Petar Šegedin

DUŠA IN *POLIS* V DRŽAVI

Kakor vsa vprašanja, ki jih Platon tematizira v *Državi*, lahko tudi vprašanje o odnosu med dušo in polisom na ustrezen način dojamemo edinole z vidika osrednjega vprašanja celotnega dela, vprašanja, kaj je pravičnost. Vprašanje o pravičnosti – o tem, ali so pravični ljudje bolj blaženi in srečnejši od krivičnih –, pravi Sokrat, ni vprašanje o kakšni poljubni zadevi, temveč o tem, na kakšen način je potrebno živeti (*Resp*. 352d2–6; prim.: 344e1–3, 578c6 isl.; *Lach*. 187e6–188a3; *Gorg*. 472c5-d1).[1] Malo pred tem je zapisano, da je vprašanje o donosnosti pravičnosti ali krivičnosti vprašanje o načinu celotnega življenja – njegovem ustroju in poteku –, ki človeku, ki se ga drži, omogoča najkoristnejše in zanj najdonosnejše življenje (*Resp*. 344e1–3, 352d5; prim.: *Gorg*. 500c1–4).

Vprašanje odnosa med dušo in polisom tako napotuje na povezavo med pravičnostjo in življenjem. Ob tem je ključnega pomena to, da Platon pravično življenje, tj. korist in donosnost pravičnega življenja, misli onkraj običajnega človeškega življenja in njemu pripadajočega izkustva pravičnosti v pravu in morali.

1 Izvirnik Platonovega besedila na uveljavljen način navajamo po izdaji: *Platonis opera*, recognivit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I–V, Oxford 1900–1907. Vsi prevodi iz grščine so avtorjevi. // Slovenski prevod nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004. Platonova terminologija in navedki iz njegovih del, ki jih avtor prispevka parafrazira, so, razen v primeru piščevega izrecnega drugačnega pomenskega poudarka ali smiselnega odtenka, vsebinskega razhajanja, usklajeni s Kocijančičevim prevodom. Op. prev. //

To kažejo Sokratova izpodbijanja v prvi knjigi *Države*, ki tipično človeške – ekonomske, politične, sofistične in pesniške – nazore o pravičnosti odklanjajo kot napačne. Gre za opredelitve pravičnosti v smislu govorjenja resnice in povrnitve dolga, dajanja slehernemu, kar mu pripada, in koristi močnejšega. Vrhunec teh pojmovanj predstavlja Trazimahova apologija individualne moči, ki pravičnost in krivičnost na impliciten način spoji v tezi, da je pravičnost korist močnejšega, nepravičnost pa lasten prid in lastna korist.[2] Naposled se, v svojevrstnem Glavkonovem in Adejmantovem povzetku, vse konča z upravičenjem videza: za najboljše življenje se izkaže življenje krivičnega človeka, ki, vtem ko se zanj zdi, da je pravičen, uživa ves ugled, medtem ko popolnega pravičnika, ki se po nujnosti dozdeva krivičen, doleti kazen in maščevanje polisa (*Resp*. 358b1–362c8, 362e1––366d5; prim.: *Gorg*. 482c-d). Opredelitve pravičnosti iz prve in z začetka druge knjige *Države* spadajo torej k videzu človeškega naziranja, *dokse*, ki človeka drži v mejah čutnega in ga zasužnjuje z elementarnimi poželenji življenja po varnosti, užitku in rasti moči v materialni blaginji (*Resp*. 349a). Pravičnost se tu pojavlja kot umetna človeška izmišljotina, katere smoter je zaščita človeka pred njegovo lastno naravo.[3]

Za sofistično-doksični nazor o pravičnosti sta značilni dve stvari. Prvič, v njem se pravičnost in krivičnost kažeta z vidika odnosa do nečesa drugega, tj. z vidika posledic, nagrad in kazni, ki jih imata za ljudi in bogove. Drugič, pravičnost in krivičnost kot pojava za nekaj nimata določitve v sebi, temveč v odnosu. Tako postaneta nestalni, kar se zrcali v tem, da ju opredeljujemo in da tudi zares sta na vzajemen način, ena po drugi in ne po sebi. S tem se, še posebej v Trazimahovi opredelitvi pravičnosti kot koristi močnejšega in krivičnosti kot lastnega prida, na grob način sprevrne njun pomen (367a7–8) in obe se do nerazločljivosti sprepleteta.

2 B. Zehnpfennig tako pripominja, da gre pri vseh treh poskusih opredelitve pravičnosti v prvi knjigi za eno in isto: za težnjo po samoohranitvi in rasti osebne moči (Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Hamburg 2001 [1997], str. 56 isl., prav tako str. 35–36, 47. V tem smislu prim.: Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, str. 58–62.). Popoln naslov citiranega dela navajamo pri prvem citiranju, medtem ko pri naslednjih citatih ob avtorjevem imenu navajamo samo letnico izida in stran citiranega navedka.

3 Ta sofistična utemeljitev vrline kot umetne in dogovorne, človeški naravi v bistvenem zunanje institucije popolnoma sledi Protagorovemu govoru v istoimenskem dialogu (prim.: *Prot*. 320c8 isl., zlasti 323c3–8 isl.). Za pregled opredelitev pravičnosti iz prve knjige *Države* s poudarkom na povezavah s tradicionalnim grškim pojmovanjem pravičnosti in Platonovo opredelitvijo pravičnosti v smislu opravljanja svojega prim.: Eckart Schütrumpf, »Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Trasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 29–53. Prim.: Krämer, 1959, str. 41 isl., 95–96; Paul Friedländer, *Platon*, 1928–1930, Bd. 1–2, Berlin und Leipzig 1928–1930, tu: Bd. 2., str. 353.

V nasprotju z določitvami v sferi dokse želita Adejmant in Glavkon grajati krivico in hvaliti pravico glede na njuno moč na sebi, tj. glede na to, kaj vsaka od njiju stori v duši, »skrita pred bogovi in ljudmi« (366e5–9;[4] 358b4–7, d2, 545a5-b1). Resnična hvala pravičnosti bo torej poskušala, s svojevrstnim obratom od dokse, opredeliti pravičnost tako onkraj njenega pojavljanja v sklopu človeškega in božanskega kakor tudi onkraj antitetične povezave s krivičnostjo in pokazati iz moči pravičnosti same, da je ona največje dobro, iz moči krivice same pa, da je največje zlo za dušo (367a5-e5). Ob tem je ključnega pomena, da se mora čista pravičnost razodeti glede na njeno mesto in vlogo v duši (358b5–6, 366e6, e9). Hvaliti pravičnost na sebi potemtakem pomeni, da jo opredelimo kot moč v duši, s katero duša doseže največje dobro.[5]

Tisto, v čemer nekaj doseže svoje dobro, Platon misli pod imenom vrline ali kreposti (*aretḗ)* in zato se hvala pravičnosti na koncu prve knjige zbere v opredelitev pravičnosti kot vrline duše. Določitev vrline, iz katere Platon izhaja, je najboljše in popolno opravljanje svojega dela (*érgon*) in v tem smislu doseganje lastnega dobrega in lepote (352d isl.; prim.: *Alk*. 133b4). Opravljati svoje pri tem ne pomeni, da bivajoče dela karkoli poljubnega, kar je zanj mogoče, temveč da dela tisto, kar ono sámo je, tako da je delovanje sámo dejanska in dejavna prisotnost njegovega bistva, pravzaprav bit bistva. Oko najbolje in najlepše dela (gleda), tj. na najboljši in najlepši način je to, kar je, v vidu kot svoji vrlini. Vrlina vida v dejavnem gledanju je zatorej to, kako in kar oko resnično – dobro in lepo – je (353c). Bivajoče potemtakem iz lastnega bistva v popolnosti in resnično je samó v svoji vrlini. Vrlina je dobro biti bivajočega v smislu njegove bistvene biti kot biti bistva.[6]

Prav ta opredelitev vrline tvori smisel donosnega in koristnega v Platonovem filozofiranju. Koristnost in donosnost, domala osrednja pojma *Države*, sta po Platonu brez slehernega subjektivnega in materialnega smisla in tvorita obliko vzroč-

4 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1037. Op. prev.

5 Prav ta zavrnitev dokse in obrat k čistosti sta osrednji smisel prve knjige, ki opredeljuje strukturo celotne *Države* (prim.: Friedländer 1928–1930, Bd. 2., str. 346–347). Glede odnosa med prvo knjigo, t. i. zgodnjim dialogom *Trazimah*, in preostankom *Države* prim.: Friedländer 1928–1930, Bd. 2., str. 345, 350; W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, knjiga IV., *Platon. Čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba*, prevedel Dražen Pehar, Zagreb 2007, str. 410 (*A History of Greek Philosophy*, Volume IV, Cambridge 1975); Krämer, 1959, str. 41–42; Zehnpfennig, 2001, str. 29 isl. Glede strukture dialoga *Država* in njegovega odnosa do sorodnih spisov prim.: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994, str. 176 isl.

6 Takšno razumevanje svojo polno potrditev dobi seveda v Aristotelovi teleologiji, tj. v njegovem razmišljanju o četverih vzrokih. Nepravično in povsem napačno pa bi bilo, če ne bi osnove tega razumevanja zaznali že pri Platonu, še posebej tu, na koncu druge knjige *Države*. Prim.: Natorp, 1994, str. 7; Zvonko Posavec, *Dijalektika i politika*, Zagreb 1979, str. 9–10. Da imata dobro in vrlina ontološki značaj, je nosilna misel celotne Krämerjeve interpretacije.

nosti ideje dobrega (505a2–4): koristno in donosno Platon misli z vidika bistvene dovršitve bivajočega, v kateri bivajoče dejansko je to, kar je. Koristnost se tako sklada z dobrim, tj. z bistveno polnostjo biti bivajočega, v kateri je, je rešeno. Zlo je, kakor se glasi enostavna opredelitev iz desete knjige, vse, kar uničuje in kvari, dobro pa je vse, kar rešuje in koristi (608e3–4).[7]

Določitev pravičnosti in njene koristnosti z začetka prve knjige je potrebno razumeti z vidika teh ontoloških določitev vrline in donosnosti. Nasprotujoč drugi Polemarhovi opredelitvi pravičnosti, tj. njeni preformulaciji, ki pravi, da je pravično koristiti dobremu prijatelju in škoditi zlemu sovražniku (334b3–6, d9–10, 335b2–3), Sokrat pravi, da je pravičnost človekova vrlina in da škoditi in delati zlo ni delo pravičnega človeka (335d11–12, e5). To predpostavlja istovetnost vrline pravičnosti in dobrega (334d3, 335d9) in nemoč, da bi dobro povzročalo zlo in škodilo (335d). V skladu z opredelitvami vrline in dobrega je torej v tem potrebno prepoznati Platonovo prizadevanje, da v vrlini pravičnosti misli popolno resnico in dejanskost, maksimalno možnost in v tem smislu tudi največjo korist za človekovo naravo.[8]

Toda Sokrat se obravnave vrline in dobrega na koncu prve knjige ne loti toliko zaradi tega, da bi pokazal, da je pravičnost vrlina človeka, temveč predvsem zato, da bi jo pokazal kot vrlino duše. Kot delo duše, v katerem ona resnično je to, kar je, Platon sprva izpostavi skrb pri upravljanju (*tò epimeleîsthai*), vladanje (*árkhein*), svetovanje-posvetovanje (*buleúesthai*) in vse, kar je podobnega (353d3–8). Toda tisto, kar resnično biva in se na ustrezen način, dobro in lepó, vzpostavlja v upravljanju in vladanju, je življenje kot najlastnejše delo duše (d9–10). Vladarsko delo duše tako na nek način sovpada z resničnim dogajanjem življenja, kar pomeni, da je pravičnost kot resnično bistvovanje duše obenem tudi doseganje popolnosti – dobrote in lepote – življenja samega.

Obravnava čiste pravičnosti duše se tako na eni strani giblje na ravni, ki je onkraj vsega človeškega, na ravni večne resnice biti in življenja. In vendar je pravičnost duše obenem tudi bistvena človekova vrlina, resnično življenje pa ni abstraktno

7 Glede na to, da je mišljen iz narave dobrega in koristnosti kot bistvene popolnosti bivajočega, smisel tega »reševati in biti reševan« (*sôizein te kai sôizesthai* // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 871. Op. prev. //), kakor piše v *Gorgiju*, ni gola ohranitev duše in telesa oziroma sebe in tistega lastnega (*Gorg.* 511b7 isl., 512d2–8). Človek se ne reši s tem, da enostavno vztraja pri življenju in se izmika smrti, temveč tako, da živi resnično (*hōs alēthōs ándra*, 512e1) in najbolje (*hōs árista*, e5), namreč v svoji najvišji možnosti kot dejanskost svojega lastnega bistva.

8 V tem kontekstu pravi Krämer, da Platon grški pojem pravičnosti, ki je bil prvotno navezan na polis – tisto, kar je človeku zunanje –, povzdigne iz subjektivne relativnosti in ga ponotranji v bistvo človeka (1959, str. 95–96). V pričujoči razpravi pa si, nasprotno, prizadevamo pokazati, da pravičen polis ravno ni tisto zunanje človeka, temveč sama dejanskost duše kot njegovega bistva.

življenje na sebi, temveč najkoristnejše in najdonosnejše življenje človeka.[9] V tej meri Platon, čeprav se celotna obravnava v *Državi* dogaja s pogledom, usmerjenim k tistemu čistemu, pravičnosti duše in v njej udejanjene polnosti življenja, na prvi pogled paradoksalno, ne misli na sebi, temveč ju ugleda skoz prizmo dogodkov in podobe pravičnosti v človeškem življenju (612a5–6).[10] Potrebno je uvideti, da se s tem pokaže naravnost demonska veličina človeške narave. Kajti to, da se človek resnično vzpostavi v vrlini pravičnosti, pomeni, da njegova bistvena bit korenini v resnici duše, ki pa ni več nekaj zgolj človeškega, temveč resnica življenja kot takega in v celoti. Donosnost in korist pravičnega življenja zato ne obstojita ne v ohranjanju in širjenju moči ne v rasti materialnega bogastva, temveč v resničnem udejanjenju človekove narave iz stika in v stiku s tistim, kar je neprimerljivo večje od človeka – celoto vsega, kar je.[11]

Specifičnost tega stika leži v tem, da se v njem stika in vzajemno vzpostavlja tisto, kar si je sorodno: človek resnično in bistveno je, kot pravičen, samo tako, da se s čisto pravičnostjo duše v njem resnično vzpostavi življenje samo. Prav ta pomiritev človekovega dobrega z dobrim življenja v dobrem duše pa je, kakor lahko zaslutimo, če sledimo nekemu mestu iz dialoga *Harmid*, blaženost (*eudaimonía*, *Charm*. 173c7–174a6).[12] Miselna osnova tega pojma se torej na sledi opredelitev dobrega, koristnosti in vrline razpira kot dejanska popolnost in zadostnost biti

9 Prim.: »‘Pravična duša in pravičen človek bosta torej živela dobro, krivičnež pa bo živel slabo?‘ ‚Tako kaže,‘ je odgovoril, ‚pač v skladu s tvojim razmislekom.‘ [354a] ‚In vendar – kdor dobro živi, je srečen in blažen, kdor pa ne (živi dobro,velja zanj) nasprotno?‘ ‚Vsekakor.‘ ‚Pravičen človek je torej srečen, krivičen pa nesrečen?‘ ‚Naj bo,‘ je rekel. ‚Toda ne prinaša ti prednosti to, da si nesrečen, ampak da si srečen?‘ ‚Vsekakor.‘« (353e10–354a7)
// Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1028. Op. prev. //

10 V tem smislu predstavlja zaključna, deseta knjiga *Države*, zlasti mit o Eru, svojevrstno povrnitev k doksi in videzu, tj. ugledu, ki ga po občem mnenju bogov in ljudi pravičnost ima, ko človek še živi, in tudi po njegovi smrti (612a8-d9 isl.).

11 Stik duše in celote življenja v čisti vrlini pravičnosti prihaja do besede še posebej v domala mimobežnih in nadalje netematiziranih napotilih na to, da je obravnava pravičnosti, duše in polisa obravnava tistega, kar je največje (578c6–8), in da na nek način zadeva celoto časa – tisto, kar je nesmrtno in večno (502b1, 486a).

12 V sklopu zaključnega, prav tako neuspešnega, poskusa, da bi opredelil in obranil koristnost premišljenosti kot samospoznanja, Sokrat izpostavi, da popolna dovršitev in udejanjenje (*télos*, 173d6) dobrega delovanja in življenja (*tò eũ práttein*), tj. popolna blaženost in sreča (*tò eudaimoneĩn*), obstoji v tem, da delujemo in živimo v skladu z védenjem (d3–4, d6–7), torej tako, da védenje postane osnova in vsebina življenja. Pri tem ne gre za kakšno posamično védenje, temveč za to, da se življenje z védnostjo in popolna sreča skladata samo, kolikor vedoči poleg prihodnjih pozna tudi vse pretekle in zdaj bivajoče resničnosti, kolikor torej ni ničesar, česar ne bi poznal (174a4–6). Na ta način se pokaže, da človekovo življenje, ki ga izpolnjuje in dovrši védenje o vsem, kar je – blaženost in dobro življenje –, sovpada z izpopolnjenostjo in dovršenostjo celote vsega same. In čeprav v okviru dialoga *Harmid* poskus, da bi védenje utemeljil kot samospoznanje in ga naredil in prikazal kot topos polnega udejanjenja življenja, spodleti, Platon te misli ne le nikdar ni opustil, temveč je prav ona, se zdi, osnova obravnav v *Državi*, pa tudi v nekaterih drugih dialogih. Glede enotnosti lepega, dobrega, koristnega in pravičnega z blaženostjo prim.: *Alk. I* 115a1 isl.

bivajočega glede na njegovo lastno naravo, razpira se kot bistvena bit bivajočega. Toda te popolnosti bistvene biti ne smemo ugledati v abstraktni onostranskosti, temveč z vidika enovite zadostnosti in resnice človeka, duše in življenja samega. Blaženost je bistvena, njegovi lastni naravi ustrezna bit človeka, ki jo omogoča pravičnost duše kot dejanskost življenja samega. Pravičnost duše in v njej dejanska resnica življenja tedaj nista nič drugega kot, tako rekoč, »nadčloveška« bivajočnost (*ousía*) človeka, katere smisel je, da je bistvena bit človeka pravzaprav bit in dejanskost duše kot njegovega bistva.

Z vidika vprašanja o pravičnosti se tako vprašanje o duši in polisu raztopi v vprašanje o notranjem odnosu med človekom, dušo in življenjem. Vloga in mesto polisa pri tem nista obstranska, namreč že zaradi tega, ker je vprašanje o pravičnosti nasploh mogoče pravilno postaviti samo pod predpostavko povezave med človekom, polisom in dušo. Uvideti namreč, kaj pravičnost je, pravi Sokrat, ni nič neznatnega, temveč zahteva človeka z ostrim pogledom (368c7-d1), in zato, zatrjujoč, da obstajata pravičnost enega človeka in pravičnost celotnega polisa (368e2–3), predlaga: »raziskujmo najprej pri polisih, *[369a]* kakšna neki je {*poíon tí estin*} (pravičnost), potem pa jo bomo na tej osnovi opazovali tudi pri slehernem (posamezniku), pri čemer bomo podobnost {*tḗn* [...] *homoiótēta*} večje (pravičnosti) skušali opaziti v uzrtosti manjše.« (368e8–369a3)[13] Obravnava v tem delu zadeva prav to analogijo med posameznikom in polisom z vidika enakosti ali podobnosti pravičnosti. Pri tem je predpostavljeno, da je tu le stežka mogoče govoriti o dveh podobnih, a različnih oblikah, pri čemer bi, kakor se neredko tolmači, tisto večje, polis, služilo kot ilustracija za tisto manjše, za posameznika.[14] Nekaj drugega namreč sugerira že beseda *homoiótēs*, brez dvoma ena pomembnejših besed Platonovega filozofiranja, katere pomen podobnosti sloni na tistem istovetnem in skupnem, celo enakem (*tò hómoion*).[15]

Pravičnost polisa Platon opredeli iz momentov njegovega nastanka in rasti: »‘Če bomo torej v misli videli, kako nastaja polis {*ei gignoménēn pólin theasaímetha lógōi*}, bomo vsekakor videli nastajati tudi njegovo pravičnost in krivičnost?‘

13 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1039. Grški izvirnik v oglatih – {} – oklepajih je v besedilo slovenskega prevoda vstavljen v skladu s posegom avtorja prispevka. Op. prev.

14 Tako je za J. Annas polis zgolj »iluminacija« ali »ilustracija« posameznika in njegove duše (Julia Annas, »Politics and Ethics in Plato's *Republic*«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 141–160, str. 145, 151, 153, 158, 160). Zato Annasova sklepa, da so Platonove politične ideje, ki se po njej tičejo izključno polisa in so ločene od etičnega problema blaženosti, v *Državi* precej nejasne in jih je, glede na to, da jih »razvija na zgolj skicirane, nepopolne in ekstremne načine, težko umestiti v tradicijo resne politične filozofije« (str. 152–153).

15 Da sta podobnost in enakost notranje povezani in da mora vse podobno obenem biti na nek način tudi enako, razvija Platon zlasti v dialogu *Parmenid* (139e8, 140b1, 148a3). Ta bistvena sopripadnost podobnosti in enakosti je odločilen moment t. i. dokaza nesmrtnosti duše iz anamneze v dialogu *Fajdon*.

‚Najbrž,' je odgovoril.« (369a5–7)[16] Tu torej ne gre niti za stopnje zgodovinskega razvoja niti za neposredne vrste polisov, temveč za notranje momente nastanka polisa, katerih vzajemnost tvori to, kar on je. Počelo polisa, izdelujoč ga torej z mislimi in besedami iz njegovega iz njegovega počela (*eks arkhēs*, 369c9–10, 376d9–10), prepozna Platon v nezadostnosti posameznika za zadovoljevanje biološke potrebe (*hreía*) po preskrbi (369c-d). Od tod pa izhaja potreba po drugih ljudeh (369b5–7): z zbiranjem mnogih v skupni naselbini, v polisu (369c1–4), človek preseže posamično nemoč in nezadostnost za življenje in se v celoviti uspešnosti udejanja kot skupnost.

V tem smislu je potrebno uvideti in poudariti troje. Prvič, počelo polisa je neka enotnost, namreč enotnost zadostnosti in popolnosti človeka v skupnosti. Sledeč temu vsebino in smoter polisa Platon opredeli kot enovitost (422e isl.). Enovitost polisa ali, kakor je zapisano drugje, njegovo največje dobro je udejanjena enotnost počela – resnično življenje človeka. Počelo *(arkhḗ)* polisa je torej začetek, vendar ne v zgodovinskem, temveč v bistvenem smislu, kar pomeni, da je obenem tudi smoter (*télos,* 371e10), ki se izpolni v dovršenem dobrem polisa (*teléōs agathḗ,* 427e7). Na ta način pa, in to je tisto drugo, počelo polisa sovpade z resnično popolnostjo človeka v vrlini pravičnosti, zato Sokrat pravi, da pravičnost resničnega in zdravega polisa nastaja iz potrebe, ki ljudi zbira skupaj (371e12––372a2). Z drugimi besedami, svojo bistveno bit človek doseže v pravičnosti polisa. Tretjič, enotnost počela in enovitost polisa se udejanjata in vzpostavljata kot mnoštvo skupnosti.[17] Enotnost počela namreč ni nepremična monada, temveč je celoten razpon dejanske izpopolnitve tistega posamičnega v skupnosti. Počelu je, z drugimi besedami, imanentno notranje gibanje, s katerim in v katerem človek postaja zadosten in ki se razodeva kot dogajanje enotnosti mnoštva. Iz povedanega se torej prikazuje substancialna povezava med človekom in polisom, tj. njuno bistveno poistovetenje v enotnosti dogajanja skupnega počela. To enovito dogajanje, v katerem sovpadata človek in polis, je potrebno dojeti kot temeljni značaj pravičnosti.

16 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1039. Op. prev.

17 Prim.: »Ko si to odgovoril,« pravi Sokrat, »sem namreč pomislil, da se nihče med nami ne rodi zelo [370b] podoben slehernemu (drugemu), temveč se (od njega) razlikuje po naravi: eden je (primeren) za opravljanje nekega dela, drugi za opravljanje drugega.« (370a7-b4 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1040. Op. prev. //; prim.: 374b6-c2, 397e1–2) »Zaradi tega posamezna dela v večjem številu – in to tako lepše kot laže – nastajajo tedaj, ko jih posameznik dela v skladu s (svojo) naravo in v pravem času, pri čemer se ne posveča drugim (opravilom).« (370b4-c5 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, 1040. Op. prev. //) Glede pravega časa v kontekstu nastanka in transformacije polisa prim.: Ozren Žunec, »Moreplovstvo i polis u Platonovoj *Politeji*«, *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*, Petar Šegedin i Ozren Žunec (prir.), Zagreb 2008, str. 241–294, str. 254–256 isl.

Momenti nastanka polisa tako niso zgodovinski momenti, rezultat katerih bi bil polis, temveč notranji momenti, v hkratnosti in vzajemnosti katerih se dogaja človek v svoji najvišji možnosti, kot pravičnost polisa. To se kaže že na ravni prvotnega in najpotrebnejšega polisa (369d11), ki ga tvori skupnost obrtnikov (370d5–7), kmetovalcev (d9-e3) in trgovcev (e5 isl.). Kot forma zadovoljene in zavarovane elementarne preskrbe je prvotni polis namreč, čeprav na najnižji ravni, vendarle oblika udejanjenja svojega počela kot maksimalnega smotra vse človeške skupnostnosti: popolnosti in zadostnosti življenja. In morda leži vsaj deloma prav v tem, da prvotni polis že na nek način je to, kar polis v bistvu je, razlog, da ga Platon opredeli kot resničnega in zdravega (372e6–7) in mu pripiše svojevrsten arhaični mir večno izpolnjenega cilja človekovega življenja: »In ker bodo živeli tako v miru, združenem z zdravjem, je razumljivo, da bodo umrli v starosti, potomcem pa izročili drugo, (spet) takšno življenje.« (372d1–2[18])[19]

Toda kakor popolnost resničnega in zdravega polisa ni zgodovinsko prvotna, tudi ni zgodovinsko zaključna stopnja nastanka polisa v njegovem počelu. Zadovoljujoč raznovrstne potrebe in generirajoč nove, polis raste in se povečuje, s čimer nastane nabrekel (*phlegmaínousan*) in razkošen polis svinj (*hyo n pólin*, 372e8-d4). Vzrok nastanka polisa svinj je rast potreb, ki prekoračuje mejo najnujnejšega in ruši mir zadostnega življenja (373a1 isl., d7–10) in s tem tudi polis kot enovitost. Pri tem je pomembno, da je brezmejna težnja po več navzoča že s potrebami v počelu polisa samimi. T. i. polisa svinj namreč ne opredeljuje novo počelo, temveč je tak polis rezultat pomanjkanja mere in meje pri potrebah za zadostno preskrbo. V tem smislu Glavkon natanko v tistem miru izpopolnjenega življenja resničnega polisa (372d4–5) razpozna polis svinj. To z drugimi besedami pomeni, da zdravi polis in polis svinj nista dva različna polisa in da slednji ni oblika propada in degeneracije prvega. Resnični polis in polis svinj sta dva momenta, s posredovanjem katerih se odpre celovit pogled na dogajanje počela polisa. Toda

18 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1042. Op. prev.

19 Na tej sledi se giblje tudi Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 361–362. Drugače misli Höffe, po katerem »v zdravem polisu ne vlada […] nikakršen visoki ideal, temveč (jasen) lasten interes, še natančneje, animalni interes po (pre)življenju (369d: *tou zên heneka*), dopolnjen z interesom po olajšanju življenja (prim.: 369c: *ameinon*, bolje).« (Otfried Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 69–93, str. 74.) Po njem je prvotni polis mesto spontane pravičnosti, ki sloni na nesamozadostnosti človeka kot »temeljni antropološki danosti« (str. 73). Kljub temu tudi Höffe pravi, da že elementarni polis razpolaga z lastnostjo, ki se bo na jasen način prikazala šele kasneje, kot določitev lepega polisa: »prebivalci zdravega polisa gradijo enovitost. Njegova harmonija posamičnega in skupnega dobrega dosega popolnost, ki se izmika celo idealnemu polisu,« kolikor se morajo namreč, kakor to razume Höffe, vladarji-filozofi za določen čas odreči lastni sreči in vladati (str. 74–75).

k njuni interakciji sodi omejujoči moment, ki rast k popolnosti postavlja v mero človeške narave.[20]

Rast polisa je po Platonu upravičena vse dotlej, dokler ostaja enoten in enovit (423b9–10), torej do tiste mere, v kateri se z njim oblikuje in ohranja enotnost počela kot bistveno udejanjenje človeka. Potreb samih pa, čeprav so nujne kot impetus gibanja, ni mogoče odmeriti in omejiti glede na njihov cilj in zato življenje, namesto k bistveni polnosti, vodijo v propad in v uničenje. Zato Sokrat poveča polis za sloj čuvarjev (*phýlakes*), ki varujejo enovitost polisa. Neposreden povod za vpeljavo čuvarjev je obramba polisa spričo nevarnosti propada v vojni s sosednjo deželo (373e4), nevarnosti, ki je tudi sama rezultat rasti potreb in povečanja polisa.[21] V čuvarjih zato Sokrat prvotno prepozna vojake (374a1, 374e4 isl.), ki poleg srčnosti telesa in duše premorejo tudi filozofskost in ljubezen do učenja (375e10, 376b1, b11-c2).[22]

Toda razlaga vzgoje kaže še nekaj.[23] Vzgoja čuvarjev se osredotoča tako na dušo *(mousikḗ)* kot na telo, toda ima en sam, enoten cilj: oblikovanje in vzgojo narave čuvarjev, ki bi bili čim bolj ustrezni njenemu lastnemu delu, varovanju polisa. Pri tem je odločilnega pomena, da prvenstvo z ozirom na ta cilj poseduje duhovna vzgoja (376e isl.). Pomembnost duhovne vzgoje sloni na posnemanju (*mímēsis*), vsa vrednost, a tudi vsa nevarnost katerega korenini v tem, da narava posnemovalca nadaljuje in uteleša posnemano tako, da se posnemovalec oblikuje kot ti-

20 Čeprav opozori na to, da Platon tisti hoteti-več deloma pojmuje kot conditio humana, namreč kot nevarnost, ki se ji človek na daljši rok ne more izmakniti (Höffe, 1997, str. 81), Höffe v zdravem polisu in polisu svinj vendarle razpozna dvoje različnih oblik polisa oziroma dve, v bistvenem nepovezani stopnji: čisto naravno stopnjo prazadovoljstva in stopnjo poželjivosti, na kateri se izgubijo naravne meje potreb in se odpre brezmejni prostor njihovega zadovoljevanja (ib., str. 82). Iz razlage vendarle ni povsem jasno, kako naj bi naravna meja nujnosti preskrbe omejila, iz njih samih, prvotne animalne potrebe.

21 Z rastjo potreb se množi število obrtnikov, kmetovalcev in trgovcev, nastajajo nove veščine in umetnosti (373a1 isl.), pri čemer se polis v celoti povečuje in širi. S tem pa se izpostavlja nevarnosti vojne s sosedi, ki jih žene enako hotenje po rasti in povečanju (373d).

22 To razlago Platon gradi na primerjavi s psom čuvajem. Pri tem kot tisto, kar je vredno čudenja (376a2–3), izpostavi, da pes prijazno pozdravi znanca, čeprav mu ta nikdar ni storil nič dobrega, in se razjezi na neznanca, ne da bi prej pretrpel kar koli slabega od njega. (Prim. Heraklitov fragment B 97.) Ob tem je iz besedila *Države* jasno razvidno, da gre Platonu za pravo védenje in spoznanje in ne zgolj za posledično reakcijo na dobro ali slabo. Zehnpfennigova iz te vloge čuvarjev sklepa, da pri idealnem polisu ne gre preprosto za stopnjo v nadaljnjem razvoju polisa svinj, temveč za preorientacijo in preobrat subjektivne mere (pleoneksia) v objektivno (filozofija) (2001, str. 99).

23 Natančneje o vzgoji: Monique Canto-Sperber / Luc Brisson, »Zur sozialen Gliederung der Polis«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 95–117, str. 99 isl.

sto, kar posnema.[24] Ko opredeljuje, katere posnemovalce je potrebno dopustiti, Sokrat pravi:

> Poiskati moramo pač tiste ustvarjalce, ki so naravno nadarjeni za to, da sledijo naravi lepega in spodobnega {*tḗn toû kalou te kaì euskhḗmonos phýsin*}, tako da bo naša mladina živela kakor na zdravem kraju in bo deležna koristi od vsega, najsi se njenega pogleda ali sluha od koder koli dotakne neko od lepih del, kar ji kot sapa prinaša **[401d]** zdravje s koristnih krajev ter jo takoj, od otroštva naprej, ne da bi se zavedala, vodi do podobnosti z lepo mislijo <*lógos*>, do prijateljstva in soglasja z njo (401c4-d3).[25]

Cilj vzgoje čuvarjev, nadaljuje Sokrat, leži v tem, da mladenič, čigar duša se z ustrezno vzgojo hrani z lepim in dobrim, na ta način uteleša lepo in dobro in tudi sam postaja tak (e1–402a1). S tem dosega prav tisto najlepše (*to kálliston*), kar je najbolj vredno ljubezni (*erasmiőtaton*), to pa je tisto, v čemer sovpadajo lepe odlike-značaji, ki bivajo v duši, in tisto, kar je z njimi v soglasju in se sklada v podobi. Oblika vzgoje, ki je najustreznejša – poglavitna (*kyriōtátē en mousikēi trophê*), najprodornejša in najmočnejša – temu cilju ljubezenskega utelešenja lepote, je vzgoja v glasbi (403c6–7). Ritem in harmonija namreč najbolj prodirata v notranjost duše in se je najmočneje dotakneta in jo na ta način naredita tako, kakršna sta sama (401d5-e1). Onkraj enostranske omejenosti na tisto vojaško in vojno, na telesno nasploh, vidi torej Platon cilj in smoter vzgoje čuvarjev v tem, da se z vzgojo duše uteleša lepota v ljubezni do lepega. Toda kaj naj bi to pomenilo in kako naj bi to dojeli z ozirom na posebno nalogo čuvarjev, da varujejo enovitost polisa?

Eros je, pravi Sokrat, po naravi tak, da v nasprotju z manično razuzdanostjo zmerno in uglajeno (*sōphrónōs te kaì mousikōs*) ljubi tisto, kar je urejeno in lepo (*kosmíou te kaì kaloû*, 403a7–11). Tisto urejeno in lepo je ustreznost in spodobnost lepote duše in podobe človeka-mladeniča. Lepota je, z drugimi besedami, skladnost in red (*kósmos*) v smislu dobre oblikovanosti narave v ustreznem tele-

24 Prim.: posnemanja, »če trajajo od mladih nog naprej, postanejo nravi in narava, tako v telesu in glasu kot v razumu« (395d1–3 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1063. Op. prev. //). Vzgoja (*trophê*), z drugimi besedami, ni nič drugega kot hranjenje (*tréphein*) s tistim, kar ustreza naravi, hranjene, s katerim se v naravi hranjenega uteleša prehrana sama. Vzgoja tako sloni na enem izmed pomembnejših Platonovih uvidov: enako vselej k sebi kliče enako (425c1–2). Predpisovanje dopustnega in nedopustnega glede vsebine in oblike zgodb in harmonij in ritmov v glasbi na koncu druge in v večjem delu tretje knjige je v bistvenem posledica na tem temeljnem uvidu izgrajenega načela, da smejo čuvarji od malega posnemati samo tisto, kar je podobno in lastno njihovi naravi in smotru, varovanju svobode polisa: hrabra, skromna, sveta, svobodna ipd. dejanja, medtem ko jim ne pristojijo dela, ki so za svobodnega človeka nedostojna (399c1–3, 401b1 isl.); v glasbi pa smejo biti izpostavljeni samo tistim harmonijam in ritmom, ki spodbujajo zmernost, treznost in spodobnost, skladnost (398c1 isl.).

25 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1069. Op. prev.

snem liku (*eu-shēmosýne*). V lepoti duše tako domala izgine razlika med t. i. notranjim bistvom, vsebino, in podobo, formo, pri čemer dobro duše – njena popolna dejanskost v vrlini – sovpada z njeno lepoto, pojavitvijo v njej ustrezni podobi. Ta enotnost bistva in biti duše je osnova Platonovih razmišljanj o lepoti kot enovitem cilju vzgoje duše čuvarjev. Telesna in muzična vzgoja se namreč, kakor poudarja Sokrat, ne osredotočata na telo in dušo kot na dvoje, kar si je različno, temveč samo na dušo (410b10-c6), oziroma: to je le njun postranski namen, v resnici so ju bogovi dali, da bi služili slogi med srčnostjo in filozofskostjo telesa in duše (411e4–412a2, 410e5–411a3). To pomeni torej, da vzgoja, katere cilj je lepota, resnica in dobrota duše, to lepoto dosega v svojevrstni enovitosti duše in telesa. Z lepoto duše je, z drugimi besedami, mišljena njena popolna resnica kot sloga duše in telesa.

Osnovanje celote vzgoje na vzgoji duše implicira torej dvoje. Prvič, kaže, da resnična dejanskost in polna zadostnost človeka v polisu, ki naj bi ga varovali čuvarji, sovpadata z lepoto in resnico duše, ki jo čuvarji z vzgojo utelešajo kot skladnost duše in telesa. Gre za notranjo istovetnost dveh, sprva na prvi pogled povsem različnih ciljev vzgoje: varovanja polisa v njegovi enovitosti in doseganja resnice in lepote duše. Drugič, človek po svoji naravi ni vsota duše in telesa, temveč je njegova resnična in bistvena bit duša, ki v svoji resnici, dobroti in lepoti obsega telo kot imanentni moment lastnega razpona: meni se ne zdi, pravi Sokrat, da bi čilo telo lahko v tem, v čemer je dobro, s svojo vrlino dušo naredilo dobro, temveč, nasprotno, dobra duša s svojo lastno vrlino pusti (*parékhein*) telesu, da postane kar najboljše (403d2–4). Resnica in lepota duše sta torej sorazmerje duše in telesa, ki se z vzgojo duše čuvarjev uteleša kot resnična dejanskost človeka v polisu. In ponovno se potrjuje: bistvena bit človeka, njegova bivajočnost, je bit duše kot njegovega bistva.[26]

In prav ta uvid v lepoto, dobro in resnico duše kot skupno in istovetno dobro človeka in polisa predstavlja osnovo za Sokratovo izjavo, da bodo najboljši in najbolj izvrstni (*áristoi*) čuvarji, ki naj bi postali vladarji (*árkhontes*, 412c2), najbolj ljubili in z največjo pozornostjo skrbeli za dobrobit polisa zato, ker je to njihovo lastno dobro (412b8-e3).[27] Potrebno je poudariti, da tu ne gre za golo komplementarnost in zunanjo ustreznost med čuvarji in dobrim polisa. Delo čuvarjev, ki je naj-

26 Glede duše kot bistva človeka prim.: *Alk. I* 129c5–130c7, zlasti: *hḗ psykhḗ éstin ánthrōpos* (130c5–6); *Charm*. 156e4–10. Ob tem prim.: Canto-Sperber / Brisson, 1997, str. 99, op. 4. Glede vzgoje in bistva človeka prim.: B. Despot, »Filosofia kao paideia«, *Metodički ogledi* 2 (1991), str. 107–110. Po J. Stenzlu je bistvo vzgoje (*paideía*) pri Platonu vzajemni odnos med resnico posameznika in resnico skupnosti (prim.: Julius Stenzel, »Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon«, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von Konrad Gaiser, Hildesheim 1969, str. 98–108, str. 101 isl., zlasti str. 102).

27 Prim.: Zehnpfennig, 2001, str. 103.

pomembnejše in največje (*mégiston*, 374d8), kolikor varuje enovitost polisa kot največje dobro (*mégiston agathón*, a3), ni delo, ki bi ga čuvarji zgolj lahko opravljali, temveč jim pripada po naravi. Delo čuvarjev je njihovo dobro, vrlina in lepota – dejavnost, v kateri oni bistveno so to, kar so. To samosvoje delo resničnega čuvarja Platon zaostreno zvede na eno sámo véliko, zadostno (*hikanón*) zapoved: na skrb za vzgojo, zlasti glasbo (423d8-e4 isl., 424d1–2). Mimetična vzgoja pa je, kakor je bilo rečeno, dejansko utelešenje resnice in lepote duše. Enotnost polisa – resnično bit človeka v lepoti in dobroti duše – je potemtakem potrebno varovati tako, da jo z vzgojo utelešajo in v dejanskosti polisa dejavno vzpostavljajo čuvarji sami. Vtem ko z vzgojo v ljubezni do lepote utelešajo lepoto in dobroto v lastni duši, predstavljajo čuvarji vozliščni moment, s katerim se polis spoji in poveže iz svojega počela kot celovita enotnost (462b1–2, d1–2). Čuvarji niso čuvarji v militarističnem smislu sredstva za mehanično obrambo skupnosti pred notranjo ali zunanjo nevarnostjo, temveč so imanenten moment samonikle rasti in ohranjanja polisa v njegovem lastnem počelu. Prav v njih in skoznje, v lepoti duše kot skladnosti duše in telesa, dobi neizmerna težnja po zadostnosti preskrbe mero, ki ustreza bistvu človeka. Zato čuvarji, kljub videzu odrekanja, živijo, kakor piše v besedilu, v večji blaženosti kakor olimpijski zmagovalci, kajti s svojo zmago, tj. z doseganjem sebi lastnega dobrega – resnice in lepote duše –, rešijo celoten polis (465d2-e2) kot resnično dejanskost človeka samega.[28]

Z delom čuvarjev se torej polis vzpostavlja kot resnica duše in bistvena bit človeka, doseže samega sebe kot popolno dejanskost lastnega počela: postane, kakor piše v besedilu, dovršeno dober (*teléōs agathḗ*, 427e7). Popolno ali dovršeno dobro polisa, kot njegova bistvena bit, je torej lepota duše kot resnično dobro človeka. To dejansko dobro polisa Platon premišlja z vidika enovitosti treh stanov polisa, njihovo enovitost pa z vidika stapljanja njihovih vrlin v vrlini pravičnosti (427e10–11).

Modrost (*sophía*) je preudarno upravljanje (*euboulía*, 428b6 isl.) kot védenje (*epistḗmē tis*, b6–7), ki varuje to, kar polis je (*hē phylakikḗ epistḗmē*, d6–7). To védenje je védenje o celotnem polisu, ki se na ta način v odnosu do sebe in do drugih polisov vzpostavlja kot celota (c11-d3), in sicer celota vladavine upraviteljskega védenja. Polis je pogumen po sloju čuvarjev. Pogum (*andreía*) je »moč in nenehno ohranjevanje pravilnega in zakonu vdanega mnenja v stvareh, ki so oziroma niso strašne« (430b2–6;[29] 429b9-c1, c7–8, 430a3–4), je, navsezadnje, vé-

28 Drugače Canto-Sperber/Brisson: »Platonov cilj pri vpeljavi polisa v *Državi* obstoji v tem, da moči ne bi prepustil denarju ali brutalnemu nasilju, temveč védenju, in sicer védenju, ki je militaristično podprto; razpolaga s pomožno skupino, ki mu omogoča, da se brani pred napadi od zunaj in da se vzpostavlja navznoter.« (1997, str. 116.)

29 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1092. Op. prev.

denje od dobrem in zlem (*Lach*. 194 d1 isl.). To moč in ohranjevanje mnenja o strašnem v vsakega izmed čuvarjev vsaja in trajno uteleša vzgoja (429c2, 7), tako da je mnenje o strašnem mnenje o tistem, kar uničuje čistost in resnico duše (tj. užitki, žalost, strah in poželenje, 429d1–2, 430a7-b2) in kar na ta način nevarnosti izpostavlja tudi celoten polis.

Premišljenost (*sōphrosýne*) ne pripada določenemu delu polisa, temveč se razširja na njegovo celoto – tako na vladarje kot na podložnike. Je sloga (*homónoia*, 432a7), soglasje (*symphōnía*, a8, 430e3) in skladnost (*harmonía*, 431e8, 430e4) med slabšim in boljšim delom glede tega, kateri od obeh naj bi vladal tako v polisu kot v slehernem posamezniku (432a7–9). Premišljenost tako povezuje polis v urejeno (*kosmos*, e6) celoto, toda, v nasprotju z modrostjo, ne s silo vladarskega védenja o najmanjšem delu (428e7–429a2), temveč s soglašanjem celote o tistem, kar je vladarsko. V premišljenosti je zato na delu svojevrstno zbiranje polisa vase, ki določa polis kot celoto samoupravljanja in avtonomije védenja.[30]

Pravičnost Sokrat razpoznava v tem, da sleherni posameznik opravlja samo tisto, za kar je njegova narava najbolj prikladna (433a1–6): pravičnost je opravljanje svojega, »ukvarjanje s svojimi zadevami« (*tò tà hautoũ práttein*)[31] in ne z mnogimi deli (433a8-b1, b3–5). Pravičnost se na ta način kaže kot notranja zakonitost, ki, vtem ko omogoča modrost, pogum in premišljenost slojev polisa, omogoča polis kot enoviti sklop v sebi zadostnega upravljanja. Kajti če sleherni posameznik in vsak sloj polisa samo tako, da opravlja svoje, zares je to, kar je po naravi, bodo vladarji vladali v skladu z védenjem in bodo čuvarji negovali mnenje o nevarnosti, vsi skupaj pa se bodo podrejali tistemu najboljšemu. Kakor modrost in premišljenost se tudi pravičnost torej nanaša na polis kot celoto. Toda pravičnost celote polisa ne omogoča kot odnos posamičnih momentov do vladarskega in tudi ne kot delokrog njegove vladavine. Samoupravno celovitost polisa omogoča tako, da je vsak posamični moment polisa natanko to, kar je po svoji naravi. Enotnost vladavine tistega najboljšega, vladavine, ki nastaja sama iz sebe in se sama vzdržuje, opredeljuje spontana in samonikla enotnost mnoštva.

Usklajenost in istovetnost dobrega polisa in dobrega človeka v lepoti in resnici duše se torej zdaj razkrivata v tem, da se lepota duše z vzgojo čuvarjev uteleša kot pravičnost polisa. Povzemajoč bistveno je potrebno poudariti troje. Prvič, polis je v svoji notranji rasti in razčlenjeni izpopolnjenosti enovito dogajanje lastnega počela. Tisto, kar se dogaja kot celota polisa, je sámo-prevladovanje izvorne nezadostnosti posameznika v zadostnosti skupnosti. Tako sloj obrtnikov, kmetovalcev

30 Po Krämerju je to kaže, da poreklo pojmov pametnosti in pravičnosti v *Državi* leži v vrlini premišljenosti, ki jo v dialogu *Gorgija* Platon opredeli kot *oikeios kosmos* (1959, str. 84, 87).

31 Prim.: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1095. Op. prev.

in trgovcev – sloj animalnega, v samem sebi neobrzdanega in slepega impetusa po preživetju – kot sloj čuvarjev – sloj, ki uteleša in s svojim vladarskim delom, tj. védenjem, vzpostavlja polis kot resnico, lepoto in dobroto duše –, zato tvorijo tri momente enovitega dogajanja počela. To enovito dogajanje lahko opredelimo kot enotnost avtonomije védenja, s katero se prvotno brezmejno odprta in nesamozadostna bit človeka sámo-omeji v polno resnico in zadostnost lastne narave.[32]

Drugič, enovitost polisa Platon misli kot pravičnost celote polisa, tj. na ta način, da je vsak posamični moment polisa to, kar je, vtem ko opravlja svoje. To torej, kar polis je – avtonomna celota vladavine najboljšega –, se sámo iz sebe vzpostavlja kot enotnost mnoštva. Avtonomija spontane enotnosti mnoštva na ta način razkriva, da polisu, kakor tudi vsemu živemu, pripada samonikla rast lastne popolnosti. Pravičen polis je potemtakem dejanje tistega, kar so Grki mislili kot naravo ali prirodo (*phýsis*): rast iz lastnega počela in v svojem počelu, ki ni rast v nekaj drugega, temveč je sámo-rast in sámo-gibanje tistega, kar bivajoče vselej že je, gibanje, ki je ostajanje v sebi ali, kakor je zapisano v *Filebu*, postajanje, doseganje (lastnega) bistvovanja.

Tisto, kar se v polisu udejanja na zadosten način, vtem ko postaja glede na svojo naravo, pa je človek. Natančneje rečeno, polis je mimetično utelešenje duše kot bistva človeka. Samonikla naravna rast, ki je na delu v obliki polisa, pravzaprav ni nič drugega kot resnično dogajanje duše, je to, da duša postaja to, kar je in kar mora biti. Kot resnična in zadostna, bistvena, dejanskost človeka je pravičen polis potemtakem dejanskost duše kot samonikle avtonomije védenja.[33] Ob tem je

32 V kolikšni meri gre Platonu samemu za ohranitev enotnosti razčlenjenega ustroja polisa, kaže tudi potreba po tem, da celoto polisa utrdi in utelesi z vero v resnico plemenite laži (*gennaîon pseûdos*, 414b8-c2), namreč z vero v mitski nastanek polisa iz treh rodov ljudi, ki so bratje in vsi rojeni iz zemlje (d1 isl.). V tem smislu Canto-Sperber / Brisson pravita, da mit o treh rodovih služi temu, da bi se enovitost polisa zasidrala na simbolični ravni (1997, str. 111 isl.).

33 Prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 360–361 in op. 2 (prim.: str. 394). Zdi se, da prav to postajanje duše iz nje same v njeno lastno bistvovanje predstavlja pomemben smiselni moment v Platonovem pojmu svobode. Kot nadvse vestni in popolni (*pány akribeîs*) izvedenci v svojem delu so čuvarji čuvarji svobode polisa (*eleutherías póleōs*, 395c1). Da ta svoboda sámo-izraščanja v tisto, kar je po svoji naravi, tvori bistveno določitev polisa in ga razkriva kot obliko živega postajanja in rasti, na različne načine kaže besedilo *Države*. Na nekem mestu je to mogoče razbrati iz poudarjanja naravnega vznikanja in izgotovljenosti polisa (*katà phýsin oikistheîsa*, 428e10), h katerima sodi, da narava, »ko celoten polis tako raste in je lepo upravljan«, vsakemu sloju nudi sodelovanje in delež v popolnosti njemu lastne sreče (421c3–6 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1084. Op. prev. //). Prav tako se to zrcali v Sokratovem namigovanju na to, da zadeva tistih, ki ustvarjajo polis iz počela, ni predpisovanje zakonov do potankosti, temveč postavljanje ustreznih načel, medtem ko je vse drugo odvisno od svobodnega razvoja človeka iz teh načel (424a, 425c10-e4, 427a2–6; prim.: Zehnpfennig, 2001, str. 104). Naposled se ta svoboda samoniklega postajanja razodeva tudi v naravi same pravičnosti. Pravičnost, ki jo iščemo, namreč ni uporabno pozitivno pravo, ki je potrebno šele tedaj, ko ljudje

za to dogajanje odločilnega pomena spontano sámo-zbiranje mnoštva v zadostno enotnost samoupravljanja, pri čemer narava nobenega momenta ne sme biti žrtvovana v imenu tistega višjega, temveč se odnos do višjega kot celota vzpostavlja iz narave slehernega posamičnega momenta. Zastavlja se vprašanje, kako je avtonomna enotnost mnoštva, kot bistvena bit polisa, obenem lahko tudi bit bistva človeka, duše.

Po razlagi pravičnosti polisa Sokrat raziskovanje pravičnosti posameznika prenese na raven duše in poskuša v njej najti iste rodove (*tà autà taũta génē*), ki se v polisu oblikujejo kot sklop treh vrst narave (*trittà génē phýseōn*, 435b4-c2). Gre za obravnavo vprašanja, ali je duša enovito dogajanje ali ne (436a8-b3). Da duša je enovito dogajanje razčlenjene enotnosti, Sokrat pokaže tako, da tri rodove ali moči duše izpostavi na temelju dveh kriterijev: po kriteriju nemožnosti enotnosti, ki bi sama iz sebe bila določljiva na nasprotujoče si načine, se nasprotne dejavnosti formalno kažejo in razločujejo kot različne,[34] pri čemer po kriteriju nujne osredotočenosti dejavne moči na njej pripadajoč predmet ugotavlja, da so te dejavnosti tudi vsebinsko kvalitativno distinktivne in določene.[35] Z uporabo teh kriterijev – ki sta pravzaprav prvi eksplicitni filozofski formulaciji načela nemožnosti protislovja in načela identitete – pri obravnavi duše se Sokratu najprej pokaže nasprotje med poželenjem *(epithymía)* in razumom *(logismós)*, tj. med njenim nerazumnim in želelnim *(alógistón te kaì epithymētikón)* in njenim razumnim *(logistikón)* vidikom (439a9-d8). Tretji vidik duše je srčnost ali volja *(thymós, orgḗ),* ki se razlikuje tako od razuma kot od poželenja, a je vendarle pomočnik razuma (440b4–7, e2–441c2).

postanejo krivični (405a-c). Ta pravičnost sodi, kakor kažejo začetne opredelitve pravičnosti iz prve knjige, k videzu človeškega mnenja, ki pravičnost vidi samo v odnosu do njenega nasprotja. Pravičnost, za katero gre Platonu, je čista pravičnost, ki je človeku vrojena in ki se razvija, vtem ko prihaja do sebe v lastni, z ničimer zunanjim posredovani čistosti, kot resnica njegove duše (405a1-c6 in 408d4- 409e2; prim.: Schütrumpf, 1997, str. 51–52).

34 »Očitno isto ne bo hkrati delalo ali utrpevalo nasprotnih (reči) z ozirom na isto in v odnosu do istega« (436b8–9 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1098. Op. prev. //); ali, v drugi formulaciji: nič istega nikdar ne bi v istem oziru in v odnosu do istega hkrati moglo utrpevati, biti ali delati nasprotno (436e9–437a2); ali, v tretji formulaciji: ni mogoče, da bi isto s svojim istim delom hkrati glede istega delalo nasprotne stvari (439b5–6). Če se torej v duši kažejo nasprotja – kakor so prikimavanje in odkimavanje, hrepenenje in zavračanje, pritegovanje k sebi in odrivanje od sebe (437b1–3) –, je mogoče sklepati, da je vsako od nasprotij stvar različnih dejavnosti duše in ne istih.

35 Tisto, kar se na nekaj nanaša, je v svojem odnosu zavezano in določeno s kakovostjo predmeta, na katerega se nanaša, pri čemer se tisto, kar je na sebi, nanaša na tisto, kar je na sebi (438a7-b2, d8–9). Potrebno je uvideti, da tu ne gre za t. i. avtoreferencialnost, tj. za istovetno kakovost dejavnosti in njenega predmeta (438e1), temveč za to, da neko dejavnost v obsegu in značaju njene dejavne moči specifično določa nujnost odnosa do njej pripadajočega predmeta (438d11-e8). Sleherno poželenje je samó poželenje po tem, na kar se po naravi osredotoča (437e7–8). Žeja, na primer, nikdar ne more biti poželenje po ničemer drugem kakor po pijači. Na enak način se tudi določeno védenje tiče samó določenega predmeta (437e4–6, 438c6-d3).

S tem se razpre istovrstnost troslojne strukture duše in polisa, ki se zrcali tudi v paralelizmu vrlin (441d1–3 isl.). Posameznik je moder zaradi razuma, h kateremu spada vladarska skrb za celotno dušo (441e4–5), kolikor namreč poseduje védenje o koristi za vsak posamični vidik in celoto duše (442c5–8). Pogum posameznika obstoji v volji ali srčnosti, tj. v tem, da volja kljub bolečini ali ugodju izvršuje tisto, kar ji nalaga razum, najsi je to strašno ali ne (441e5–6, 442b7-c3). Razum in volja tako skupaj, če ju duhovna in telesna vzgoja privede do skladnosti, kakršna sodi k celoti duše – kar pomeni, če se razum okrepi z lepimi govoru in nauki o odločanju in vladanju in če se volja s soglasjem in ritmom ublaži za poslušanje in izvrševanje –, nadzorujeta poželenje in najlepše pazita na korist celotne duše (441e8–442b9). Treznost je skladnost in prijateljstvo treh moči, ki soglašajo v vladavini razuma (442c10-d3). In naposled, pravičnost posameznika leži v tem, da sleherni vidik duše dela svoje, tj. da razum vlada in volja posluša (441d5-e6). Pravičnost duše je potemtakem, natanko tako kakor pravičnost polisa, svojevrstno dogajanje enotnosti mnoštva.[36]

Iz povedanega je mogoče razbrati, da paralelizem vrlin ne predpostavlja neodvisnosti vidikov duše in njihovih vrlin, temveč, nasprotno, njihovo sopripadnost in vzajemnost v enovitem dogajanju duše.[37] Modrost razuma ni mogoča, če ni zapovedujoče védenje o celoti duše in dobrem slehernega izmed njenih vidikov. Pogum volje ni mogoč, če ni poslušnost razumu. Tako prva kot drugi nista mogoča, če ne odmerjata poželenj v trajni napetosti z njimi in če na ta način ne ohranjata duše kot lastni naravi ustrezne celote dogajanja. Premišljenost, tj. zmernost in treznost, pa krepi vzajemnost vidikov duše v slogi, s katero se duša vzpostavlja kot svojevrsten, samega sebe zavedajoč se in s samim seboj uglašen slop vladavine

36 Iz povedanega sledi, da poželenja, vzeta sama zase, nimajo svoje vrline. Vrlina je namreč, kakor je bilo rečeno, bistvena popolnost bivajočega v izvrševanju tistega, kar mu je lastno. Vrlina je, z drugimi besedami, dejanskost bivajočega, v kateri z vzpostavitvijo njegovega lastnega bistva bivajoče postane zadostno, tj. je rešeno. V poželenjih Platon ne razpozna nikakršne določene narave, ki bi jo bilo mogoče potrditi v njeni enoviti dejanskosti – poželenja so na sebi tisto nezadostno in zato nenasitno, so brez sleherne mere in brez meje. Želelni vidik duše je, kakor piše v deveti knjigi, mnogoličen (*polyeidían*, 580d11) in se ga v njegovi enoviti naravi pravzaprav ne da opredeliti z enega vidika. Svoje ime dobi od poželenj, ki so tisto največje in najmočnejše v njem (e1–2), toda očitno ne tudi tisto edino. Zdi se, kakor da v poželenjih ni ničesar pozitivnega. Vendar je tudi pri duši, na temelju uvida v nujnost poželenj za počelo polisa, potrebno predpostaviti, da obstoji njihova pozitiviteta natanko v tem, da so impetus, slepi skok iz nezadostnosti, sila iz pomanjkanja. V tej luči se pokaže naravnost ključna vloga poželenja, ki se potrjuje, na primer, tam, kjer Platon ljubezen in naklonjenost filozofa do modrosti in resnice opredeli kot želenje (*epithymeîn*, 475b5), njega samega pa kot poželjivega (*epithymētikón*, b4) in želečega (*epithymētḗn*, b8). To seveda odpira vprašanja, v obravnavo katerih se na tem mestu ni mogoče spustiti. Drugače meni Krämer, ki iz prisotnosti premišljenosti in pravičnosti v celotni duši sklepa na specifično vrlino slehernega posamičnega dela duše, tudi nerazumskega (1959, str. 91–95).

37 Tako se je tudi z ozirom na štiri vrline delov polisa pokazalo, da nobena izmed njih ni samostojna, temveč da prav v enovitosti vzajemnega posredovanja tvorijo popolnoma pravičen polis. Na ta način lahko v kateri koli izmed njih prepoznamo preostanek drugih treh (428a2–5).

védenja. Gotovo ni naključje, da se v dialogu *Harmid* kot bistveno določilo premišljenosti pokaže samospoznanje. Duša se, naposled, kot enotnost dogajanja zrcali v pravičnosti. Pravičnost duše, vtem ko povzroča, da sleherni vidik duše dela tisto, kar mu pripada, in da v svoji vrlini je to, kar po naravi je in mora biti – da poželenja nenasitno hlepijo, da volja pogumno posluša, da razum modro vlada, da volja in razum omejujeta poželenja –, vzpostavlja dušo kot celovito, v samem sebi umerjeno avtonomno vladanje in upravljanje védenja. Tako se pravičnost kaže pravzaprav kot edinstvena krepost, namreč kot tista krepost, v kateri je na delu to, kar krepost na sebi tudi je: zdravje, lepota in dobro stanje duše (444e). Pravičnost je, z drugimi besedami, celostna vrlina, kajti, vtem ko omogoča sleherni del duše v njegovi vrlini, dušo od znotraj, iz narave njenih lastnih vidikov, napravlja za to, kar je: skladnost avtonomne celote.[38]

Orisano prepričanje o popolnem paralelizmu in analogiji med sloji polisa in vidiki v duši (441c4–7) odpira pot uvidu, ki je ključnega pomena za celoto Platonovih razmišljanj v *Državi*. Če namreč upoštevamo, da polis, človek in duša niso neodvisni predmeti obravnave, temveč da je polis samonikla dejanskost duše kot bistva človeka, tedaj pri analogiji med sloji duše in sloji polisa in pri vrlini pravičnosti, ki tako polis kot dušo napravlja za tisto, kar sta, nikakor ne gre zgolj za zunanji paralelizem. Nasprotno, osnovna implikacija imanentne sokonstitutivnosti človeka, duše in polisa je, da so mnoštvo in enotnost, del in celota, posameznik in polis v vrlini pravičnosti kot njihovem enovitem dobrem pravzaprav izenačeni in poistoveteni, ne pa zgolj zunanje povezani. To se zrcali tudi v teh besedah: »'In tako se pravičen mož z ozirom na samo obliko pravičnosti v ničemer ne bo razlikoval od pravičnega polisa, ampak mu bo podoben, mar ne?' ‚Podoben,' je pritrdil.« (435a5-b3)[39] Ne gre torej za dve obliki pravičnosti, kakor bi se lahko, glede na mesto 368e2–3, zdelo, temveč za eno in isto pravičnost v tistem, kar je večje, in v tistem, kar je manjše (434d2–435a3), pri čemer sta tisto večje in tisto manjše nujna momenta pravičnosti same. Naloga nadaljnje obravnave leži v tem, da to poistovetenje posameznika in polisa v enovitem dogajanju pravičnosti duše izpelje iz uvida v to, da duši po naravi pripada utelešenje v pravičnosti polisa.

Vrlina pravičnosti se Sokratu razkriva kot moč (*dýnamis*), ki polise in može oblikuje in tvori, nareja (*parékhetai*, 443b3), v njihovi naravni spodobnosti in vzgojenosti (442e5), namreč kot tisto, kar polis in človek resnično sta. Z drugimi besedami, pravičnost je resnica duše, ki se samoniklo in svobodno nareja in se daje

38 S pravičnostjo kot svojo resnično vrlino se torej duša ne vzpostavlja kot mehanični agregat delov, temveč kot dejanska funkcionalna enovitost, enotnost samolastnega sámo-gibanja. Po Krämerju pa ima celotna delitev zgolj paradigmatski značaj, saj naj bi Platon dopuščal možnost dodatnih delov duše. Moči duše po njem zgolj služijo formalni enovitosti v smislu hierarhičnega reda. (1959, str. 86, 95).

39 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1097. Op. prev.

kot enovito in resnično dobro človeka in polisa. Glede na to se pokaže dvoje. Prvič, če rečemo, da je pravičnost moč, po kateri sta človek in polis resnično narejena in oblikovana, in če pri tem impliciramo, da je ona enovita krepost in resnica duše, tedaj to potrjuje predpostavko, po kateri je polis potrebno misliti kot v sebi nerazdeljeno enotnost bistva človeka. Najboljšo potrditev tega predstavlja uvid v to, da sta moški in ženska dva vidika ene in iste narave, iz česar sledita zahteva po skupnosti žensk in otrok in zahteva po ukinitvi družine in privatne lastnine (416d-417b). Drugič, če predpostavljamo, da je pravičnost moč, po kateri se človek v obliki polisa nareja in oblikuje v svoji enoviti resnici, se odpira vprašanje o tem, kako se enotnost duše dogaja kot posredovana enotnost mnoštva, tj. kot politična skupnost.

Osnovno in nosilno določilo pravičnosti v *Državi* je, da je pravičnost izvrševanje svojega (*tà heautoũ práttein*). Pravičnost se tako prvenstveno nanaša na posameznika, ki se, vtem ko dela svoje in je pravičen, vzpostavlja na svoji lastni naravi ustrezen način. Toda pravičnost ne ostaja v mejah posamičnega, temveč se tako rekoč s posredovanjem posamičnega uresničuje kot enovita pravičnost celote. Popolno srečo celote, tj. blaženost kot bistveno in resnično bit polisa, je kot cilj polisa (420b3–8) mogoče doseči tako, da slehernemu delu dajemo tisto, kar mu pripada, in da na ta način ustvarjamo lepo celoto (d1–5).[40] Narava enovitega dogajanja pravičnosti polisa implicira dialektiko enega in mnoštva. Enovitost polisa je enotnost mnoštva, v katerem vse, kar je posamično, dela svoje in je neko eno:

> S tem smo želeli pojasniti, da je treba tudi posameznega od drugih prebivalcev polisa privesti samo k enemu delu, za katerega je po naravi nadarjen, tako da bo s tem, da opravlja svoje (delo), sleherni postal *eden*, ne *množica*, in se bo tako tudi polis razvil v enega, ne v mnoge (423d2–6).[41]

Dialektika enotnosti mnoštva ni abstraktno dogajanje pravičnosti kot števila, temveč dejansko dogajanje duše kot bistvene biti človeka. Po Platonu je namreč pravičnost polisa (samo)posredovana kot pravičnost posameznika, po kateri se on sam vzpostavlja kot dejanskost lastne narave. V pravičnosti polisa, pravi zaradi tega Sokrat, ne gre za nekakšno podobo pravičnosti (*eídōlón ti tēs dikaiosýnēs*,

40 To je temeljni smisel Sokratovega odgovora na Adejmantovo pripombo, da predpisano življenje (416d3–417b8) čuvarjev ne bo naredilo preveč srečnih (*mḗ pány ti eudaímonas*, 419a2). Sokrat namreč na to odvrne, da polisa ne gradimo z namenom, da bi en sloj (*éthnos*) bil izjemno srečen in blažen, temveč zato, da bi bil celoten polis karseda srečen in blažen. In tak polis, ki v svoji lepoti enotnosti poseduje in varuje zadostnost in popolnost, je, kolikor je to, kar po svojem počelu mora biti, resnično največji polis, čeprav ima samo tisoč vojakov (423a5–8).

41 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1086. Op. prev.

443c4–5) – npr. za to, da čevljar izdeluje čevlje in nič drugega –, temveč za pravičnost duše, ki se kot resnica človeka vzpostavlja prav v posamezniku:

> Resnično, videti je, da se je pravičnost izkazala kot nekaj takšnega, kar se ne nanaša na zunanje udejanjevanje človekovih zadev, ampak na notranje, **[443d]** takšno, ki se resnično nanaša nanj in na njegove reči ter ne dopušča, da bi se sleherni (del duše), ki je v njem, ukvarjal s tujimi zadevami, ali da bi se trije rodovi, ki obstajajo v duši, v medsebojnem odnosu ukvarjali z mnogimi deli. Ne, (tak človek) resnično vzpostavlja red v lastnih zadevah, obvlada samega sebe, uredi se, postane prijatelj sebi in med seboj ubrano uglasi tri (dele duše) naravnost kot tri določujoče tone harmonije: najvišjo, najnižjo in srednjo – vse to, in če je še kaj vmes med temi, poveže **[443e]** ter iz mnogih postaja v vseh pogledih eden, premišljen in ubrano uglašen. Tako že lahko deluje, najsi se ukvarja s pridobivanjem premoženja ali nego telesa, s kakšno politično zadevo ali z zasebnimi posli, in v vsem tem ima in imenuje za pravično in lepo tisto dejanje, ki ohranja in souresničuje takšno stanje. Za modrost ima in imenuje védenje, ki temu delovanju načeluje, medtem ko ima in imenuje za krivično (tisto) delovanje, **[444a]** ki vselej uničuje to (stanje), ter po drugi strani kot nevednost (označuje) mnenje, ki temu delovanju načeluje (443c9–444a2).[42]

Pravičnost polisa ne leži preprosto v tem, da sleherni dela svoje – to je, pravi Sokrat, nekakšno zunanje udejanjevanje svojih zadev in podoba pravičnosti. Pravičnost leži v tem, da je sleherni posameznik, vtem ko dela svoje, karkoli naj bi to že bilo, v sebi premišljen, resničen in pravičen, pri čemer prav ta notranji red, skladnost, prijateljstvo in povezanost celote, z eno besedo: pravičnost in lepota duše, ne rešuje in ne ohranja le njegovega lastnega dela, za katerega je po naravi nadarjen, temveč tudi njega samega kot dejanskost lastne, z opravljanjem lastnega dela vzpostavljene narave. Ne gre torej za to, da je, na primer, čevljar absolutna in neobrzdana oblika poželenja po pridobivanju, brez razuma in volje, temveč ga, nasprotno, kolikor je uspešen v tem, kar opravlja, vodita in upravljata prav modrost in védenje, tj. njegov lasten pravični ustroj. Specifična in vsakokrat različna naravna ustrojenost posameznika, ki se razodeva v mnoštvu del, potemtakem v vsakem posameznem divergentnem primeru sovpada z vsakokrat istovetno in enovito resnično lastnino in dobrim človeka: pravičnostjo duše. V tem smislu dialektika enega in mnoštva ni zgolj dialektika števil, temveč polna dejanskost pravičnosti duše kot bistva človeka.

Ob tem je potrebno paziti in opozoriti na to, da tu, čeprav se eno in mnoštvo, celota in del, polis in posameznik kažejo kot posredujoči momenti enega in istega dogajanja pravičnosti duše, ne gre preprosto za matematično ali mehanično enakost. Pravičnost se v posamezniku ne uteleša in ne vzpostavlja v svoji čisto-

42 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1105. Op. prev.

sti, kot celovita krepost duše, temveč kot dejanskost določene narave v njenem opravljanju svojega in zatorej kot specifično dobro posameznika. Enovito dogajanje pravičnosti duše se potemtakem z vidika dialektike enotnosti mnoštva razkriva kot dialektika prave mere istosti in razlike. Gre za notranjo vzajemnost in sorodnost tistega, kar posamezniku pripada kot njegovo (*tà haoutoũ*) – tega, da čevljar izdeluje čevlje in nič drugega – in tistega, kar mu pripada kot to, kar je in kar tudi mora biti (*tà heaoutoũ*) – resnica duše.[43] Z drugimi besedami, pravičnost duše, kot bivajočnost in resnična samosvojost človeka, ostaja v vsakem posamezniku sebi ustrezna in istovetna sama s seboj, toda ne kot ona sama na sebi, temveč kot vsakokrat specifično, z njegovo lastno naravo pogojeno dobro posameznika. V njem je prisotna v tem smislu, da omogoča posamično kot svojevrstno drugo lastno. Zato enovito dogajanje pravičnosti na imanenten način vsebuje svojevrstno bogastvo specifične razlike. Imanenca istosti in razlike, mnoštva in enotnosti razkriva dogajanje pravičnosti kot organsko enovitost dela in celote, v kateri je celota povzročajoče prisotna kot resnica in bitnost slehernega izmed svojih momentov.

Različnost specifičnih narav in njim ustrezajočih del sledi iz prevlade posamičnega vidika – prevlade naklonjenosti učenju, srčnosti ali želje po pridobivanju (435e3–436a3, 436a9-b1) – v duši človeka. Duša se kot bistvo človeka tako oblikuje v tri sloje ljudi (*éthnē*): filozofski sloj vladarjev kot področje vladavine modrosti in državniškega védenja, po zmagoslavju stremeči sloj čuvarjev kot področje srčnosti in nenasitnega pridobivanja željni sloj obrtnikov, trgovcev in kmetovalcev (580d3 isl.). In vendar, kakor niti eden izmed slojev ne tvori polisa v celoti, tudi v duši njeni vidiki ne stojijo sami zase. Čeprav eden izmed njih vlada v določenem razredu ljudi, to ne pomeni, da sta tedaj druga dva iz duše izključena, natanko tako kakor, na primer, oblast razuma ne pomeni obenem tudi ukinitve poželenja in volje, temveč prav oblast nad njima.

Ključnega pomena je torej, da pravična vzpostavitev posamičnega v njegovem specifičnem dobrem in resnici njega samega ne vzpostavlja kot v sebi nepovezanega neskončnega mnoštva, temveč kot strukturo treh slojev polisa. Vsak posameznik se, vtem ko ga pravičnost lastne duše ohranja in opravljanje svojega rešuje v tistem, kar je sam po svoji naravi, vzpostavlja in potrjuje kot moment polisa in s tem napravlja celoto polisa pravično. Tri vrste človeških narav, ki se usklajujejo v samolastno celoto treh slojev polisa, zatorej niso nič drugega kot momenti, v vzajemnem posredovanju in medsebojnem nanašanju katerih se dogaja bistvo človeka, duša kot iz sebe vzgibana avtonomija upravljanja. Pravičnost polisa po-

43 Ta smisel pravičnosti kot bistvene samosvojosti človeka sovpada tudi z osnovnim določilom pravičnosti kot opravljanja svojega (433e-434a). Glede razlike med tistim, kar nam pripada, in tistim, kar imamo za svojo lastno bitnost, v kontekstu skrbi zase, tj. za svojo dušo, prim.: *Alk. I* 127e9 isl.

temtakem sovpada s pravičnostjo duše. Ni več to ali ono specifično dobro določene narave, temveč popolno in dejansko dogajanje čistosti duše.

Ob tem je odločilno, da se pravičnost in premišljenost polisa potrjujeta in udejanjata kot pravičnost in premišljenost posameznika, pri čemer prav s to pravičnostjo omogočena specifična resnična dejanskost posamičnega pogojuje pravičnost celote. Tu se torej ukinja razlika med večjim in manjšim, celoto in delom, enim in množtvom, polisom in posameznikom, ki so pravzaprav notranji posredujoči momenti enovitega dogajanja pravičnosti duše kot organske enotnosti množtva. Zato se, kakor je potrebno uvideti, duša v svoji kreposti z vidika samoniklega sámo-povzročanja celote kaže v slehernem izmed svojih posamičnih momentov, vendar ne na ta način, da bi se v vsakem momentu vzpostavljala pravičnost celote kot taka, temveč tako, da sebe uresničuje, vtem ko vsak moment celote s svojo prisotnostjo pogojuje v tem, kar on specifično je.[44]

Če (si) zdaj ponovno zastavimo vprašanje o odnosu med dušo in polisom, je potrebno reči, da je polis imanentna dejanskost pravičnosti duše kot čiste resnice in bistva človeka.[45] Nezadostnost in nemoč posameznika za njegovo lastno bistveno dejanskost je zato potrebno razumeti kot nezadostnost in nemoč duše, da bi na sebi ustrezen in čist način bila tisto posamično. Toda duša pravzaprav ni nič drugega kot svojevrstno sámo-prevladovanje in sámo-celjenje tega pomanjkanja v pravičnosti polisa. Z drugimi besedami, duša je avtonomni razpon gibanja v smislu postajanja, doseganja lastne popolnosti, in prav to sámo-gibanje je bivajočnost polisa, enotnost dogajanja počela, ki polis dela za polis, njegova *politeja*. Glede na to nista polis in posameznik nič razdvojenega in zgolj paralelnega, tem-

44 Glede tega, da je skladnost treh vidikov duše v bistveni povezavi s pravičnostjo polisa, prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 364, 379. Höffe pa sklepa, da med pravičnostjo posameznika in pravičnostjo polisa ni organske analogije dela in celota. Po njegovem mnenju pravična država ponavlja in odslikava pravičnost človeka, toda ta je možna samo v enem delu polisa, v sloju vladarjev (1997, str. 92.). Höffe ima seveda prav, vtem ko pravi, da se pravičnost polisa in posameznika skladata pravzaprav samo v liku vladarja-filozofa, toda to, če upoštevamo zgornji navedek, le stežka pomeni, da, kakor sklepa, ostali deli ne sodelujejo v pravičnosti. Z zgornjo razlago smo skušali pokazati, da naravno ustrojenost katerega koli posameznika in sloja v polisu omogoča pravzaprav šele pravičnost njegove duše, pri čemer se prav s to, tako rekoč specifično pravičnostjo posamičnega vzpostavlja čista pravičnost duše v celoti polisa. Drugače meni tudi Spaeman, ki v pravičnosti duše in pravičnosti polisa vidi dva modela pravičnosti (Höffe, 1997, str. 162, 163, 164). Glede polisa kot enotnosti množtva prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 372–373; toda prim.: njegovo razlikovanje med notranjo in zunanjo pravičnostjo, str. 403. Krämer (1959, str. 110 isl.) sklepa, da ne gre zgolj za zunanji paralelizem med posameznikom in polisom, temveč za bistveno sorodnost v smislu vzročnosti. To sorodnost pa prepoznava v tem, da morata tako polis kot posameznik postati, kolikor je le mogoče, eno (str. 112, 114), in sicer zato, ker imata skupen transcendentni vzor, dobro kot eno (str. 116).

45 To je torej odgovor na Adejmantovo in Glavkonovo spraševanje o čisti pravičnosti in dobrem, tj. o sreči in blaženosti, ki ju pravičnost na sebi ustvarja v človeški duši (427d6): pravičnost je največje dobro duše zato, ker je vrlina pravičnosti resnična dejanskost duše. Prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 355.

več je polis dejansko dogajanje pravičnosti kot resnice in zdravja duše, tj. bistva človeka in življenja v celoti. Utelešenje v pravičnosti polisa ni nekaj, kar se duši lahko pripeti ali ne, temveč je imanentni moment njene lastne popolnosti, kolikor je namreč ona bivajočnost in resnica človeka. Ostreje rečeno, duše v resnici ni, če ne obstaja kot živa in resnična dejanskost v pravičnem polisu, kar, ponovno, po Platonu pomeni, da kot taka tudi mora obstajati.

Zaključni del predhodne povedi predpostavlja vprašanje, ki ga Glavkon naslovi na Sokrata po koncu njegove razlage: kako je pravičen polis sploh možen, tj. kako je možna dejanskost in bistvena bit duše kot bistva človeka? Platonov odgovor se, kakor je znano, glasi, da je to mogoče z obratom državništva k filozofiji ali obratno. Brez pretenzije po razlagi celovitega smisla te v resnici brezdanje misli lahko tu, na koncu, samo napotimo na troje. Prvič, z obratom filozofije k državništvu ali obratno bi se vzor – pravičen polis kot bistvena bit duše – udejanjil v sebi najbližji dejanskosti. Ta moment obrata pa sloni na umskem stiku duše z idejo Dobrega, ki se dogaja v duši filozofa-vladarja. Glede na to, da je filozofe-vladarje po najstrožjem izboru potrebno izbrati iz vrst čuvarjev, ta filozofski obrat pravzaprav ni nič drugega kot vrhunec tistega mimetičnega sámo-utelešenja dobrote in lepote duše v duši čuvarja, s katerim se uteleša tudi polis kot dejanskost duše sam. Filozofi-vladarji so potemtakem imanentno-posredniški moment samoniklega udejanjenja duše, tj. vzora in resnice duše v njej najbližji dejanskosti.

Drugič, iz imanentno-posredniške narave filozofa in filozofskega obrata po Platonu ne sledi, da je že s sámo resnico duše, tj. z vzorom, dana tudi nujnost njegove dejanske prisotnosti. Nikakršna nujnost, po kateri bi se resnica duše morala udejanjiti v karseda pravičnem polisu, ne obstaja. To se še posebej jasno kaže v pogostih Platonovih namigovanjih na redkost izjemne duše, v kateri bi se mogli filozofija in državniška moč poistovetiti. Takšna narava, v kateri bi bili prisotni zmernost, učljivost, svoboda, spomin, vzvišenost, pogum (491b9, 494b1–2), se rodi »med ljudmi le malokrat in le redki (so takšni)« (491b1–2;[46] prim.: 495b1–9, 496a11 isl.). Redka je in ogrožajo jo nevarnosti in poguba, tako da ljudje pravzaprav nikdar niso niti videli moža, ki bi, sam utelešenje vrline, njo sámo na vladarski način uveljavil v celoti polisa (499a1–2). Z drugimi besedami: da bi se pravičnost lahko udejanjila kot resnica duše, sicer ni nemogoče, je pa zelo težko (502c5–6). Prav zato rešitev in uspeh filozofske duše po Platonu nista nič vnaprej zagotovljenega, temveč sta stvar božanske usode (493a1–2), tj. neke nujnosti po usodi (499b5 isl.). S tem se, kakor je potrebno uvideti, vse dogajanje *Države* prenese na raven božanskega, ki se razkriva kot nepresojna in nepredvidljiva odprtost, negotovost in, navsezadnje, svoboda. V tem smislu se iskanje filozofa in

46 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1143. Op. prev.

možnosti resnice duše nanaša na večnost, na ves čas (502b1, 498d6), kajti ta možnost ima, če kje, svoje mesto samo v celoti časa.[47]

Tretjič, na sledi uvida v imanentno-posredniško naravo obrata filozofije v državništvo ali obratno se pokaže tudi, da postajanje duše, njeno doseganje lepote in resnice, ni nič drugega kot njen notranji obrat k njej sami na poti prek lastnega drugega. Duša namreč resnično in na sebi ustrezen način je samo tako, da z dejanjem filozofskega vladarstva postaja in se zbira k sebi na poti prek mnoštva različnih narav, za katere je ona sama celovito in istovetno bistvo. Bivajočnost duše tako razkriva tisto, kar se v celoti Platonovega dela kaže kot odločilno za pojem ideje: sodelovanje v dejanskosti kot resnico tistega, kar biva, sopripadnost gibanja in mirovanja v obliki postajanja, doseganja bistvovanja, dialektiko enotnosti mnoštva, istosti in drugosti. Notranje sámo-gibanje duše kot enovitega bistva človeka, polisa in življenja se tako na nek način sklada z umsko dialektiko povzročajoče prisotnosti in sodelovanja ideje kot resnice in biti bivajočega. Razmislek, čeprav zgolj okviren, o tem, kaj to skladanje prinaša in nosi s seboj, ostaja naloga za kakšno drugo priložnost.

Prevedel *Andrej Božič*

47 Prim. Damir Barbarić, *Ideja Dobra*, Zagreb 1995, str. 288. Na kakšen način se ta pojem svobode nanaša na svobodo samoniklega postajanja, doseganja tistega, kar je, je potrebno še premisliti. Kljub temu da je duša filozofa izjemno redka in da je njena možnost stvar svobode in negotovosti božanske usode v celoti časa, je po Platonu izpraznjenost tega odločilnega in nujnega mesta (*kenḗn tḗn khóran*, 495c9) očitna in vidna, celo tistim, ki so glede na veličino tega mesta zgolj človečki (*anthrōpískoi*, ib.) in katerih veščina je le veščinica (*tekhníon*, d4).