

Prazno mjesto

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Godišnjak za filozofiju: Uloga i mjesto filozofije u suvremenom društvu, 2018, 33 - 65**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:461957>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-22**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

„Prazno mjesto”

Petar Šegedin

Institut za filozofiju, Zagreb

[... M]alešna narav nikad nikome,
ni pojedincu ni državi, ništa velikoga ne čini.

Resp. 495b5-6.¹

Unatoč tomu što su povijesne prilike filozofiji katkad više katkad manje naklonjene, pitanje o filozofiji u suvremenom društvu moguće je razviti i kao pitanje koje nije potaknuto posebnim spletom okolnosti, već smjera na mogućnost filozofije kao takvu. U tom slučaju ono raste iz njezine navlastite, ostalim ljudskim djelatnostima gotovo u potpunosti nepoznate osobitosti. Riječ je o tomu da je filozofiranje baveći se svojom stvari na neki način pozvano implicite ili eksplicite „položiti račun” i o samomu sebi – o tome što je ono, odakle potreba za njime, kakve su mu mogućnosti i gdje mu je primjereno mjesto. Drukčije rečeno, filozofiranju je neotuđivo to da samo sebe utemeljuje.

To da filozofiranju njegovo mjesto nije unaprijed dano, već da mu je nužno samoutemeljujuće raščišćavanje vlastite pozicije, po prvi put masivno izlazi na vidjelo u Platona. Teško je naći njegov tekst u kojemu rasprava o samoj stvari ne bi upućivala i na ukorijenjenost u nekoj dubokoj, premda gotovo nikada izričitiye tematiziranoj „potrebi” za filozofiranjem (usp.: devhsin, *Parm.* 126a7). Dijalog u kojemu se ta potreba određuje ipak nešto izravnije, i to na način koji je ostao neiscrpivim filozofijskim poticajem za sva kasnija vremena, je *Politeja*. U tom smislu teško da može biti suvišno još jednom pokušati dovesti pred oči to platoničko samorazumijevanje filozofije, koje se središti u tezi o filozofima-vladarima. Za polazište razmatranja moguće je uzeti sljedeće mjesto iz šeste knjige:

[... K]ad drugi čovječuljci vide gdje [...] mjesto filozofije postaje prazno (kenh;n th;n cwvran [...] gignomevnhn), a prepuno je lijepih imena i uzvišenih dragocjenosti, poput onih koji se iz tamnica

¹ Prijevod D. Barbarića (= Barbarić 1995; puni bibliografski navodi nalaze se u popisu literature na kraju teksta). Ukoliko nije navedeno drugačije, prijevod s grčkoga je autorov.

utječu svetištima tako i oni radosno iskakuju iz svojih umijeća u filozofiju, [poglavitito] oni najvrjedniji u svojoj sićušnoj vještinici. Pa ipak, pri svemu tomu filozofiji još uvijek ostaje veličanstveniji ugled u odnosu na ostala umijeća, za kojim dakle teže mnogi koji su naravljju nedovršeni (ajtelei~), koji, kao što su tjelesno nagrđeni svojim umijećem i zanatom, tako su i duševno skršeni i slomljeni prostim radom (*Resp.* 495c8-e2).²

Ove riječi postavljaju pred nas barem tri pitanja. Koje je to mjesto filozofije? Odakle to da se spram njega pojedinci sa svojim vještinama – prvenstveno rukotvornim zanatima, ali zapravo tjelesnim radom uopće – čine neusporedivo neznatnijima? Što uopće znači praznina tog mjesta?

Prisjetimo se konteksta Sokratovih riječi. Početkom šeste knjige *Politeje* Sokrat ustvrđuje da jedini istinski vladari u polisu trebaju biti filozofi (usp.: 484b3 i d., 485a5-8). Razlog za to nalazi u tomu da filozofi, pružajući se za „cjelinom i onoga božanskoga i onoga ljudskoga”, tj. za „cjelinom sveg vremena i bitka” (usp.: 486a4-10, 502b1), na taj način da se u toj cjelini drže onoga što je uvijek isto (usp.: 484b3-5, 485a10-b3), spoznaju što jest svako pojedino biće (usp.: 484b6-7, 486d9-11, 490b2-4) te su promatrajući istinu (usp.: 485c3-d4, 490a1) i vodeći se njom kao uzorom jedini u stanju postavljati i čuvati odgovarajuće zakone života u polisu (usp.: 484c6-d3). Filozofskoj naravi pripadaju i druge odlike – ljube mudrost, hoće čistu nasladu duše po sebi, okrenuti cjelini ne drže ljudski život osobito vrijednim i neustrašivi su spram smrti, pravedni su, produhovljeni (muzikalni), odmjereni i pitomi, lako uče i dobrog su pamćenja itd. (usp.: 484c3-487a5) –, ali to da su samo oni pozvani biti vladari, počiva na tome da su oni znanjem posredovana unutrašnja ili organska točka „spone” istinskoga biti i živoga bivanja, naime cjeline svega i istini te cjeline primjereno obrazovane zbilje u polisu (usp.: to;n suvndesmon th~ povlew~, 520a4). Jer samo ukoliko se odgajaju i obrazuju za neposredan dodir s istinom, razvijaju oni i dotične odlike, a sve kako bi posve dospjeli do svoje svrhe te im se kao potpuno dovršenim (teleiwqeĩsi) ljudima jedinama mogao povjeriti polis (usp.: 487a7-8).

No, kako uzvraća Adimant, premda to sve jest tako, filozofi se zapravo pokazuju „naopakima i lošima” (ajllokovtous~ [...] pamponhvrou~) te u najmanju ruku „beskorisnima” (ajcrhvstous~) za polis (487c4-d5), što Sokrata potakne na to da razjasni podrijetlo tog dvojakog „teškog udesa onih najvaljanijih” (488a2-3) i time nasuprot uobičajenom mnijenju posredno naznači dobro i korist dotične filozofijske sponse političke zajednice. To dakle da filozofi izlaze

² U manjoj mjeri izmijenjeni prijevod D. Barbarića.

na loš glas počiva na tomu da se njihova rijetka i izuzetna prirodna poniklost uslijed lošeg odgoja razvija u potpunu suprotnost (usp.: 491a7-c4, d7-8, 495a4-b6, 519a1-6). A kako pokazuje gornji navod, lošoj slici filozofa pogoduje i neprimjerenost samoga političkog života, naime raspad hijerarhijske stratifikacije poslova u zajednici, pri čemu za Platona očito biva onemogućena ona bitna dovršenost i potpunost, kako pojedinca tako i zajednice u cjelini. Negativno se dakle može pretpostaviti da bi dobro filozofije imalo biti u odgojno-obrazovnom postignuću cjelovite zbilje čovjeka, koja je nužna za jednako tako cjelovito upravljačko oblikovanje polisa, pri čemu to postignuće nije tek stvar pojedinca ili obitelji nego stupnjevano organizirane političke zajednice. Polis tu tako izlazi na vidjelo kao zbiljska forma upotpunjenja čovjekove naravi odgojem i obrazovanjem, a filozofiranje kao moment unutrašnjeg omogućenja tog u sebi kružećeg dovršenja čovjeka i političke zajednice iz njihove naravne pripadnosti u odgoju.

Što se tiče beskorisnosti filozofa, nju Sokrat određuje u opreci s uobičajenim pojmom subjektivne i političke koristi, koju prema usporedbi s uspjehom nezalice da se slijepom i gluhom, ktome još i brodarstvu nevještu vlasniku broda nametne kao pouzdan kormilar (usp.: 488a1 i d.), vidi u sposobnosti ambicioznih pojedinaca da pridobiju narod za to da neovisno o znanju i doličnosti upravljaju zajednicom. Nasuprot tomu, prirodnim se Sokratu ne pokazuje to da ono vladarsko samonametljivo traži svoje mjesto od onoga kojim ima vladati, nego to da se – kao vladalaštvo znanja – makar i nevoljko (usp.: 520c1 i d.) postavlja temeljem potrebe onoga koje je po naravi niže za tim da bude upravljano i vođeno (usp.: 489b6-c3, 520e4-521a8). Otuda se može pretpostaviti da bi korisnost filozofije bila stvar potrebe čovjeka za vlastitom cjelovitošću, čije zadovoljenje pada u jedno s umjeravanjem političke zajednice u cjelinu vladavine znanja.

Prema tome, dobro i korisnost filozofiji ne pripadaju kao jednoj od mogućih djelatnosti čovjeka, a niti kao disciplinarnom vidu jednog mogućeg područja znanosti i poduke. Dobro i korist filozofije jesu u tomu da ona, svezujući istinu i njoj primjerenu zbilju, dopušta čovjeku i polisima da cjelovito postaju i budu iz njihove supstancijalne sveze u odgoju. Pitanje je kako pobliže odrediti tu omogućujuću sponu sklopa čovjeka, zajednice i cjeline svega.

Pripadnost čovjeka i polisa vrijedi kao jedna od osobitosti grčkoga duha. Svoj mjerodavni izričaj dobiva u Aristotelovu određenju čovjeka kao „bića zajednice”, dok se u Platona pokazuje u postavci da je pravednost pojedinca moguća samo u pravednoj zajednici. Pravednost, pojedinac

i zajednica pritom nisu tri samostalna, unaprijed dana elementa koja se daju izvanjski povezati. Vrlina pravednosti u *Politeji* je „moć” (duvnamin) koja polise i muževe „daje i pruža” (parevcetai, 443b3) u njihovoj naravnoj pristalosti i odgojenosti (usp.: 442e5). Medijalni oblik sugerira pritom da to „naravno pružanje“ nije produktivni proces kojim bi polis i čovjek bili proizvedeni kao bića koja su supstancijalno različita, kako od same pravednosti tako i uzajamno. Sama pravednost je to što se udjelovljuje u naravnom ustrojstvu čovjeka i polisa, koji su dakle tim pružanjem supstancijalno, ne naravno i fenomenalno, poistovječeni kao relativno zasebni momenti istobitna izvršenja jedne moći: „Dakle se i pravedan čovjek po samom vidu pravednosti ništa neće razlikovati od pravedna polisa, nego će mu biti isti istovjetan (ομοιον)? – Istovjetan (ομοιον).“ (435a5-b3)³

Prema tome, dobro i korist filozofije kao omogućujuće spone čovjeka, polisa i istine imaju se pokazati pod vidom njezine blizine pravednosti kao moći čijim izvršenjem čovjek i polis bivaju dovršeni i postavljeni kao momenti dinamičkog sklopa onoga istovjetnog (usp.: *Epist. VII*, 326a5-7). Što dakle određuje tu blizinu filozofije i pravednosti? I što je uopće pravednost, taj bez sumnje središnji pojam čitave *Politeje*?

Početno se može ustvrditi kako se vrlina pravednosti u *Politeji* nastoji zahvatiti s onu stranu uobičajenog ljudskog iskustva pravednosti i nazora o njoj u pravu i moralu. Njezino određenje – „činiti svoje i ne svaštari” (to; ta; autou` pravttein kai; mh; polupragmonei`n, *Resp.* 433a8-b1; usp.: b3-5, e12-434a1) – je ontologijsko. Taj okret od tipično ljudskih – gospodarskih, političkih, učenjačkih (sofističkih) i pjesničkih – nazora (usp.: ta; dokou`nta, 349a7) o pravednosti, koji se vrhune u Trasimahovoj apologiji individualne moći s implicitnim stapanjem pravednosti i nepravednosti u tezi da je pravednost korist jačega a nepravednost vlastiti probitak i korist, k spoznaji toga što pravednost jest kao takva, predmet je prve knjige *Politeje*, u čiji sadržaj ovdje nije moguće detaljnije ulaziti. Dovoljno je ustvrditi kako dotični nazori uzimaju čovjeka u granicama elementarne žudnje za opstankom, osiguranjem, užitkom i rastom moći u materijalnom blagostanju,⁴ pri čemu se pravednost i nepravednost pokazuju samo u odnosu spram nečega drugog, tj. pod vidom posljedica, nagrada i kazni, koje imaju za ljude i bogove,

³ Pravednost čovjeka i pravednost polisa (usp.: *Resp.* 368e2-3 i d.) nisu dvije forme pravednosti, nego je riječ o jednoj te istoj pravednosti u „većem” i „manjem” (usp.: 434d2-435a3) koji su poistovječeni po pravednosti samoj. Tomu u prilog govori sama riječ ομοιοϋθη, odnosno to; ομοιον, čiji je smisao sličnosti i onoga sličnog određen iz onoga zajedničkog jednakog, tako da svako slično mora ujedno biti i jednako (usp.: *Parm.* 139e8, 140b1, 148a3).

⁴ Usp.: Friedländer 1928-1930, sv. I, 346-347; Zehnpfennig 2001, 35-36, 47, 56 i d.; Krämer 1959, 58-62.

jednako kao što, kao pojave za nešto, nisu određene po sebi, već u uzajamnom antitetičkom odnosu, koji ih, kako pokazuje Trasimahova odredba, čini nestalnim i isprepliće do nerazlučivosti.

Nasuprot tome, a na Adimantovu i Glaukonovu nepopustljivu molbu, Sokrat će nastojati odrediti pravednost s onu stranu, kako njezine pojave u sklopu ljudskog i božanskog tako i antitetičke sveze s nepravednošću: on nastoji iz moći same pravednosti pokazati da je ona najveće dobro, a iz moći same nepravde da je najveće zlo za dušu (usp.: 367a5-e5). Ontologijsko određenje pravednosti – njezino određenje po-sebi – ima se drugim riječima pokazati s obzirom na njezino mjesto i ulogu u duši (usp.: 358b5-6, 366e6, e9), u smislu naravne moći duše kojom ona postiže najveće dobro.

To u čemu nešto postiže svoje dobro Platon misli pod imenom vrline/krepости/izvrštine (ajrethv). Vrlina je najbolje i potpuno činjenje svojeg posla (e[rgon] i utoliko postignuće vlastita dobra i ljepote (usp.: 352d7 i d.). To „činjenje svojega” nije pritom u tome da se čini bilo što što je nekom biću moguće, nego u tome da se čini to što ono jest, tako da je činidba cjelovita zbilja naravi ili biti bića: oko najbolje i najljepše čini svoje (gleda), tj. potpuno jest to što jest, u vidu kao svojoj vrlini (usp.: 353b14-c7). Svoju cjelovitost – to da je zbilja vlastite biti, da je po vlastitoj naravi i u tom smislu dobro – biće tako ima u svojoj vrlini.⁵ Prema tome, ontologijsko određenje pravednosti u smislu moći duše za vlastito dobro izvire iz ontologijskog karaktera vrline kao bitnoga biti, koji je međutim i sam opet vezan uz dušu. Jer premda se dotično određenje vrline može uzeti neutralno i u njemu sagledati cjelovito dobro bilo kojega bića,⁶ središnje određenje vrline u *Politeji* ipak je u tomu da je ona „zdravlje, ljepota i dobro stanje duše“ (u[lgiveia [...] kai; kavllō kai; eujexiva yuch`~, 444d13-e1; usp.: 591b-c, 609b i d.). Otuda

⁵ Usp.: *Lach.* 190a, 192c8-9; *Men.* 87d2-e3; *Charm.* 160e13; *Leg.* 745d3; *Critias* 110e3; *Prot.* 322d7-8. Usp. ovdje: „Arete je dobro-bitak (das Gutsein), vrlina u smislu dostatnosti i vrsnoće, kroz koju svako biće – stvari, životinje, dijelovi tijela baš kao i sam čovjek – dobro ozbiljuje to što ono jest i može činiti, svoje djelo.“ (Gundert 1968, 19). Za podrijetlo ovog značenja vrline u svijetu homerske aristokracije usp.: „Zacijelo leži u arete [...] moment društvenog priznanja, tad ona prelazi u značenje ‚poštovanost’, ‚ugled’. No to je sekundarno i slijedi iz snažnog socijalnog karaktera sveg vrednovanja čovjeka u staro doba. Posve izvorno riječ je morala predstavljati objektivno vrednosno određenje svojega nositelja. Ona označava njemu svojstvenu snagu, koja čini njegovu potpunost.“ (Jaeger 1989, 27, bilj. 3). Usp. također: Krämer 1959, 41 i d.; Natorp 1994, 7; Schadewaldt 1995, 75 i d.

⁶ Uz primjere s konjima, ušima, očima, srpom i dušom s kraja prve knjige *Politeje*, Platon govori i o vrlini zemlje (*Leg.* 745d3, *Critias* 110e3), tesarstva ili kakva drugog zanata (*Prot.* 322d7-8), uopće svakog pojedinog – „bilo oruđa, bilo tijela, bilo opet duše svakog živog bića” (ajreth; e[akavstou, kai; skeuvo~ kai; swvmato~ kai; yuch`~ au\ zw/vou pantov~, *Gorg.* 506d5-6).

pravednost tu i jest, ako i ne jedina, a ono sve ostale utemeljujuća i omogućujuća vrlina, naime ona u kojoj je na djelu to što vrlina jest po sebi: bitna zbilja i dobro duše.⁷

No, određenje pravednosti kao moći čije izvršenje čini bitnu zbilju duše krije jednu dvoznačnost. Kad Sokrat, pobijajući odredbu pravednosti po kojoj bi bilo pravedno koristiti dobru prijatelju a škoditi zlu neprijatelju kaže da je pravednost čovjekova vrlina te da nije posao pravednika škoditi i činiti zlo (usp.: 335d11-12, e5), taj odgovor ide u smjeru nastojanja da se u pravednosti prepozna i odredi ono bitno ljudske naravi i utoliko njezino najveće dobro. Otuda je za čitavu *Politeju* mjerodavno to da je pitanje o probitku pravednosti pitanje o onom „ustroju i provedbi života” (bivou diagwghvn) kroz koji upravo čovjek živi „najkorisniji i najprobitičniji život” (lusitelestavthn zwhvn, 344e1-3; usp.: 352d5-6, *Gorg.* 500c1-4), pa će razvijanju tog pitanja pripadati razmatranje „zgoda i izgleda pravednosti u ljudskom životu” (*Resp.* 612a5-6). No, to razvijanje i razmatranje ujedno će se izvoditi na pozadini čistog određenja pravednosti kao moći duše da istinski bude kao zbilja vlastite naravi. To pak u čemu duša istinski jest to što jest Platon isprva postavlja kao „skrbljenje” (to; ejpimelei`sqai), „vladanje” (a[rcein), „vijećanje” (bouleuvesqai) i „ono tome slično” (353d3-8). No, to što se uspostavlja tim brižnim i promišljenjim upravljanjem jest život kao „navlastiti” (mavlista) „posao duše” (yuch`~ [...] e[rgon, d9-10). Sukladno središnjem Platonovu razumijevanju duše kao počela života, svojstveni posao duše pada tako u isto s bitnim zbivanjem života, što znači da je izvršenje pravednosti, kao istinska zbilja duše, postignuće potpunosti – dobrote i ljepote – života samog.

Sabere li se bitno, može se reći da određenje vrline pravednosti u smislu moći duše za vlastitu bitnu zbilju stoji i pada s uvidom u to da je u izvršenju te moći na djelu zbiljsko utjelovljenje biti čovjeka, ali ujedno i biti sveg života. Cjelovitoj zbilji čovjeka pripada tako svojevrsni, s Platonom treba reći, *demonški* karakter, ukoliko naime ona nije ništa puko ljudsko, već živo bivanje biti života kao takvog i u cjelini. Probitičnost pravedna života – da se načas vratimo na uvodno pitanje *Politeje* – nije stoga ni u očuvanju i širenju moći ni u rastu materijalnog bogatstva, niti uopće pripada bilo kakvoj „slijepljenosti” uz održanje i sredstva njegova omogućenja. Dobro pravedna života, koje ima istinski i cjelovito pružiti i čovjeka i

⁷ Usp.: „Pravednost’ je sama bit i izvor same kreposti.” (Guthrie 2007, 445.) U tom smislu i Krämer ustvrđuje da pravednost „stoji zamjenski za čudoredno razumljenu vrlinu kao takvu” (Krämer 1959, 43).

polis, u ozbiljenju je čovjekove naravi iz gotovo nadljudskog dodira i sveze s onim što je neusporedivo veće od njega samog – cjelinom svega što jest.

Nastojanje oko mjesta filozofije kao omogućujuće spone čovjeka, polisa i cjeline života na podlozi njezine blizine pravednosti dopijeva tako do uvida u to da pruženost tog trojega kao istobitnih ali različitih momenata pripada ozbiljenju duše snagom pravednosti kao njezine navlastite vrline. To ozbiljenje prvo se razmatra na ravni pravednosti polisa, naime onako kako se pravednost pokazuje pod vidom postanka polisa „iz svojega počela” (εἰς αἰρήν, 369c9-10; usp.: 376d9-10). Počelo polisa Platon nalazi u „nedostatnosti” (οὐκ αὐταρκεῖ) pojedinca za zadovoljenje „nužde” (κρίσις) „održanja” (τοῦ εἰσὶν αὐτῶν τοῦ καὶ τῆς ἐξουσίας), odakle raste „potreba” (ἐπιθυμία) za drugima i za okupljanjem mnogih u zajedničko obitavalište, polis (usp.: 369b5-d2). Počelo polisa je dakle u tomu da čovjek treba druge kako bi bio, što znači da mu njegovo biti nije naprosto dano, nego mu je postavljeno kao zadaća koju on u zajednici s drugima uvijek tek treba dosegnuti. Utoliko pak što počelo polisa pripada nadilazak pojedinačne nedostatnosti čovjeka dostatnošću zajednice (usp.: 369c9-10 i d.), podudara se to postajanje time što se jest s izvršenjem pravednosti, kojim čovjek postaje kao potpuna zbilja vlastite biti u unutrašnjem sklopu s jednako tako istinski i cjelovito pruženim polisom. Stoga Sokrat i kaže da pravednost istinskog i zdravog polisa nastaje iz potrebe koja ljude okuplja zajedno (usp.: 371e12-372a2).

Moć pravednosti tako se pokreće iz iskonskog poriva čovjeka da bude, ali njezino zbiljsko izvršenje sastoji se u svojevrsnom omoćujućem prevladavanju nemoći te hlepne za tim biti na koje je upravljena, a koja nemoć joj pripada po fundiranosti u onom pojedinačnom. Kako bi se to zacjeljenje izvorne nemoći primjereno pojmlilo, nužno je ono što je u postanku polisa iz njegova počela isprva moguće razlikovati kao tri stupnjevane susljedne forme – elementarni, raspušteni i pravedni polis – uzeti kao unutrašnje momente njegova cjelovita postanja. Nedvojbeno je naime da je već prvi i „najnužniji polis” (369d11) – zajednica poljoprivrednika, zanatlija i trgovaca – potvrda počela polisa, pa ako i na najnižoj ravni zadovoljenja osnovnih potreba za opstankom, odakle će ga Sokrat i okarakterizirati kao istinski i zdrav (usp.: 372e6-7) te mu pripisati gotovo arhajski mir vječno dosegnuta cilja ljudskoga života (usp.: 373d1-2). No, tzv. „gizdavom” (τρυφή) i „raspomamljenom” (φlegμαίνουσαν) „polisu svinja” (ὁ ἄνθρωπος, 372d4-e8), koji se razmatra sljedeći, ne pripada nikakvo novo počelo, zbog čega ga Glaukon i prepoznaje još u miru zdravog polisa (usp.: 372d4-5). Vođen pojedinačnim porivom za opstankom, polis svinja je

zapravo implikacija samog tog počela. On je oživotvorena lišenost svake mjere, koja porivu za opstankom pripada uslijed njegove nedostatnosti za to za čim žudi, a ogleda se u beskonačnom, granicu onog nužnog nadmašujućem pomnogostručenju potreba i načinā njihova materijalnog zadovoljenja (usp.: 373a1-d10; usp. poglavito: crhmavtwn kth`sin a[peiron, d9-10).

„Zdravi polis” i „polis svinja” nisu dakle dva različita polisa, već združeni momenti bezmjernoga rasta, točnije nezasitnoga materijalnog stjecanja i gomilanja u svrhu zadovoljenja potrebe pojedinačnog održanja. I budući da se ta potreba ne može ograničiti sama iz sebe jer njezino multipliciranje izvire iz toga da upravo nije drugo do nemoćna i stoga nezasitna težnja za istinskim bitkom, rastu polisa iz vlastita počela pripada i ograničavajući element, koji ga tako reći izvana privodi k potpunosti. To je odgojno obrazovanje čuvara, koje prevladava neograničenost poriva za održanjem, zacjeljujući izvornu nedostatnost pojedinačnog njegovim dovršenjem u zajednici.⁸

S obzirom na ovaj ocrtni postanka polisa važno je uočiti da on ne nastaje nepromjenjivim samopotvrđivanjem njegova počela. Jer dokle god ostaje prepušteno onom pojedinačnom kojemu pripada, to počelo se, čak i u sofisticiranijim, osnovne potrebe egzistencije i početnu grupaciju poljoprivrednika, zanatlija i trgovaca uvelike nadmašujućim varijantama gospodarskog i inog napretka (usp.: 372e i d.) ne može očitovati drukčije do kao nezaustavljivo i neograničeno samopotvrđivanje nemoći da se istinski i potpuno bude. Čovjekov opstanak oblikuje se pritom kao šaroliki splet načinā zadovoljenja niza atomiziranih poriva za, kako se to čini, osiguranjem održanja, ali ne i kao politička zajednica. Jer protivno mnoštvu čije je povezište u nesagledivom, jer nemoćnom, perpetuiranju skrbi oko opstanka – protivno dakle onomu što se danas, uz sve ograde, naziva društvom –, politička zajednica ovdje je način pružanja pravednosti kao moći biti čovjeka i života za vlastitu istinsku i cjelovitu zbilju. To cjelovito pružanje određeno je otuda svojevrsnim okretom, koji više ne može biti stvar daljnjeg zadovoljavanja vakuuma u porivu za

⁸ Postanak polisa ne razumije se dakle isključivo historijski, nego kao kompleksno zbivanje i razvijanje njegove vlastite naravi – potpuno izvršenje moći da se istinski bude: „Mi dakle trebamo shvatiti biće (Wesen) [polisa, P. Š.] na taj način da počevši od početka i ishodišta promatramo postajanje (Werden): nužan, u sebi smislen rast zbiva se pred nama. Izraz za to je da riječ physis zajedno s pripadajućim joj glagolom izvornog rasta (kata; fuvsin, fuvesqai) dominira prikazom u neumornu ponavljanju. [...] On [polis, P. Š.] je dakle ono što raste (Gewächs), ne mašina. I kao što svaki pravi arkhé uvijek ostaje određujući za to čemu je arkhé, tako moraju i ova počela trajno prisustvovati u svakoj državi koja je na bilo koji način još država, poglavito pak u onoj potpunoj.” (Friedländer 1928-1930, sv. II, 360-361.) Na temelju Platonove usporedbe naravi čuvara s naravlju psa čuvara (*Resp.* 376a2-3 i d.) Zehnpfennig će također zaključiti da idealni polis ne predstavlja daljnji stupanj razvoja polisa svinja, već da je riječ o svojevrsnom okretu od subjektivnog (*pleonexia*) k objektivnom (*philosophia*) (Zehnpfennig 2001, 99).

održanjem, pa radilo se i o zadovoljenju neke posebno sublimne vrste potrebe. S onu stranu te, hegelovski rečeno, „loše beskonačnosti”, na djelu je kvalitativni skok, svojevrsni oslobađajući uzlazak k političkoj zbilji u kojoj je čovjek prevladao uvjetovanost pojedinačnim opstankom otvarajući se životu koji se određuje izvršenjem vlastite biti.

No, pri svemu tome ipak je ključno da se taj okret ne uzme kao posvemašnje napuštanje pojedinačnog poriva, ukoliko je naime on počelo polisa te je nužno da upravo kao takav, ukorijenjen u onom pojedinačnom i od njega neodvojiv, nalazi potvrdu i zadovoljenje u političkoj zajednici. Tom porivu će utoliko biti nužno svojevrsno diskontinuirano uzdignuće vlastite određenosti pojedinačnim održanjem ka kvalitativno novoj određenosti iz onog zajedničkog. Čuvajući kontinuitet počela, to uzdignuće u funkciju zajednice ujedno treba razumjeti kao omoćenje onog pojedinačnog za svoje istinsko biti, u tom smislu da ne drugo do upravo ono, tj. neko posve konkretno pojedinačno, u zajednici doseže punu zbilju svoje pojedinačne naravi. Napokon, time da se počelo zajednice otkriva u potpunu ozbiljenju pojedinačnog, ona ne postaje tek kao izvanjski povezano mnoštvo, nego kao jedinstvo koje se supstancijalno ne da razlikovati od onoga pojedinačnog. Treba li dakle u političkoj zajednici biti potvrđen i zadovoljen poriv za pojedinačnim održanjem, to neće značiti samo to da se ono pojedinačno istinski postavlja tek u zajednici, nego i to da je samo to zajedničko postavljanje mnogih, tj. politička zajednica kao takva, potpuni vid pojedinačnosti same.

Ima li se dakle pravednost, izvirući iz potrebe koja u svrhu opstanka dovodi ljude na okup, očitovati u postanju polisa iz njegova počela, pokazuje se ona pod vidom (samo)ograničavajućeg omoćenja života za vlastitu narav organskim razvijanjem supstancijalne sraslosti jednog i mnoštva, tj. cjeline i dijela, što odgovara uočenoj istobitnosti političke zajednice, pojedinca i života u sklopu izvršenja pravednosti kao vrline duše. Pitanje je dakle kako ulogu čuvara polisa pojmiti kao odlučujući moment kojim se snagom pravednosti polis dovršava kao zbiljski horizont biti čovjeka i života. To pitanje postaje još izričitije ima li se u vidu da je neposredan povod za uvođenje „čuvara” (fuvlake~) obrana polisa od opasnosti ratne propasti, koja je i sama rezultat prekomjernog rasta potreba i pripadne nužnosti povećanja polisa (usp.: 373a1 i d.). Čuvari se utoliko prvotno prepoznaju kao vojnici (usp.: 374a1), kojima je temeljna zadaća – „najveći posao u polisu” (374d8) – osiguranje i čuvanje jedinstva polisa kao njegova „najvećeg dobra” (mevgiston ajgaqovn, 462a3 i d.; usp.: 422e i d.). No, pitanje je što ta zadaća, čijem

izvršenju, kako je poznato, imaju pridonijeti ukidanje privatnog vlasništva te zajedništvo žena i djece (usp.: 464b5-6), ima zapravo zajedničko s tim da polis pripada samoniklu pružanju duše kao biti života i čovjeka snagom pravednosti?

Promisli li se teza o jedinstvu kao najvećem dobru polisa i jedinoj pravoj zadaći čuvara u osloncu na tekst, pokazuje se da je njezina osnova u postavci da su žene i muškarci dva vida iste naravi (usp.: 451b9 i d.; 455d6-e2). Otuda je slobodno pretpostaviti da zajedništvo žena i djece te ukidanje vlasništva nisu tek izvanjska sredstva jačanja i čuvanja jedinstva polisa. Riječ je o onome što život čuvara određuje kao način da se u čistoći svoje nedjeljive jednote koliko je moguće živo utjelovi i očuva sama bit čovjeka, duša. Na to ukazuje i izlaganje odgoja čuvara. Uz srčanost tijela i duše čuvarima naime pripadaju filozofičnost te ljubav spram učenja (usp.: 375e10, 376b1, b11-c2), a u sklopu njihova odgoja, koji je usmjeren i na dušu (*mousikhv*) i na tijelo (*gumnastikhv*), prvenstvo ima duhovni odgoj (usp.: 376e2 i d.). To prvenstvo počiva na „oponašanju” ili „nasljedovanju” (*mivmhsi~*), čija se sva vrijednost, a i sva opasnost – kako je već izašlo na vidjelo u sklopu početnog određenja podrijetla loše slike o filozofu – korijeni u nerazdvoјivosti pružanja i primanja koje pripada nasljedovanju oponašanog u naravi oponašatelja: nasljedovanja, „provode li se odmalena, prelaze u ćud i narav, i u tijelu, i u glasu i u mišljenju.” (395d1-3) Sukladno tomu, a daleko od jednostrane ograničenosti na ono vojno i uopće na ono tjelesno, cilj odgoja čuvara leži u tomu da se duhovnim odgojem, napose onim najglavnijim – glazbenim –, ljubi, nasljeduje i utjelovljuje ono istinski pristalo, lijepo i dobro duše i u tom smislu da se duša čuvara odgoji primjereno naravi duše kao takve (usp.: 401c4-402a4 i d.).⁹

O čemu je riječ, može se pojmiti ima li se u vidu da u cilju nasljedovanja istine duše zahtijevano prvenstvo duhovnog odgoja ne podrazumijeva napuštanje tijela i tjelesnosti. Sokrat naime određuje ljepotu kao „sklad i red” (*kovsmo~*) u smislu „dobre oblikovanosti” ili

⁹ Pod vidom teze da jednako sebi uvijek zove jednako (*Resp.* 425c1-2) „odgoj” (*trofhv*) u smislu nasljedovanja pokazuje se kao „hranjenje” (*trevfein*) onim što je primjereno naravi, pri čemu se u naravi hranjenog oponašalački utjelovljuje ishrana sama. Ovaj temeljni uvid u mimetičko jedinstvo primanja i pružanja, koje je bitno određujuće još – ili možda upravo – i u najvišim vidovima umske spoznaje (usp. bilj. 16), u podlozi je načela da čuvari odmalena smiju oponašati samo ono što priliči i svojstveno je njihovoj naravi i zadaći, što rezultira propisivanjem dopuštenog i nedopuštenog glede sadržaja i oblika priča i harmonija i ritmova u glazbi na kraju druge i u dobrom dijelu treće knjige (usp.: 399c1-3, 401b1 i d.; 398c1 i d.; usp. također: Jaeger 1989, 801 i d.; Canto-Sperber/Brisson 1997, 99 i d.). Uz „jednako k jednakom” (*o{moion-o{moiw/*) kao princip ranogrčkog mišljenja i uz njegovo mjesto u Platonovu filozofiranju usp.: Müller 1965, 177 i d.

„pristalosti” (euschmosuvnh) naravi u primjerenu tjelesnom liku. U ljepoti se tako gotovo gubi razlika između „unutrašnjeg“ i „vanjskog“ te je „ono najljepše” (to; [...] kavlliston), koje se najviše ljubi (ejrasmiwvtaton), upravo „padanje u jedno” (a)n sumpivphó) i „sudjelovanje u jednom i istom” (tou` auitou` metevconta tuvpu) onoga unutrašnjeg duše, njezinih „lijepih značajeva” (e[n [...] th`ó yuch`ó kala; h[qh ejnovnta), s „onim što je s njima suglasno u izgledu” (ejn tw`ó ei[dei oJmologou`nta ejkeivnoi~ kai; sumfwnou`nta, 402d1-7). S obzirom na mimetički karakter duhovnog odgoja to znači da se ljubavnim nasljedovanjem ljepote i dobrote duše njezina istina utjelovljuje kao sklad i suglasje s tijelom. To usuglašavanje pritom nije takve naravi da bi duša ovladavala tijelom kao nečim supstancijalno drugim. Usuglašavanje je način na koji se duša utjelovljujući pruža kao bit tijela, koje time i samo postaje istinski, tj. primjereno vlastitoj pripadnosti duši: meni se ne čini, kaže Sokrat, da valjano tijelo svojom vrlinom čini dušu dobrom, već da, protivno tome, dobra duša vlastitom vrlinom „pušta” (parevcein) tijelu da se pojavi najbolje koliko je moguće (usp.: 403d2-4).¹⁰

Zasnivanje cjeline odgoja čuvara na muzičkom, a unutar njega navlastito na glazbenom odgoju potvrđuje dakle pretpostavku po kojoj je njihova uloga u polisu određena zadaćom potpuna nasljedovanja biti čovjeka i života u zbilji političke zajednice, pri čemu se vojna obveza, kao i sve ono što joj pripada, može držati onim izvanjskim temeljne odgojne oblikovanosti njihove naravi. A da tom oblikovanošću ima biti bitno omogućen upravo polis sam, pokazuje se utoliko što se harmoniziranje tjelesnosti, koje određuje dotično nasljedovanje, teško može razumjeti drukčije do kao postavljanje mjere i granice onoj nezasitnoj i neograničenoj požudi za opstankom, koja se time ima omoćiti za bitnu dovršenost i potpunost pojedinca i političke zajednice. Riječ je o tomu da se ljubavnom usmjerenošću na ono dobro i lijepo ono tjelesno lišava prekomjernosti, razuzdanosti i obijesti te ritmizira u sklad koji mu pripada po oživljenosti dušom (usp.: 402e2-403c2, 403c11 i d., 404e3-5). To ograničavajuće pounutrenje tjelesnosti u ono duševno, koje je ujedno istinsko pružanje tijela, na djelu je, kako je poznato, u usklađivanju triju „rodova” (gevnh, 435a5), tj. „vidova” (ei[dh, e2) ili „značajeva/ćudi/karakterā” (h[qh, isto) u duši. Dovedu li se, stoji u tekstu, „razumski” (logistikovn, 439e5) i „srčani” (qumoeidev~, 441a2; usp.: qumov~, ojrhv, 440b4-7, e2-441c2) vid duše duhovnim i tjelesnim odgojem u sklad

¹⁰ Ono tjelesno tako istinski i jest samo po oživljenosti dušom, u skladu s čim će se i uloga tjelovježbe pokazati u njezinoj određenosti muzičnošću, štoviše u srodnosti s njom (*Resp.* 404b4-5): tjelesni i muzički odgoj, kako Sokrat naglašava, nisu usmjereni na tijelo i dušu kao na dvoje koje je različito, nego samo na dušu, tj. na mudroljubivost i srčanost duše (usp.: 410b10-c6, 411e4-412a2).

kakav pripada cjelini duše – a to znači da se razum ojača lijepim govorima i naucima za odlučivanje i vladanje, a srčanost skladom i ritmom ublaži za slušanje i izvršavanje –, oni zajedno nadgledaju „ono nerazumno i požudno” (ajlovgistovn te kai; ejjpiqumhtikovn, 439d7-8) duše te, dovodeći ga u granicu cjeline, najljepše paze na korist čitave duše (usp.: 441e4-442b9).

Prema tome, harmoniziranje duše i tijela, kao stvar muzičkog odgoja, nije svezivanje nekog komplementarnog dvojeg. Riječ je kretanju kojim se snagom srčanosti ono tjelesno podvrgava razumu i time uspostavlja u mjeri – „prijateljstvu i skladu” (442c10) – duše kao cjeline, pri čemu se i sama duša uspostavlja istinski i potpuno, naime kao sklad i harmonija sveze. To odgojno-obrazovno ograničavanje i upotpunjenje u cjelinu sveze koja jest duša počiva na tomu da vladalaštvo razuma pada u jedno s naravnim podvrgavanjem srčanosti i požuda tom prvenstvu, što se ogleda kao „razboritost” ili „umjerenost” duše (swfrosuvnh, 442d2, usp.: 410a8-9, 430d4-432a9, 441e4-6). No, u-mjerenost (usp.: e[mmetron, 486d9) duše u mjeri njezine naravi nije stvar tek ciljanog ustrojstva pojedinca (ejn ejni; elkavstwæ), nego i samoga polisa (ejn povlei, 432a9), gdje, posve u analogiji s pojedincem, razboritost ne pripada određenom dijelu polisa, nego se proteže njegovom cjelinom: ona je „sloga” (o[mmovnoia, 432a7), „suglasnost” (sumfoniva, a8, 430e3) i „sklad” (ajrmoniva, 431e8, 430e4) onoga lošijeg i onoga boljeg, tj. onoga podložnog i onoga gospodarećeg, o tome tko treba vladati (usp.: 432a7-9). Tom suglasnošću vrлина razboritosti tako drži polis na okupu kao iz sebe uređenu i ograničenu cjelinu (kovsmo~, e6) i u tom se smislu može odrediti kao svojevrsno sabiranje polisa na sebe, kojim se on uspostavlja kao cjelina autonomije razuma.

Ne drukčije dakle do odgojno-obrazovnim nastojanjem oko razboritosti čuvara ograničava se ono neograničeno pojedinačnog poriva za održanjem – sada precizirano u smislu nezasitnosti požudnog vida duše (usp.: 442a5-7) –, što, barem po intenciji, ima zacijeliti njegovu izvornu nedostatnost i time omogućiti polis kao bitnu i utoliko potpunu zbilju čovjeka i života. Pitanje je međutim na čemu počiva to umjeravanje i kako ga je moguće sagledati ne tek kao pojedinačno postignuće čuvara, nego kao zbivanje pravednosti koje omogućuje i čini potpunost istinskog polisa.

Kao prvo treba uvidjeti da nisu naprosto svi čuvari ti koji postignućem vlastite umjerenosti uspostavljaju polis kao zbiljski sklad duše. Postignuće najvećeg dobra polisa, njegove savršene dobrote (usp.: televw~ ajgaqh, 427e7), pada u udio onima najvršnjima među njima (usp.: 413b i

d.), filozofima, čiji je odabir stoga rezultat pažljivog, dugog i strogog iskušavanja, „poput zlata u ognju” (503a5-6). Čime se dakle filozofi ističu među ostalim čuvarima? Narav čuvara, strogo uzevši, određena je prevlašću srčanosti nad ostala dva vida duševnosti. Živa zbilja te prevlasti, samo izvršenje srčanosti, je vrlina „hrabrosti” (ajndreiva), čija vezanost uz mnijenje ukazuje na posredujuću, ali razumu ipak nešto bližu poziciju srčanosti između požude i razuma: hrabrost je „moć i potpuna očuvanost ispravna i zakonita mnijenja (dovxh~) o onome što je strašno a što nije” (430b2-6; 429b9-c1, c7-8; 430a3-4), koje se u čuvaru usađuje odgojem (usp.: 429c2, 7 i d.). Kako je u čuvara sve na brizi oko čistoće, ljepote i sklada duše, slobodno je pretpostaviti da je mnijenje ovdje uzeto kao svojevrsna izvjesnost fundiranosti pravedna polisa u umjerenosti i skladu duše, zatim opasnosti koju za taj sklad predstavljaju naslade, žalosti, strah i požuda (usp.: 429d1-2, 430a7-b2) te nužnosti njihova sustegnuća. No, premda je riječ o ulozi koja čuva polis primjereno njegovoj naravi, vrlinom hrabrosti do prvenstva ne dolazi ono koje je prvenstveno po sebi. Čuvanje polisa srčanosti naime ne pripada po njoj samoj, već je očitovanje poslušnosti u izvršenju naloga razuma (usp.: 441e5-6, 442b7-c3) i u tom smislu pokazatelj njezine instrumentalne – kao čiste moći izvršenja – podložnosti razumu (usp.: 440b4-7, e2-441c2).

Prema tomu, vrsnoća kojom se filozofi izdvajaju nad ostale čuvare imala bi se ogledati u prevladanosti izvanjskog karaktera onoga izvjesnog, koje se mnijenjem tek poslušnički prima te hrabro čuva i izvršava, time naime da završnim stupnjem odgoja, obrazovanjem u dijalektici (usp.: 531d i d.), do prvenstva dolazi ono prvenstveno po sebi – razumsko znanje –, kojim se to što je za ostale čuvare tek stvar ispravnog i izvjesnog mnijenja – sukstitutivnost pravedne duše i pravedna polisa – zbiljski postavlja kao takvo. Živa zbilja tog prvenstva, vrlina „mudrosti” (sofiva), stoga i jest „promišljeno upravljanje” (eujbouliva, 428b6), utoliko dakle znanje (ejpisthvmh, isto) – tj. potpuno, od mnijenja oslobođeno „čuvarsko znanje” (hJ fulakikh; ejpisthvmh, d6-7) – koje posjeduje tek manji broj najizvrsnijih, savršenih čuvara-vladara (usp.: 428d7, e7-429a2).

Vladalački karakter znanja nekolicine, koji mu pred ostalim moćima duše pripada po njemu samomu, pokazuje se u tomu da se to znanje tiče polisa kao cjeline (uJpe;r auJth`~ o{lh~), koji se njime „najbolje” (a[rista) postavlja kao upotpunjeno zbiljsko jedinstvo, kako spram sebe tako i spram drugih polisa (usp.: 428c11-d3). Da se pak državničko znanje razlikuje od također na cjelinu upravljenoga čuvarskoga mnijenja, zasniva se u tomu što „vladalačka briga za cijelu

dušu” (441e4-5) ovdje proizlazi iz znanja onoga što koristi svakom pojedinom vidu duše i duši kao cjelini (usp.: 442c5-8). Ona se ogleda u tomu da razum, ne služeći ijednom od dva druga vida duše, njima ujedno dopušta činiti ono što im pripada po naravi (kata; fuvsin, 432a8) – požudama da nezahvalno hlepe za održanjem i time osiguravaju njegov vlastiti temelj, srčanosti da kao moć hrabrog izvršenja po nalogu razuma ove ograničava i tako omoćuje za dostatan i cjelovit vid života. To dopuštanje nije dakle potpuno prepuštanje vidova duše njima samima, nego dopuštanje iz mjere i granice cjeline, tj. u mjeri i granici cjeline, pri čemu takvim oslobađanjem svakog vida duše za vlastito dobro razum u-mjerava cjelinu duše iz naravi njezinih moći, tj. suglasjem „odozdo”, ali ujedno i iz naravi cjeline, tj. suglasjem „odozgo”, u živi sklop s onim nižim srasle vladalačke autonomije znanja. Dopuštajući svakom vidu duše da čini svoje i tako bude pravedan (usp.: 441d5-e6), znanje, kao iz kakva sabirajućeg središta, pruža i samu dušu kao potpunu, vlastitoj naravi primjerenu živu cjelinu, stoga ne kao supstancijalnu jednotu, nego kao sama sebe usklađujući i postavljajući sklop pravednosti (usp.: 442d4 i d., 462a10-b2, c10-d3).

Prema tome, kao čin pravednosti koji ima omogućiti bitnu dovršenost čovjeka u polisu, umjeravajuće sustegnuće neograničenog u duši čuvara po svojem je ishodištu omogućeno zasebnom uspostavom naravnoga prvenstva razuma i znanja u nekolicine najboljih te njihovim pripadajućim mudrim, razboritim, pravednim i hrabrim duševnim ustrojem. I budući da se dotično prvenstvo očituje u duši kao dinamičkom sklopu međudjelovanja koji postavlja sama sebe, valja i dodatno naglasiti da se vladalačko mjesto razumskoga znanja korijeni u tomu da razum nije u službi nijednog drugog dijela duše i da ga u tom smislu određuje čista okrenutost u sebe. Kao i požudama i srčanosti, i razumu pripada to da se u zdravo ustrojenu vidu života kreće u naravnoj granici činjenja svojega, samo što je ta zatvorenost u sebe ujedno sabiralište čitave duše, iz kojega su sve njezine moći dopuštene u pravednu cjelinu sklopa koji ona jest.

Ne ulazeći potanje u sadržaj šeste i sedme knjige *Politeje*, koji je ključan za razumijevanje ukorijenjenosti sklada duše u čistoći znanja, za potrebe ovoga rada čini se dostatnim ukazati na to da se zasebnost tog omogućujućeg čvorišta cjeline ogleda u požudnom (usp.: ejpiqumei`n, 475b5; ejpiqumhtikovn, b4; ejpiqumhthvn, b8; ejporevxesqai, 486a6), erotičkom (usp.: 485b6 i d., 501d1-2) i neustrašivom (usp.: 485b3-4, 7, 487d5) pružanje filozofske duše za „cjelinom istine” (pavsh~ ajlhqeia~, 485d3-4; usp.: 486e2-3, 490a1-2) sveg, kako je u početku rečeno, vremena i

bitka. Dospijevajući pritom u dijalektici do potpunosti svojega odgojno-obrazovnog rasta, filozofska duša, krećući se u čistom elementu umskoga mišljenja (usp.: *aujth/` nohvsei*, 532b1; usp.: 510b8-9, 511c1-2;), tu istinu umom dohvaća u „ideji dobra” (*hJ tou` ajgaqou` ijdeva*, 505a2), ali ne kao izvanjski predmet spoznaje, nego kao ono koje joj je „srodno i svojstveno” (to; *suggenev~ te kai; oijkei`on*, 485c7, usp.: 490b2-7, 537c1-3), što dolazi do riječi u misterijskoj terminologiji koja tu spoznaju iskazuje kao umski „dodir” i „držanje” dobra, odnosno nepretpostavnog počela (usp.: *a{yasqai*, 490b3; *ejfavptesqai*, b4, 484b5; *a{ptetai*, 511b4; *ajyavmeno~*, b7; *Soph.* 234d5, *Phaid.* 67b2).

Ima li se to u vidu, nije teško uvidjeti da zasebnost, čistoća i naravno prvenstvo razumskog znanja tom znanju, produbljenom sad do „uma” (*nou~*, *novhsi~*) – „organa duše” (*o[rganon ti yuch~*, 527d8) kojim se jedinin vidi istina (e2-3; usp.: 533d1, 540a7, 518c4-6, 527e2-3; *Symp.* 219a3) –, ne pripadaju kao ograničenoj dispoziciji duše, nego kao onomu što duša jest kao takva, sama za sebe (usp.: *Phaid.*). Jer umskim dodirima dobra duša spoznaje istinu cjeline svega i svakog pojedinog bića na način da istinski dohvaća samu sebe, naime kao izvornu srodnost s tom istinom. Umsko, dijalektikom dosegnuto znanje stoga je zbiljska točka prisvojenosti istine bitka, onoga vječno nepromjenjivog po-sebi, u živom bivanju (usp.: *ajspavsasqai*, 476b8; *metalhvyesqai*, 486e3; *migeiv~*, 490b5; usp. također: 537c2-3) i upravo kao ta sveza, držanje ili „jaram” (*zugw`æ* 508a1), čini to znanje ono čisto po-sebi duše. Kako se čini, ne drugo do ta gnoseo-psiho-ontološka narav sveze dolazi do riječi u ontički posve desupstancijaliziranu određenju ideje dobra kao „najvećeg nauka” (*mevgiston mavqhma*, 505a2, 504d2-3, e4).

Otuda se pokazuje da dinamički sklop međudjelovanja koji čini pravednu dušu počiva na osobitom organskom odnosu cjeline i dijelova. Riječ je o tomu da je je narav ili bit cjeline sklopa stvar jednoga njegova dijela ili vida, tako da je sa zasebnim izvršenjem onoga što pripada tom dijelu uvijek već ujedno na djelu razvijajuće oblikovanje cjeline naravnim usklađivanjem svih dijelova. Pod vidom tog organskog odnosa umjeravajuće (samo)ograničenje onoga raspuštenog snagom umskoga znanja u potpunost sklopa pravedne duše otkriva se kao dvojako kretanje. Kao što su ostala dva vida duševnosti prvobitno prepuštena sebi samima, tako ni čista umnost duše nije naprosto dana kao takva, nego se doseže odgojno-obrazovnim, navlastito filozofijskim nastojanjem, kojim međutim duša u cjelini postaje primjereno svojoj, ograničenim dijelom

pruženoj naravi – umjereni i pravedni sklad kao zbiljski razvijena umska sveza bitka i bivanja živog.

U tom je smislu ishodište odgojno-obrazovnog nastojanja oko duše (paideiva), koje svoj vrhunac doseže u dijalektici, u svojevrsnom „okretu” (metabolhv, metastrofhv) sama sebi prepuštena – u barbarsko blato zakopana (usp.: 533d1-3) – i zabludjela uma,¹¹ a s njim i duše kao cjeline (su;n o{lh/ th/ yuch/), od neograničene raspuštenosti i privida bivajućeg k mjeri dobra, tj. istine onoga što jest (usp.: 518c4-d7, 515c4-7, 516c6, 519b2-3, 521c5-8, 525c5-6). Utoliko je taj dijalektički okret – opet misterijski mišljeno i iskazano – „pročišćavajuće putovanje” (usp.: o{dov~, 532e1; mevqodo~, 533b3; poreiva, 532b4; usp.: 532b7, 533c8, 515c4-8 i d., *Phaid.* 66b4), kojim se duša, oslobađajući se onoga neograničenog i prividnog, u cijelosti sabire na vlastitu narav (usp.: *Resp.* 527d8, 519a8-b5, 533c7-d4; *Phaid.* 66b1-67d2, 69a6 i d., 82b10-83e3; *Soph.* 230d7-d4), pri čemu to sabiranje, i to je odlučujuće, pada u jedno s tim da se ono neograničeno i prividno ograničava i privodi k naravnom mjestu požude i mnijenja, kako je ono odmjereno iz mjere cjeline. Daleko od toga da bi bio puko „preokretanje crijepa” (*Resp.* 521c5), oslobađajući i pročišćavajući okret duše na vlastitu narav u dijalektici je oblikotvorno pružanje same te naravi u cjelinu duše kao pravedni, samim sobom umjereni sklad požude, srčanosti i razuma.¹²

Dotično dvojako kretanje u osnovi je dakle jedno, ono samoomogućenja duše kao dinamičke cjeline samokretanja, u kojoj se zbiljsko samoodređenje živog prema svojoj biti ne da razlikovati od postavljanja same te biti u svoju živu zbilju. U tom smislu će cjelovitosti tog samokretanja pripadati sljedeće. Kao ciljna točka odgoja, umska svezanost istine bitka, tj. dobra, i bivanja bit će ono krajnje koje se, ako uopće, dohvaća na samom „koncu mislivog” (tw/ tou` nohtou` tevlei, 532b1-2, 517b8). Ta radikalna krajnost određena je time da život dospijeva na granicu iz koje je uopće istinski i moguć (usp.: 490b6). Riječ je o otvorenosti onomu što mu je „s onu stranu” (ejpevkeina, 509b9-10) – dobru samom –, iz koje svem zbivanju biva, tako reći izvana, osigurana

¹¹ Slično već Parmenid o „tumarajućem umu” (plagkto;n novon), koji, budući da pripada mnijenjima smrtnika (brotw`n dovxai), određuje nemoć (ajmecanivh) za razlučbu (usp.: a[krita fu`la) bitka i nebitka, koje oni, kao svojevrsni dvoglavci (divkranoi), drže ujedno i za isto i za ne isto (B 6, 5-9).

¹² Usp.: „Platonov ideal spoznaje (qewriva) povezan je sa zahtjevom za prevladavanjem svijeta fenomena, za čišćenjem i usponom duše i za približavanjem onom božanskom. Spoznaja naime pretpostavlja srodnost subjekta spoznaje s objektom spoznaje, ali također i filozofijsku dispoziciju koja omogućuje odvracanje duše od svijeta bivanja, kojeg se osjeća kao iluziju, i njezin okret k suncu istine (rep. 518c). Kad se težnja za spoznajom orijentira na strukturama reda iza fenomena (rep. 485a-c), brine se ona za red u duši i za temelj etičkog držanja (Tim. 90c-d). Težnja za spoznajom i istinom postaje forma života (bivo~ qewrhtikov~ [...]).” (Erler 2007, 354.)

unutrašnja bitna fundiranost i stabilnost. Dotičnom otvorenošću dobro se naime prima i dopušta u to koje mu je otvoreno, djelotvorno se u njemu pružajući kao njegovo vlastito, dakle ne kao ono samo, onostrano po sebi, nego kao ono koje je tom umskom svezom nasljedovalački „pohranjeno” (tamieumevnhn, 6) u živom i bivajućem. Upravo je u tom smislu to zajedničko držanje pružanja i primanja u umskom dodiru ne samo „uzrok” (ajitvan) koji „pruža” (parevcei) znanje i istinu (usp.: 490b2-7, 508e3-4, 509a7, 517c4), nego je, s obzirom na to da dobro rađa sunce (usp.: 506e3, 507a3, 508b13, 517c3), a time i sve ono po njemu bivajuće vidljivo i živo (usp.: 509b2-4), ideja dobra „počelo svega” (th;n tou` panto;~ ajrchvn, 511b7). Točnije, kao mimetička forma ujednosti pružanja i primanja dobra, ideja dobra je uzrokujuće počelo svega što je kao i ono samo: ispravno i lijepo, kako u vidljivom, tj. živo bivajućem, tako i u mislivom, tj. po sebi jestvujućem (usp.: 517c1-5; 516b9-c2).¹³

Pri svemu tome ključno je da je dotična uzrokujuća uloga ideje dobra uvjetovana time da je mimetička sveza pružanja i primanja koja ju čini ono po sebi ili narav duše, tako da izljevajuće pružanje (usp.: w{sperejpvrruton, 508b7) dobra u svojoj ideji stoji i pada s odgojnim okretom duše k toj svojoj naravi, ukoliko je naime taj okret upravo utjelovljujuće pružanje te naravi same. Jedinstvo tog dvojakog kretanja određeno je dakle osobitim uzročnim karakterom dobra, koje ne uzrokuje tako da ostaje posve drugo od toga na što se – bilo stvaralački bilo eficientno ili kako drukčije – odnosi, ali niti tako da ukida ono drugo potpuno ga prisvajajući u vlastiti identitet. Dobro pruža sebe kao zbiljsko time da ono živo, nasljedujući se i pohranjujući u njemu, pušta snagom njegove zasebne naravi i koliko ta narav dopušta postajati koliko je moguće sličnijim njemu samom – lijepo, dobro i istinito.

Razumijevanje uzrokujućeg karaktera dobra u vidu nasljedovanja određeno je dakle time da se razlika onostranosti i zbiljnosti mora posve uvažiti, i to kao sveza kojom se uspostavlja i održava relativno ostajanje dobra u sebi samomu. Mimetičko pružanje dobra utoliko je svojevrsno u sebi zaokruženo biti-po-sebi, kojim se kontinuitet dobra potvrđuje u vidu cjeline sveze onoga onostranog koje se pruža s njegovom zbiljskom pruženošću. Sjarmljenost onostranosti i zbilje u onom po-sebi – to je dakle vid ili ideja dobra, koju omogućuje mimetička

¹³ Dotično relativiziranje klasične platonističke slike „o dvije zasebne i odvojene oblasti” u osnovi je Barbarićeva filozofskog komentara šeste i sedme knjige *Politeje*: „Da se ne krećemo u pogrešnom smjeru čini se da potvrđuje još jedan značajan moment prve poredbe. Tu je naime izrijekom i sunce sâmo nazvano porodom Dobra. Time je dakle Dobro označeno ujedno zapravim uzrokom i svega onog živog i bivajućeg u ‚nižoj’, vidljivoj oblasti.” (Barbarić 1995, 247.)

srođenost djelotvornog pružanja i spoznajnog primanja dobra u umskoj otvorenosti. Što to znači, pokazuje se kreće li se od toga da se uzrokujuća narav dobra prvotno očituje u svojevrsnoj mirnoj potpunosti onoga po-sebi, u kojemu je bit ili narav uvijek već sama sobom izvršena i postavljena kao zbiljska. Ujedno je taj u sebi smireni bitni bitak ili dobro-bitak relativna cjelina, čiji se relacijski karakter očituje u unutrašnjoj uzgibanosti koja je svojstvena napetosti sveze zbiljnosti i onostranosti u samopostavljanju. Cjelovitost onoga biti-po-sebi tako je određena postajanjem u to što se jest, gdje pružanje dobra nije drugo do samopotvrda njegove uvijek već zbiljske postavljenosti, koja opet može biti jedino u tomu da se ono živo otvara tom onostranom drugom dopuštajući mu pružiti se kao to što ono uvijek već jest, njegovo vlastito počelo.

Kako je takvo jedno mimetičko pružanje moguće i u čemu se ono korijeni, pokazuje se uvidi li se da je ono onostranom dobru, premda njegov vlastiti čin, posve drugo i u tom smislu ono njegovo zbiljsko, koje je tim činom uvijek već pruženo kao omogućujuće tlo tog čina samog. Da se, drugim riječima, dobro pruža kao iz sebe povezano jedinstvo onostranosti i zbilje, počiva na tomu da to pružanje – kao čisti, u onostranosti ukorijenjeni čin dobra – jest neposredno počelo onostranosti slične, ali od nje nepremostivo različite žive zbilje. No, da bi taj čisti čin bio ono ishodišno i upravljajuće zbiljskoga zbivanja, ne smije ga se uzeti kao puko logičko podrugojačenje, nego kao ono uistinu posve različito i drugo, u kojemu je dobro ipak na djelu. Budući dakle da ta drugost ne može pripadati onostranom dobru samom, može ona doći jedino od onoga što je tom onostranom dobru posve drugo, naime od čistoga bivanja, u koje se dobro pruža tako da je od njega primljeno i dopušteno. Narav te čiste drugosti, koju dobro tako reći zatiče, kao i način primajućeg dopuštanja dobra u njoj, kojim ona biva prisvojena i svezana, izričita je tema kasnoga Platonova filozofiranja navlastito u *Timeju* i mitskom izlaganju dobā svijeta u *Državniku*. U *Politeji* ona koliko toliko izlazi na vidjelo u vidu neuređenog i bezgraničnog kretanja, koje, kako je rečeno, pripada požudama i onom tjelolikom uopće.¹⁴

Škrtost u izjašnjenjima o čistoj drugosti bivanja, čak i u *Timeju*, nije slučajna. Kao i dobro, čisto bivanje ostaje s onu stranu opažanja, govora i mišljenja sve dok se svezom s dobrom ne prisvoji kao njihov uvjet mogućnosti. To što se uopće dade dohvatiti, svagda je samo zbiljsko zbivanje živog, u kojemu je ono čisto primateljsko drugo uvijek već činom pružanja dobra koliko

¹⁴ Za obuhvatno i temeljito tematiziranje čiste drugosti, jedne od svakako najzagonetnijih i najintrigantnijih tema Platonova filozofiranja, time možda i filozofiranja uopće, usp. poglavito: Barbarić 2015, 2017.

toliko svezano u mjeru i granicu bitka. A kako je upravo ta sveza drugost onostrana dobra, koju ono sebi pruža kao primateljski oslonac, to se primateljska djelotvornost čiste drugosti bivanja ogleda u tomu da je dobro uvijek već pruženo i primljeno u njoj, ali ne kao ono samo, nego kao relacijska cjelina njegova mimetičkog pružanja i primanja, postavljanja i postavljenosti, onostranosti i zbilje. Pružanje dobra tako je na djelu kao relativno zasebno samopostavljanje, koje je uslijed drugosti kojoj pripada određeno time da se primjereno svojoj čistoj naravi – svojem vlastitom po-sebi – postavlja neko koje nije dobro, no koje upravo time da je postavljanje drugoga kao drugoga nije drugo do vid mimetičke pohranjenosti dobra samog i utoliko vid primateljske otvorenosti njegovu vlastitu pružanju. Relacija dobra sa samim sobom u cjelini njegova po-sebi je slobodan i otvoren odnos onoga sličnog, koji počiva na tomu da se sveza onostranog i zbiljskog, primjereno poznatom mjestu iz *Timeja* (*Tim.* 31c2-3), sama u sebi povezuje snagom zbiljske razlike onoga njom svezanog.

Time izlazi na vidjelo sva osobitost uzrokujućeg pružanja dobra, koja se, kako je rečeno, očituje ponajprije u tomu da bivajuća zbilja nije tim pružanjem niti posve ukinuta u neprekoračivu horizontu, da se tako kaže, apsolutnog identiteta, ali niti ostavljena nepremostivo odijeljenom od dobra – bilo u vidu receptivne materije koju bi dobro stvaralački oblikovalo, bilo u vidu pozitivne danosti bića na koje ono djeluje izvana, bilo u vidu neuklonjive izvanjskosti apsolutnog prostora pružanja. Povezujući se sa sobom u vlastito po-sebi dobro se posve otpušta u drugost drugoga i primljenošću u njoj postaje od sebe uistinu različito i drugo – ono ovostrano i zbiljsko. No, to bivajuće živo zapravo je takvo drugo, kojim dobro priskrbuje sebi uporište samog tog vlastitog istupanja, na taj naime način da je koliko mu to dopušta zasebna narav drugosti na način dobra samog: tako da pruža sebe u vlastitu bitnu cjelinu postajući i rastući kao zbilja pojedinačne naravi. To pak da nešto djeluje tako da u drugom i kao drugo, tj. kao slično, ostaje vjerno sebi koliko to dopušta narav tog drugog, osnovno je određenje mimeze ili nasljedovanja, koje se ovdje pokazuje u čistom supstancijalnom obliku kao počelo i narav sve žive zbilje.

Pružanje dobra otkriva se tako u svojoj umsko-mimetičkoj naravi kao nasljedovanje koje jest samo tako da je sebe uvijek već mimetički utjelovilo kao narav ili bit drugoga. Supstancijalni vid tog osobitog sebe-nasljedovanja je duša – kružnost postajanja u to što se po sebi uvijek već jest – , ukoliko je naime to kretanje po svojem čistom umskom počelu određeno neraskidivošću

pružanja dobra i njegove zbiljske pruženosti. Samoniklo nasljedovanje istine bitka snagom njegove sveze u živom bivanju ono je dakle što dušu u Platonovu filozofiranju određuje kao dinamički sklop samokretanja u početlu života (usp.: *Leg.* 896a3; *Phaidr.* 245c7, d7), time pak po mogućnosti i život sam kao zbilju istine.¹⁵

Izneseni ocrtni umske spoznaje ima poslužiti razjašnjenju prijelaza iz okružja poslušničke čuvarske hrabrosti i mnijenja u vladalački okrug znanja. Točnije, on je u službi razjašnjenja čina zbiljskog omogućenja političke zajednice iz njezine naravne ukorijenjenosti u duši, koji pripada tom znanju, a ogleda se u tomu da se na neki začudan način duša sama iz sebe i kao cjelina umjerava i oblikuje u polis snagom jednoga svojega dijela. Dotični ocrtni prikaz pokazuje da ta organska dinamika pravedne duše ima svoje ishodište u tomu da cjelina duše kao samokretanja, a time i cjelina živoga kojemu je ona počelo, dobiva svoju cjelovitost iz mimetičke umske svezanosti s dobrom, iz koje se dakle duša utjelovljuje kao zbiljski vid njegova nasljedujućeg pružanja, u kojem dobro u drugom ostaje vjerno sebi te djeluje – pruža se i prima – smirujući to drugo njegovom vlastitom snagom u mjeru vlastite naravi.

Time dakle da mu je u horizontu žive zbilje jedinom svojstvena mogućnost umske otvorenosti dobru, kojom se ono nasljedujući dopušta upravo kao ta zbilja sama, a čemu pripada to da se početna kaotičnost, raspuštenost i neograničenost bivajućeg sjarmlje, ograničava i umjerava u bitni bitak onoga koliko je moguće istinskog, dobrog i lijepog, razumskom znanju jedinom pripada utjelovljenje duše primjereno njezinoj ukorijenjenosti u čistom činu dobra, tj. u vidu pravednog autonomnog sklopa onostranosti i zbilje dobra, što dakle razjašnjava ono početno određenje filozofa kao spone istine i živog bivanja koje je u osnovi postavke po kojoj je jedino filozof po naravi pozvan biti vladar koliko je moguće pravedna polisa.¹⁶ No, dosad je

¹⁵ Uz široki polito-onto-psihologijski okvir pojma mimeze nezaobilazna je u mnogo čemu instruktivna studija O. Žuneca *Mimesis*, u kojoj autor, dovodeći na tragu Heideggerova mišljenja „blizine” i „daljine” u kontekstu „ontologijske diferencije” te Sutlićeva „povijesnog mišljenja” cjelinu predplatoničkog filozofiranja i pjesnikovanja u odnos s Platonovim filozofiranjem, u izričitom otklonu od „metafizičkog” pojma oponašanja u smislu izvanske imitacije (tzv. „slikarska mimesis”), a oslanjajući se između ostalog na „nemetafizički” karakter umske spoznaje u vidu „dodira” i „držanja” onoga srodnog, nastoji oko „muzičke mimesis” kao nasljedovanja bitka, tj. iskona (usp. poglavito: Žunec 1988, 32 i d, 36 i d, 40 i d., 59 i d., 100 i d., 107). Donekle slično gornjem, Figal pronalazi bit odlikavanja u razlici, koja je imanentna razlika onog istog (Figal 1989, 99-101).

¹⁶ Uz etičko-gnoseologijski karakter mimetičke otvorenosti uma usp.: „Jer zacijelo Adeimante, onome koji istinski upravlja razmišljanje spram onih koja jesu dokolica nije za to da bi se dolje na poslove ljudi osvrtao i u borbi s njima se zavišću i zlobom punio, nego da bi oni koji gledaju i motre ona sređena i koja se uvijek drže na isti način, a koja nepravdu jedna od drugih niti podnose niti čine, već se sva sređeno i prema zboru drže, ta oponašali i s njima se što više izjednačavali. Ili držiš da ima neka smicalica pomoću koje bi netko s nečim diveći se općio, a da to ne oponaša?”

zapravo pokazano samo to da se odgojem i obrazovanjem tek on sam, kao pojedinac, okreće istini i dobru te iz dodira s njim postavlja kao domena njegove ograničavajuće i umjeravajuće djelotvornosti, tj. kao hrabra, pravedna, umjerena i mudra duša. Pitanje je zašto element tog pročišćavajućeg okreta ima biti polis. Pritom nije riječ o tome da se ustanovi i više nego očita podudarnost ustrojstva duše i polisa (usp.: *Resp.* 434d2 i d., 441c4-7 i d.), nego o tome da se pojmi bitna istovjetnost razlike pojedinca i političke zajednice, koja im pripada kao momentima jedinstvene dinamike pravednosti.

Kako je rečeno, postanje polisa stvar je relativno kontinuirana zbivanja njegova počela, pojedinačnog poriva da se bude. Taj kontinuitet je relativan budući da je uslijed nemoći tog poriva i težnje bezgraničnom koja mu po njoj pripada uvjetovan ograničavajućim omoćenjem onim zajedničkim, što se ogleda u tomu da se ono pojedinačno uspostavlja primjereno svojoj zasebnoj naravi u zajednici s drugima, no ujedno u tomu da je zajednica sama potpuni vid pojedinačnog samog. Prema tome, budući da odlučujuća uloga filozofa-vladara za polis leži u tomu da su oni umska spona istinskoga bitka i živoga bivanja, koja se kao točka sabranosti cjeline duše umjeravanjem njezinih moći pruža kao pravedni sklad, mora se posredovanje pojedinačnog i zajedničkog u počelu polisa odrediti upravo u vidu nerazdružive organske svezanosti cjeline i dijelova u umjeravanju duše iz vlastite naravi.

– Nemogućno, reče. – S božanskim i srenim općeci, postaje filozof doista sren i božanski, koliko je to čovjeku mogućno.” (*Resp.* 500b8-d3; prijevod D. Barbarića osim u dijelu αἴλλαι [...] αἰφομοίου·σῆαι, c2-5; protiv oponašanja kao izvanjskog nalikovanja usp.: εἰναργεῖ [...] παραδείγμα, 484c7-8). Kako je dakle dijelom već naznačeno (usp. bilj. 9), mimetičko jedinstvo pružanja i primanja nije ograničeno tek na odgoj u užem etičkom vidu, nego je na djelu u najvišem vidu spoznaje, ukoliko je naime umsko poimanje upravo supstancijalni vid načina na koji se dobro nasljedovalački pruža kao istina i biće. Taj mimetički karakter uma, znanja i spoznaje terminologijski izlazi na vidjelo kao već spomenuti „dodir” i „držanje” onoga srodnog i svojstvenog, ništa manje međutim kao „imanje” ili „posjed” (usp. *Phaid.* 66e6, 75d8-10, 76e-d, 92d, *Theait.* 197a7-199c4) te posebno kao „hranjenje”, poglavito u klasičnom opisu „nadnebeskog mjesta” u *Fedru* (usp.: *Phdr.* 247c3-d5, usp.: *qasamevnh kai; eἰstiaqei·sa, e3, te: Phaid.* 81d9, 84a2-b7; *Resp.* 490b1-7; *Epist. Z* 341c4-d2). U kontekstu *Politeje* dotično mimetičko jedinstvo pobliže se ogleda u svezanosti uspona k nepretpostavnom počelu i silaska k zaključku uz njegovu pomoć (usp.: 511b6-d5), odnosno izlaska iz spilje s obvezom povratka u nju (usp.: 519b7-520d4), kao što, kako se čini, stoji u podlozi omogućujuće sabranosti triju vidova duše te četiriju njezinih „trpnji” ili „događanja” (παρῆματα εἰν θη/· yuch/, 511d7) u onom umskom, ukoliko je naime odgojni čin okreta iz osjetilnosti, privida i mnijenja k onom koje jest, istini i spoznaji, premda dakle vezan uz ono živo i bivajuće, posve smješten u „ono misljivo” ([to;] nohtovn, 509d1), tj. u dijalektički prijelaz iz znanstvenog razumijevanja (διανοία) u umsko poimanje (νοῦσις), kako je taj prijelaz već omogućen problematiziranjem postavki znanosti i njihovim uzimanjem kao pretpostavki (usp.: 510b2-511e5, 530a3 i d., b6, 531b8-c4, 533b1-c5). U ovom kontekstu će i Müller konstatirati da princip „jednako k jednakom” za Platona nije ograničen samo na popularnu etiku i prirodno zbivanje, nego vrijedi i tamo „gdje se radi o ‘istinskom biću’. Tako se potez jednakog k jednakom u ontološko-metafizičkom pogledu ograničava na područje ‘dobra’ i razumije se kao njegova težnja k sebeozbiljenju. U održenju od fluidne mnogostrukosti predsokratskog οἴμοιον-οἴμοιωνῶ posredstvom sokratsko-platonovskog ἀγαθὸν-ἀγαθῶν/ ogleda se prevladavanje sofistickog relativizma u ideji dobra. U toj formi održava se načelo *jednako k jednakom* u antičkoj filozofiji svugdje gdje ono božansko, duh, ono dobro vrijede kao norma težnja, spoznavanja i djelovanja.” (Müller 1965, 183).

Dotična sukonstitutivnost duše i polisa po analogiji se pokazuje u tomu da se umjerenost, pravednost, hrabrost i mudrost filozofske duše njezinom vladarskom pozicijom postavljaju kao ono umjeravajuće u cjelini polisa. Tako nešto je moguće, kako se zna, samo prihvati li se mnoštvo različitih pojedinačnih ljudskih naravi, od kojih je svaka određena prevlašću jedne od triju moći duše. Na taj način dotično mnoštvo uslojava se u tri relativno zasebna sloja polisa – stjecanja nezasitno željan gospodarstveni sloj obrtnika, trgovaca i poljoprivrednika kao djelokrug požude za opstankom, sloj čuvara kao djelokrug srčanosti i iz njega selekcionirani sloj državnika kao djelokrug mudrosti i državničkog znanja –, koji se vladalačkim prvenstvom znanja usklađuju u mudru, pravednu, umjerenu i hrabru cjelinu (usp.: 370a7-b4, 374b6-c2, 433a1-6 i d., 435b4-7, 439e10-441a3, 580d3 i d.). Sukladno ishodišnoj odredbi pravednosti kao „činjenja svojega” te posve u analogiji s ustrojem duše, pravedni sklad cjeline polisa uvjetovan je dakle time da je svaki pojedinac slobodno dopušten kao specifična zbilja vlastite naravi i utoliko kao tvorbeni moment sloja istovrsne naravi u političkoj zajednici, ustrojenoj time u cjelini kao sklad koji izmiče svakom pojedincu i sloju ponaosob.¹⁷

Ima li se, međutim, to slojevito strukturiranje polisa prepoznati pod vidom pravedna umjeravanja duše u vlastitu potpunost, mora se uzeti u obzir da je umjeravanje zasebnih moći duše organski pokrenuto i upravljano iz čiste umske sabranosti cjeline nje same. Ono, drugim riječima, nije – kako to ocrta spomenuta poredba s kormilarom broda – podvrgavanje izvanjskoj zapovijedi onoga samonametnutog gospodarećeg, nego je određeno time da se cjelina triju vidova posredstvom čiste sabranosti u onom umskom pruža u pravednu postavljanju svakog svojeg vida primjereno njegovoj zasebnoj, prevlašću jedne moći određenoj naravi. Stoga dospijevanje onoga razumskoga do svojega naravnog prvenstva u duši filozofa ne počiva samo na tomu da je ono, kako je rečeno, u svojoj čistoj djelatnosti srčano i erotički nošeno k istini, već ujedno na tomu da se požude zauzdavaju srčanošću i razumom a srčanost instrumentalizira

¹⁷ Usp.: „Ili možda držiš da ustrojstva političkih zajednica nastaju iz drva ili kamena, a ne iz čudi onih koji žive u polisima, koje sve ostalo povlače za sobom poput utega na vagi?” (*Resp.* 544d7-e2; usp.: 435e1-436a3.) Usp.: „Pjesnik u Platonu vidio je potpunu državu gdje izrasta iz naravnih danosti te je posredstvom tog procesa postajanja učinio očevitim da njegova državna zgrada, daleko od toga da bi bila umjetna konstrukcija, puno prije odgovara temeljnim zakonima bitka.” (Friedländer 1928-1930, sv. II, 394.) Ovaj naravni rast u bitnu potpunost (usp.: kata; fvsin oijkisqei'sa, *Resp.* 428e10) cjelinu političke zajednice određuje u elementu slobode (usp.: ejleuqeriva~ povlew~, 395c1), koja izlazi na vidjelo naglašavanjem prirodne poniklosti i zgotovljenosti polisa (usp.: 421c3-6), dopuštanjem slobodna oblikovanja čovjekova života iz temeljnih načela (usp.: 424a, 425c10-e4, 427a2-6; usp.: Zehnpfennig 2001, 104), a naposljetku, kako će se još pokazati, i čitavom raspravom o pravednu polisima kao zbiljskom vidu postajanja čovjeka i života u punu zbilju vlastite naravi snagom te naravi same.

razumom i njime vođenom požudom. Ograničenje koje je tu na djelu očituje se dakle u tomu da se svaka od tri moći duše, kao i sve tri zajedno, njihovim vlastitim zajedništvom izvlače iz prepuštenosti samima sebi, tj. iz posvemašnje lutajuće zapalosti u bezgraničnost i privid, pri čemu se njihova naravna zasebna djelatnost ne poništava, nego se potvrđuje i potencira preusmjeravanjem u umski sklad i potpunost njihove vlastite cjeline. Riječ je o jedinstvenu, u sebi zatvorenu samoizvršenju moći pravednosti, gdje je pravedna prevlast svake od triju moći duše dopuštena razumnom umjerenošću cjeline svih triju, pri čemu se opet ta cjelina svojim sustegnućem u ograničeni djelokrug svake od triju moći postavlja kao njihov pravedni sklad.¹⁸

Pod vidom te organske dinamike pravednosti u mimetičkom utjelovljenju duše primjereno se rasvjetljava pomirenost onoga pojedinačnog i zajednice u postanju polisa. S obzirom na to da kružnost samoizvršenja moći pravednosti pripada samoniklu postavljanju duše primjereno svojoj naravi, to se nedostatnost i nemoć pojedinačnog za istinsko biti otkriva kao nemoć za to da, budući ograničeno prevlašću jedne moći duše, istinski i potpuno bude pravedno zajedništvo cjeline duše koje je njegova vlastita narav. Ujedno se međutim ne drukčije do tom nedostatnom i nemoćnom ograničenošću ono pojedinačno potvrđuje kao zbilja svoje biti. Jer zacjeljujuće omoćenje i upotpunjenje onoga pojedinačnog zajedništvom cjeline jest njegovo umjerenje iz cjeline u njezinu vlastitu mjeru: ono pojedinačno, ukoliko je omogućeno skladom cjeline duše,

¹⁸ Svakomu je, stoji u devetoj knjizi, bolje biti pod vlašću onoga božanskog i razboritog, a najbolje pod vlašću onoga svojstvenog koje ima u sebi samom (usp.: *Resp.* 590d3-6). Odlučujuće mjesto, ne samo u ovom kontekstu, ono je gdje Sokrat upućuje na to da se pun smisao pravednosti ne da iscrpiti iz njezine „puke sličice” (ειδωλον τι τῆ δικαιοσυνης, 443c4-5), određene doslovnim i jednostranim razumijevanjem „činjenja svojega”, gdje bi, primjerice, zanatlija predstavljao raspušteni vid nezauzdane požude, ako već ne posve lišen srčanosti i razuma, a onda takav u kojemu je oboje stavljeno u isključivu službu bezgranične požude. Naprotiv, zanatska umještost će u pravednoj političkoj zajednici počivati na tomu da će prevlast onoga požudnog biti stvar tako reći „interne” odmjerivosti, pravednosti i razumnosti te prevlasti same, koja će kao ograničeni moment hijerarhijskoga sklopa očitovati taj sklop sam. Riječ je o sraslosti onoga što čovjeku pripada pojedinačno – naravna prevlast jednog vida duše nad druga dva – s pravednošću koja mu kao unutrašnji red, prijateljstvo i sklad cjeline pripada kao njegova bitna svojina – kao to što on po svojoj čistoj naravi jest – te omogućuje ne samo njegov navlastiti posao nego i njega samog kao zbilju vlastite, vršenjem svojega uspostavljanje naravi (usp.: 443c9-444a2, usp. još: 420d1-5, 586e4-587a1; za razliku između onoga što nas pojedinačno određuje [ta; autou] i onoga što imamo kao svoje vlastito biće [ta; eautou] usp.: *Alc. I*, 127e9 i d.). Valja pritom uočiti da ovaj uvid u organsku dinamiku pravedne duše ne samo potvrđuje postavku pravednosti kao cjelokupne i zapravo jedine istinske vrline – u smislu istinskog zdravlja, ljepote i dobra duše –, nego i pruža odgovor na pitanje činimo li svakim od vidova duše samo to što pripada samo njemu ili pri djelatnosti svakog vida sudjeluje čitava duša (usp.: *Resp.* 436a8-b3). Pokazuje se dakle da podjelu duše u *Politeji* treba uzeti pod vidom njezina jedinstva, koje nije tek formalno i pojmovno, nego zbiljsko dinamičko jedinstvo organskog sklopa, gdje je u naoko ograničenoj djelatnosti jednoga dijela uvijek već na djelu i duša kao cjelina – i kao uvjet mogućnosti i kao svrha. To vrijedi čak i tamo gdje je podjela naoko isključivo materijalno-prostornog karaktera, kao primjerice u *Timeju* 69c i d., budući da je i sam tjelesni organizam jedinstvo (*Resp.* 462c10-d5), i to upravo jedinstvo duše. Za dinamičko jedinstvo pravedne duše usp. još: *Resp.* 435a5-441c3, 462c10-d5; *Phaidr.* 246a3-b3, 253c7-254e8; *Leg.* 644c4-d3, 863a7-864b7.

sama ta cjelina dopušta i postavlja kao ograničeni moment vlastita upotpunjenja u političko jedinstvo sklopa, koji moment stoga svojom pojedinačnošću živi „život cjeline”.¹⁹

Poravnatost pojedinačnog i zajedničkog moguća je dakle samo kao potvrda njihove razlike i upravo je ta dinamička svezanost i sklopljenost (usp.: sunarmovttwn, 519e3-4) onoga nepomirljivog, naime dijela i cjeline koja je njegova bit, ishodište napetosti kojom se pokreće samoizvršenje moći pravednosti. Međutim, baš ta svezanost čini se ponajviše upitnom. Odakle, naime, dolazi omoćenje onoga sebi prepuštenog požudnog, srčanog i razumskog, kojim se ono okreće umu i kreće na put umjeravanja snagom cjeline? Odakle pokrećuća snaga istinskoga i potpunoga biti u onom raspuštenom pojedinačnom, kojom ga ono umjerava u ono konstitutivno sama sebe, ako je to pojedinačno upravo nemoćno za njega? Naposljetku, kako misliti uvijek već uspostavljenu pohranjenost dobra u duši i živoj zbilji, ukoliko ta pohranjenost zapravo ima tek osigurati oslonac njegovu pružanju i utoliko se očitovati kao primateljska otvorenost dobru? Kako se čini, odgovoru na ova pitanja moguće je se približiti se samo ima li se na umu Platonovo nepopustljivo istrajavanje na tomu da ono umsko, kao točka čiste sabranosti cjeline utjelovljena u vladarskom filozofskom sloju, nije stvar niti danosti niti slučajnog pojedinačnog postignuća, nego ustrajna, mukotrpa i dugotrajna odgojnog okretanja i umjeravanja onoga sebi prepuštenog požudnog, srčanog i razumskog duše u skladu troslojne cjeline polisa. Problem je međutim u tomu što je temeljem mimetičkog jedinstva primanja „odozdo” i pružanja „odozgo” taj odgojni okret potaknut od onoga što bi trebao biti njegov rezultat – on sam je već zbiljski vid vladalaštva čistog umskog dodira i u njemu sabrane cjeline duše, čijem je dosezanju posvećen.

Budući dakle da je odgojni okret duše očitovanje zbiljskog utjelovljenja nje same kao pravedna sklada moći, zahtijeva on „nešto”, u čemu će odgojno dosezanje umske čistoće duše i primateljske otvorenosti onostranu dobru biti omogućeno time da upravo nije drugo do uvijek

¹⁹ Despot 1989, 47. Jednota polisa je dakle dinamička jednota mnoštva u kojemu svako pojedino radi svoje te i samo jest jedno svojega duševnog sklopa: „A time se htjelo pokazati da i druge državljane treba gojiti za posao za koji je tko po naravi ponikao, naime svakog pojedinca za jedan pojedini posao, kako bi svaki pojedini, skrbeći za svoje jedno, bio jedan a ne mnoštven, i kako bi tako cjelokupni polis rastao kao jedan a ne kao mnoštvo polisa” (*Resp.* 423d2-6; usp. također: 519e1-520a4.). Važnost očuvanja jednote raščlanjenog ustrojstva polisa potvrđuje njezino učvršćenje vjerom u istinu plemenite laži (*gennai'on yeu'do~*, 414b8-c2), tj. u mitsko postanje polisa iz tri roda ljudi (d1 i d.; usp.: Canto-Sperber/Brisson 1997, 111 i d.). Zasnivajući se na matematičkom razumijevanju, Aristotelova kritika – „bjelodano je kako država, ako što više postaje *jedno*, više neće ni biti država. Jer naravljju država je neko mnoštvo, a bivajući što više jedna, postaje od države obitelj, i od obitelji – čovjek.” (*Politika*, 1261a16-20, usp. i d., prijevod T. Ladana) – ne pogađa bit Platonove *politeje*, ukoliko njezina jednota nije apstraktna jednota broja, nego živo zbivanje istovjetne naravi mnoštva.

već zbiljska utjelovljenost tog cilja samog. To „nešto” koje zatvara krug nasljedovanja dobra u samokretanju duše je pravedni polis – unutrašnja, kako je rečeno, forma odgoja. Da su dakle pokretačko prvenstvo uma i pripadni sklad duše svoj vlastiti rezultat, počiva na tomu da je dobro u pravednu polis u uvijek već oblikotvorno primljeno u cjelinu koja ga hrani i čuva te mu uvijek iznova dopušta umjeravajuće se pružati u naraštaje koji mu se snagom te cjeline u odgoju primateljski otvaraju i koji ga, dodirnuvši ga se i prisvojivši ga, opetovano nasljeđujući izvršavaju, kako u sebi samima tako u drugima te u cjelini polisa. Ne drukčije dakle do umski upravljanim političkim utjelovljenjem postavlja se duša, a time i život sam, kao bitni vid dobra, tj. kao samokretanje koje pripada mimetičkoj ujednosti njegova umskog pružanja i primanja.²⁰

Neće se pretjerati ustvrdi li se kako su, ako uopće, jedva sagledive implikacije ovoga uvida u pripadnost duše mimetičkom pružanju dobra. U prvom redu je riječ o širokoj onto-psihologijskoj fundiranosti odgoja i onog političkog, po kojoj ni razumni zanatlija, trgovac ili poljoprivrednik, ni promišljeno hrabar vojnik, ni istinski filozof, nisu uopće mogući kao slučajna pojedinačna bića, već samo kao odgojem uspostavljeni momenti pravedne političke zajednice, ukoliko ona njihovim posredstvom, tj. samim njihovim odgojem, utjelovljuje mimetički sklad duše i dobra, koji im je kao pojedincima nemoguć, premda jest njihova bit.²¹ No, još dalje, pokazuje se da umjeravanje bivajućeg u svoju zasebnu istinu, dobrotu i ljepotu, kojim ono živo – koliko je moguće postajući iz svojega svojega čistog po-sebi – očituje svoje mimetičko podrijetlo u pružanju dobra, stoji i pada s činom umske otvorenosti dobru, što ne znači samo to da istinsko zbivanje živog stoji i pada s tim da se u nesubjektivnom smislu „poima” u svojem po-sebi, nego i to da to privođenje žive zbilje k vlastitoj istini stoji i pada s njezinim pravednim političkim

²⁰ Usp.: „A kada postanu pedesetogodišnjacima, tad one koji se očuvaju posve su u svemu, u djelima i u znanjima, najbolji, treba već spram cilja voditi i prinuđivati da, natrag zabacivši i uzdigavši svijetleće oko duše, pogledaju u samo ono koje svemu svjetlo pruža, te da, vidjevši dobro samo, njime se kao uzorom služeći, sav preostali život i državu i pojedince i sebe sređuju svaki po redu, većinom se filozofijom baveći, no kada dođe njihov red tada da se onim državnim muče i da vlada svaki države radi, provodeći to ne kao nešto lijepo već kao nešto nužno, i da tako druge uvijek takvi obrazuju, stražare države namjesto sebe ostavljajući, da bi, kad otiđu, na otocima blaženih obitavali, a država da im javno spomenike čini i žrtvene svetkovine, kao demonima, ako i Pitija proroštvom pristine; a ako ne, tad kao sretnicima i božanstvenicima.” (*Resp.* 540a4-c2, prijevod D. Barbarića. Usp.: 424a4-b1.)

²¹ Ontologijsku fundiranost odgoja na Heideggerovu tragu naglašava poglavito Fink: „Odgoj je mišljen pod vidom istine, a ova pod vidom naravi bića i strukture svijeta. Platon nema odgojnog programa, koji bi bio ‘humanistički’ ograničen na čovjeka; čovjek se ispravno ustrojava samo u *od-govaranju* bitku. Pedagogika se naposljetku temelji u ontologiji. Istina čovjества korijeni se u istini bitka u cjelini.” (Fink 1970, 78, usp.: 9, 13, 18-19.)

utjelovljenjem. Ono istinito, lijepo, jestvujuće, dobro... mogući su samo u političkoj zajednici – cjelini svega što jest postavljenoj iz vlastite naravi.²²

Prosljeđivanje tih implikacija ostaviti je drugoj prilici. U trenutnom kontekstu valja naglasiti da se narav analogije ili srazmjera pojedinca i političke zajednice, ni približno ne da iscrpiti tezom o njihovu izvanjskom, metodički uvjetovanu paralelizmu i podudaranju. Riječ je o njihovoj organskoj sraslosti u postanju pravedna polisa iz vlastita počela, gdje to da ono ograničeno i nedostatno pojedinačno svoju narav – pravedni sklad duše – postiže u političkoj zajednici počiva na tomu da to postignuće, kao omoćenje onoga pojedinačnog za svoju narav, jest omoćenje same te naravi njime za svoju istinsku zbilju. Razlika onoga većeg i manjeg, polisa i pojedinca, ukida se tako u cjelovitosti samokretanja pravedne duše kao organske jednote mnoštva. S onu stranu izvanjske podudarnosti, a u suglasju sa spomenutom odredbom iz *Timeja*, dotični srazmjer očituje dualnost same duše, koja se svezivanjem dvaju vlastitih vidova povezuje sama sa sobom postavljajući se kao puna zbilja vlastite naravi, kao sama sobom povezana mimetička relacija dobra. I budući dakle da ta dinamika pravednosti dotično nasljedovanje iznosi na vidjelo kao samoniklo harmoniziranje duše same sa sobom u onom pojedinačnom i cjelini političke zajednice, to vrlina pravednosti – u strogom ontološkom smislu istinske zbilje biti života i njom utjelovljene djelotvornosti dobra – čini polis time što on jest, tj. jest njegova *politeja* (usp.: 544d6-e2).²³

Sabirući se zaključno oko uloge i mjesta filozofa u *Politeji* može se reći da se ta uloga i mjesto pokazuju pod vidom onoga središnjeg, ishodišnog i gospodarećeg u dinamici pravednosti

²² Usp.: „[T]ema’ *Države* nije konstrukcija idealne države [...], nego kriza, tj. odluka i obrat, bitka, odnosno iskona [...]. Njen program je ‘sve vrijeme i sve bivstvo’ [...] Grad (povlir), o kojemu se ovdje ‘radi’, ne valja razumjeti ontički kao ‘društvo’ nego kao mjesto iskustva bitka ili, najjednostavnije: kao svijet [...]” (Žunec 1988, 102, usp. i d.; tako i Barbarić 1995, 17-18).

²³ Kako je odavno primjećeno, neprimjerenost prijevoda grč. *politeiva* jednostavno s „država” ima svoj razlog u tomu što *politeiva* nije sam polis, nego to što ga čini polisom (usp.: Barbarić 1995, 17). Za organsku svezu triju vidova duše i polisa usp.: „Onaj sustav vrlina, onaj aspekt na troje podijeljene duše je nerazdjeljiv od ustroja staleške države.” (Friedländer 1928-1930, sv. II, 379.) Na istom tragu i Figal zaključuje da istovjetnost pravednosti polisa i pravednosti pojedinca počiva na tomu da pravednost polisa nije drugo do unutrašnja forma ljudske životnosti (Figal 1991, 117-119; slično Kersting 1999, 76-78, 159-160). Premda otklanja izvanjski paralelizam u ime srodnosti pojedinca i polisa, samu srodnost Krämer određuje formalno i izvanjski, u smislu zajedničkog imperativa oponašanja jednote dobra (Krämer 1959, 87, 110 i d.). Tezom o dvama modelima pravednosti organsku analogiju otklanja i Spaemann 1997 (Spaemann 1997, 162-164), kao što to također čine primjerice Vlastos, koji pravednost isključuje za većinu građana i određuje je kao dobro s obzirom na posljedice, a ne po sebi (Vlastos 1981, 126 i d., 130-131, 138-139), Höffe, kojemu je pravednost čovjeka, odslikana i ponovljena kao pravednost polisa, moguća samo u vladarskom sloju polisa (Höffe 1997, 92), te Jaeger, za kojega dvije vrste pravednosti ostaju u izvanjskom odnosu korespondencije i odslikavanja (Jaeger 1989, 796-797, 854-856 i d.).

duše. Radi se o točki umske srodnosti svega – ideji dobra kao mimetičkoj sponi, čije se vladalačko prvenstvo očituje u tomu da svezivanjem pojedinca i zajednice, tj. implicitnim ograničenjem neograničenog njegovim stavljanjem u svoju službu, omogućuje i pruža pravedni sklad duše kao svezu istinskoga bitka i živoga, njemu primjerena bivanja u polisima. Ta gospodareća točka samoomogućenja istine duše, a utoliko i istinske cjeline svega što jest i može biti, u bitnom je dakle određena time da se filozofskim državištvom nasljedovalački i oblikotvorno pruža u cjelinu polisa kao vlastitu zbilju. I upravo utoliko što potpuna zbilja i pojedinačno dobro te „izvanredne, sve nadmašujuće naravi” (ϰperbeblhnevnhn fuvsin) – bez koje „nitko nikada ne bi mogao postati dobar” (558b3) –, padaju u jedno i isto s dobrom polisa (usp.: 465d2-e2), time pak u izlijevajuće pružanje dobra samog u dobru istinskog života kao takvog i u cjelini, filozof-vladar je koliko je moguće potpuno djelom i riječju „poistovjećen i izjednačen” (pariswmevnon kai; wJmouiwmevnon) s vrlinom, tj. s istinom i zdravljem duše, te kao takav vlada polisom koji je isti takav (usp.: 498e3-499a2). Dopuštajući ono ljudsko primjereno njegovoj političkoj naravi – to znači: primjereno njegovoj bitnoj ukorijenjenosti u apsolutnom sklopu istine, tj. dobra, duše i života – on je ono „nešto” (tiv) koje će uvijek biti nužno prisutno u pravednu polisima, budući da u sebi ima „logos politeje” (497c8-d2).

Ima li se to u vidu, očito je da filozofija u *Politeji* nije jedna moguća ljudska djelatnost, nego joj pripada mjesto na ontologijskoj ravni bitnog zbivanja života, iz kojega i u kojemu čovjek istom tek i biva dopušten kao zasebno, ali od biti sveg života nerazdruživo biće. U tom smislu valja naglasiti sljedeće. Kao bitna zbilja njegove naravi, cjelovitost čovjeka u polisima, ukoliko je ujedno bitna zbilja života kao takvog, počiva na gotovo beskonačnom, uistinu *demonskom*, nadmašenju onoga pojedinačnog i njegove uske uvjetovanosti golim životom i sredstvima osiguranja njegova istrajavanja. „[S]pašavati i biti spašen” (sw/vzein te kai; sw/vzesqai), kako stoji u *Gorgiji*, nije puko očuvanje duše i tijela, odnosno sebe i onog svojeg (*Gorg.* 511b7 i d., 512d2-8). Čovjek se ne spašava time da jednostavno istrajava na životu sitničavo se i plašljivo uklanjajući smrti, nego tako da živi „istinski” (wJ~ ajlhqw~, 512e1) i „najbolje” (wJ~ a[rista, e5), naime u svojoj najvišoj mogućnosti kao neustrašiva otvorenost posve nezbiljskoj, u onom onostranom ukorijenjenoj mogućnosti istinskog života kao takvog (usp. također: *Leg.* 707d2-5). U toj bitnoj određenosti iz „cjeline svega” (tou` oϰlou kai; pantov~, 486a5), koju određenost već čuvari imaju hrabro njegovati kao mnijenje o onome što polis zapravo jest, očituje se slobodna uzvišenost filozofske naravi (usp.: 486a1-b5). To dakle da je filozofiranju, kako je početno

pretpostavljeno, neotuđivo raščišćavajuće samoutemeljenje, korijeni se u tomu da je ono moment kojim se život, odljepljujući se od pukog istrajavanja, pročišćava i oslobađa za vlastitu apsolutnu narav, naime za otvorenost i slobodu samoutemeljenja u pravednu polisnu kao svojoj bitnoj zbilji.

U tom je smislu dotično samoniklo (usp.: to; aujtofuev~, 486d11, 520b3) začinjanje omogućeno posve osobitom upojedinjenošću i sabranošću cjeline života u autonomnu i samodostatnu čistoću razuma, koja mu pripada po njegovoj umskoj naravi. Kao točka slobodnog samonadmašenja života u svojoj bitnoj zbilji, filozofija je određena time da razum izvršava samoga sebe, a ne stoji u službi – da se zadržimo na platoničkim kategorijama – požude za opstankom, njegove obrane ili imperijalnog potvrđivanja, tj. ekonomije ili vojnoga umijeća. Njezino mjesto je mjesto čistoće koja dopušta životu da u posvemašnjoj, gotovo bestemeljnoj otvorenosti svojim mogućnostima istinski, a to znači lako i slobodno, bude iz sebe sama. Što pak sa sobom nosi praznina tog mjesta, neka bude prepušteno proslijediti svakomu ponaosob.

U svakom slučaju, potreba za filozofijom, kojom su pokrenuta ova razmatranja, otkriva se kao potreba života za otvorenom čistinom slobodne samokonstitucije čovjeka i svega što jest u svojoj istini. Ima li danas te potrebe, pred kojom sve ostalo kao da uistinu tone u Had neznatnosti... – na to pitanje, čini se, i to možda baš u svrhu očuvanja njegova digniteta, izlišno je i pokušati odgovoriti. No, puna dimenzija tog pitanja ocrta se samo na jedva sagledivoj i zapravo zastrašujućoj upitnosti toga da je te potrebe, a pogotovo realnih mogućnosti kojima bi joj se izašlo ususret, ikada bilo i da će je uopće ikada biti.

Jer, sve nastojanje oko uloge i mjesta filozofije u *Politeji* u najstrožem smislu pripada pokušaju da se pravednost odredi u okviru čisto misaonog – *logosnog* – razmatranja postanja polisa (eij gignomevnhn povlin qeasaivmeqa lovgw/, 369a5-7). Riječ je o sačinjavanju „paradigmatične” ili „uzorne” *politeje* pravedna polisa *logosom* (usp.: paravdeigma ejpoiou`men lovgwæ ajgaqh~ povlew~, 472d9-e1; usp.: c4, 592b2 i passim), u kojoj se poima i „vidi” to da je istina polisa, to što polis jest po sebi, filozofijsko utjelovljenje duše kao biti života. Pravednost tako, uzeta u svojoj čistoj pripadnosti istini duše kao *politeja*, nije uža kategorija morala, političke ili pravne teorije, pa čak ni disciplinarno uzete etike, nego je, kao moć, ono čisto biti ili ono po-sebi kao takvo, koje je određeno time da je na način kružnoga kretanja ili samokretanja (usp.: 424a4-b1) onostrana bit sjarmljena sa svojom živom zbiljom.

Odlučujuće je pritom, i tu slobodna čistoća filozofije dopijeva u svoj puni lik, to da, ako već duše, čovjeka i života ne može istinski biti osim u zbilji pravedna polisa, to nikako ne znači da te zbilje mora i biti kao takve. Nema nužnosti po kojoj bi se to da je istina polisa duša ozbiljilo u koliko je moguće pravednoj političkoj zajednici. To se pokazuje iz Platonova čestog naglašavanja da je duša u kojoj bi se mogle poistovjetiti filozofija i državnička moć toliko izuzetna, rijetka i zapriječena pogibeljima da ljudi zapravo nisu nikada ni vidjeli onoga tko bi kao utjelovljenje vrline istu vladalački utjelovio u cjelinu polisa (usp.: 487b1 i d., 491b1-2, 9, 494b1-2, 495b1-2, 496a11 i d., 499a1-2). Ozbiljenje čistoga vida pravednosti, tj. to da uzor kao takav zbiljski bude, odatle se zaključuje, nemoguće je, osim kao nasljedovanje u približnoj mjeri koliko je moguće pravedna polisa, ali i kao takvo lišeno je ono ikakve čvršće izglednosti i „teško [je] moguće” (502c5-6; usp.: 472c4-d2, e6-9, 473a2-b2, 592a10-b3).

Spas filozofske duše, kao i samoga istinskog života, utoliko za Platona neće biti ništa izvjesno, nego stvar božanskog usuda (usp.: 493a1-2; *Epist. Z* 326a7-b4), tj. neke nužnosti iz usuda (usp.: 499b5 i d.), kojom bi se u okružju potpune lišenosti pravedna polisa i pripadne poticajne otvorenosti uma ipak pobudila potreba života za vlastitom istinskom zbiljom u koliko je moguće pravednoj *politeji* (usp.: 540d1-e3). Potreba za filozofiranjem i mogućnošću istinskog života raste samo iz nepronične slobode da se um, zakopan u barbarsko blato spiljske tame i privida, sam u sebi i po svojoj naravi (*fuvsei*) odjednom okrene prema svjetlu (usp.: 515c5-c6).

Literatura:

Aristotel: *Politika*, prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan, Zagreb 1992.

Barbarić, Damir: *Chora. Über das zweite Prinzip Platons*, Tübingen 2015.

– *Ideja Dobra. Platonova Politeia VI i VII*, Zagreb 1995.

– *Skladba svijeta. Platonov Timej*, Zagreb 2017.

Canto-Sperber, M. und Brisson, L.: „Zur sozialen Gliederung der Polis”, u: Höffe 1997a, 95-117.

Despot, Branko: „Čovjek kao znanstveno robovanje”, u: isti, *Vidokrug apsoluta. Prilog indiskutabilnoj diagnostici nihilizma*, sveska prva, Zagreb 1989, 40-51.

Erlor, Michael: *Platon*, Basel 2007.

Figal, Günter: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart 1991 (= Figal 1991).

– „Die Bewiesene Unsterblichkeit. Über Ewigkeit und Endlichkeit im Anschluss an den *Phaidon*” (1989), u: Figal 1991, 71-85.

– „Eine Frage der Zeit. Zwei ‚Gleichnisse‘ der *Politeia*” u: Figal 1991, 110-127.

Fink, Eugen: *Metaphysik der Erziehung*, Frankfurt am Main 1970.

Friedländer, Paul: *Platon*, sv. I-II, Berlin i Leipzig 1928-1930.

Gundert, Hermann: *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968.

Guthrie, W. K. C.: *Povijest grčke filozofije* (1962-1981), sv. IV: *Platon. Čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba*, preveo D. Pehar, Zagreb 2007.

Höffe, Otfried (hrsg.): *Politeia*, Berlin 1997 (= Höffe 1997a).

– „Zur Analogie von Individuum und Polis” (= Höffe 1997b), u: Höffe 1997a, 69-93.

Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York 1989 [1973].

Kersting, Wolfgang: *Platons „Staat“*, Darmstadt 1999.

- Krämer, Hans J.: *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.
- Müller, Carl Werner: *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.
- Natorp, Paul: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994 (1921).
- Parmenides. Die Fragmente*, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von E. Heitsch, Darmstadt 1995 (1974).
- Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. I-V. Oxford 1900-1907.
- Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 (1978).
- Spaemann, Robert: „Die Philosophenkönige“, u: Höffe 1997a, 161-177.
- Vlastos, Gregory: „Justice and Happiness in the *Republic*“ (1969), u: isti, *Platonic Studies*, second edition, Princeton 1981 (1973), 111-139.
- Zehnpfennig, Barbara: *Platon. Phaidon*, Hamburg 2007 (1991).
- *Platon zur Einführung*, Hamburg 2001 (1997).
- Žunec, Ozren: *Mimesis. Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Zagreb 1988.