

*Катарина В. Бурђевић*  
*Београд*

## **ПОЛИТИЧКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ У ПЛАТОНОВИМ ДИЈАЛОЗИМА *ДРЖАВА И ЗАКОНИ\****

### **Сажетак**

У овом раду покушаћемо да покажемо како је Платоново учење о најбољој (идеалној) држави битно одређено његовом онтологијом. У периоду између писања *Државе* и *Закона* Платон развија *Теорију начела*, а ова теоријска позиција условљава принципијелну промену у разумевању уређења државе до које долази у дијалогу *Закони*, и на другачији однос Платона према демократији. Захваљујући пре свега радовима Ханса Кремера (H. Krämer) очљиво је да Платон ревидира рану поставу теорије идеја. Приклањајући се становишту да у античком епохалном склопу прва филозофија представља основу за гносеолошка, етичка и политичка учења, овде смо настојали да у дијалогу *Закони* рефлектујемо ову промену, због које је поменути дијалог различит у односу на раније писану *Државу*.

Кључне речи: држава, закони, правичност, владари, једно, мноштво, идеја, материја, ум, нужност

### **1. ОНТОЛОГИЈА И ПОЛИТИКА**

Становиште да је Платонова политика, односно његово разумевање државе битно одређено онтологијом, суочава се са приговорима, који инсистирају на томе да је већ код Платона на делу јасна подела знања, која ће постати крајње експлицитна код Аристотела (у његовом разлучивању теоретског, као знања ради знања,

---

\* Овај рад је скраћена и прерађена верзија дипломског рада аутора

и практичког, као знања ради деловања). Тако Еуген Финк,<sup>1)</sup> бранећи изворност Платонове политичке филозофије, тврди како не стоји теза да су Платонова етика и политика сасвим у сенци његове онтологије.

У дијалогу *Државник*, који је написан у раздобљу између настанка *Државе* и писања *Закона*, Платон разлучује државничко знање од других облика знања. Странац, који у присуству Сократа у ствари води овај дијалог, сматра да се државничко знање мора обележити посебним појмом „који само њему припада“.<sup>2)</sup> Међутим, у овом дијалогу нема говора о подели на практичка и теоретска знања, зато што појам „практичко“ овде означава оно што Аристотел именује термином „поиетичко“. Практично, државничко знање, према *Државнику*, припада теорији. На основу тога, Платон у овом дијалогу потцртава везу између филозофије и политике, насупрот претећем софистичком бављењу политиком. Према томе, иако се можемо сложити са Финковом тврдњом да је свакој *правој* филозофији страна накнадна примењивост појединих врста знања на друга подручја, код Платона политика ипак подразумева теоретско знање, које непосредно упућује на свет идеја, што у извесном смислу признаје и Финк, на наведеном месту. То, уосталом, није особеност само Платоновог учења; следећи интерпретацију Јоакима Ритера, можемо рећи да се исто догађа и код Аристотела.<sup>3)</sup>

У Платоновој *Држави* јасно је показана веза између филозофије и политике: филозофи треба да буду владари, односно владари треба да постану филозофи, из разлога што једино филозофија гарантује знање о ономе што је добро; једино благодарећи филозофском знању може се доспети до парадигме, на основу које треба уредити политичку заједницу, која „ни на који други начин не би могла бити срећна, осим кад би је, угледајући се на божанство, нацртали сликари“.<sup>4)</sup>

Оно што Платон замера политичким системима његовог времена јесте неувиђање истинског узора, према коме треба обликовати државу. Другим речима, сва државна уређења тадашње

1) E. Fink: „Metaphysik der Erziehung“ у *Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970, стр. 27-42.

2) Платон, *Државник* 258 с, у *Кратил, Теетет, Софист, Државник*, Плато, Београд, 2000. стр. 301, у даљем тексту – „Nom.“

3) Јоаким Ритер, „Наука о извору и смислу теорије код Аристотела“, у *Метафизика и политика*, ФПН, Загреб, 1987. стр. 54.

4) Платон, *Држава*, 500 е, БИГЗ, Београд, 1983. стр. 192, у даљем тексту – „Pol.“ Имајући у виду универзалну пагинацију Платонових дијалога, надаље нећемо наводити број стране издања *Државе* који смо користили.

Хеладе, од аристократије и олигархије, до демократије и тираније, не подразумевају да крманоши државе буду они који су у стању да разумеју саму суштину правичности, која треба да буде у темељу државе. Другим речима, филозофи треба да буду краљеви, зато што су у стању да се еманципују од чулног света, и да приспеју до адекватног увиђања идеја као истинских бића – благодарећи чему ће бити у стању да се адекватно приближе и самој суштини (бићу) правичности.

На крају шесте књиге *Државе* и у потоњој Аллегији пећине, којом почиње седма књига, Платон ће указати на ступњевитост знања, од најнижег, сликовитог представљања, преко веровања у „чињенице“ које сазнајемо на основу чула, до математике и филозофије, у којима се постиже еманципација од чулног знања. Чулно знање окренуто је материји, која је, онтолошки посматрано, само сенка идеја. Знање ће бити потпуније уколико је ближе идејама. На то указује оно „прилагођавање вида“ (јачем светлу), са којим се суочава ослобођени заточеник из Аллегије пећине, на свом степенастом путу ка истини, све до упирања погледа ка Идеји Добра. Сунце, које у аллегији пећине представља Идеју Добра, омогућује, како то Платон каже у шестој књизи *Државе*, да ствари (идеје) буду не само рођене, него и виђене: „Идеју доброга, дакле, треба да схватиш као нешто што предметима који се могу сазнати даје истину и што души која сазнаје даје способност сазнавања“<sup>5)</sup>, каже Сократ, сугеришући да је и сама способност сазнања идеја – онтолошки утемељена највишом идејом. Адекватан положај, приспеће у *topos noetes* (како се о свету идеја Платон изражава у дијалогу *Федар*), доспевање до места са кога се могу непосредно посматрати идеје, подразумева истинско знање. Истина утолико зависи како од највише идеје, темеља свих бића, тако и од тачности посматрања, а приспеће до адекватног положаја за посматрање идеја претпоставља еманциповање од чулног света.

Овај гносеолошки дуализам, према коме је истина јасно разликована од мњења (*δόξα*), односно *θεωρία* као мисаоно посматрање, веровања у сведочанства чула, заснован је на онтолошком дуализму. Као што идеје утемељују истинско знање, тако мњење почива на нижим онтолошким нивоима, одговарајући материји која не постоји по себи (него само благодарећи „учешћу“ у идејама), односно сликовитом представљању (сенка сенке).<sup>6)</sup>

5) Pol. 508 e.

6) Pol. 511 d и e.

## 2. УМ И НУЖНОСТ: ОД ТЕОРИЈЕ ИДЕЈА КА ТЕОРИЈИ НАЧЕЛА

Да се трагови онога што се уобичајено назива неписаним учењем (ἄγραφα δόγματα), могу пронаћи у Платоновим дијалозима показала је ревизија првобитних ставова такозване тибингенске школе тумачења:<sup>7)</sup> за разлику од становишта да је „неписано учење“ суштински другачије од писаног, и да има првенство у односу на оно што дознајемо из дијалога, захваљујући ставовима „хајделбершке школе“ (пре свега Гадамеру), ово је становиште ублажено – па се данас интерпретацији „теорије начела“ приступа не само на основу Аристотелових и других сведочанстава о Платоновј ненаписаној филозофији, него у контексту продубљеног читања Платонових дијалога.<sup>8)</sup>

У том смислу, „трагови“ теорије начела могу се пронаћи већ у дијалогу *Држава*, где су присутни обриси првог начела, које ће Платон, према сведочанству из *Метафизике*, назвати – Једно.<sup>9)</sup>

У завршном делу шесте књиге *Државе* Платон Идеју Добра одређује као ἑτεκεῖνα τῆς οὐσίας, „оно што је с оне стране бића“: „...а само *добро* није суштина, него се по узвишености и моћи уздиже изнад ње“.<sup>10)</sup>

Иако Идеја Добра, очигледно, утемељује идеје, дајући не само да буду виђене, него и да буду рођене, у *Држави* још увек није јасно оцртано друго начело, које Аристотел у *Метафизици*, на већ цитираном месту назива *велико и мало*, наглашавајући да је то начело „као твар“.<sup>11)</sup>

Имајући у виду да теорија начела, као виша теоретска позиција, бива формулисана, вероватно, услед тешкоћа са којима се суочава такозвана рана постава теорије идеја, да би адекватно био

7) Часлав Копривица, *Идеје и начела*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2005. стр 320 и даље: упореди и И. Деретић, *Логос, Платон, Аристотел*, наведено дело, стр. 187.

8) Разуме се, и оваква интерпретација се суочава са одређеним проблемима. Аристотел у свом осврту на Теорију начела, на пример, говори о *математичким стварима*, односно „бројевима“ које су, за разлику од питагорејског учења, „мимо ствари“, а о томе нема назнака у дијалозима, усп. Met. 987 b 30-35.

9) Аристотел, *Метафизика* 987 b 21, Liber, Zagreb, 1995. str. 23.

10) Pol. 509 b.

11) Супротан став изражава Б. Милисављевић у тексту „Платоново учење о начелима“ (*Филозофски годишњак* 10, Институт за филозофију Филозофског факултета у Београду, Београд, 1997. стр 5-28), који „поделу на два неједнака дела“ који разграничавају умно од видљивог разуме као физички опис „двојине“.

оцртан развојни лук, који резултира променом Платоновог учења о *Држави*, ми ћемо интерпретирати ову промену полазећи од хенолошког проблема, који посебно долази до изражаја у дијалогу *Парменид*.

Засебно постојање идеалних облика указује на то да идеје нису непосредно присутне у стварима, јер ако је свака идеја *једно*, она не може да буде дељена на такав начин да је по један њен делић егземпларно присутан у материјалном мноштву. Овакав концепт био је у Платоново време суочен са мноштвом приговора: како је могуће да је идеја једна а њени примери многи, односно како то да идеја утемељује мноштво појединачних ствари, а да притом и даље остаје „један облик“. Уколико су идеје *једно изнад мноштва*, утолико треба објаснити како је могуће да оне буду присутне у мноштву појединачних ствари, а да притом одрже своју јединичност.

Хенолошки проблем теорије идеја, међутим, искрсава у пуној снази тек када се тешкоће односа једног и мноштва пренесу у свет идеја. Питање – „како то да је идеја једна а њени примери многи“, тако добија знатно дубљи смисао.<sup>12)</sup> Више се не ради о томе да се идеја мултипликује у мноштву појединачних материјалних ствари, већ се, у хијерархији идеја, поставља питање како то да идеја-појам ширег обима присуствује у идејама-појмовима ужег обима. Другим речима, како је могуће, на пример, да идеја боје буде присутна у идеји црвеног, идеји зеленог, идеји жутог и идеји плавог, а да притом остане једна и целовита. Разуме се, идеја је притом суштински и даље нека *једност*, али она не може опстати као један облик, јер то подразумева њену пуну монолитност, која искључује могућност присуствовања у различитом појединачним стварима. Са друге стране, поставља се питање повезаности идеја у целину: уколико је свака идеја неко засебично једно, на који начин су идеје уопште повезане у једну целину, односно, доследно изворном парменидовском питању, како су идеје уопште обухваћене у биће?<sup>13)</sup>

Решење проблема односа једног и мноштва, односно учествовања једне идеје у другим, нижим идејама, Платон покушава да реши на трагу елејског размеђа Једног као бића, и мноштва као оног што је само привидно, што, парменидовски речено, остаје на путу мњења. Тако се у дијалогу *Парменид*, кроз девет хипотеза, разматра укрштање Једног и мноштва.

У првој хипотези *Парменида* полази се од претпоставке да Једно постоји. Ово Једно, међутим, разматра се типично пармени-

12) Parm. 129 e – 130 a.

13) Ч. Копривица, *Идеје и начела*, Ibid. стр. 335.

довски, у смислу одрицања од свих оних атрибута који могу да га доведу у везу са мноштвом. Ова немогућност предидирања се код Платона толико радикализује да се о једном не може мислити, нити је о њему могуће говорити, будући да се свака мисао, или говор о Једном, показују као природи: мисао о Једном, односно било какав језички израз, већ су, наине, нешто друго. Једно из прве хипотезе дијалога *Парменид*, у том смислу, остаје несазнатљиво, и неизрециво.<sup>14)</sup>

У другој хипотези дијалога *Парменид* полази се од претпоставке да Једном можемо придавати све оне атрибуте које смо му одрекли у претходној хипотези. За разлику од посматрања у првој хипотези, где се Једно сагледава у односу према самом себи, оно је овде посматрано у односу према бићу. И као што је у првој хипотези увек искрсавала разлика, тако се у другој хипотези, изнова, помаља постојаност Једног, усред ове мноштвености. Једно из друге хипотезе ће, зато, унутар себе, бити противречно, као што је противречан и сам физикални свет. Тако се Једно из друге хипотезе испоставља као Целина, односно као *скуп мноштва*.

Парадоксалан закључак је да се, за разлику од једног из прве хипотезе, ово једно може сазнати (Parm. 155 c). Тако се, показују два аспекта једног: јединичности, Једно из прве хипотезе, разрешено од свих могућих атрибута, али зато несазнатљиво, и Целина (једност), као скуп мноштва атрибута, којој се, међутим, може прирећи атрибут опажљивости и сазнатљивости.

Целина, међутим, није сазнатљива као Једно, будући да јој потпуно изостаје било какав *један облик*, једна суштина. Супротстављеност Једног и Целине разрешава се, у дијалогу *Парменид*, увођењем треће, помоћне хипотезе. Будући да је Једно из прве хипотезе ванвремено, јер би га атрибут временитости неумитно показао мноштвеним, а Целина из друге хипотезе временита, и самим тим противречна унутар себе, посредовање једног и мноштва, односно њихова *дијалектизација* могућа је само путем „Тренутка“, који представља спој ванвремене вечности и времените пролазности. Благодарјећи овом *трећем једном*, једно из прве хипотезе може да буде сазнато, степенастим успињањем, односно уопштавањем, полазећи из мноштва, односно Целине, док Целина из друге хипотезе постаје организована целина, одређена Целина, односно Целина која је обухваћена једним обликом (Parm. 156 b – 157 a).

Једно и мноштво налазе се, дакле, у некаквом сплету. Идеја се показује, у једном смислу као Једно, а у другом смислу као мно-

14) Parm. 142 a.

штво. У нешто ширем контексту, то значи да долази до дијалектичког посредовања парменидовских путева, стазе истине, и стазе мњења смртника. Међутим, код Платона је ствар још драматичнија. Наиме, мноштво не постоји само по себи, оно је, увек утемељено, односно одређено *једним изнад мноштва*. Међутим, уколико је ово мноштво сада постало битан сегмент сазнатљивости Једног, то значи да и мноштво сада поседује некакву онтолошку суштину, односно да је и мноштво некакво *начело*, исто као што је то и Једно. Идеје су, према томе, Једно зато што учествују у Начелу Једног, а мноштво по томе што учествују у *начелу двојине*, односно „начелу мноштва“, речено језиком аристотеловске интерпретације Платона. Ниже идеје обухваћене су вишим, а изнад највиших идеја постављају се поменути два начела.

Наговештај поменуте дијалектизације проналазимо у Платоновом дијалогу *Софист*, где се, насупрот елејском учењу, показује како ћемо Биће, односно Једно, на неки начин сматрати непостојећим, а Не-биће, односно мноштво, на неки начин постојећим.<sup>15)</sup>

У дијалогу *Тимај*, после увода, у коме се укратко сумира резултат онога што је постигнуто у претходним разговорима (а што одговара познатом садржају *Државе*), разговор се усмерава у другом правцу, који ревидира раније Платонове онтолошке и гносеолошке ставове.

О настанку космоса у овом дијалогу говори Тимај, чије нам је питагорејско порекло више пута назначено. Још у уводном делу разговора направљена је јасна подела на вечно биће, које се може спознати уз помоћ логоса, и оно што постаје, што се може сазнати уз помоћ неразумског, односно чулног дела душе. Ова дихотомија, на први поглед у потпуности следи „онтолошку диференцију“ на идеје и материју, и њима припадајуће ступњеве знања. И у *Тимају* се јасно разлучује мишљење, које увиђа оно што је непромењиво, од мита, који остаје при чулној промењивости. Између мишљења и мита овде се, међутим, налази физика, која се бави створеним, материјалним космосом (који је настао по узору на идеални космос); она је именована као „вероватни мит“,<sup>16)</sup> оно што се налази између истине и мита – непроменљивог и постојаног са једне, а променљивог и непостојаног, са друге стране. Увођење овог посредовања, које одговара *трећем Једном* из дијалога *Парменид*, наговештава промену Платонове онтолошке позиције, при чему материја задо-

15) Платон, *Софист*, 241 d, у *Protagora, Sofist*, Naprijed, Zagreb, 1975. str. 149, у даљем тексту „*Soph.*“.

16) Платон, *Тимај*, 29 б и с; НИРО Младост, Београд, 1981. стр. 68, у даљем тексту „*Tim.*“.



бија знатно бољи онтолошки статус од онога који јој је додељен у дијалогу *Држава* и другим дијалозима средњег периода. Већ сама подела на Дело ума и Дело нужности указује на увођење другог онтолошког начела. Према Хансу Кремеру,<sup>17)</sup> Платонова Теорија начела, која чини окосницу његовог „неписаног учења“, подразумева дијалектизацију, преплитање Идеја и Материје, једног и мноштва, односно, како то стоји у дијалогу *Софист*, Бића и Другог.<sup>18)</sup>

### 3. ОД ПРОСВЕЂЕНОГ ДЕСПОТИЗМА ДО ВЛАДАВИНЕ ЗАКОНА

За разлику од дијалога *Држава*, у коме Платон предочава да ће закони бити сувишни, уколико се у држави доследно спроведе *παίδεια*<sup>19)</sup>, у дијалогу *Закони*, једином Платоновом делу у коме нема Сократа, само држава у којој је „закон господар управљача“ може да рачуна на виталност, и остваривање „свих добара које су богови даровали државама“.<sup>20)</sup>

О томе да у државној заједници треба да доминирају закони, а не повлашћени владари, Платон у свом последњем великом делу говори на више места. За нас је овде посебно значајан сегмент из IX књиге, у коме, говорећи о „кривичном законодавству“, Платон, између осталог, законе одређује као метод за превладавање несавршености људске природе. Не постоји никаква гаранција да ће владар државе моћи да се еманципује од *појединачних интереса*, односно он „неће моћи да до краја живи тако да опште добро унапређује као главну ствар, а корист појединца посматра као нешто што је општем добру подређено“.<sup>21)</sup> Другим речима, Платон сумња да се до сада „родио човек“, који би по својим способностима могао да буде сасвим заштићен од тога да се, примарно, руководи индивидуалним интересима. Другим речима, могуће је и да *филозофска природа*, руковођена знањем, одступи од деловања у циљу општег добра, коме је „корист појединца подређена“. Платон сум-

17) H. Krämer, "Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons", u *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969. стр. 198-231.

18) Платон, *Софист*, 259 а, у *Протагора, Софист*, Напријед, Загреб, 1975. стр. 176: „Друго учествује у бићу и због тог учешћа јест, али не оно у чему је био учесник, него нешто друго.“

19) Платон, Pol.425 b.

20) Платон, *Закони*, 715 d, превео А. Вилхар, БИГЗ, Београд, 1990. – у даљем тексту „Nom.“.

21) Nom. 875 a-d.



ња у постојаност филозофске природе, констатујући да „нигде није тако, или је само у малој мери“. Зато, уместо владавине појединаца треба успоставити доследну владавину закона.

Оно што је у наведеном месту најинтересантније, јесте Платоново уверење да нема природе која би доследно спровела „политичко умеће“, што се несумњиво односи и на филозофе, којима је, у *Држави*, управо због способности да као крманоши политеју усмере према правичности – додељено место владара. У опреци према онима које не краси умско мишљење, и који су због тога склони неумерености (што напослетку доводи до *нездраве државе*, која прохтеве својих грађана више не може да задовољи, па зато креће у ратове), филозофи су у *Држави* познаваоци *правичности*, познаваоци *мере*, због чега их и треба поставити на место владара. За разлику од природне склоности ка неумерености, која већину људи везује за материјална добра, и одвлачи их од идеја, филозофи су у *Држави* тако чврсто везани за идеје као истинска бића, да је потребно подсећати их да своје теоретске увиде непосредно ставе у службу обликовања заједнице чији су крманоши.<sup>22)</sup>

За разлику од *Државе*, у којој је направљена оштра и јасна диференција између филозофске природе, и оних који нису достојни да се баве филозофијом, између „светине која сматра да је задовољство оно што је добро“, и „бољих људи који мисле да је добра разборитост“,<sup>23)</sup> у *Законима* се двоструко одступа од ове слике. Најпре, као што смо видели, филозофи више нису ван опасности да буду опседнути маргиналним стварима. Са друге стране, како то примећује Кристофер Бобонич, у *Законима* Платон прихвата тезу да су „барем неки нефилозофи способни да желе врлину ради ње саме“, односно да „вреднују опште добро“<sup>24)</sup> више него појединачну, индивидуалну благодат.

Вернер Јегер види континуитет између *Државе* и *Закона*: док је у првом дијалогу Платон „продубљивао увид“, у уверењу да ће то продубљивање, деловањем образованог владара, утицати на целокупну културу, и тако на уређење државе, у *Законима* је видљива намера да се то филозофско образовање (обликовање према истинским бићима), сада угради у свет, и та га намера претвара „у прометејског обликоватеља човека“. Међутим, тамо где Јегер види континуитет са *Државом*, у којој је остварен онај први

22) Pol. 519 c-d.

23) Pol. 505 b.

24) Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*, Oxford University press, Oxford 2002. s. 90.

задатак (разумевање идеала на најбољи могући начин), ми видимо сасвим другачије усмерење. Образовање „ирационалних снага душе“, што, према Јегеровим речима, παιδεία у *Законима* треба да обезбеди, према нашем мишљењу претпоставља превладавање онтолошке разлике између два света, која у *Држави* не могу да буду помирена.

Према Јегеровој интерпретацији, Платона је у првом реду бринула могућност повезивања моћи и сазнања. Само божанска τύχη, дакле срећан случај, односно божански усуд, може да услови да владар постане филозоф.<sup>25)</sup> Искуство из Сиракузе, како дознајемо из Платоновог Седмог писма, само је учврстило ово уверење, па зато Платон, сматра Јегер, у *Законима* инсистира на томе да је човек тек божија играчка. Будући да Платон начелно одбацује „револуцију“ као политичко средство,<sup>26)</sup> а да после сиракушког разочарења – писац *Државе* више није веровао у могућност остварења идеалне државе „мирним“ путем, јасно је из ког разлога Платон приступа конципирању „друге најбоље државе“. У том смислу, сматра Јегер, између *Државе* и *Закона* није се одиграла никаква принципијелна промена у Платоновом учењу.

„Отпор средине“, о коме Платон говори још у *Држави*, када образлаже какве све опасности могу да погрешно усмере и покваре „филозофску природу“, међутим, ми можемо да разумемо као немогућност посредовања света истинских бића и природе. Ако филозофска природа није ваљано „засађена и ако се не гаји на правом тлу“, каже Платон,<sup>27)</sup> изродиће се у праву супротност, уколико се у све не умеша неко божанство.

Ове опасности, укључујући и Платоново непосредно искуство са Дионизијем Старијим и Дионизијем Млађим (током она три боравка у Сиракузи), можемо, у духу Платонове филозофије, да сагледамо и као „отпор материје“, као немогућност да се савлада онтолошки јаз, да се у материјалном свету уделови идеал државе. У сваком случају, тешко се може тврдити да ова онтолошка скепса није подупрла Платонову сумњу у могућност непосредне реализације идеалне државе.

Промена онтолошке позиције, условљава да Платон у *Законима* заговара далеко опсежнији принцип образовања, који се, поред осталог, огледа и у образовној улози такозваних преамбула закона. За разлику од *Државе* у којој разумевање суштине закона

25) Јегер, нав. стр. 523.

26) Јегер, нав. стр. 527.

27) *Држава*, 492 а, нав. стр. 183.

остаје привилегија владара-филозофа, у *Законима* се захтева објашњавање сваке законске одредбе.<sup>28)</sup>

Истини за вољу, Платон и у *Држави* признаје да „свака душа тежи за добрим, и чини све да до њега дође“,<sup>29)</sup> али има душа које веома тешко пренебрегавају „лични интерес“, и то баш из разлога што нису у прилици да, развијајући сумњу према ономе што им на први поглед, изгледа извесно и приступачно (а то је онтолошки нефундирани материјални свет, у који они *верују*, ослоњени на податке добијене путем чула), досегну *ῥρθότης*, који омогућује посматрање. Концепција идеалне државе за њих остаје страна и непрозирна, а филозофија као *παιδεία*, недоступна је и недоследива за већину житеља<sup>30)</sup> прве најбоље државе.

Поменути проблем посебно долази до изражаја када се има у виду да Платон у *Држави* предочава два начина конституисања државне заједнице. Први пут, који је обрађен у другој књизи, можемо да назовемо „пут одоздо“. Овај „пут“ ка формирању државе Платон образлаже двостепено. Најпре, у функцији наставка дијалога који подробније треба да испита резултате расправе између Сократа и Трасимаха, Глаукон износи уверење, по коме је правичност подређена неправичним циљевима: закони воде порекло из конвенција и договора да се неправда више не чини и не трпи.<sup>31)</sup> Људи се, дакле, приклањају правди када не могу да трпе неправду, а нипошто због тога што је она за њих неко добро по себи. Ова „конвенционалистичка теза“ окончава се радикализацијом става који је у првој књизи *Државе* бранио Трасимах: правичност је само *средство* да се човек спасе од неправде другог (460 с и d). Будући да су „ставови“ које је изнео Глаукон изведени из „јавног мњења“, Платонов Сократ, такође полази „одоздо“: „Мислим да држава настаје зато што свако од нас није сам себи довољан, него тражи још много шта“<sup>32)</sup>. Уместо прецизирања „онтолошког оквира“, Платонов Сократ претпоставља да се држава конституише због тога што је човек самом себи недовољно биће. Држава је притом неко „опште добро“, услов да човек превазиђе своја партикуларна ограничења.

28) Платон, *Закони*, 722 b, ВIGZ, 1990. стр. 134.

29) Pol. 505 e.

30) Александар Никитовић, „Филозоф у Платоновј држави“ у *Филозофија и друштво* XXIII (13), 2012, s. 388-406, стр. 395.

31) Pol. 359 a.

32) Pol. 369 b.

Подела рада овде је извршена на основу афинитета људи који се удружују у државну заједницу.<sup>33)</sup>

Иако подела рада у овој „природној држави“<sup>34)</sup> асоцира на *правично* распоређивање људи према сталежима, у поменутој заједници још нема филозофа, чиме се показује да заједница није обликована на основу увида у идеју правичности. Из тог разлога не постоји никаква гаранција да оваква држава, како буду расли прохтеви њених житеља, на послетку неће прекорачити *меру*.<sup>35)</sup>

Неуспех „пута одоздо“ постаје очигледан када Сократ изведе закључак да ће „чувари државе“ морати да буду „образовани“. Ово „образовање“ разликује се од традиционалног, укључујући и критику поетско-митске традиције.

Као што се у Платоновој гносеологији мора постићи еманципација од чулног знања, упоредо са поступним успињањем ка истинским бићима, у држави све жеље и нагони према материјалном свету и чулним задовољствима треба да буду подређене логосу, знању које потиче из идеја као истинских бића. Будући да овакво уређење подразумева већ готову парадигму, учење о анамнесису је неопходно, да би се поменути узор, као својеврсно априорно знање, увело „одозго“.

Будући да *καθεῖα* из друге књиге *Државе* подразумева „пут одозго“, а имајући у виду да многи становници државе неће моћи, или неће хтети да приме истинско образовање, остаје питање на који начин је уопште могуће конституисати идеалну државу. У којим рукама ће бити сила, која треба да обезбеди њено конституисање? Исто тако, имајући у виду да филозофске природе нису склоне да се намећу као вође, каква гаранција постоји да ће сила бити вођена општим интересом, и да ће на место владара бити доведени истински филозофи, а не они који се тако представљају?

У деветој књизи *Државе* Платон експлицитно признаје да не треба рачунати са тим да је могуће ваљано образовати већину житеља идеалне државе. Будући да таква држава треба да буде обликована према „божанском узору“, и да ће и сами филозофи краљеви следити поменути парадигму, она се мора успоставити и над онима који немају способности које би им помогле да је драговољно следе.<sup>36)</sup>

33) Pol. 370 c.

34) Александар Никитовић, „Држава, слобода, знање“ у *Филозофија и друштво*, 3/2008. с. 37-57, стр. 43.

35) Pol. 373 a.

36) Pol. 590 c – d.

Насупрот овом, *Закони* не претпостављају да присила уступа место убеђивању. Закони не треба да буду круте забране, које предвиђају санкције за њихово непоштовање, него у њима треба да дођу до изражаја рационална објашњења, како би они били „богомдано вођство разборитости“.<sup>37)</sup>

Бесмислено је подјармљивати „спољашњим“ нормама житеље државе, када закон, сам по себи, има васпитну улогу, а снага убеђивања је достојнија поштовања од пуке присиле. За разлику од *Државе*, у којој је, очигледно, нека врста присиле неопходна, и то за већину њених грађана, у *Законима* се заступа уверење да је ипак могуће, убеђивањем, постићи прихватање „целокупне врлине“, од стране оних који ту државу настањују.

Разлику у односу на *Државу* потцртава Платонова паралела са лекарском вештином, односно разликовање лекара за робове, и лекара за слободне људе. Док лекар за робове јури од једног пацијента другом, „и као тиранин издаје просте наредбе“,<sup>38)</sup> лекар за слободне, који је и сам слободан човек, „разговара са болесником и о свему расправља као филозоф“.<sup>39)</sup> Другим речима, слободан лекар са слободним болесником, расправља као са „образованим човеком“, што значи да лекар и болесник разговарају као филозоф са филозофом. Лекар за робове, који ужурбано ради, не дајући ни једном од пацијената никакво објашњење, него само „диктира оно што му се по његовом искуству чини погодним“<sup>40)</sup> – иако га Платон пореди са тиранином, подсећа и на владара, који поседује филозофско образовање – јер се и такав владар, у обраћању поданицима који нису у стању да мисле филозофски, опходи на истоветан начин. Насупрот томе, лекар који лечи „слободне људе“, не само да ће пружити објашњење болеснику о природи болести, него ће убеђивањем покушати да смири болесника, у настојању да га на тај начин „враћајући му здравље, потпуно излечи“.<sup>41)</sup> Оно што је на овом месту посебно интересно јесте да у методу лечења болесних људи спада и *консултовање* самог пацијента и његових пријатеља, приликом утврђивања дијагнозе. Када се ова аналогија пренесе на уређење државе, то значи да су сви слободни људи, односно сви грађани, кадри да се укључе у овај процес образовања, благодарећи чему се *παιδεία* о уређењу државе сада не односи само на најужи слој филозофа.

37) Nom. 644 e.

38) Јегер (2002), стр. 218.

39) Nom. 857 d.

40) *Закони*, 720 a, нав. стр. 131-132.

41) *Закони*, 721 d, нав., стр. 132.

Изложена слика не сугерише да Платон у *Законима* потпуно напушта „пут одозго“. Божански закон је, као „узрок реда“, како то примећује и Бобонич, једна од значајних тема позних Платонових дијалога.<sup>42)</sup> Међутим, ни најбољи закон не може да донесе благодатање, уколико га не прати делатност оних који треба да га примењују. Овај наговештај аристотеловског фронеписа, као промишљања о деловању у конкретној ситуацији, непосредна је последица прожимања „пута одоздо“ и „пута одозго“: закон је мртво слово уколико није прихваћен од стране оних на које се односи, уколико они, својим деловањем, не постигну његово пуно остварење.

Другим речима, уочљива је промена Платонове политичке филозофије: као што ум делује обликује материју, тако се παιδεία у другој најбољој држави (о којој говоре *Закони*) мора спустити у рано детињство, а житељи државе постојаније образовати, како би постали активни учесници политичког живота.

Процес образовања у Магнезији подразумева озбиљно изучавање астрономије, а о овим знањима треба да буду упознати сви грађани. Астрономско знање је блиско математици, јер подразумева описе геометријског кретања небеских тела. И зато ће математика бити обавезан сегмент образовања. Бобонич примећује да студије математике имају функцију да све грађане упознају са „божанским нужностима“ (divine necessities),<sup>43)</sup> о којима се у *Законима* каже: „Ту нужност је имао пред очима онај који је први изрекао пословицу: да се ни сам бог не бори против нужног. То су наине божанске неминовности.“<sup>44)</sup>

Као што космос уређује Демијург, према Уму и Нужности, који се овде појављују као начела, тако државник уређује државу према законима. Поређење законодавства са деловањем Демијурга може се уочити и у Платоновом „математичком“ инсистирању на броју домаћинства, броју чланова већа – и другим математичким прецизностима уређења Магнезије.

За разлику од просвећеног деспотизма филозофа краљева, сада закони имају просветитељску функцију. На основу тога, уместо силе, неопходне пре свега ради успостављања прве најбоље државе, сада се, захваљујући убеђивању, обезбеђује далеко шири консензус. Образложени закони сада се разумевају као заједнички циљ, а лична срећа и благодатање доводе у везу са успостављањем божанског и умског принципа.

42) Усп. Bobonich (2002). str. 95.

43) Усп. Bobonich (2002). str. 107-108.

44) Nom. 818 a, str. 244.

Захваљујући овоме, промењен је и Платонов однос према демократији. Иако се у *Држави* ни за један облик државног уређења не може рећи да почива на логосу, демократија представља уређење у коме не влада никаква *мера*. Одсуство било каквих принципа, огледа се поред осталог у томе што се демократска власт „бира коцком“.<sup>45)</sup>

За демократског човека све жудње имају подједнаку вредност, и зато он тежи њиховом задовољавању. Изостанак логоса чини да демократски човек жели чак и противречне ствари, не могавши да задовољи своје пориве.<sup>46)</sup>

Сврха преамбула је, као што смо видели, рационално убеђивање. Захваљујући томе, грађани, који су прошли сложен систем образовања, бивају подстакнути на рационално просуђивање. Другим речима, најшири слој становништва, учествујући у јавном животу, доприноси бољем разумевању и прецизнијој примени закона.

Надаље, за разлику од поређења демократског човека са трутом, који препуштен чулним задовољствима није у стању да се прене и успостави било какав принципијелан однос, од грађана у законима се очекује да буду активни: „од грађана се пре очекује да ураде нешто, него да нешто њима буде урађено, извесна активност је оно што се од њих тражи“.<sup>47)</sup>

Превазилажење образложеног онтолошког јаза, као што смо рекли, потребује да Платон у *Законима* процес образовања помери у најраније детињство. Осим „стручног образовања“, треба неговати и образовање које ствара тежњу да се постане савршен грађанин. Платон не пружа детаљан опис оваквог образовања, али је јасно да оно треба да ојача самосавладавање, односно умереност. Међутим, умереност није овде схваћена као примарна врлина најбројнијег staleжа из *Државе*. Ова умереност (самосавладавање) је врлина сваког доброг грађанина. За разлику од *Државе* у *Законима* је свима доступна приватна својина, сви треба да се жене и удају и стварају породице, односно више се не разлучују staleжи према квалитету душе, њеним афинитетима према идејама или материји. А из тога следи да је у жижи *Закона* не издвојени, хипостазирани идеал државног уређења, него непосредна државна заједница, у којој је ум суочен са материјом, која треба да буде ваљано обликована. Зато је, осим наде, страха и поуздања – просуђивање о томе шта је боље (које резултира заједничким уверењем) – оно

---

45) Pol, 557 a.

46) Pol. 561 c.

47) Bobonich, (2002) str. 109.



што стоји у основи закона.<sup>48)</sup> Заједничко уверење (догма) државе не подразумева неку општу, произвољно извојевану сагласност, него проналажење праве мере, између задовољства и бола, пријатности и непријатности – које захваљујући процесу образовања и убеђивању постаје ствар која се рационално прихвата од стране житеља државе, јер се у законској одредби уочава њен регулаторни карактер; пожељност њене примене треба да донесе задовољство, односно применом закона избегавају се непријатност и бол. Утолико, закон је помагач, он помаже разборитости која је блага и ненасилна да се држи онога што треба изабрати, ради општег благостања.<sup>49)</sup>

Законодавство у *Законима* у том смислу најављује Аристотелову *Политику*, у којој је суштина мудрог управљања државом у проналажењу праве мере. Мешана владавина, комбиновање елемената монархије и демократије, према Платону треба да осигура да се у држави тежи ка интересима „целе врлине“, како би се превазишло да режим брани интересе доминантног сталежа: „Када се распламса борба око власти, онда су победници сву управу над државом тако искључиво себи присвојили да побеђенима нису уступили ни најмањи део власти (...) Ми сада кажемо: то нису праве државе, нити су то закони који су установљени ради заједничке користи државе као целине.“<sup>50)</sup> Дакле, као што дијалог *Тимај* (односно они позни Платонов дијалози у којима се приступа дијалектизацији Једног и мноштва, идеја и материјалног света) отвара пут каснијем Аристотеловом померању онтолошке тежине са идеја-родова на врсте (све до *бивства* као „последње разлике“ и непосредне уделовљености), тако *Закони*, на крилима ревидиране Платонове онтологије – припремају Аристотелову *Политику*, која захтева проналажење *врлине*, као праве мере, између две крајности.<sup>51)</sup>

## ЛИТЕРАТУРА

### Платонов дијалози

Платон, *Држава*, превод А. Вилхар и Б. Павловић, БИГЗ, Београд, 1983.

Платон, *Закони*, превео А. Вилхар, БИГЗ, Београд, 1990.

Платон, *Тимај*, Младост, Београд, 1981.

48) *Закони*, 644 d, нав. стр. 43.

49) *Закони*, 645 a, нав. стр. 44.

50) Nom.715 b.

51) Аристотел, *Политика*, 1295, БИГЗ, Београд, 1975. стр. 104.

Platon *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd 2000.

Платон, *Дијалози*, Графос, Београд, 1987.

Платон, *Парменид*, БИГЗ, Београд, 1976.

Platon, *Protagora, Sofist, Naprijed*, Zagreb, 1975.

Платон, *Горгија*, Култура, Београд, 1968.

Платон, *Ијон Гозба Федар*, БИГЗ, Београд, 1985.

### Остала литература

Аристотел, *Политика*, БИГЗ, Београд, 1975.

Аристотел, *Матафизика*, Liber, Zagreb, 1995.

Аристотел, *Nikomahova etika*, Liber, Zagreb, 1983.

Bobonich, Cristopher, *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*, Oxford University press, Oxford 2002.

Вебер, Алфред, *Трагично и историја*, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.

Гадамер, Х. Г. „Платон и пјесници“, *Луча IV ½ 1987*, Удружење за филозофију и социологију Црне Горе, Никшић 1987.

Деретић, Ирина, „Дисконтинуитет са златним добом као почетак политичког и историјског: Платонов мит у *Државнику* (268d-274d)“, у *Из Платонове филозофије*, Плато, Београд, 2010.

Жуњић, Слободан, *Аристотел и хенологија*, Просвета, Београд, 1988.

Јегер, Вернер, *Паидеиа*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991.

Krämer, H. J. „Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons“, у *Das Platonbild. Zehn Beitrage zum Platonverständnis*, Hildeshem 1969.

Милисављевић, Борис, „Платоново учење начелима“, *Филозофски годишњак* 10/1997. Институт за филозофију Филозофског факултета у Београду, Београд 1997.

Ступар, Милорад, *Филозофија политике*, Институт за филозофију и друштвену теорију/ИП „Филип Вишњић“ а.д. Београд, 2010.

Попер, Карл, *Отворено друштво и његови непријатељи - I. Чар Платона* (превео Бранимир Глигорић), БИГЗ, Београд, 1993.

Fink, Eugen, „Metaphysik der Erziehung“ у *Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 197 1980.

Хајдегер, Мартин, *Увод у метафизику*, „Вук Караџић“, Београд, 1976.

Хајдегер, Мартин, *Битак и вријеме*, Напријед, Загреб, 1985.

**Katarina V. Djurdjevic**

**POLITICAL CONCEPTS IN PLATO'S  
DIALOGUES THE STATE AND THE LAWS**

**Resume**

Does Plato in his late dialogue abandon from the ideal of the best state or in *The Laws* only adjust this ideal to the existing circumstances (whereas the concept of the polis from *The State* still remains paradigm)? According to the certain interpreters Plato in *The Laws* does not leave the ideal of the best regulation from *The State* dialogue, but in his late dialogue presents the second best state with regard to the *paideia* which can be realized in the existing circumstances. On the contrary to this, having in mind changes which has happened in Plato's philosophy upon *The State* emerged, it is possible to defend the other standpoint as well, according to which the Plato's views of the state regulation are essentially modified in *The Laws* dialogue.

Thematizing the difference in Plato's concept of the state in *The State* and *The Laws* dialogues in this work has been made an attempt to show how the "revising" of the attitudes on the *polyteia* regulation happened due to the change of Plato's ontology.

The explaining of this statement include: (1) that the difference between *The State* and *The Laws* dialogues is more thorough and deeper than it appears considering Plato's observation that in the latter dialogue it is about „the second best state“; (2) that Plato's scholarship on the best (ideal) state is essentially defined by its ontology, and it is confirmed by Plato's dialogues made between *The State* and *The Laws*; (3) on this basis in the work has been founded the statement that the change of Plato's political position is a consequence of Principal Theory re-establishing which replaces the early Plato's ontological postulates.

Owing to the serious researches of Plato's "unwritten doctrines", i.e. the *rebuild* of Principal Theory, it is obvious today that in the time period between two Plato's tractates, on which this work is about, happened a change in the ontological premises of *The State* and *The Laws* author. Leaving of the so called "early ideas theory postulate", indeed, understood gradual process: and a step in *The State* has been made toward the one of the "principals" by setting the idea of the good in the rank of what is "from the other side of being". However, the immanent critics of ideas theory is getting radical in the *Parmenides*, *Sophist*, *Statesman* and *Timaeus* dialogues, and the latter probably most expli-

citly points out on different Plato's ontological position. Introduction of manyness in the world of ideas, which is happening in *Parmenides* already, "concatenation of being and non-being", as the *Sophist* dialogue speaks about, is changing the relationship to what is taken away of stand-alone ontological status at early and mature Plato.

The above mentioned assumption, which we tried to prove, adopt the standpoint defended by many researchers of Greek philosophy (Fink, Heidegger, Krämer, Volkmann-Schluk) that in the overall antique mind experience the ontological plan is primary, i.e. that the practical philosophy is in the shadow of "the first philosophy", and based on it, the difference between *The State* and *The Laws* can be understood as well.

Key words: state, laws, equity, rulers, philosophers, state, mono, plural, idea, matter, mind, necessity

---

\* Овај рад је примљен 20. новембра 2015. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 16. децембра 2015. године.