

Aleksandar Nikitović  
Institutu za filozofiju i društvenu teoriju  
Beograd

## Savršena i nesavršene države

132

**Apstrakt** *Starohelenska etika oličena u kritskoj i spartanskoj tradicionalnoj običajnosti služila je prvobitno kao osnova Platonovog političkog učenja, to jest kao sadržaj koji je filozofskom teoretizacijom trebalo da bude opravdan i revitalizovan. Međutim, saglasno Platonovom novom načelu da je djelo dalje od istine nego što je to misao, odnosno teorija, dorska osnova svoje početno mjesto uzora ustupa savršenom uzoru pravične države, koja je rezultat unutrašnje logike filozofske teoretizacije starohelenske etike. Ono što je služilo kao polazište i istorijska podloga filozofske refleksije, postaje dakle u odnosu na proizašlu filozofsku teoriju nešto drugostepeno i manjkavo. Filozofska teoretizacija starohelenske etike, kroz koju se izgradila i filozofska forma ovog nasljeđa, dovela je do bitnih pomjeranja i promjena u sadržaju same ove etike. Uvođenje ontologije umjesto mita, kao osnove iz koje se izvodi i politika, preobrazilo je u mnogim važnim tačkama starohelensku etiku.*

**Ključne reči** *starohelenska etika, uzorna država, demokratija, teorija države.*

## Oblici državnih uređenja

Platon je u svom političkom učenju zastupao tezu da uzorna država počiva na jednom obliku vrline, koja samim tim mora biti jedna i jedinstvena.<sup>1</sup> Ipak, Platon dopušta da ova jedinstvenost može imati dva imena: kraljevstvo gdje se među poglavarima ističe jedan čovjek, i aristokratija, kada je broj istaknutih veći.<sup>2</sup> Da se radi o dva imena jednog jedinstvenog uređenja potvrđuje se u tome što bez obzira koje je od ova dva imena na snazi, zakoni i način života ostaju isti, u skladu sa jednim oblikom vrline.

Pored uzorne kao pravične države, postoje četiri glavna oblika nesavršenih uređenja: timokratija, oligarhija, demokratija i tiranija. Redosljed po kome su nabrojani ovi oblici nije slučajna, već proizlazi iz Platonovog mišljenja da se na ovaj način prikazuje proces postepene degeneracije<sup>3</sup> prvobitne uzorne države. Redosljed se završava tiranijom „koja je četvrta i posljednja bolest države“.<sup>4</sup> Iz analize koja slijedi vidjeće se da

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

2 *Pol.* 445d.

3 Up. Volkmann-Schluk 1997.

4 *Pol.* 544c.

Platon i ne pokušava da zakonitost ovakvog redoslijeda izvede iz nekog realnog historijskog toka. Vjerovatno i da je pokušao teško da bi mu tako nešto pošlo za rukom. Nezavisno od toga, čini se da je Platonu ovdje isto kao i prilikom izvođenja uzorne države u mislima, umjesto historijskih razmatranja mnogo važnije da razvije teoriju države. Ako su pojedini historijski događaji motivisali Platona da postavi određena rješenja, s druge strane, bilo bi vrlo teško izvesti historijsku rekonstrukciju koja bi odgovarala postavljenoj shemi nesavršenih državnih uređenja. Ono što je Platonu ovdje bilo primarno, jeste postizanje odgovarajuće filofske argumentacije za ovu postavku.

Polazeći od pretpostavke „da je djelo dalje od istine nego što je to riječ (misao)“<sup>5</sup> dalje može da slijedi da teorijski utemeljena uzorna država, zbog svoje idealnosti i pravičnosti po kojoj je saglasna istini, nezavisno od toga da li je historijski postojala, predstavlja prvobitnu državu. Platon traži uzrok pada prvobitne države iz njene savršenosti u dobro ali nesavršeno timokratsko uređenje. Kovanicu timokratija Platon uvodi da bi njome imenovao kritsku i spartansku državnu organizaciju.<sup>6</sup> Bližim posmatranjem odnosa između uzorne i timokratske države pokazuje se da nastaje važan preokret u Platonovom učenju. Kritska i spartanska država i u njima očuvana tradicionalna običajnost, služile su prvobitno kao osnova Platonovom političkom učenju, to jest kao sadržaj koji je filofsom teoretizacijom trebalo da bude opravdan i revitalizovan. Međutim, sada po principu da je djelo dalje od istine nego što je to misao, odnosno teorija, dorska osnova svoje početno mjesto uzora ustupa savršenom uzoru pravične države, koja je rezultat unutrašnje logike filofske teoretizacije starohelenske etike. Ono što je služilo kao polazište i historijska podloga filofske refleksije, postaje dakle u odnosu na proizašlu filofsku teoriju nešto drugostepeno i manjkavo.

Dakle, timokratija, iako je prvobitno predstavljala politički okvir i uzor koji je Platon namjeravao u duhu svoga vremena filofski da teoretizuje i da ga na taj način učini važećim, naknadno se pokazala kao nesavršeni oblik u odnosu na dobijenu filofsku državu. Pošto je filofska uzorna država, gledano naspram timokratije, mnogo bliže istini, odnosno ona je istinita, što za Platona ne znači i historijski realnija, samim tim filofska država zadobija mjesto prvobitne izvorne države, a starohelenska etika, kao njeno historijsko polazište, mjenja svoje mjesto i

<sup>5</sup> *Pol.* 473a.

<sup>6</sup> *Pol.* 544c. Vid. Frede 2011: 198.

postaje prvi iskorak iz savršenog u nesavršeno državno stanje.<sup>7</sup> Početni cilj Platonove strategije, da se tradicionalni politički uzor filozofskom formom reintrepretira, konkretnije, da se mitska forma zamjeni ontologijom, i na taj način se u njega udahne nova snaga, sve više je blijedio i iščezavao, jer se iz filozofskog mišljenja razvila savršena država, koja po Platonovim parametrima predstavlja viši oblik od kritske ili spartanske timokratije. Na osnovu ovakvog razvoja događaja, Platon pravi razliku između savršene države i timokratije, kao dva različita oblika državnog uređenja.

134

Glavni uzrok prelaska iz savršenog i time prvobitnog državnog oblika u timokratiju, Platon vidi u pojavljivanju razdora između onih koji vladaju.<sup>8</sup> Kako termin razdor nije filozofski pojam, on nam vrlo malo objašnjava nastalu suštinsku političku promjenu. Da se za prelazak iz uzorne u timokratsku državu nije slučajno stavio jedan nefilozofski uzrok, postaje jasno iz načina njegovog objašnjenja. Naime, na mnogim mjestima Platon se pokazao kao majstor u korišćenju mitskih slika, kojima bi kasnije pridavao filozofski sadržaj.<sup>9</sup> Ovog puta, kad je riječ o razdoru, ne samo što u objašnjenju nedostaje teorijska dimenzija, već Platon, koristeći ironičan ton i stavljajući objašnjenje razdora u usta samim muzama, dodatno zamagljuje i mistifikuje značenje ovog uzroka.<sup>10</sup>

Tako će se vidjeti da po ovom mitskom kazivanju razdor nastaje uslijed toga što u nekom vremenu upravljači države neće moći da odrede pravo vrijeme plodnosti i neplodnosti vladarskog roda. Da ne bi promaklo vrijeme plodnosti u kome se rađaju ljudi sa zlatnom prirodom, potrebno je držati se jedne čudnovate i nerazgovjetne matematičke formule, pomoću koje se dobija „geometrijski broj (koji) vlada nad dobrim i rđavim rađanjima“.<sup>11</sup> Kada dođe vrijeme da čuvari zaborave ovu formulu, počće da se od upravljačkog staleža čuvara rađaju djeca koja više neće imati prave sposobnosti da vode polis.

Veoma je teško i pri najpodrobnijem razmatranju prozrjeti neku logiku i skrivenu misao koja bi uputila na racionalno dešifrovanje ovog zanimljivog ali i krajnje zagonetnog mitskog govora. Osim toga u sadržaju ovog teksta ne može se otkriti zbog čega je Platon mistifikovao i učinio neprozirnim uzrok prelaska iz uzorne u timokratsku državu.

7 *Pol.* 545d.

8 *Pol.* 545d. Up. Ferarri 2006: 67, 76.

9 Vid. Lear, 2006.

10 *Pol.* 546a–d.

11 *Pol.* 546c–d. Vid. Adam 1902: 209, 277.

Pošto smo prinuđeni da zanemarimo za nas nerazumljivu Platonovu poruku sakrivenu u matematičkoj formuli o plodnom i neplodnom vremenu, samim tim se i pitanje uzroka prelaska iz uzorne države u timokratiju ostavlja po strani. Preostaje da se razmotri važnije pitanje od načina prelaska u timokratiju, a to je problem razgraničenja ova dva uređenja. Drugim riječima, ovdje se postavlja pitanje uspostavljanja razlike između spartanske države koja je nosilac i čuvar starohelenske etike, i s druge strane, uzorne države koja je rezultat filofske teoretizacije tradicionalne slike svijeta. Potpuno nesrazmjerno značaju ovog pitanja, Platonov odgovor je više nego sažet. Pored nekoliko napomena koje se odnose na uvođenje privatne svojine i novca u upravljački i vojni stalež,<sup>12</sup> po čemu timokratija liči na oligarhiju, Platon kao osnovnu razliku navodi sledeći stav, koji govori o upravljačima u timokratiji: „oni nisu vaspitavani ubjeđivanjem nego silom, i pravu muzu, muzu dijalektike i filofsije će zanemariti a više će počasti ukazivati gimnastici nego muzici (filosofiji)“.<sup>13</sup>

135

Kako nisu rođeni u skladu sa formulom o plodnom vremenu, ovi upravljači najprije neće imati potreban afinitet i ljubav prema filofsiji. To znači da njihovo obrazovanje neće počivati na ubjeđivanju, nego će oni silom proći kroz predviđeni obrazovni program. Pošto je sila neadekvatno sredstvo kad su u pitanju filofsija i dijalektika, dolazi do zanemarivanja ovih oblasti, što na kraju dovodi do nedovoljnog obrazovanja. S druge strane, ovim zapostavljanjem filofsije u prvi plan obrazovanja izbija gimnastika koja vodi isticanju srčanosti.<sup>14</sup> Kod timokratskog čovjeka to se najbolje vidi po tome što on nema „sposobnost prosuđivanja, kombinovane sa obrazovanošću“.<sup>15</sup> Dakle, suštinska razlika između uzorne i spartanske države ogleda se u nedovoljnom udijelu filofsije u obrazovanju vladarskog sloja u Sparti, što dovodi do toga da srčanost nadomješta ovaj nedostatak, a što se manifestuje u dominaciji klase čuvara u Sparti. Platon kaže da je timokratija negdje između savršene države i oligarhije. Po svemu onome, po čemu je spartanska država Platonu poslužila kao polazište za njegovo političko učenje, a što filofska teoretizacija nije ukinula kao neistinito, timokratsko je uređenje slično uzornom. S druge strane, prisustvo novca i privatne svojine čini ovo uređenje sličnim oligarhijskom.

---

12 *Pol.* 547b–c.

13 *Pol.* 548b–c. Up. Ferrari 2006: 65–67.

14 *Pol.* 548c.

15 *Pol.* 549b.

Prelaz iz timokratije u oligarhiju predstavlja korak dalje od pravične države. Timokratsko uređenje se urušava uslijed uvećavanja bogatstva, budući da „ljudi najprije traže priliku da potroše svoje bogatstvo, a da bi to mogli da urade oni prekrajaju zakone i ne pokoravaju im se ni oni ni njihove žene“.<sup>16</sup> Težnja za bogatstvom otkriva da se težište u vrijednosnom sistemu pomjera sa vrlina na materijalna dobra. Platon je vjerovao da se vrlina i bogatstvo međusobno isključuju, što znači da kad je u državi na cijeni bogatstvo, nedostaje poštovanje prema vrlini. Pošto su ljudi uvijek upravljani prema onome što se uzima kao željena i cijenjena stvar, prirodno je da se istovremeno zanemaruje sve ono što ne predstavlja posebnu vrijednost.<sup>17</sup> Timokratski čovjek svoju ljubav prema takmičenju i časti, koja proizlazi iz prevlasti voljnog dijela duše, sve više zamjenjuje za ljubav prema bogatstvu.

136

Šta se na osnovu rečenog kao bitna zakonitost može uočiti u ovim opadajućim prelazima iz boljih u gora državna uređenja? Pri pažljivom posmatranju pokazuje se da prilikom prelaska iz pravičnog polisa u timokratiju, dolazi i do pomjeranja u odnosima izmjeđu dijelova duše kod timokratskog čovjeka. Tako sada više ne upravlja razumni, već voljni dio duše, što je saglasno ulozi ratnika u Sparti. Daljim prelaskom u oligarhiju, sa voljnog dijela, upravljanje pada na požudnost,<sup>18</sup> što je u saglasju sa ulogom novca u oligarhijskoj državi. Ozakonjivanje prevlasti požudnog dijela duše ogleda se između ostalog i simbolično u donošenju zakona, na osnovu koga se visina prihoda uzima kao parametar za mjeru participacije u vlasti.

U Platonovoj kritici oligarhije formuliše se oko deset nedostataka ovog uređenja, od kojih su prva dva vjerovatno najvažnija.<sup>19</sup> Koristeći omiljenu metaforu o krmanošu na lađi, Platon navodi prvi nedostatak oligarhije iz koga se dalje izvode svi ostali. Ako bi kriterijum za postavljanje krmanoša umjesto potrebnog umjeća bila veličina imovine, onda se dešava da pravi krmanoš, ako je siromašan, mora svoje mjesto prepustiti imućnom čovjeku, bez obzira što on ne zna dobro da upravlja brodom. Drugi važan prigovor tiče se problema dezintegracije i podvajanja države na dva međusobno neprijateljski suprotstavljena dijela, do čega dovodi oligarhija.<sup>20</sup> Radi se o tome da formalno poveziva-

---

16 *Pol.* 550d.

17 *Pol.* 551a.

18 Up. Morris 1933: 135.

19 *Pol.* 551c.

20 *Pol.* 551d–e.

nje materijalne moći i političke vlasti, odnosno potpuno uslovljavanje i normiranje političkih odnosa samo na osnovu ekonomskim cenzusa, vodi, s jedne strane, sužavanju broja ljudi kod kojih se nalazi najveći dio materijalnog bogatstva, a s druge strane, siromaštvo se proširuje na sve veći broj građana. Ta dva dijela neminovno ulaze u stanje međusobnog neprijateljstva.

### **Kritika demokratije i tiranije**

Značaj pitanja demokratije može se pratiti u tri zasebna konteksta. Jedan je razmatranje demokratije u datom okviru pet modela državnog uređenja. Zatim, imajući u vidu da je Platon u demokratiji proveo najveći dio svog života, i istovremeno vodeći računa o njegovoj načelnoj okrenutosti prema starohelenskoj etici, posebnu pažnju pobuđuje njegov odnos prema demokratiji. I kao treće, za nas je značajno Platonovo razmatranje demokratije s obzirom da je u savremenom svijetu termin demokratija, bez obzira na postojanje brojnih suprotstavljenih teorijskih tumačenja ovog pojma, zadobio na političko-ideološkom planu skoro univerzalno važenje. Takođe, nezavisno od toga što postoje načelne razlike između antičkog i modernog koncepta demokratije, Platonova razmatranja mogu i danas biti relevantna, jer pored bitnih razlika postoje i neki njihovi zajednički aspekti.<sup>21</sup>

137

Potrebno je zapaziti da se prelaskom iz timokratije na oligarhiju, to jest prelaskom sa voljnog na požudni dio duše, dalja razmatranja koncentrišu na predmete koji su u osnovi vezani za sferu požudnosti, a to je, najopštije govoreći, teren ekonomskih odnosa i materijalne dobiti.<sup>22</sup> Glavni uzrok propadanja oligarhije i njenog zamjenjivanja demokratijom pronalazi se u načelnoj nemogućnosti da se zadovolje prohtjevi požudnosti u situaciji kad ovaj dio duše upravlja nad razumnim i voljnim dijelom.<sup>23</sup> Nastanak demokratije se u potpunosti vezuje za kretanje ekonomskih odnosa u oligarhiji. Oligarhijski vladari podstiču građane na neumjerenost u trošenju novca, znajući da to u krajnjoj liniji vodi rasipanju imovine. Cilj ove strategije je krajnje jednostavan. Platon smatra da se oligarsi nadaju da će na taj način uvećati vlastitu imovinu a time i političku moć. Pored brojnog dijela građana koji su zbog svog siromaštva neprijateljski raspoloženi prema vlasti, sada se ovaj korpus uvećava novim i opasnim neprijateljima oligarhijskog uređenja, ljudima koji su uslijed

21 Vid. Szpiro 2010: 2.

22 Vid. Ferrari 2006: 65 i dalje.

23 *Pol.* 555b.

rasipništva izgubili svoje bogatstvo. Platon primjećuje da njihovo neprijateljstvo značajno podstiče činjenica da su istovremeno sa imovinom izgubili politički uticaj i socijalni ugled.

Zaustavljanje propadanja oligarhijskog uređenja<sup>24</sup> moguće je jedino ako se donese zakon „da svaki zajmodavac sklopi ugovor na svoj rizik“.<sup>25</sup> Ne ulazeći u procjenu koliki bi domet bio jednog ovakvog zakona, važno je primjetiti da Platon zaustavljanje procesa koji vodi ka demokratiji vezuje za intervenciju u oblasti ekonomskih odnosa, i predlaže zakon koji je u svojoj biti usmjeren protiv ekonomskog načina mišljenja. Može se postaviti teza da bi do nestajanja oligarhije vodilo i donošenje i izostavljanje ovakvog zakona. U prvom slučaju, koji je malo vjerovatan, uvođenje ovog zakona pretpostavlja da oligarsi, uviđajući samodestruktivnost svog osnovnog načela, koji je zasnovan na uvećavanju ekonomske dobiti, postavljaju zakone koji u osnovi redefinišu uređenje države i vraćaju ga na prethodni timokratski stepenik. S druge strane, ako se ne donese zakon, to jest ukoliko izostane samosvijest oligarha o defektnosti njihovog načela, onda se oligarhija razvija do svog samoukidanja.

138

Oligarhijski princip produbljuje podvajanje države na siromašne i bogate. Takvo stanje je pogodno da se bilo na podsticaj spolja ili na osnovu nekog povoda koji proizlazi iz nesklada u državi, dođe do unutrašnjeg razdora i pobune u polisu.<sup>26</sup> Na ovaj ili onaj način, tek oligarhija samo pripravlja teren za pad u demokratiju: „Demokratska vlada, dakle, nastaje kad siromasi pobjede, pa jedan dio protivnika pobiju a drugi protjeraju, a sa ostalima ravnomjerno podijele vladu i građanska prava, i kad se najčešće vlasti u njoj biraju kockom“.<sup>27</sup>

Kada izuzmemo iz citiranog teksta dio koji se odnosi na pobunu, ostaju dva stava koja govore o prirodi demokratskog uređenja. Ravnomjerna podijela vlasti i izbori kockom predstavljaju prvobitno antičko razumjevanje neposredne demokratije. Drugi stav koji govori o davanju jednakih građanskih prava svim građanima, temeljna je odrednica i moderne predstavničke demokratije. U osnovi pojma demokratije, bilo da se radi o njenom neposrednom ili predstavničkom obliku, nalazi se politička sloboda. Pojam slobode u antičkoj demokratiji za svog nosioca još nema slobodnog i samosvjesnog subjekta, što slobodi daje posebno značenje.

24 Koje nužno slijedi iz nastojanja najbogatijih da se zasite bogatstvom, dakle onim čime oligarhijske prirode ne mogu da se zasite.

25 *Pol.* 556b.

26 O nastanku demokratskog uređenja vid. Adam 1902: 240.

27 *Pol.* 557a.

Platon značenje slobode u demokratiji formuliše na sledeći način: „Zar nije jasno i to da će u početku u državi biti sve dozvoljeno i svuda će vladati sloboda i mogućnosti da svako radi u njoj šta hoće“.<sup>28</sup>

Sloboda se, dakle, svodi na proizvoljnost volje koja je upravljena na ono što joj se dopada i izgleda joj kao njen interes. Uređenju koje gaji ovakvu slobodu Platon ne odriče da može izgledati kao najbolje uređenje. Međutim, zbog jednostranog karaktera ovako razumjevanje slobode, izgled najboljeg uređenja za Platona je samo *privid*, u osnovi kojeg se nalazi izokretanje stvarnog stanja stvari. A stvarno stanje stvari prema Platonu je da „drskost nazivaju lijepim vaspitanjem, bezakonje slobodom, rasipništvo velikodušnošću, bestidnost hrabrošću“.<sup>29</sup> Izvor samovoljne slobode demokratskog čovjeka je u njegovom podjednakom uvažavanju svih nagonskih impulsa koji ga podstiču na djelovanje.<sup>30</sup> Ne postoji razlikovanje želja na osnovu razloga pomoću kojih se procjenjuje koji su nagoni uslovno govoreći dobri a koji su rđavi.<sup>31</sup> Povodeći se za strastima koje su hirovite, promjenjive i nestalne prirode, demokratskom čovjeku izmiče mogućnost djelovanja u okviru nekog široko shvaćenog reda.

139

Rečeno se ponajbolje može vidjeti u Platonovom duhovitom i istovremeno životnom opisu svakodnevne povodljivosti za strastima. U ovom opisu se u priličnoj mjeri mogu prepoznati i neki fenomeni savremenog demokratskog čovjeka: „Čas se opija uz zvuke frule, a čas pije vodu i mršavi; sad radi gimnastiku, a sad je opet lijen i ne mari ni za šta; katkad izgleda da se bavi filosofijom; često vodi državne poslove; skače na govornicu, pa govori i radi ono što mu toga časa pada na pame“.<sup>32</sup> Razmišljajući o ovoj slobodi na neuređeni život, Platon je uhvatio jednu važnu ideju koja otkriva unutrašnji problem demokratije.<sup>33</sup> Naime, Platon uviđa da u demokratskoj državi spoljašnji pisani ili nepisani moralni zakoni postaju sve slabiji i vremenom skoro prestaju da važe, jer većina građana, prihvatajući da su sve želje legitimne i ravnopravne, ukida unutrašnji moralni zakon. Uvažavajući sve želje koje se javljaju, čovjek postaje prekomjerno osjetljiv na bilo koji pokušaj za ustanovljenje nekog reda. I upravo na ovoj dostignutoj tački antičke političke slobode, začinje se početak tiranije i kraj demokratije. Jednostranost prelazi u svoju suprotnost, prekomjerna i samovoljna sloboda odvodi u ropstvo.

28 *Pol.* 557b.

29 *Pol.* 561a. Up, Frede 2011: 202–204.

30 *Pol.* 561c.

31 Up, Irwin 1995: 286.

32 *Pol.* 561c–d.

33 Up, Santas 2010: 170. i dalje.

Platon ističe pravilo da svaka prekomjernost vodi preokretu. Zbog toga jednu jednostranost ukida njena suprotnost: „poslije krajnje slobode (slijedi) najveće i najstrašnije ropstvo“.<sup>34</sup>

140

S obzirom da u ovako shvaćenom demokratskom uređenju požudnost predstavlja dominantni dio ljudske prirode, što se ogleda u tome da se čovjek u svojim djelovanjima rukovodi strastima, neposredan povod za pad demokratije u tiraniju ne odnosi se na napuštanje moralnih normi, već se konkretizuje kao sloboda da se od drugog uzme njegova imovina. Platon je smatrao da u demokratskom uređenju koje karakteriše opšta neuređenost, najbogatijim postaju oni građani koji se pokazuju kao najuredniji.<sup>35</sup> Upravljači u demokratiji uglavnom potiču od one vrste ljudi koja je uslijed prekomjernog rasipništva potpuno osiromašila u oligarhiji. Sada kao upravljači oni oduzimaju imovinu od bogatih, uzimajući najveći dio za sebe, a manji dio koristeći za potkupljivanje narodnog povjerenja. Kako se i ovo oduzimanje, poput svega ostalog u demokratiji, vrši bez ikakvog reda i zakona, počinje da se javlja otpor kod onih od kojih se uzima.<sup>36</sup> Oni u skupštini traže zaštitu svoje imovine, a ovakva nastojanja upravljača narodu se tumače kao pokušaji da se ponovo uspostavi oligarhija. Da bi se zaštitio od povratka na oligarhiju, narod spremno prihvata zastupnika koji potiče iz demokratskog upravljačkog sloja. Zastupnik naroda formuliše njihove zahtjeve u borbi protiv imućnih ljudi, i zauzvrat traži od naroda tjelesnu stražu kako bi i sam u ovoj borbi bio zaštićen. Nadajući se koristi za sebe, narod daje gardu svom zastupniku, koji time postaje njihov zaštitnik. U stvari, pokazaće se da on preuzimajući vlast uz pomoć svoje garde postaje tiranin.<sup>37</sup>

U redosljedu poteza koje potom tiranin povlači, prvi se odnosi na razdjeljivanje zemlje narodu, a ponajviše ipak svojim pristalicama.<sup>38</sup> Sebe ne naziva tiraninom, već naprotiv, koristi retoriku kojom se promovise kao blag i miroljubiv. Kada uz pomoć kombinatorike paktiranja s jednim protiv drugih političkih protivnika pobjedi sve svoje suparnike, i obezbjedi potpunu vlast, tada otpočinje ratove, jer se u ratu narod vezuje za vođu.<sup>39</sup> Uz to, pošto rat nužno siromaši građane, tiranin se nada da će građani mnogo manje pažnje posvjećivati političkim prilikama u

34 *Pol.* 564a.

35 *Pol.* 564e.

36 *Pol.* 565b–c.

37 *Pol.* 566b.

38 *Pol.* 566e. Da u opisu tiranina Platon izvesno ima u vidu Dionisija prvog, vid. Adam 1902: 257. O tiraninu vid. Lear 1997: 83.

39 *Pol.* 566e.

zemlji, a mnogo više brinuti o načinu svog preživljavanja. To jest, tiranin se nada da će na taj način obezbjediti ostvarenje svog osnovnog cilja, koji se ogleda u tome da mu građani „manje rade o glavi“.<sup>40</sup>

Još jedan razlog, smatra Platon, motiviše tiranina da započne rat, a to je da one građane u koje sumnja da rade protiv njega, koristeći ratne okolnosti, preda neprijateljima. Jasno je, naravno, da se rat kao opšta strategija tiranina za opstanak na vlasti, neminovno vremenom okreće protiv njega samog. Prvo će oni najhrabriji ukazivati tiraninu na loše prilike i potrebu da se stvari promjene. Razumijevajući ove opomene kao opasnost za svoju vlast, tiranin će krenuti da uklanja sve one ljude koji, bilo zato što su hrabri, ponosni, razboriti ili ugledni, ne pristaju da podržavaju očigledno sve gore stanje u državi. Suprotno ljekarima „koji oduzimaju ono što je najgore, a ostavljaju ono što je najbolje, ovaj radi suprotno tome“.<sup>41</sup> Nema sumnje da će se uslijed ovakvog razvoja događaja, privrženost naroda svom nekadašnjem zastupniku i zaštitniku, izokrenuti u omrznutost i popuno neprijateljstvo. To povlači za sobom reakciju tiranina koji će sve više uvećavati svoju gardu. Vodeći računa prvenstveno da ova straža bude što vjernija, tiranin će posebnu pažnju obratiti na način izbora vlastite straže. Pošto se ona povećava zbog narušenog međusobnog povjerenja između tiranina i građana, on će se truditi da stražare regrutuje ne iz domaćeg građanstva, već da to po mogućstvu budu najamnici koji, osim za najamninu, uopšte nisu zainteresovani za političke odnose u polisu. Kao mogućnost Platon navodi oslobađanje robova od građana i njihovo pretvaranje u lojalnu tjelesnu stražu. Narod koji je tražio, i u tiraninu dobio zaštitu od imućnih ljudi, na kraju u tiraniji postaje rob ne samo svog zaštitnika tiranina, nego i rob svojih nekadašnjih robova.

Redosljed po kome se od idealne države korak po korak pada sve niže, dok se na kraju ne dođe do tiranije, tog najgoreg državnog uređenja, zasniiva se na principu da je najbolje, najkorisnije i jedino istinito prvobitno uzorno uređenje, i da što se više struktura polisa udaljava od savršene države, srazmjerno tome ona je i sve gora, nekorisnija i neistinitija. Komparativno poređenje ovih uređenja koje treba da potvrdi ispravnost gore postavljenog načela, pretpostavlja sudiju koji neće poput djeteta biti zavarano spoljašnjim sjajem, već onog „ko može duhom da uđe u čovjekov karakter i ko je u stanju da ga shvati... ko ima dublji pogled“.<sup>42</sup>

40 *Pol. 567a.*

41 *Pol. 567c.*

42 *Pol. 577a.*

Platon smatra da se, posmatrano iz perspektive ovog dubljeg pogleda, uzorna država pokazuje kao najbolja i najsrećnija, a da se na suprotnom kraju, kao najgora i najnesrećnija država, ispoljava tiranija. Tiranija je u najvećoj mjeri ropska država u kojoj je slobodan vrlo mali dio ljudi. Kad uporedimo ovo stanje slobode i ropstva u tiraniji sa stanjem u kome se nalazi duša tiranskog čovjeka, uočava se da i u njegovoj duši vlada nesloboda u njena dva plemenita dijela, dok je najmahnitiji dio požude slobodan i gospodari cijelom dušom.<sup>43</sup> Dakle, iako je mali dio duše slobodan, kao što je i mali broj ljudi u tiraniji slobodan, zbog prirode ovog dijela koji vlada, cijela duša je zapravo neslobodna, što po analogiji važi i za polis. Platon zaključuje da je duša tiranskog čovjeka u potpunosti pod vlašću i u ropstvu strasti i zbog toga najneslobodnija.

### U kojoj državi se pojavljuje najveće zadovoljstvo?

142

Da bi izveo dokaz po kome su ljudi slični uzornoj državi srećniji od ljudi koji odgovaraju ostalim uređenjima, Platon se ponovo vraća na trodijelnu podjelu duše.<sup>44</sup> Filozof u kome preovladava razumni dio duše, pravo zadovoljstvo razumijeva kao saznanje istine. Kod častoljubivog čovjeka dominira volja, i on u skladu sa ovim vladajućim dijelom zadovoljstvo traži u slavi. Mnogostruko ispoljavanje vladavine požudnog dijela, Platon uopštava kao sklonost za dobitkom, pa će ljubitelj dobiti prezrti znanje i slavu, i svoje zadovoljstvo prepoznati u dobitku.<sup>45</sup> Kako svaki čovjek kao pravo zadovoljstvo koje donosi sreću vidi u onim zadovoljstvima koja su u saglasnosti sa dijelom duše koji kod njega preovladava, postavlja se pitanje uspostavljanja kriterijuma na osnovu kojih se može prosuditi „ko od tih ljudi najistinitije govori“.<sup>46</sup> Iskustvo, rasuđivanje i zaključivanje sačinjavaju, smatra Platon, najbolji kriterijum. Zbog toga je potrebno ispitati koji je od nabrojana tri tipa ljudi najiskusniji, uzimajući u obzir sve navedene vrste zadovoljstva.

Ljubitelj dobiti se može odlučiti da preduzme istraživanje predmeta filosofije: „onog što je po sebi istinito“.<sup>47</sup> Iz ovog ispitivanja nastaje neko iskustvo, na koje on može da se pozove. S druge strane, filozof takođe stiče iskustva u zadovoljstvima koja su vezana za dobit. Polazeći od rečenog, postavlja se pitanje da li je iskustvo koje postiže filozof u

43 *Pol.* 577d. Up. Ferrari 2005: 60, 97.

44 *Pol.* 580d.

45 *Pol.* 581a.

46 *Pol.* 582a. Up. Kraut 2011: 210.

47 *Pol.* 582a.

zadovoljstvima dobiti veće nego iskustvo ljubitelja dobiti koje on ima u filozofskom znanju. Platonova argumentacija po kojoj filozof pobjeđuje u ovom takmičenju, zasniva se na tezi da iskustvo filozofskog znanja nužno zahtjeva specifičnu i posebno talentovanu filozofsku prirodu, koja se potom dugo i mukotrpno obrazuje. Pa ni to nije dovoljno za dostizanje punog iskustva istine, već je potrebno računati i na niz povoljnih spoljašnjih okolnosti u ukupnim društvenim odnosima. Ništa slično se ne traži kad je u pitanju sticanje iskustva u zadovoljstvima dobiti. Jednostavno, filozof još od djetinjstva dolazi u dodir sa obje vrste iskustva, što nedvosmisleno upućuje da je u ovako postavljenom poređenju filozof iskusniji od ljubitelja dobiti.

Pošto saznanje suštine postojećeg ostaje isključivo stvar filozofa, do koje ne dopire iskustvo ostalih ljudi, a filozofi mogu u većoj ili manjoj mjeri da imaju iskustvo zadovoljstava koja proizlaze iz požude, onda je već a priori jasno je da je filozof pobjednik u Platonovom poređenju mogućnosti sticanja iskustva. Častoljubiv čovjek ne prelazi granicu koja vodi u filozofsko saznanje ideja, inače, kad bi mu to pošlo za rukom onda bi postao filozof i prestao biti častoljubiv. A filozofa često dostiže slava, i ovo iskustvo mu nije nepoznato. Slijedi zaključak: „dakle, po iskustvu one trojice ovaj (filozof) će najbolje prosuđivati“.<sup>48</sup>

143

Ako ljubitelj časti i ljubitelj dobiti nisu iskoristili iskustvo kao kriterijum koji bi pokazao da je neko od njihovih zadovoljstava ono koje zaista dovodi do istinske sreće, onda je malo vjerovatno da se to može postići preko druga dva kriterijuma (rasuđivanje i zaključivanje), koja se nalaze na polju same filozofije. Jer, specifično filozofsko iskustvo je plod mišljenja. A um kao organon filozofskog mišljenja je preovlađujući dio duše samo kod filozofskih priroda.<sup>49</sup> Po svojoj prirodi prosuđivanje zahtjeva i proizlazi iz dijaloga kroz koji se iznose najbolji dokazi. Samo ukoliko bi dobit ili slava, a ne razgovor i dokazi, bili podloga za prosuđivanje, onda bi se moglo reći da je istinito ono prosuđivanje po kome su dobit ili čast prava zadovoljstva.<sup>50</sup>

Uzimajući u obzir iskustvo, prosuđivanje i zaključivanje kao kriterijume, Platon zaključuje da je istinit filozofov govor, po kome najveće i pravo zadovoljstvo pripada umnom dijelu duše.<sup>51</sup> Pravo ili najprijetnije zadovoljstvo pripada čovjeku kod koga umni dio duše upravlja životom.

48 *Pol.* 582d.

49 *Up.* Murphy 1951.

50 *Pol.* 522e.

51 *Pol.* 583a.

S obzirom da se čovjek posmatra kao država u malom, što znači da se ovi zaključci o odnosima u čovjekovoj duši putem analogije preslikavaju i na državu, može se izvesti i opštiji zaključak, da je u državi u kojoj vladaju filosofi istinski najprijetnije živjeti.<sup>52</sup> Sasvim je izvjesno da je Platonu bilo veoma značajno da za pravičnost uzorne države veže i zadovoljstvo, odnosno da se ispoljavanje pravičnosti pokaže kao istinsko zadovoljstvo. Razumijevajući važnost pitanja zadovoljstva, Platon preduzima korake da se i na ontološkom planu potvrdi i iskaže povezanost pravičnosti i zadovoljstva, koje ujedinjuje uzorna država. Istovremeno, vraćajući raspravu na ontološki nivo postiže se da zaključna razmatranja o opštem karakteru državnih uređenja budu utemeljena u ontologiji, pa se na taj način pokazuje da je ontologija početna tačka iz čijih se načela razvija politika, i završna tačka iz koje se prosuđuje valjanost i istinitost iznetih sadržaja o politici.

144

Ulazeći u ontološku argumentaciju, Platon iznosi stav da se o zadovoljstvu ne može ispravno misliti bez iskustva istine.<sup>53</sup> Ukoliko se iz ovog iskustva posmatraju dva raznorodna stanja, kao što su to s jedne strane glad i žeđ, a s druge neznanje i nerazumnost, razaznaje se da su to praznine u tijelu, odnosno duši. Uzimanje hrane i dobijanje znanja je neko popunjavanje ovih praznina. Bitna razlika između ova dva ispunjavanja praznine ispoljava se s obzirom na prisutnost bića u jednom ili drugom slučaju. Naime, znanje kod Platona obuhvata „ono što je umno i, uopšte sve vrline“,<sup>54</sup> što će reći da je predmet znanja nepromjenljivi, vječni i uvijek sebi jednak transcendentni svijet ideja.<sup>55</sup> Nešto sasvim drugo i suprotno nalazimo u značenju predmeta kao što su hrana i piće. Znanje o idejama kao o onom što je uvijek sebi jednako, u duhu Platonove filosofije, sasvim sigurno mora više učestvovati u biću, nego što je to slučaj sa uvijek promjenljivom hranom i pićem. Sve što manje učestvuje u čistom biću, manje učestvuje i u istini. To znači da hrana i piće koji u odnosu na znanje, mnogo manje učestvuju u biću, samim tim će kao ispunjavanje praznine biti i manje istiniti: „rod onog što služi za njegu tijela, u odnosu prema rodu onoga što služi za njegu duše, manje učestvuje i u istini i u biću.“<sup>56</sup> Drugim riječima, znanje koje ima više bića u sebi daje i mnogo više istinskih zadovoljstava čovjeku nego hrana i piće koji time što imaju mnogo manje učešća u biću i istini, daju zadovoljstvo u čijoj osnovi

52 Up. Kraut 2011: 215–217.

53 *Pol.* 584e. Vid. Papas 2003: 174. i dalje.

54 *Pol.* 585b.

55 *Pol.* 585c. Komentar ovog dela dijaloga vid. Ferrari 2000: 304, fn. 16.

56 *Pol.* 585d.

nije biće i istina. Samim tim je to zadovoljstvo „manje postojano, manje pouzdano i manje stvarno“.<sup>57</sup>

Pogrešno bi bilo ako bi se iz rečenog izvukao zaključak da Platon u načelu negira mogućnost da i zadovoljstva, koja potiču od želja nastalih iz požudnog ili voljnog dijela duše, ne mogu biti istinska zadovoljstva. Naprotiv, ostavlja se mogućnost da su i ova zadovoljstva „istinska u najvećem stepenu“,<sup>58</sup> pod uslovom da su rukovođena pravim razlogom i znanjem. Ukoliko svim dijelovima duše uz njihovu saglasnost upravlja umni, to jest filozofski dio,<sup>59</sup> onda se ispunjavaju uslovi za ostvarivanje pravičnosti, što u osnovi znači da je svaki dio duše djelatan u saglasnosti sa svojom namjenom.<sup>60</sup> I samo kroz takvu djelatnost oni ostvaruju sebi primjerena zadovoljstva. Istinita, pa samim tim i najbolja zadovoljstva, sva tri dijela duše ispoljavaju se jedino u kontekstu pravičnosti.<sup>61</sup> Takođe, to znači da se i u državi ostvaruje istinsko zadovoljstvo ako je država zasnovana na analognoj strukturi, dakle, da su filozofi, zahvaljujući svom umnom uvidu u ontološki poredak stvarnosti, upravljački sloj, a da čuvari i treći stalež djeluju shodno svojoj prirodi i namjeni, i da istovremeno imaju uvjerenje da je pravično da filozofski sloj upravlja polisom. Iz ostvarene ideje pravičnosti, da svako u skladu sa svojom prirodom radi svoj posao, kao prirodna posljedica proizlazi istinsko zadovoljstvo za svakog građanina pojedinačno, za stalež kojem pripada i za polis uopšte.

145

S druge strane, postoji mogućnost da se zadovoljstva čiji predmeti sami po sebi ne učestvuju u punoj mjeri u biću i istini,<sup>62</sup> ne razviju do stepena istinskog zadovoljstva. To se dešava napuštanjem pravičnog poretka, kad jedan od dva donja dijela duše zauzme upravljačko mjesto, koje pripada umnom dijelu.<sup>63</sup> Izgubivši mjesto upravljača duše, umni dio više nije u stanju da pronade adekvatno zadovoljstvo, što onemogućava i ostala dva dijela duše da ispolje svoja odgovarajuća zadovoljstva. Jer, zadovoljstva koja su vezana za požudni i voljni dio uslijed njihovog nedovoljnog učestvovanja u suštini i biću, nužno moraju biti vođena pravim razlogom i znanjem da bi nadoknadili svoj izvorni nedostatak

57 *Pol.* 585e.

58 *Pol.* 586d. Up. Klosko 2007: 106.

59 Umni dio duše Platon još naziva i filozofskim dijelom, zbog toga što se osnovna manifestacija u ispoljavanju ovog dijela duše ogleda u ljubavi prema filozofiji (*Pol.* 586e).

60 Up. Joseph 1935: 5.

61 O argumentaciji u vezi sa pravdom i pravičnošću vid. Santas 2006; Price 2008.

62 Zadovoljstva požude i voljnog dijela duše.

63 *Pol.* 587a.

i ostvarili se kao istinska zadovoljstva. Kako je umni dio izgubio svoje mjesto upravljača, koje mu po pravičnom poretku pripada, on dakle ne samo što je time onemogućen da dođe do svog zadovoljstva, već ne omogućava ni ostalim dijelovima duše da zadobiju njima odgovarajuće zadovoljstva. Nepravično stanje može samo da stvori privid istinskog zadovoljstva, ali nikada ne može da bude osnov za pravo zadovoljstvo.

146

Iz izvedenih argumentacija Platon dolazi do zaključka da je pravična država samo ona koja je zasnovana na ontološkim načelima, i u kojoj vladajući sloj, time što su to filosofi, saznaje ontološke zakone države na osnovu kojih oni upravljaju polisom. Samo iz pravično uređenog stanja nastaje istinsko zadovoljstvo. Platon se čvrsto držao istoznačnosti strukture države u nama i države kao polisa. Međutim, ipak u jednoj tački dolazi do prekida ovog paralelizma, i Platon razdvaja sudbinu mikrodržave od sudbine uzornog polisa. Radi se o tome da savršena država realno postoji u čovjeku koji je po idealnom uzoru uredio vlastitu dušu.<sup>64</sup> Za postojanje države u nama, kako Platon kaže, „uopšte nije važno da li ovakva država negdje stvarno postoji ili će tek u budućnosti postojati“.<sup>65</sup>

Na prvi pogled izgleda logično da se ide, ako je to moguće, na osiguravanje realnog postojanja makar jedne forme uzorne države. Drugo je pitanje da li je izvodljivo ovo razdvajanje, odnosno da li savršena država u nama može da postoji ako sama nije objektivno postojeća. Pitanje prati osnovni smisao Platonove ideje pravičnosti i ono se može formulisati na slijedeći način. Uzorna država u nama kao svoj nužan uslov pretpostavlja da umni dio duše upravlja nad voljnim i požudnim. Već je rečeno da to označava pravično uređenje i istinsko zadovoljstvo. Međutim, od filozofa kao uzorne mikrodržave se očekuje, to jest po ideji pravičnosti njemu pripada i nužno slijedi, da on upravlja i polisom, a ne samo državom u sebi. Ukoliko filozof ne upravlja polisom, što mu po ideji pravičnosti pripada, onda se postavlja pitanje da li je on ispoljio svoju prirodu. Jednostavnije pitano, da li postoji neka razlika u ispunjavanju pravičnosti i postizanju pravog zadovoljstva između filozofa koji upravlja polisom i filozofa koji živi u nepravičnoj državi a uzornu državu nosi samo u sebi.

Zaključno sa ontološkim utemeljenjem istinskog zadovoljstva u pravično uređenoj državi na određen način je dovršena osnovna Platonova zamisao da se iz metafizičkih načela razvije političko učenje. Do svog

64 *Pol.* 592b. Up. Spaemann 2011: 124.

65 *Pol.* 592b.

kraja došla je početna ideja da se osnovni princip starohelenske etike filozofski teoretizuje. Prvobitni cilj je bio da se stara mitska forma tradicionalnog načela oblikovanja i uređenje države po mjeri arete, koja je sofisticiranim kritikom dovedena u pitanje, saglasno novom duhu vremena zamjeni filozofskom formom. To je vodilo filozofskoj teoretizaciji starohelenske etike, kroz koju se izgradila i filozofska forma ovog nasljeđa.<sup>66</sup> Konkretno, to je značilo izmještanje pojma arete iz mita u diskurzivno razvijenu ontologiju, unutar koje se zasniva vrlina i izvodi politika. Ova teoretizacija tradicionalnog načela grčkog duha imala je za svrhu preoblikovanje starog načela, putem teorijske reinterpretacije njegovog sadržaja, koja u metodološkom smislu daje racionalni legitimitet starom predanju. Teorijsko opravdanje starohelenske etike, s druge strane, dovelo je do bitnih pomjeranja i promjena u sadržaju same ove etike.

Uvođenje ontologije umjesto mita, kao osnove iz koje se izvodi i politika, preobrazilo je u mnogim važnim tačkama starohelensku etiku. Početna ideja i razlozi koji su motivisali i pokrenuli Platona na odbranu starog načela kroz njegovu filozofsku reinterpretaciju, morali su sve više da se prilagođavaju i uklapaju u pravac koji je nametala unutrašnja logika filozofije. Dosljedno praćenje zakonitosti mišljenja koja proizilazi iz ontoloških postavki, nije se moglo zadržati samo na opravdanju običajnosti starohelenske etike. Pošto je ontologija postulirana kao idealni temelj iz čijih se načela razvija političko učenje, preobražaj starohelenske etike kretao se smjerom njegovog podešavanja idealizovanoj mjeri koja proističe iz prirode metafizičkog uzora. Samim tim, sada kada je završeno zasnivanje i istovremeno izvođenje politike iz ontologije, došlo je do promjene Platonovog odnosa prema starohelenskoj etici u odnosu na njegovo početno uzimanje tradicionalnog načela kao predmeta i osnove filozofske teoretizacije.<sup>67</sup> Uzorna država koja u punoj mjeri učestvuje u metafizičkom uzoru, sada zbog svoje filozofske utemeljenosti ontološki prethodi tradicionalnoj spartanskoj državi. Iz filozofske teoretizacije starohelenskog predanja proizašao je zaseban, ili bolje reći prvobitan i uzoran, oblik državnog uređenja. Sama običajnost starohelenske etike, koju reprezentuju kritsko i spartansko uređenje, visoko je rangirana kao timokratska država, ali ipak više ne predstavlja čisto načelo oličeno u uzornoj državi.

Primljeno: 10. jun 2013.

Prihvaćeno: 23. jul 2013.

<sup>66</sup> Up. Jeger 1991: 118.

<sup>67</sup> Jeger 1991.

## Literatura

**Platonova Država:**

- Burnet, John (Ioannes Burnet) (prir.), (1900–1907), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Anotatione 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: Reclam.
- 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.

**Sekundarna literatura**

148

- 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.
- Cherniss, H. (1941) Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Baltimore: John Hopkins University.
- Crombie, Ian MacHattie (1962), *An Examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Ferrari, G. R. F (2005), *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gadamer, Hans Georg (1983), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Transl. with an introd. by P. C. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gerson, Lloyd P. (2005), „Platonism in Aristotle's Ethics“, u David N. Sedley (prir.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy 27*: Oxford University Press.
- Guthrie, William Keith Chambers (1962–1981), *A History of Greek Philosophy* (6), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Robert (2010), *Plato*, London, Routledge.
- Halfwassen, Jens (2004), „Platons Metaphysik des Einen“, Marcel van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Irwin, Terence (1995), *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- 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, 9–83.
- Joseph, Horace William Brindley, (1935), *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Klosko, Georg (2007), *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: Demetra.
- Kraut, Richard (2011), „Plato’s Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b–592b)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 209–224.
- Kersting, Wolfgang (1999), *Platons Staat*, (Kommentar), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lear Johnatan (1997), „Inside and Outside the Republic“, *Plato’s Republic: Critical Essays* (ed) Richard Kraut, Rowman & Littlefield, 61–94.
- Lear Johnatan (2006), „Allegory and Myth in Plato’s Republic“, *The Blackwell guide to Plato’s Republic*, ed. G. Santas, Oxford, Blackwell Publishing, 25–43.
- Menzel, Adolf (1922), *Kallikles, Wien-Leipzig*: Franz Deuticke
- Milosavljević, Boris (1997), „Platonovo učenje o načelima“, *Filozofski godišnjak*, 10.
- Miller, Mitchell (2004), *The Philosopher in Plato’s Statesman*, Las Vegas, :Parmenides.
- Frede, Dorothea, „Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a–IX 576b)“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 193–208.
- Morris, C. R. (1933), „Plato’s theory of the good man’s motives“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 34, 129–142.
- Murphy, N. R. (1951), *The Interpretation of Plato’s Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- O’Meara, Dominic J. (2005), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Papas, Nickolas (2003), *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Republic*, 2nd ed, Routledge: New York.
- Poper, Karl (1993), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, 1–2, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl (2002), *The Poverty of Historicism*. Routledge: New York.
- Price, A. W. (2008), „Reasoning about Justice in Plato’s Republic“, *Philosophical Inquiry* 30 (3/4), 25–35.
- Ross William David, (1963), *Plato’s Theores of Ideas*, Oxford: Clarendon Press..
- Rabieh, Linda R. (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato’s Republic*, Indianapolis: Hackett.
- Santas, Gerasimos Xenophon (2006), „Methods of Reasoning about Justice in Plato’s Republic“, *The Blackwell guide to Plato’s Republic*, ed. G. Santas, Oxford: Blackwell Publishing, 125–145.
- Santas, Gerasimos Xenophon (2010), *Understanding Plato’s Republic*, Chichester: U.K, Wiley-Blackwell.
- Sinclair, Thomas Alan (1952), *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Spaemann, Robert (2011), „Die Philosophenkönige“, Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, 3, Berlin Akademie-Verlag, 121–134.
- Szpiro George G (2010), *Numbers Rule: The Vexing Mathematics of Democracy, from Plato to the Present*, Princeton University Press.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1977), „Misli uz Platonova Državnika, Povijesno podrijetlo tradicionalnog određenja biti čovjeka“, u: Platon, *Državnik*, Zagreb: Biblioteka politička misao, , 93–104.

White, Nicholas P. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett.

Wilpert, P. (1975), „Die Ideenkritik on der Schrift ‘Über die Ideen“: Frühschriften des Aristoteles, Darmstadt.

Žunjić, Slobodan (1988), *Aristotel i henologija*, Beograd: Prosveta.

Aleksandar Nikitović

Perfect and Imperfect States

Summary

150 Early Greek ethics embodied in Cretan and Spartan mores, served as a model for Plato's political theory. Plato theorized the contents of early Greek ethics, aspiring to justify and revitalize the fundamental principles of a traditional view of the world. However, according to Plato's new insight, deed is further from the truth than a thought i.e. theory. The dorian model had to renounce its position to the perfect prototype of a righteous state, which is a result of the inner logic of philosophical theorizing in early Greek ethics. Prototype and model of philosophical reflection, in comparison to philosophical theory, becomes minor and deficient. Philosophical theorizing of early Greek ethics philosophically formatted Greek heritage, initiating substantial changes to the content of traditional ethics. Replacement of the myth with ontology, as a new foundation of politics, transformed early Greek ethics in various relevant ways.

**Keywords** Early Greek ethics, model state, democracy, theory of the state, politics, tradition