

## ŠEST PLATON PROTIV IMORALISTA

Platon se stalno sučeljavao s etičkim skepticima raznih vrsta; u njihovu najradikalnijem obliku možda bismo ih, iako anakronistički, mogli nazvati „imoralistima“. Takvi likovi obično iznose neko teoretsko stajalište u prilog stavu da su i izrabljivačke strategije, koje služe vlastitim interesima, racionalne, a da privrženost etičkim vrijednostima kao što je pravednost nije takva, osim možda radi nekoga instrumentalnog ili drugorazrednog razloga.

U Ateni je koncem 5. stoljeća pr. Kr., u doba Platonove mladosti, postojala misaona struja prema kojoj vrijednosti starije generacije nisu prenesene na njezinu djecu, koja su izgubila povjerenje u etički kodeks njihovih otaca a možda i u bilo kakav etički kodeks. To je poznata tema kod Aristofana, a eksplicitna je, što se tiče toga vremena, u više no jednom Platonovu dijalogu, posebice u napomeni koja je središnja za argument iz *Menona*, da su čestiti ljudi kao što je Tukidid, Melezijin sin, imali sinove koji su se pokazali lošima (*Men.* 92 seq.). Slične ideje, što se tiče javnog morala, došle su iz razmišljanja da bez obzira na domaće aspiracije Periklove demokracije, ona je kraljevstvo održavala okrutnim i neprincipijelnim sredstvima.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Izlaganje te ideje u Melijskom dijalogu (Thuc. 5, 84–111) treba čitati paralelno s opisom Atene u Pogrebnom govoru (2, 35–46): nije nužno da jedno potkopava drugo. Platon je, naravno, vjerovao da je demokracija u biti neprincipijelna, u svim svojim postupcima. Iznenađujuće zloban napad na Perikla (koji je bio najcjekjeniji demokrat) u *Gorgiji* (515 d i d.) mogao bi se čitati kao da implicira kako se

Bez obzira na povijesne izvore Platonovih interesa, točno je da on te teorije razmatra s ozbiljnošću i urgentnošću za koje u povijesti, pored Machiavellija i Nietzschea, nalazimo malo paralela. Ozbiljnost s kojom Platon pristupa imoralistima izlazi na vidjelo u činjenici da je on spreman imoralističkima smatrati iznimno širok spektar stajališta. Sukladno tome, on postavlja veoma snažne zahtjeve pred svaku etičku teoriju koja se može nadati da će odgovoriti tim stajalištima. Reagirajući na izazov imoralistâ, ne zadovoljava ga etička teorija koja samo u većoj ili manjoj mjeri ispunjava naše svakodnevne zahtjeve koje postavljamo pred etički život te pruža neki motiv da ljudi, u normalnim uvjetima, žive tim životom. To je ono što nude Glaukon i Adimant u II. knjizi *Države*, a Platon to smatra jednako nezadovoljavajućim kao i Trazimahovo otvoreno imoralističko gledište. Važno je pitati zašto je točno tome tako. Na to je pitanje važno odgovoriti osobito ako želimo razumjeti što Platon traži kada potragu za pravednošću premješta s pojedinca na grad.

Trazimah je u I. knjizi kazao da je pravednost „korist jačega“ (338c). To nije ponuđeno kao *logos* ili definicija pravednosti; da jest, vodilo bi zaključku da budući da onaj tko je jači sigurno teži za vlastitom korišću, on mora težiti za pravednošću, što Trazimah, naravno, nijeće. Blizi onome što on u prvom redu želi kazati jest njegov kasniji iskaz (343c) da je pravednost *allogrion agathon*, nešto što uvijek čini neko dobro nekome drugom. Trazimahov vlastiti opis funkcionira na veoma primitivnoj razini podjele djelatnika (bilo da je riječ o pojedincima ili gradovima) na dva tipa, jake i slabe, te identificiranju pravednosti jednostavno kao sredstva kojim se koriste jaki kako bi izrabljivali slabe. Odatle se odmah javlja pitanje što jednog djelatnika čini jačim od drugoga. Prije svega, što kolektivnog djelatnika, kao što su grad ili skupina razbojnika, čini jakim? Što ih zapravo uopće čini kolektivnim djelatnicima? Kao što Sokrat ističe u 351 seq., odgovor se u važnoj mjeri mora sastojati u praksi pravednosti između pojedinaca koji čine kolektivnog djelatnika. Stoga Trazimahov primitivni model mora biti pogrešan.

To implicira, nadalje, da ne možemo jednostavno kazati da pravednost „uvijek nekome drugom čini neko dobro“. Sam Trazimah, kad je to kazao, nije mislio na to da su jedine koristi koje proizlaze iz bilo kojega

---

distinkcija koju navodi Tukidid ne može održati. (Posebice, optužba protiv Perikla glasi da je on, poput drugih demokrata, laskao gomili, a to je nešto što Tukidid (2, 64.8) izričito nijeće.)

pravednog čina koristi nekoga drugog a ne djelatnika. On nije nijekao da kada slabija strana djeluje u skladu s pravednošću, ona sebi osigurava korist; tvrdio je da kad je tome tako, onda je to samo zbog moći koju posjeduje netko drugi tko je jači i tko također stječe neku korist. Pravednost je uvijek u interesu nekoga drugog, jer kada djelatnik ima nekog interesa prilikom vršenja nekoga pravednog čina, to je uvijek (stave li se na stranu pogreške, o kojima se raspravlja u 339 seq.) zato što je to u interesu nekoga drugog.

No čak ni to neće biti istinito jednom kad prihvatimo da pravednost pomaže da kolektivni djelatnici postanu jaki. Na mjestu Trazimahova gledišta da je pravednost sredstvo kojim se jaki koriste kako bi iskoristavali slabe nalazimo zamisao koju u II. knjizi iznosi Glaukon, prema kojoj je pravednost sredstvo onih koji su (individualno) slabi kako bi postali (kolektivno) jaki, kako bi zapravo postali jači od onih koji su prije toga udruživanja bili individualno jaki. Stoga bi se Trazimahova prva formulacija, da je pravednost interes jačega, mogla zamijeniti jednako grubim sloganom da je ona interes slabijega. Kada dođe do udruživanja onih koji su prethodno bili slabi te nastane kolektivni djelatnik, pravednost svakom sudioniku čini neko dobro na način koji ne ovisi o tome da li ona nekoj drugoj, iskoristavajućoj strani čini neko dobro.

Izraženi na taj način, Trazimahov i Glaukonov opis čine se međusobno suprotstavljenima. Stvar nije samo u tome da se lako mogu formulirati na načine koji su protivni jedan drugome; može nam se činiti da se suprotnost širi na njihovu etičku vrijednost. Trazimahov opis, u onoj mjeri u kojoj uopće može biti koherentan, oštro je reduktivan te „razotkriva“ pravednost kao sredstvo izrabljivanja. Glaukonova teorija, s druge strane, predak je časnih kontraktualističkih opisa koji pokazuju zašto je pravednost osnova kolektivnih pothvata i podjele rada i zašto je ona za ljudska bića od velike vrijednosti.

Uzmu li se u obzir te razlike, značajno je što svaka strana u raspravi u *Državi* Glaukonovo stajalište (te Adimantovu razradu toga stajališta) shvaća kao u osnovi malo usavršenu verziju Trazimahove. „Obnovit ću Trazimahov argument“, kaže Glaukon (358b–c); a Adimant – koji, poput svoga brata, sam ne prihvaća taj nazor ali želi čuti Sokrata kako ga opovrgava – kaže da je iznio onoliko snažno koliko može gledište Trazimaha i drugih koji se s njim slažu (367b). Na jednoj razini, razlog tome očit je. Postoji mnijenje o pravednosti koje Trazimah, s jedne strane, te Glaukon, s druge, sigurno dijele, unatoč drugim razlikama među njima:

da je život pravednosti<sup>2</sup> u nekom smislu *drugorazredan* život. Ta je tema izdvojena na početku II. knjige, kada se povlači distinkcija između stvari koje imaju vrijednost u sebi, stvari koje imaju vrijednost zbog svojih posljedica i stvari koje imaju vrijednost i zbog jednog i zbog drugog (357–358).<sup>3</sup> Ono što se Sokrata potiče da pokaže, suprotno općem mnijenju koje su na različite načine iznijeli Trazimah i Glaukon, jest to da pravednost spada u treću klasu. Očito je da je to tema, no tu je još jedno pitanje odgovor na koje je manje očit: zašto bi rasprava trebala imati taj oblik? Zašto su standardi za vrijednost pravednosti podignuti tako visoko? To su pitanja kojima ću se baviti u ostatku ovog rada.

Prva stvar koju treba istaknuti jest činjenica da je ova tema shvaćena kao radikalno individualistička. Za Glaukonov bi se opis moglo kazati da pokazuje kako mi imamo interes da težimo za pravednošću, te da ako pretpostavimo da je „mi“ shvaćeno kolektivno, to je očito istinito. Zapravo, kako smo već vidjeli, pretpostavi li se kolektivno „mi“, pravednost čak i ne ispada kao drugorazredna – bez pravednosti neće biti kolektivnog „mi“. No kolektivno „mi“ ima tendenciju raspletanja, i u raspravi s imoralistom nije nam dopušteno pretpostaviti ga. I Sokrat i imoralist pitanje o tome da li *mi* imamo razloga da težimo za pravednošću shvaćaju kao da se odnosi na svakog od nas. Pitanje što ga svatko od nas mora postaviti glasi „Koji razlog imam da budem pravedan?“, „Što pravednost za mene čini?“. To je snaga Sokratove ranije napomene (352d): naša rasprava nije o nečemu trivijalnom, nego o tome kako valja živjeti.<sup>4</sup>

Dakle, pitanje se tiče najboljeg života za pojedinca, i već je u 347e Sokrat kazao da on to shvaća kao temu koja je „veća“ od Trazimahovih

---

<sup>2</sup> Uzme li se u obzir širok doseg izraza *dikaiousunē* u *Državi*, kao pitanje o kojem se raspravlja može se shvatiti vrijednost etičkog života u cijelosti. „Pravednost“ je jedini prikladan prijevod tog izraza i njega ću se držati, no treba imati na umu širinu dosega pitanja.

<sup>3</sup> Izraz „posljedice“ prevodi više grčkih izraza: *ta apobainonta* 357b6; *hosa gignetai ap' autōn* d1, 358b6. Naravno, nalazimo i razna upućivanja na specifične posljedice pravednosti ili njezina ugleda.

<sup>4</sup> ... *chrē zēn*; za snagu izraza *chrē* usp. B. Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), 184 b. 57, te tamo citiranu građu. Do Platonova doba taj izraz stoji u određenom kontrastu s *dei*, izrazom koji uvodi pojam (relativno) vanjske nužnosti. Tako je u *Državi* zamisao da pravedan život jest život što ga čovjek „valja“ (*chrē*) živjeti kontrastiran sa zamisli da ga čovjek „mora“ živjeti, da je „prinuden“ živjeti ga; usp. 358c, gdje se kaže da ljudi teže za pravednošću kao nužnom, a ne kao dobrom.

prvih formulacija, naime pitanja je li u pravu kada smatra da je život nepravedne osobe bolji (*kreittō; ameimon* 358c) od života pravedne osobe. Zamisao koja je s tim usko povezana glasi da nitko ne bi odabrao da bude pravedan kad bi imao alternativu („nitko nije svojevóljno pravedan“, 360c). Snaga toga navodno nam je prikazana Glaukonovim misaonim eksperimentom. Mislim da je korisno Glaukona shvatiti kao da prikazuje dva različita misaona eksperimenta. Prvi je eksperiment s prstenom nevidljivosti (359d–360);<sup>5</sup> drugi (360e–361d) je eksperiment sa suprotnošću između dvojice ljudi, od kojih jedan ima sve društvene nagrade pravednosti a da zapravo nije pravedan, dok drugi posjeduje istinsku pravednost ali nijednu od njezinih konvencionalnih nagrada.

Glaukon tvrdi (u ime Trazimaha i njegovih drugova) da bi netko tko je u posjedu Gigova prstena djelovao nepravedno, kao, zapravo, izrabljivački i sebičan razbojnik. Neposredan prigovor tome glasi da što se tiče mnogih ljudi, to nije naročito plauzibilno. Čak i ako je pravednost u nekome apstraktnom smislu drugorazredna, kontraktualno prihvatljiva srednja točka (359a) između najbolje opcije (nekažnjene sebičnosti) i najgore (bivanja žrtvom tuđe nepravde), vjerojatno je, kako bi etički sustav uopće funkcionirao, da će motivi pravednosti biti dovoljno internalizirani kako ne bi trenutačno isparili kad bi djelatnik otkrio nevidljivost. K tome, nije jasno koliko nam takav misaoni eksperiment govori o pravednosti u stvarnom životu. Koji je točno odnos između pitanja „Kako bi živio kad bi svojom voljom mogao postati nevidljiv?“ i „Koja je za tebe stvarna vrijednost pravednosti?“. Pokušati na drugo pitanje odgovoriti tako da se odgovori na prvo, kao što predlaže Glaukon uvodeći Gigov prsten, znači uspoređivati stvarnost s fantazijom, a to teško da se čini korisnim načinom pristupanja pitanju da li i zašto želimo život pravednosti. To je prije poput prosuđivanja nečije seksualne sreće usporedbom njegova seksualnog života s pornografijom.

Drugi misaoni eksperiment barem je bliže stvarnosti. Zapravo nije sasvim jasno kakva se to situacija pretpostavlja s jednim od likova u usporedbi, onim pogrešno shvaćenim ili zlostavljanim čovjekom pravednosti,<sup>6</sup> no opća je zamisao sasvim jasna, a kontrastni lik, nepravedan

---

<sup>5</sup> Često se naziva – a i ja ću ga tako zvati – „Gigov prsten“, iako Platon izričito upućuje na Gigova pretka.

<sup>6</sup> Osobito nije jasno da li se istinski pravedan čovjek „pojavljuje“ kao nepravedan zato što posjeduje nekonvencionalan pojam pravednosti, tako da ljudi nena-

čovjek koji uživa reputaciju pravednosti, sigurno je poznat. Pozvani smo da razmotrimo koji bismo od ta dva lika voljeli biti te da to razmotrimo u svjetlu onoga što trenutno mislimo o vrijednosti pravednosti. Time se pitaju „Težiš li za pravednošću radi nje same ili radi nagrada i ugleda koji je konvencionalno prate?“ daje jasniji smisao nego pričom o Gigovu prstenu.

To pitanje postaje ozbiljnije kada uzmemo u obzir Adimantov doprinos. Opći učinak njegova doprinosa sastoji se u pojačavanju Glaukonova insistiranja na tome da bismo trebali „staviti na stranu ugled“ (367b), i možemo se pitati zašto na početku svojih napomena Adimant kaže da Glaukon nije adekvatno izrazio argument te da „nije kazano ono što najviše treba kazati“ (362d). On želi kazati da su, onako kako je to Glaukon izložio, zapravo neprijatelji pravednosti poput Trazimaha oni koji naglašavaju zamisao da ljudi teže za pravednošću radi konvencionalnih nagrada. Upravo suprotno, kaže Adimant, pravi je problem u tome što prijatelji pravednosti, ljudi koji pokušavaju potaknuti mlade da budu pravedni, i sami naglašavaju te nagrade te tako podcjenjuju pravednost. Kako bi to pokazao, navodi odlomke iz pjesnikâ, nagovješćujući neke prigovore koji će se protiv njih iznositi kasnije u dijalogu.

Sve to, dakle, daje neki smisao zamisli da se za pravednošću teži te da je se hvali „radi nje same“. No sada moramo postaviti pitanje zašto Platon smatra tako važnim da pravednosti na taj način pridajemo vrijednost. Koji je smisao insistiranja na tome da pravednosti ne pridajemo vrijednost na pravi način ako je ne pridajemo u tom smislu, radi pravednosti same? Suvremeni čitatelj ovdje lako ode u krivom smjeru te pomisli da je odgovor na to pitanje poznatiji nego što jest, naime tako da Platona shvati kao da zamišlja neki čist, samodostatan moralni motiv na osnovi kojeg djelatnik vrši dobre ili ispravne radnje jednostavno zato što je to ono što one jesu i ni zbog kojega drugog razloga. (Najočitija verzija takve ideje može se naći kod Kanta, no ona ima više oblika i poznata je u općenitijem smislu od njezina strogo kantijanskog izraza.) To implicira da ako razmišljam o vrijednosti moralnog života, insistirat ćemo jednostavno na njegovoj

---

klono prosuđuju njegov stvarni karakter, ili pak ljudi zapravo pogrešno razumiju njegov karakter. Ova druga mogućnost predstavlja zgodniju paralelu s kontrastnim slučajem, no prva predstavlja relevantniji izazov te je, naravno, bliža Sokratovu slučaju. O ovom sam odlomku, te o idealu etičke autonomije što ga izražava, raspravljao u *Shame and Necessity*, 98 seq. s b. 46; usp. i b. 47 o tome da upućivanje na Eshila nije od pomoći.

moralnoj vrijednosti: to je ono što se računa kao „intrinzična“ vrijednost, zainteresiranost za pravednost i druge moralne vrijednosti radi njih samih, čemu nasuprot stoji procjenjivanje tih vrijednosti u odnosu na bilo što drugo, kao što je vlastito blagostanje. No to sigurno nije ono što zanima Platona. Prijepor s imoralistom može se formulirati samo zato što postoji jedna, jednoznačna vrsta pitanja u praktičnom umu, „Kako valja živjeti?“, „Što je najbolji život?“, „Kako da učinim ono najbolje?“, na koje Trazimah i njegovi prijatelji daju pogrešan odgovor, a Sokrat će, u ime pravednosti, dati ispravan. Nije stvar u tome da težnja za pravednošću „radi nje same“ ima neku posve osobitu, moralnu vrijednost koja opravdava sebe samu i u načelu se ne može ocjenjivati na temelju nekih drugih čimbenika. Naprotiv, pitanje njezine vrijednosti jest pitanje o tome što život čini vrijednim življenja, a to je pitanje na koje nijedno drugo „ne-moralno“ dobro ne bi u načelu moglo, kako sugerira imoralist, dati odgovor.

Drugi način na koji se to može formulirati jest taj da se kaže kako se zamisao o „težnji za pravednošću radi nje same“ javlja u Sokratovu odgovoru na pitanje, a ne u samom pitanju. Pitanje ne glasi „Koja je vrijednost pravednosti ako za njom težimo radi nje same, za razliku od težnje za njom radi njezinih posljedica?“ – odgovor na to pitanje, gotovo po definiciji, glasi „moralna vrijednost“. Pitanje glasi: „Koja je vrijednost pravednosti?“, a Sokratov je odgovor: „Ona zapravo nema nikakvu vrijednost ako nema vrijednost kad se za njom teži radi nje same“. Dakle, pitanje ostaje: zašto Platonov Sokrat to misli? Zašto standarde za opravdanje pravednosti podiže tako visoko? Zašto ona mora proći test poželjnosti „radi nje same“, odvojeno od svih društvenih nagrada i poticaja?

Odgovor na to pitanje ima etički i politički aspekt, a oni su, zahvaljujući analogiji između pojedinca i grada, koja igra tako važnu ulogu u *Državi*, međusobno usko povezani. No prije nego što prijedemo na politički aspekt i na analogiju, za razumijevanje etičkog aspekta bit će korisno pogledamo li izvan *Države*, u *Gorgiju*.<sup>7</sup> Taj dijalog prikazuje razgovore koje Sokrat vodi s trima govornicima, naime Gorgijom, Polom i Kaliklom, koji jedan za drugim zauzimaju sve radikalnija stajališta. Rasprave su strukturirane na temelju upotrebe triju različitih vrijednosnih opreka, koje su sve važne za grčki etički život. Kao prvo, riječ je o kontrastu između *dikaion* i *adikon*, pravednoga i nepravednoga; on se, kao

---

<sup>7</sup> Općenito se pretpostavlja da je *Gorgija* raniji od barem II–X. knjige *Države*, no ništa u sadašnjoj raspravi ne ovisi o toj pretpostavci.

i u *Državi*, odnosi na vrijednosti koje se tiču pravičnog odnosa prema drugima, poštovanju prema njima kao osobama i njihovu vlasništvu te, općenito, zabrane njihova izrabljivanja.

Izraze druge distinkcije, *kalon* i *aischron*, teže je prevesti, kao i sažeti kontrast među njima. Oni mogu imati čisto estetski smisao, no u svojoj vezi s djelovanjem i karakterom odnose se prvenstveno na dimenzije časti i stida. U grčkoj se misli to često razumije u vanjskom i konvencionalnom smislu, kao da je riječ o nečijem ugledu, o načinu na koji ga drugi shvaćaju ili o njemu govore, no te vrijednosti mogu biti dublje internalizirane, tako da distinkcija između *kalon* i *aischron* postaje distinkcija između stvari kojih se djelatnik može ponositi i zbog čijeg činjenja ili bivanja takvim može o sebi imati dobro mišljenje, i stvari zbog kojih se može osjećati postide-nim, posramljenim ili vrijednim prezira.<sup>8</sup>

Posljednji kontrast, između *agathon* i *kakon*, dobroga i lošega, često se tijekom rasprave tumači u smislu samointeresa: čovjek teži za *agathon* kada teži za onim što je za njega najbolje. No osnovna je ideja nešto općenitije i apstraktnije: riječ je o ideji onoga za čime djelatnik ima dobrog razloga da teži ili da ne teži. Ti su izrazi u razgovorima u *Gorgiji* nedvojbeno povezani sa zaključcima praktičnog uma, i u ovome kontekstu nema smisla kazati kako djelatnik zna da je nešto, uzme li se sve u obzir, *kakon*, a da je odlučio da je to ono za čime, uzme li se sve u obzir, on ima razloga da teži.

Gorgija, prvi govornik, prihvaća konvencionalnu zamisao da sve te vrijednosti idu zajedno, tako da je ono što je *dikaion* ujedno *kalon* i *agathon*: imamo razloga da težimo za onim što je pravedno te bismo zbog toga o sebi i drugima trebali imati dobro mišljenje. U tim kategorijama Gorgija brani svoju retoričku praksu. Pol ulazi u raspravu kako bi ponudio radikalnije stajalište, koje odvaja *dikaion* i *agathon*: trebali bismo prestati smatrati da je *dikaion* ono što imamo razloga činiti. No dimenziju *kalon* i *aischron* tretira na manje radikalna način, a Sokrat ga navodi na to da prizna i da je nepravedno ponašanje *aischron* i da ono što je *aischron* jest *kakon*, to jest da imamo razloga da to izbjegavamo.<sup>9</sup> To nije konsistentno s njegovim pokušajem da smatra kako nepravednost nije *kakon*.

---

<sup>8</sup> Za ulogu stida u grčkome (i zapravo našem vlastitom) etičkom iskustvu vidi *Shame and Necessity*, naročito IV. poglavlje i krajnja bilješka 1.

<sup>9</sup> *Gorg.* 474c seq. *Kakon* i *aischron* u ovoj se raspravi uglavnom javljaju u komparativima.



Polova se pogreška sastoji u tome što istodobno podržava konvencionalnu vezu između *dikaion* i *kalon* (pravednu se ponašanju divimo, nepravednost je nešto čega se trebamo stidjeti) i prirodnu vezu između *kalon* i *agathon* (imamo razloga činiti ono zbog čega će nam se diviti, a nemamo razloga činiti ono zbog čega ćemo se stidjeti samih sebe). Posljednji govornik, Kaliklo, uvida Polovu pogrešku te čini daljnji korak nijećući konvencionalnu vezu između *dikaion* i *kalon*. Pritom želi zadržati vezu između *kalon* i *agathon*: racionalna osoba htjet će da joj se dive i da joj zavide, da o sebi ima dobro mišljenje te da ne bude predmet prezira, no to će ostvariti, tvrdi Kaliklo, pomoću moći i izrabljivanja drugih, ne brinući za pravednost.<sup>10</sup>

Od svih Platonovih imoralista Kaliklo je prikazan na najsjajnji i najzastrašujući način, i prijatelji etičkog života bit će razočarani ako ga Sokrat ne uspije opovrgnuti. Navodno jest opovrgnut, no lako se stekne dojam da mu je Platon prilikom razvijanja rasprave namjerno podijelio loše karte. Iako u argumentu nalazimo nekoliko komplikacija, Kaliklo efektivno završava (počevši od otprilike *Gorg.* 491) obranom gruboga, na pohlepi zasnovanog oblika hedonističke djelatnosti, kojemu vjerojatno neće mnogi zavidjeti. No to nije bila ideja. Imoralist je trebao biti prilično značajna, moćna, elegantna figura – ovdje su relevantni estetski odjeci onoga *kalos* – kojoj bi se drugi, kad bi bili poštene, mogli diviti i zavidjeti joj; no na koncu je, Sokratovim opovrgavanjem, ispaо kao priprosti ovisnik ili u najbolju ruku kao neosjetljiv i dosadan *bon viveur*, koga bi prezirao svatko s imalo ukusa. Lako je pretpostaviti da Sokrat pobjeđuje u argumentaciji samo tako što mijenja temu.

No njegova strategija sadrži više nego što to sugerira. Kaliklo (491b) želi kazati da će uspješan nepravedan čovjek biti *kalos* i vrijedan divljenja na prepoznatljive načine: on će, primjerice, biti inteligentan i hrabar. No smjer Sokratove argumentacije, koji je dovodi u blizinu preokupacija *Države*, sastoji se u tome da sugerira kako Kaliklo nema prava pretpostavljati, uzme li se u obzir ono na što su svedeni on i njegov nepravedan čovjek, da može biti osnove bilo za divljenje prema vrlinama kao što su inteligencija i hrabrost bilo za mišljenje da bi ih nepravedan čovjek uopće mogao

---

<sup>10</sup> Moj veoma grub sažetak slijedi ono za što smatram da su oni naglasci u dijalogu koji su najznačajniji za sadašnje pitanje. Nema ni potrebe napominjati da se iz veoma bogatog skupa argumenata što ih nalazimo u dijalogu mogu izvući drugi veoma važni obrasci (što za sobom povlači neka naročito akutna pitanja o Platonovoj upotrebi pogreške).

podržavati. Kako imoralist objašnjava vrijednosti hrabrosti i inteligencije? On to može učiniti pozivajući se na političku moć, no veoma rano u njihovoj raspravi (488–489) Sokrat pokazuje da postoji sukob između takve političke koncepcije i Kaliklova ideala pojedinca koji je „bolji“, budući da je politička moć kolektivni pothvat, u kojemu pojedinci ne mogu biti u njegovu smislu „bolji“, prije svega u demokraciji.<sup>11</sup> Alternativa je da imoralist objašnjava vrijednost tih ljudskih kvaliteta jednostavno u smislu zadovoljenja želje, to jest, kako to kaže Platon, u smislu ugone. No to nije uvjerljivo, budući da čovjek može za sebe smatrati da je *kalos* samo ako se može sebi diviti, a to implicira razloge zbog kojih mu se drugi mogu diviti, što pak implicira, općenitije, da se jedna osoba može diviti drugoj.<sup>12</sup> Kriterij koji se sastoji samo u tome jesu li zadovoljene pojedinačne želje ne pruža nikakvu osnovu za divljenje. Imoralistu je preostao samo hedonizam.

Platon u *Gorgiji* tvrdi da bilo koja osnova divljenja implicira *taxis* i *kosmos* (503d seq.), red i disciplinu, a oni, primijenjeni na dušu, sačinjavaju pravednost. To zapravo implicira sokratovsku ideju jedinstva vrline, a imoralist može na to lako kazati da smo se prenaglili. Iako Kaliko to nije naročito dobro pokazao, imoralist možda može imati vlastitu disciplinu, koja ne uključuje pravednost.

Sad se nalazimo upravo na onome mjestu što smo ga dosegli u *Državi*. Pitamo što je *agathon*, što život čini vrijednim življenja. Imoralist bi htio da to uključuje neke stvari koje nisu tek ugodne, nego vrijedne divljenja: on želi da postoji, kako bismo mogli kazati, neka osnova za vrijednost. Nada se da bi tu mogle spadati primjerice hrabrost i inteligencija, ali ne i pravednost. Sokrat želi kazati, prvo, da ako razmišljamo isključivo u kategorijama zadovoljenja želje, onda neće biti nikakve osnove za vrijednost, neće biti ničega čemu se možemo diviti, a život, k tome, neće biti vrijedan življenja, jer će predstavljati nered. Neka je disciplina neophodna kako bi bilo stabilnosti, a za to je pak potreban neki proizvod mišljenja, nešto što može biti bolje ili lošije, što implicira da postoje neki likovi koji-

---

<sup>11</sup> U vezi s kasnijom raspravom o Periklu Sokrat zapravo suočava Kalikla s dilemom za aristokratskog ili oligarhijskog moralista: atenskim kraljevstvom, kojim se upravljalo na načine kojima bi se on trebao diviti, upravljala je demokracija. Usp. gore, b. 2.

<sup>12</sup> Kaliklova je ideja, očita u njegovu uvodnom govoru o prirodi i konvenciji (482e seq.), da se ugledni potajice dive bezobzirnima, osim ako nisu zaplašeni. To je veoma blisko inspiraciji priče o Gigovu prstenu u *Državi*.

ma se možemo diviti i neki koje možemo prezirati (to je dimenzija onoga *kalon*). To je ono što nalazimo u *Gorgiji*, a isto to, naravno, opetovano se iznosi u *Državi*. No Sokrat će u *Državi* ponuditi daljnje argumente kako bi pravednost čvršće spojio s tim mislima te ih upućuje dvjema različitim stranama. Imoralistima kaže: potrebna vam je neka struktura i disciplina kako život ne bi bio nered, a to pak implicira da postoji nešto čemu se možemo diviti, neka osnova za vrijednost. Pokazat ću vam da su struktura i disciplina koje morate prihvatiti želite li se nečemu diviti i želite li nečemu pridavati vrijednost (primjerice hrabrosti i inteligenciji) takve da se ujedno morate diviti i vrijednost pridavati pravednosti; a „diviti se i pridavati vrijednost“ znači diviti se i pridavati vrijednost radi nje same. Prijateljima pravednosti, Glaukonu i Adimantu, dodaje: moja namjera nije samo da imoralistima pokažem da ne mogu bez pravednosti; namjera mi je da im pokažem da ne mogu a da joj ne pridaju vrijednost radi nje same, a to je ono što ste vi zapravo htjeli.

Kao što sam kazao, isti argument ima politički aspekt. „Analogija“ između pojedinca i grada koja se uvodi u *Rep.* 368d službeno se iznosi kako bi nam pomogla da razumijemo pravednost u pojedincu: kao da je ista poruka napisana većim slovima. (Cijeli razvoj *Države* zapravo pokazuje da se se tema pravednosti u državi ne razmatra samo kako bi nam pomogla da odgovorimo na izvorno pitanje nego i kao svrha sama po sebi.) Osnova navodne analogije zapravo je dvojbena, i drugdje sam tvrdio<sup>13</sup> da se Platon kreće između dvaju različitih načela koja povlače u različitim smjerovima: da je opis dane osobine u gradu i u pojedincu isti te da grad ima određenu osobinu ako tu osobinu imaju svi njegovi građani, većina ili njihov glavni odsječak. Tvrdio sam da Platonove političke konkluzije iskorištavaju tu dvoznačnost. Prije svega, Platon implicira i to da su u pravednom gradu svi građani pravedni (a to je ono čemu bismo se mogli nadati) i to da građani nižih staleža nisu ništa više pravedni nego što su niži odsječci duše racionalni, što je razlog zbog kojeg njima trebaju vladati čuvari.

Kako god bilo, sigurno je to da se niži staleži u gradu, baš kao i niži odsječci u duši, ne mogu brinuti za sebe: oni nemaju nikakva inherentna načela reda i discipline. Red i disciplina koji su im potrebni imaju izvanj-

---

<sup>13</sup> „The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic“, u *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, ur. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos i R. M. Rorty (Assen: Van Gorcum), 1973. [= pogl. 7 dolje].

sko podrijetlo: u slučaju politike, njihovo podrijetlo su čuvari. To znači da čuvari moraju biti u etičkom smislu samodostatni, a to pak znači da moraju biti u stanju shvatiti da je za pravednošću vrijedno težiti radi nje same. Kad bi pravednost, kako objašnjava Glaukon, imala samo drugorazrednu vrijednost, tad čuvari ne bi imali nikakva motiva da budu pravedni, budući da se ne nalaze ni pod čijom vlašću. Ustroj Platonova grada u osnovi ovisi o tome da je pravednost dobra sama po sebi ili radi sebe same.

Naravno, Platon se tim zaključkom nije mogao koristiti kako bi *demonstrirao* da je pravednost dobra sama po sebi. Oni koji prihvaćaju Glaukonov opis neće, naravno, vjerovati u Platonov ustroj grada. Pravedan će grad, prema njima, odbaciti etičku aristokraciju i sastojat će se od nesavršenih građana koji paze jedni na druge. To je razlog zbog kojeg etički i politički dio Platonova pothvata pomažu jedan drugom. Etički argument što smo ga slijedili sugerira da će životi ljudi biti nekoherentni ako su oni vrsta ljudi koji (kako sugerira politička analogija) čine dva niža staleža grada te ako, usto, pokušavaju biti u etičkom smislu samodostatni. Demokracija je, prije svega, projekt u kojemu takvi ljudi pokušavaju biti u etičkom smislu samodostatni kao kolektiv, a taj je pothvat osuđen na neuspjeh i završava u tiraniji, baš kao što imoralist (kako tvrdi Platon), iako bi htio biti slobodan duh koji se divi drugim slobodnim duhovima i kojemu se oni dive, na koncu nije ništa drugo nego rob želje.

Platonov nazor ne moramo prihvatiti, i nema puno onih koji ga prihvaćaju. No potrebno nam je dugačko etičko putovanje kako bismo pronašli što je točno ono što niječemo i za svaku će osobu biti važno da odluči što će to biti. Tvrdnja da pravednosti treba pridavati vrijednost po njoj samoj ili radi nje same sigurno nije puka Platonova moralistička pretpostavka, i nije tako da je on jednostavno pred sebe postavio nepotrebno tešku zadaću njezina demonstriranja. Ona je duboko ukorijenjena u čitavu pothvatu. Jedno važno pitanje s kojim smo sada suočeni, čitajući *Državu* u sasvim drukčijem i u drukčijem smislu demokratskom vremenu, nije toliko pitanje slažemo li se sa Sokratom ili s Glaukonom, nego u kojoj mjeri obojica mogu biti u pravu. Što znači diviti se pravednosti i prakticirati je „radi nje same“? Pouka Glaukonova argumenta možda je baš to da se pravednosti trebamo diviti radi nje same upravo zato što nam je ona potrebna kao instrument, te da ono što trebamo učiniti jest naučiti kako da to činimo, ne zaboravljajući zašto to činimo.