

Stjepan Radić, Innsbruck/Zagreb

Je li Platonovo poimanje pravednosti totalitarno?

Kritički osvrt na Popperov prikaz Platona

1. Uvodna razmatranja i postavljanje problema

Britanski filozof i mislilac austrijskog podrijetla Karl Raimund Popper obilježio je suvremenu filozofiju u nekoliko bitnih elemenata. Među tim elementima najznačajnija je njegova filozofija kritičkog racionalizma, nastala kao reakcija na postavke neopozitivističke filozofije. Prema toj se filozofiji, kao što je poznato, do otkrića u znanosti dolazi upornim skupljanjem, tj. nagomilavanjem znanja, odnosno informacija. Polazište je, dakle, induktivna metoda. Nasuprot tome, Popper nudi metodu empirijske opovrgljivosti u znanosti, a do koje se sada više ne dolazi indukcijom već dedukcijom, tj. nagađajućom generalizacijom, odnosno, kako to Popper izvorno naziva, metodom falsifikacije. Svaka nova hipoteza koja se treba nužno postaviti na početku istraživanja podložna je svakoj vrsti promjene i ne može ju se uzeti kao konačnu i definitivnu. Tako, prema njemu, jednostavno nema gotovih, konačnih i neopovrgljivih istina. Stvarnost je u sebi uvijek otvorena, nedovršena te podložna trajnoj korekciji i uvijek novome tumačenju. Utoliko Popper odbija svaki dogmatizam u obliku konačnih i dovršenih definicija rješenja, spoznaja, otkrića. Stoga nije čudno, reći će jednom Popper, da je on jedan od onih koji vjeruju u greške kao polazišta za nove spoznaje.

Upravo od ovakovog načela pristupa znanosti i znanstvenoj metodi polazi Popper i u stvaranju svojih političkih djela. Ne može se, naime, prema njemu doći do nekog jedinstvenog odgovora, odnosno definicije o pojmovima kao što su društvo, zakon, zajedinca ili, pak, pravednost, jer ti pojmovi u sebi sadrže elemente promjenjivosti, odnosno potrebu za trajnom korekcijom. Konačni i »dovršeni« odgovori na ova pitanja u području političke filozofije, a koje Popper naziva historicističkim, proizveli su neviđena zla u obliku različitih utopijskih i totalitarnih sistema za društvo i pojedince. Njihov korijen Popper nalazi već u grčkoj filozofiji i njezinim predstavnicima.

Platon tako, na primjer, nije htio samo prodrijeti u srž odnosa unutar jedne zajednice označavajući iste kao one što svoje utemeljenje imaju u prirodi. On je sebi kao »društveni ideolog i utopist« postavio mnogo veći zadatak. Postavljajući svoju, u ovom slučaju, političku filozofiju kao izričito normativnu, tražio je apsolutnu konkretizaciju svojih ideja,¹ a koje su za poslje-

1

Zasigurno da se Popperova kritika Platona, kao isključivo metafizičkog mislioca, u ovom slučaju može pokazati opravdanom. Platon

je uistinu ideje poput dobra, pravednosti, lijepoga prikazivao kao transcendentalne principe po sebi i za sebe, koje postoje prije i

dicu imale zatiranje ljudske osobe i veličanje neslobode u interesu održanja cjeline, kolektiva, odnosno same države. Jedna od takvih »bezazlenih« ideja, jest ideja pravednosti. Upravo je to, pored ideje mudrosti, prema Popperu, jedan od nosivih elemenata Platonova totalitarizma.

Isto tako, na umu treba imati i drugu činjenicu kada se govori o Popperovoj političkoj filozofiji u prvoj polovici 20 st. Ogorčen na stanje pred početak II. svj. rata, u kojem je neonacistički režim s jedne, te marksistički s druge strane, gušio načela zapadno-europske demokracije, držeći se svojih starih postavki o metodama u istraživanju (društvenih) znanosti, Popper se odlučio na najoštriji način suočiti sa svim totalitarnim sistemima onoga vremena i to kroz svoje djelo *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Budući da je u *Bijedi historicizma* dao teoretski okvir – ovdje razrađuje tipične historicističke pojmove poput *esencijalizma*, *holizma*, *utopijskog inženjeringa*, *socijalnog proricanja* i dr. –, u *Otvorenom društvu* ove pojmove konkretnije pripisuje pojedinim filozofima društva, te tako podvrgava svojoj kritici neke od najeminentnijih filozofskih imena. U dva toma svojega *Otvorenog društva*, kao istaknute historicističke, odnosno totalitarne mislioce Popper promatra, počevši od predsokratovaca Hezioda i Heraklita, još i Platona, Aristotela, Kanta, Hegela i Marxa.

Popperova je kritika Platonove filozofije stoga u sebi višeslojna i kompleksna analiza cjelokupnog Platonova filozofskog opusa. Tako veliki dio *Otvorenog društva* posvećuje Platonovoj filozofiji, tj. kritici te filozofije kao metafizičke, esencijalističke, historicističke te konačno totalitarne. Međutim, i prije razrade Platonova političkog programa, u prvih nekoliko naslova *Otvorenog društva*, kao uvod donosi razradu historicizma² općenito, te njegove korijene u grčkoj filozofiji, da bi se nakon toga posvetio razradi Platonova političkog programa, koji po njemu nije više samo historicistički, tj. ne očituje se više samo u historicističkoj sociologiji već je u doslovnom smislu totalitaran. Određujući tako u spoznajnom smislu na esencijalistički i metafizički, te samim time na historicistički način što je to bit države, vlade ili, pak, pravednosti, Platon i njemu slični metafizički mislioci zastupaju stanoviti dogmatizam u spoznaji nudeći jedno jedincato rješenje (formulu), a koja je prema njihovom mišljenju stalna i nepromjenjiva te vrijedi za sve danosti. A upravo je to izravan put u totalitarizam. Totalitarizam je tako, prema njemu, teoretski okvir dobio već u metafizičkoj filozofiji, tj. historicizmu na čelu s Platonom.

Kritizirajući Platonov politički program kao totalitaran, u prvom dijelu *Otvorenog društva* pod naslovom »Platonova čarolija« (*The Spell of Plato*), Popper kao osnovu svoje kritike uzima Platonov idealizam te se zaustavlja na njegovim stožernim idejama: pravednosti, mudrosti, istine i lijepoga, dok ideju dobra promatra zasebno, ali ne osvrćući se kao na ove tri. Upravo zbog kompleksnosti i dubine kojom je Popper pristupio kritici Platona, sama »obrana« Platona, možemo s pravom reći, mora biti višeslojna i stupnjevita. Stoga cilj ovog razmatranja neće biti prikaz cijele te kritike, već samo jednog njezina segmenta kojeg smatram iznimno važnim, a to je Popperovo tumačenje ideje pravednosti kod Platona. Isto tako pojam »obrane« Platona uzimam s rezervom, imajući u vidu dvojbene elemente Platonove političke filozofije kojom ista obiluje. Utoliko će i ovo razmatranje ići više u smjeru realnijeg prikaza Platonove koncepcije pravednosti, a time i njegova političkog programa, negoli je to učinio Popper, a manje za »uljepšavanjem« i »zakrpanjem« Platonove filozofije. S druge pak strane, pokušat ću također prikazati da Platon ideje poput sretnog i pra-

vednog polisa ne donosi iz propagandnih razloga, kako to tumači Popper, već da je to jedna od odlika njegove, posebno kasnije filozofije, a što je u svakom slučaju činjenica, htio to Popper priznati ili ne.

2. Općenito o Platonovu »totalitarizmu«: uvod u problem pravednosti

Na samome početku razmatranja Platonova političkog programa, Popper ukratko donosi nekoliko elemenata koji, prema njemu, čine osnovu Platonova totalitarizma. Ti su elementi: *a.* stroga klasna podjela; *b.* interesi pojedinaca moraju se u potpunosti podrediti interesima zajednice, tj. države – štoviše, osobni interesi i ne smiju postojati ako nisu u skladu s općim; *c.* vladajuća klasa ima monopol nad gotovo svim stvarima u društvu i kontrolira sve potrebe; *d.* postojanje svake vrste cenzure u svim intelektualnim aktivnostima;³ *e.* samodostatnost države – sve potrebe koje se stvaraju u državi tu moraju biti i zadovoljene, počevši od ekonomskih pa sve do intelektualnih, te ih država, dakako, mora u potpunosti kontrolirati. Ako i jedna potreba ugrožava stabilnost i jedinstvo države, odmah se isključuje.⁴

U želji da na čitatelje ostavi dojam što objektivnijeg i realnijeg prikaza Platonova totalitarizma, tj. da svoje istraživanje prikaže kao ono vođeno isključivo objektivnim i znanstvenim motivima, te prikazujući se istovremeno kao tolerantan i otvoren mislilac, Popper u opravdanje svojih teza uzima elemente iz Platonove filozofije koji Platona prikazuju sasvim drukčije negoli je to slučaj s njime, odnosno one koji su potpuno u suprotnosti s onime što tvrdi, a koji, dakle, samim time njemu ne idu u prilog. On tako pita:

»Ako ove elemente, što smo ih netom prikazali, možemo označiti kao totalitarne, što je onda s Platonovom vatrenom željom za Dobrom i Ljepotom, ili njegovom ljubavi prema Mudrosti i Istini? Što je s njegovim zahtjevom da mudri filozofi moraju vladati? Što s njegovim nadama da građane svoje države učini vrlim i sretnim? Što reći o njegovu zahtjevu da država mora biti utemeljena na Pravednosti?«⁵

Popper, međutim, odbija ove prigovore smatrajući da se Platonu totalitarizam nije tek »omaknuo«, odnosno nenamjerno pojavio, već da je on u osnovi njegove filozofije, odnosno fasada za nešto mnogo okrutnije negoli je to

dobra. U tom smjeru kritike, počevši od samog Aristotela, idu i mnogi suvremeni autori. »Obračunavajući« se na svoj način s Platonom u svojoj *Nikomahovoj etici*, Aristotel će upravo velik dio svog razmatranja posvetiti kritici Platona. Stoga, nama nije ovdje cilj pod svaku cijenu obraniti Platonovu filozofiju, tj. njegov idealizam pred kritičarima kakav je Popper. Cilj nam je samo ograničiti se na atribute poput »antihuman«, »antiegalaran«, »antiprotekcionistički«, te konačno »totalitaran«, koje Popper obilato pridaje Platonu, na temelju njegove ideje pravednosti.

2

Većinom su to potpuno isti stavovi o historizmu što ih je Popper iznio u svom djelu *Bijeda historizma*. Popper je, štoviše, i neka poglavlja iz *Bijede historizma* jednostavno prenio u *Otvoreno društvo*.

3

Popper, zanimljivo, smatra da je Platon ovdje pretpostavljao cenzuru prvenstveno intelektualnih aktivnosti vladajuće klase, bojeći se da će inovacije dolaziti upravo iz tih krugova.

4

Usp. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge – Golden Jubilee Edition, London 1995., str. 86–87. Važno je napomenuti kako Popper ove točke donosi u mnogo većem opsegu da bi ih kasnije obrazlagao. Mi smo ih, dakako, radi preglednosti i jasnoće skratili i pokušali iščitati samo ono najvažnije u njima. Međutim, iznimno je zanimljivo kako Popper kod ovih točaka niti na jednom mjestu ne upućuje na originalno Platonovo djelo ili, pak, navod.

5

K. Popper, nav. dj., str. 87.

sreća pojedinca i kolektiva utemeljena na pravednosti.⁶ Upravo to Popper postavlja kao zadatak svojega istraživanja u *Otvorenom društvu* – prikazati i dokazati Platonov totalitarizam utemeljen na njegovu konceptu antihumanane i antiegalitarne pravednosti.

Razmatrajući Platonovo poimanje odnosa pojedinca i zajednice, a u kontekstu govora o Platonovoj totalitarnoj pravednosti, Popper razrađuje još jedan bitan element u tom odnosu, a to je pojam protekcionizma. Razmatranje pojma protekcionizma, zanimljivo, započinje s nekoliko pitanja. Vjeran svojim dosadašnjim stavovima, Popper kaže da

»... razmatrajući ovo pitanje mi ne moramo pokušati odgovarati na esencijalističko pitanje: što je država, što je njezina istinska priroda – njezino pravo značenje; niti moramo pokušati odgovoriti na historicističko pitanje: kako je država nastala i što je izvor njezine političke dužnosti? Naše pitanje prije mora biti formulirano na ovaj način: što zahtijevamo od države, odnosno što predlažemo kao legitiman cilj državne aktivnosti?«⁷

Popper nedugo zatim nudi odgovore na ova pitanja.

»Odgovor iskrenog humanista (Popper, dakako, pod ovim podrazumijeva i liberala), jest taj da tražimo zaštitu svoje vlastite slobode i slobode drugih ljudi.«⁸

Država, dakle, mora prema njemu zaštititi pojedinca od svake vrste agresije. Popper, zanimljivo, u interesu ovoga cilja pretpostavlja ograničenja slobodâ pojedinaca od strane države. Ovaj je zahtjev, prema njemu, u sebi racionalan, a to znači konkretan, jasan i određen, te time i ostvariv. Oslanjajući se tako na svoje postavke iz *Bijede historicizma*, odnosno razmatranja o društvenom i utopijskom inženjeringu, Popper zaključuje da je upravo zadatak društvenog tehnologa omogućiti ovakove pristupe i rješenja političkim problemima, odnosno s gledišta prilično jasnog i određenog cilja. Stoga, više je nego očito kako Popper ovdje aludira na sve one društvene sisteme koji su pojedincima obećavali utopijska i nerealna obećanja o slobodi i blagostanju, a u interesu provođenja svojih totalitarnih tendencija u obliku što veće kontrole nad pojedincima. Ovdje Popperu možemo dati za pravo.

Međutim, vezano uz Platonovu filozofiju, Popper konstatira da tendencija što ju Platon iznosi u *Gorgiji* ide u korist protekcionizma (a to znači protekcionističkog i egalitarnog karaktera države i zakona), dok je međutim *Država* u potpunosti protiv. Naime, tumačeći Platonovu političku filozofiju kao vladavinu i dominaciju jakih, Popper zaključuje da je Platon u osnovi bio protiv onog što on (Popper) naziva protekcionizmom, te je samim time Platon državu temeljio na nepravdi. Razlog zbog kojeg, prema Popperu, Platon zauzima različit stav spram protekcionizma, a time i pravde u *Gorgiji* i *Državi*, leži u tome što »kada je pisao *Gorgiju* nije još bio razvio svoje totalitarne ideje«. To sve znači, nastavlja dalje Popper, »da je on bio još uvijek pod utjecajem Sokrata iako se već u *Gorgiji* pokazuju snažni antidemokratski elementi«. ⁹ Postavljamo stoga pitanje, u čemu leži osnova Platonova odbijanja protekcionizma, prema Popperu?

Vezano uz njegovu koncepciju stroge klasne podjele koja samim time pretpostavlja podjelu na slabe i jake, Platon je također protekcionizam shvaćao kao stanoviti egoizam. Tako, kako to tumači Popper, protekcionistička teorija, prema Platonu, suviše zanemaruje zadatke države brinući se za nebitno (zaštitu individua), a zapostavljajući bitno – svoju stabilnost i cjelovitost. Utoliko se Platon, prema Popperu, prvotno vodio načelom što ja mogu učiniti za državu, a ne što država može i treba učiniti za mene. Ispred zaštite pojedinca stavlja se stabilnost kolektiva.

Upravo je ovo jedan od primjera u kojima se, prema Popperu, vidi paradoks Platonove političke filozofije. Platon je, naime, dopuštao i, štoviše, zahtijevao apsolutno upletanje države u živote pojedinaca. Međutim, to upletanje nije bilo u duhu protekcionizma, tj. zaštite pojedinaca, već u duhu totalitarizma i to najsureovijeg – apsolutne kontrole individua sve do u privatnost. U tom smislu, ovo je tumačenje države poslužilo Popperu u još žešćoj kritici Platona, budući da je Platon ipak davao veće ovlasti državi, dok je s druge strane protekcionizam promatrao kao izraz sebične i egoistične volje pojedinca unutar zajednice. Pozivajući se tako na *Državu* 358e, 362d, 367a te 373a, Popper izričito navodi da su to mjesta na kojima Platon smatra da je »protekcioniistička teorija identična s nemilosrdnom i ciničnom sebičnošću Trazimaha«. ¹⁰ Vraćajući se, tako, na početak svoga govora o protekcionizmu te citirajući doduše Aristotela, za kojeg kaže da je u potpunosti istovjetan Platonovu stavu, Popperov se stav o Platonovoj kritici protekcionizma može izraziti riječima da je država za njega »puno više nego jednostavno partnerstvo u stvarima podređenim jedino sirovoj animalnoj egzistenciji privremene i prolazne prirode«, odnosno »država je nešto mnogo više, tj. plemenitije negoli asocijacija s racionalnim ciljevima; ona je predmet obožavanja«. ¹¹

Radikalno isključivanje protekcioniističkog karaktera države, a time i zakona kod Platona, osim u krivom tumačenju Likrofonove teorije, prema Popperu, svoj osnovni uzrok ima u Platonovoj totalitarnoj koncepciji pravednosti, koju on označava kao »totalitarna pravednost«. Utoliko nam se nameće važnim vidjeti kako Popper promatra pravednost kod Platona da bi smo nakon toga dali vlastitu kritiku.

3. Platonovo poimanje pravednosti prema Karlu Popperu

»Totalna pravednost«?!

Nakon što je postavio teze o Platonovoj socijalnoj filozofiji, Popper se u šestom poglavlju *Otvorenog društva*, pod naslovom »Totalitarna pravednost« (Totalitarian Justice) upušta u opravdanje istih. Ideju pravednosti, tako, donosi kao početnu i stožernu u razmatranju Platonova totalitarizma. ¹²

6

Razmatrajući ideje pravednosti, mudrosti i ljepote, Popper će vrlo opširno u daljnjem razmatranju razrađivati i specifično političke teme kod Platona: odnos individue i kolektiva, odnos države prema individuama, načela i principe vlasti, ulogu države u odgoju i obrazovanju, pojam i stvarnost mita u Platonovoj filozofiji, tumačenje i prenošenje informacija i dr. Ovo će se istraživanje, kao što je na početku istaknuto, ograničiti samo na razradu jedne od ovih ideja, a to je ideja pravednosti, koju držim stožernom u Popperovu razmatranju Platonova totalitarizma.

7

K. Popper, nav. dj., str. 109.

8

Isto.

9

Isto, str. 117. Na ovom primjeru možemo već primijetiti kako Popper zapada u stanovito

protuslovlje. S jedne strane, tvrdi da je Platonova politička filozofija u osnovi cijela totalitarna, tj. antihumana, antiegalitarna te antiprotekcioniistička, dok s druge tvrdi da Platon, npr. u *Gorgiji*, zastupa demokratska načela, a u *Državi* izrazito totalitarna.

10

Isto, str. 118.

11

Isto, str. 112.

12

U prilog ovome ide i činjenica da se Popper u većem dijelu svojeg *Otvorenog društva* oslanja više na Platonovu *Državu* i rane dijaloge negoli npr. na *Zakone* i kasne dijaloge, u kojima njegova filozofija poprima drukčije – za naše vrijeme ipak prihvatljivije elemente.

Prije nego se upustio u podrobno razmatranje Platonove koncepcije pravednosti, Popper iznosi načela pravednosti koja su osnova današnjeg suvremenog neoliberalnog društva. Popper, tako, postavlja pitanje: »Što stvarno mislimo kada govorimo o pravednosti?«, te odmah u nekoliko točaka nudi rješenje.

»Mislim da većina nas, koji pravednošću zastupamo opće humanitarne ideje, pod pravednosti pretpostavljamo i ovo: a) jednaku raspodjelu građanske odgovornosti, tj. onih ograničenja slobode koja su nužna u društvenom životu; b) jednako tretiranje građana pred zakonom; što znači da c) zakoni nisu ni na korist ni na štetu određenih građana grupa ili klasa; d) nepristranost sudstva; te e) jednak udio u prednostima (a ne samo u dužnostima) koje država može ponuditi svojim građanima.«¹³

Ove, netom iznesene, liberalne točke o pravednosti, Popper sažima u tri točke u kojima je prema njegovu mišljenju na najjasniji način izražena ne samo liberalna teorija općenito već i doslovno humanitarna teorija o pravednosti, a koja je za Poppera od velike važnosti. Te točke glase: a) egalitarno načelo, tj. prijedlog da se eliminiraju prirodne privilegije; b) opće načelo individualizma; c) načelo po kojem je zadatak i svrha države zaštititi slobodu svojih građana.¹⁴ Platonovo poimanje pravednosti izraženo u *Državi*, prema Popperu, sasvim odudara od načela što ih je on netom iznio. Štoviše, Popper kaže da Platonova koncepcija pravednosti ne samo da odudara općenito od ovih točaka već se njegovo poimanje pravednosti ne može ni na koji način povezati s bilo kojom od prethodnih pet točaka, a pogotovo ne sa zadnje tri. Budući, stoga, da njegovo poimanje pravednosti prema Popperu u potpunosti isključuje svaku od ovih točaka, njegov program time biva u potpunosti totalitaran, odnosno antiindividualan, antihuman i antiegalitaran. Pravednost jest tako najbolji primjer, prema Popperu, u kojem Platon razvija svoj antihumanizam i antiegalitarizam, tj. teoriju o nejednakosti, a koja je usko povezana s teorijom o prirodnim povlasticama viših klasa nad nižim. Štoviše, i kada daje tračak nade u humane ideje, onda to, prema Popperu, čini iz propagandnih razloga.

U svjetlu iznesenih točaka, Platonova se koncepcija pravednosti prema Popperu već na prvi pogled može jednostavno svesti na to da je pravednost za Platona ono što je u interesu najbolje države. A interes je najbolje države, kako to tumači Popper, zaustaviti svaku vrstu promjene održavanjem klasne podjele i klasne vladavine. U tom će smislu vladajuća klasa, u interesu zaštite i očuvanja države, uživati prava i slobode u daleko većem stupnju negoli je to slučaj s ostalima. Štoviše, to je pravo, prema Popperu, Platon pretpostavljao kao prirodno zagantirano i time još više produbio nejednakost, a samim time i nepravdu. Upravo će ovim, nepravdним aktom, prema Popperu, egalitarizam, odnosno jednakost i humanitet u Platonovoj koncepciji pravednosti biti radikalno isključeni.

Platonov antiegalitarizam, prema Popperu, također dolazi do izražaja kada se usporedi s egalitarnim načelom što ga je prvi formulirao Periklo u svom govoru Atenjanima, a koje je sačuvao Tukidid.

»Naši zakoni... omogućuju jednako pravo za sve kao u njihovim privatnim raspravama, ali mi ne zanemarujemo ni pretenzije na izvrsnost. Kada se građanin istakne, bit će pozvan služiti državi... ali ne kao privilegirani, nego kao nagrađeni za zasluge; ovom ni siromaštvo nije prepreka.«¹⁵

Platon je za ovaj govor znao, nastavlja dalje Popper, samo ga je svjesno zaobišao. Naime, konačan i jedini odgovor na problem pravednosti Platon,

prema Popperu, daje jedino u Četvrtoj knjizi svoje *Države*. Ističući tako samo taj, jedan vid Platonove koncepcije pravednosti, Popper kaže da je pravednost za Platona dužnost koja pojedincu nalaže raditi samo jedan posao u državi, tj. kako to Platon kaže, »onaj posao za koji bi njegove prirodene sposobnosti i najprikladnije bile« (*Država* 433b). Samim time, zaključuje Popper, nepravda bi se sastojala u tome da se staleži međusobno mijenjaju prema funkcijama što ih imaju u društvu, a što za krajnju posljedicu ima ukidanje klasnih razlika. Upravo je to, prema Popperu, za Platona najveća nepravda. Razlog zašto Platon insistira upravo na ovakovoj izričito nehumanoj koncepciji pravednosti leži, prema njemu, u Platonovoj bojazni za stabilnost i jedinstvenost države. Platon, tako kaže:

»Ali mislim kad je tko obrtnik ili kakav drugi tecikuća od prirode pa nastoji otići u ratnički stalež, ili koji ratnik u stalež vladara i čuvara, a nije toga dostojan, ili kad jedan te isti nastoji vršiti zadaće svih drugih, tada se, mislim, i tebi čini da je njihovo zamjenjivanje i mnogostruki rad propast za državu... to zamjenjivanje triju staleža najveća je šteta za državu te se može zvati zločinom... a nečeš li najveće zločinstvo prema svojoj državi nazvati nepravdom.« (*Država* 434b i 434c).

Davanjem jednakih prava svima, značilo bi prema Platonu potkopati temelje državi, jer bi se time pojedinac lišio svake odgovornosti prema zajednici, odnosno ne bi korisno izvršavao svoje dužnosti. Platon je, stoga, prema Popperu pravednost shvaćao izrazito holistički i kolektivistički, te je tako

13

K. Popper, nav. dj., str. 89. Izuzetno je važno napomenuti kako su ove točke, odnosno koncepcije pravednosti što ih je donio Popper, izraz liberalne tradicije iz koje je sam potekao. Naime, zanimljiva je tako Popperova konstatacija kako se njegova prva točka a) nadmeće s Kantovom formulacijom pravednosti, gdje Kant za pravedni ustav kaže da je on »ustav koji postiže najveću moguću slobodu ljudskih individua oblikujući zakone tako da sloboda svakog može koegzistirati sa slobodom svih drugih«, odnosno »pravo je, prema Kantu, zbroj svih uvjeta koji su neophodni za svačiji slobodan izbor da koegzistira sa slobodnim izborom svakog drugog, u skladu s općim zakonom slobode« (I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, str. 373). Razlažući Kantovu koncepciju pravednosti, Popper zaključuje kako je sam Kant Platona promatrao previše idealno. Prema njemu je, naime, Kant vjerovao da je upravo ovo, što je on iznio o pravednosti, bio zapravo cilj kojem je Platon težio u *Državi*, te mu je (naime, Kantu Platonu) na taj način pripisao humane ideje. Na kraju ove note Popper zaključuje da su mnogi, posebno engleski i američki autori, ovaj Kantov vatreni liberalizam shvatili preuzetno i pretjerano, a to znači pogrešno i nedovoljno, a za što je, dakako, velikim dijelom kriv i sam Hegel i hegelijanizam, koji je nastao kasnije. Ne ulazeći u detaljniju analizu Kantova liberalizma, s pravom možemo postaviti pitanje: Što je Popper, predstavljajući se kao liberalni mislilac, htio dokazati gore iznesenom konstatacijom? Jednostavno govoreći, čini se da je Popper sebe htio najprije prikazati kao realnog i objektivnog

teoretičara društva, koji i kada nudi, odnosno pretpostavlja slobode pojedinca u društvenoj zajednici, onda to čini vrlo oprezno i rezervirano, za razliku od idealističkog i utopijskog koncepta, kao što je to slučaj s Kantom, odnosno Hegelom. U tom smislu Popper želi ostati vjeran svojim dosadašnjim postavkama o znanosti i znanstvenoj spoznaji, za koju tvrdi da nikad nije konačna i definitivna, već uvijek ovisi o pojedinom slučaju i danostima.

14

Usp. K. Popper, nav. dj., str. 94. Radi preglednosti i jasnoće, Popper ove tri točke u Platonovoj filozofiji označava kao antiegalitarizam, antiindividualizam i antiprotekcionizam, odnosno jednom riječju – antihumanizam.

15

K. Popper, nav. dj., str. 94, navod preuzet iz: *Θουκιδίδης II*, str. 37 i dalje. Uz put rečeno, ovdje se ne da primijetiti nikakvo egalitarno načelo, odnosno koncepcija pravednosti koja bi drastično odudarala od Platonove. Ono na što valja već sada posebno ukazati jest Periklov izraz da »onaj koji se istakne u bilo kojem pogledu bit će pozvan služiti državi«. Primjetna je, naime, tendencija služenja, tj. predanja za zajednicu. Popper upravo to kao najveći grijeh pripisuje Platonu, nazivajući ga zbog njegova izrazito komunitarnog karaktera pravednosti – totalitarnim misliocem. O tome će, dakako, biti više riječi u nastavku ovog rada.

zapostavljao individualni element. Država je, zajedno sa svojim individualima, pravedna ako je zdrava, jaka i ujedinjena. Navodi što ih Popper uzima u obranu svojih argumenata protiv Platona (*Država* 433b, te isto tako i 434a, 441d, a koji govore o istoj problematici, te niz drugih o očuvanju postojećeg mjesta i stanovitoj nejednakosti) zasigurno se ne mogu osporiti. Platon je, čini se, doista zastupao takvu ideju. Kao uostalom i u pogledu promjene općenito. Ona je Platona podsjećala na degradaciju. Upravo na temelju ovakovog viđenja što ga je iznio o Platonu, Popper sada već otvoreno govori o Platonovu kolektivizmu i to onom najsureovijem – »komunističko-staljinističkog« tipa. Pravednost se pojedinca, kako to tumači Popper kod Platona, sastoji u tome da on izgrađuje kolektiv. Biti pravedan znači samo i jedino izgrađivati kolektiv. Sve je, ostalo, kako to tumači Popper, kod Platona sebičnost. Utoliko individua svoj smisao i vrijednost dobiva samo i u odnosu prema kolektivu.

Popperovo razmatranje odnosa individue i kolektiva u kontekstu pravednosti u Platonovoj socijalnoj filozofiji, daje odgovor na pitanje: kako Popper uopće definira kolektivizam? Kolektivizam je, prema njemu,

»... stav po kojem se individua u potpunosti mora podrediti interesima cjeline, bilo da je to univerzum općenito, grad, pleme, rasa ili bilo koji drugi kolektiv.«¹⁶

Individua bez kolektiva i bez odnosa prema kolektivu jest bez ikakve vrijednosti ili, pak, prava. S tim u vezi, Popper donosi navod iz Platonovih *Zakona* 903c, gdje Platon u jednom dijalogu kaže:

»...tebi je pritom nepoznato, da sve to nastaje da bi život cjeline trajao u sreći, kao i to da cjelina nije nastala radi tebe nego si ti nastao radi cjeline.«¹⁷

Na temelju svega iznesenog, Popper zaključuje:

»Platon u svojoj koncepciji pravednosti jednostavno nije zainteresiran regulirati individualne zahtjeve. Jer individua je, prema njemu, potpuno inferiorna. On je zainteresiran samo za kolektivnu cjelinu kao takvu i pravednost za njega nije ništa drugo nego zdravlje, jedinstvo i stabilnost kolektiva.«¹⁸

Želju za reguliranjem individualnih zahtjeva, Platon prema Popperu promatra kao izraz sebičnosti. Utoliko je Platon ovime, prema njemu, poistovjetio altruizam s kolektivizmom te sebičnost s individualizmom. Ako čovjek želi biti krepostan i altruističan, to može postići samo u služenju kolektivu. Tražiti u ovom slučaju nešto za sebe, prema Platonu jest nedopustivo, ako nije u interesu cjeline. Tako to tumači Popper.

Stoga će Popper na kraju ovog poglavlja, tj. razmatranja pojma pravednosti, zaključiti da je

»... Platonova teorija o pravednosti, kako je prikazana u *Državi*, svjestan pokušaj odbacivanja svih egalitarnih, individualističkih i protekcionističkih tendencija prisutnih u njegovo vrijeme, te izričaj novog zahtjeva da se uspostavi tribalizam razvijanjem totalitarne moralne teorije.«¹⁹

4. Odnos individue i zajednice u Platonovoj koncepciji pravednosti

*Platonova pravednost kao izraz brige za društvo i pojedinca –
odgovor na Popperove optužbe i kritiku Platonova poimanja pravednosti*

Kao što se dalo primijetiti u tumačenju Platonova totalitarizma, Popper polazi od temeljne ideje potpunog podređivanja individue zajednici. U tom

je smislu on imao i više nego dovoljno argumenata što ih je uzimao iz Platonove *Države*, a u kojima Platon uistinu tvrdi da se pravednost pojedinca sastoji u tome da on izgrađuje kolektiv, odnosno zajednicu, tj. državu. Polazeći od pretpostavke da je Platonova koncepcija pravednosti hrabar pot-hvat koji je, istini za volju, dalek od svoje konkretizacije, te kao onaj koji u sebi sadrži nedostatke u odnosu na naše suvremeno doba – mi polazimo od teze da je Platon svojom pravednošću htio više opisati, odnosno definirati strukturu kako ljudske duše tako i stvarnosti općenito svojstveno ondašnjem helenističkom načinu mišljenja, a da bi na taj način u svojoj *Državi* i *Zakonima* ponudio rešenje problema za nestabilnu i razjedinjenu stvarnost grčkog polisa u kojem je sam živio.

Oslanjajući se, stoga, na ista mjesta Platonovih djela, te na ostale poznat-vatelje Platonove filozofije,²⁰ a vezano uz Platonovu pravednost i općenito njegovu filozofiju, mi ipak zauzimamo drukčiji stav od Poppera, čuvajući se pritom opasnosti idealiziranja samog Platona. To prije svega znači da ćemo Popperov stav o »strogoj podjeli klasa«, te »izrabljivanja individue na račun kolektiva«, pomaknuti na humaniju sferu, tj. »usavršenja ljudske osobe pod vidom kreposti u odnosu prema samoj sebi i prema polisu«, a koja je, po nama, ipak kod Platona prevladavajuća i to zasigurno pod vidom normativnosti.²¹ U tom ćemo smislu Platonovu koncepciju pravednosti promatrati mnogo šire i u drukčijem kontekstu negoli je to učinio Popper, a to znači ne prvotno s pozicija moderne liberalne teorije.

Stoga na početku, a radi preglednosti i jasnoće, postavimo nekoliko pitanja u obliku teza. Je li Popperov prikaz Platonove koncepcije pravednosti u potpunosti realan i objektivian? Odnosno, je li Popper u ovom slučaju kod

16

K. Popper, nav. dj., str. 100. Teoretski okvir i razmatranje kolektivizma kao oblika holizma u filozofiji, Popper je posebno analizirao i svojoj *Bijedi historicizma*.

17

Isto.

18

Isto, str. 106.

19

Isto, str. 119.

20

Osim Platonovih originalnih djela, ovdje prvenstveno mislim na djela poput: *Lexikon der philosophischen Werke*, Francko Volpi und Julian Nida-Rümen (ur.), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1988.; *Hauptwerke der politischen Theorie*, Theo Stammen, Gisela Riescher und Wilhelm Hofmann (ur.), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1997.; Otfried Höffe, *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2001.; *Filozofska istraživanja* 72–73 (1–2/1999), čiji je tematski broj većim dijelom posvećen Platonovoj filozofiji i platonizmu.

Isto tako, korisno je poslužio cijeli niz članka, poput: Erwin Hufnagel, »Platonovi zakoni«, u: *Filozofska istraživanja* 56–57 (1–2/1995); Wilhelm Wieland, »Država i samosvijest. Bilješka uz Platonovu *Politeu*«, u: *Filozofska istraživanja* 37 (4/1990); Helmut Kuhn, »Platon«, u: *Klasici političkog mišljenja – od Pla-*

tona do Hobbesa, Golden marketing, Zagreb 1998.

Ovdje ističem izvrsnu studiju grupe autora njemačkog i engleskog govornog područja o Platonu, te posebno o njegovoj *Državi*, a koju je pod naslovom *Klassiker Auslegen – Platons 'Politeia'* uredio Otfried Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1997. Autori koje ću u toj studiji o ovom djelu posebno spominjati, te na koje ću se posebno osvrtni, jesu: Otfried Höffe, »Einführung in Platons *Politeia*«; Bernard Williams, »Plato Against the Immoralist« (Book II 357a-367e); Otfried Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis« (Buch II. 367e-374d); Julia Annas, »Politics and Ethics in Plato's *Republic*« (Book V 449a-471c); Richard Kraut, »Plato's Comparison of Just and Unjust Lives« (Book IX 576b-592b); Robert Spaemann, »Die Philosophenkönige«.

Članak Otfrieda Höffea, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, unutar istog djela, posebno će pomoći pri zaključnim analizama.

21

Hufnagelov rad u *Filozofskim istraživanjima* smatram izuzetno važnim iz sljedećeg razloga: Hufnagel, naime, neovisno i ne spominjući direktno Poppera, uvodi u filozofski diskurs svoj pojam o *normativnosti* Platonove filozofije.

pojma pravednosti uzeo u obzir sve elemente i okolnosti u kojima je Platon stvarao svoju 'Idealnu Državu', odnosno pojam pravednosti u njoj? Konačno: da li Platonova koncepcija pravednosti zbog svoje, istina, očite manjkavosti (utemeljena na metafizici) zaslužuje pridjeve i usporedbu s totalitarnim sistemima 20 st.!??

U tom smislu pitamo dalje: Da li je ova koncepcija pravednosti kod Platona, a koju je iznio Popper kao konačnu i za Platona definitivnu, uistinu jedina i općevažea u Platonovim djelima? Ili je, s druge strane, ta koncepcija samo jedan vid Platonove filozofije, te je li Platon u tom pogledu pokazivao stanoviti razvoj, odnosno evoluciju, kako u svojoj filozofiji općenito tako i u pojmu pravednosti? Ideje koje je, naime, zastupao u *Državi*, u *Zakonnima*,²² a koje je pisao kao starac, dobivaju svoju konkretizaciju, tj. bivaju postavljene realnije (dakako još uvijek daleko od pozicija neoliberalne filozofije), a što upravo pokazuje evoluciju u Platonovu filozofskom opusu. Ističem, stoga, na početku dvije bitne činjenice vezane uz Platonovu filozofiju i uopće njegovo shvaćanje.

A) Grčki način shvaćanja i doživljavanja stvarnosti

Polazeći od činjenice da je grčki način mišljenja, posebno s filozofom kao što je Platon, u sebi bio različit od današnjeg, a to znači općenit, holistički i metafizički, tvrdimo da Platon jednostavno nije mogao poznavati dinamiku moderne, tj. liberalne koncepcije pravednosti. Utoliko će Platon, posebno u *Državi*, pravednost promatrati izrazito holistički i općenito, a to znači u političkom smislu komunitarno. U tom smislu, a ne bez razloga, Höffe tvrdi:

»(S)lično kao kulture starog Egipta ili pak Izraela, Platon pravednost promatra kao uređivački princip cijele stvarnosti (ein allgemeines Ordnungsprinzip).«²³

A toj zadaći pravednosti Platon pripisuje i još jednu – ušćuvati red u samoj duši.

Pitanje istine, a to znači spoznaje, u Platonovoj se filozofiji ali i u grčkoj uopće, barem do Platona, nikada nije shvaćalo parcijalno, već uvijek u kontekstu cjelokupne postojeće zbilje. To pak znači da se istina spoznaje u svojoj cjelovitosti i to, s jedne strane, kao dio kozmosa stvorenog neovisno o čovjeku te, s druge, kao dio političkih zajednica što ih je stvorio čovjek, a koje čine jednu jedincatu postojeću zbilju. U tom se smislu istina tumači i spoznaje univerzalno, a ne parcijalno. Odnosno, tumačeći, tj. tražeći istinitost jednog vida zbilje kao npr. pravednosti, tumači se zapravo čitava zbilja.

I prirodna i društvena, i mikrokozmos i makrokozmos. Harmonija u čovjeku odražava tako harmoniju u društvu. Zadaća je, stoga, čovjeka koji otkriva i spoznaje istinu, prema Platonu, raditi na cjelovitosti i stabilnosti te iste zbilje. Stoga Platon i jednu i drugu stvarnost gleda u neraskidivoj povezanosti. U tom je smislu cjelina (kozmos i politička zajednica) ona koja sadrži puninu i vrhunac istine, tj. jednu nad-umsku stvarnost, a na kojoj dalje participiraju individue. Na taj način istina dobiva svoje izvorno značenje *αληθεία* – otkrivenost, razotkritost. Ona se, naime, otkriva, a ne proizvoljno stvara. Prvotno dobro individue u tom je slučaju opstanak cjeline, jer upravo o njezinu opstanku ovisi i opstanak individue.

U tom smislu, neovisno o Karlu Popperu, njemački filozof Erwin Hufnagel donosi jednu zanimljivu činjenicu o Platonu, a to je normativnost, posebno Platonove socijalne filozofije. Ovu činjenicu smatram važnom iz sljedećeg razloga. Popper, naime, nakon razmatranja Platonove deskriptivne sociolo-

gije, u kojoj on sam želi biti objektivan, Platona jednostavno etiketira kao historicističkog, a onda i totalitarnog mislioca. Međutim, ako pođemo od činjenice da je Platonova misao utjecala na mišljenje Zapada – u tom smislu da je Platon u svojim filozofskim diskursima težio posredovanju kozmologije i antropologije – onda to znači da je on imao namjeru konstruirati cjelinu političko-socijalne zbilje, ali i osobne slobode, te na taj način suprotstaviti svoj svijet ropsko-kaotičnoj zbilji u kojoj je sam živio.²⁴ S tim u svezi, Platonova filozofija, naprosto, kako to kaže Hufnagel, »teži cjelini, tj. svim načinima svijesti, kako onim znanstvenim tako i onim izvanznanstvenim«. ²⁵ Stoga je logično da njegov idealizam kao viđenje zbilje (i društvene i prirodne) jest zapravo u stanovitom smislu kriticizam. Tako, polazeći od pretpostavke da svaka humanistička i društvena znanost u sebi ima kategoriju normativnosti ovisno, dakako, o prilikama i uvjetovanostima u kojima daje konkretne smjernice i paradigme djelovanja, onda to nužno ne znači da je ona u isto vrijeme i totalitarna. Platon osim što reflektira nad stvarnošću, sebi uzima za pravo davati i konkretne smjernice. Takav je slučaj i s 'Idealnom državom', odnosno pravednošću. Govoreći tako o Platonovoj deskriptivnoj sociologiji, Popper nigdje ne spominje normativni karakter Platonove sociologije, kao uostalom i čitave njegove etike. On je, vjerojatno, podrazumijeva, ali kao totalitarnu.

Upravo na taj način valja promatrati i Platonov nauk o idejama, koji se, prvotno, odnosi na mnogostrukost, ali i na jedinstvenost zbilje koja svoje krajnje utemeljenje i smisao dobiva u umu, tj. spoznajom, a ovaj je pak motiviran etičkim vidom *dobra* kao vrhovne ideje. Filozofiranje, odnosno filozofsko promišljanje zapravo znači kritičko razmatranje same zbilje spram koje se čovjek postavlja. Samim time tu zbilju, filozofski gledano, čovjek odmah u početku postavlja kao *ne-ja*. To, pak, dalje znači da čovjek filozofiranjem sebe stavlja nasuprot toj zbilji, te promišljajući o njoj ima namjeru tu istu zbilju kvalitativno promijeniti, odnosno nadopuniti, dakako, u onim okolnostima i razmjerima u kojima sam živi. Kvalitativno prvotno u spoznajnom, a onda ako je to potrebno i u etičkom smislu *dobra*. Kao i većina filozofa, to je činio i Platon.

Nauka o idejama, stoga, daje odgovor na teoriju o promjenjivosti društva. Taj nauk, kako kaže Popper, omogućuje Platonu izradu instrumentarija za zaustavljanje društvene promjene, jer sugerira uređenje najbolje države, odnosno pravednosti u njoj, a koja podsjeća na Oblik, Ideju, a ne može propasti niti je podložna promjeni. Ovakav pristup društvenoj zbilji u okviru historicizma Popper označava poznatim pojmom 'utopijski inženjering', a koji je, prema njemu, svojstven svim totalitarnim ideolozima. Tako, u ovim stadijima razmatranja o Platonovoj filozofiji, Popper jednostavno zaključuje da je Platon filozof zatvorene koncepcije društva, odnosno da u svojoj filozofiji zastupa bitno totalitarne tendencije. No, je li to u potpunosti točno?

22

Ovdje se posebno zanimljivim pokazuje članak Otfrieda Höflea, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, u kojem Höffe u podnaslovu istog članka pod nazivom: Von der Philosophenherrschaft zur Herrschaft der Gesetze!? Platons Spätdialoge (Od vladavine filozofa prema vladavini Zakona!? Platonovi kasni dijalozi), govori upravo o toj evoluciji u Platonovoj misli. Usp. O. Höffe, nav. čl., str. 333.

23

O. Höffe, *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2001., str. 21.

24

Usp. E. Hufnagel, nav. čl., str. 244.

25

Isto, str. 238.

Oslanjajući se dalje na Hufnagela, možemo primijetiti da je Platon, posebno u svojim *Zakonima*, vjerovao kako postoji idealni oblik grčke kulture i grčkog čovječstva. Radi se, dakle, o želji za trajnim korektivom društvene zbilje u kojoj se nalazio, a to pak dalje znači da je želio kritički i suvislo promišljati o društvenoj zbilji čijim je bio sudionikom. Stoga, kad govorimo o normativnom karakteru Platonove socijalne filozofije, onda pod tim podrazumijevamo isto tako, unatoč Popperovu stavu, Platonovu želju stvoriti idejnu paradigmu koja bi bila stalan *korektiv* društvenoj zbilji – ali i ne samo njoj već i uopće. Ta idejna paradigma može biti jedna od ideja kao što su pravednost, mudrost, dobro, lijepo, a koje je Platon, s pravom, pripisivao grčkom polisu, odnosno 'Idealnoj državi'. Tako,

»... radikalno normativno orijentiranje, koje se manifestira u Platonovu učenju o idejama, jest *conditio sine qua non* humane povijesnosti. Normativnost i povijesnost se, kako nas uči Platon, uzajamno uvjetuju.«²⁶

Vidljivo je, dakle, kako upravo iz te normativnosti izrasta etički ideal Platonove političke filozofije. Puko reflektiranje o stvarnosti, ili još gore, pasivno pomirenje s onime što ta stvarnost donosi, Platonu se čini nedopustivim. Kao i sve ostale, tako su i etičke ideje zaseban svijet i postoje neovisno o čovjeku. Čovjek, prema Platonu, ne stvara u ovom slučaju etičke ideje, već ih otkriva. U tom smislu, a koliko god to Popper njemu zamjerao i prozivao ga totalitaristom, budući da je etiku poistovjetio s prirodnom znanošću na taj način da njezine postavke postoje neovisno o čovjeku,²⁷ konvenciju, tj. teoriju pravnog ugovora i takvog načina uređenja odnosa i morala među ljudima, Platon jednostavno ne poznaje u smislu u kojem ga poznajemo mi danas. Atenska je demokracija bila daleko od toga. Ona je plod modernog doba.

Etički se vid Platonove filozofije, stoga, na najbolji način očituje upravo u njegovoj politici i odgojno-obrazovnom djelatnošću – *paideia*. Ogorčen na stanje polisa u kojem je živio – Atena u kojoj je demokratsko uređenje bilo samo opravdanje pojedincima i skupinama da provode svoje vlastite istine unutar Atenske skupštine –, Platon je težio za takvim stanjem u kojem će svaka društvena promjena biti izbjegnuta. Budući da se opravdano pitao što je dovelo do takvog stanja, za očekivati je da je o postojećim državama promišljao kao o propadajućim kopijama nepromjenjivog Oblika ili Ideje.

B) Uzajamni odnos morala i politike u grčkom polisu

Druga važna činjenica što ju treba imati na umu u govoru o Platonovoj pravednosti jest ta da je Platon pretpostavljao vezu moralnosti i politike. Što to, zapravo, znači? Dobar, krepostan život (pojedinaac koji u sebi uključuje kreposti poput hrabrosti, mudrosti, istinoljubivosti, a koji za posljedicu imaju harmoniju u ljudskoj duši) jest ujedno i pravedan život. Budući da moral (dobar život) stoji iznad pukog – golog življenja, ne smije se ni pod koju cijenu, pa bilo to i spašavanje vlastita života, činiti zlo, tj. nepravda.²⁸ Upravo se u tome sastoji zahtjev iznesen u *Gorgiji* 469c, koji kaže da je »bolje nepravdu trpiti negoli je činiti«. Čuvajući i obdržavajući na taj način ovo pravilo, čovjek u sebi na taj način uprisutnjuje krepost pravednosti. Tako pravednost (koliko se god to Popperu i suvremenoj političkoj misli činilo manjkavim), u ovom slučaju za Platona, biva prvotno krepost koja omogućuje uređenja odnosa kako unutar pojedinaca samih tako i u zajednici, tj. među ljudima. Utoliko Höffe biva u pravu kada kaže:

»Platon i cijela antika pravednost su promatrali kao krepost, dok se politički liberalizam no-
vije vremena više oslanja na pravednost institucija.«²⁹

Ističući tako njezin bitan kreposni, tj. moralni karakter, odnosno svojevrsno stanje duše, a to znači element koji više ima veze s čovjekovom nutrimom, postavlja se pitanje shvaća li uopće Platon pravednost kao i mi. Govorimo li mi, trebalo bi pitati Poppera, zapravo o istoj stvari kao i Platon kad upotrebljavamo riječ pravednost?! Sve je više vjerojatno da ne! Jer, neovisno o Popperu, Alasdair MacIntyre u svojoj čuvenoj knjizi *Za vrlinom* (After Virtue), govoreći upravo o kerpostima kod Platona, vrlo dobro kaže:

»... jer *dikaioisunê* – koja se, u Platonovom prikazu prilično razlikuje od bilo koje moderne koncepcije pravednosti, iako je 'pravednost' prijevod što ga rabe gotovo svi Platonovi prevoditelji – jest upravo vrlina dodjeljivanja svakome dijelu duše njegove određene funkcije i nijedne druge.«³⁰

Međutim, iznimno je zanimljiva činjenica da je Popper ove prigovore pretpostavljao, te u želji da preduhitri svaki objektivni prigovor postavlja pitanja:

»Nije li Platon bio u pravu u drugom smislu? Nije li možda njegova ideja pravednosti odgovarala grčkom načinu upotrebe te riječi? Nisu li Grci pod pojmom pravednosti mislili na nešto holističko, kao što je zdravlje države?«³¹

U tom smislu, sam će Popper na kraju priznati da je pomalo nekorektno i nehistorijski očekivati od Platona anticipaciju moderne ideje pravednosti

26

E. Hufnagel, nav. čl., str. 239.

27

Upravo na temelju ovog primjera, Popper otvara niz drugih tema, a koje su kao takove postale predmetom mnogih kasnijih rasprava. Budući da se ne tiče direktno teme koju obrađujemo, radi preglednosti rada problem spominjem samo usputno, ostavljajući ga za detaljniju analizu nekom drugom prilikom. Naime, na ovom primjeru Popper želi ukazati da etika za njega nije i ne može biti znanost, budući da ona nema odliku prirodnih znanosti. Platon je upravo prema njemu najbolji primjer pogrešnog shvaćanja etike. Ovdje posebno upućujem na članak njemačkog autora Christoph Lütigea »Popper als Ethiker«. Razmatrajući Popperovu tezu o nemogućnosti utemeljenja etike kao znanosti, Lütige zaključuje da se etičke norme, odnosno etika, prema Popperu, ne mogu apsolutizirati kao što je to slučaj s prirodnim zakonima. Etički se zakoni, naime, ne mogu izvesti iz činjenica. Stoga, zbog pluralizma i nestalnosti njezinih sudova, Lütige zaključuje da etika za Poppera nije znanost (Ethik ist keine Wissenschaft). Usp. C. Lütige, »Popper als Ethiker«, u: T. Borsche (ur.), *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2001., str. 149. Vidljivo je kako je Popper ovdje, kao uostalom i u mnogim drugim postavkama, napravio svojevrsnu metodološku pogrešku. Naime, uzmemo li njegov stav o prirodnim znanostima, upravo je on jedan od najžešćih zagovornika nestalnosti i nesigurnosti iste. Kako je to posebno pokazao u svojoj *Logici*

znanstvenog otkrića (Logic of Scientific Discovery), prema njemu je upravo znanost utemeljena na hipotezama koje se kasnije metodom falsifikacije provjeravaju. Najgora pogreška koja se pritom može dogoditi jest apsolutizacija prirodnih postavki. Čuvajmo se dogmatizma u znanosti, reći će Popper. Ako, dakle, etika nije znanost, a niti se, na temelju ovakovog stava, prirodne znanosti mogu time pohvaliti, što je onda, ili, još bolje, postoji li uopće znanost za Poppera!? Samim time, relativizirajući etičke norme kao plod subjektivnih težnji i nagnuća, Popper nije uspio do kraja riješiti problem »relativizacije i proizvoljnosti etičkih normi«, kako to dobro zaključuje Anton Vujić. Usp. A. Vujić, *Otvorena znanost otvoreno društvo. Kritika filozofsko-znanstvenog programa Karla Poppera*, Biblioteka Znaci – Mala edicija, Zagreb 1987., str. 145.

28

Usp. O. Höffe, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 335.

29

O. Höffe, »Einführung in Platons *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 21

30

Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb 2002., str. 152.

31

Usp. K. Popper, nav. dj., str. 91.

kao jednakosti građana pred zakonom. Grčki je pojam pravednosti, naime, kako je već više puta istaknuto, metafizički i više zahvaća općenito, te je zbog toga bitno drukčiji negoli rimski, koji je specifično pravni i više je orijentiran na svaki pojedini slučaj, apstrahirajući od jedne univerzalne i prihvaćene forme.³² Upravo je na taj rimski više usmjerena i današnja suvremena europska pravna misao. Popper, međutim, otvoreno kaže da ne prihvaća prigovore što ih je netom sam iznio jer, kaže on, »grčki pojam pravednosti iznenađujuće je sličan našoj suvremenoj individualističkoj i egalitarističkoj upotrebi«. ³³ Da bi to pokazao, Popper polazi od samoga Platona te njegovih djela *Gorgija* i *Država*, te iznosi cijeli niz primjera iz grčkih djela, među kojima je uz Aristotela na prvome mjestu uzeo Platona i njegove dijaloge u *Državi*, *Gorgiji* te posebno u *Zakonima*, a u kojima se pokazuje da su, kako općenito grčka kultura i filozofija tako i sam Platon, poznavali upravo tu egalitarnu i individualističku (a to znači modernu) koncepciju pravednosti. Samim time, ta je koncepcija bila u općoj upotrebi. Štoviše, Popper čak i nekim sofistima pripisuje zalaganje za egalitarnu koncepciju pravednosti, poput Alkibijada, Antifona i Hipije. Znajući za tu koncepciju, Platon ju je, prema njemu, svjesno odbacivao propagirajući svoju totalitarnu državu, a pritom u potpunosti negirajući individu. Bilo bi bolje, reći će Popper, da je tu egalitarnu teoriju napao pošteno i otvoreno. Tada bi stvari bile puno jasnije. Ali ne! Naime, propagirajući svoju totalitarnu i kolektivističku državu, on ju je, reći će Popper, svjesno zaobišao i zapostavio kao beznačajnu i bezvrijednu te ju je na taj način napao »indirektno« i »podmuklo«. ³⁴ Kakve li ironije i od Poppera samog, možemo dodati! Popper će stoga ustvrditi da je *Država* najrazvijenija monografija o pravednosti ikad napisana. Jer Platon u njoj, prema njemu, ispituje različita gledišta o pravednosti. ³⁵ Za prepoznati je, stoga, da Popper i autor ovih redaka polaze od istih djela *Gorgije*, *Države* i *Zakona*, ali, dakako, s različitim pozicijama.

U tom nam smislu ostaje odgovoriti na temeljno na pitanje: U čemu se sastoji bit Platonova tumačenja pravednosti u *Državi*, te što je on uistinu htio postići svojom pravednošću? Polazimo, stoga, od Platonovih pokušaja definiranja pravednosti.

Polazeći od već spomenutih činjenica da su, s jedne strane, ideje u etičkom smislu, kod Platona, shvaćene kao paradigme te, s druge strane, da je on pretpostavljao neraskidivu vezu morala i politike – logički je slijed tog promatranja univerzalnost i normativnost s kojom Platon nastupa u stvaranju svojih socijalnih djela. To je uostalom i zahtijevao ondašnji helenistički duh, u kojem je stasao Platon. Primjetno je, stoga, kako Sokrat u dijalozima što ih donosi Platon jednostavno ne prihvaća nabranje pojedinačnih slučajeva pojedinih etičkih ideja, kao npr. pravednosti ili dobra, već traži univerzalnu definiciju, tj. određenje ideje koja bi vrijedila za sve pojedinačne slučajeve. Odnosno, na temelju svih pojedinačnih slučajeva nastoji se iščitati bit dotične ideje, u ovom slučaju ideje pravednosti, te joj na taj način pridati univerzalni i normativni karakter. Temeljna ideja što se provlači kroz dijaloge u Platonovoj *Državi* jest upravo ideja pravednosti. Platonova *Država* oslikava niz pokušaja određivanja definicije i značenja kreposti pravednosti, i to na taj način u kojem je ondašnji helenistički duh shvaća. Da je Platonu iznimno stalo do rješenja tog problema, pokazuje i činjenica da problem pravednosti provlači kroz cijelu *Državu*, dakako, s više ili manje intenziteta. Svrha je učiniti život »sretnijim« i »korisnijim«, bilo same individue ili, pak, zajednice u kojoj živi.

Tako se već na početku otkriva cijeli niz pokušaja definicije pravednosti.³⁶ Svi ti pokušaji i nastojanja otkrivaju Platonovu vatrenu želju iznaći što bolju definiciju pravednosti. Osobe koje nastupaju u dialogu su: Kefal, Polemarh, Trazimah, Glaukon te Adeimant. Svaka od njih utjelovljuje jedan pogled o pravednosti u ono vrijeme. Započinje se tako od religiozno-pobožnog (reći uvijek istinu, te što se kome duguje vratiti – bogovima ili ljudima), koji utjelovljuje Kefal – *Država* 331b. Nakon toga, pokušava se donijeti političko-pragmatično rješenje pravednosti kao vještine, *techné* (prijateljima koristiti, a neprijateljima štetiti), što ga utjelovljuje Polemarh – *Država* 332d. U želji da bude zastupljeno svako mišljenje, donosi se i krajnje nehumani koncept kakav je ponudio Trazimah (pravednost kao interes jačega), *Država* 338c. U tom smislu ne stoji Popperova tvrdnja da je Platonova koncepcija pravednosti svjesno odbijanje svih egalitarnih i humanih tendencija onog vremena napadom na iste. Platon se, naime, u svojoj *Državi*, kako je to očito i pokazao, nije imao namjeru »podmuklo« i »indirektno« (kako kaže Popper) obračunati s egalitarnim načelom pravednosti, da bi ga u potpunosti odbacio. On ga jednostavno, kao što smo mogli vidjeti, prikazuje kao i ostale, ali kao nedovoljan i nedostatan za funkcioniranje stabilne i čvrste države, te se dalje njome previše i ne bavi.

Sve ove netom iznesene definicije Platonu se pokazuju nedostatnima, jer svaka od njih zapostavlja bitne elemente što ih pravednost u sebi mora sadržavati. Uzmemo li za primjer samo jednog od njih, kao npr. Polemarha, a koji utjelovljuje, nazovimo to, srednje rješenje, Platon odbacuje iz razloga da pravednost u svojoj biti nikako ne može biti nanošenje zla drugom, radilo se i o neprijatelju (usp. *Država* 335d). Platon ovdje, naprosto, usvaja prihvatljiv element etičkog načela, a to je – ne štetiti.

Primjetno je kako Platon preko Sokratovih usta već na početku svoje *Države* daje čitatelju do znanja da je zbog složenih odnosa u samoj stvarnosti vrlo teško doći do konačne i jedinstvene definicije pravednosti, te da ona u sebi uključuje mnogo više elemenata negoli su to jednostavne i parcijalne definicije o njoj. Vidljivo je, stoga, odmah u početku da Platon naprosto

32

Usp. isto.

33

Isto.

34

Usp. isto, str. 96. Ovdje smatram važnim naglasiti da Popper ovom tvrdnjom, kao i mnogim drugim, zapada u kontradikciju sa samim sobom. Naime, ono što on provlači skoro kroz cijelo razmatranje o Platonovoj pravednosti jest upravo Platonovo zatiranje i odbacivanje egalitarnih i individualističkih nastojanja onog vremena. Kada, međutim, nije pronašao dovoljno razloga i mjesta u kojima se Platon *de facto* suočava s ovom teorijom, te odbacuje individuu kao nositelja humanih prava, onda pomalo pokajnički priznaje da se »Platon egalitarnom teorijom nije toliko niti bavio – on ju je, kao što je već istaknuto, svjesno zaobišao«; K. Popper, nav. dj., str. 91. Može li, stoga, samo to biti dovoljan razlog za optužbe kao što su antihumanizam i antiindividualizam...?

35

Usp. isto. U svojim bilješkama Popper upućuje na to i sam razmatra mjesto u *Gorgiji* 488e i dalje. Isto tako, upućuje i na Aristotela, tj. njegovu *Politiku III*, 12, 1, (1282b), te na *Nikomahovu etiku*. U tom smislu, nezaobilazna su, prema njemu, i Platonova djela *Zakoni* i *Država*. Tako se npr. i u *Gorgiji* 488b, Platon bavi problemom pravednosti, te kaže: »A zar većina ne misli kao što si maločas tvrdio da se pravda sadrži u jednakosti i da je sramnije nanositi nepravdu negoli je trpjeti.« Sve ovo, prema njemu, oslikava s kakvim se interesom Platon bavio problemom pravednosti.

36

Ono što je važno napomenuti ovom prilikom jest to da sve te pokušaje, odnosno dijaloge u Platonovj *Državi* vodi Sokrat. Postavlja se stoga pitanje: Ako je već Platon dao Sokratu tako važno mjesto u svojim dijalozima, ne znači li to da on ipak nije bio tako udaljen od svog učitelja Sokrata, kao što to tvrdi Popper, smatrajući Sokrata istinskim humanistom, a Platona totalitaristom?!

apstrahira od pojedinačnih, nazovimo ih, institucionalnih elementa, kojima bi se regulirala pravednost.

U daljem izlaganju Platon donosi Sokratov dijalog s Glaukonom, Adimantom, a koji uz određene varijacije zajedno zastupaju utilitarističko i hedonističko načelo pravednosti, a čemu se Sokrat protivi smatrajući da se pravednosti ne može ništa podrediti. Sve ove, netom iznesene definicije i sam Platon naprosto odbacuje, budući da u sebi isključuju kako osnovne kreposti tako i stabilnost i jakost zajednice. Za Poppera će to biti još jedan izričaj Platonova kolektivističkog stava.

Da bi se tako oslobodio svih sofističkih nadmudrivanja, Platon preko Sokrata pravednost, uz ideje mudrosti i istine, nastoji uzdignuti na najvišu razinu i na neki način njima, uz krepost dobra, pokriti sve pore ljudskog osobnog i društvenog života. Utoliko su i sofisti egalitarnu koncepciju iznijeli samo radi živosti i dinamike rasprave. U iskrenost njihove namjere Platon, dakako, nije vjerovao. Jednakosti svih ljudi, na svim područjima te u svim zvanjima, Platonu se činilo prilična neutemeljenom i neiskrenom. Popper će, međutim, to promatrati kao egalitarni pokret onog vremena, čemu se Platon kao totalitarist protivi.

S druge pak strane, ostajući u okvirima definicije koja pravednost regulira kao samointeres (ono što svakom pojedincu pripada), Platonu se ona također činila nedovoljnom jer država bi ipak, prema njemu, trebala biti »sastavljena« od različitih slojeva ili, bolje, u funkcionalnoj nejednakosti. Pravednost će tako, prema Platonu, na ispravan način biti definirana samo ako se bude promatrala u svojoj komunitarnoj dimenziji. Tako Platonovo apstrahiranje od institucionalnih, odnosno strogo praktično-političkih elemenata možemo označiti nedovoljnim, ali ne kao što je to Popper htio – totalitarnim i antihumanim. Konačno rešenje problema pravednosti Platon daje u III. i IV. knjizi svoje *Države*, promatrajući je u njezinu, za njega bitnom, komunitarnom karakteru.

Komunitarni karakter Platonove koncepcije pravednosti

Vidljivo je kako se već nakon samo nekoliko početnih dijaloga pokazuje sva problematičnost i teškoća određivanja biti pravednosti u Platonovoj državi (Usp. *Država* 335d, 336d, 338c, 344c i dr.).³⁷ Pravednost će, stoga, morati kao krepost doticati individuu i polis na istoj razini, tj. jednako, a to pak dalje znači bitno u korelaciji. U tom smislu, zdrav (tj. dobar, pošten, krepostan, odnosno pravedan) pojedinac izgrađivat će i zdrav polis. A svoje zdravlje (dobrotu, pravednost, poštenje) pojedinac može ostvariti, prema Platonu, jedino ako vlada harmonija, kako u njemu samom tako i u zajedničkom životu u kojem je izvršena prirodna podjela rada. Tako svatko dobiva najosnovnije, te je na taj način isključen svaki oblik nasilja, pohlepe i častohleplja (usp. *Država* 371 i 372). Suprotno, dakle, Popperovu stavu da Platon u potpunosti isključuje individuu u svojoj koncepciji pravednosti. Na taj način, idealna i pravedna država ilustrirana je i kao pravednost individue.

U tom smislu Platon promatra i nastanak države. On, naime, smatra da čovjek nije sebi dostatan. To, pak, dalje znači da, iako posjeduje razum i slobodu, a samim time i težnju za dobrom – čovjek je ipak nesposoban svojim vlastitim snagama te elemente svoje naravi ostvarivati na ispravan način. U tome će mu pomoći zajednica koju stvara, te zakoni bez kojih zajednički život ne može opstati. Platon, stoga, kaže da »država nastaje zato, što

svaki od nas nije sebi dosta, nego mu mnogo treba i potrebni su mu drugi...« (*Država* 369b). Upravo zbog toga, za njega, temelj zakona i države leži u »razumnoj ili pravoj volji ljudi, te u njihovoj razboritosti«. U tom smislu za Platona, kako to zaključuje Korać, »svaki pojedinac u državi, a osobito zakonodavac, mora (po samoj svojoj prirodi) težiti ka postizanju razumne volje«. ³⁷ Vidljivo je, dakle, iz Platonovih originalnih tekstova da je država nastala iz potrebe ljudske prirode za udruživanjem.

Bit pravednosti, prema Platonu, možemo iščitati upravo usporedbom ljudske i društvene pravednosti. Govoreći tako o uzajamnom odnosu pojedinca i države, Platon ističe ne samo uzajamnu povezanost države i pojedinca već i njihovu sličnost, te kaže:

»Ako, dakle, hoćete, istražimo najprije što je ona u državama, zatim je ogledajmo i u svakome pojedinom čovjeku, tražeći sličnost većeg oblika s manjim.« (*Država* 369b)

Kontekst u kojem Platon ovdje govori jest govor o osobi ili, konkretnije, o čovjekovoj osobnosti koja ima dužnost težiti ka pravednosti. Isto tako, Platon slično govori u *Zakonima* 689a, kada objašnjava kako dolazi do kaosa i nereda u nekoj cjelini. Naime kada se, prema njemu, duša, tj. osoba usprotivi onome što joj savjetuje mišljenje i znanje, a koje on naziva prirodnim upravljačima, onda nastaje bezumlje. Isto je i s državom. Kada se većina ne pokorava upravljačima i zakonima, onda nastaje bezumlje i kaos, a što je za Platona dakako najgore što se jednoj zajednici može dogoditi. ³⁹ U tom smislu, Höffe s pravom tvrdi:

»Kao što je jedna individua samo kroz to pravedna, tj. da razum u njoj vlada, tako će biti i društvo pravedno samo onda kada u njemu vladaju oni građani koji su od razuma vođeni.« ⁴⁰

U tom će smislu za Platona svaka država biti unutrašnje bolesna i nestabilna, a to znači i nepravedna, ako u njoj ne vlada harmonija među klasama, koja počiva na mudrosti filozofa.

37

Ovdje čitatelje upućujem na postavku na koju sam upozorio prije, a ta je da se grčki pojam shvaćanja i doživljavanja stvarnosti (metafizički, deduktivni, općeniti) razlikovao od rimskog, koji je išao za konkretnošću, odnosno davao je primat svakom pojedinom slučajju. Stoga i na ovom, Sokratovom primjeru stavljam naglasak na tu odliku grčke filozofije u pogledu pravednosti. Popper ju, dakako, odbacuje kao neutemeljenu. U tom se smislu zanimljivim čini članak Tomislava Žigmanova, »Platonovi dokazi za besmrtnost duše i pitanja etike«, u: *Filozofska istraživanja* 72–73 (1–2/1999), u kojem autor, govoreći u kontekstu ontološkog utemeljenja etike kod Platona, kaže: »Bit Platonove *Države* sastoji se u tome što se uopće ukidaju sve strane u kojima se učvršćuje pojedinačnost kao takova, a time, dakako, i moralitet kao njezin nužan produkt.« Sve to, dakle, govori o činjenici da je grčki način shvaćanja i doživljavanja stvarnosti bio općeniti, tj. univerzalan, odnosno metafizički.

38

V. Korać, »Platonovi *Zakoni*« u: Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1990., str. 11.

39

Kao razlog usporedbe organizma i društva, tj. države kod Platona, Popper vidi u Platonovoj želji za patrijarhalnim, tribalističkim, a time i totalitarnim ustrojstvom ljudskog društva. Popper, međutim (ne)namjerno ne spominje kontekst helenističkog svijeta, u kojem se društveno-politička zbilja kod pojedinih autora vrlo često uspoređivala s ljudskim organizmom. Kao najbolji primjer za to, osim nekih rimskih pisaca, može nam poslužiti i sv. Pavao, koji je, štoviše, instituciju kao što je Crkva usporedio s ljudskim tijelom. Pavao tako izričito kaže: »Jer, kao što u jednom tijelu imamo mnogo udova, a nemaju svi isto djelovanje, tako smo i mi, mnogi, jedno tijelo u Kristu, a pojedinci udovi jedan drugom«, te nastavlja u drugom kontekstu, »...a svi udovi tijela iako mnogi, jedno su tijelo – tako i Krist«, te zaključuje »... i ovako mnogi udovi jedno tijelo«, 1Kor. 12, 12–13. Te su usporedbe imale za cilj pokazati i potaknuti jedinstvo i cjelovitost određenog sustava, a ne prvotno zatamljivanje individua.

40

O. Höffe, »Einführung in Platons *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 22.

Opće je poznato da Platon čovjeka, odnosno strukturu ljudske duše promatra u tri bitna dijela: požudni (željni), srčani (voljni) i razumski. Svakome od njih odgovara skupina u državi: prvoj i osnovnoj kategoriji pripadaju obrtnici, drugoj kategoriji pripadaju vojnici, tj. čuvari, a trećoj i najvišoj – filozofi-vladari. U tom se smislu iznimno dobrim čini Höffeov prikaz analogije ljudske duše i države. Uz neznatnu nadopunu, donosimo ga u cijelosti:

Dijelovi duše (Seelenteile)	Stanja (Stände)	Stupnjevi u Polisu (Polis- isstufen)
Želja (Begehren; epithymetikon)	Obrtnici, seljaci i trgovci	bujan (raskošan) polis
Odlučnost (Tatkraft; thymoeides)	Čuvari	zdrav polis
Razum (Vernunft; logistikon)	Filozofi-kraljevi	filozofski (mudar) polis. ⁴¹

Iz priloženog se može vidjeti da Platon kako ljudsku dušu tako i zajednicu promatra u analogiji. Kreposti individue upotpunjuju se i svoje značenje dobivaju u zajednici. Za primijetiti je, međutim, kako Höffe u strukturi ljudske duše ne donosi eksplicitno kreposti, odnosno pravednost kao takovu. Objašnjenje leži u tom da su kreposti *pretpostavka* ispravnog, tj. harmoničnog življenja pojedinca, odnosno zajednice. Harmonično se življenje, naime, kako je već istaknuto, sastoji u tome da razum u osobi, odnosno filozofi u zajednici vladaju. Jer, živeći u harmoniji razuma i potreba kojima razum upravlja, prema Platonu, osoba u sebi uprisutnjuje kreposti poput hrabrosti, mudrosti, umjerenosti. Sve to dalje, prema njemu, za rezultat ima krepost pravednosti, kako u osobi samoj tako i u zajednici. Iako daleko od institucionalne pravednosti u današnjem smislu riječi, ona ipak oslikava stanoviti red i ustrojstvo u zajednici. U tom smislu, Bernard Williams dobro primjećuje da je

»... analogija između individue i grada, a koja je donesena u *Državi* 368d, obično iznijeta zbog toga da nam pomogne shvatiti pravednost i u individui,«⁴²

ili još bolje, značenje pojma pravednosti u samoj individui. Stoga zadatak što ga duša ima u osobi – ravnanje svim moćima koje postoje unutar osobnosti radi harmonije i cjelovitosti, isti je onom što ga zakon ima u gradu. Na taj mu se način tek može, prema Platonu, pripisati kategorija pravednosti.

Primjer nam nadalje izvrsno pokazuje da Platon ne poistovjećuje pravednost kao krepost pojedinca s pravednošću zajednice. On razlikuje pravednost jednog od pravednosti drugog, ali ih promatra u interakciji. Naime, prema njemu, »postoji pravednost jednog čovjeka, ali postoji jamačno i pravednost čitave države« (*Država* 368e). Utoliko MacIntyre u svojoj knjizi *Kratka povijest etike* (*A Short History of Ethics*) vrlo dobro upozorava:

»Αρετή pripada ne samo čovjekovim specifičnom socijalnim funkcijama nego i funkcijama kao čovjeka«,⁴³

tj. čovjeka kao razumskog bića.

Osiguravajući u sebi vrline kojima ravna razum, čovjek pojedinac biva sposoban svoju vlastitu individualnu stabilnost – a to dalje znači sretan, blažen,

tj. pravedan život – ugraditi u zajednicu. Čini se da Popper ipak nije tako mislio. On jednostavno negira da su sreća pojedinca i polisa sukladni, odnosno Platonovu želju u kojoj bi sreća i blagostanje polisa trebali biti uvjet sreće pojedinca i obratno. On tako smatra da pojedinac, prema Platonu, mora naprosto *uvijek* žrtvovati svoju sreću u korist zajednice. Stoga on zaključuje:

»Platon sugerira: ako ne možete žrtvovati svoje interese za cjelinu, onda ste sebični.«⁴⁴

U tom smislu, on donosi zanimljiv zaključak da je Platon ovime jednostavno poistovjetio altruizam s kolektivismom, te individualizam s egoizmom, a što je, prema njemu, nedopustivo. Samim time, navodi dalje Popper, jedina alternativa kolektizmu prema Platonu jest egoizam. Stoga kolektizam, utemeljen na nepravednim odnosima i zatiranju individue, biva, prema Popperu, za Platona, jedino rješenje. Trećeg rješenja prema Platonu nema, reći će Popper. Tako, biti altruističan, a da bi se pritom izbjegao egoizam, za Platona znači jedino predati se za zajednicu.

Razlog ovakovog stava što ga Popper donosi leži, između ostalog, i u Platonovu promatranju atenske demokracije (usp. *Država* 557a i dalje) u kojoj su vladale razvrat, nered, požude, te ono na što se Platon posebno osvrtao – častohleplje, tj. borba za vlast. Prikazujući pritom obilno Platonovu kritiku atenske demokracije, Popper ovo (tj. nered iste) namjerno izostavlja kazati. U tom smislu, vladari (te oni koji se u skupštini bore za vlast) zarobljeni vlastitim požudama i moralnim devijacijama, prema Platonu, zapostavljaju bitno – brigu za zajednicu, odnosno za one nad kojima vladaju. Na taj način oni u sebi, prema njemu, isključuju temeljne kreposti poput hrabrosti, istinoljubivosti, mudrosti te konačno pravednosti jer su, zarobljeni vlastitim požudama, okrenuti prema sebi samima i vlastitom probitku. Utoliko se Platonu vlastiti interes koji zaboravlja zajednicu čini sebičan. Stoga takva društvena uređenja, prema Platonu, ne zaslužuju nikakvu pohvalu, jer potiču nepravedne strukture gdje jedna požuda nadomješta drugu. Zbog toga nastaje nered u društvu koji samo još više podstiče degradaciju i raskol, a što opet za Platona znači, u konačnici, nepravdu u cijeloj društvenoj zajednici. Upravo se u ovom kontekstu može, ali i treba promatrati Platonova kritika ondašnjih vladajućih sistema. Međutim, i pored te kritike čini se da Platon ipak nije mrzio demokraciju onom žestinom kako je to smatrao Popper. Pojedini se autori, naime, slažu da je Platon, razmatrajući te uspoređujući društvena uređenja jedno s drugim, smatrao da je demokracija ipak manje loš poredak od oligarhije i tiranije, budući da vladajuća klasa obuhvaća veći broj građana države.⁴⁵

41

Usp. O. Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis«, u O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 85. Napomena: njemački pojam 'Begehren', odnosno grč. *epithymetikon*, ovdje sam namjerno preveo pojmom želja, zahtjev, a ne požuda, kao se to običava prevoditi. Požuda, odnosno pohota, naime, više podsjeća na negativni element ljudske tjelesnosti, a što Platonu ovdje nije bio cilj. Obrtnici, seljaci i prodavači brinu se za osnovni, materijalni element ljudskog života, tj. zadovoljenja ljudskih želja i potreba – hrane, odijevanja itd.

42

B. Williams, nav. dj., str. 66.

43

A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge Classics, London/New York 2002., str. 34.

44

K. Popper, nav. dj., str. 100. Za primijetiti je kako Popper prilikom ove konstatacije nigdje ne upućuje na originalan Platonov tekst.

45

Usp. M. Kukoč, »Je li Platon neprijatelj 'otvorena društva'«? u: *Filozofska istraživanja* 72–73 (1–2/1999), str. 251–263. Kukoč se u svom članku također bavi problemom Popperove optužbe Platona, koristeći se pritom

Pojedinac je, stoga, počevši od vladara, prema Platonu, naprosto dužan uprisutnjivati kreposti, te na taj način izgrađivati red i sklad u vlastitoj duši, a što za posljedicu ima harmoniju i red u društvenoj zajednici, te konačno stvarnosti. U tome se za Platona sastojala bit pravednosti. Nedostatna, dakako, za naše vrijeme, ali nikako antihumana i antiegalitarna.

Vežano uz netom iznesenu Platonovu koncepciju pravednosti, u kojoj se posebno ističe pojam i stvarnost harmonije, kako u čovjeku samom tako i u polis, možemo se složiti s Richardom Krautom, koji kaže da je Platon »prihvatio jednu smionu apstraktnu koncepciju pravednosti«. To je, naime, nastavlja dalje Kraut, »racionalna struktura elemenata, odnosno uređena struktura u kojoj svaki pojedini dio ima uređen odnos s drugim«, te zaključuje:

»Izvanjska harmonija u kojoj svaka osoba radi svoj vlastiti posao i odana je svojim dužnostima, strukturalno je slična unutarnjoj pravednosti u kojoj svaki dio duše radi svoj vlastiti posao. Ove se dvije strukture pravednosti – društvena i individualna – reflektiraju u harmoniji odnosa koja egzistira vječno među oblicima.«⁴⁶

Individualna harmonija bit će upravo temeljni uvjet što ga Platon zadaje filozofima-vladarima. Zbog toga će upravo kod Platona filozofi – tj. vladari koji bi se trebali odlikovati krepošću svake vrste – biti i paradigma pravednosti. Nepravda će, u suprotnom, biti prvotno razilaženje sa samim sobom, tj. nered u vlastitoj duši, a što uzrokuje direktno ili indirektno nered u zajednici. Stoga će Kraut s pravom reći:

»Kad Platon u Knjizi IX. kaže da je sretna osoba onaj tko, poput kralja, vlada nad sobom i drugima (*Država* 580b-c) onda on, dakako, misli na filozofa kralja; u tom smislu potvrđuje se njegov argument da je to najbolji život, uključujući sve ostalo što je on rekao u pogledu života filozofa.«

Štoviše, nastavlja dalje Kraut, »njegov portret tiranina od svakog će biti prepoznat kao paradigma nepravde, ali, dakako, i nesretnog života.«⁴⁷

Vežano, tako, uz Popperovu kritiku i prigovore, možemo reći da korelacija što ju Platon preko pravednosti uspostavlja između individue i kolektiva, u sebi ima za cilj, prije svega, zdrav i osnažen polis, te da bi se time osigurali uvjeti i za sreću individua, a nikako potpuno zatiranje individue. Jer, individue, prema njemu, bez zdravog i jakog polisa, odnosno cjeline, ne dovode u pitanje samo vlastitu sreću već i opstanak u cjelini. Platonu je to bilo i više negoli jasno uspoređujući ondašnju Atenu i Spartu. Atena je, iako u demokratskom sustavu, u odnosu prema Sparti ipak pokazivala očite znakove slabosti. I to je činjenica s kojim je Platon bio suočen.

Naizgled problematična situacija biva kada Platon konstatira da je individua radi cjeline. Platon doista i kaže:

»Jer i svaki liječnik, svaki kvalificirani majstor čini sve radi cjeline i uvijek mora imati pred očima sve ono što je za sve zajedno najbolje i zato izrađuje dio upravo radi cjeline, a ne cjelinu radi jednog dijela« (*Zakoni* 903c, 903d).

Popperu je ovo, dakako, jedan od bitnih argumenata.⁴⁸ Ovdje namjerno ističem navod što je za sve zajedno najbolje. Platon, naime, ovdje pokazuje da sreću ne gleda samo kao pojam stabilnosti i cjelovitosti zajednice već kao pojam koji se itekako tiče samih individua koje žive u zajednici. U tom smislu, Popper zaboravlja jednu vrlo važnu činjenicu u usporedbi s kolektivizmom i fašizmom. Platon, naime, stavlja individuu u službu zajednice iz tog razloga da i jedno i drugo budu sretni. I to što je najviše moguće. On

će, međutim, za ova i slična mjesta, reći da ih Platon donosi iz propagandnih razloga.

U tom smislu, Kraut vrlo dobro zaključuje:

»Prema Platonu, svatko treba biti učinjen sretnim, ali svatko pritom mora pridonijeti sreći drugog, te nitko ne smije biti sretan na takav način da bi to prouzročilo nesreću drugom.«⁴⁹

Država je, tako, prema Platonu, zajednica individua koja treba biti utemeljena na istinskoj sreći svakog čovjeka. Želeći stoga odbaciti svaki egoizam, Platon, čini se, ne ide toliko negativnim putem – gušenje individue u korist cjeline – već više pozitivnim: aktivnost individue u interesu opstanka cjeline, tj. zajednice. Ako se i radi o biranju između vlastita života i predanja za zajednicu, Platon izabire drugu opciju – predanje za zajednicu. Ali ne zaboravimo; ne čini li isto i Sokrat – a kojeg Popper hvali kao velikog individualista i humanista. Prilikom vlastite smrti, a nju shvaća kao predanje za zajednicu, Sokrat odbija priliku za izbjavljenje, jer bi to bilo nepravedno prema zajednici. Stoga, prema Platonu, osiguravajući prvotno opstanak, odnosno sreću zajednice, samim time osigurava se opstanak, tj. sreća svake pojedine individue. I obrnuto. Upravo se u ovom kontekstu može shvatiti, za nas od Platona nedostatno tumačenje jednog od načela pravednosti, koje kaže »svakomu njegovo«. To načelo uz stanovite dopune danas je poznato kao distributivno načelo pravednosti. Naime, načelu »svakomu njegovo«, izraženo u Platonovoj *Državi* 331e (prijateljima koristiti, a neprijateljima štetiti), kako to Höffe kaže

»... Platon je dao jedno drugo, vlastito značenje; svakom dijelu duše i svakom stanju društva dati zadaću koju oni imaju za ispuniti (zu erfüllen haben)«.⁵⁰

Ne čini li nam se da je Platon ipak napravio određeni skok, iako za nas u tumačenju pravednosti danas nedovoljan? Jer potpuna i posvemašnja jednakost, za Platona je značila zapostavljanje uloga koje su pojedinci imali u zajednici, a što bi zapravo bilo kobno za samu zajednicu. Budući da on državu pretpostavlja kao nejednaku, a to znači prvenstveno raznolik, u jednom dijelu svog razmatranja on će reći da se »nejednakima uvijek daje prema njihovoj prirodi, pa time istinski jednako« (*Zakoni* 757a). Pravednost će se, stoga, prema Platonu, izražavati ne u tome da se svi izjednače u pravima i dužnostima, kako smo to danas naviknuli, već da svatko »pravedno«, prema sebi, drugima, a posebno državi, obavlja posao za koji je određen.

Za zaključiti je: Ako Platonova koncepcija naglašuje više komunitarni nego individualni aspekt, ipak joj se ne može dodati pridjev 'totalitarna', jer ona u svojem načelu nikako nema za cilj »gušenje« individue na račun zajednice. Njezina se problematičnost, naime, sastoji u tome da je utemeljena

drukčijom metodom nego mi ovdje. On, naime, vezano uz Popperovu optužbu, više razmatra pojmove poput 'otvoreno' i 'zatvoreno' društvo kod Platona, dok se mi zaustavljamo više na pojedinoj ideji, kao što je u ovom slučaju ideja pravednosti. Cilj, međutim, koji Kukoč postiže istovjetan je našem – Popperova je optužba u najmanju ruku pretjerana, ako ne i pogrešna.

46

R. Kraut, nav. dj., str. 284.

47

Isto, str. 276.

48

Usp. K. Popper, nav. dj., str. 100.

49

R. Kraut, nav. dj., str. 283.

50

O. Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 52.

na lošoj metafizici, te u sebi odražava više moralno-psihološki element povezanosti pojedinca sa zajednicom negoli pravno-politički.⁵¹ Ako je, stoga, Platon u svojoj koncepciji na prvo mjesto stavljao moralno-psihološki element, te je time svoju pravednost učinio nedostatnom za ovo naše današnje vrijeme, nije li, s druge strane, ovo naše suvremeno doba zaboravilo moralnu dimenziju, kako političkih pojmova poput pravednosti tako i institucija općenito?! Pitanje je, dakako, prvotno upućeno Popperu samom! Dopuštajući stoga kritiku na Platonovu koncepciju pravednosti kao pretjerano metafizičku te, ako hoćemo, pretjerano komunitarnu (a nikako totalitarnu!), ipak se unatoč svemu mora priznati da ona u svojoj komunitarnosti i brizi za opće dobro nije u potpunosti isključila individu. Štoviše, pokazivala je brigu za istu tako da se, iako uvjetno, ipak može govoriti o »individualnom« elementu Platonove koncepcije pravednosti.

»Individualni« karakter Platonove koncepcije pravednosti

Unatoč uloženom naporu kojime je autor ovih redaka htio prikazati Platona kao filozofa koji je teoriju svoje pravednosti stvarao više s moralnog aspekta, promatrajući je kao krepost, te je na taj način osim komunitarnog ipak u stanovitom smislu barem naznačen i individualni karakter iste (želja da svi građani, tj. individue postanu sretni), ipak još uvijek, čini se, ostaje pitanje: na koji način odgovoriti na Popperove optužbe da Platonova koncepcija pravednosti u sebi sadrži izrazite i očite oblike nejednakosti i anti-humaniteta, pogotovo kad su pitanju elementi poput ropstva, odnosa prema bolesnoj i u razvoju zaostaloj djeci, te općenito odnosa nadređenih i podređenih u kojem je, za Poppera, isključen svaki humanitet? Također je prilično nehuman Platonov stav uskraćivanja pomoći duševno zlim i neizlječivim osobama.⁵² Zamjerke se isto tako mogu dati Platonovu stavu prema privatnom vlasništvu,⁵³ te odgoju. Vezano uz odgoj, pojedini će autori, kao npr. Robert Spaemann, govoriti o Platonovu »Entindividualisierung der Elternschaft« – u slobodnom prijevodu *deindividualiziranja roditeljstva*, tj. oduzimanju bitnosti što ju roditeljska funkcija ima, a to je individualni odnos prema djeci.⁵⁴ I ovo se, dakako, ne može ničim osporiti. Upravo i na temelju ovih primjera, Popper će Platonovu socijalnu filozofiju označiti kao vladavinu i dominaciju jakih, te da ista općenito odudara od načela zaštite slabijih od strane jačih.⁵⁵

Ne želeći, međutim, od Platonove filozofije činiti ono što ona nije, odnosno odbacujući svaki pokušaj uljepšavanja iste, na temelju netom iznijetih primjera smatram važnim ipak ukazati na jednu bitnu činjenicu, preko koje je Popper, govoreći o Platonovoj pravednosti, ali i filozofiji općenito, prilično olako prešao. Naime, već je na početku ovoga rada ukazano da se u Platonovoj filozofskoj misli primjećuje određena evolucija. Čitajući Platonove kasne dijaloge, među kojima su najizraženiji *Zakoni*, može se primijetiti da Platon upravo *Zakonima* daje ono što jednostavno u *Državi* nedostaje. Radi se, naime, o jednom upotpunjenju historijskim i empirijskim materijalom. Odjednom se primjećuje stanovita šutnja o idealnoj državi. Nasuprot *Državi*, u *Zakonima* je ponovno uspostavljena prirodna obitelj (usp. *Zakoni* 690b).⁵⁶ Platon se ovdje kreće u više realno-antropološkom negoli apstraktno-psihološkom tumačenju čovjeka i stvarnosti. Od vladavine filozofa, a što je Poppera podsjećalo na diktatora, odnosno despota, Platon u *Zakonima* više govori o vladavini upravo zakona. Tako, iako ne u mjeri u kojoj bi to Popper htio, ipak se, govoreći vrlo uvjetno, mogu naći i praktično-

politički elementi kojim bi se pravednost regulirala, tj. osigurala i na institucionalnoj razini.

Upravo u tom smislu možemo govoriti o »individualnom« karakteru Platonova poimanja pravednosti. Dakako da pojam 'individualno' u Platonovoj filozofiji nikako ne možemo izjednačiti s njezinim sadašnjim poimanjem. Otkriće *individualnog* elementa u Platonovoj koncepciji pravednosti, posebno u njegovim kasnijim dijalozima, toj koncepciji daje jedno sasvim novo značenje i, dakako, vrijednost. Time Popperov prigovor Platonovoj koncepciji pravednosti da je ona – osim što je totalitarna, antihumana i anti-protekcioniistička – u sebi i antiindividualna, gubi na značenju. Smijemo li, stoga, pomalo hrabro već sada reći da ona u sebi sadržava i individualne, ali ne samo individualne već i humane i egalitarističke elemente? Dakako, više sporadično i usput, a nikako u onoj mjeri i snazi u kojoj bismo to danas očekivali. Međutim, i to je ipak nešto, i nije donijeto iz propagandnih razloga, kako to tvrdi Popper.

Zanimljiv je, tako, Platonov stav prema ropstvu. Za Poppera je on bio izričiti zagovornik postojećeg, kao uostalom i svih drugih nehumanih postupaka koje smo netom spomenuli. Međutim, ako uzmemo primjer ropstva u ondašnjem grčkom društvu, a čiji je suvremenik bio i sam Platon, onda valja imati na umu to da grčka kultura i filozofija još nisu došli do stadija institucionalnog ukidanja ropstva. Ono se jednostavno konstariralo kao već postojeće i kao takovog ga se i prihvaćalo.⁵⁷ U takovom je okružju živio i Platon. Ali da ne bi bilo zabune! Ovo nije nikakvo opravdanje za one koji su ropstvo ili neke druge nehumane elemente na bilo koji način trebali spriječiti, a nisu, a još manje opravdanje Platonova indiferentnog stava. Međutim, sve se više filozofa slaže da je Platon u toj indiferentnosti ipak zauzimao specifičan stav prema ropstvu. U tom smislu, iznimno je zanimljiva analiza Jullie Annas, koja tvrdi se Platon u pogledu ropstva zalagao, istina, ne za potpuno ukinuće ali za modifikaciju sigurno da (modifiable but non eliminable).⁵⁸ Postupati s robovima časno (Platon je do ovog pojma itekako držao, jer je i sam bio plemićkog podrijetla), tj. ne mučiti i ne

51

Usp. R. Kraut, nav. dj., str. 288.

52

Zanimljivo, iako nikako opravdavajuće, kako u njemačkom prijevodu Platon u svojoj *Državi* kaže da, osim duševno neizlječivih, također i *duševno zle* treba općenito isključiti iz života: »Dakako da se treba brinuti o građanima, ali oni koji su duševno zli i neizlječivi treba jednostavno pustiti da umru« (die Seele nach böseartig und unheilbar sind umbringen lassen). Čini se da je Platon ovdje mislio na prijestupnike s najgorim zločinima. Navod uzet iz *Platon – Der Staat, bearbeitet von Dietrich Kurz*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971., str. 253.

53

Usp. K. Popper, nav. dj., str. 105. Popper, ističući mjesta iz Platonove *Države* poput 424a, 449d te 462a i dalje, koji govore da je među prijateljima sve zajedničko, naglašuje da su upravo ta mjesta »pravi komunistički manifest«.

54

Usp. R. Spaemann, »Die Philosophenkönige«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 161. Ovo se, dakako, tiče samo Platonove *Države*, ali, vidjet ćemo, ne i *Zakona*.

55

K. Popper, nav. dj., str. 108.

56

Usp. O. Höffe, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 339.

57

Usp. Robert William Hall, *Plato and the Individual*, Maratinus Nijhoff, The Hague 1963. Neki autori idu čak dotle da postavljaju pitanje: »Does Slavery Exist in Plato's Republic?«, u: G. Vlastos, *Platonic Studies* 2 1982., str. 140. Ostavljajući po strani tvrdnje poput ovih, mi se ovoj analizi držimo srednjeg, tj. umjerenijeg stava u tumačenju Platonova odnosa prema ropstvu.

58

Usp. J. Annas, nav. dj., str. 142.

izrabljivati ih, za njega je bio dovoljan izraz egalitarnosti kad su robovi u pitanju. I to je za Platona bilo dovoljno u govoru o jednakosti, dok za Poppera, dakako, ne.

Popperova optužba o strogoj gotovo ropskoj podređenosti nižih klasa od strane viših, time pada u vodu. Posebno utoliko jer je Platon pretpostavljao određena ograničenja i reduciranje moći samih vladara. Tako Höffe vrlo dobro ističe:

»Vlastodršci su u Platonovoj *Državi* podvrgnuti najvišim intelektualnim i moralnim zahtjevima. Sama se vlast ograničavala različitim zabranama, te je (vlast), što je iznenađujuće dijelu građanskog društva – seljacima, obrtnicima i trgovcima – ostavljala dalekosežnu slobodu.«⁵⁹

Opravdavajući tako odnos nadređeni-podređeni, Platon donosi primjer zajednica među kojima je prva obitelj, te izričito pita – nije li potrebno da u obitelji vladaju otac i majka? (Usp. *Zakoni* 690a) Platon, dakle, pretpostavlja nejednakost utemeljenu prema principu nadređeni–podređeni, da bi se ušćuvao red u zajednici, a nikako da bi zatirao i odbacivao individuu.

U tom smislu možemo općenito promatrati i Platonovo poimanje zakona. Platon, naime, smatra da su ljudi počeli stvarati zakone, a time i udruživati se iz tog razloga da bi prvotno međusobno izbjegli nepravdu, te živjeli u miru (usp. *Država* 359a). Na taj način Platonova koncepcija zakona, izražena upravo u *Zakonima*, što je izuzetno zanimljivo, u sebi sadrži ne samo dužnosti i obaveze pojedinih klasa, ili pak strogu nadređenost viših klasa u odnosu na niže, već i zaštitu nižih od strane viših. Govoreći tako o jednom konkretnom slučaju, Platon u jednom dijelu svojih *Zakona* kaže:

»Ako bi u ovoj našoj državi postojao netko, tko bi se o svojim roditeljima brinuo manje nego što je potrebno, ako neki čak i zlostavljaju svoje roditelje, neka takve izvedu pred sud. Ako se nekomе dokaže da je kriv, onda će sud odrediti kaznu ili globu, ne izuzimajući pritom ništa što čovjek može da trpi ili plati. Ako, međutim, zlostavljan nema sam snage podnijeti takvu prijavu, onda neka svaki slobodan građanin, čim za to sazna, o tome izvjesti državne vlasti.« (Zakoni 932b)

Ovo, dakako, Popper ne donosi. Ako usput i spominje nešto slično kod Platona, onda to Platon prema njemu donosi opet iz propagandnih razloga. U tom smislu, prema pojedinim autorima, potvrđuje se Platonov stav da se

»... temelj zakona i države mora tražiti u razumnoj ili pravoj volji ljudi, u njihovoj razboritosti. Ovdje je, naime, posrijedi općenitost zakona koja bi mogla biti konkretna i dobra samo ukoliko obuhvaća sve pojedinačne slučajeve. Upravo zbog toga zakoni nisu sami sebi svrha. Krajni cilj zakona jesu vrline, tj. najveća dobra.«⁶⁰

Na temelju iznesenih primjera i više je nego vidljivo kako Platonova koncepcija pravednosti, izražena u *Zakonima*, u sebi sadrži i institucionalno-praktične elemente, kao npr. zaštitu slabijih od jačih, a što je u očitoj suprotnosti s jednom od Popperovih teza, po kojoj kod Platona izostaje protekcionistički karakter zakona, odnosno zaštite građana od svake vrste agresije.⁶¹

5. Prema zaključnoj analizi

Za zaključiti je da u Platonovoj koncepciji pravednosti nismo mogli naći one elemente egalitarnosti, humaniteta ili, pak, protekcionizma što ih nalazimo u suvremenim zakonodavstvima. Međutim, Platonova 'Idealna Država', kako to dobro zaključuje Otfried Höffe, nema

»... masovnih organizacija, nema tajne policije, nema mučenja. U *Državi* se čak ne spominju ni zatvori.«⁶²

Svi ovi elementi, na kojima su se razvijali i počivali suvremeni totalitarizmi, a koji se otvoreno kose sa suvremenom koncepcijom pravednosti i općenito otvorenog demokratskog društva, naprosto izostaju u Platonovoj filozofiji. Tako, zasigurno da Platonova koncepcija pravednosti sadrži određene nedostatke, pa čak i u odnosu na Periklovu koncepciju, koju je za primjer uzeo Popper. Međutim, ona jednostavno nije u potpunosti antihumana, kako to on tvrdi. Ona je jednostavno, možemo zaključiti, više komunitarna negoli individualna, jer je pretpostavljala opće dobro kao prvotno u odnosu na individualno.

Stoga, na temelju svega izrečenog o Platonovoj koncepciji pravednosti, možemo zaključiti da Platon pravednost shvaća na dva bitna i nerazdvojiva načina: *a.* ostvarenje stabilnosti, zajedništva i mira u polis – komunitarni karakter; te *b.* skladnost osobe unutar nje same i odnosu prema drugima – individualni karakter iste. U tom je smislu pravedna ona osoba koja je uspostavila svoj vlastiti duševni sklad i mir, te ga na taj način može prenositi i na polis. Osobni se sklad, dakle, postiže aktivnim i zauzetim radom, kako na sebi samom, tj. razumskim ravnanjem svojim moćima, tako i u svojem staležu, odnosno svojoj funkciji u zajednici. Vidljivo je, stoga, da je Platonu itekako bio važan element stabilnosti, mira i nenasilja, kako na unutarnjem tako i vanjskom području.⁶³ Platon je, stoga, u funkcionalnoj raspodjeli odgovornosti na neki način donio prihvatljivu definiciju pravednosti i za ovo naše vrijeme. Naime, pravednost shvaćena kao raspodjela, odnosno kao svojstvo funkcionalne nejednakosti, a u Platonovoj definiciji izražena kao

»... svojstven rad triju staleža prirodnog, obrambenog i čuvarskog na svojim zadaćama, naime da svaki od njih u državi radi svoj posao, i jest zapravo pravednost; to bi državu činilo pravednom« (*Država* 434d),

jest ideal za kojim i danas, uz naravno nadopune (ontološka, tj. prirodna jednakost) teži suvremeno demokratsko društvo. Popper je ovu Platonovu koncepciju promatrao kao čisto utilitarnu što, dakako, nije isključeno – Platon je, uistinu, njome htio postići stabilnost i čvrstoću kolektiva – međutim, to ne znači da je ona u isto vrijeme i antihumana.

U tom nam je smislu važno bilo pokazati da je Platonova koncepcija pravednosti bitno komunitarnog karaktera (koji je prema Popperu kolektivistički,) a to znači vrijednost kako za zajednicu tako i za pojedince koji u njoj žive. Ona je, stoga, naprosto nosila vrijednost dobra u sebi. Tako možemo zaključiti s Bernardom Williamsom:

59
O. Höffe, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 358.

60
V. Korać, nav. dj., str. 10–11.

61
Usp. K. Popper, nav. dj., str. 89.

62
O. Höffe, »Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*«, u: O. Höffe (ur.), nav. dj., str. 357.

63
U svakom slučaju, kod Platona su bili prisutni pojmovi poput 'strogoće', 'stege', kako u odgoju tako i u državi općenito, ali to još ne odražava nasilnički element spram kojeg su rasli i sazrijevali suvremeni totalitarizmi.

»Platonov zahtjev da pravednost bude vrijednost u sebi, ili radi nje same, nije puka moralna pretpostavka i ona se nije jednostavno sama nametnula. Ona je duboko ukorijenjena u cijeli pothvat.«⁶⁴

Stoga je pitanje pravednosti prema Platonu jednako individualni i društveni problem. Platon nas tako upozorava da rješenje tog problema nikako nije u naglašavanju jednog, a zapostavljanju drugog vida. Jer, Platon upravo nepravdu tumači kao bolesno stanje u kojem je jedan dio zarobljen samim sobom ili, pak, drugim dijelovima (usp. *Država* 443). U tom je smislu pojedinac naprosto dio polisa kao cjeline što ga obuhvaća. On je jednostavno ukorijenjen u polis i prema njemu obvezan neraskidivom lojalnošću. Međutim, on ipak čuva svoju samostalnost, čak i nadmoć u odnosu na njega. Za njega polis nije tek cjelina u koju je bačen, odnosno u kojoj se našao stjecajem okolnosti. On je svojom ulogom što ju ima u polisu (a do koje Platon drži i smatra je izuzetno važnom), tako pozvan sudjelovati u izgradnji harmonije i blagostanja dotičnog polisa. Pojedinac i polis, prema Platonu, bivaju sukladni.

Popperove tvrdnje o Platonovoj totalitarnoj koncepciji pravednosti, što ih je sazeo u tri temeljna pojma kao izrazito antiegalitarnu, antiindividualnu te antiprotekcionističku, ovim su radikalno dovedene u pitanje. Na temelju svega rečenog, možemo reći da se treba čuvati zabluda koji Platona žele pod svaku cijenu učiniti pokroviteljem nekih *quasi*-humanih koncepcija pravednosti. Međutim, još je veća greška učiniti ga odvjetnikom totalitarne vladavine.⁶⁵ Tako, u odnosu na današnje suvremeno demokratsko društvo, zasigurno da Platonova koncepcija pravednosti sadrži određene nedostatke. Isto se tako njegova filozofija općenito, kao i njezin socijalni element nikako ne mogu pohvaliti nekom strogom praktičnom racionalnošću. Utoliko je i njegova *Država* ostala svojevrsna utopija. Međutim, Platon također nije, kako to naglašava Erwin Hufnagel

»... totalitarno-fašistički niti političko-pedagoški utopist. On se kreće vlastitim filozofsko-političkim putem što ga je teško rekonstruirati.«⁶⁶

Nasuprot egoističkom individualizmu, s jedne, te totalitarnom kolektivizmu, s druge strane, Hufnagel će zaključiti da

»... Platon zastupa koncept 'trećeg puta', tj. radikalnog dijalektičkog pomirenja individue i zajednice.«⁶⁷

U tom smislu i sam Popper priznaje da i filozofi koji smatraju Platonove stavove dijametralno suprotnima načelima liberalizma, te vrlo bliske totalitarnim, ipak njegovo učenje unatoč svemu smatraju odvojenim od današnjih totalitarnih tendencija, odnosno kao ono koje je moralno superiornije od totalitarizma. budući je ova država izgrađena na idejama apsolutnog dobra i apsolutne pravednosti.⁶⁸

Konačno, moderni totalitarizmi, a s tim se slažu i mnogi autori, svoj korijen zasigurno nemaju u Platonovoj filozofiji, odnosno 'Idealnoj državi', iako ona u sebi sadrži određene nedostatke, nego u nečemu mnogo dubljem. Razmatrajući tako postanak i razvoj suvremenih totalitarizama, Hannah Arendt će u svom djelu *Elementi i porijeklo totalitarne vladavine* (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*), donijeti nekoliko bitnih elemenata koji čine okosnicu suvremenog totalitarizma. To su prije svega: antisemitizam, imperijalizam, te totalitarna propaganda i totalitarne organizacije. I u svom drugom djelu, *Moć i nasilje* (*Macht und Gewalt*), Arendt će ukazati da različiti oblici suvremenih totalitarnih organizacija počivaju, osim na moći, također i na nasilju, strahovladi, odnosno teroru.⁶⁹ Sve ovo, dakako, kod Platona, od-

nosno u ovom slučaju u njegovoj koncepciji pravednosti, naprosto izostaje. Platon, štoviše, ove pojmove nije niti poznavao, a još manje u svojoj pravednosti koristio.

Stoga, i prije negoli je počeo kritizirati Platona, Popper je morao imati na umu uopće mogućnost ostvarenja *otvorene i pravedne koncepcije društva* u grčkom polisu i to prema današnjim kriterijima. U tom smislu opravdanim se nameće postaviti pitanje: Jesu li se nakon četrdeset godina od objavljivanja *Otvorenog društva* ostvarile težnje K. Poppera, što ih je prvotno temeljio na kritici Platonove koncepcije pravednosti i općenito njegove socijalne filozofije? Odnosno, da li se u potpunosti dogodio skok od tribalizma ka humanizmu, kako je to »proricao« Popper kritizirajući Platona?

Polazeći, tako, od stava kojeg čak dijelimo s Popperom, da je od svih mogućih društvenih sustava koji postoje, *demokracija* i to ova parlamentarna zapadnoeuropska, iako nesavršena, ipak najbolji vladajući sustav – možemo reći da naše današnje »otvoreno« i »globalno« društvo još uvijek u sebi sadrži stanovite elemente 'zatvorenosti', 'neslobode', odnosno nepravde.⁷⁰ A ne zaboravimo! Već smo duboko zakoračili u to isto globalno društvo. Kakav paradoks!

Na kraju: ne možemo osporiti Popperu iskrenu namjeru u radikalnom kritiziranju i odbacivanju svih totalitarnih sistema suvremenog doba! Kritizi-

64

B. Williams, nav. dj., str. 67. Ovo načelo uključuje i to da je Platon kao posljedicu pravednosti pretpostavljao zadovoljstvo i ugodu. Štoviše, u knjizi X, Platon pretpostavlja da će pravda imati svoju plaću. U tom kontekstu on je htio reći da je unutarnja veza između pravde i zadovoljstva veća negoli između pravde i časti. A upravo su filozofi oni koji su u najboljem položaju da taj odnos, ali i razliku (pravednosti i zadovoljstva, tj. ugođe), na ispravan način razumiju. O tome posebno u: R. Kraut, nav. dj., str. 271.

65

Usp. H. Kuhn, nav. dj., str. 25. Važno je napomenuti da Kuhn, oslanjajući se ovdje na djelo R. W. Hall, *Plato To – Day*, London 1937., te iz: S. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, London 1938.

66

E. Hufnagel, nav. dj., str. 235.

67

Isto, str. 212.

68

Usp., K. Popper, nav. dj., str. 87. Važno je napomenuti da je Popper ove navode uzeo iz: R. H. S. Crossman, *Plato To – Day*, London 1937., te iz: S. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, London 1938.

69

O tome više u djelima: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1955., te u: H. Arendt, *Macht und Gewalt*, R. Pieper & Co Verlag, München 1970.

70

Ovdje posebno upućujem na analizu suvremenog društva američkog autora Georga Ritzera, koji u svom djelu *Mekdonaldizacija društva* upozorava upravo na katastrofalne posljedice što ih suvremeni demokratsko-kapitalistički poredak i njegova teorija pravednosti ima na pojedince. Ritzer, naime, kaže da u današnjem suvremenom dobu vlada nekoliko elemenata koji naprosto određuju uspjeh ili pad svakog pojedinca, te ga time zapravo nesvjesno ugrožavaju. Pojmovi koji se, tako, prema Ritzeru, nameću u suvremenom globalističkom društvu, a koji su plod demokratsko-kapitalističkih procesa, jesu: produktivnost, pravilnost, mjerljivost i kontrola. Uspjeh, veličina i promatranje pojedinaca od strane društvene zajednice, prema njemu, ovisi upravo o ova četiri pojma. Kad se tome dodaju nepravedne strukture (neravnomjerna raspodjela bogatstva u svijetu, monopol velikih tvrtki na svjetskom tržištu, sve veći jaz između bogatih i siromašnih itd...), onda demokratsko-kapitalistički poredak, toliko hvaljen od samog Poppera, biva još uvijek daleko od svoga ideala. Usp. G. Ritzer, *Mekdonaldizacija društva*, Jesenski i Turk, Zagreb 1999. Neovisno o Ritzeru, možemo reći da upravo ove postavke, osim što ukazuju na potrebu pravednijeg reguliranja odnosa između pojedinaca i zajednice, te samih pojedinaca međusobno, također vapi i za »unošenjem« kreposti u tumačenje istih. Nije li Platon, unatoč svojevrsnom utilitarizmu, upravo to činio?!

rajući obilno Platonovu socijalnu filozofiju, Popper je, čini se, zaboravio početnu namjeru svojeg *Otvorenog društva*, te su time jednostavno izostale pragmatične upute njegova ostvarenja.⁷¹ Ponuditi, naime, rješenje problema na drukčiji način negoli je to bespoštedni i surovi napad na Platona. Jer ovo potonje, već se odavno stavlja u pitanje. Ovaj je rad upravo želio ići u tom smjeru. Prikazati ga, naime, u najmanju ruku, nedostatnim, ako ne i pogrešnim.

Stjepan Radić

Ist Platons Verständnis der
Gerechtigkeit totalitär?

Kritischer Rückblick Poppers Darstellung von Platon

Nach der ausführlichen Darstellung des Verständnisses K. Poppers von der Gerechtigkeit in Platons *Politeia*, die er für totalitaristisch und antihumanistisch hält, wurde der Versuch unternommen zu beweisen, dass Platon seinen Begriff der Gerechtigkeit in einem anderen philosophischen Kontext verortet hat. In diesem Sinn haben wir zuerst zwei wesentliche Apriori hervorgehoben, in denen Platon seine Gerechtigkeit und Ethik überhaupt geschrieben hat; das sind a) die helenistische Weise des metaphysischen Verstehens und Erlebens der Wirklichkeit und b) die Dialektik von Politik und Moral, dh. die Gerechtigkeit als eine Tugend. Platon versteht als Aufgabe der Gerechtigkeit das Aufbauen der Gemeninschaft, er betont mehr den kommunitaristischen als den individualistischen Aspekt. Dies jedoch bedeutet nicht, dass Platon das Individuum völlig unterbewertet, wie Popper das behauptet hat. Platon versteht die Gesellschaft als die Gemeinschaft, in der alle Mitglieder glücklich sind. Wir haben auch aufgezeigt, dass Platons Konzeption viele Mängel enthält – es fehlt die praktisch-politische Bestimmung der Gerechtigkeit. Sie ist deswegen sozusagen mehr utopisch und unreal als praktisch. Das aber allein ist nicht Grund genug, dass man sie antihumanistisch und totalitaristisch nennen kann.

71

Vezano upravo uz nedostatak pragmatičnih uputa za ostvarenje otvorenog društva, Darko Polšek, oslanjajući se F. Šadlera, vrlo dobro ističe: »Ne upućuje li činjenica da su tako raznoliki političari (i lijevičari i desničari)

hvalili *Otvoreno društvo* za relativnu nepragmatičnost tog djela.« – D. Polšek, *Pokušaji i pogreške. Filozofija Karla Poppa*, Biblioteka »Filozofska istraživanja«, Zagreb 1996., str. 102.