tightly united web of the whole structure of state.

Keywords: statesman, philosopher, virtue, ethicality, law, statesman's art of weaving