

## TRAGANJE ZA VRLINOM<sup>1</sup>

*Apstrakt: U borbi oko vrline koja se vodila između Platona i sofista, Platon nastoji da sačuva sadržaj starohelenske etike, ali ne i njegovu mitsku formu, u kojoj je sofistika otkrila bitne nedostatke i zahvaljujući tome dovela u pitanje i ukupan sadržaj starohelenske etike. S druge strane, Platon prihvata novu formu racionalnog mišljenja, ali ne i ukidajuću jednostranost racionalnosti sofistike. Drugim riječima, Platon pristupa teoretizaciji sadržaja starohelenske etike nastojeći na taj način da pomiri osnovno načelo tradicionalnog pogleda na svijet s novom vladajućom formom mišljenja.*

*Ključne reči: vrlina, država, politika, etika, tradicija, učenje o idejama.*

Pojam vrline izvorno pripada mitskoj slici svijeta. I unutar mita ovaj pojam se mijenjao i razvijao svoj sadržaj. Za razliku od mitske slike svijeta, u Platonovoj (Πλάτων) filozofiji pojam vrline određuje se u okviru teorije ideja, što znači da dobija novu, filozofsku formu, i na taj način on se u osnovi mijenja. Međutim, i pored ove suštinske razlike u formi, moguće je pronaći važne i zanimljive sličnosti između Pindarovog (Πίνδαρος) govora o vrlini i Platonove strukture učenja o idejama. Vrlina se, u Pindarovom razumijevanju,<sup>2</sup> može kod nekoga ispoljiti samo ako se od najmlađih dana ugledao, to jest oponašao vrlinu heroja, koja je razumijevana kao nešto objektivno postojeće u vanvremenskom mitu. Nema sumnje da ovo u izvjesnim aspektima podsjeća na strukturu teorije ideja, i s obzi-

<sup>1</sup> Tekst je nastao u okviru projekta br. 179049, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

<sup>2</sup> Up. Jeger 1991: 118: „Počev od Homera, pohvala prošlosti i njihovog junštva je osnovna crta svekolikog vaspitanja plemstva. Ako je pohvala arete prvenstveno delo pesnika, onda je on vaspitač u najuzvišenijem smislu. Pindar je tu misiju prihvatio s najvišom religioznom svešću, pa se po tome razlikuje od bezličnih homerovskih pevača. Njegovi junaci su ljudi, prisutni u životu i u borbi. On ih uvodi u svet mita. Za Pindara to znači: uvodi ih u svet idealnih uzora čiji sjaj ih obasjava, i čija pohvala treba da ih, u njihovoj težnji, uzdigne do iste visine i probudi njihove najbolje snage.“

rom da je Platon sigurno bio upoznat s Pindarovim učenjem, može se pretpostaviti da ova sličnost nije slučajna.

Ipak, ni ova ni mnoge druge sličnosti ne umanjuju izuzetan značaj koji ima Platonovo preuzimanje i tematizacija vrline filozofskom metodom. Dok je do Platona vrlina unutar mita dijelom mijenjala samo svoj sadržaj, pri čemu je uvijek ostajao osnovni princip u formi mitskog mišljenja, sada se s Platonovim učenjem o idejama mijenja forma određenja vrline, što predstavlja novi kvalitet i otvara veliki prostor za otkrivanje novih aspekata u sadržaju vrline.

I prije nego što će razviti svoj sistem ideja, Platon je jasno izrazio šta vrlina znači u državi, odnosno koje joj je mjesto odredio u politici. Definisanje uloge vrline nije moguće bez prethodnog određenja cilja politike i shodno tome svrhe države. Za Platona osnovni cilj politike jeste načiniti „što je moguće savršenije građane“,<sup>3</sup> a pod savrшеноšću se podrazumijeva posjedovanje vrline umjerenosti, pravičnosti, pobožnosti i hrabrosti.<sup>4</sup> Da bi radio na ostvarenju političkog cilja, da građane učini boljim nego što su oni to bili, državnik prvo mora sam da ima vrlinu. To će reći da se politička djelatnost zasniva na vrlini, i da je cilj te djelatnosti podsticanje građana da postanu što saobrazniji vrlini. Na taj način vrlina se uzima kao temelj polisa, na osnovu koga je jedino moguće ostvariti svrhu države. Samim određenjem vrline kroz teoriju ideja, Platon na određeni način preporučuje filozofa za upravljača državom, jer jedino on, budući da poznaje vrlinu, može urediti državu u skladu s vrlinom.

Ako se obrati pažnja na naslove Platonovih spisa, uočava se da najopštiji naslov nosi dijalog *Država*. Značenje i značaj pojma države u antičkom svijetu<sup>5</sup> obavezivalo je autora da na krajnje sistematičan i cjelovit način pokrije sadržaj pojma države. Platon je ovaj zahtjev ispunio u smislu da nijedan njegov spis ni prije ni poslije *Države*, zbog svoje veće ili manje fragmentarnosti, nije u toj mjeri i na tako sveobuhvatan način razmatrao pitanje same države. U *Državi* se pojašnjavaju i sistematizuju sve Platonove teze, koje rasute i u nejasnoj ili implicitnoj formi nalazimo u prethodnim dijalozima. Pored toga što se u *Državi* u izvedenoj formi objedinjuje dotadašnja

<sup>3</sup> *Gorg.* 515b

<sup>4</sup> *Gorg.* 506e–507c.

<sup>5</sup> Može se reći da pojam država u antici svojim totalitetom pokriva sve oblasti života jer „izvan polisa su Bog i zvijer“ (Aristotel, *Pol.* 1253a 29).

Platonova filozofija, s druge strane, isti dijalog predstavlja referentnu tačku za skoro sve buduće izmjene i novine u njegovom učenju. U tom smislu *Država* je svakako najznačajnije Platonovo djelo.

Za nas je u ovom trenutku najbitnije da obratimo pažnju na činjenicu da je saglasno rečenom u *Državi* Platon konačno završio sistem ideja. Ovdje se otvara pitanje zašto se u djelu koje nosi u potpunosti politički naslov prvi put do kraja izvodi učenje o idejama koje ima krajnje teorijski i metafizički karakter. Da li je, dakle, ovdje riječ o spoljašnjem povezivanju praktične i teorijske oblasti samo zato da bi se pod jedan dijalog podvelo cjelokupno učenje, ili je riječ o suštinskoj vezi i međusobno neraskidivoj upućenosti ove dvije oblasti u Platonovoj filozofiji?<sup>6</sup>

Za odgovor na ovo pitanje možda može biti od pomoći naknadno uneti podnaslov *Države* – O pravičnosti. Ne zanemarujući značaj činjenice da nije Platonov,<sup>7</sup> ovaj podnaslov može se uzeti kao značajan zbog toga što već na nivou naslova govori mnogo o prirodi samog djela, i bitno dodiruje postavljeno pitanje. Prvo što zapažamo u ovako proširenom naslovu „Država ili o pravičnosti“ jeste njegov potpuno tradicionalni ton. Kao u starohelenskoj etici polisa, i ovdje je arete temelj države. Govoriti o državi isto je što i govoriti o samoj vrlini pravičnosti, i obrnuto, razumjeti šta je pravičnost znači razumjeti pojam države. Takođe, kao što se određenje arete u starohelenskoj etici zasniva u metafizičkim sferama mita, vidjećemo da analogno tome i u Platonovoj *Državi* određenje pravičnosti i vrline uopšte kao temelja države leži u transcendentnim idejama.

To znači da je vrlina pojam preko kojeg se ostvaruje unutrašnja povezanost teorije i politike. Kod Platona je istinska država nezamisliva bez saznanja ideja kao metafizičkog preduslova politike. Može se reći da ovdje politika proizilazi iz metafizike, a da su i metafizika i politika upućene na tradicionalni pojam arete. Naš cilj je da sada pratimo kako Platon preko određenja pravičnosti izvodi svoje učenje o idejama a da se pri tom pravičnost pokazuje kao osnov države.

Prva knjiga<sup>8</sup> *Države* simbolično započinje Pindarovim stihovima u kojima se govori o pravdi, nepravdi, kazni i nagradi u

<sup>6</sup> Upor. Fink 1970: 27.

<sup>7</sup> Ovaj podnaslov vjerovatno je dopisao aleksandrijski bibliotekar Trasil.

<sup>8</sup> Postoje mišljenja da I knjiga *Države* hronološki pripada periodu ranih dijaloza v. Friedländer 1964; Vlastos 1991: 248–51.

onostranom svijetu.<sup>9</sup> Iznete ideje u ovom mitskom govoru preuzimaju se i prenose u filozofski diskurs da bi se na taj način ispitala njihova istinitost.<sup>10</sup> Dakle, i ovdje na početku *Države* još jednom se pokazuje da je mit bespovratno izgubio autoritet neupitne istine, i da sve ono što mit iskazuje podleže filozofskom preispitivanju. Tematizaciju pojma pravičnosti u prvoj knjizi *Države*, prati novina u odnosu na prethodne spise, koja se sastoji u tome da se Platon ovdje uopšte ne drži svog osnovnog pitanja: šta je to ... ? Sada se tok ispitivanja prepušta deskripcijama pravičnosti i potom pobijanju različitih opisa, bez pozivanja da se stvar drži u okvirima poznatog pitanja. Platon je u ranijim dijalozima bio prilično usavršio metodu vođenja razgovora u granicama pitanja: šta je to ... ? Ova struktura pitanja omogućavala je da se razmatranje usmjerava prema traženoj suštini predmeta, što je između ostalog imalo za cilj sprječavanje da istraživanje stalno isklizava u beskonačne opise pojedinačnih strana stvari koja se razmatra.

Umjesto da se koristi prednostima sopstvene metode, Platon, naprotiv, ovdje podstiče da se govori o svim osobinama pravičnosti, osim o tome šta je pravičnost sama po sebi.<sup>11</sup> Izgleda da je Platonov cilj bio da se u prvoj knjizi najprije da jedna kratka mitska slika o korisnosti da se postupa u skladu s pravičnošću, a potom izbjegavajući da postavi pitanje šta je to pravičnost, omogućiti da se povodom mitskog govora filozofskim diskursom iznese niz predstava koje opisuju pravičnost.

Zašto se Platon odlučio za ovu metodološku novinu postaje jasno kad vidimo o kakvim je predstavama riječ. Naime, nasuprot mitskoj slici u kojoj se govori o egzistencijalnoj koristi vrline pravičnosti, sve predstave koje potom opisuju pravičnost, određuju je preko njene nekorisnosti. Platon želi da naglasi suprotstavljenost tradicionalnog i modernog pogleda na svijet, odnosno da ukaže na postojanje sadržinske razlike između mitske slike i racionalnosti

---

<sup>9</sup> *Pol.* 330d–331c.

<sup>10</sup> Zanimljivo je što Platon starcu Kefalu koji se bliži kraju života daje da iznese mitsku sliku, a da njegovo mjesto kada razgovor prelazi na filozofska razmatranja preuzima mladi Polimarkh, koji je shodno svojim godinama upućen u filozofiju kao novi način mišljenja koji je zavladao Atinom. Povlačenje Kefala može se tumačiti i kao simbolično povlačenje mitske slike svijeta pred filozofijom.

<sup>11</sup> *Pol.* 331e.

sofistike. Na jednoj strani nalazi se starac koji govori vrlo kratko, sažeto i u mitskom duhu, a na drugoj su nosioci nastupajuće snage racionalnosti,<sup>12</sup> koji odbacuju tradicionalne vrijednosti kao neutilitarne. Može se pretpostaviti da je cilj iznošenja ovih dugih opisa o nekorisnosti pravičnosti iz perspektive sofistike da se osvijetli jaka tendencija potpunog udaljavanja od osnovnog načela grčkog života definisanog u dotadašnjoj tradiciji, po kome je vrlina temelj zajednice. Ova tendencija prerasta u novo načelo koje, po Platonovom mišljenju, ne predstavlja modifikaciju starog, nego je riječ o načelu koje rastače grčki tradicionalni način života.

Osim toga, za Platona je uopšte nemoguće stvoriti zajednicu na novom načelu, jer se domet novog načela iscrpljuje u rušenju starog. Iz ove načelne nedjelotvornosti novog načela proizilazi neodlučnost i stanje paralize kod određenog broja zastupnika novog mišljenja.<sup>13</sup> Oni se nalaze u raskoraku između i dalje postojećih običaja koji u velikoj mjeri određuju svakodnevni život, ukorjenjenih u tradicionalnom predanju, i primamljivosti novog koje sve više dobija racionalnu zasnovanost. Vjerovatno se većina ljudi u tom prelaznom periodu borbe nalazila u stanju ambivalentnog odnosa prema suprotstavljenim načelima, i na neki način priznavala i ponašala se u skladu i s jednim i s drugim načelom. Ovo stanje podvojenosti je parališuće, jer nema mogućnosti da se ide nazad, da se povrati napušteni autoritet mita. S druge strane, novo načelo koje svojom prirodom zahtjeva ukidanje starog, nema potrebnu snagu da ukine duboko usađene običaje i navike, a još manje ima snage da izgradi nove opšteprihvaćene djelotvorne društvene vrijednosti.

Izlazak iz ove krize grčkog duha i polisa Platon je vidjeo u teoriji ideja. Ona predstavlja umni princip koji u sebi sadrži obje suprotstavljene strane, na taj način što međusobno ih posredujući ukida njihova ograničenja. To znači da Platon nastoji da sačuva osnovno tradicionalno načelo, ali ne i njegovu mitsku formu, u kojoj je sofistika otkrila bitne nedostatke i zahvaljujući tome dovela u pitanje i ukupan sadržaj starohelenske etike. S druge strane, Platon prihvata novu formu racionalnog mišljenja, ali ne i ukidajuću jednostranost racionalnosti sofistike. Novu formu on nadopunjuje dijalektičkom

---

<sup>12</sup> Kefalov sin Polimarh, čuveni retor Trasimah, i potom u drugoj knjizi Platonova braća Glaukon i Adeimant.

<sup>13</sup> Misli se na Platonovu braću Glaukona i Adeimanta.

metodom, koja se ne kreće u rasponu između isključivih jednostranosti, nego čuva sadržaj prevladavajući njegova ograničenja i dajući mu novi kvalitet. U teoriji ideja, kao višoj, umnoj formi filozofije, Platon je vidjeo mogućnost očuvanja starog sadržaja vrline, i zadovoljenje nove, vladajuće forme mišljenja.

### *Sofistička kritika pravičnosti*

Stiče se utisak da je Platon bio potpuno uvjeren u superiornost učenja o idejama kao umnog i višeg principa filozofije u odnosu na racionalnost sofistike. Jer da nije tako, teško bi bilo razumjeti opširnost pobijanja korisnosti vrlina od strane sofista, kojom obiluje prva i druga knjiga *Države*. Vjerovatno je Platon imao namjeru da iznese što je moguće više prigovora protiv vrline kako bi efekat njegove teorije ideja bio veći.

Sofističke predstave o vrlini pravičnosti, iako se u svima zastupa ista teza o nekorisnosti vrline, moguće je razvrstati u tri grupe. Prvu predstavlja Polimarih, i može se reći da je ovdje riječ o naglašavanju generacijskih razlika, i na toj osnovi privrženosti različitim principima. Najradikalnija je druga grupa, koju zastupa čuveni retor Trasimah, pošto su oni nosioci novog principa. Međutim, najznačajnije prigovore nalazimo u trećoj grupi, a iznose ih Platonova braća Glaukon i Adeimant. Pored ubjedljivosti njihovih prigovora i na osnovu toga izražene privrženosti novom principu, kod Glaukona i Adeimanta istovremeno se javlja sumnja u istinitost ove argumentacije i pored njene dobre zasnovanosti.<sup>14</sup> Osnov za ovu sumnju leži u njihovoj, preko običaja, navika i tradicionalnog vaspitanja stečenoj sklonosti da uvažavaju starohelenske vrijednosti. Baš zbog ove njihove raspolućenosti, koja je verovatno bila prilično zastupljena u tom vremenu, Platon fokusira raspravu na teze koje iznose Glaukon i Adeimant. Od izlaska iz ove parališujuće podvojenosti zavisila je dalja budućnost grčkog polisa. Platon je namjeravao da upravo preko onih kod kojih je ta kolebljivost najuočljivija, izvede sintetišući sistem ideja, koji obuhvata obje strane i ujedno ih prevazilazi.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *Pol.* 358c.

<sup>15</sup> Rasprava koja dalje dovodi do određenja teorije ideja vodi se između Sokrata i Glaukona i Adeimanta.

Glaukonovo razmatranje pravičnosti polazi od trostruke podjele pojma dobra: 1. dobro samo po sebi za kojim težimo bez obzira na njegove posledice, 2. dobro koje je dobro po sebi i po svojim posledicama i 3. dobro koje je samo po sebi tegobno, ali nam je korisno.<sup>16</sup> Ova apstraktna shema dobro je postavljena i služi kao osnovni parametar za načine određivanja pravičnosti. Jer određenje pravičnosti u potpunoj je zavisnosti od izbora vrste dobra pod koju se pravičnost podvodi. Nasuprot Sokratu (Σωκράτης), koji se opredjeljuje za drugu vrstu dobra, Glaukon brani tezu koja u novim uslovima ima sve više zastupnika, da je pravičnost dobro tegobne vrste, „po sebi teško i nepoželjno“,<sup>17</sup> pa je zbog toga treba izbegavati.

Da bi se pokazalo da je pravičnost kao dobro tegobno, Glaukon namjerava da izvede sledeće teze: da ljudi koji teže za pravičnošću to rade iz nužnosti (obaveze), protivno svojoj volji, i potom da je život nepravičnog čovjeka korisniji i prijatniji od pravičnog.<sup>18</sup> Važno je naglasiti da ovo ne predstavlja njegovo pravo uvjerenje i mišljenje, već ga on uvažava kao mišljenje koje se nameće kao novi princip duha vremena: „A ja lično ne usvajam to mišljenje, Sokrate! Ali, u neprilici sam jer su mi uši pune Trasimahovih i mnogih drugih govora. A nikada još nisam čuo onako kako bih ja želio da se odgovori u prilog tome da je pravičnost bolja od nepravičnosti. Hteo bih da neko hvali pravičnost radi nje same i mislim da ću to najbolje dokučiti od tebe.“<sup>19</sup>

Ove riječi mogu se tumačiti kao Platonova dijagnoza društvenog stanja, u kojoj dominiraju tri aspekta. Najprije, ističe se na jednom planu lično neprihvatanje novog mišljenja o pravičnosti koje protivrječi tradicionalnom predanju. Ali, s druge strane, Glaukona dovodi u nepriliku racionalno preispitivanje starohelenske etike od strane Trasimaha i drugih sofista, jer ono rasvjetljava slabe strane stare etike, i odatle dalje definiše određenja suprotna starohelenskom razumijevanju vrline. Zahtjevi da svaka tvrdnja bude racionalnom metodom preispitana, više se ne može ignorisati. Zbog toga je i put koji bi vodio natrag u sigurno okrilje autoriteta mita zatvoren. Napred stoji sofistika koja sve sigurnije nastupa u odbranu novog

<sup>16</sup> *Pol.* 357b–c. Up. White, 1979: 75; Annas, 1981: 66–68.

<sup>17</sup> *Pol.* 358a.

<sup>18</sup> *Pol.* 358c.

<sup>19</sup> Isto.

mišljenja. Prihvatanje racionalne forme kao jedinog relevantnog medijuma za određenje vrline postalo je neophodnost, i ova forma označava zajednički plan unutar koga se odvija borba oko vrline.

Do sada smo vidjeli da sofistika usmjerava proces racionalne destrukcije dotadašnjeg poimanja vrline, a u Glaukonovim riječima da nikada nije čuo za valjano teorijsko određenje pravičnosti pokazuje se još jedan važan aspekt u ovoj borbi oko vrline. I zaista Glaukon i nije mogao to da čuje, jer do tada nije postojala filozofska artikulacija pravičnosti po sebi, „pravičnost radi nje same“. Iz ove formulacije jasno se vidi da Platon izlaz iz protivrečnog Glaukonovog stanja vidi u teoriji ideja kao učenju pomoću kojeg se prevladavaju unutrašnja ograničenja starohelenske etike kao teze i racionalnosti sofistike kao njene antiteze. Zapravo Platon pokušava da preuzme sadržaj starohelenske etike, bez onih njegovih dijelova koji se ne mogu filozofski zasnovati, a s druge strane, da prihvati teorijsku formu mišljenja kao neophodan način definisanja starog sadržaja. Drugim riječima, Platon pristupa teoretizaciji sadržaja starohelenske etike nastojeći na taj način da pomiri osnovni princip tradicionalnog pogleda na svijet s novom vladajućom formom mišljenja.

U osnovi govora kojim se izlažu teze da ljudi prihvataju pravičnost iz nužnosti, protivno svojoj volji, i da je nepravičnost korisnija za čovjeka, nalazi se razlikovanje prirodnog od društvenog zakona.<sup>20</sup> Ova podjela je nastala i teorijski je izvedena u sofistici. U *Državi* se utvrđuje zasnovanost razlikovanja fisisa od nomosa, i to preko navođenja posebno inspirativne priče o Gigovom prstenu.<sup>21</sup> Cilj je da se pomoću ove mitske priče ukaže da pravičnost nije immanentna čovjeku, da ona ne proizilazi iz njegove volje, već naprotiv, da su ljudi pravični samo uslijed nemogućnosti da budu nepravični u svoju korist.<sup>22</sup> Međutim, izvor snage i provokativnosti mita o Gigovom prstenu u isti mah je i njegova slabost i bitno ograničenje za izvođenje valjane argumentacije.

Naime, hipotetički karakter ove priče je neprimjenljiv na čovjeka, jer primanjem prstena čovjek gubi svoje specifične osobine po kojima jeste čovjek. Kada se postavljaju pitanja koja se odnose

<sup>20</sup> Up. Gauthier 1982:11–29.

<sup>21</sup> *Pol.* 359d–360d.

<sup>22</sup> U osnovi priče o Gigovom prstenu mogu se vrlo jasno prepoznati ideje iz Hobsovog (Hobbes) *Levijatana*.



na čovjeka, prethodno se pretpostavljaju neke predstave ili znanje o tome šta je čovjek. Tek tada i ima smisla postavljati pitanja. Gigov prsten bitno narušava zakonitosti čovjekovog djelovanja jer unosi apsolutno nesputanu proizvoljnost i moć, što mijenja kontekst u kome uopšte ima smisla postavljati pitanje pravičnosti. Zbog toga ova priča ne može predstavljati osnov za izvođenje bilo kakvog određenja pravičnosti ili nepravičnosti. U najboljem slučaju možemo je tumačiti u njenom poučnom tonu da vjerovatno svi ljudi u nekim trenucima i situacijama postupaju nepravično.

S druge strane, za razliku od hipotetičnosti govora o Gigovom prstenu, Glaukonova analiza najnepravičnijeg čovjeka u cijelosti je realna.<sup>23</sup> Sposobnost i savršenstvo nepravičnosti ogleda se u činjenju nepravde, a da pri tom nepravičnost bude predstavljena ljudima kao pravičnost, kako bi se bilo u skladu s društvenim ugovorom o postupanju po zakonu pravičnosti.<sup>24</sup> Platon na izvanredan način opisuje ovaj pristup: „Vrhunac nepravičnosti je u tome da izgledaš pravičan a da to nisi... savršeno nepravičnom čovjeku moramo, dakle, pridati i savršenu nepravičnost... da pomoću najnepravičnijih postupaka stekne glas pravičnog čovjeka... ako nešto od njegovih nepoštenih poslova izađe na videlo, mora umjeti da govori ubjedljivo, mora umjeti da silom i hrabrošću uradi sve zašto je potrebna sila, i mora umjeti da stekne prijatelje i bogatstvo.“<sup>25</sup>

Slika nepravičnosti je, dakle, sasvim realistično data, i ona se i danas u neizmjenjenom obliku može vidjeti kao opšta pojava. Nasuprot prividno pravičnom čovjeku, a to je najnepravičniji čovjek, komparativno se postavlja stvarno pravičan čovjek. Da bi se provjerilo da li je on stvarno pravičan zbog same pravičnosti, potrebno mu je oduzeti izgled pravičnosti po kome dobija nagrade i čast, i dati mu prividan izgled nepravednika.<sup>26</sup> Sada se postavlja pitanje ko ima bolji i srećniji način života, da li onaj ko ima privid pravičnog a nepravičan je ili onaj ko je pravičan a prividno je nepravičan.<sup>27</sup>

Prividno nepravičan, a u stvari pravičan čovjek doživjeće sudbinu: „da će ... biti bičevan, mučen, bacan u tamnicu, oslijepljen na

<sup>23</sup> *Pol.* 361a–b; 361e–c. Up. Kersting 1999: 57–61; Irwin 1995, 184.

<sup>24</sup> *Pol.* 359a.

<sup>25</sup> *Pol.* 361b.

<sup>26</sup> *Pol.* 361c.

<sup>27</sup> Up. Reeve, 2008: 25 i dalje.

oba oka, i posle svih tih muka najzad još i razapet na krst<sup>28</sup>. A kakav život očekuje nepravičnog: „Pobjediće svoje neprijatelje i prevazići će ih u svakom takmičenju privatnom ili državnom, pa pošto će prevazići sve, biće bogat i činiće dobro svojim prijateljima, a škodiće neprijateljima, prinoseći obilne i sjajne darove i žrtve bogovima i tako će, mnogo bolje nego pravičan čovjek služiti bogovima i ljudima kojima je naklonjen... Svijet kaže, Sokrate, da su bogovi i ljudi za nepravičnog čovjeka spremili mnogo bolji život nego za pravičnoga.“<sup>29</sup>

Da najprije vidimo šta sve nije sporno u ovoj analizi. Nije sporno da uglavnom svi ljudi koji postupaju nepravično pokušavaju da se sklone iza privida pravičnosti. Takođe, nije rijetko da pravičan čovjek zadobije glas nepravičnog i da zbog toga strada. Međutim, u ovim tačkama neosporna realističnost prikaza zamagljuje logičku postavku problema. Bio je postavljen zadatak da se uporednom analizom pravičnosti i nepravičnosti pokaže njihova korisnost za život, i pri tom je postavljen uslov da se: „neće ništa oduzeti nepravičnome od nepravičnosti niti pravičnome od pravičnosti“.<sup>30</sup>

Kada je riječ o nepravičnom čovjeku, vjerovatno bi mu oduzeli bitan dio njegove nepravičnosti, ako bi izmakli privid pravičnosti iza koga se krije. Ali prije nego što razmotrimo ovaj problem, moramo ovdje obratiti pažnju da nam ne promakne važno pitanje zašto se uopšte koristi mimikrija. Objasnjenje da društveni ugovor sankcionišućim zakonom ograničava prirodno pravo i sklonost ka nepravičnosti, i zahtjeva formalnu pravičnost, do neke mjere razjašnjava pitanje. Ipak, ostaje mnogo onog u domenu morala što zakon ne sankcioniše, a i tu ljudi po pravilu žele da budu ili da izgledaju pravični. Ovdje je riječ o ugledu, dobrom glasu i časti koja iz toga proizilazi. Društveni ugovor može i ovdje da utiče, ali mnogo manje nego što je to u oblasti pravnih sankcija.<sup>31</sup> Otuda se postavlja pitanje kako objasniti fenomen dobrog glasa koji ide uz pravičnost. Pojam nepravičnosti u sebi sadrži da je za nepravičnost koristan i često neophodan privid pravičnosti, ali s druge strane, neophodnost privida nagrizu postavku „da je po prirodi dobro činiti nepravdu“.<sup>32</sup> Takođe,

<sup>28</sup> Pol. 361e–362a.

<sup>29</sup> Pol. 362c.

<sup>30</sup> Pol. 360e.

<sup>31</sup> V. analizu u Irwin 1995:182.

<sup>32</sup> Pol. 358e.

neophodnost privida pravičnosti upućuje da izvor ove vrline možda treba tražiti i izvan društvenog ugovora.

Mnogo više problema sadrži Glaukonova slika pravičnog čovjeka. Ako se kaže da privid pravičnosti doprinosi utilitarnosti nepravičnosti, isto se ne može reći kad je u pitanju privid nepravičnosti. Cilj poređenja je da se ništa ne oduzme od savršenosti pravičnosti i nepravičnosti, i da se tada vidi šta je od toga korisnije za život. Ukoliko pravičnost zadobije privid nepravičnosti, to suštinski nagriza i šteti pravičnosti. U pojmu pravičnosti privid nepravičnosti nije neophodan ni potreban da bi se pravičnost uspješno manifestovala. Ako se htjelo prikazati kakva je pravičnost bez korisnih posljedica koje iz nje proizilaze, dakle kakva je pravičnost bez izgleda pravičnosti, to je moglo da bude urađeno a da se pravičnosti ne pridaje privid nepravičnosti. Sem toga, u analizi nepravičnosti upravo je dodat privid pravičnosti da bi se došlo do koristi koje donosi nepravičnost.

Prema tome, ako je Glaukon imao namjeru da napravi pravičnu uporednu analizu pravičnosti i nepravičnosti, onda kad je već pridodao privid pravičnosti za nepravičnost kako bi naznačio njenu utilitarnost, nije se smjelo zahtjevati da se pravičnosti uskrati izgled pravičnosti na osnovu čega je ona korisna, i preko toga još da primi privid nepravičnosti. Pa čak i u ovom slučaju kada pravičnost mimo pravila analogije poprima privid nepravičnosti, pravičnost pokazuje svoju snagu koja prevazilazi određenje društvenog ugovora. To se vidi iz govora o mukama koje trpi pravičan čovjek zbog svoje pravičnosti.<sup>33</sup> I upravo ovo ostaje potpuno neobjašnjivo u Glaukonovoj postavci. Otkud nastaje spremnost da se pravičnost brani po cijenu žrtvovanja za nju. Ovdje pravičnost bez sumnje izmiče svođenju na društveni ugovor.

Za Platona je filozofski neprihvatljivo izvođenje sofista da je nepravičnost ispred pravičnosti, da se privid pretpostavlja istinski stvarnoj pravičnosti.<sup>34</sup> Ovo su za Platona jednostrana određenja razuma, nastala iz suprotstavljanja mitskoj slici svijeta. Filozofija ne može da zastane na ovoj negaciji, i upravo pitanje šta je pravičnost po sebi daje mogućnost da se negacija prevlada. No, prije izvođenja pravičnosti po sebi, Platon i sam hoće da razmotri one slabe strane

---

<sup>33</sup> *Pol.* 361e–362a.

<sup>34</sup> Irwin 1995:187.

mitske slike svijeta,<sup>35</sup> iz kojih se generiše racionalna kritika i negacija mita, i na njemu zasnovane običajnosti.

### *Platonova kritika mita*

Zasnivanjem uzorne države u mislima,<sup>36</sup> došao je ponovo red da se govori o obrazovanju. Platon i ovom prilikom potvrđuje svoju privrženost tradicionalnom tipu obrazovanja naspram novog modela sofistike: „Teško ćemo naći nešto što je drukčije od onog što se tokom vremena ustalilo, a to je – gimnastičko vaspitanje tijela i muzičko vaspitanje duše“.<sup>37</sup> Pod muzikom se ovdje misli na ukupno stvaralaštvo koje nastaje pod zaštitom muza. A govor muzičkog obrazovanja, za Platona, može biti lažan ili istinit. Kad obratimo pažnju kako započinje vaspitanje djece, vidimo da ono upravo počinje s lažnim govorom, jer dječjem uzrastu su primjerene mitske priče. Mit ima karakter lažnog govora najprije u smislu nerealne bajkovitosti, i u tom smislu on je „tako reći, sama laž“.<sup>38</sup>

Međutim, u nastavku ovog citata dodaje se i sledeće: „Oni su [mitovi], takoreći, sama laž, ali sadrže i istinu.“<sup>39</sup> To se može tumačiti u smislu da se u ovoj neadekvatnoj formi nalazi i istinit sadržaj. Postojanje i istinitog sadržaja, povlači za sobom pitanje postojanja lažnog sadržaja. Tako dolazimo i do drugog značenja lažnosti mitskog govora, a to je neistinitost njegovog sadržaja. Dok je laž kao bajkovitost preporučljiva i prigodna forma za dječji uzrast, s druge strane, lažnost ideja načelno je neprihvatljiva u obrazovanju.<sup>40</sup> Bilo bi nelogično da mitovi kod djece formiraju predstave sasvim suprotne od onih koje oni treba da usvoje u zrelijem uzrastu.<sup>41</sup> Platon smatra da postoji podudarnost između istine sadržane u mitu i teorijskih ideja koje su u filozofskoj formi reflektovale istinit sadržaj mita. I u obrnutom smjeru, takođe, postoji podudaranje između

---

<sup>35</sup> Up. Gadamer 1990: 39–44.

<sup>36</sup> *Pol.* 369a.

<sup>37</sup> *Pol.* 376e.

<sup>38</sup> *Pol.* 377a. V. Kersting, 1999: 102 i dalje.

<sup>39</sup> Isto.

<sup>40</sup> Up. Jeger, 1991:345.

<sup>41</sup> *Pol.* 377b.

lažnog sadržaja mita i određenih racionalnih teza koje nastaju kao implikacije iz sofističke kritike tradicionalnih ideja. Zbog toga je neophodno odvojiti za obrazovanje samo one sadržaje mitskih priča koji ne sadrže lažan govor.

Demonstrirajući ambivalentnost mitova po pitanju istinitosti njihovog sadržaja, Platon navodi primjer najvećih pjesnika Homera i Hesioda (Ὅμηρος, Ἡσίοδος): „Oni su sastavljali i lažne mitove“.<sup>42</sup> Iz ove formulacije vidimo da se naglasak stavlja na ono „i“, što govori o podjeljenosti mitova na istinite i lažne. Platon kritiku posebno usmjerava na Hesiodovu *Teogoniju*,<sup>43</sup> jer ona na ozbiljan način dovodi u pitanje samu vrlinu. Ako se takve ideje prime i upiju dok je čovjek još sasvim mlad, onda one „ostaju u njemu tako čvrsto da se više ne mogu izbrisati i ne mogu promjeniti“.<sup>44</sup>

U starohelenskom svijetu uticaj ideja lažnih mitova nije bio tako važan i odlučujući kao u vremenu u kome se pojavljuje sofistika, zbog toga što je u tradicionalnom predanju to bio samo jedan segment u neizdiferenciranoj i nerefektovanoj mitskoj slici svijeta, koja je kao takva ipak predstavljala jedinstvenu cijelinu. U vremenu sofistike ovaj totalitet se zahvaljujući racionalnosti razbija na mnoštvo njegovih fragmentarnih sadržaja. Sofistika izvlači i racionalizacijom postavlja određene fragmentarne ideje kao posebna načela. I tu se dešava da zbog naivnosti i nedovoljnog iskustva mišljenja, racionalnost sofistike zapada u jednostranost, koja se u etici ogleda u vidu odbacivanja vrline zarad određenja suprotnih vrlini.<sup>45</sup> Vraćajući cijelu stvar na sagledavanje sadržaja mita, Platon zahtjeva da se svi mitovi usklade s vrlinom, tj. da govore o vrlini.<sup>46</sup>

Preostaje da se izvede odgovor na pitanje šta je pravičnost sama po sebi, dakle da se izvede učenje o idejama, i na taj način

---

<sup>42</sup> Isto.

<sup>43</sup> *Pol.* 377e–378a.

<sup>44</sup> *Pol.* 378e.

<sup>45</sup> Isto.

<sup>46</sup> Platon daje opširnu analizu lažnih mitova i u odnosu na koje ideje su oni lažni. Platonu je naročito važno da istakne teološku osnovu istinitog sadržaja mita i da na taj način postavi paradigmu na osnovu koje se isključuju laž i mitovi: „stoga Bog, pošto je dobar, nije kao što misli svetina, uzročnik svih ljudskih sudbina nego samo malog broja a većeg broja nije, jer imamo mnogo manje dobra no zla. A kao uzročnik dobra ne smjemo smatrati nikog drugog do jedinog Boga, a za zlo moramo tražiti drugi uzrok a ne Boga“ (*Pol.* 379c).

filozofskom formom opravda važenje vrline pravičnosti. Pošto Platonova ontologija omogućava da se metodom izvođenja iz načela dedukuje ukupna stvarnost, uključujući tu i polis, logično je pretpostaviti da se preko određenja pravičnosti po sebi formuliše teorija ideja, i na osnovu nje dalje izvede cjelokupno učenje. Međutim, umjesto ove očekivane metode, Platon se odlučuje za mnoge teži i zaobilazniji put. Određenje pravičnosti po sebi zamjenjuje se razmatranjem načina na koji se pravičnost pojavljuje u državi i čovjeku.<sup>47</sup> Da bi se opisalo ovo pojavljivanje pravičnosti u državi, preduzima se zasnivanje države u mislima. Polazeći od razloga koji opredjeljuju nastanak države,<sup>48</sup> dalje se redom razlažu bitni momenti polisa kao što su neminovnost podjele rada, razmatranje prirode ljudskih potreba i opravdanost njihovog širenja, pitanje odbrane zemlje, veličine države, njene spoljne politike, itd. Pri tom, sva ova određenja u izvjesnom smislu predstavljaju fenomenologiju pravičnosti jer neposredno otkrivaju pravičnost u njenom pojavljivanju u državi.<sup>49</sup>

Na samom kraju izvođenja polisa u mislima ponovo se postavlja pitanje čije je razmatranje ranije odlagano: „da li je ova država moguća, i na koji način je moguća“.<sup>50</sup> Drugim riječima, postavlja se pitanje na koji je način moguća država u kojoj se pojavljuje pravičnost.<sup>51</sup> Na prvi pogled izgleda da ovo pitanje ne može doneti ništa novo. Međutim, oklijevanje da se govori o ovom problemu, uz opravdanje da je to po svojoj delikatnosti najteže pitanje, nagovještava da se krećemo ka samom središtu Platonove filozofije. Oko ovog pitanja Platon ispređa cijelu dramsku atmosferu,<sup>52</sup> upućujući nas na taj način da se pripremimo da čujemo odgovor koji ne samo što sadrži nešto bitno novo, „nečuvenu riječ“,<sup>53</sup> već i predstavlja središnju tačku njegove filozofije.

Važno je uočiti da se odgovor na pitanje o mogućnosti nastanka ove u mislima zasnovane države, izmješta izvan polja opisa pojavljivanja pravičnosti u državi. Naime, riječ je o tome da je

<sup>47</sup> *Pol.* 369a.

<sup>48</sup> *Pol.* 369b.

<sup>49</sup> *Pol.* 369a–375a.

<sup>50</sup> *Pol.* 471c.

<sup>51</sup> Up. Gadamer 1990: 89.

<sup>52</sup> *Pol.* 472a.

<sup>53</sup> *Pol.* 472a.

Platonova fenomenologija iscrpla svoje mogućnosti u izvođenju pojavljivanja pravičnosti i ostalih vrлина u državi i čovjeku. Na taj način ona je opisala kako izgleda pravičnost u državi i kakav je karakter čovjeka za koga kažemo da je pravičan. Razvijanje ovih predstava vodi prema ontologiji, ali i s druge strane, kod Platona ono zapravo nužno podrazumijeva poznavanje ontologije,<sup>54</sup> kao znanja iz koga se izvodi opisivanje pojavljivanja pravičnosti u državi.

Pretpostavljajući ontologiju kao svoj temelj i pojam iz kojeg se izvode predstave o načinu pojavljivanja ontoloških ideja, istraživanja koje opisuje pravičnost upućuje na ontologiju, ali ono kod Platona nema snagu da u filozofskoj formi uobliči ontološki sadržaj. U tom smislu cijela ova fenomenologija ostaje propedeutika za ontologiju, s tim što kao opis i određena predstava o onom što je po sebi, može dijelom da posluži onima koji nisu upućeni u ontologiju. Pitanjem o mogućnosti postanka države u kojoj se pojavljuje pravičnost dolazi se do kraja ispitivanja pojavnog oblika vrline. Sam odgovor leži izvan ovog istraživanja, u učenju o idejama, što znači da se kraj opisivanja pojavljivanja pravičnosti poklapa s početkom izlaganja ontologije.

### *Filozof – vladar*

Sam prelaz u ravan ontologije predstavljen je više nego efektno: „Sada dolazim do onog što smo uporedili sa najvećim talasom – rekoh. – Ali to se mora reći, pa makar nastao talas smijeha i poruge, i makar me on prekrio. Pazi dakle šta ću reći! – Reci! – Ako u država ne postanu filozofi kraljevi – rekoh – ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filosofija ne postanu jedno, i ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda moj dragi Glaukone, neće prestati nesreća ne samo za države, nego, kako mislim, ni za ljudski rod, i državno uređenje koje smo sada riječima opisali neće postati moguće niti će ugledati svjetlost sunca. I to je ono što mi već odavno naređuje da oklijevam, jer znam kakve će se nečuvene stvari govoriti u vezi sa ovim. Jer teško je uvideti da nema drugog puta ka sreći ni za pojedinca ni za cjelinu.“<sup>55</sup>

<sup>54</sup> O tome svjedoči već prilično razvijena struktura teorije ideja u prethodnim dijalogima.

<sup>55</sup> *Pol.* 473c–e.

Očigledno je da Platon izrečenu misao doživljava kao radikalnu tezu. Izražena je bojazan da atinsko javno mnijenje svojim istančanim smislom za pažljivim razmatranjem svih ideja koje pretenduju na javno i opšte važenje, ne izvrgne poruzi radikalnost ovog stava. Platon je sasvim ozbiljno uzimao u obzir ovu mogućnost, i prema njoj se nije ophodio s nipodaštavanjem. Naprotiv, imajući izuzetno razvijen osjećaj za važnost polisa kao zajednice, on ne samo što ne zanemaruje nego i vrlo pažljivo vodi računa o stavovima koji izražavaju vladajuće mišljenje u zajednici. Uvažavajući značaj i uticaj vladajućeg mnijenja u polisu, Platon nastoji da na postupan i ozbiljan način uvede svoje ideje, koje na znatno drugačiji način uređuju najvažnija pitanja u državi. Zbog toga se tek na kraju pete knjige, poslije niza iscrpnih i pripremljenih istraživanja iznosi teza o filozofima vladarima.<sup>56</sup>

Nije isključena mogućnost da se ova misao Platonu javila i mnogo prije *Države*,<sup>57</sup> ali da je on upravo zbog razloga o kojima je bilo riječi, strpljivo izgrađivao prostor za pravilno razumijevanje ove teze. Tek kada mu je izgledalo da je dovoljno i na pravi način pripremio put za iznošenje suštinskih stavova svoga učenja, on to i čini. Tako poslije napisanih brojnih filozofskih spisa, Platon saopštava svoju čuvenu tezu o potrebi da filozof postane vladar, ili obrnuto. Bilo bi pretjerano pretpostaviti da je Platon pišući najranije dijaloge imao neku skicu svog učenja koju je potom razvijao.

Međutim, u neku ruku to je i nebitno. Mnogo je važnije da se, bez obzira na pitanje da li je na početku njegove filozofije postojala anticipacija osnovnog okvira učenja koje će se razviti, posmatranjem s distance završenog učenja, uoče linije kontinuiteta i diskontinuiteta u Platonovoj filozofiji. U tom smislu izgleda da se može braniti pretpostavka da, pored niza oscilacija, nedorečenosti i nedovoljne jasnosti pojedinih teza i paragrafa u ranijim dijalozima, ipak postoji određena struktura istraživanja koja je razvila i dovela Platonovu filozofiju do važnog stava o filozofu vladaru, i svega onog što se pod ovim stavom misli. Ili, ako i nije reč o jednom i jedinstvenom istraživanju koje se provlači kroz sve prethodne dijaloge, može se reći da, s jedne strane, u najvećem dijelu prethodni spisi ne sadrže ideje koje bi principijelno isključile pomenutu tezu, a s druge strane,

<sup>56</sup> V. Kersting 1999: 187; Reeve 2008:191 i dalje.

<sup>57</sup> O čemu govori Platonovo *Sedmo pismo*, up. *VII Ep.* 326a–b.



da postoji načelna kompatibilnost ranijih dijaloga s ovim stavom. Pošto za Platona ideja o neophodnosti da filozof postane vladar rješava uglavnom sve postavljene probleme u prethodnim dijalozima, odatle proističe da raniji dijalozi, kao na svoj razrješavajući završetak, upućuju i vode do ove postavke.<sup>58</sup>

A šta zapravo razriješava naznačeni stav, šta je njegovo značenje i smisao? Najzagonetnije i istovremeno najbitnije u ovoj postavci jeste značenje pojma filozof. Vladar dobija svoje pravo značenje tek ako postane filozof, dok je filozof svakako filozof i ako ne postane vladar. Jedino što u tom slučaju svoje znanje neće udjeloviti u praksi. S druge strane, ukoliko vladar nije filozof, vlada ali samo na spoljašan način, jer on ne poznaje suštinu stvari i pravila uređenja polisa i stvarnosti. To znači da on zapravo ne vlada, već samo posjeduje političku silu koju koristi shodno svojim predstavama i često ličnoj koristi. Cijeli stav dakle počiva na određenju značenja pojma filozof, jer se jedino u tome sastoji novi kvalitet vladara. Ako posmatramo jednu varijantu ove teze – da filozof postane vladar, onda vidimo da sam pojam filozof ništa sadržinski ne dobija time što postaje vladar, jer Platon ovdje još ne razlikuje<sup>59</sup> teorijsko znanje filozofa, i s druge strane, praktično znanje vladara koje bi on mogao da pruži filozofu. Sve što filozof dobija postajući vladar jeste mogućnost da na osnovu svog znanja suštine stvari i vrline upravlja polisom. Kada posmatramo drugu varijantu postavke – da vladar postane filozof, pokazuje se da vladar sam po sebi ima jedino „političku moć“. Ova politička moć je puka sila sve dok onaj koji je posjeduje ne postane filozof, i na taj način na osnovu filozofije, odnosno poznavanja suštine stvari, ne započne istinski da vlada.

U vremenu starohelenske etike smatralo se da vladar ima arete. Ova predstava o vrlini zasnovana je unutar mitske slike svijeta,

---

<sup>58</sup> Jeger 1991: 280 je snažno istakao povezanost u jedinstvenu cjelinu Platonovog učenja: „To nam otkriva osnovnu karakteristiku svekolike Platonove misli – arhitektonsku usmjerenost ka određenom cilju... Cilj je za Platona jasno određen i u trenutku kad započinje svoje prve 'sokratske' dijaloge, celina mu u obrisima već lebdi pred očima.“ Jedinstvo Platonovog učenja zastupao je već Štajermaher, ali su se njegovi sledbenici okrenuli razvojnoistorijskom načinu posmatranja Platonove filozofije. U Shorey 1904: 88 iznosi se argumentacija da jedinstvo ne isključuje aspekt razvoja učenja. Za analizu koja se koristi i svedočanstvima o Platonovim predavanjima u Akademiji, odnosno nepisanom učenju, i drugim svedočanstvima v. Krämer, 1997.

<sup>59</sup> O tome će biti kasnije riječi u *Državniku*.

koja se razumijevala kao istina, i kao takva predstavljala podlogu starohelenske etike. Unutrašnje slabosti mita, koje je jednom otkrio razum oslobođen autoriteta mita, otklanjaju mogućnost da se ponovo u neizmjenjenom obliku revitalizuje stara slika svijeta. Međutim, ostaje privlačna ideja, i to se pokazuje kod Platona, da se sačuva načelna struktura starohelenske etike, konstituisana načelom arete. U osnovi ove strukture je razumijevanje istine kao objektivno postojećeg mjerila.<sup>60</sup> Stara shema u kojoj se vladar starohelenske etike legitimizuje preko mita kao istine, zamjenjuje se novom. U novoj shemi vladar je filozof, i na osnovu izmjene ovog prvog člana stare sheme, neminovno se mijenjaju i ostala dva člana. Najosnovnije svojstvo vladara filozofa je takođe posjedovanje arete, što neposredno upućuje na osnovno načelo starohelenske etike. Ukoliko nam izgleda da i nova shema zadržava starohelensku etiku, i na osnovu toga kažemo da se kao i u staroj shemi vladar filozof nalazi unutar tradicionalne etike, to važi samo u smislu formalnog uvažavanja i prihvatanja osnovnog načela starohelenske etike, načelo arete. Jer, samim uvođenjem pojma filozof nastaju pomjeranja najprije izazvana teoretizacijom osnovnog načela, a potom iz uslovljenosti filozofije njenom unutrašnjom logikom, dalje se reinterpretira sve ono što iz starog načela proizilazi. U novoj shemi nastaloj zahvaljujući tome što vladar postaje filozof, staru legitimizaciju starohelenske etike koju je pružao mit zamjenjuje filozofija.

Ako uzmemo kao opravdanu pretpostavku da je Platonov početak u filozofiji, a njega karakteriše polemika sa sofistima, bio motivisan privrženošću prema idejama starohelenske etike, i predstavljao nastojanje da se u raspravama sa sofistima teorijski utemelji tradicionalno načelo, sada gledano iz perspektive uspostavljanja njegovog filozofskog učenja, odnos prema starohelenskoj etici postaje mnogo složeniji. Sasvim je razumljivo da nakon ozbiljne filozofske tematizacije, stvar vrlo rijetko izgleda onako kako je prije teorijskog reflektovanja njenog sadržaja, na osnovu apriorne privrženosti anticipirana. Zamjenom mitske forme filozofskom, starohelenska etika je i pored očuvanja svog osnovnog pojma arete, i ideje zasnivanja zajednice na osnovu ovog principa, morala snagom unutrašnje filozofske logike da pretrpi značajne izmjene.

---

<sup>60</sup> Up. Poper, 1993: 60–63.

Zbog toga se u Platonovom političkom učenju pored prepoznatljivog okvira i ideja tradicionalnog polisa, nalazi i čitav niz sasvim novih sadržaja. Stiče se utisak da je Platon samoreflektovao povoljnosti vlastite pozicije teorijskog tematizovanja polisa u odnosu na istorijsko predanje o državi, koje filozofija na svoj način takođe uzima u razmatranje pri svom teorijskom radu. Uz to, kod Platona se zbog karaktera njegove filozofije ističe da je teorijsko mišljenje istinitije od činjenica stvarnosti, što znači da je teorijski zasnovana država bliža istini od realnih država: „Može li se nešto ostvariti upravo onako kako se kaže, ili je u prirodi da je djelo dalje od istine nego što je to riječ (misao)“.<sup>61</sup> Platon koristi slobodu koja se otkrila u teorijskom mišljenju, i iz nje se generiše specifična razlika njegovog političkog učenja u odnosu na tradicionalno političko predanje, koje je potpuno vezano za istorijsko iskustvo. Dakle, kod Platona filozofija svojom teorijskom formom reinterpretira starohelensku etiku, i istovremeno sopstvenom logikom pronalazi sasvim nove ideje.

Međutim, to što filozofsko mišljenje, zbog svoje teorijske prirode ima prednost u smislu istinitosti kako nad drugim oblicima mišljenja tako i u odnosu na praksu i realno postojeći poredak stvari, predstavlja najznačajniji razlog da filozofske ideje ne treba da ostanu zatvorene u sferi teorije. Naprotiv, Platon zahtjeva da filozof, pošto je zahvaljujući filozofiji stekao uvid u istinu, iz ovog uvida kao temeljne tačke razvije praktičnu djelatnost za ostvarivanje istinitih ideja u praksi. Uz zahtjev da filozofi znanje o suštini postojećeg učine podlogom političke prakse, nazire se imperativni ton i prijetnja sankcijama.<sup>62</sup> Isto se u obrnutom smislu traži i od političara da ne teže samo političkoj moći već i teorijskom uvidu o istinskoj uređenosti stvarnosti, s tim što ovaj zahtjev ima mnogo manju obaveznost, jer za razliku od filozofa, političar se ne mora osjećati uopšte dužnim da uzima u obzir Platonove filozofske zahtjeve.

Na red sada dolazi određenje pojma filozof, jer je to, kako je rečeno, od fundamentalnog značaja za postavku o vladaru filozofu.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> *Pol.* 473a.

<sup>62</sup> Naime, Platon, *Pol.* 473d, pominje silu kao sredstvo da se „iskluče one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim (filosofijom) ili samo za drugim (politikom)“.

<sup>63</sup> O određenju filozofa kao istinskog ljubitelja mudrosti v. Kersting 1999: 192–199; Reeve 2008:191; Irwin 1995: 299, 313; Schindler 2008: 94.

Cilj ovog određenja je da se pokaže: „da nekima po prirodi odgovara da se bave filozofijom i da upravljaju državom, a drugima je, opet, bolje da se njome ne bave i da slušaju vođu“.<sup>64</sup> Posmatrajući ovaj stav u opreci između starohelenskog razumijevanja vrline i zadatka sofistike da vrlinu poučava, jasno je uočljivo u kom će se smjeru kreirati Platonovo određenje. Određenje pojma filozof stoji u neposrednoj vezi s učenjem o idejama, koje posreduje sadržaj starohelenske etike i novu formu racionalnog diskursa sofistike, ukidajući unutrašnja ograničenja obje strane, i istovremeno sintetišući ih u viši oblik jedinstva.

Posjedovanjem znanja koje podrazumijeva teorija ideja, filozof stiče legitimitet da postane vladar. Odgovarajući preliminarno na pitanje ko su pravi filozofi, Platon odgovor sažima u sledećem stavu: „[O]ni koji rado posmatraju istinu“.<sup>65</sup> Srž određenja je pojam istina, a filozofom postaje onaj koji rado posmatra istinu. Šta onda znači posmatrati istinu, kako razumjeti glagol posmatrati i šta označava pojam istina? Na osnovu iznetog stava izgleda da su za Platona dvije stvari nesporne, da istina postoji i da se ona može posmatrati. Takođe, u ovom stavu uspostavlja se relacija između filozofa koji posmatra i istine koja je posmatrana. Očigledno je da istina predstavlja uzrok i smisao uspostavljanja ove relacije. Da li onda to znači da priroda istine uslovljava i karakter gledanja? Može li se na osnovu bilo kojeg gledanja posmatrati istina, ili je riječ o naročitoj vrsti uslovljenoj samom istinom. U svakom slučaju određenje filozofa zavisi od ove posebne vrste gledanja. Za razliku od ostalih filozof zna, odnosno ima sposobnost posmatranja istine. A pitanje istine neodvojivo je od pitanja vrline. Na taj način se kod Platona u jednu jedinstvenu cijelinu povezuje određenje istine, vrline, filozofa i vladara.

Da istina uslovljava karakter gledanja postaje izvjesno utvrđivanjem predmeta istine koji zahtjeva posebnu i sebi adekvatnu formu saznanja: „Isto vrijedi i za pravično i nepravično i za dobro i zlo, i za sve druge pojmove; svaka pojedina stvar je jedno, ali u vezi s radnjama i tijelima i među sobom pojavljuje se svuda i svaka izgleda kao mnogo njih“.<sup>66</sup> Vrlina pravičnosti, ili neki drugi opšti pojam, kao ono što je po sebi jedno, u empirijskom svijetu dobija

<sup>64</sup> *Pol.* 474b–c.

<sup>65</sup> *Pol.* 475e.

<sup>66</sup> *Pol.* 476a.

izgled mnoštvenosti. Uspostavljanjem distinkcije između vrline pravičnosti koja je po sebi jedno i njenog pojavljivanja u čulnom iskustvu u vidu mnoštva pojedinačnih pojava, povlači se razlika koja upućuje na strukturu teorije ideja.<sup>67</sup> Ova razlika uslovljava dva načina gledanja stvari, u zavisnosti od toga da li posmatramo stvar u njenoj formi po sebi, ili njen pojavni izgled razbijen na mnoštvo pojedinačnosti. Platon istinu vezuje za stvari koje su po sebi jedno, za razliku od čulnog gledanja, koje u empirijskom svijetu istu stvar vidi ne kao jednu već kao mnoštvo. Posmatranje stvari po sebi uslovljeno je postojanjem prethodne obrazovanosti u dijalektičkom mišljenju. Pojašnjavajući postavljenu razliku, Platon one koji vide veliki broj na primjer lijepih stvari, ali ne i lijepo po sebi, naziva radozalcima,<sup>68</sup> a ime filozof ostavlja samo za one koji se približavaju saznanju stvarima kakve ona stvarno jesu.

Traganje za vrlinom Platon završava zaokruživanjem teorije ideja u petoj knjizi *Države*. Posebno važna tema, prije nego što se izloži teorija ideja, jeste da se pokaže kako se sam Platon kao filozof približavao onom što istinski jeste, i u prethodnim dijalozima tragaajući za vrlinom postepeno gradio učenje o idejama. Od *Eutifrona*, gde se prvi put pominje termin ideja, preko ranih dijaloga *Hipija Veći* i *Menon* Platon razrađuje pitanja koja odgovor pronalaze u ideji, kao onom što je jedno i po čemu mnoštvo pojedinačnih stvari jeste učestvujući u njemu. Najvećim dijelom ovaj odgovor Platon je razvijao stvarajući teoriju ideja od *Gozbe* preko *Fedona*, do šeste knjige *Države*.<sup>69</sup> A da bismo lakše mogli da pratimo kako je Platon postupno izgrađivao teoriju ideja, na ovom mjestu istraživanja mogli bismo najprije u najopštijem okviru da navedemo Platonovo učenje o idejama koje je izvedeno u petoj knjizi *Države*.

Teorija ideja strukturira sve ono što jeste na dva nivoa. Na jednom nivou je ideja – jedno, a na drugom nivou je čulno, koje je mnoštveno i pojedinačno. Mnoštvo pojedinačnog ne može postojati drugačije nego sabirajući se i učestvujući u onom jednom koje je iznad njih. Ideja je uzrok postojanja i sebe same, ona je ono prvo i nenastalo, a uzrok je i pojedinačnih čulnih stvari, koje su ono drugo,

---

<sup>67</sup> V. Santas 2001: 111 i dalje.

<sup>68</sup> V. Adam 1902.

<sup>69</sup> O različitom korišćenju i značenju pojma ideja kod Platona v. Ritter 1910: 322.

nastalo, i nisu uzrok, već posledica. Ujedno ideja i uzor po kome jesu pojedinačna bivstvjuća. Kao uzor ideja predstavlja nivo onog prostog, vječnog, nepromjenljivog i sebi uvijek istog. Pojavna stvar je složena, promjenljiva i propadljiva. Pored toga, ideja je transcendentna, ona na transcendentnom nivou ima svoje objektivno istinsko postojanje, što predstavlja njen ontološki vid, dok se u filozofskom saznanju ideja pojavljuje kao jednost, kao opšti pojam pod koji potpada jednovrsno mnoštvo pojavnih stvari, što predstavlja pojmovni aspekt ideje. Promjenljivo bivstvjuće postoji samo svojim učestvovanjem u biću, dok učestvuje u svojoj ideji kao uzoru.<sup>70</sup> Ovakvo razumjevanje svega što jeste predstavlja teoriju ideja.

Primljeno: 21. decembar 2011.

Prihvaćeno: 5. januar 2012.

### *Literatura*

Platonova *Država*:

Platonis *Respublicam* (2003), Slings, S.R. (prir.), Oxford classical texts, Oxford, New York: Oxford University Press.

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.

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.

---

<sup>70</sup> Detaljnu analizu Platonove terminologije v. u Fujisawa 1974: 30–58.

## *Sekundarna literatura*

- Adkins, Arthur W.H. (1973), „Arete, Techne, Democracy, and Sophists“, *Journal of Hellenic Studies* 93, 3–12.
- Annas, Julia (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford and New York: Clarendon Press.
- Barker, Ernest (1960), *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London: Methuen.
- Berges, Sandrine (2009), *Plato on Virtue and the Law*, New York, London: Continuum International Publishing Company.
- Cormack, Michael S. (2006), *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*, London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Crombie, Ian MacHattie (1962), *An Examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 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.
- Fujisawa, Norio (1974), „Echein, Metechein and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms“, *Phronesis* 19 (1974): 30–58.
- Fine, Gail (1993), *On Ideas*, Oxford: Oxford University Press.
- Fink, Eugen (1970), *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M: V. Klostermann.
- 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.
- Gauthier, David (1982), „Three against justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd“, *Midwest Studies in Philosophy* 7: 11–29.
- 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.
- Irwin, Terence (1995), *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Jeger, Verner (1991), *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Krämer, Hans Joachim (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike*, Zagreb: Demetra.

- Krämer, Hans Joachim (1959), *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Winter.
- Kersting, Wolfgang (1999), *Platons Staat*, (Kommentar), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reeve, C.D.C. (2006), *Philosopher-Kings, The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis: [Princeton University Press 1988] Hackett Publishing Company.
- Poper, Karl (1993), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji 1–2*, Beograd: BIGZ.
- Ross William David (1963), *Plato's Theories of Ideas*, Clarendon Press: Oxford.
- Rabieh, Linda R. (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ritter, Constantin (1910), *Neue Untersuchungen über Platon*, München: O. Beck.
- Santas, Gerasimos X. (2001), *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Malden, Mass, Oxford: Blackwell Publishers.
- Schindler, D. C. (2008), *Plato's Critique of Impure Reason, On Goodness and Truth in the Republic*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Scholten Helga (2003), *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag.
- Shorey, Paul (1904), *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: The University of Chicago Press [Reprint 1980] New York: Garland Press.
- Vlastos, Gregory (1981), *Platonic Studies*, Chichester, UK: Princeton University Press.
- White, Nicholas P. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett.



Aleksandar Nikitović

## THE SEARCH FOR VIRTUE

### *Summary*

In the combat for virtue, waged between Plato and the Sophists, Plato was striving to keep the contents of old Hellenic ethics, but not their mythical form, where Sophism discovered significant shortcomings and thanks to that challenged the whole contents of old Hellenic ethics. On the other hand, Plato accepted the new form of rational thinking, but not the dismantling unilateralism of Sophism rationality. In other words, Plato embarked on theoreticizing the contents of old Hellenic ethics, aspiring to reconcile the fundamental principle of traditional view of the world with the new ruling form of thinking.

*Key words:* virtue, state, politics, ethics, tradition, theory of ideas.

