

Mirela Karahasanović

Univerzitet u Tuzli, Filozofski fakultet, Tihomila Markovića 1, BA–75000 Tuzla
mirela.karahasanovic@untz.ba

Psihološko oblikovanje politike i političko oblikovanje psihologije

Sažetak

Smatrajući da je između duše i polisa moguće ustanoviti duhovnu analogiju koja predstavlja uzor kreiranja idealnog ambijenta života u političkoj zajednici, Platon ukazuje na značaj razumijevanja prirode duše s obzirom na politiku. Posredstvom duše kao načela života, stječišta vrlina i uma, čovjek pronalazi istinske vrijednosti koje prenosi u institucije, u polisni život kao mjesto vlastitog prebivanja. Za razliku od cjeline koja samu sebe uređuje, čovjek s druge strane uređuje prostor vlastitog življenja i u tom procesu iskazuje praktički odnos prema sebi, zajednici, ali i cjelini. Anticipacijom intelektualnog iskustva najviših moralnih vrijednosti, harmoničnom odnosu duševnih snaga i idealnom socijalnom okruženju, ostvaruje se državotvorna priroda čovjeka predvođena razumom kao temeljnom sposobnosti duše. Polis tako postaje najprirodniji ambijent za život u kojem svaki čovjek izgrađuje svoju osobnost s obzirom na motiviranost vrlinom. Problem odnosa duše i polisa može se promatrati u kontekstu problema odnosa filozofije i politike, nepromjenjivog i relativnog, duše i tijela. Cilj je istraživanja preispitati psihološke i političke argumente koji (su)oblikuju ideju najbolje politeje, kao i njihovog međusobnog odnosa. Naglasak je istraživanja na dijalogu Država u kojem Platon najuže povezuje prirodu duše i prirodu polisa, uz savjetovanje i drugih dijaloga koji upućuju na argumente u kontekstu teme.

Ključne riječi

Platon, duša, polis, filozofija, politika, um, moral

Uvod

Ideja o uspostavljanju analogije i duhovne paralele između učenja o duši¹ i politike u Platonovoj filozofiji proizlazi iz određenja čovjekove biti kao političke. Na temelju toga postulirana je i poznata Aristotelova teza prema kojoj je državotvorna čovjekova priroda ono po čemu se razlikuje od prirode životinje. Dalje od toga ide Platon u *Državniku* ocjenjujući političkim jedno od periodičnih stanja kozmosa i povlačeći strogu razliku između vladanja ljudima i vladanja životinjama. U političkom stanju kozmosa čovjek oblikuje *polis* (stgrč. πόλις)² kao područje sveukupnosti života izražavajući političku bit vlastite prirode. Zahvaljujući filozofiji čovjek otkriva vrstu znanja i način kako urediti političku zajednicu pod vodstvom razuma.³

1

Izraz psihologija u radu ne podrazumijeva suvremeno poimanje psihologije, već antički koncept učenja o duši kao čovjekovoj prirodi i biti.

2

Grčka imenica πόλις obuhvaća više značenja kao što su: država, grad, predjel, zavičaj,

mjesto za saobraćaj, postojbina, tvrđava, građanin, građanstvo.

3

U *Državniku* u obliku mitološke priče o Kronovu i Zeusovu dobu kao dvama različitim stanjima kozmosa, Platon nastoji prikazati političku prirodu čovjeka. Kronovo doba

U *Zakonima* se razlika ljudi i zvijeri tumači na temelju čovjekove sposobnosti pokoravanju zakonima. Politička je odlika ljudske prirode sposobnost naizmjeničnog vladanja i pokoravanja (*Nom.* 643e). Opći duh države u kojem su identificirane vrijednosti čovjeka i države nadvladava individualno htijenje. Obuhvaćajući idealom vrline čovjeka u cjelini, njegove potencijale, vitalne i racionalne komponente, Platon ga postavlja u odnos s općim dobrom. Samo u tom odnosu prema općem, čovjek prepoznaje istinske zahtjeve vlastite prirode i načine kako da ih zadovolji. Pojedinaac u državi kao općem moralnom duhu postiže afirmaciju vlastitih vrijednosnih stavova koji nisu drugačiji od onih koji vladaju u pravednom *polisu*. Vrijednosni jaz između čovjeka i države vodi nezaustavljivoj degradaciji i jednog i drugog. Stoga se propast države ne može razumjeti neovisno od moralne degradacije čovjeka. Prema tome, cilj građana trebalo bi biti zajedničko dobro koje postižu stavljanjem vlastite prirode na raspolaganje općem organizmu države. Svijest o zajedničkoj svrsi i cilju razvija se uslijed dobro planiranog obrazovanja kroz koje se definiraju vrijednosni kapaciteti građana koji služe kao baza za izgradnju cjelokupne socijalne strukture države. Oblikovanje vlastitog prostora življenja (*polis*) temelji se na razumijevanju ljudske prirode (*Gorg.* 464b) u korelaciji s prirodom kozmosa (*Phaidr.* 270b) na znanju opće norme, shvaćanju stida i pravde (*Prot.* 322b–c), strogog razlikovanja vještine državnništva u odnosu na druge vještine (*Prot.* 319d–e, *Plt.* 303e, 304a–e, *Gorg.* 464b–e).

Određujući dušu (stgrč. ψυχή) kao predmet politike u *Gorgiji* (464b), Sokrat je načinio iskorak prema identifikaciji politike kao svojevrsne psihologije, što će poslužiti Platonu kao baza za izgradnju političke teorije u kojoj politička priroda čovjeka predstavlja osnovu razumijevanja politike uopće. Sve što je u vezi s politikom u neposrednoj je vezi i s dušom te se stoga i sva umijeća (retorika, sudstvo, strategija itd.) koja proizlaze iz politike baziraju na specifičnoj vrsti znanja o duši. Pitanje je stoga na koji način razumijevanje prirode duše doprinosi oblikovanju političkih institucija i socijalnih praksi izvan konvencionalnih praksi i uvjerenja. Riječ je o tome, kako Sokrat u početnim izlaganjima u *Državi* (352d) navodi, da se odgovori na pitanje kako živjeti. To pitanje zahtijeva promjenu percepcije pravednosti, odnosno vrijednosnih ideala koji predstavljaju mjerilo dobrog života.

Pravednost kao jedinstvena psihološka i socijalna forma

Najužu vezu između psihologije i politike Platon razvija u *Državi*. Inzistiranje na tripartitnoj strukturi duše kojoj korespondiraju tri staleža u Kalipolisu činilo se čudnim čak i Sokratovim sugovornicima. Oslanjajući se na kontekst cjelokupnog dijaloga, koji bi trebao ponuditi odgovor o isplativosti pravednog života, izdvajaju se tri motiva:

1. da bi dokazao Trazimahu, Glaukonu i Adeimantu da je moguće zamisliti – kako istinski pravednog čovjeka, tako i istinski pravedan *polis*;
2. zbog uvjerenja da će korespondencijom duševne i socijalne vrijednosne strukture dokazati da su duša i *polis* prirodna staništa pravednosti, te da porijeklo države nije u konvenciji, nego u moralnoj prirodi duše;
3. da dijeljenje jednakih vrijednosti čovjeka i države implicira sreću svih staleža u *polisu*.

Potreba argumentacije navedenih pretpostavki razjašnjava se upotrebom psihološke metode u opisu geneze države,⁴ iako povijesna metoda ne izostaje u cijelosti.⁵ U II. knjizi *Države*, nakon što s Trazimahom, Glaukonom i Ade-

imantom preispita konvencionalna uvjerenja o prirodi pravednosti, Sokrat uviđa da nije uspio uvjeriti sugovornike o prednosti pravednog života u odnosu na nepravedan (*Rep.* 368a–d). Polazeći od opisa pravednosti u državi, prema unutarnjem svijetu duše, Sokrat vjeruje da će sugovornicima adekvatnije približiti uvjetovanost personalnih osobina individue i osobina socijalne strukture koje odgovaraju načelima pravednosti (*Rep.* 369a). Država je više od čovjeka te se i pravičnost pojavljuje većom u državi nego li pojedincu. O tome Sokrat kaže (*Rep.* 368e):

»Možda će onda i pravičnost kod većeg biti veća i lakše će se ispitati. Ako želite, ispitajmo prvo što je ona u državama; zatim ćemo vidjeti i kod pojedinaca, i potražiti ćemo sličnost između veće i manje pravičnosti.«⁶

»Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥᾶων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκευώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστω, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.«⁷

Forma pravednosti u državi i pojedincu identična je (*Rep.* 435b). Obuhvaćanje jedinstvenom formom individualne i socijalne pravednosti ne implicira podređivanje etike politici.⁸ Platon polazi od *polis*a kao vidljivog »bića« pravednosti prema duši kao nevidljivom »biću« kako bi argument učinio razumljivijim.

jest doba božanske vladavine koje odlikuje stanje mira, sigurnosti, kooperativnosti živih bića, odsustva brige za materijalna dobra kao i odsustvo konflikta. Za razliku od teološke koncepcije vladavine, vladavinu ljudskih bića (Zeusovo doba) odlikuje suprotno; konflikti, odsustvo komunikacije živih bića, briga za materijalna dobra, za reprodukciju, mir – zbog čega je čovjek prinuđen da vlastitim snagama stvara uvjete političke egzistencije. Napuštanje kozmosa božanskog vladara implicira nered, darujući čovjeka neophodnim vještinama kako bi samostalno uredio vlastito područje života (*Plt.* 274c–d).

4

Barker uviđa da Platon u opisu razvoja države, u *Državi* i *Zakonima*, koristi različite metode, psihološku i povijesnu. Koristeći psihološku metodu, u *Državi* je prikazano na koji način elementi uma, od najnižih do najviših, oblikuju državu. Usp. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York 1959., str. 104–105. Ferrari zastupa mišljenje da je Platon u opisu institucija Kalipolisa inspiriran revolucijama poznatih zajednica, transcendirajući sve što je tada bilo poznato u grčkom svijetu. Usp. G. R. Ferrari, *Plato. The Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2009., str. xvi. Irwin također smatra da je političko iskustvo postojećih *polis*a u kojima su prevladavali ekonomski antagonizmi između bogatih i siromašnih i generalno politički problemi klasne borbe Platona doveli do etike. Konflikt između onoga što je pravedno i osobnoga interesa, interesa različitih grupa i klasa bazirani su na partikularnim interesima. Prema tome, Plato-

nov je cilj ponuditi drugačije razumijevanje ljudskih interesa i dobiti kako bi se izbjegli konflikti. Usp. Terence H. Irwin, *Plato. The Intellectual Background*, u: Richard Kraut (ur.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 51–89, ovdje str. 63.

5

Charlotte C. S. Thomas i Kevin S. Honeycutt u vlastitoj preferenciji psiholoških u odnosu na političke argumente, kojima se opisuje najbolja država, ističu da Sokrat nije bio zainteresiran za realiziranje idealne političke zajednice. Njegovi su motivi primarno etičke prirode, a to je lociranje pravednosti u individui. Usp. Charlotte C. S. Thomas i Kevin S. Honeycutt, »Philosophical Genesis: The Tree Waves and City Soul Analogy in Republic V«, *Polis – The Journal for Ancient Greek Political Thought* 35 (2018) 1, str. 164–185, ovdje 182, doi: <https://doi.org/10.1163/20512996-12340145>.

6

Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar, Branko Pavlović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1993., str. 47, 369a.

7

Originalni tekst preuzet je s internet stranice Mikrosapoplous.gr. Dostupno na: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm> (pristupljeno 29. 6. 2024.).

8

Zagovaranje takvog gledišta pronalazimo kod npr. Rachana Kamtekar. Usp. Rachana Kamtekar, »Ethics and Politics in Socrates»



Kako ni u jednoj državi ne pronalazi otjelovljenje pravednosti, Platon poseže za misaonim eksperimentom koji sadrži opis postanka najbolje države koji polazi od bazičnih ekonomskih potreba do metafizičkih, etičkih principa koji daju oblik i sadržajnost Kalipolisu. Progres od jednostavnijih prema složenijim formama života, od materijalnih prema intelektualnim i duhovnim potrebama, već u ranoj fazi opisa države otkriva da međusobna kooperativnost ljudi različitih prirodnih sposobnosti doprinosi individualnom i općem dobru, dobru države koje će se razviti u načelo pravednosti da svatko radi posao svojstven vlastitoj prirodi (*Rep.* 433b). Razumno je da čovjek ne može živjeti izolirano od zajednice i da su mu za život u istoj neophodne moralne kvalitete koje ga čine ljudskim bićem, a koje pridonoseći zajedničkom dobru prenosi sadržaj vrline u konkretne socijalne prakse i odnose. Iako je za Platona pravednost intrinzična vrijednost individue, a ne stvar konvencije, ono što determinira sadržaj vrline jest opće dobro koje isključuje sebičnost i samointeres. Platon je nastojao uvjeriti Trazimaha i Galukona da između dobra pojedinca i zajedničkog dobra, dobra države prema zahtjevima pravednosti ne može biti konflikta. Ako je dobro individue i dobro drugih, odnosno *polis*a međusobno uvjetovano, pitanje je može li pojedinac biti pravedan izvan pravednog *polis*a? S obzirom na to da su i najbolje prirode u ne idealnim uvjetima sklone kompromisu, ako ne prođu filozofsko obrazovanje, doima se da je teško biti pravedan neovisno od pravednog *polis*a i takav zaključak čini se da je sugeriran u *Državi* (494e).⁹

Primjer Sokrata kao idealnog političara u *Gorgiji* sugerira da je moguće biti pravedan u ne idealnim političkim uvjetima, ali da će takav pojedinac biti žrtvovan od strane zajednice zbog diskrepancije u razumijevanju vrijednosti,¹⁰ što pokazuju i drugi dijalozi (npr. *Obrana Sokratova*, *Menon*, *Državnik*, *Sedmo pismo*). Vrijednosni jaz između pojedinačnog dobra i dobra države implicira jaz etičkog i političkog, filozofije i politike,¹¹ znanja o onome što je dobro po sebi i relativnog dobra. Prisustvo vrline u *polis*u potvrđuje se konkretnim praksama, a ne tek prisustvom građana koji ih posjeduju. U pogledu vještina bitno je drugačije. Kao što i Ciceron u svom djelu *Država* primjećuje, čovjek može posjedovati određenu vještinu, ali da je ne upotrebljava.¹² Prepoznavanje da se vještine baziraju na specifičnim kriterijima koji definiraju određenu vještinu, Platona je dovelo do potrage za kriterijima i uvjetima na kojima se bazira politička »ekspertiza«. ¹³ U *Državi* je naglasak na psihološkim kvalitetama filozofa¹⁴ posredstvom kojih se duša uzdiže do zbiljskog svijeta ideja u kojem spoznajom istine, dobrote i ljepote ujedno otkriva i epistemološke kriterije političke vještine. Anomalije postojećih država sadržane su u odsustvu uvažavanja takvih kriterija (*Rep.* 497b–c).

Izoliranjem od javnog života, od nepravde, što nije bilo rijetkost za filozofe i intelektualce u Ateni i drugim *polis*ima, čovjek ne postiže najviše što može. Životom izvan idealnih političkih uvjeta izostaje osobni napredak i napredak zajednice (*Rep.* 497a). U korespondenciji psihološkog i političkog reda čovjek postaje ono što jest – državotvorno biće.

Pravednost u pojedincu moguće je pronaći neovisno o strogoj podjeli psiholoških funkcija, što je Platon pokazao u *Fedru*, ali je iz konteksta *Države* nemoguće razviti argument o pravednosti *polis*a bez paralele s funkcijama duše. Identificiranje strukturalnih osobina države sa psihološkim osobinama građana (*Rep.* 435e, 436a), podrazumijeva da je jedina mogućnost postizanja moralnog i političkog savršenstva moguća u takvoj korelaciji. Kako je cilj pravedne države da svi njezini građani budu sretni, ona mora maksimizirati

sve političke napore da se takav cilj i postigne. Prema tome, pitanje viđenja života, njegovog smisla, sreće, zadovoljstva pokazuje se kao institucionalno pitanje, pitanje uvjeta i mogućnosti koje nudi politička zajednica u kojoj je čovjeku dana mogućnost razvijanja vlastitih potencijala koji su na obostranu korist. Na prigovor sugovornika da bi čuvari mogli biti nezadovoljni jer su lišeni mnogih dobara koja drugi staleži posjeduju, Sokratov je odgovor da čuvari ne žrtvuju vlastito dobro za dobro drugih (*Rep.* 420b), čime ne dopušta samopožrtvovanje kao psihološku mogućnost.¹⁵ Iako je tripartitna struktura duše prepreka da čovjek uspješno djeluje na sva tri načina (*Rep.* 395b), to ne znači da čovjek radi protiv sebe. Naprotiv, on ispunjava najviše moralne i građanske zahtjeve. Država je idealna pod uvjetom da su svi sretni, a to podrazumijeva da nema privilegiranih. Povezujući sreću sa zajedničkim dobrom, Platon isključuje individualnu viziju sreće i vanjske okolnosti koje se nerijetko ne mogu kontrolirati.

defense of Justice«, u: Mark L. McPherran (ur.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York 2010., str. 65–82.

9

Uvjeti u kojima žive i djeluju filozofi i ostali građani ključni su za afirmaciju njihovih osobnih osobina i kvaliteta. Prirode sklone filozofiji u uvjetima nerazpoznavanja vrijednosti filozofije, u dominaciji »mudrosti« većine, sofističkog kulturnog i vrijednosnog relativizma razvijaju se u suprotnom pravcu. Time postaju sklonije činiti i najveća zla. Sićušne prirode nesposobne su kako za veliko zlo, tako i za dobro (*Rep.* 493a–e, 494a–e, 495a–b) Raspravljajući o duši filozofa dalje u VI. knjizi *Države* (486b), Platon navodi da čovjek sreden poput kozmosa (filozof) ne može postati nepravedan.

10

Po mišljenju Wenera Jaegera, Platon je u *Gorgiji* započeo razvoj ideje o državi filozofa. Ideju nove države, suprotne trenutnom političkom stanju, on temelji na Sokratovoj *paidei* u kojoj pronalazi čvrsto uporište u vremenu socijalne degradacije zajednice. Određujući politiku kao znanje o najvišem ljudskom dobru čiji je cilj činiti građane dobrim i

sretnim, proizlazi kako iz osobnih uvjerenja, tako i iz vjere u Sokratovu političku misiju. Pitanje je kako Platonova psihološka objašnjenja mogu do kraja rasvijetliti njegovo poimanje političkog umijeća koje ujedno obuhvaća brigu za dušu i izgradnju države. – Verner Jeger [Werner Jaeger], *Paideia. Oblikovanje grčkog čoveka*, prev. Olga Kostrešević, Dinka Gojković, Književa zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991., str. 315.

11

Još uvijek su prisutna neslaganja u pogledu toga je li Platon u *Državi* razvio etičku ili političku teoriju. E. Barker, A. Koyre, G. Santas,

C. Rowe i drugi smatraju da dihotomija etičko / političko nije prisutna kod Platona. F. M. Cornford i Werner Jaeger stavljaju naglasak na pitanje definiranja pravednosti i mogućnosti njezine realizacije u političkoj zajednici. Analiziranje državotvorne snage čovjeka povlači ujedno i analizu države (Werner Jaeger).

12

Marko Tulije Ciceron, *Država*, ΠΛΑΤΩ, prev. Bojana Šijački-Manević, Beograd 2002., str. 21.

13

U Kritonu VI–VIII, Platon podsjeća da su jedini stavovi vrijedni pažnje oni koji dolaze od stručnjaka – nebitno je li riječ o moralnim, medicinskim, gimnastičkim ili filozofskim pitanjima. U dijalogu *Protagora*, Platon podsjeća na to da Atenjani više cijene sve druge vještine osim političke smatrajući da je svi posjeduju.

14

Intelektualne i moralne kvalitete koje odlikuju prirodu filozofa su: razvijena memorija, sposobnost učenja, plemenitost, osjećaj prijateljstva, težnja za istinom i dobrom (*Rep.* 487a).

15

F. E. Sparshott, »Plato as Anti-Political Thinker«, u: Gregory Vlastor (ur.), *Plato. Modern Studies in Philosophy II. Ethic, Politics and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, Palgrave Macmillan, London 1971., str. 174–184, ovdje str. 177, doi: https://doi.org/10.1007/978-1-349-86201-6_11.

Psihološke kvalitete individue i države

Duša je tema u mnogim Platonovim dijalozima, ali ni u jednom kao u *Državi* nije tako čvrsto povezan njezin politički i individualni karakter. Priroda duše ne samo da zadobiva politička obilježja nego ona po prvi put biva promatrana kroz tri dominantne moći: *razumsku*, *nagonsku* i *voljnu moć*, a koje korespondiraju prisustvu triju rodova bića u državi: (1) onih koji upravljaju državom – *vladari*, (2) koji čuvaju državu od unutarnjeg i vanjskog rata i (3) onih koji privređuju materijalna dobra (*Rep.* 440e, 441a). Mogućnost da duša posjeduje i međudjelove spomenuta je tek usputno (*Rep.* 433d), jer bi dalja elaboracija zahtijevala i opis međustaleža. U *Timaju* (69e, 70a–e, 77b–e), Platon donekle zadržava tri dominantne karakteristike duše opisane u *Državi*, s tim da im ne daje politička obilježja, smještajući ih u tjelesno područje organizma. Područje racionalnosti nalazi se u glavi, hrabrost i odvažnost u srcu, vegetativni »dio duše« zauzima prostor između dijafragme i pupka. Iz *Države* je dobro poznato da razumu pripada vodstvo i briga za organizam kao cjelinu, da srčanost služi razumu u obuzdavanju strasti te da se požudni »dio« duše opire kontroli razuma. Smještanje »dijelova« duše u određena tjelesna područja ne implicira materijalističku koncepciju duše u *Timaju*. Tijelo je metafora jedinstvene cjeline u kojoj svaki dio funkcionira s obzirom na funkciju koja mu je po prirodi dana. Korištenjem izraza *genos* (stgrč. γένος – rod, podrijetlo, srodstvo) i *idos* (stgrč. εἶδος – prasluka, prauzor, esencija, forma, vrsta), a potom i *meros* (stgrč. μέρος – dio, imati udjela u nečemu) za označavanje kvaliteta duše sugerira i jezičnu opreznost kako bi se izbjeglo materijalističko poimanje osobina duše, a što je Platona brinulo do kraja dijaloga.¹⁶

Suočen s izazovom razjašnjenja tripartitne strukture duše, Sokrat poseže za logičkim načelom kontradikcije. Logičko načelo kontradikcije trebalo bi uvjeriti sugovornike da nijedna stvar ne može istovremeno djelovati na različite načine pa tako ni osobine duše. O tome kaže (*Rep.* 436b–c):

»Znamo da jedan isti predmet ne može u isto vrijeme i u istom odnosu trpiti i raditi suprotno. Ako je tako i kod duševnih sposobnosti, onda ćemo znati da nije uvijek riječ o jednoj istoj od njih nego o više njih.«¹⁷

»Δῆλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν ποὺ εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνώμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω.«¹⁸

Metaforičan prikaz načela kontradikcije sadržan je i u primjeru čovjeka koji pokreće određene dijelove tijela poput glave i ruku dok drugi dijelovi miruju. Mirovanje i kretanje suprotna su stanja koja se međusobno isključuju (*Rep.* 436c), te ćemo za navedeni primjer reći da jedan dio tijela miruje, a drugi da se kreće (*Rep.* 437d). Isto vrijedi i za primjer čigre za koju se pretpostavi da istovremeno miruje i da se kreće, s obzirom na to da je zabodena na jedno mjesto i da se kreće. Ali, dijelovi koji miruju i koji se kreću nisu jednaki. Prvi stoje uspravno i drže uspravnim dijelove koji se ne kreću, dok oni koji se pokreću čine krug (*Rep.* 436e). Navedeni primjeri uvod su u analizu psiholoških stanja koja su regulirana istim principom. Prihvatanje/neprihvatanje, pristajanje/neprihtajanje, privlačenje/odbijanje, aktivno/pasivno, nagoni, htijenja, želje na temelju principa kontradikcije pokazuju da suprotnosti proizvode različita psihološka stanja (*Rep.* 437b–d). To bi značilo da duša ne može istovremeno težiti pravdi i nepravdi, hrabrosti i kukavičluku, gladi i žeđi. Svaka osobina duše teži onome što joj je svojstveno; *umnosti* – *mudrost*, *voljnosti* – *hrabrost*, *nagonima* – *umjerenost*. Svaki je nagon po svojoj prirodi usmjeren na jedan objekt želje. Iako se pojavljuje u različitim varijacijama,

kao žed ili glad, takve su varijacije posljedica okolnosti (*Rep.* 438a). Nagoni poput gladi ili žeđi teže za onim što je za njih prirodno vezano, kao što je jelo i piće (*Rep.* 437e). Puko zadovoljenje nagona, ako nije potaknuto racionalnim razlozima, približava ljudsko ponašanje životinjskom (*Rep.* 439b). Nagon za žeđ i razlog da se pije dvije su različite duševne moći; moć promišljanja i moć osjećaja nagona, strasti, tj. nerazumnost (*Rep.* 439d). Žedan čovjek neće piti vodu ako mu razum sugerira da to ne čini, zbog npr. spoznaje da je voda otrovna. U suprotnom, čovjek se ponaša nerazumno. Kako nema garancije da će čovjek u takvim situacijama poslušati razum, Platon definira treću moć duše, spiritualni »dio« motiviran hrabrošću, kao saveznika razumnosti u kontroliranju požuda i strasti. Volja balansira između razuma i strasti stavljajući se na stranu razuma (*Rep.* 440e). Razum s druge strane štiti volju od udruživanja s požudama. U hijerarhiji odnosa kvaliteta duše, razumu je svojstveno vladanje, a nerazumnosti pokoravanje (*Rep.* 443d).¹⁹ Stoga (*Rep.* 441e):

»Slijedi, dakle, da razumnosti pripada vodstvo, i to zato što je mudra i zato što se ona brine o cijeloj duši. Volji pripada da se pokorava razumnosti i da joj bude saveznik.«²⁰

»Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηρετικῶ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου.«²¹

Sposobnost racionalnog »djelavosti« duše da procjenjuje što je za svaku moć duše najbolje kao i za dušu u cjelini (*Rep.* 442c, *Tim.* 70e, 71a), kvalifikacija je i za vodstvo državom. Sposobnost volje da slijedi zapovijedi razuma u bolu i zadovoljstvu oblikuje stalež čuvara mira, sigurnosti i časti u državi. Umjerenost je svojstvena svim kvalitetama duše, prožimajući je u cjelini i stvarajući sklad i prijateljstvo duševnih moći na temelju zajedničkog uvjerenja da razum vlada, dok se volja i požuda pokoravaju (*Rep.* 442c–d). Identičan odnos svojstven je odnosima u socijalnoj strukturi države, gdje se različiti staleži ponašaju kao »djelovi« duše pristajući biti pod vlašću razuma, silom koja ih čini prijateljima i sličnim (*Rep.* 590c–d).²² U *Zakonima* (702a–b), gdje

16

U X. knjizi *Države* (611a–e, 612a–c), Platon iznova postavlja pitanje je li duša jednostavna ili složena i kakva je uopće. O tome kaže: »Nije lako – odgovorih ja – da bude vječito ono što je sastavljeno iz mnoštva dijelova, koji nisu na najbolji način sintetizirani. A sada nam duša izgleda tako.« – Prirodu duše ne čini šarenilo, nejednakost i različitost, koji su posljedica njezinog kontakta s tijelom. Biće duše otkriva se u njezinoj ljubavi prema mudrosti, srodnosti s božanskim, besmrtnim i vječitim pokazujući za čime ona teži, kakvo društvo traži i što od nje postaje kada se oda svome biću.

17

Platon, *Država*, str. 123.

18

Originalni tekst preuzet je s internet stranice Mikrosapoplous.gr. Dostupno na: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm> (pristupljeno 29. 6. 2024.).

19

Definirajući razumsku moć duše kao onu koja upravlja drugim duševnim moćima, Platon

nije, kako smatra Christopher Shields, pod harmonijom podrazumijevao integraciju tripartitne strukture duše. Riječ je o tome na koji način subordinirati razumskoj moći sve duševne tendencije. – Christopher Shields, »Plato's Divided Soul«, u: M. L. McPherran (ur.), *Plato's Republic*, str. 147–170, ovdje str. 151.

20

Platon, *Država*, str. 130.

21

Originalni tekst preuzet je s internet stranice Mikrosapoplous.gr. Dostupno na: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm> (pristupljeno 29. 6. 2024.).

22

U XI. knjizi *Države*, Platon navodi da vlast razuma u odnosu na druge kvalitete duše ne podrazumijeva odnos gospodar – rob kako je Trazimah u početnim premisama o pravdnosti sugerirao, tj. da podanik mora biti rob. Riječ je o tome da prepuštanje vodstva božanskom djelu (razumu) ljudske prirode doprinosi prijateljstvu, zajedništvu, a time i slič-

se pitanje dobrog života prepliće s pitanjem dobro uređene države (689a–b), Platon podsjeća da suprotstavljanje duše njezinim prirodnim upravljačima, mišljenju i znanju, predajući se strastima, vodi bezumlju (*Nom.* 689a–b). Na isti način bezumna je i država u kojoj se građani umjesto umnim zakonima pokoravaju zadovoljstvima i strastima. Bol i zadovoljstvo u duši, isto je što i narod i većina u državi.²³

Nered u duši pretpostavka je nereda cjelokupnog života, od personalnog, domaćinstva do države (*Nom.* 389e). Psihološka snaga sastoji se u otporu negativnim željama, zadovoljstvu i boli te prepuštanja razboritosti kojoj je drugo ime zakon u državi (*Nom.* 645a–b).²⁴ Država i pojedinac nadvladavaju sami sebe, prihvaćajući dobro i savladavajući loše (*Rep.* 431a–b, *Nom.* 627a, 627c). Prepoznavanje strasti kao osobine duše, kako u *Državi* tako i *Zakonima*, Platona izlaže izazovu da razjasni na koji način one mogu biti kultivirane i u svojstvu racionalne politike.²⁵ To je moguće kroz obrazovni razvoj kvalitete uma i karaktera koji oslikavaju ideal ljudske prirode.²⁶

Opis intelektualnih funkcija duše i označavanje uma kao »dijela« duše²⁷ ukazuje da Platon najbolju državu vidi kao umni proizvod, a ne konvencije ili uvjerenja koja ne počivaju na razumijevanju ljudske prirode i najviših moralnih principa (ideja). U *Timaju* (70e, 71a), um je označen kao božanski dio duše koji slijedi pravdu i zna što je dobro za cjelinu. Um je predstavljen u *Fedru* (247c–d) kao kormilar duše koji je usmjerava prema biću zadovoljavajući težnju za istinom i znanjem. Prema *Fedonu* (80a–b) i *Državi* (589d, 611b–e), duša je najsličnija božanskom, umnom, nepropadljivoj, jednostavnom. U prirodi je duše sadržana sposobnost stjecanja umnosti (*Tim.* 46d.). Najbolje stanje duše jest spoznaja (*Phed.* 79e), dok je najbolje okruženje boravak u čistom, vječnom, besmrtnom svijetu (*Phed.* 79a–e). Duša je stanište i korisnih i beskorisnih stvari, ali primarno od razuma ovisi kako će biti upotrijebljene (*Men.* 88b–d). U *Zakonima* (892a) duša je prikazana kao načelo života i promjene.

Pitanje je, stoga, kako duša koja teži biću, onome što joj je po prirodi srodno, postaviti u odgovarajući odnos s onim što joj je suprotno kao što je promjenjivi tjelesni svijet. Drugim riječima, kako premostiti jaz između filozofije i politike, između težnje za nepromjenjivim (čemu teži filozof) i svijetom relativnog, promjenjivog – političkog? Oslobođanje okova neznanja, zabluda i predrasuda kako sugerira mit o pećini, uvid u spoznaju razlike istinskog dobra od onog što se takvim čini, rezultira znanstvenom politikom. Mit o pećini je metafora slobode od neznanja, privida, uvjerenosti čovjeka da poznaje što je za njega najbolje, gledajući fizičkim okom. Filozof gledajući intelektualnim okom (umom) otkriva najvišu zbiljnost i vraća se u pećinu (državu) kao vrsni pedagog da educira istinskim vrijednostima građane (*Rep.* 540). Odgojem duša povezuje se s inteligibilnim svijetom kao svojim prirodnim staništem i njegovim odrazom, kopijom, svijetom privida.²⁸ Duša, za razliku od tijela, poznaje red i iskustvo »oba svijeta«, inteligibilnog i materijalnog. Kako duša asimilira sve s čime dođe u kontakt, njezino političko okruženje mora biti što sličnije svijetu kojem ona sama pripada. Ne prilagođavanje duše takvom okruženju posljedica je njezine bolesti. Spoznajom svijeta ideja u kojem duša filozofa pronalazi principe organizacije političkog života prenoseći ih u institucije i socijalne prakse odraz je Platonova uvjerenja o srodnosti između ljudske zajednice koju čovjek formira i zajednice svijeta ideja.²⁹ Stoga, kao što Richard Kraut zaključuje, nužno je težiti u svojim dušama, i kao članovima političkog poretka, sjedinjavanju različitih elemenata u skladnu cjelinu, nečemu što forme posjeduju po svojoj

prirodi.³⁰ Drugim riječima, raznoliko jedinstvo svojstveno svijetu ideja služi kao uzor jedinstvu različitih elemenata u duši.

Platon je u *Državi* možda i najdublje izrazio vezu uma i dobra drugih.³¹ Svi staleži u državi djeluju za dobro drugih. To je suprotno Trazimahovoj tezi prema kojoj je pravednost djelovanje u osobnu korist na štetu drugih. Platon opisom intrinzičnog odnosa psiholoških kvaliteta zaključuje da pravednost predstavlja djelovanje svakog psihološkog *elementa* po samome sebi i pripadajućim svojstvima, dok nepravednost predstavlja suprotne tendencije duše (*Rep.* 443d–e). Slijedeći isti princip u socijalnim, ekonomskim, pravnim i političkim poslovima te njezi tijela, čovjek će spoznati kako pravedno živjeti, što je i odgovor na Sokratovo pitanje postavljeno u prvoj knjizi. Posjedova-

nosti. Tamo gdje je prisutna sličnost prisutno je i prijateljstvo. U pogledu forme pravednosti u *polisu* svaki stalež dobrovoljno obavlja sebi svojstvene funkcije i ne zalazi u domenu drugih poslova. Vidjeti u: George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford – New York 2006., str. 17.

23

Platon, *Zakoni; Epinomis*, prev. Albin Vilhar, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1990., str. 95. Sparshot smatra da sloga o tome tko će donositi odluke u državi predstavlja bazu socijalne harmonije. Platon ostavlja nerazjašnjenim pitanje kako je moguće takav sporazum postići u nedostatku određenih spoznaja koja bi se smatrala uvjetom političkog života, što Platona čini antipolitičkim filozofom. Usp. F. E. Sparshott, »Plato as Anti-Political Thinker«, str. 180.

24

Kako ističe Klosko, Platonov izostanak nade u vladara filozofa u *Zakonima* prepoznaje se u psihološkim uvidima. Čovjek je u *Zakonima* u nemilosti strasti. Najviši vid neznanja je u disharmoniji racionalnih sposobnosti i osjećaja zadovoljstva i bola. Usp. G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, str. 219–220.

25

E. R. Dodds smatra da Platonovo prepoznavanje značaja afektivnih elemenata ljudske prirode nadvladava granice racionalizma 5. stoljeća st. ere, što je moguće prepoznati i u njegovoj teoriji o zlu. Zaokretom od kolektivnog sebstva (*Fedon*) prema empirijskom čovjeku, Platon prepoznaje iracionalni faktor u umu, prepoznajući u moralnom zlu psihološki konflikt. – Eric Robertson Dodds, »Plato and Irrational Soul«, u: Gregory Vlastor (ur.), *Plato. Modern Studies in Philosophy II*, str. 206–229, ovdje str. 212–213, doi: https://doi.org/10.1007/978-1-349-86201-6_14.

26

Glenn Raymond Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical interpretation of the Laws*, Prin-

ceton University Press, Princeton 1993., str. 297.

27

Friedrich Solmsen smatra da je Platonov opis intelektualnih funkcija duše šire prepoznato nego li što mi uopće zamišljamo. Platonovo predstavljanje uma kao djela duše svakako je inovacija s velikim posljedicama. Vladajući položaj i pozicija uma čine da je duša aktivna, a ne pasivna i podložna igri emocija. Zahvaljujući umu duša je sposobna za uzdizanje iznad subjektivne razine prema objektivnoj zbiljnosti. – Friedrich Solmsen, »Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives«, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) 3, str. 355–367, ovdje str. 361–362, doi: <https://doi.org/10.2307/2709171>.

28

David Ross smatra da se dušu može promatrati kao posrednika između svijeta ideja i vidljivih stvari. Usp. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 2009., str. 213.

29

Poziciju srodnosti svijeta ideja i političkog, čovjekovog svijeta zastupa Richard Kraut. Vidjeti u: Richard Kraut, »Introduction to Study of Plato«, u: Richard Kraut (ur.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2006., str. 1–50, ovdje str. 13.

30

Ibid.

31

F. C. White smatra da Platon povezujući u *Državi* razum i dobro generalno kao i dobro pravednosti u partikularnom smislu prepoznaje činjenje dobra drugima kao dio konstitutivan za racionalnost. – F. C. White, »Justice and the Good of Others in Plato's 'Republic'«, *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988) 4, str. 395–410, ovdje str. 398.

nje određenih kvaliteta koje definiraju moralno ponašanje individue i njezine socijalne interakcije ne podrazumijeva, kao što Julia Annas primjećuje, da vrlina pripada dijelovima. Vrlina pripada osobi kao organiziranoj cjelini.³² Svaka vrlina zahtijeva i druge vrline, jer se na temelju spoznaje međusobnog jedinstva vrlina procjenjuje i moralni karakter osobnosti.³³ Uvjet je moralnog djelovanja poznavanje biti vrline, a potom i njezinih varijacija. Poznavanje jedne vrline zahtijeva spoznaju i svih ostalih.³⁴

Psihološku harmoniju trebaju postići svi staleži, iako filozofi najdublje razumiju sami sebe i političku zbiljnost.³⁵ Za državu vrijedi identično. I duša i *polis* moraju zadovoljiti zahtjeve apstraktnog načela pravednosti da svatko radi svoj posao i ne miješa se u posao drugih, što zahtijeva individualnu i socijalnu harmoniju u cjelini.³⁶ U duši i *polisu* dobro ne može biti djelomično prisutno. Platon se fokusira na istraživanje pravednosti cjeline koja je ujedno i mjera pravednosti partikularnog,³⁷ kako bi prevladao relativističku koncepciju pravednosti sofista. Platonu je neprihvatljivo i Protagorino svodenje pravednosti na konvencionalnu osnovu (*Theat.* 168b, 167c, 172a, *Krat.* 386c–d, 386e, *Prot.* 320d–e, 321–323b, *Theat.* 167c), čime ona ne predstavlja dobro po sebi. Konvencionalna koncepcija vrijednosnih i političkih ideala, preduvjet je antagonizama u državi koji je na koncu uništavaju. Kako politički ideal čini komparativna psihologija koja na jedinstven način determinira socijalnu organizaciju,³⁸ Platon osim pozitivnih razjašnjava i negativne psihološke karakteristike odgovorne za degradaciju različitih oblika vlasti u knjigama VIII i IX. Oblici vlasti razlikuju se s obzirom na kvalitetu psiholoških stanja. Nemogućnost da se idealno političko stanje trajno održi vodi sve većoj vrijednosnoj i političkoj devijaciji. Konflikt najboljih priroda i onih koji teže novcu i časti (*Rep.* 547c) vodi nezaustavljivoj psihološkoj i političkoj degradaciji iz kojih proizlaze sve lošiji vladari i građani.

Psihološka osobina *timokratskog* čovjeka jest *častoljubivost* (*Rep.* 548c), kojoj nedostaje sposobnost prosuđivanja, racionalno usmjeravanje ambicija, što proizvodi oholost karaktera (*Rep.* 550b). Neracionalno usmjerena ambicija za slavloljubivosti i časti dovodi do nezasićene želje za novcem te proizvodi narednu devijaciju *oligarhiju* (*Rep.* 551a). Težanja za novcem neizbježno proizvodi konflikt i stvara dvije države u jednoj, u kojoj su bogati privilegirani, a siromašni potpuno lišeni i materijalnih i političkih privilegija (*Rep.* 551c, 552a). Škrtost i težnja za novcem kao osobine oligarhijske duše posljedica su odsustva *paideie* i nemogućnosti istovremenog cijenjena vrline i novca (*Rep.* 555c–d), čime je postavljena osnova za daljnju degradaciju u *demokraciju*. Promjenjivost je osnovna osobina demokratske duše koja se želi u svakom poslu iskazati. Uvjerenje da je svaki građanin sposobniji od drugog proizvodi permanentno nezadovoljstvo. Iz neumjerene slobode nastaje ropstvo koje rađa *tiraniju* (*Rep.* 564a) kao najnižu degradaciju duše i države, a koja gotovo da ne posjeduje nikakve državotvorne osobine. Tiranskoj duši svojstvena je svaka devijacija i vrsta zločina, potpuno nepoštivanje bilo kakve norme zajedničkog života, čak i neprimjerenog odnosa prema roditeljima i bogovima. *Polis* tiranina najnepravedniji je i najneslobodniji (*Rep.* 577b–e). Platonova analiza psiholoških osobina oblika vlasti pokazuje da je pojavljivanje nepravde u duši bolest koja nezaustavljivo razara dušu i *polis* u cjelini. Potencijal promjene na bolje, povratak pravednosti, čini se da – ne samo da nedostaje tiranskoj duši nego i svakoj drugoj. To sugerira da je preventivnost nepravde posredstvom filozofske *paideie* u politici fundamentalna za stabilnost. Državu čini idealnom potpuno odsustvo psihološkog i političkog konflikta.

Zaključak

Platonovo podvlačenje analogije između duše i *polis*a odraz je uvjerenja da se čovjekova bit i svrha mogu razumjeti u korelaciji s bitima *polis*a. *Polis* je zapravo *psihopolis*, duhovni, ali i fizički prostor u kojem se realiziraju zahtjevi ljudske prirode čije porijeklo i formu otkrivaju filozofi, pomažući i drugima da ih razumiju. Pitanje o idealnoj ljudskoj prirodi Platona je vodilo prema istraživanju idealnog *polis*a koji tu prirodu na najbolji način oponaša. Pravedan čovjek i pravedan *polis* nisu isključive i konvencionalne, već međusobno uvjetovane kategorije do čijeg se smisla i značenja dolazi racionalnim uvidom u njihovu jedinstvenu etičku formu. Etička forma pravednosti rezultira »srodstvom« između unutrašnjeg svijeta duše i političke zajednice. Prikazujući pravednost, odnosno nepravednost u *polis*u i pojedincu, Platon otkriva mnogo o ljudskoj prirodi i državi, ali ujedno ponešto i zanemaruje. Prvo grupira duševne moći u tri dominantne, a zatim ih pojedinačno analizira i ustanovljuje njihov međusobni odnos, preslikavajući taj odnos na političku strukturu *polis*a i odnose u

32

Premda paralela *polis*a i individue uključuje vrline građana, Julia Annas navodi da to ne znači da ih treba reducirati na čovjeka. One pripadaju i gradu samom po sebi zbog njegove ukupne strukture. Annas odbacuje tvrdnje da paralelizam *duše* i *polis*a implicira organicističku teoriju države, prema kojoj je država organski entitet iznad građana u njoj. Platon je državu shvatio kao entitet koji sâm po sebi posjeduje vrline, a ne na svođenje vrline na građane u *polis*u. – Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1981., str. 111–112.

33

U *Zakonima* (696b), Platon postavlja pitanje je li moguće živjeti s čovjekom kojeg odlikuje hrabrost, ali mu nedostaje mudrost i umjerenost, na što slijedi odgovor Megila o neprihvatljivosti života s nerazumnom i razuzdanom osobom, što podrazumijeva da se sve što čovjek čini procjenjuje na temelju vrline u cjelini.

34

Terence H. Irwin tvrdi da ukoliko bi Sokrat dopustio mogućnost različitih vrsta znanja za različite vrline, utoliko bi morao odrediti i različite znanosti koje tim vrlinama odgovaraju, a to bi značilo da, primjerice, možemo steći hrabrost bez drugih vrline. Usp. Terence H. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study I. From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford 2007., str. 20.

35

Gregory Vlastos odbacuje tvrdnje da su samo filozofi sposobni dostići psihološku harmoniju. Takva pozicija povlači ozbiljne posljedice za pravedan *polis* jer bi značilo da treći stalež ne bi činili pravedni ljudi. Obrazovanje koje su primili filozofi od malena bilo je

namijenjeno svima, ponajprije zbog upoznavanja umjerenosti kao vrline potrebne svakom staležu. Usp. Gregory Vlastos, »Justice and Happiness in the Republic«, u: Gregory Vlastos (ur.), *Plato. Modern Studies in Philosophy*, str. 66–96, ovdje str. 92. A. W. Price, razmatrajući pitanje jedinstva vrline u kontekstu odnosa »dijelova« duše, smatra da svojstva poput hrabrosti i umjerenosti koja posjeduju dva staleža ne implicira odsustvo razboritosti. Oni su hrabri i umjereni kroz mudrost koju na neki način mogu prihvatiti, ali je ne mogu postići. – Anthony W. Price, »Plato: Ethics and Politics«, Charles C. W. Taylor (ur.), *From Beginning to Plato. Routledge History of Philosophy I*, Routledge, London – New York 1970., str. 364–392, ovdje str. 372, doi: <https://doi.org/10.4324/9781003419464-12>.

36

Kako ističe White, princip pravednosti radi ti svoj posao ne samo da čini pravednost u duši i *polis*u nego im daje i vrijednost. Istovremeno, prikladna distribucija zadataka, dobara, jedinstva i harmonije u *polis*u čini pravednost vrijednom po sebi. Usp. F. C. White, »Justice and the Good of Others in Plato's 'Republic'«, str. 404.

37

Željko Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015., str. 231; Željko Kaluđerović smatra da potpuno poimanje pravednosti nužno obuhvaća istraživanje pravednosti na višoj političkoj razini da bi se spoznala bit klasičnog *polis*a jer mjeru pravednosti partikularnog predstavlja pravednost cjeline. – Ibid., str. 231.

38

F. E. Sparshott, »Plato as Anti-Political Thinker«, str. 175.

njemu. Zatim daje prikaz suprotnih tendencija duše, aktivnih i pasivnih stanja te njihovih pozitivnih i negativnih učinaka, na čovjeka i državu. S druge strane, Platon zanemaruje individualizam kao psihološku osobinu, uzimajući je u političkom smislu negativnom. Usputnim spominjanjem međudjelovi duše (*Rep.* 433d) o kojima također Platon ništa ne kaže, sugerira ili nedovršenost psihološke teorije ili izostavljanje dilema koje bi dovele u pitanje ideju *psihopolisa*. Teorija tripartitne strukture duše pokazuje na koji način različito naglašene prirodne kvalitete građana sudjeluju u »političkom kozmosu« u kojem je svakom pojedincu po prirodi stvari određeno mjesto i uloga. Građani mogu postupati i suprotno zahtjevima vlastite prirode nanoseći sebi i zajednici nepravdu.

Naglašavanjem »srodstva« između unutrašnjeg svijeta duše i političke zajednice, Platon nastoji prikazati kojim je duševnim stanjima svojstvena određena vrsta političke akcije, ostavljajući nejasnim kako je moguće sprovesti političku reformu. Platonu je više stalo do definiranja ideala na temelju kojeg se procjenjuje sveukupnost ljudskog života, bez obzira na mogućnost praktične realizacije (*Rep.* 472c–e, 592b). To ne znači bijeg od iskustvenog svijeta, već konstatiranje da se istina ne nalazi u njemu, te da usmjeravanje duše prema svijetu istine u kojem je sadržana uzorita država predstavlja alternativu postojećim vrijednosnim i političkim antagonizmima. Duševni konflikti mjerilo su političkih konflikata u kojima sudbina duše biva povezana s patnjama ljudskog života (*Rep.* 612a–c). Platon je opisom suprotnih tendencija duše kroz epistemološku, političku, etičku i poetičku dimenziju nastojao ustanoviti koja svojstva duše oblikuju spoznaju, politiku, moral i pjesništvo te kako da takva svojstva budu u funkciji najvišeg dobra zajednice. Samo kroz zajedničku viziju dobra čovjek postiže najviše što može.

Mirela Karahasanović

**Psychological Shaping of Politics
and Political Shaping of Psychology**

Abstract

According to Plato, it is possible to establish a spiritual analogy between the soul and the polis, with the purpose of creating a model for an ideal living environment in a political community. Therefore, Plato highlights the importance of understanding the nature of the soul in relation to politics. Through the presence of the soul as the principle of life and the meeting place of virtues and the mind, man finds core values that he transfers to institutions and political life as a place of his residence. Unlike a self-organizing entity, man organizes his life and, in that process, expresses a practical attitude towards himself, the community, and the whole. By anticipating the intellectual experience of the highest moral values, the harmonious relationship of mental forces, and the ideal social environment, the state-making nature of man is realized, led by reason as the fundamental ability of the soul. Polis thus becomes the most natural living environment in which each person builds their personality depending on virtue-based motivation. The problematic relationship between the soul and the polis can be best observed in relation to the problematic relationship between philosophy and politics, the immutable and the relative, the soul and the body. The research aims to review the psychological and political arguments that (co)shape the idea of the best politeia, as well as their mutual relationship. The emphasis of the research is on the dialogue in Republic, in which Plato closely connects the nature of the soul and the nature of the polis, along with other dialogues that refer to topic-related arguments.

Keywords

Plato, soul, polis, philosophy, politics, mind, morality