

Irina Deretić

*U ODBRANU SOKRATA: SOKRATOVI ARGUMENTI
PROTIV TRASIMAHOVOG SHVATANJA PRAVEDNOSTI*

APSTRAKT: Nemali broj interpretatora Platonove Države smatra kako Sokratova argumentacija protiv Trasimaha u prvoj knjizi Države nije zadovoljavajuća, valjana i uverljiva. U ovom radu autorka nastoji da pokaže u čemu leže smisao, snaga i validnost Sokratovih argumenata protiv imoralističkog stanovišta o prirodi pravednosti. Njegovi argumenti nemaju samo elenkičku, pobijajuću vrednost, nego nam daju i uvid u neka načelna pitanja, poput prirode umeća, pleoneksije, funkcije, vrline, eudajmonije, te pružaju putokaz u kojem pravcu će se kretati dalja rasprava u Državi.

KLJUČNE REČI: Sokrat, Trasimah, Platon, pravednost, nepravednost, techne, arete, eudaimonia

1. Preliminarne napomene

Nemali broj značajnih interpretatora Platonove *Države* smatra Sokratovu argumentaciju protiv Trasimaha neuverljivom i nezadovoljavajućom.¹ Rejčel Barni,² jedna od novijih interpretatorki Sokratovog pobijanja Trasimaha, pokazuje brojne mane svih Sokratovih argumenata, premda ističe i neke njihove pozitivne strane. S druge pak strane, u savremenoj literaturi postoji tendencija, ponajviše u Čepelovim radovima,³ da se istaknu moć, uverljivost, prednosti, i to ne samo komparativnog karaktera, onoga što Trasimah ima da nam kaže, te se ide toliko daleko u tvrdnji da njegovo etičko stanovište artikuliše pojmove vrline koji bi eventualno mogli konkurisati sokratovsko-platonovskim kardinalnim vrlinama.

1 Na primer, Džulija Anas ocenjuje da su „Sokratovi argumenti“ protiv Trasimaha „do zadivljujućeg stepena slabi i neuverljivi“, dok A. G. N. Flu tvrdi da „nikoga ne zadovoljavaju, ili barem ne bi trebalo da zadovolje“. Najdalje ide Kristofer Riv, koji smatra da je prva knjiga zapravo kritika Sokrata, a ne Trasimaha, kako bismo možda očekivali, te da je konstruisana tako da otkrije sve nedostatke Sokratovih teorija. Up. Annas 1981, 50; kao i Reeve 1988, 23; takođe Flew 1995, 436.

2 Up. Barney 2006, 44–62.

3 Up. Chappell 1993, 1–17; 2000, 101–107.

Težićemo da pokažemo kako su takve „interpretativne“ rekonstrukcije ne samo nategnute, nego i pogrešne, nastojeći da utvrdimo u čemu leži uverljivost i snaga Sokratove pobijajuće argumentacije protiv Trasimaha, ne izbegavajući da ukažemo i na njene formalne i sadržinske nedostatke. Kako bismo temeljno preispitali njegove argumente, nije dovoljno samo ih izložiti onako kako su izrečeni, nego i otkriti njihov ne uvek eksplicirani smisao, te uputiti na polisemičnost grčkog teksta. Sokratovi argumenti jednako sadrže elenktičku, pobijajuću vrednost, koliko nam daju i uvid u neka načelna pitanja, poput onih o prirodi umeća, pleoneksije, vrline, funkcije, eudajmonije, te pružaju i putokaz u kojem će se pravcu kretati dalja rasprava u *Državi*.

U cilju temeljitog preispitivanja smisla, vrste, koherentnosti i argumentativne snage i uverljivosti Sokratovih pobijajućih argumenata protiv Trasimahovog stanovišta, najpre ćemo kritički preispitati samo to stanovište, te pokazati u čemu leži njegova koherentnost. Nakon toga ćemo razmotriti Sokratove argumente, prilikom čijeg preispitivanja ćemo se nalaziti i u stalnoj debati sa savremenim naglašeno kritičkim tumačenjima⁴ Sokratove argumentacije.⁵

2. Trasimahovo etičko stanovište

Dva Trasimahova određenja pravednosti teško da su uskladiva, osim ukoliko se ne objasne na odgovarajući način. U interpretativnoj „rekonstrukciji“ ne ide nam u prilog ni činjenica što njegovo stanovište nije izloženo kao jedinstvena celina, niti je artikulirano na isti način i istim tehnikama izlaganja. U prvom delu napete debate sa Trasimahom Sokratova argumentacija usmerena je protiv njegovog određenja pravednosti kao „koristi jačega“,⁶ dok se u drugoj etapi Sokrat nalazi pred težim

4 Ovom prilikom želela bih da se zahvalim kolegi Damiru Mariću na odličnim sugestijama, te literaturi koju mi je preporučio i stavio na raspolaganje.

5 O zanimljivoj, dramatičnoj i filozofski izuzetno podsticajnoj Sokratovoj polemici sa Trasimahom postoji vrlo obimna i prilično raznoliko intonirana literatura, što govori o njenoj stalnoj aktuelnosti i relevantnosti. O Sokratovoj polemici s Trasimahom javljaju se debate i u sekundarnoj literaturi, poput one o koherentnosti Trasimahovog stanovišta, koju dovodi u pitanje Everson (1998), a brani Čepel (2000). Uporediti, naročito: Kerferd 1947, Harrison 1967, Maguire 1971, Dorter 1974, Reeve 1985, Boter 1986, Sparshott 1988, Chappell 1993, 2000, Flew 1995, Everson 1998, Barney 2006, Penner 2009, kao i druge radove koji se nalaze u spisku literature na kraju ovog članka. U ovoj napomeni tekstove smo razvrstali prema godini objavljivanja, kako bi se videlo da poslednjih sedamdesetak godina gotovo da ne prestaju diskusije o Trasimahovom stanovištu i Sokratovom pobijanju. Po našem mišljenju, Rejčel Barni daje najsystematičniju rekonstrukciju Sokratove pobijajuće argumentacije, sa čijom interpretacijom smo u znatnoj meri u sporu.

6 Up. *Resp.* 338b2.

zadatkom da nas ubedi u to što veruje ne samo Trasimah, nego i mnogi moralni cinici (ili politički realisti) u svim vremenima – da je nepravednost bolja i korisnija od pravednosti za onoga ko nekažnjeno postupa nepravedno.⁷ Tu nas Trasimah ne uverava argumentima, nego oštromnim empirijskim generalizacijama, hrabrim i, čini se, utilitarističkim stavovima koje on tako vehementno iznosi.

Trasimah kaže kako je pravednost „korist jačeg“ i „dobro drugoga“,⁸ što, kako ispravno zapažaju Čepel i Barni, nisu ekvivalentne tvrdnje,⁹ niti je pak reč o formalno besprekorno artikulisanim definicijama, nego o nastojanjima da se pruži preliminarno određenje pravednosti, te ih stoga ne treba ocenjivati formalnim standardima potpune argumentativne „perfekcije“, ukoliko nam je doista stalo da razumemo šta nam hoće kazati. Pa ipak, kriterijumi koherentnosti, konzistentnosti i međusobne usaglašenosti njegovih stavova svakako nam mogu pomoći u rekonstruisanju sadržaja koje Trasimah iznosi.

Pre nego što se upustimo u preispitivanje ovih Trasimahovih određenja pravednosti, potrebno je imati u vidu tradicionalni kontekst i milje u kojem on izlaže svoja promišljanja. On hoće da ospori hesiodovsko shvatanje pravednosti, po kojem se pravednost sastoji u poštovanju zakona i dobrih običaja, u poštenju, čestitosti, vladanju nad sobom, te se u okviru njega osuđuju postupci kao što su laganje, podmićivanje, različite forme prevare, prisvajanje imovine drugih itd. Njegova je namera da se radikalno suprotstavi vrednosnom sistemu koji su Grci baštinili iz tradicije, potpunim prevrednovanjem i izokretanjem svega onoga što se do tada, a i inače, podrazumevalo pod pravednošću.

Po Trasimahovom mišljenju istinska eudajmonija se ostvaruje vrlinama i postupcima kojima se krše standardne norme delovanja. Ne smatramo, međutim, kako je detronizovanje standardnog shvatanja pravednosti prvenstvena Trasimahova namera, nego on téži da izloži vlastito shvatanje (ne)pravednosti, za koje je čvrsto ubeđen da je ispravno. Platon pak, sa svoje strane, ozbiljno uzima u obzir ovaj sofistički napad na tradiciju, nastojeći da na njega odgovori, ali ne tako što bi se na tradiciju naprosto vratio, nego na taj način što će je prevazići jednim novim vrednosnim „sistemom“ koji, između ostalog, predstavlja reakcije na radikalno postavljene sofističke primedbe.

Razmotrimo detaljnije prvu Trasimahovu tvrdnju, po kojoj je pravednost „korist jačega“! Na Sokratov zahtev da precizira polisemičan komparativ „jači“, budući da se ovim pridevom u prvom redu označava fizička snaga, Trasimah odgovara kako pod „jačima“ podrazumeva vršioce vlasti u pojedinim polisima, te je samim tim „pravednost ono što koristi vlasti“, a njegov argument u prilog ovoj

7 Up. *ibid.*, 343b–344d.

8 Up. *ibid.*, 343c3.

9 Up. Chappell 1993; Barney 2006, 45.

tvrdnji može se rekonstruisati na sledeći način: 1. Vlast je jača od svojih podanika. 2. Vlast, bilo tiranska, oligarhijska, ili aristokratska, donosi zakone u svoju korist, kojima se podanici pokoravaju. 3. Pravedno je poštovati zakone. 4. Poštovanje zakona nije ništa drugo do ostvarenje interesa vlasti, iz čega sledi da je „pravednost korist jačega“, čime se zapravo potvrđuje teza od koje je krenuo Trasimah.¹⁰

Trasimahova argumentacija polazi od tačne intuicije da je poštovanje zakona pretpostavka funkcionisanja svakog političkog poretka, bilo da zakoni imaju realno značenje ili su samo forme pravnog i socijalnog pritiska. Ovaj Trasimahov argument, međutim, ima cilj da nam saopšti nešto različito od legalističke teze o neophodnosti „poštovanja zakona“. Naime, njegova intencija se ogleda u tome da pokaže kako vlast, kao i moć koja iz nje proizlazi, posredstvom zakona diktira šta jeste, a šta nije pravedno, te posredstvom njihove primene ostvaruje vlastite ciljeve i interese. Pravednost je *par excellence* politička kategorija, a politika, kako je shvata Trasimah, nije ništa drugo do sprovođenje potreba, ciljeva i interesa onih koji vladaju. Tradicionalno, hesiodovsko shvatanje pravednosti kao „poštovanja zakona“ Trasimah poima kao sredstvo u ostvarenju moći vladajuće elite, što je izuzeta od zakona koje donose, budući da se zakonima pokoravaju samo podanici.

Drugo određenje pravednosti, tj. nepravednosti, nastaje kao rezultat Trasimahove panegiričke besede o „prednostima“ nepravednog delovanja, a može se bolje razumeti tek posredstvom Sokratovog konceptualnog okvira. Snaga Sokratove argumentacije ispoljava se i u tome što on protivničko stanovište uspeva da ojača do najuverljivijeg oblika, da bi ga tek tako „osnaženog“, u njegovoj najboljoj formi, pobio. Na osnovu njegovih konceptualnih preciziranja Trasimahova pozicija postaje i jasnija i konzistentnija.

Sfera delatnosti nepravednog čoveka, što ga Trasimah opisuje i veliča u panegiričkoj besedi, jesu poslovni odnosi, kojima se stiče novac, kao i političko delovanje kojim zadobija vlast i moć nad drugim ljudima.¹¹ Motivisan time što hoće posedovati uvek više nego što ima, nepravičan čovek je slobodan od svakog obzira prema bilo kome ili bilo čemu, promišljen do nepogrešivosti, ali i snažan i nepokolebljiv u realizaciji svojih ciljeva, a to su uvećanje bogatstva i moći. U normativnom poretku nepravednog čoveka bogatstvo, vlast, moć i počasti jesu po sebi vredni ciljevi, koje ostvaruje instrumentalizacijom naivnih, bezazlenih, a to su po Trasimahu pravedni ljudi, tako što će ih po potrebi varati, pljačkati, porobljavati, te na taj način postati „najsrećniji“ čovek,¹² ukoliko je dovoljno promišljen i spretan da ne bude uhvaćen i kažnjen za to što čini. Dakle, motivisan pohlepom i željom da ima više nego što mu pripada, nepravedan čovek, svojom promućurnošću, podjed-

10 Up. *Resp.* 338d–339a.

11 Up. *ibid.*, 343d–e.

12 Up. *ibid.*, 344a4–5.

nako kao i okrutnošću prema drugim ljudima, stiže i uvećava bogatstvo i moć, čime ostvaruje svoju eudajmoniju.

Mada „promišljenost“, snaga i istrajnost, jesu karakterne osobine „nepravednog čoveka“, one nisu delotvorne, ukoliko nisu praćene potpunom bezobzirnošću prema potrebama i interesima drugih ljudi. Prema Trasimahu obzirnost prema drugim ljudima, te uvažavanje njihovih potreba i interesa, nisu samo nekorisni, nego mogu biti i krajnje štetni oblici delovanja, budući da često ometaju u dosezanju bogatstva i moći. Naime, ukoliko većina (ako ne i svi) streme bogatstvu i moći svuda i u svakom vremenu, onda nastupa oštra konkurencija u dosezanju ovih za sve poželjnih ciljeva, te su, shodno Sokratovom oponentu, dopušteni svi oblici delovanja, uključujući i laganje, prevare i ubijanje drugih ljudi, kako bi se realizovali vlastiti interesi. Tako Trasimah, čini se, konsekvntno dolazi do definicije nepravednosti odnosno pravednosti, te je nepravednost „svoje dobro i korist“, a pravednost „dobro drugoga“.

Trasimahovi stavovi nas suočavaju sa čitavim nizom teškoća. Prvi problem se tiče toga kako usaglasiti prvo i drugo određenje pravednosti, na šta ćemo pokušati da pružimo određeno rešenje. Potom ćemo razmotriti kako se može okvalifikovati Trasimahovo etičko stanovište, a zatim ćemo kritički preispitati Čepelovo nastojanje da (re)konstruiše „vrline“ Trasimahove „etike“.

Trasimahova određenja pravednosti mogu se uskladiti na sledeći način: nepravednost jeste ostvarivanje vlastitih interesa, tako što se posredstvom promišljenog ponašanja, kojim se ne samo zanemaruju, nego i, po potrebi, potiru interesi i dobrobit drugih ljudi, služi se pravednošću, na primer, donošenjem zakona kojima se potčinjavaju podanici ili pak iskorišćavanjem njihove bezazlene naivnosti. Tiranin, koji oličava nepravednog čoveka, radi realizacije vlastitih interesa, potreba i ciljeva, koristi pravednost, tj. donosi zakone kakve moraju poštovati njemu potčinjeni podanici, koji poštovanjem zakona, odnosno pravednim postupanjem, realizuju „dobro drugoga“, tj. tiranina. Prema tome, pravednost je ono što „koristi jačemu“, što predstavlja prvo Trasimahovo određenje pravednosti, a „jači“ je upravo „nepravedan čovek“, koji u postizanju „svoga dobra“ instrumentalizuje druge ljude da postupaju u skladu sa njegovim interesom, te tako oni čine „dobro“ njemu, tj. „drugome“, što predstavlja Trasimahovo drugo određenje pravednosti. Dva određenja pravednosti kao „koristi jačega“ i „dobro drugoga“ nisu ništa drugo nego dva aspekta jednog te istog – naime, činjenjem „dobra drugome“ realizuje se „korist jačega“.¹³

13 Ekhard Šitrumf smatra da je obema koncepcijama (ne)pravednosti zajedničko to što po prvoj iz perspektive potčinjenih „oni postupaju nesvojevoljno pravedno, pošto time doprinose dobru vladara, dobru drugog; ukoliko slede svoje interese, onda čine nepravdu“, dok prema drugoj zamisli za vladara „pravednost nije poželjno svojstvo, zato što doprinosi dobru drugoga, dok postupanje u svoju korist donosi činjenje nepravde“. Up. Schitrumf 1997, 39.

Za Trasimaha pravednost jeste instrument u realizaciji nepravednosti, odnosno ona predstavlja sredstvo u rukama onih koji su nepravedni, tj. „jači, slobodniji, silniji (ισχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον)“,¹⁴ kao i promišljeniji, što predstavljaju karakterne crte, koje im omogućavaju da ovladaju „smešnom prostotom“, tj. naivnošću, slabošću i obzirnošću pravednih, kako bi ostvarili svoje egoistične ciljeve i sebi na taj način obezbedili to što oni sami misle i doživljavaju kao srećan život. Ovakvim čitanjem teksta čini se da se Trasimahova dva određenja pravednosti koliko-toliko mogu usaglasiti, te njegova pozicija donekle učiniti koherentnom. Njegovo stanovište o pravednosti je instrumentalističkog karaktera, budući da je za njega pravednost jedno od sredstava u realizaciji ciljeva političke vlasti i društvene moći.¹⁵ Ovo svojevršno pragmatističko shvatanje pravednosti čini posebnim to što pravednost nije tek instrument u postizanju ciljeva koji su *različiti* od pravednosti, već i onih koji su njoj *suprotni*, budući da je ona zapravo jedno od sredstava u realizaciji onoga što je nepravedno.

To je upravo i navelo najveći broj interpretatora Platonove *Države*¹⁶ da Trasimahovo stanovište označe kao imoralističko, u tom smislu što njegov vrednosni sistem počiva na negiranju onoga što se standardno smatra vrlinom, dobrim običajima, opšteprihvaćenim normama ponašanja i delovanja. Doduše, Čepel, delimično s pravom, dovodi u pitanje kvalifikovanje ovakvog stanovišta kao „imoralističkog“, zato što se moderne kategorije „moralnosti“ i „imoralnosti“ ne mogu bez ostatka primeniti na grčku etiku vrline. Njegov pak argument u prilog poricanju „imoralističkog“ karaktera Trasimahovog gledišta – da ovaj ne odbacuje „sve moralne standarde“, nego samo „sve standarde koje se tiču pravednosti“¹⁷ – nedovoljno je plauzibilan, pošto ne uzima u obzir izraženu tendenciju u grčkoj etici da se upravo pravednost izjednači sa vrlinom uopšte, iz čega sledi da se, ako ne svi, onda barem većina „moralnih standarda“ u grčkoj etici odnosi na pravednost; a upravo to tradicionalno grčko etičko stanovište, koje izjednačava vrlinu uopšte sa pravednošću shvaćenom kao „dobro drugoga“, Trasimah i hoće da odbaci. Ta identifikacija vrline uopšte – ili, čepelovski rečeno, „svih moralnih standarda“ – sa pravednošću očuvana je i u Aristotelovoj etici, u kojoj se pravednost u širem smislu određuje kao skup svih vrлина ili vrлина uopšte. Iz razloga koje smo naveli, Trasimahovo rušenje moralnih standarda vezanih za pravednost, uključujući u to i njegovo preporučivanje laganja, prevarâ najvećih dimenzija i ubistava kao poželjnih načina u ostvarivanju vlasti i moći, može se od svih modernih kategorizacija ponajbolje opisati kao imoralističko.

14 Up. *Resp.* 344c5–6.

15 Up. *ibid.*, 343c.

16 Uporediti, na primer, interpretacije: Annas 1981, 44; kao i Barney 2006, 46.

17 Up. Chappell 1993, 12.

Moglo bi izgledati kako je Trasimah u idealizovanom portretu „nepravедnog čoveka – čije su karakterne crte: snaga, bezobzirnost, despotizam, kao i promišljenost u ostvarivanju svoje koristi nauštrb interesa drugih ljudi, i to sve u cilju maksimizacije vlastite eudajmonije – oslikao nacrt neke nove „etike“ koja bi trebalo da zameni tradicionalni vrednosni poredak. Razmotrimo поближе tekst u kojem Platonov Trasimah govori o nečemu što se doista može smatrati karakternim svojstvima.

U svom retoričkom zanosu Sokratov sabesednik kaže kako je nepravедnost „jača, slobodnija i silnija“ nego pravednost, iz čega Čepel izvodi prilično nategnut zaključak da su to, uz praktičnu inteligenciju, „vrline“ navodne Trasimahove etike, i to iz sledećih razloga. Prvi je da ih Trasimah nigde ne naziva vrlinama, premda ih očigledno smatra poželjnim svojstvima; drugi je da ih nigde ne definiše, te se ne vidi tačno šta pod njima podrazumeva; treće, kontekstualno posmatrano, Trasimah u retoričke svrhe hvali nepravедnost pripisujući joj komparativnu prednost u odnosu na pravednost, te je izabrao po svom mišljenju najuspešnije uporedne attribute, ne nameravajući, pri tome, da pruži nekakav katalog vrlina – ili se to iz Platonovog teksta barem ne vidi.

Premda Trasimah nastoji da dovede u pitanje standardno shvaćenu pravednost, te da opiše socijalne prakse koje tome protivreče (uključujući i nepravедne postupke, poput laganja, krađa, ubistava) – on se, po našem mišljenju, ujedno zalaže i za primenu nepravедnih „metoda“, jer se njima najefikasnije realizuje eudajmonija. Dakle, nije njegov cilj jedino da detronizuje pojam pravednosti, te da mu dodeli samo instrumentalnu vrednost, opisujući inteligentne manevre, lišene bilo kakvih skrupula, čiji su efekti u maksimizaciji moći i bogatstva nesagledivi, nego Trasimah i pledira za takvo nepravедno delovanje kako u individualnoj, tako i u javnoj sferi. Njegova promišljanja o pravednosti imaju i normativni karakter, bez obzira na to koliko je njegovo etičko stanovište pojmovno siromašno, sudovi nedovoljno obrazloženi i nesistematski izloženi.

Slagali se ili ne sa sadržajem Trasimahovog rezonovanja, ono nas ostavlja u nedoumici oko mnogo stvari. Prvo, nameće se pitanje zašto je Trasimahu uopšte potrebno pozivanje na zakone u argumentu u prilog prvom provizornom određenju pravednosti, proizvodeći time prividno legalistički i konvencionalistički karakter svoga poimanja pravednosti, koji nemaju nikakvu ulogu u Trasimahovom opisu nepravедnog čoveka i njegovom drugom određenju pravednosti. Potom, pozivanje na zakone podseća na tradicionalno shvatanje pravednosti, koje Trasimah očigledno hoće da odbaci, i, najposle, ne vidi se zašto bi nepravедan čovek ili tiranin koristio pre svega zakone u realizaciji svojih egoističkih i često beskrupuloznih ciljeva.

Doduše, u svom panegiriku o nepravедnom čoveku Trasimah ni ne pominje legalističke mere tiranske vlasti, koja u potpunosti prisvaja („grabi“) tuđu svojinu. To, međutim, nije u skladu sa njegovim izričitim dovođenjem u vezu vlasti (pa i

one tiranske) sa njenim legalističkim aktivnostima u prvom određenju pravednosti. Premda je tačno, što Čepel i tvrdi, da tirani koriste kako legalna tako i ilegalna sredstva ne bi li obezbedili svoju vlast, što nam istorija pokazuje od atinskog tiranina Arhileja, preko Hitlera¹⁸ do današnjih dana, vidan je izostanak pozivanja na poštovanje zakona u drugom određenju pravednosti, odnosno u panegiriku o nepravednosti, dok je „poštovanje zakona“ važan korak u prvom delu Trasimahove argumentacije.

Ni tradicionalni moralisti ne bi smatrali da je eudajmonija cilj koji nije vredan postizanja. Zar Trasimah ne pokazuje tek najefikasnije puteve kako da se taj cilj ostvari? Zar svako od nas, ukoliko smo iskreni, rezonuje Trasimah, ne želi da stekne bogatstvo, moć i bude srećan, pa čak i ako mora da laže, krade i ubija, nego se samo plaši da to prizna, kao što strahuje i od toga da bude uhvaćen? Možda je Trasimahovo rasuđivanje i najuverljivije upravo u demaskiranju motivâ morala tobože pravednih ljudi, koji delaju neretko podstaknuti ne razlozima onoga što je pravedno i vrlo činiti, nego strahom od kazne ili gubitka reputacije.

U literaturi se obično odaje priznanje njegovim oštroumnim empirijskim generalizacijama o socijalnim mahinacijama moćnih ljudi, koji svoje ciljeve najefikasnije postižu upravo koristeći se opisanim sredstvima, za šta možemo naći primere svuda i u svakom vremenu. U ljudskoj istoriji, međutim, nailazimo i na mnoštvo slučajeva sličnog tipa a suprotnih u odnosu na one koje opisuje Trasimah: da što su okrutniji tirani ili diktatori, utoliko oni brže propadaju, bez obzira na to koliko bili oštroumni i prepredeni; možemo navesti čitav niz primera, od surovih činova kratkovečne atinske imperije, preko Napoleonovog imperijalizma do savremenih diktatorskih režima. Takvi tiranski poreci gube iz vida da i podjarmljeni poseduju praktičnu inteligenciju, a kada su sasvim ugroženi, oni stižu i snagu da se apsolutnom potčinjavanju uspešno suprotstave. Povrh toga, nije odnos neke vlasti i onih koji su joj potčinjeni zauvek utvrđen i nepromenljiv odnos, koji ne može biti narušen, naročito onda kada vlast, beskrupulozno negirajući „dobro“ svojih podanika, slepo veruje u svoju „nepogrešivost“.

Očigledan nedostatak Trasimahovog opisa ili ideala nepravednog čoveka čini i to što nije pružio psihološki podrobniju deskripciju njegove eudajmonije, koja se možda ponajviše, ali ne i jedino sastoji u zadobijanju bogatstva i moći. Povrh toga, on redukcionistički posmatra međuljudske odnose, u kojima se ispoljava pravedno ili pak nepravedno postupanje, tj. svodi ih na odnos poslovnih partnera i vlasti i potčinjenih, kao da drugih odnosa među ljudima uopšte ni nema. Trasimahovo stanovište Sokrat pobija argumentima imanentnim tom stanovištu, koji, čak i kada nam se može učiniti da nisu dovoljno potkrepljeni, upućuju, kako ćemo pokazati, na nedostatke toga gledišta, kao što se u njima već nalazi nacrt o tome kuda bi trebalo da se kreće dalja rasprava u *Državi*.

18 Up. Chappell, 2000, 102.

3. Sokratov argument o pogrešivosti vladara (339b–e)

Sokrat iznosi šest, međusobno povezanih, argumenata u cilju pobijanja Trasimahove pozicije, pri čemu ćemo drugi i treći argument označiti jedinstvenim nazivom „*techne*-argument“ i razmatraćemo ih zajedno, pošto je treći argument zapravo proširenje drugog. Ovi argumenti imaju prevashodno pobijajući karakter, premda njima Platonov Sokrat unekoliko izlaže nacrt vlastite etičke pozicije ili barem konceptualni okvir u kojem će se dalje u *Državi* kretati debata o pravednosti i drugim vrlinama.

Prvi Sokratov argument pobija Trasimahovo određenje pravednosti kao „koristi jačega“, odnosno vladara. Sokrat smatra da vladar, kada donosi određene zakone, kojima podanici treba da se potčinjavaju, ne mora uvek znati posledice koje proishode iz primene tih zakona, a one se mogu ispostaviti kao štetne po vladara, iz čega sledi da mu zakoni u jednom trenutku donose korist, a u drugom škode.

Njegov argument, uperen protiv Trasimahovog prvog određenja pravednosti, mogao bi se artikulirati na sledeći način:

1. Pravednost je korist jačega, tj. vladara.
2. Pravedno je pokoravati se vladarima i zakonima koje donose.
3. Vladari katkada greše, donoseći zakone koje im ne donose korist; iz čega sledi protivrečan zaključak:
4. I jeste i nije pravedno činiti ono što vladari naređuju donoseći određene zakone.

Čuveni Sokratov *elenchos* (njegova pobijajuća metoda argumentacije), primenjena u ovom slučaju, pokazuje kako iz početne premise da je pravednost korist jačega, tj. vladara, sledi protivrečan zaključak o prirodi pravednosti ukoliko vladari greše, jer u tom slučaju i jeste pravedno pokoravati se vladarima, što se tvrdi u drugoj premisi, a to istovremeno i nije pravedno, budući da vladarima takvo povinovanje nanosi štetu, a ne korist, kako se tvrdi u prvoj premisi. Čini se kako je nepobitno to da vladari, ma kako dalekovidni, promišljeni, spretni, oportuni i manipulativni bili, mogu doneti odluke koje će im štetiti, zato što nemaju sveobuhvatan uvid u situaciju niti pak mogu predvideti sve moguće posledice svojih odluka u potpuno izmenjenim okolnostima u odnosu na one kada su ih doneli.

Vrlo je zanimljivo da Trasimah ne navodi empirijske primere, čemu je inače sklon, verovatno zato što je takve teško pronaći, ne bi li pobio Sokratovu tezu o tome kako vladar može pogrešiti prilikom donošenja određenih zakona, nego uvodi razliku između (uobičajenog) vladara i vladara „u najtačnijem smislu te reči te reči“,¹⁹ pri čemu ovaj drugi nikada ne greši, budući da je on *sophos*, istinski znalac, tj. ekspert u svome znanju, poput lekara i gramatičara. Njegovo rezonovanje o tome da se, na primer, lekar ne smatra lekarem zato što greši, nego, dodajmo, stoga što

19 Up. *Resp.* 341b8.

zna da leči, te ga samim tim „greške“ neće učiniti ekspertom, deluje uverljivo.²⁰ Na osnovu analogije sa istinskim znalcom u određenom domenu, Trasimah postulira normativni pojam „vladara u najtačnijem smislu te reči“, nekoga ko je u potpunosti ovladao svojim umećem, a čija omniscijencija jeste pretpostavka da on nikada neće pogrešiti u svojim odlukama i delovanju uopšte.

To da bi vladanje trebalo da bude rukovođeno znanje jeste tačan uvid koji Trasimah iznosi prilikom uvođenja pojma „vladara u najtačnijem smislu te reči“. Problematično je pak to što on smatra da je upravo vladar, kakvim ga on opisuje, „vladar u najtačnijem smislu te reči“, te samim tim i nepogrešiv. Povrh toga, ne bi trebalo izgubiti iz vida ni to da nijedan čovek nije nepogrešiv, bez obzira na sva znanja koja je stekao i sve vrline koje je mogao razviti i do perfekcije, te da „vladar u najtačnijem smislu te reči“ može biti eventualno normativni ideal, kojem treba da streme vladari, u tom smislu da imaju što je moguće obuhvatnije, dublje i podrobnije znanje koje bi smanjilo mogućnost da pogreše u vladanju.

Moglo bi da izgleda neobično to što se u literaturi dovodi u blisku vezu Trasimahov ideal „vladara u najtačnijem smislu te reči“ sa Platonovim filozofima-kraljevima.²¹ Za svakoga poznavao *Države* koncept filozofa-kralja, koji je dugotrajnim radom ovladao matematičkim naukama i dijalektikom, što mu je omogućilo da stekne sveopšti uvid u ono što jeste, pri čemu ga je takvo saznanje i na psihološkom planu potpuno izmenilo, svakako je potpuno različit u odnosu na Trasimahovog „vladara u najtačnijem smislu te reči“, koji je ovladao samo tehnikama i manevrima poslovne i političke manipulacije.

Ove dve „idealizacije“ se razlikuju i po tome što filozofima-kraljevima Platon, bez obzira na sveobuhvatnost njihovog znanja, ne pripisuje izričito apsolutnu nepogrešivost. Povrh toga, znanje „filozofa-kraljeva“ univerzalnog je karaktera, te ih to čini, prema Platonovom mišljenju, kadrim da bolje razumeju ono što je partikularnog karaktera, dok je znanje Trasimahovog vladara „u najtačnijem smislu te reči“, po definiciji, ograničenog tipa, to jest on je isključivo ekspert u vladanju. U Sokratovoj polemici sa Trasimahom, na ovom stupnju argumentacije u *Državi*, ne nazire se pojam filozofa-kralja i njegovog sveobuhvatnog znanja, nego i Sokrat i Trasimah imaju u vidu pouzdano, primenljivo znanje iz određenog domena. I ovim smo se približili drugom Sokratovom argumentu protiv Trasimaha, a koji polazi od prirode same *techne*.

20 Up. *ibid.*, 340d–341a.

21 Najdalje ide Niholson, koji tvrdi da Trasimahov ideal „istinskog vladara“ odražava Platonov ideal filozofa-kraljeva. Up. Nicholson 1974, 231; Boter 1986, 280; kao i Barney 2006, 48.

4. Techne-argument, ili zašto vladari donose zakone zarad tuđe koristi (341c–342e, 345e–347d)

Polazeći od pojma *techne* kao stručnog i primenljivog znanja iz neke oblasti, Platonov Sokrat teži da pokaže kakav bi trebalo da bude istinski znalac kada je reč o umeću vladanja, te da pobije Trasimahovu tezu o tome da je pravednost „korist jačega“, odnosno korist vladajuće elite. Izložimo najpre strukturu tog Sokratovog pobijajućeg argumenta:

1. Svako umeće nastaje iz određene potrebe, koja određuje specifični cilj datog umeća (342c3–8).

2. Svako umeće je, po definiciji, primenjeno znanje iz određenog domena, te stoga cilj ma kojeg umeća nije u samom tom umeću, niti u onome ko ga primenjuje, nego u onome na šta se primenjuje (342d).

3. Cilj lekarskog umeća proizlazi iz potrebe iz koje je nastalo, odnosno radi vaspostavljanja narušenog zdravlja onih koji su bolesni, a ne radi samog tog umeća ili pak koristi onoga ko to umeće primenjuje (342d).

4. Analogno tome, umeće vladanja je nastalo ne radi vladanja kao takvog ili pak vladara, već radi onih kojima se vlada (342e).

5. Iz toga sledi da Trasimahov vladar nije „istinski vladar“, tj. vladar koji deluje u skladu sa umećem vladanja, budući da je cilj vladanja „korist“ onih kojima se vlada, a ne „korist“ onih koji vladaju, kako smatra Trasimah (342e).

Ukoliko je političko umeće primenjivo znanje, onda iz toga nedvosmisleno sledi da njegova svrha leži u onome na šta se primenjuje, a ne u subjektu koji to znanje primenjuje. Sokrat polazi od ispravnog razlikovanja između ciljeva, koji su intrinzični samom umeću, i vrlo različitih subjektivnih ciljeva onih koji ta umeća praktikuju. Stoga je neobičan prigovor Džulije Anas da je Sokratov argument artifičijelan,²² pogotovu zato što ne pokazuje u čemu bi se sastojala ta artifičijelnost, sem ukoliko ne misli da je ovaj Sokratov argument takav stoga što počiva na razlozima same *ars*, što je latinska reč za *techne*.

Razmõtrimo podrobnije Sokratovo promišljanje u prilog tezi da je neophodno razlikovati primarni cilj neke *techne* u odnosu na propratne efekte koji mogu, ali i ne moraju pratiti njeno praktikovanje. Svaka *techne* nastaje iz određene potrebe, koju je nužno zadovoljiti, a zadovoljavanjem te potrebe ostvaruje se i cilj datog umeća. Na primer, medicina nastaje iz potrebe da se povrati nečije narušeno zdravlje, te bi, stoga, zdravlje onih koji su bolesni bio cilj lekarske *techne*. Svi ostali ciljevi, koje stručnjak u određenoj oblasti nastoji da ostvari praktikujući određenu *techne*, trebalo bi da budu podređeni ključnom cilju, radi kojeg je ta *techne* i

nastala. Tako, lekar može biti motivisan da se lečenjem bavi kako bi zaradio novac, stekao ugled, unapredio samo to umeće, što ne moraju biti sami po sebi etički „problematični“ ciljevi, ukoliko su podređeni primarnom cilju, radi kojeg je medicina i nastala, a to je uspostavljanje narušenog zdravlja.

Tome u prilog govori i jezička intuicija da izraze „dobar lekar“ ili „dobar arhitekta“ upotrebljavamo za one stručnjake koji uspešno rade svoj posao, leče pacijente ili grade zdanja, a ne za one koji zarađuju dobro ili praktikovanjem svoga umeća postižu ma koji drugi cilj. Ukoliko se nečijim delovanjem ne ostvaruje cilj imanentan određenoj *techne*, onda se njegova aktivnost ne može opisati kao delatnost umešne primene znanja iz određenog domena, kakav je slučaj, na primer, sa lekarem kojem je cilj da zaradi ogroman novac, a ne da izleči svoje pacijente, ili pak sa Trasimahovim „istinskim vladarem“, čiji cilj nije opšta dobrobit, nego isključivo lična korist. Ukoliko, dakle, Trasimah smatra da je vladar „u najtačnijem smislu te reči“ σοφός, znalac i stručnjak, poput lekara, onda bi on trebalo da se složi i sa time da znanje, koje primenjuje vladar, pošto se tiče onih kojima vlada, ima svrhu upravo u njima, te doprinosi koristi i dobru njegovih podanika, a ne vlastitom dobru, ili bi barem trebalo da se složi da primarnom smislu doprinosi dobru svojih podanika, a tek u sekundarnom – i vlastitom dobru.

U svojoj panegiričkoj besedi o nepravednosti Trasimah, međutim, navodi primer umeća, koje je prema njemu analogno umeću vladanja, čija svrha, kako na prvi pogled deluje, jeste isključivo vlastito dobro, dok je predmet tog umeća – instrument u postizanju vlastitog dobra. Ovaj primer bi mogao da ozbiljno ugrozi Sokratov *techne*-argument, te indirektno potvrdi Trasimahovu tezu o tome da je „pravednost korist jačega“, tj. vladara. Reč je o odnosu pastira i njegovog stada,²³ čiji cilj nije dobrobit ovaca koje čuva, nego korist koju će on ili njegovi poslodavci imati od njihove eksploatacije, a odnos pastira i ovaca, čini se, dobro odražava Trasimahovo viđenje odnosa vladara i podanika.

Na ovo Sokrat odgovara uvođenjem novog argumenta, koji se, takođe, tiče prirode *techne*.²⁴ U literaturi se on uglavnom smatra slabim argumentom, ispunjenim nedostacima – izgleda kao da čitavu stvar čini nepovoljnijom, a da uopšte ne odgovara na Trasimahov prigovor o tome da postoji i primer umeća čiji je cilj vlastita korist. Razmotrićemo prvo Sokratov argument, te onda navesti naše obrazloženje valjanosti Sokratovog *techne*-argumenta, kojim ćemo pokazati da njegova načelna teza važi za sva umeća, pa i za umeće uzgajanja domaćih životinja, čiji je samo prividno primarni cilj korist uzgajivača.

23 Up. *Resp.* 343b1ff.

24 Up. *ibid.*, 345e–347d.

Trasimahov primer sa pastirom i stadom²⁵ Sokrat pobija tako što pokazuje da sticanje zarade prodajom mesa nije cilj pastirskog umeća, nego nekog drugog zanimanja, koje naziva „umećem sticanje zarade“. Postavlja se pitanje koje bi to posebno umeće trebalo da bude, budući da sticanje zarade može biti rezultat ma kojeg uspešnog posla, a ne nekog posebnog zanimanja. „Nema nijednog normalnog poslodavca koji će otvoriti posebno radno mesto na koje će zaposliti onoga koji stiće zaradu“,²⁶ tako emfatički ističe Beversluis, budući da doista takvog radnog mesta nema.

Pa ipak, čini se da komentatorima jedna tako očigledna stvar promiče, a to je da Platonov Sokrat ovde pod „umećem sticanja zarade“ podrazumeva trgovinu, pri čemu onda njegov argument zadobija smisao, pa čak i važenje. Naime, Sokrat rezonuje kako je pojam „istinskog pastira“, kao i pojam „istinskog lekara“ ili „istinskog vladara“, usmeren ka ciljevima koji su karakteristični za svako ovo umeće ponaosob, što je u slučaju pastira vođenje brige oko čuvanja i uzgajanja svoga stada; i doista, pastir nije taj koji priprema, prodaje i preprodaje meso životinja, nego ih čuva i brine se o njima, dok ove druge aktivnosti spadaju u jedno drugo umeće, a to je trgovina. Premda u Sokratovoj argumentaciji postoji tendencija da omalovaži trgovinu, te bismo se mogli zapitati da li je ona istinsko umeće, poput lekarskog, nautičkog ili političkog, Sokrat ispravno ukazuje na dve stvari.

Prvo, on još jednom potcrtava razliku između ciljeva, intrinzičnih svakom umeću ponaosob, i propratnih rezultata koji se mogu, ali i ne moraju ostvariti praktikovanjem tog umeća, što bi onda moglo značiti da političko umeće može samo propratno, ali ne i primarno koristiti vladaru. Drugo, što je još važnije, Sokrat ukazuje da je potrebno izvršiti precizno razlikovanje umeća, i to, pre svega, prema cilju karakterističnom za svako umeće ponaosob, koji se nikako ne sme brkati sa ciljem nekog drugog umeća. To implicuje kako jedno umeće ne treba da polaže pravo da ulazi u kompetencije drugog umeća, odnosno kako svako umeće treba da obavlja svoju, a ne tuđu funkciju.²⁷ Ovako pročitana intencija Sokratove argumentacije o potrebi preciznog razlikovanja ciljeva specifičnih za svaku *techne* ponaosob, mogla bi izgledati i kao najava sokratovsko-platonovskog shvatanja pravednosti.

25 Up. *ibid.*, 343bff.

26 Beversluis 2000, 234.

27 Up. *Resp.* 346a ff.

U redovima koji slede navešćemo dodatne razloge u prilog univerzalnosti Sokratovog određenja cilja *techne*, koji su, kako misle neki komentatori,²⁸ dovedeni u pitanje Trasimahovim pojmom pastira ili uzgajivača stoke. Pošto je *techne* po definiciji primenljivo znanje, onda svrha tog znanja ne može biti ništa drugo do njegova primena ili ono na šta se primenjuje, te je, tako, cilj proizvodjenja artefakata upravo u njima samima, odnosno u njihovoj upotrebi i nameni: uzgajanja stoke u proizvodima koji služe prehrani uopšte, krojačkog zanata u izradi predmeta za odevanje uopšte – dakle, proizvodima koji služe opštoj, a ne specifičnoj nameni. Sledstveno tome, cilj uzgoja stoke ili pak krojačkog zanata nije u uzgajivaču stoke, ili pak krojaču, premda i njima ti proizvodi mogu koristiti, nego u njihovoj opštoj nameni; ukoliko bi cilj tih umeća bilo prehranjivanje uzgajivača stoke ili pak odevanje krojača, onda to i ne bi bilo umeće, već puko iskustvo, jer je cilj *techne*-znanja njegova opšta, a ne pojedinačna primena. Da bi se neko isključivo sebe prehranio ili sebi skrojio odeću, nije mu neophodno znanje opšteg tipa iz određenog domena, nego mu je dovoljna iskustvom stečena spretnost da zadovolji svoje najnužnije potrebe. Iz svega ovoga se može izvesti zaključak da, čak i kada proizvod može biti od neposredne koristi proizvođaču, svrha proizvodjenja nije, strogo uzev, u proizvođaču, nego u samom proizvodu i njegovoj opštoj upotrebi – zaključak koji kao da prenebregavaju oni koji osporavaju Sokratov *techne*-argument.

Povrh toga, Sokratovi analoški primeri su pažljivo i ciljno odabrani, i u izvesnom smislu su različiti od proizvodjenja artefakata, premda takođe spadaju u *techne*-znanje. I lekarsko i nautičko umeće, koja Sokrat poredi sa političkim umećem, tiču se međuljudskih odnosa: lekara i pacijenta, kapetana i mornara, odnosno vladara i onih kojima se vlada, pri čemu su predmet tog znanja upravo zdravlje, zaštita, sigurnost drugih ljudi, te je i cilj tih znanja, koja se najneposrednije tiču drugih ljudi, upravo njihova korist i dobrobit. Možemo to čak i uopštiti, te kazati da je svrha svih umeća ove vrste, koji se, dakle, najneposrednije tiču drugih ljudi, u tom smislu da predstavljaju znanje o nekom aspektu njih samih, dobrobit i korist ljudi na koje se ta znanja i primenjuju.

Sokratov *techne*-argument pokazuje da su cilj političkog umeća oni kojima se vlada, te da njihove potrebe i interesi ne bi trebalo da budu sredstvo u realizaciji ciljeva vladajućih elita. Suviše je pak empirijskih primera koji pokazuju kako je „znanje“ o vladanju potčinjenima manipulativnog tipa, te da vladarima može doneti

28 Na primer, Rejčel Barni zamera Sokratu da njegovi primeri „u velikoj meri zavise od *epagoge* (indukcije)“, što bi u ovom kontekstu trebalo da znači kako Sokrat polazeći od nekoliko slučajeva, i to koji pripadaju određenoj vrsti, dospeva do opšteg zaključka o toj vrsti, pri čemu je vrlo indikativno to da se ovakvi prigovori ne upućuju Trasimahovim epagoškim generalizacijama. Ukoliko se pokaže kako je Sokratova teza o ciljevima svake *techne* univerzalno tačna, onda njena kritička primedba nije validna. Up. Barney 2006, 50.

ogromnu korist i moć, zbog čega sebe doživljavaju kao srećnije i uspješnije u odnosu na svoje podanike. Ma koliko Sokratov *techne*-argument bio uverljiv sam po sebi, on ni za samog Sokrata dovoljan da obori Trasimahovo shvatanje pravednosti, te pokaže zašto je pravednost bolja od nepravednosti, možda zato što je ovaj argument konceptualnog karaktera, i ne uzima u obzir druge faktore potrebne za razumevanje (ne)pravednosti.

5. Argument protiv pleoneksije, ili zašto pravedan čovek nije naivan, već mudar (349b–350c)

Pojam *pleonexia*²⁹ Sokrat upotrebljava kako bi opisao pleonektičke težnje nepravednog čoveka, koje ga gotovo neizostavno dovode do toga da postane nemudar i rđav a da, pri tome, ne ulazi u dublji opis psihologije tog čoveka i njegovih iracionalnih stremljenja pleonektičkog tipa. U obrazlaganju protiv pleoneksije Sokrat sledi prethodni *techne*-argument, poredeći istinskog eksperta i pravednog čoveka, hoteći time da pokaže da upravo znanje predstavlja kriterijum za određivanje pravednosti.

U njegovoj argumentaciji značajnu ulogu ima i polisemija reči *πλεονεκτέω*, pri čemu ovaj glagol (u njegovim vrlo različitim gramatičkim oblicima) Sokrat koristi prevashodno u njegova tri bazična značenja: 1. imati i potraživati više nego što nekome pripada, 2. imati prednost nad nekim, 3. nadmašivati nekoga.³⁰ U rekonstrukciji Sokratovog argumenta nećemo prevoditi ovaj glagol, kako bismo izbegli da jednu grčku reč prevodimo različitim rečima savremenog jezika, u zavisnosti od toga da li je upotrebljena u negativnom ili pozitivnom smislu, ali ćemo u kritičkom razmatranju premisa ovog argumenta eksplicirati različita značenja pleonektičke radnje.³¹

Sokratov argument protiv pleoneksije dao bi se rekonstruisati na sledeći način:

1. Stručnjak (*ἐπιστήμων*, istinski znalac u nekoj oblasti znanja) neće težiti da postupa pleonektično u odnosu na sebi ravnog stručnjaka, već u odnosu na nestručnjaka (350a).

2. Nestručnjak će težiti da postupa pleonektično i u odnosu na stručnjaka i u odnosu na nestručnjaka (350b).

29 U vezi sa pojmom *pleonexia* i njegovom povezanošću sa pojmom nepravde uporediti vrlo podrobnu i sistematski razvijenu knjigu R. K. Balot-a, 2001.

30 Up. Liddell, H. G. and R. Scott 1996, 1416.

31 G. J. Borter je mišljenja da pleoneksija funkcioniše prema formuli „da ako neko uzme više nego što mu pripada, neko drugi dobija manje“ (dakle, igra s nultim zbirom). Up. Borter 1986, 269.

3. Stručnjak je mudar i dobar, budući da neće da bude pleonektičan u odnosu na sebi ravne, već samo u odnosu na one koje to nisu, dok nestručnjak to nije (350b4–12).

4. Nepravedan čovek će težiti da postupa pleonektično i u odnosu na sebi ravne i odnosu na one koje to nisu (350b13–15).

5. Pravedan čovek će težiti da postupa pleonektično samo u odnosu na one koji mu nisu ravni, tj. u odnosu na one koji nisu pravedni (350c1–2).

6. Pravedan čovek je sličan stručnjaku, a nepravedan čovek nestručnjaku, budući da pravedan čovek ne postupa pleonektično u odnosu na one koji su mu jednaki, dok nepravedan čovek postupa pleonektično u odnosu na sve (350c4–5).

7. Pravedan čovek je mudar i dobar, a nepravedan čovek je rđav i nemudar (350c10–11).

8. Iz toga sledi da je pravednost vrlina i znanje, a nepravednost – porok i neznanje.

Razmotrimo nepleonektičnost stručnjaka, koja mu se pripisuje u prvoj premisi, iz perspektive dva značenja glagola *πλεονεκτέω*, što su „imati prednost“ i „nadmašivati“. Postavlja se pitanje zašto stručnjak neće težiti da nadmaši druge stručnjake, čak i ako proceni da su oni jednako stručni u poređenju sa njim samim. U ovom delu Platonovog teksta postoji tendencija da se negativno okvalifikuje agonalni i takmičarski duh, toliko karakterističan za grčku civilizaciju. Uspeh i napredak u nekoj oblasti znanja sastoje se, između ostalog, i u tome što će jedan znalac nastojati da nadmaši u znanju drugog znalca, usavršavajući time i sebe i svoje znanje, te je neprihvatljiva Sokratova tvrdnja, artikulisana u obliku pitanja, da *ἐπιστήμων* neće težiti da „zna više i radi bolje“³² u odnosu na drugog stručnjaka. Zdrav takmičarski duh može dovesti do napretka dva odlična znalca u nekoj oblasti, te se ne vidi zašto težnja ka usavršavanju u znanju ne bi karakterisala istinskog znalca u nekoj oblasti. Zar on ne postaje bolji stručnjak, upravo time što „zna više i radi bolje“?

Početna premisa Sokratovog argumenta mogla bi se odbraniti drugačijim čitanjem „nepleonektičnosti“ delatnosti istinskih znalca. Istinski znalac će umeti da sagleda svoje i tuđe znanje iz određene oblasti, kao i granice tog znanja, te neće stremiti da ostvari prednost u odnosu na druge podjednako dobre stručnjake. On će svoje subjektivne ciljeve, u koje spadaju i takmičarske sklonosti, podrediti opštem cilju *techne*, što onda znači da neće hteti da poseduje više i ima prednost u odnosu na bilo kojeg drugog znalca kojeg je procenio da mu je jednak i ravan u znanju.

Ovako protumačena prva premisa argumenta protiv pleoneksije mogla bi biti prihvatljiva. Osim toga, čini se da njome Sokrat hoće da pripremi naredni argument o neophodnosti sloge i saradnje, te bi se u tom smislu moglo reći kako bi stručnjaci

pre trebalo da sarađuju zarad postizanja zajedničkog cilja nego da se takmiče u dostizanju ličnih dobara; stoga, dobar lekar neće težiti da bude bolji od drugog jednako dobrog lekara, nego će nastojati da izleči pacijenta uz pomoć svoga kolege. Orkestar neće dobro funkcionisati ukoliko se svojom virtuožnošću jedan muzičar nadmeće sa drugim, sebi ravnim muzičarima u orkestru, nego ako sa njima usaglasi svoje izvođenje, kako bi muzička numera bila izvedena što je moguće bolje i usklađenije.

Drugom premisom se tvrdi da nestručnjak deluje pleonektično kako u odnosu stručnjaka tako i u odnosu na nestručnjaka. To bi mogao biti čovek koji je do izvesne mere, samo površno i delimično, upućen u neko umeće, ali koji nije osvestio istinske granice svoga znanja i neznanja, te otuda nije u stanju da sagleda svoje neznanje u odnosu na znanje drugih ljudi. Stoga će on pokazivati pretenziju da „ima prednost“ u odnosu na svakoga, pa i u odnosu na istinskog znalca u određenoj oblasti. Rejčel Barni zamera Sokratu to što on pleonektička delovanja nestručnjaka označava kao voljna.³³ Ukoliko pod „pleonektičnim delovanjem“ podrazumevamo neuspeh u tome da se pogodi prava mera, onda se činovi nestručnjaka nikako ne mogu okvalifikovati kao voljni, što, uostalom, Sokrat ni ne tvrdi. On nastoji da pokaže kako nestručnjak *hoće* da ima prednost u odnosu na istinskog znalca, za šta nema nikakvo pokriće, budući, da poput lošeg muzičara, nije u stanju da pogodi pravu meru u svome delovanju.

U trećoj premisi kaže se nešto što može da deluje kao „čudno“, kako tvrdi Rejčel Barni, naime, to da se „stručnjak opisuje kao pleonektičan u odnosu na nestručnjaka“,³⁴ premda sama ne obrazlaže svoju tvrdnju, niti pak to čini Sokrat kada kaže da će „dobar i mudar čovek“,³⁵ misleći tu na istinskog znalca, biti pleonektičan u odnosu na one koji mu nisu jednaki, pri čemu bi, čini se, pleonektičnost ovde trebalo razumeti kao „imati prednost u odnosu na nekoga“. U prilog njenoj tvrdnji o neobičnosti ove premise u Sokratovoj argumentaciji mogli bismo izreći sledeći argument: da stručnjak već svojim uspešnim radom pokazuje kako je bolji i ima prednost u odnosu na nestručnjaka, te se ne vidi zašto bi u odnosu na njega težio da postupa „pleonektično“.

Doduše, postoje istinski znalci, koji nisu dovoljno socijalno priznati, budući da, posredstvom korupcije, nepotizma ili na neki drugi način koji ne polazi od nečijeg znanja i umeća, bivaju onemogućeni da zauzmu u društvu poziciju koja im pripada po njihovim stvarnim rezultatima i zaslugama, te bismo se onda mogli zapitati ne teži li s pravom istinski znalac da ima prednost nad onima koji to nisu. Možemo se upitati šta je problematično čak i u težnji istinskog stručnjaka da „ima više (πλέον

33 Up. Barney 2006, 53.

34 Up. *ibid.*, 2006, 53.

35 Up. *Resp.* 350b1ff.

ἔχειν)“, u svakom, pa i u novčanom smislu te reči, u odnosu na „nestručnjaka“, tj. onoga koji se izdaje za istinskog znalca a da to zapravo nije.

Čini se da Sokrat želi istaći kako istinski stručnjak zbog svoga *znanja* treba da ima prednost u odnosu na nestručnjaka, te ukoliko ne nastoji da to ostvari, greši, pošto će time dopustiti da strukom zavladaju oni koji u nju nisu svestrano i temeljno upućeni. U tom smislu možemo reći, na primer, da će dobar lekar hteti da ima prednost u odnosu na lošeg lekara kako rđav lekar ne bi štetio zdravlju pacijentata i time onemogućio ostvarenje cilja lekarskog umeća. Dobar muzičar nastojaće da ima prednost u odnosu na lošeg muzičara u izboru za mesto u orkestru, smatrajući s pravom svoju izvrsnost prednošću za obavljanje datog posla u odnosu na nekoga ko nije obdaren i umešan da svira u kolektivu.

Narednim premisama se tvrdi da će nepravedan čovek delovati pleonektično prema svima, dok pravedan čovek neće težiti da ima prednost u odnosu na onoga ko je pravedan, nego samo u odnosu na onoga ko to nije. Pravedan čovek (pa samim tim i pravednost), poput istinskog znalca u nekoj oblasti znanja, nije pleonektičan, za šta navodimo sledeće obrazloženje: on će umeti da raspozna svoje i tuđe znanje i izvrsnost, kao što će biti kadar i da pravilno oceni granicu i meru koju ne treba prevazilaženjem narušiti, te je, stoga, poput istinskog znalca mudar. Povrh toga, on će umeti da ispravno proceni i sebe i druge ljude, ko je istinski pravedan, a ko nije, i, sledstveno tome, kome treba, a kome ne treba dati prednost.

Za razliku od njega, nepravedan čovek nije u stanju da shvati ko mu je ravan, a ko nije, njegovo delovanje nije praćeno znanjem o vlastitim granicama i mogućnostima, te će prekoračiti meru i „hteti da ima više“ u odnosu na nekoga ko je bolji od njega. Da uopštimo: iz ne-pleonektičnosti pravednosti Sokrat izvodi sud da je ona vrlina, a ne naivnost, kako misli Trasimah; suprotno od toga što zaključuje njegov oponent, Sokrat nastoji da pokaže kako svojim nerazlikovanjem onoga kome treba dati prednost u odnosu na onoga kome ne treba dati prednost, nepravedan čovek se ispostavlja kao suprotan u odnosu na istinskog znalca. Osim toga, on u dubljem smislu pokazuje i to da nepravedan čovek kao onaj uvek hoće više, pohlepno stremi ostvarenju egoističnih ciljeva, nikako ne ume da prepozna istinsku meru i da shvati kada treba stati, nego, poput kockara, stalno težeći ka dobitku, on zapravo gubi.

Dakle, još jedno značenje pleoneksije iskazano je u Sokratovoj argumentaciji, što se posebno vidi iz njegovog primera sa muzičarem koji neće težiti da bude bolji u zatezanju i opuštanju žica lire u odnosu na drugog muzičara,³⁶ što znači da će zapravo obojica nastojati da ostvare određenu harmoniju, a povrh njenog dosezanja u stvari i nema ničega više. Suštinski problem u pleoneksiji sastoji se u tome se što stalnim prekoračivanjem, nezaustavljivom težnjom da se poseduje više, ima više, hoće više – gubi pojam o meri koju treba postići. Kao što ispravno uočava Dominik Skot, postoji neka unutrašnja srodnost između pleoneksije i akolastije, budući da

oba pojma „implikuju nedostatak postavljanja granica, bilo unutrašnjih, psiholoških (*akolastia*) ili eksternalnih, socijalnih (*pleonexia*)“.³⁷ Ta nemogućnost da sebi postavimo granice kako u odnosu na svoje nagone, tako i u odnosu na spoljašnja dobra, koja neizostavno hoćemo da posedujemo, vodi gubitku osećaja za meru, koja može da ugrozi pojedinca koji nije u stanju da sagleda kada u svojim težnjama i pregnućima treba da stane.

Ovom argumentu Platonovog Sokrata mogla bi se uputiti primedba načelnije prirode. Naime, on kao da ne uviđa kako u sticanju znanja ne bi trebalo da postoje ograničenja, sem onih etičkog karaktera, te da se napredak u naukama i umećima upravo meri prekoračenjem već uspostavljenih mera i granica. Istinski znalac će uvek težiti da zna više i bolje nego što u postojećem trenutku zna, te se njegovo delovanje u smislu „samoprekoračenja“ vlastitog znanja može okarakterisati kao pleonektično. On će se uvek truditi da uveća svoje znanje, kako bi ono postalo što potpunije, da pruži bolje objašnjenje ili dublji uvid u ono što je predmet njegovog znanja. Nasuprot tome, pravedan čovek neće nastojati da bude „pravedniji“ u odnosu na samoga sebe, ako već jeste pravedan, niti će pak biti sklon da prekorači „meru“, propisanu onim što nam propisuje vrlina pravednosti. Upravo u tome leži granica u poređenju umeća kao primenjenih znanja i vrlina poput pravednosti, kao i nedostatak u Sokratovom argumentu koji počiva na analogiji ne-pleonektičnosti znalca i pravednog čoveka.

6. Philia-argument, ili zašto je pravednost snažnija od nepravednosti (351b–352b)

I tako se polako približavamo narednom Sokratovom argumentu, uperenom protiv Trasimahovog stanovišta, koji smo nazvali *philia*-argument, a kojim se pravednost ispostavlja kao neophodan uslov za uspostavljanje sloge i saradnje u nekoj zajednici; nazvali smo ga tako upravo zato što *philia* predstavlja najviši izraz saradnje i sloge. Ovim argumentom Sokrat teži da pobije Trasimahovo pripisivanje snage nepravednosti, hoteći da pokaže suprotno: kako istinska snaga leži u pravednosti, te kako, sledstveno tome, nepravednost predstavlja slabost, s obzirom na to da dovodi do uvećanja autodestruktivnih težnji u bilo kojoj zajednici, što može biti i razlog njene propasti. Sokratov *philia*-argument dao bi se rekonstruisati na sledeći način:

1. U cilju uspešnog obavljanja bilo kojeg zajedničkog poduhvata, moraju vladati pravedni odnosi među članovima svake grupe ili zajednice, počevši od države, preko vojske do razbojničke družine (351c).

2. Pravednost pospešuje slogu, prijateljstvo i usaglašenost interesa u svakoj zajednici, dok se nepravednošću podstiče nesloga, neprijateljstvo i mržnja među članovima svake zajednice (351d).

3. Pravednost je neophodan uslov jedinstva u svakoj zajednici, dok nepravednost ugrožava njen opstanak (351e).

4. I kada je reč o pojedincu, pravednost i nepravednost proizvode iste učinke kao i u zajednici – naime, pravednost će proizvesti slogu, a nepravednost „nesuglasicu i neslaganje“ (352a3–5).

Ovaj Sokratov argument ne polazi od analize nekog pojma, iz kojeg po analogiji slede zaključci o pravednosti, nego od uspešnih empirijskih generalizacija, od onoga što je toliko puta potvrđeno kako u grčkoj, tako i u istoriji uopšte. Oni koji znaju grčku istoriju, kao i primere toga da se u onim polisima u kojima se vladalo nepravedno pokatkad događalo da građani stupe u savez čak i sa neprijateljima, ne bi ni postavili pitanje o tome da li je upravo pravednost ta koja obezbeđuje slogu u političkoj zajednici. Tu „empirijsku“ istinu potvrđuju brojni ubedljivi primeri o delovanju pravednosti odnosno nepravednosti na relacije u državi, vojsci (352bff.), pa čak i unutar razbojničke družine (351e). U svakoj grupi mora da vlada, rekli bismo, neki „moral“, izvesna „pravednost“, te, ako svaki član, na primer, razbojničke bande bude varao sve ostale članove, ona će se zasigurno raspasti, jer bi u tom slučaju nestalo međusobnog poverenja neophodnog za funkcionisanje i takve družine; dakle, čak i u grupama koje su ustanovljene zarad činjenja nepravednih dela mora vladati pravednost među njenim članovima, tj. *inter pares* (351c8–12).

Svakome ko hoće da bez nasilja zavlada nekom zajednicom neophodni su pristanak i saglasnost onih kojima vlada. Polazeći od Trasimahovog „tačnog“ i tako upečatljivog portreta nepravednog čoveka, proizlazi da je to ličnost koja daje prednost „svome dobru“, a na štetu potreba i interesa drugih ljudi, čime će, što je vrlo verovatno, doći u sukob sa interesima drugih ljudi, te time ugroziti i ostvarenje vlastitih ciljeva. Iz toga sledi da je pravednost shvaćena kao „dobro drugoga“ (što je druga Trasimahova definicija pravednosti) neophodan uslov čak i za ostvarenje ličnih i partikularnih interesa. Umeće vladanja pretpostavlja, što Trasimah ne uspeva da sagleda, usaglašavanje raznorodnih partikularnih interesa i ciljeva, tako da, ukoliko dođe do poremećaja te ravnoteže, pa se interesi vlasti sukobe sa interesima podanikâ, onda takva zajednica neće dugo opstati, što je vrlo realistično očekivati onda kada vlast uopšte ne uvažava potrebe podanikâ. U tom smislu pravednost kao „dobro drugoga“, tj. vođenje računa o interesima drugih subjekata, pospešiće saradnju, slogu i prijateljstvo među ljudima, što je pretpostavka funkcionisanja svake zajednice.

„Snaga“ pravednosti u odnosu na nepravednost sastoji se u njenoj kohezivnoj moći, jer se njome harmonizuju različite potrebe i interesi, počevši od manje opšteg plana do političkog nivoa. Dodajmo i to da je mnogo probitačnije i unosnije (da

upotrebimo Trasimahove izraze) usaglasiti svoje potrebe i ciljeve sa interesima drugih ljudi, i tako dovesti do realizacije zajedničkih, uključujući i sopstvene interese, te unaprediti međusobnu saradnju, slogu, a po mogućnosti i prijateljstvo, nego ulagati toliko mnogo pameti i napora u bezobzirnu instrumentalizaciju drugih ljudi, kako predlaže Trasimah. Na kraju ovog argumenta Platonov Sokrat iznosi i tezu da će nepravednost čoveka kao pojedinca „onesposobiti za rad, jer će u njemu samom stvoriti nesuglasicu i razdor“ (352a4–5), što očigledno počiva na neeksplisiranom sadržaju o prirodi (ne)pravednosti koji Sokrat ima u vidu.³⁸

Ovaj Sokratov argument o kohezivnoj snazi pravednosti i njenom pospešivanju sloge, saradnje i prijateljstva pokazuje se kao vrlo uverljiv argument protiv Trasimahove glorifikacije nepravednosti, upravo zato što počiva na nečemu što mi svi na neki način „znamo“ iz vlastitog životnog iskustva. U rekonstrukciji ovog argumenta Rejčel Barni ga, kako izgleda, hotimično slabi tako što njegovu poentu ne vidi u pokazivanju moći i kohezivnoj snazi pravednosti unutar zajednice, nego u Sokratovoj pretpostavljenoj, ali ne i dokazanoj podudarnosti „eksternalne“ (socijalne, političke) i „internalne“ (psihološke) pravednosti, prema kojoj ono što važi za zajednicu važi i za pojedinca.³⁹ To je, međutim, poslednji korak u Sokratovom obrazlaganju, kojim on priprema naredni *ergon*-argument, ali ne i njegova poenta, koja glasi da je pravednost neophodan uslov za uspostavljanje sloge i saradnje unutar neke grupe ili zajednice, dok je nepravednost ta koja ugrožava njen opstanak izazivajući međusobna neprijateljstva i neslogu.

Premda Sokratova tvrdnja o podudarnosti spoljašnje i unutrašnje (ne)pravednosti iziskuje detaljnije obrazloženje, Sokrat njome iznosi dubok, čak intuitivno prihvatljiv uvid da čovek koji je u stalnim sukobima sa drugim ljudima, koje hoće da prevari, nadmudri i iskoristi, nije, najverovatnije, u harmoniji i miru ni sa samim sobom, te da će ga to onesposobiti u uspešnom delovanju. Nepravednog čoveka u realizaciji njegovih ciljeva ometa i to što se uvek nalazi u potencijalnom sukobu sa samim sobom. Nasuprot tome, ličnosti koje su u harmoniji i ravnoteži sa samima sobom težeće da iste takve odnose uspostave i sa drugim ljudima, mada im to ne polazi uvek za rukom, upravo zbog težnji ljudi koje Trasimah naziva „nepravednicima“.

38 Zanimljiv je i dodatak ovog introspektivnog uvida o razornom unutarnjem delovanju nepravednosti, a to je da takva nepravednost, neka vrsta unutrašnjeg pakla, rezultuje neprijateljstvom sa bogovima. Up. *Resp.* 352b.

39 Barney 2006, 54–55.

7. Ergon-argument, ili zašto je pravedan čovek srećniji od nepravednog (352d–354a)

Poslednja premisa *philia*-argumenta čini zapravo pripremu za Sokratovo uvođenje poslednjeg argumenta protiv Trasimahovog stanovišta. Njome se zapravo kaže da nepravedan čovek nije samo nepravedan prema drugima, nego i sam prema sebi, u tom smislu da njegova nepravednost proizvodi neharmonično funkcionisanje njegovog unutrašnjeg života, dok je pravedan čovek tome suprotan. Ovom pripremom Platonov Sokrat želi da pomeri središte rasprave sa međuljudskih odnosa na unutrašnji plan, ne otkrivajući nam psihologiju (ne)pravednog čoveka, nego tako što uvodi načelan konceptualni aparat potreban za „lociranje“ pravednosti u etičkom smislu. Time kao da nagoveštava i svoje potonje funkcionalističko shvaćanje pravednosti. Sokratova argumentacija koja polazi od pojma *ergon*-a mogla bi se rekonstruisati na sledeći način:

1. *Ergon* nečega jeste „ono pomoću čega se nešto isključivo vrši ili najbolje vrši“ (352e3–4).

2. Vrlina nečega jeste ono što tome nečemu omogućava da svoj *ergon* vrši na najbolji mogući način (353c).

3. *Ergon* ljudske duše je da živi, „brine se, upravlja, promišlja i tome slično“ (353d3ff).

4. Pravednost je vrlina ljudske duše, a nepravednost njen porok (353e7–8).

5. Pravednost omogućava duši da živi dobro, promišlja i upravlja sobom i telom, dok nepravednost to onemogućava (353e10–11).

6. Živeti dobro znači biti srećan, dok živeti rđavo znači biti nesrećan (354a1–2).

7. Pravedan čovek je srećan, a nepravedan nesrećan (354a4).

Prvom premisom ovog argumenta uvodi se za Platonovu filozofiju izuzetno značajan pojam: *ergon*. Kao što vidimo, Platonov Sokrat ga određuje kao funkciju x -a, odnosno kao delatnost koja je za x karakteristična u tom smislu da je upravo x isključivo ili najbolje vrši, te je, na primer, oko jedini telesni organ kojim se gleda, a razum psihička sposobnost koja najbolje vlada našim unutarnjim životom u poređenju sa ostalim „delovima“ duše koji, takođe, mogu njome zavladati. Ne samo svaki telesni organ, poput očiju i ušiju, što su primeri koje ovde navodi Platonov Sokrat, nego i svaki artefakt obavlja karakterističnu funkciju, koja je za njega suštinska, na primer, *ergon* noža je da seče, funkcija tkalačkog razboja je da tka. I oko, i nož i tkalački razboj definišu se upravo preko suštinske funkcije koju obavljaju, te je tako oko telesni organ kojim gledamo, nož predmet koji se koristi za sečenje, tkalački razboj je predmet kojim se tka. Dakle, pojam *ergon*-a ima važnu ulogu u definisanju stvari u Platonovoj filozofiji, budući da se stvari definišu na osnovu suštinske funkcije koju vrše.

Druga premisa argumenta uvodi pojam *arete*, koji Sokrat ne pripisuje samo osobinama duše, a ova proširena upotreba pojma *arete* odgovara onome kako se taj pojam u starogrčkom jeziku i koristio.⁴⁰ Naime, on kaže kako svaka stvar koja ima neki *ergon*, tj. vrši neku funkciju, ima i svoju *arete*, a pripisati *arete* nekoj stvari (x -u) znači da x dobro obavlja svoju funkciju, kao i to da teži da je obavlja što je moguće *bolje*, tj. da stremlji optimizaciji vlastite delatnosti. Na primeru oka, mogli bismo prosuditi da je *ergon* oka da gleda, a da je njena *arete* da vidi dobro, što se može primeniti na svaku stvar koja vrši neku funkciju – da je ona može vršiti dobro ili pak rđavo. Pojmovi *ergon* i *arete* su od odsudnog značaja za jedan od suštinskih argumenata u *Državi*, naime za onaj o pravednom funkcionisanju duše i polisa, koji je zapravo funkcionalistički argument.⁴¹

U trećoj premisi se pojmovi *ergon* i *arete* primenjuju na ljudsku dušu. I ljudska duša, poput svega drugog, ima svoj *ergon*, koji se sastoji u za nju karakterističnim funkcijama, kao što su življenje, promišljanje i upravljanje. U grčkoj filozofiji pojam duše je gotovo izjednačen sa pojmom života, te za sve što je živo možemo reći da ima dušu; promišljanje i upravljanje sobom su dve specifične funkcije ljudske duše, kojima se ona razlikuje od životinjske i vegetativne duše, i na osnovu čega možemo definisati čoveka kao biće koje misli i upravlja sobom. Poput svega drugog, duša bi trebalo da ima svoju *arete*, koja joj omogućava da optimizuje svoju funkciju, što će reći da je obavlja na najbolji mogući način, te, ukoliko bismo sve za dušu specifične funkcije spojili ujedno, mogli bismo kazati kako je *arete* duše dobro i promišljeno upravljanje vlastitim životom.

I tako postepeno dolazimo do četvrte premise do sada kristalno jasnog i formalno validnog Sokratog argumenta, kojom se tvrdi da je *arete* duše pravednost, što predstavlja zaključak argumenta protiv pleoneksije. To da je za Grke pravednost vrlina jeste opšteprihvaćeno mišljenje, sa kojim, međutim, Trasimah odbija da se složi, ne tvrdeći, doduše, da je ona porok, već naivnost i glupost. Da podsetimo, argumentujući protiv njegovog mišljenja, Sokrat nastoji da pokaže kako nepravedan čovek, za razliku od istinskog znalca, greši u svojoj proceni sebe i drugih ljudi, kao i toga kome treba dati prednost, a kome ne, te njegovo neznanje, dodaje-mo, teško da se može smatrati „unosnim“ za njega samog, oko čega bi Trasimah morao da se složi. Premda se čini neproblematičnim to da je pravednost vrlina, a ne porok (*κακία*), toj tvrdnji su svakako potrebni razrada i preciziranje.

Ukoliko je pravednost *arete* duše, onda ona vodi ostvarenju optimalnog funkcionisanja duše, što je, kako smo pokazali, dobro i promišljeno upravljanje životom. Platonov Sokrat kaže kako „onaj ko dobro živi (εὖ ζῶν)“ nije niko drugi

40 U vezi sa proširenom upotrebom pojma *arête* uporediti Deretić 2010, naročito 526–527.

41 Ovo ispravno zapaža Gerasimos Santas. U svojoj akribičnoj i jasno pisanoj knjizi o dobru i pravičnom kod Platona i Aristotela on pokazuje kako je pojam *ergon*-a suštinski za razumevanje Platonovog etičkog i političkog učenja u *Državi*. Up. Santas, 2001.

nego „εὐδαίμων“, istinski srećan čovek, što, posmatrajući ove dve grčke reči, prosto proizlazi jedno iz drugoga: reč εὐδαίμων, u punom smislu srećan čovek, i εὐδαιμονία, istinska sreća, sadrže prefiks „εὐ“, koji znači „dobro“, pa samim tim „εὖ ζῆν“ („dobro živeti“) nije ništa drugo nego εὐδαιμονία, to jest ostvarenje istinske sreće. Iz svega toga sledi da je pravedan čovek, koji živi dobro, istovremeno i istinski srećan čovek, dok nepravedan čovek to nije.

Drugim rečima, ako je *arete* duše dobro obavljanje za nju karakteristične delatnosti, što je pravedno življenje, onda pravedan čovek živi dobro, tj. srećno, za razliku od nepravednog čoveka, koji ne može da ostvari dobar život i da bude istinski srećan. Da bi ovaj Sokratov argument postao istinski plauzibilan, potrebno je ne samo dodatno obrazložiti zašto je pravednost vrlina, nego i pokazati u okviru šire i razrađenije teorijske elaboracije šta ona suštinski jeste, te na koje sve načine doprinosi postojanom vođenju dobrog života u celini. On zadobija svoj potpuni smisao i validnost tek ukoliko se posmatra iz perspektive Platonove *Države* u celini.

8. Završna razmatranja

Tokom kritičkih preispitivanja Sokratovih argumenata nastojali smo da pokažemo kako su njegovi argumenti znatno više zadovoljavajući nego što se to u literaturi obično ocenjuje. Da bi se to ustvrdilo, nije dovoljno samo izložiti njihovu strukturu, već i osvetliti dublji smisao onoga što se u njima tvrdi; tek uz podrobno objašnjenje ovih argumenata, kao i uz pretpostavku hermeneutičke benevolentnosti/blagonaklonosti, vidi se da su oni u velikoj meri formalno prihvatljivi, ali i da donose vrlo važne načelne uvide u to šta uistinu jesu *techne*, *pleonexia*, *ergon*, *arete*, *eudaimonia*, te da pružaju pogodnu osnovicu i za odgovor na pitanje, koje se pokreće u *Državi*, o prirodi pravednosti i posledicama koje ona proizvodi.

Istovremeno smo nastojali i da utvrdimo problematičnost Trasimahovog stanovišta kako iz perspektive našeg kritičkog preispitivanja, tako i iz vizure Sokratove pobijajuće argumentacije. Naša interpretativna rekonstrukcija otkrila je kako su njegova određenja pravednosti međusobno usaglašena, premda njegovo stanovište ima i brojne nedostatke, u koje spada, između ostalog, nepostojanje preciznog pojmovnog aparata, izostanak definicija vrlina, kao i psihološkog opisa nepravednog čoveka.

Sokratov prvi argument dovodi u pitanje Trasimahovo stanovište tako što uzima u obzir pogrešivost vladara, dok *techne*-argument i onaj protiv pleoneksije polaze od toga da je u vladanju kao i delanju uopšte potrebno rukovoditi se znanjem koje je slično znanju ekspertskega tipa. Argumentujući protiv Trasimaha, Sokrat tvrdi kako je neophodno razlikovati ciljeve intrinzične samom umeću od sporadičnih rezultata, koji se postižu praktikovanjem određenog tog umeća. Pošto

se umeće vladanja primenjuje na one kojima se vlada, cilj ove *techne* upravo su oni, tj. njihova dobrobit, a ne korist vladara, kako smatra Trasimah.

Sokratov argument protiv pleoneksije, uza sve svoje dvosmislenosti, koji potiču od polisemije glagola *πλεονεκτέω*, uverljiv je naročito tamo gde se pokazuje da nepravedan čovek, vođen svojom preteranom ambicijom, nije u stanju da nađe meru u delovanju, niti da ispravno proceni samoga sebe, sopstvene mogućnosti i ograničenja, ili pak druge ljude. *Philia*-argument, koji počiva na Sokratovim uspešnim empirijskim generalizacijama, pokazao je da „snaga“ pravednosti leži u njenoj kohezivnoj socijalnoj moći, dok u formalnom pogledu najispravniji *ergon*-argument, možda zato što je najjasniji i konceptualno najkonzistentniji, pokazuje da je istinski srećan onaj čovek koji vodi promišljen i dobar život. Eudajmonija nije samo neko privremeno subjektivno stanje nastalo usled trenutnog zadovoljstva što smo postigli određene nama poželjne ciljeve, već postojano vođenje dobrog života u celini koje ima upliva u sve sfere našeg delovanja.

Prva knjiga *Države* predstavlja podesan početak rasprave u Platonovom najznačajnijem dijalogu, budući da je u potpunosti usklađen sa Platonovim shvatanjem dijalektike, koja u sebe kao prvi stupanj inkorporira sokratovski *elenchos*, kao metodu pobijanja pogrešnih, oprečnih verovanja – kako bismo, dakle, oslobođeni od predrasuda, pogrešnih, a uvreženih mnjenja o prirodi predmeta istraživanja, jer nam oni zaprečavaju uvid, krenuli u ispravno istraživanje stvari. Povrh toga, ova rasprava nam nudi, naročito pojmovima *ergon*-a i *arete*, pojmovni okvir u kojem će se doista kretati Platonovo funkcionalističko shvatanje pravednosti. U početnoj knjizi *Države*, čak i kada bi Platon dao vlastito određenje pravednosti, a ono glasi: „da svako čini svoje“, ta naznaka ne bi bila filozofski zasnovana, budući da iziskuje elaborisano psihološko i političko učenje u kojem pravednost kao vrlina zadobija svoj potpuni smisao i vrednost. Pojam pravednosti se mora eksplicirati i dovesti u vezu sa drugim relevantnim pojmovima, pre svega, psihološke i političke prirode, kako bi se ne samo odgovorilo, nego i dublje razumelo šta pravednost jeste, i zašto baš time što postupamo pravedno činimo dobro i korist upravo sebi samima, u šta mnogi, na žalost, ne veruju.

Možda najveća snaga Sokratove pobijajuće argumentacije u prvoj knjizi *Države* leži u njegovom vlastitom priznavanju ograničenosti ovog *elenchos*-a, kao i u tačnom ukazivanju na ključni nedostatak opisane polemike sa Trasimahom, a to je: izostanak suštinskog određenja prirode pravednosti, a da joj je prethodno pripisano da je znanje, mudrost kao i vrlina duše, te da doprinosi eudajmoniji. Svi ovi predikati, kako će ispostaviti u daljoj raspravi, u *Državi* se dodeljuju pravednosti, a oni ocrtavaju horizont u kojem će se kretati diskusija o prirodi pravednosti i drugih vrlina. Odgovor na pitanje šta jeste pravednost iziskuje pažljivu pripremu, postepenu pojmovnu i teorijsku elaboraciju, u koju svakako spada i pobijajuća argumentacija pogrešnih mnjenja, poput Trasimahovog.

U ovoj pripremnoj raspravi Platonov Sokrat nam pruža smernice odgovora na ovo pitanje kao i konceptualni aparat neophodan za njegovu artikulaciju. Ova debata nije samo od značaja za dalji razvoj rasprave o pravednosti i drugim vrlinama u *Državi*, već su neki njeni elementi, poput Sokratovog *ergon*-argumenta, imali i dalji uticaj na potonju grčku etiku, a naročito na Aristotela,⁴² koji u svom određenju eudajmonije gotovo u potpunosti sledi korake u Sokratovoj argumentaciji. Verovatno se najveći doprinos i relevantnost Sokratove rasprave s Trasimahom sastoje u tome što se njome profilise konceptualni okvir potreban za zasnivanje ne samo Aristotelove, nego i svake areteističke etike.

Irina Deretić

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Literatura

- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (1994), *Nicomachean Ethics* with an English Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library.
- Balot, R. K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Barney, R. (2006), "Socrates' Refutation of Thrasymachus", u: Santas, G. (ed.), 2006, *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 44–62.
- Beverluis, J. (2000), *Crossexamining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boter, G. J. (1986), "Thrasymachus and ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ", *Mnemosyne*, Vol. 39, Fasc. 3/4, 261–281.
- Chappell, T. D. J. (1993), „The Virtues of Thrasymachus”, *Phronesis*, 38: 1–17.
- (2000), „Thrasymachus and Definition”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18: 101–107.
- Deretić, I. (2010), "Human Excellence: Past and Present", u: *21st Century Anthropology*, ed. By H. James Birx, California: SAGE Publication Inc., 2010, 526–535.
- Dorter, K. (1974), "Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue", *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 7, No. 1, 25–46.
- Everson, S. (1998), "The Incoherence of Thrasymachus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 99–131.
- Flew, A. G. N. (1995), „Responding to Plato's Thrasymachus”, *Philosophy*, Vol. 70, No. 273, 436–447.

42 Up. Ar. *NE*, 1.7.

- Harrison, E. L. (1967), "Plato's Manipulation of Thrasymachus", *Phoenix*, Vol. 21, No. 1, 27–39.
- Henderson, T. Y. (1970), "In Defense of Thrasymachus", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 3, 218–228.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon, With a reviewed supplement*, Oxford: Clarendon Press.
- Kerferd, G. B. (1947), "The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*", *Durham University Journal* 40: 19–27.
- Maguire, J. P. (1971), "Thrasymachus – or Plato", u: *Phronesis*, Vol. 16, No. 2, 142–163.
- Nicholson, P. P. (1974), "Unravelling Thrasymachus' Arguments in *The Republic*", *Phronesis*, Vol. 19, No. 3, 210–232.
- Penner, T. (2009), "Thrasymachus and the $\omega\varsigma$ ἀληθῶς Ruler", *Skepsis* 20: 199–215.
- Platon (1983), *Država*, prev. Albin Vilhar, Beograd: BIGZ, 5. izdanje.
- Plato (1992), *Republic*. Trans. G.M.A. Grube (rev. C.D.C. Reeve), Indianapolis: Hackett.
- Platon, *Werke in 8 Bänden* (1990), (griechisch-deutsch), hrsg. G. Eigler, übers. von F. Schleiermacher, Darmstadt: WBG.
- Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- (1985), "Socrates meets Thrasymachus", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67: 246–265.
- Santas, G. (2001), *Plato on Goodness and Justice*, Oxford: Blackwell.
- Schütrumpf, E. (1997), "Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung", u: *Plato's Republic*, ed. by O. Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 29–53.
- Scott, D. (2000), "Aristotle and Thrasymachus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19: 225–252.
- Sparshott, F. (1988), „An Argument for Thrasymachus”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 21, No. 1, 55–67.
- Weiss, R., 2007, „Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2”, u: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- White, S. A., 1995, "Thrasymachus the Diplomat", *Classical Philology*, 90: 307–327.

Irina Deretić

**In Defence of Socrates: Socrates' Arguments
against Thrasymachus' Account of Justice**

(Summary)

It seems that the most prominent interpreters of Plato's *Republic* agreed upon that Socrates' argumentation against Thrasymachus is neither satisfying nor convincing. In this paper, I will attempt to point out what is the validity and argumentative power of Socrates' refutation of the immoralist account of justice. His arguments do not only have the refutative value, but they also provide us with some important general insights into the nature of *techne*, *arête*, *pleonexia*, *eudaimonia*, etc., as well as with the direction of the further discussion in the *Republic*.

KEY WORDS: Socrates, Thrasymachus, Plato, justice, injustice, *techne*, *arete*, *eudaimonia*