

KALIKLOVA PLEONEKSIJA

Željko Kaluđerović

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Srbija

Dejan Donev

Fakultet biznis administracije „Euro college”, Kumanovo, Makedonija

Autori u radu, najpre, razmatraju Kaliklovu kritiku oblika vladavine i političkog delanja u celini, koju je on, za razliku od Protagore, zasnovao na predstavi o pravu prirode. Sledeći niti Kaliklove argumentacije, autori su utvrdili da istinski pravedan čovek nije onaj demokratskih ili monarhističkih shvatanja, već da je to nemilosrdni i okrutni tiranin, te da je *pleoneksija* (*pleonexia*) prvi i temeljni princip ljudske prirode. Kalikle je prirodni zakon predstavio, u skladu sa mogućnostima subjektivne sadržine ljudske svesti, tako da ljudi nisu po prirodi jednaki, a pravdu je razumeo kao pravo jačeg, boljeg i snažnijeg. Hvaljenjem neumerenosti, razuzdanosti i slobode kao vrline i sreće, Kalikle je razorio i shvatanje aritmetičke i geometrijske jednakosti, kao i jedan od temelja na kome je počivalo predstavljanje i razumevanje pravde, odnos ekvivalencije. Ovakvim Kaliklovim stavovima, konačno, sofističko stanovište je dovedeno do svojih radikalnih konsekvenci, a razumevanje individualne pravednosti, koje on reprezentuje, do krajnosti.

Ključne reči: *Kalikle, pravo prirode, pleoneksija, ekvivalencija, individualna pravednost*

Nije jednostavno jednoznačno utvrditi poreklo i genezu duboke disharmonije u biću klasičnog helenskog *polisa*, odnosno sadejstvo faktora koji su ga vodili u velike probleme i u potpunu propast, što je izazvalo sofistčku i sokratsku reakciju, koja je potom povratno razorno delovala na supstancijalnu

običajnost Helena. Ovaj momenat duhovne povesti Helade veoma je važan jer ne samo da sa sofistima i Sokratom¹ započinje ispitivanje suštine helenske običajnosti već se njihovim delanjem omogućava pojavljivanje stanovišta moralne svesti i etičke refleksije. Sofisti su se, sumnjajući u samorazumljivo važenje običajnosnog *etosa* i *nomosa*, pre svega bili usmerili na njihovu legitimacijsku osnovu, a nisu toliko obraćali pažnju na njihova konkretna sadržinska određenja. Po njihovom uverenju, *nomos* i *etos* su na neki način izgubili svoju legitimacijsku vezu s prirodom, uopšte sa višim redom stvari, tj. sa onim redom koji transcendirira sve ljudsko i koji mu je uvek kao uzor bio merodavan. Sofisti ne istražuju poreklo toga gubljenja, nego konstatuju ono što proizlazi, naime, činjenicu da su *nomos* i *etos* postali ljudske konvencionalne postavke, što je bio unutrašnji razlog disharmonije običajnosnog života.

Posledice ovakvog sofistickog stava bile su višestruke. Poznato pitanje o rascepu između prirode i zakona nije se više moglo raspravljati iz tradicije i perspektive mitološkog, predstavnog i zakonodavnog mišljenja, jer je upravo ta tradicija izneverila i dovela praktičko-običajnosni svet do konvencionalnog značenja, i time omogućila nesklad u njemu. Ako se aporija *fizis-nomos* (*physis-nomos*), potom, više nije mogla rešiti iz vizure predstavnog mišljenja, onda je rešenje bilo moguće tražiti u mediju na kome se gradila sama filozofija, a to je medij razumskog mišljenja. Zbog toga što priroda običajnosno-praktičkog predmeta ne dopušta apodikticku izvesnost koju je imala kosmološka misao rane filozofije, sofisti spontano dolaze do otkrića specifičnog oblika razumskog mišljenja, odnosno dolaze do ideje o razumnosti kao razložnosti. Zbog pomenute specifičnosti običajnosno-praktičkog predmeta, i svesti da se u području praktičkog ne može tražiti relacioni odnos uzrok–posledica, kao konstitutivan za to područje, nameće se poseban tip uzročnosti praktičkog dat kao odnos razlog–posledica. Disharmonija običajnosnog sveta, prema sofistickom uvidu, nastupila je zbog poremećaja u relacionim vrednostima ljudskih svrha, pošto je svaka pojedinačna svrha mogla sebe spontano proglasiti za opštu svrhu, a bez neophodnog posredovanja svrha,

1 Hegel (G. W. F. Hegel) na jednom mestu je ustvrdio: „Atinjani pre Sokrata bili su pristojni ljudi, ali ne i moralni; oni su u svojim odnosima radili ono što je umno, ali bez refleksije, ne znajući da su bili vanredni ljudi” (Hegel 1964: II/43). Na drugom mestu on dodaje: „Grci nisu imali nikakve savjesti – spram običaja” (Hegel 1989: 276, 147). Ne treba pomisliti da su ovo preteške reči, naprotiv, one samo precizno izražavaju stav da Heleni pre Sokrata nisu ni mogli biti moralni pošto moralnost nije postojala kao samostalan duhovno-socijalni fenomen. Tek razaranjem jedinstvene helenske običajnosne matrice moglo se govoriti o nastanku moralnog fenomena. S pravom je potom rečeno da su Adamov i Sokratov čin ono „zlo” koje je ljudski rod prevelo iz stanja životinjstva u stanje ljudskosti, i da je, štaviše, njihov čin omogućio svu povesnost čoveka. To „zlo” je zlo htenja spoznaje, i od njega je propala lepa i harmonična helenska običajnost. Sa pojavom Sokrata dešava se prelamanje epohe, odnosno prelaz iz doba supstancijalne običajnosti na stanovište moralne svesti.

u kojem bi jedino bilo moguće legitimisati nečije pretenzije na opštost. Protiv takvog toka stvari moglo se ponuditi samo racionalno vođeno posredovanje, ali kao prevashodno ljudsku stvar, odnosno kao stvar koja zavisi od samog čoveka kao merila. Doći do racionalnog posredovanja pojedinačnih, posebnih i opštih svrha moguće je bilo samo iz unutrašnje ljudske svesti, tj. iz moći te svesti da samoj sebi i svojoj zajednici postavlja valjane delatne svrhe. Merilo toga postavljanja nije moglo biti uzeto iz običajnosne tradicije, već se ono moralo tražiti u razložnoj svesti, koja će omogućiti sigurnost pojedinca u delanju, ali i sigurnost zajednice u gradnji i regulaciji delatnih odnosa i institucija.

Posebno je pitanje što je priroda razložne svesti takva da se tražena individualna i socijalna sigurnost može preokrenuti u potpunu nesigurnost. Po toj mogućnosti preokretanja sofistička filozofija je postala ozloglašena, i bila napadana, kao relativistička¹ i skeptička. Ono što se može osvetliti u okrenutosti individualne razložne svesti u vlastitu unutrašnjost jesu različite duševne moći ili sadržaji, od osećaja, preko predstava, pa do nagnuća, sklonosti i htenja, koji mogu ići u divergentnim pravcima. Svaka od ovih moći može se pojaviti kao delatna svrha, tj. čovek u svom delanju može biti pokretan bilo kojom od tih moći. Nevolja koja proističe iz ovakvog stava jeste kako priznati vrednost odnosno valjanost pomenutim moćima. Jedan mogući odgovor jeste da su sve one legitimne jer naprosto jesu u čoveku, što sledi iz Protagorinog stava o *homo mensuri*². Ako se pak traži racionalno vođeno posredovanje, osvedočenje vrednosti bilo koje moguće svrhe može se opet graditi na razložnosti razložne svesti. Razložna svest, naravno, baš zato što je razložna, može svakoj unutrašnjoj moći ili sadržini pribaviti vrednost, ili je može poreći, nalazeći odgovarajuće razloge odnosno protivrazloge. Posledice takvog sofističkog nastojanja da razložna svest kao ona koja meri ljudske svrhe, recimo pravednost i nepravednost, zameni nesigurnu običajnosno-praktičku svest, postaju destruirajuće za same temelje običajnosno-praktičkog sveta.

1 Kejtov (D. Keyt) stav, recimo, jeste da Aristotel, u svojoj teoriji distributivne pravednosti, pokušava da zauzme srednji kurs između protagorovskog relativizma i platonovskog apsolutizma sa vlastitim pozivanjem na transcendentne standarde (Keyt 1991: 238–239).

2 Protagorina izreka, koja predstavlja misaonu sintezu duha vremena, nalazi se u njegovom delu *Istina ili govori koji obaraju*, i glasi (DK80B1): „Čovjek je mjera svih stvari: onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu” (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [Diels 1983: I/244]). Za ovu izreku Morison (J. S. Morisson) kaže da je podstakla Šilera da Protagoru postavi za patrona oksfordskih pragmatičara, i da mu je donela naziv, generalno gledano, prvog humaniste (Morisson 1941: 1). Burnet (J. Burnet), pak, nagoveštava da je Protagora, bivajući naklonjeniji zdravorazumskom pristupu u njegovom kontrastiranju sa matematičkim stanovištima oko pitanja vezanih za razmernost i uporedivost, došao do neobičnog zaključka da je čovek mera svih stvari (Burnet 1953: 114, videti: Kaluđerović & Delić 2015: 529–540).

U dotadašnjoj povesti mera je predstavljala helenski predetički i predmoralni temeljni vrednosni stav konkretizovane svrhe ljudskog delanja. Visoko vrednovanje mere protezalo se u širokom rasponu od različitih epova, lirskih radova, tragedija, istoriografskih dela, pa sve do spisa poznatih retoričara. Prvi upečatljiv oblik meri dat je u gnomama sedmorice mudraca, te u medicinskim idejama o ravnoteži i u fragmentima Heraklita i Demokrita. Sa Protagorinim stavom, međutim, dešava se radikalni obrt u shvatanju principa mere. Nije u njegovom fragmentu na delu nikakav spoznajno-teorijski i etički relativizam, kako neki interpretatori uporno tvrde, već nagoveštaj moralno-etičkog fenomena, i to prvi put u povesti i u samoj filozofiji. U ovom individualnom samopostavljanju delatne svrhe čoveka, princip mere prestaje biti opšta spoljašnja norma, već se pojavljuje kao individualna svest, odnosno kao znanje sebe kao merodavnog. Ovo znanje da se iz sebe i sobom mogu i moraju postavljati merila vlastitog mišljenja i delanja nije samo individualizovanje starog principa mere, nego je i formalno stavljanje sebe kao onoga koji meri u središte vlastitih individualnih htenja i svrha. Formalna saglasnost sa samim sobom potom se i postavlja kao najviša delatna svrha. Ona se naziva formalnom zbog toga što na sebe može primiti bilo koje sadržinsko određenje, koje Protagora crpi iz vlastite unutrašnjosti misli, a to može biti sve što mu „padne na pamet”. Tada se zaista može tvrditi da je „krajnja nepravednost unosnija nego krajnja pravednost” (Rep. 348b), ili braniti teza koja se pojavljuje u *Gorgiji* (491b–492c) da vrlina znači biti sposoban za najveću razuzdanost.

Običajnosna svest Helade, uz pomoć filozofske refleksije Sokrata, Platona i Aristotela, prepoznala je sve nevolje stava da se svako posebno razložno stanovište može pojaviti kao najviši princip i najviša svrha života.

Platon je stajao na stanovištu jedinstva običajnosnih moći polisa i jedinstva celine običajnosnog življenja Helena. Spoznaja koju je baštiniio od Sokrata, međutim, omogućila mu je da shvati da jedinstvo praktičkog života više nije moglo opstojati na inerciji običajnosne predstavne svesti. Platon je hteo da refleksijom, odnosno filozofskim zahvatanjem suštine običajnosnog principa delatnog života, ukaže na potrebu da se delanje pojedinaca i delanje celine, tj. polisa, usaglase sa vlastitom biti. Sokratova etička refleksija ne samo da nije uspevala da odgovori na pomenuti zadatak nego je i vodila u razbijanje sintetičke celine ljudskog delanja, onemogućavajući tematsko filozofsko promišljanje politike i ekonomije. Ona se stoga morala ne samo proširiti na refleksiju celine delanja nego i ukinuti kao odvojeni modus promišljanja jedinstvenog običajnosnog delanja. Atinjanin postulira integralnu refleksiju kao filozofiju o delanju kao običajnosnom jedinstvu relativno razlikovanih, premda ne i suprotstavljenih, oblika delanja ili, jednostavnije rečeno, praktičku filozofiju. Platonova praktička filozofija osim konzistentnosti svojih sa-

stavnih delova, stoji i u snažnom misaonom jedinstvu sa njegovom dijalektikom, učenjem o idejama, psihologijom i razumevanjem spoznajnog procesa.

Aristotel, zatim, osvešćuje onu praktičko-filozofsku paradigmu po kojoj su Heleni živeli u presokratskoj epohi. Njegova praktička filozofija počiva na implicitnom uverenju, za razliku od Platonove eksplicitne namere da se filozofskom refleksijom običajnosno-praktičkog sveta može učiniti odsudan korak u njegovom spasavanju i očuvanju. No, običajnosni svet Helena bio je previše uzdrman i poljuljan u svom temelju da bi ga praktičko-filozofski misaoni pokušaji mogli stabilizovati. Nikome više, počevši od sofista pa sve do Aristotela, nije bilo jednostavno da pomoću znanja, koje je izdvojeno iz spontanog i nereflektovanog sklada običajnosnih moći, sintetiše sve momente individualnog i kolektivnog delanja, i da ih još dodatno učvrsti. Efekat je štaviše bio suprotan, zahtev za znanjem osnažio je i osvestio dotada nereflektovanu subjektivnost, koja je u nesigurnim vremenima mogla istaći svoj zahtev za važenjem nasuprot staroj običajnosti. To je tlo na kome su iz celine ljudskog delanja iznikla fragmentarna delatna prava, drugačije rečeno, na taj način su nastali moralnost, ekonomija, politika i pravo. Samim postojanjem kao zasebna, ova prava su mogla naglašavati međusobnu razliku i stajati u odnosu suprotnosti, pa i protivrečnosti.

U celini posmatrano, iskakanje iz kružnog običajnosnog toka nekog pojedinca, odnosno prepuštanje da se individualni delatni karakter oblikuje pomoću nečijeg rezonovanja, značilo je, najčešće, odbijanje apriornog poverenja u vladajući sistem predstava, i predstavljalo opšti zahtev da ljudi iz sebe produkuju principe onoga što će smatrati na primer pravednim, što je, u krajnjoj konsekvenci, moglo voditi, i ne samo kondicionalno „moglo” nego je i vodilo, gubitku svakog merila.

Protagora¹ je, kao što je poznato, smatrao da nema potrebe za legitimisanjem *nomosa* uz pomoć prirode, koji je on utemeljio samo u moći razložnosti ljudi, što predstavlja svojevrsnu „revoluciju” u helenskom shvatanju područja praktičkog. Protagora *nomosu* oduzima i božansku legitimaciju, a u spisu *O bogovima* kaže (DK80B4): „O bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku. Mnogo štošta, naime, sprečava spoznaju: (njihova) nepojavnost i kratak život čovjekov” (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου [Diels 1983: I/245]). Ovako oštro izražen agnosticizam teško je bio prihvatljiv ne samo običnim stanovnicima Helade, nego čak i njegovim sofističkim sledbenicima.

1 Koliku je promenu Protagora uneo u vlastitu epohu, dobro ilustruju Barkerove (E. Barker) reči da se ona može uporediti sa onom koju je Kopernik (N. Copernicus) uneo u astronomiju (Barker 1959: 32).

Oni su, istina, želeli da delegitimišu staro shvatanje *nomosa* i da ga zamene racionalnim postavljanjem novog legitimacijskog osnova, ali im kao temelj nije mogla poslužiti Abderičaninova ideja *nomosa* kao proste konvencije jer ta ideja nije osiguravala snagu važenja samog *nomosa*. Zbog toga su se sofisti vraćali duhovnom dobru prethodnog perioda, naime, ponovnom uvlačenju ideje prirode u antropološko područje, da bi pojmom prirode osnažili ideju *nomosa*. Različitost konotacija predstave o *nomosu* u izvesnom smislu već je bila pripremljena, a Protagorini nastavljači želeli su da preuzmu te konotacije i da ih izdignu iznad konvencionalnog karaktera ne bi li *nomosu* obezbedili čvrstinu i snagu važenja. Oni su predstavljali te konotacije kao same konotacije pojma prirode, vezujući *nomos* sa idejom o pravu prirode ili „pravdi prirode” (τῆς φύσεως δίκαιον). Pravo prirode trebalo je da bude svojevrsni stožer na kome će se držati konvencionalnost *nomosa*, odnosno opšti običajnosni duh *polisa*. Nevolja je bila u tome što sadržinu prava prirode sofistička refleksija nije mogla imati datu kao gotovu i jedinstvenu jer je priroda razložne svesti takva da proizvodi protivrečja i dileme. Razložna svest u sadržinsko određenje prava prirode mogla je postaviti veoma različite, pa i potpuno oprečne stavove, i time izraziti neslaganje sa postojećim *nomosom* i celinom oblika življenja. Sadržina pojma prirode mogla je biti uslovljena i određena povесnim sklopom okolnosti, ali i sama priroda sofističke refleksije mogla je dodatno otkrivati svu slojevitost razmatrane problematike. Sadržaj pojma prava prirode tako može biti ideja o izvornoj jednakosti i srodnosti ljudi, ali i stav da ljudi nisu po prirodi jednaki, a u stvarnosti se dešavalo i jedno i drugo.

Ako i postoji dilema kod nekih autora kada se kod Helena javlja refleksija o opreci prirode i zakona, nije teško saglasiti se sa Vindelbandom (W. Vindelband) da ova opreka predstavlja najkarakterističniju pojmovnu tvorevinu grčkog prosvetiteljstva (Vindelband 2007: 60). Oni koji su „optuživali” *nomos* kao nešto što neopravdano obuzdava delatnosti *fizisa*, činili su to sa dva potpuno polarizovana stanovišta. Jedno stanovište čini mlađa sofistika (odnosno filozofska odbrana ideje o nejednakosti ljudi), dok je drugo stanovište najbolje bilo reprezentovano u starijoj sofistici (zastupanjem stava o suštinskoj jednakosti ljudi). U središtu razmatranja u ovom radu biće prvo stanovište, a ilustraciju drugog moguće je ukratko prikazati Antistenovim rečima. Antisten je najpre bio Gorgijin učenik, a potom je postao posvećeni Sokratov sledbenik. On sam kaže (DL, VI, 1, 11): „Mudrac se u upravljanju državom neće rukovoditi postojećim zakonima, već zakonom vrline”¹ (καὶ τὸν σοφὸν

1 I Antifont (DK87B44) jeste jedan od mislilaca koji su spremno tvrdili da su sve razlike koje su utemeljene na rasi, plemenitom poreklu, socijalnom statusu ili imovinskim pravima, kao i institucija ropstva, nešto što nema nikakvu osnovu u *fizisu* nego su isključivo postavirane na *nomosu*. Sofist Hipija u Platonovom dijalogu *Protagora* (337d) kaže da: „Zakon

οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς [Laertije 1973: 172]).

Paralelno sa onima koji su pronalazili u istoriji dokaze da je ljudska priroda sposobna za oba stanja, dakle i da se ponaša sebično i tiranski, bili su oni kojima ovaj potonji stav nije izgledao samo kao neizbežan čin, već i kao nešto ispravno i sasvim prikladno. Za njih kategorija tiranina¹ nije predstavljala nekakvu sumornu činjenicu života, već takoreći ideal. Izvanredno izlaganje ovakvog koncepta može se pronaći u Platonovom dijalogu *Gorgija*, koje reprezentuje Kalikle, i dobro sumirano u poznom spisu *Zakoni* (890a), sledećim rečima Atinjanina (Platon 2004: 243):

Eto to je, prijatelji, ono što mudri ljudi, i prozni pisci, i pesnici iznose pred omladinu i tvrde da je najpravednije baš ono što je neko silom učinio da pobedi. I zato među mlade ljude probija bezbožnost, pošto oni stižu takvo uverenje da ne postoje takvi bogovi kakve nam zakon propisuje da u njih verujemo. I zbog toga se u državama rađaju nemiri, jer to, kažu, privlači ljude ka tobože valjanom životu koji je u skladu s prirodom, a život se sastoji baš u tome da živimo kao gospodari nad drugima, a ne u tome, kako to zakon traži, da budemo njihovi robovi.²

Ταῦτ' ἐστίν, ὦ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δικαιοτάτον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος· ὅθεν ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐπίπτουσιν νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἴους ὁ νόμος προστάττει διανοεῖσθαι δεῖν, στάσεις τε διὰ ταῦτα ἐλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅς ἐστιν τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύοντα ἐτέροισι κατὰ νόμον.

kao tiranin ljudski primorava nas na mnoge stvari mimo prirodu" (ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται [Platon 1968: 38]). Hipija demokratski pojam jednakosti smatra suviše uzanim jer je vezan samo za slobodne građane određenog polisa, hoteći da jednakost i srodnost proširi na sve ljude. Razumevanje zakona kao svojevrsnog okova (δεσμός) ili, drugačije rečeno, slavljenje *fizisa* naspram *nomosa*, iz ove vizure posmatrano, doista je porodilo ideju jednakosti, kao i kosmopolitizma i jedinstva ljudskog roda.

- 1 Grčka imenica τύραννος, koja može biti muškog i ženskog roda, osim što označava „tiranina“, „silnika“, obeležava i „gospodara“, „vladaoca“, „kralja“.
- 2 Vilhar je na početku pasusa, koji objašnjava šta je najpravednije (δικαιοτάτον), i gde se nabroja ko sve to tvrdi, deo ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις preveo sa „ono što mudri ljudi“. Osim prozanih pisaca i pesnika, Platon jeste spomenuo one koji su σοφῶν, ali ih je naveo u znatno opreznijem tonu, govoreći o njima ne kao o „mudrim ljudima“, nego kao o „ljudima koji mladima izgledaju kao mudri“, pokazujući i time šta misli o zastupnicima ovakvih shvatanja.

O Kaliklu, osim pojavljivanja u Platonovim dijalozima, nema drugih za-beleženih istorijskih svedočanstava. On je kod Platona opisan toliko brižljivo i sa dosta uverljivih detalja da je ponekad teško poverovati da je prosto plod imaginacije velikog atinskog filozofa. Moguće je da je on postojao i da je bio poznat po stavovima koje mu Platon pripisuje. Sa gotovo jednakom uverljivošću, istina, može se braniti stanovište da je, sa željom da predstavi u svoj svojoj radikalnosti stavove koje je nameravao da obori, Platon naprosto kompilirao elemente iz različitih izvora i spojio ih u ličnosti Kalikla, kao donekle stilizovanog predstavnika doktrine „moć je pravo”¹, u njenoj do krajnosti zaoštrenoj formi². On je predstavljen kao imućan i ugledan mlad čovek, koji je tek zakoračio u javni život, i iako je Gorgija odseo u njegovoj kući, on nije bio sofist. Kalikle je verovao da ne treba trošiti reči na ljude koji ništa ne vrede, tj. na one koji se hvale da „omladinu vaspitavaju za vrlinu”³, i koji će verovatno u prvi mah opčiniti svojom gorljivošću mlade ljude, poput Hipokrata u *Protagori*, i nagovoriti ih da im se pridruže. Njegova aristokratska i oligarhijska pozadina naslućuje se i iz njegovog odnosa sa Demosom, sinom Platonovog očuha Pirilampa, i iz prijateljstva sa Andronom, koji je bio jedan iz Veća od četiri stotine oligarha 411. god. pre n. e., kao i iz njegove gordosti zbog toga što je, kako prenosi Gorgija (512d), iz „bolje porodice”.

Sokrat relativno lako izlazi na kraj u raspravi sa Polom, mladim i naglim Gorgijinim učenicom, polazeći od stava da imati veliku moć nikako ne podrazumeva činiti šta je koga volja. Kada je nešto kasnije Sokrat izjavio da je bolje kada su dela pravedna, a sledstveno tome gore kada su dela nepravedna, Pol pokušava da oponira u istom maniru kao i Trasimah u *Državi* (videti: Kaluđerović 2010: 49–71) težom da „su mnogi ljudi srećni iako čine nepravdu”. Slično kao i Trasimah, Pol za primer uzima tirane, Perdika, tj. njegovog sina Arhelaja, i persijskog kralja, koji su bez sumnje nepravedni (ἄδικος), ali ako zli ljudi mogu izbeći kažnjavanje, onda su oni uspešni i srećni. Nazivajući pomenute ljude zlim i nepoštenim, kako Kalikle naglašava, Pol nehotice ide Sokratu naruku jer je on još uvek pod uticajem obrazaca običajnosne zajednice, pa smatra da, iako su grešnost i poročnost dobre stvari za istog

1 Neki autori (L. K. Overton) smatraju da je princip „moć je pravo” bio centralni za grčko shvatanje δίκη, i da se ovo načelo pojavljuje već u Homerovoj *Ilijadi* i *Odiseji* (Overton, internet).

2 Osim teze da je Kalikle izmišljena osoba i teze da je autentična istorijska ličnost, postoje autori koji tvrde da je ovo ime samo maska za dobro poznate likove, kao što su Kritija ili Alkibijad.

3 Kalikle je možda mislio na Protagoru jer je ovaj tvrdio nešto slično. Terminom „vrlina” uobičajeno se prevodi imenica ženskog roda ἀρετή, koja, osim pomenutog, ima i druga značenja: „čestitost”, „dobrota”, „savršenost”, „izvrsnost”, „lepota”, „čast”, „sreća”, „pravednost”, „plemenitost”, „hrabrost” (videti: Liddel & Scott & Jones 1996: 238).

takvog čoveka, one su i pored toga nečasne i vredne prekora. Kalikle ne prihvata ovakvu argumentaciju, a Pol greši što dopušta Sokratovu poznatu tvrdnju da je činiti nepravdu najveće od svih zala, odnosno da ako mora da bira, Sokrat bi uvek izabrao da se njemu učini nepravda nego da je on učini nekom drugom. Ovo je uobičajeno stanovište, ali, nastavlja Kalikle, navesti ga kao ispravno i prihvatljivo jeste nešto priprosto i beznačajno.

Priroda i zakoni generalno oponiraju jedni drugima, tako da, ako je čovek sprečen stidom da kaže šta misli, on tada protivreči sam sebi. Govoreći da je po prirodi gore nepravdu podnositi, a da je po zakonu ružnije nepravdu činiti, Kalikle dodaje (Gorg. 483b): „Zakon, naprotiv, stvaraju slabi i gomila” (Ἄλλ’, οἴμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσιν καὶ οἱ πολλοί [Platon 1968: 129]). Da bi zaplašili jake, slabi govore da je ružno i nepravedno imati više od drugih, i da se suština nepravde sastoji baš u tome što neko želi da ima više od svog suseda¹. Kalikle pravdu dovodi u vezu sa aritmetičkom jednakosti ljudi, odnosno poistovećuje je sa svojevrsnom uravnilovkom, a za nepravdu tvrdi da je nešto što je tome suprotstavljeno. Ovo, u stvari, predstavlja samo manifestaciju borbe između demokrata i aristokrata u vreme sve veće socijalne nesigurnosti, i ukazuje na potrebu davanja dodatnog impulsa ideji o izvornoj nejednakosti ljudi. Govoreći da su slabi zadovoljni jednakim zato što ništa ne vrede, i da zato zakon smatra nepravednim svaki pokušaj da se traži više nego što ima većina, Kalikle iznosi i vlastito stanovište (Gorg. 483d) (isto: 130):

A, po mom shvatanju, već sama priroda otkriva da je pravedno ako bolji ima više od goreg, a jači više od slabijeg.

ἢ δέ γε, οἴμαι, φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὖ ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.

Na prvi pogled, nema ničeg neuobičajenog u stavu „da je pravedno ako bolji ima više od goreg”. Poznato je da Heleni, još od Homerovog doba, smatraju da prilikom raspodele časti i drugih dobara pravda treba da se uspostavlja tako da se vodi računa o tome da se ne izgubi svaka razlika između pripadnika aristokratije i *demos*a (videti: Kaluđerović 2008: 61–85). Nevolja Kaliklovog stanovišta, pokazaće se kasnije, nije u tome što kao osnov pravednosti zagovara geometrijski model nagrađivanja nasuprot aritmetičkom, već u tome što negira svaki model ekvivalencije. Negiranjem jedne od dve

¹ Kasnije će i Sokrat insistirati na tome da Kalikle potvrdi da većina misli da se pravda sadrži u jednakosti (δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν), kao i da je sramnije nanositi nepravdu nego je trpeti (αἰσχρον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι) (Gorg. 488e–489a).

ključne karakteristike *dike*¹ u oba njena *modusa*², Kalikle je doveo u pitanje i sam pojam pravde.

Postoji oprečnost između Kaliklove eksplicitne izreke da zakon stvaraju slabi i gomila i Trasimahovih reči iz *Države* (338d-e) da je vladajući element najjači i da svaka vlast pravi zakone u svoju korist, bilo da je ona demokratska, tiranska ili monarhistička. Adeimant se približava Kaliklu u mišljenju kada obrazlaže da slabiji podupiru pravdu i osuđuju nepravdu, ne zbog uverenja, nego zbog sopstvene slabosti i nemoći, i da sramota koja se vezuje za nepravdu jeste isključivo stvar *nomosa*. Obojica bi verovatno zavredela Kaliklov prekor, kao što se to desilo i Polu, pre svega zbog upotrebe pravde i nepravde u uobičajenom smislu reči³. Darije i Kserks su, po Kaliklovom mišljenju, krenuli protiv Skita i Helade na osnovu prirodnog prava (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου), odnosno prema zakonu, tj. po prirodnom zakonu (κατὰ νόμον γὰρ τὸν τῆς φύσεως), a ne po zakonima koje sami ljudi stvaraju.

Sintagma „prirodni zakon” sažima aktuelno stanovište u kasnom V veku pre n. e., a Atinjani joj se približavaju i doslovno u dijalogu sa predstavnicima Melosa kada saopštavaju da oni poštuju načelo da vladaju po „prirodnoj nuždi” i u skladu sa večnim zakonima. Reč je o poznatom mestu iz Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata*, o razgovoru između predstavnika Atine i malog ostrva Melosa, koje su Atinjani želeli da nateraju da pristupe njihovom savezu. Atinjani su započeli svoj govor predlažući da jedni i drugi kažu šta uistinu misle, i da pritom teže onome što je moguće, jer obe strane veoma dobro znaju da se u raspravi ljudi ono pravedno (δίκαια) pojavljuje samo tamo gde je nužda prisile jednaka na obe strane, a da moćni čine ono što mogu, dok slabiji uzimaju ono što moraju. Odgovor zastupnika Melosa, prisiljenih da govore o interesu (τὸ ζυμώρεον) mimo onog pravednog (τὸ δίκαιον),

1 Imenica ženskog roda *dίκη*, zbog svoje mnogoznačnosti, različito se prenosi na moderne jezike. Engleski jezik nudi sledeće prevode: „justice“, „right“, „order“, „law“, „judgments“, „a trial“, „lawfulness“, „fairness“, „equity“... Na nemački jezik *dike* se najčešće prevodi kao: „das Recht“, „die Gerechtigkeit“, „der Rechtsspruch“, „die Rechtspflege“, „die Rechtssache“, „der Rechtsstreit“, „die Klage“... Moderni jezici svoje prevode često temelje na nasleđu iz latinskog jezika, tj. u konkretnom slučaju od reči *iustitia*. Na naš jezik *dίκη* se prevodi tako da se uzima u obzir najmanje pet mogućih grupa njenog značenja s obzirom na helenski predložak. Najpre, to je ono njeno značenje koje se prevodi kao „običaj“, „navika“, „način”. U drugoj ravni, *dίκη* ima značenje koje se danas najčešće usvaja: „pravo“, „pravda“, pa i „pravednost”, uz eventualno podsećanje da je personifikovana *Δίκη* u stvari „boginja pravde”. Treće njeno značenje jeste „pravna rasprava“, „presuda“, „pravosuđe“, „pravna odluka”. Četvrto značenje se odnosi na „pravni posao“, „parnicu“, „tužbu”. I, konačno, peto značenje *dίκη* ima veze sa „kaznom“, „globom“, „zadovoljstvom”, a kasnije i sa „osvetom”.

2 Pored ekvivalencije, druga bitna karakteristika pravde jeste korelativnost.

3 Trasimah ne propušta da naglasi da on smatra nepravdu ne samo korisnom, nego i dostojnom poštovanja i časnom (Rep. 348e–349a).

bio je da je, generalno gledano, korisno (χρήσιμον) postupati dolično i pravedno (τὰ εἰκότα καὶ δίκαια) sa onima koji se nalaze u opasnosti.

Kasnije u toku pregovora, predstavnici Melosa u diskusiju uvode, pored ovih krajnje pragmatičnih razloga, i nešto što ima višu legitimacijsku osnovu. Oni tvrde da se pouzdaju u božansku pomoć jer su na njihovoj strani i pravo i pravda (ἴσιοι πρὸς οὐ δικάιους), kao i u asistenciju saveznika Lakedemonjana, koji će im pomoći, ako ni zbog čega drugog, ono zbog srodstva i časti. Odgovor Atinjana na ovo naglašavanje kosmičke dimenzije pravde veoma je indikativan. Oni se, jednako kao i njihovi oponenti, nadaju milosti božjoj, pošto ne traže, niti rade ništa što je u opreci sa ljudskim shvatanjem božanstva ili sa zahtevima koje ljudi postavljaju sami sebi. Verovanje u bogove, kao i odgovarajuće znanje o ljudima, pokazuje im da po prirodnoj nuždi (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαιᾶς) vladaju oni koji su superiorniji i nadmoćniji. Taj zakon (νόμον), smatraju Atinjani, nisu postavili oni sami, niti su se prvi njime poslužili, već su ga samo preuzeli kada je već bio na snazi i ostaviće ga da postoji za sva vremena. Uvereni su, štaviše, da bi ga stanovnici Melosa, kao i svi drugi ljudi, koristili kada bi bili tako moćni kao što su to bili Atinjani u datom istorijskom trenutku. Opovrgavajući drugi deo nade predstavnika Melosa, Atinjani kažu da Lakedemonjani doista postupaju u skladu sa vrlinom, ali samo kada se odnose prema sebi. Prema drugima, zaključuju Atinjani, oni imaju drugačiji aršin, koji se može sublimirati na sledeći način: više nego iko drugi oni izjednačavaju ugodno sa dobrim i interes sa pravednim¹ (τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια).

Ponavljajući u nastavku teksta u *Gorgiji* da je za njega bolje isto što i snažnije, Kalikle pojašnjava da je prirodno pravo (δίκαιον εἶναι φύσει) da bolji i razumniji vlada i da ima više od manje vrednih. Kada kaže da bolji treba da vlada, Kalikle misli na ljude koji su po prirodi bolji, a ne na „slabice” koji hvalje umerenost i pravednost (σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην) samo zbog svog kukavičluka. Reč je o onima koji su razumni i hrabri u upravljanju državnim poslovima. Takvima priliči da vladaju jer oni ne moraju čak ni da vladaju sami nad sobom, u smislu da budu umereni i da kontrolišu požude i strasti u sebi. U osnovi je stav da je po prirodi lepo i pravedno da onaj ko želi da živi pravim životom mora svojim strastima pustiti na volju da jačaju sve dok ne postignu najveću moguću meru, a kada se to desi, on mora da bude dovoljno jak da im ugađa svojom hrabrošću² i pameću, i da se u potpunosti

1 Prevod S. Telara je: „Sasvim očito drže, koliko mi znamo, ugodno poštenim, a korisno pravednim” (Tukidid 1991: 318).

2 Značenjem koje se ovde pridaje terminu ἀνδρεία („hrabrost”, „junaštvo”, „muževnost”), Platon samo ponovo uvodi ideju koja je već egzistirala u V veku pre n. e., npr. kod Tukidida (3.82.4), ili kasnije kada sam Platon u *Državi* (560d) kaže da „umerenost nazivaju kukavičlukom” (σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντές).

zadovolji svim onim što zaželi i kad god zaželi. Istina je, zaključice Kalikle, da neumerenost, razuzdanost i sloboda jesu vrlina i sreća, a da su sve ostalo dogovori ljudi upereni protiv prirode koji nemaju nikakve posebne vrednosti.

Sokrat je nakon ovakvog obrazloženja minuciozno objašnjavao Kaliklu da se vrlina svake stvari sastoji u redu i u skladnosti koja proizlazi iz reda. Sledstveno tome, i duša koja ima u sebi sopstvenu skladnost bolja je od one duše koja tu skladnost nema. Duša koja poseduje takvu skladnost razborita je, harmonična i umerena, a umerena i pravedna duša je, konačno, dobra. Sokrat se, potom, obraća Kaliklu braneći uzor pravde kao umerenosti koju treba negovati ako se želi biti srećan, nasuprot Kaliklovom zalaganju za moć i lično zadovoljstvo (Gorg. 507e–508a) (Platon 1968: 166):

Mudri ljudi, moj Kalikle, tvrde da su prijateljstva, poštovanje reda, zatim umerenost i pravednost one snage koje povezuju nebo i zemlju, bogove i ljude, te zato vasionu oko nas nazivaju kosmosom, što znači red, a ne razuzdanost i nered, moj dragoviću. A ti, kao što vidim, ne pridaješ nikakve važnosti svemu tome, i pored toga što si filozof¹, i zato ti je ostalo nepoznato da geometrijska jednakost ima veliku moć među bogovima i među ljudima. Ti misliš da je najvažnije to da se ima više, jer zanemaruješ geometriju.²

Φασι δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται· σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

1 Vilhar je, na ovom mestu, grčko σοφὸς preveo sa „filozof”. Autori smatraju da, u datom kontekstu, σοφὸς ne treba da se prenese na naš jezik kao „filozof” već kao „mudrac”, pošto se, u određenom smislu, aludira na „mudre ljude” (οἱ σοφοί) iz prve rečenice.

2 Platonovo pominjanje „mudrih ljudi” (οἱ σοφοί) na početku pasusa verovatno se odnosi na pitagorejce i Empedokla. Kada Sokrat kaže da ti ljudi celinu svega nazivaju kosmosom, a „što znači red”, on je samo izrazio jedno od mogućih značenja grčke imenice muškog roda κόσμος („uređenje”, „raspored”, „pravilnost”, „red”; *kosmos* osim ovoga znači i „nakit”, „skupoceno posuđe”, „odelo”). Za Pitagoru se tradicionalno tvrdilo da je bio prvi koji je upotrebio ime *kosmos* za svet, u znak priznanja za red koji on manifestuje. Ovo povezivanje *kosmosa* i uređenosti, odnosno pravilnosti, uz isticanje *jus talionisa*, pokazuje da su pitagorejci naglasak stavljali na kosmičku dimenziju pravde. Morison kaže da je pitagorejsko otkriće u stvari otkriće *dike*, i da ono ima veze sa zajednicom koja je uređena na principima za koje je potrebno priznanje kao da su deo prirodnog reda (Morrison 1956: 156, videti: Kaluđerović 2006: 193–207).

Treba pojasniti smisao grčke reči *πλεονεξία*, koja je u tekstu prevedena kao da je Kaliklu „najvažnije... da se ima više”. U stvari, *πλεονεξία* označava svaku vrstu „prednosti”, „dobitka”, ali ima i još negativnije značenje s obzirom na to da može obeležavati i „požudu”, „koristoljublje”, „lakomost”, „sebičnost”, „samoživost”, i to je ono što je Sokratu smetalo. Kaliklova sklonost ka *pleoneksičnosti* proizlazi iz zanemarivanja geometrije i iz činjenice da mu je ostalo nepoznato koliku moć „geometrijska jednakost” (*ισότης... γεωμετρική*) ima među bogovima i ljudima.

Preporučivanje geometrijske jednakosti jasno govori o tome na čemu će Platon potom temeljiti vlastito viđenje dobro strukturiranog *polis*a. Geometrijska jednakost dovodi stvari u vezu jednakošću proporcija¹, odnosno omera, udela, dok aritmetička jednakost povezuje stvari jednakošću po meri, težini i broju (*τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ*). Platon nije podržavao demokratski oblik vladavine, ali je jednako poznato da je još manje bio naklonjen tiraniji. Njegovo zagovaranje geometrijske jednakosti u *Gorgiji* (507e–508a) verovatno nije direktno upereno protiv demokratije, nego je možda upereno protiv Kalikla, koji je prezirao *demos* i koristio ga jedino za podupiranje sopstvenih ambicija. Videće se, uostalom, pri kraju analize samoga dijaloga *Gorgija* (525d), da među tzv. neizlečivim grešnicima u Hadu preovlađuju tirani, kraljevi i vlastodršci uopšte.²

Kada se ova polarizacija *fizisa* (*physis*a) i *nomosa* rezimira, dobija se da postoji pravo prirode koje se sastoji u tome da jaki ljudi mogu da iskušavaju krajnje granice vlastite moći i da daju oduška sopstvenim željama i strastima. Teza „moć je pravo” pojavljuje se u punoj snazi, a postojeći ljudski *nomoi* posve su neprirodni, pošto predstavljaju pokušaj slabog i bezvrednog mnoštva da izigra nameru prirode o dominaciji snažnijih. Sledeći niti Kaliklove argumentacije, može se zaključiti da istinski pravedan čovek nije onaj demokratskih ili monarhističkih shvatanja, već da je to nemilosrdni i okrutni tiranin, te da je *pleoneksija* prvi i temeljni princip ljudske prirode. Time je sofističko stanovište dovedeno do svojih radikalnih konsekvenci, a razumevanje individualne pravednosti, koje zagovara Kalikle, gotovo do apsurd.

Protiv ovakvog stava rezolutno i nepokolebljivo ustaje Platon, počevši od rane mladosti i usvajanja sokratovskog kreda da niko ne greši svojevoljno, pa sve do poslednjih dana života i oponiranja ovoj tezi u *Zakonima*. Ovo je potrebno apostrofirati zbog postojanja neobične sklonosti kod nekih kasnijih komentatora (Kelzen, Hajet, Rensi) da konstatuju da je Platon osećao

1 Grčki matematičari proporciju su razmatrali kao segment geometrije a ne aritmetike, kako bi se možda na prvi pogled moglo učiniti.

2 Barni (R. Barney) piše da Kaliklovo zanemarivanje, pa i prezir prema uobičajenom shvatanju pravde, može da se uobliču u četiri glavne teze: kritiku konvencionalne pravde, prikaz „pravde po prirodi”, teoriju vrlina i hedonističku koncepciju dobra (Barney, internet).

skrivene simpatije za Kaliklove stavove, koji su tobož bili duboko inkorporirani u njegovoj prirodi, a koje je onda valjda jedino blisko poznanstvo sa Sokratom potisnulo da nikada ne isplivaju na površinu.¹ Ovo psihologiziranje ne može se zasnovati na izvorima, a nije previše promišljen potez identifikovati Platona sa onim karakterima koje prikazuje u svojim dijalozima bez ikakvih simpatija, ili čak sa naglašenim negativnim osećanjima i komentarima.²

Dijalog *Gorgija* (523a–524a) značajan je i po tome što sadrži prvi od Platonovih epiloga koji opisuju sudbinu duše nakon smrti, prethodeći tako do tančina razrađenim obrascima iz *Fedona* i *Države*.³ Ideja mita, ukratko, jeste da na ostrvo blaženih posle smrti može doći svako ko je život proživio pobožno i pravedno (δικαίως), pa će tamo živeti u potpunom blaženstvu i bez ikakvog bola. Ako je pak živeo nepravedno (ἀδίκως) i bezbožno, doći će u zatvor osвете i kazne, čije je uobičajeno ime Tartar.⁴ Podela duša koje su proglašene za nezdrave i nisu puštene na ostrvo blaženih na izlečivo i neizlečivo bolesne, ostavlja ovim prvim put mogućeg ozdravljenja, dakako posle dugih i bolnih „kura”. Neizlečivi, koji su počinili najteže zločine i kojima nema spasa, zauvek služe ostalima kao *paradeigmata* i opomena.⁵ Sokrat dodaje da istinski zli ljudi dolaze uvek iz redova silnika, a ako iz istih redova dođu valjani i dobri ljudi, onda oni zaslužuju divljenje i pohvalu. Razlog što čestiti ljudi koji su bili tirani, u izvesnom smislu, zaslužuju respekt jeste to što su oni imali veliku vlast i moć da čine nepravdu, a ipak su izabrali da vode pravedan (δικαίως) život.

Poslednje savete koje daje Sokrat započinje ironičnom tvrdnjom da su Kalikle, Pol i Gorgija najmudriji ljudi Helade, i da oni ne mogu da dokažu da čovek treba da živi drugačijim životom nego što je postojeći, koji bi i na onom svetu mogao doneti neku korist. Ponavljaju se, zatim, tvrđenja: najpre, da se od nanošenja nepravde treba više čuvati nego od podnošenja nepravde, kao i da čovek pre svega treba da teži, kako u privatnom tako i u javnom životu, da bude dobar, a ne samo da izgleda takav, i još beleži (*Gorg.* 527b-c) (Platon 1968: 193):

1 Jeger (W. Jaeger) u sličnom tonu kaže: „Verovatno se nije dovoljno pomišljalo na mogućnost da je Platonova priroda i sama u priličnoj meri krila tu neobuzdanu volju za moć, te da je pisac u *Kaliklu* udario i na jedan deo samoga sebe” (Jeger 1991: 304).

2 To tvrdi i Levinson (R. B. Levinson) (Levinson 1953: 472).

3 Premda se suđenje u Hadu od strane Minoja, Radamanta i Eaka, kao „pravih sudija”, pominje pri kraju *Odbrane Sokratove* (41a) (1970).

4 Τάρταρος je duboki procep ispod Hada (Αΐδης) u koji je Zevs bacio pobeđene Titane. Vremenom je Tartar izjednačen sa Hadom, tj. carstvom mrtvih.

5 Među njima se nalazi i Arhelaj, kralj Makedonije, i mnogi drugi slični tirani, čije blaženstvo je Sokrat ranije doveo u pitanje (*Gorg.* 470d-e), govoreći da ne zna kakva je njegova *paideia*, i kako stoji stvar sa njegovom pravednošću (δικαιοσύνη).

A ako ko postane loš u bilo kom pogledu, on za to mora biti kažnjen; a to je drugo najveće dobro posle prvog; prvo je u tome da čovek jeste pravedan, a drugo da postane pravedan pošto posle kazne ispašta.

ἐὰν δέ τις κατά τι κακὸς γίγνηται, κολαστέος ἐστί, καὶ τοῦτο δεύτερον ἀγαθὸν μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίγνεσθαι καὶ κολαζόμενον διδόναι δίκην.

Istina, naravno, ne leži u prostom čitanju pomenute priče, već u dokazivanju da Sokratova koncepcija pravednosti (videti: Kaluđerović 2011: 33–52) nije samo u etičkom i moralnom smislu superiornija od Kaliklove, nego da vodi do toga da će, sledeći je, čovek „biti srećan u ovom životu i posle njega” (Gorg. 527c).

Negirajući validnost Kaliklovog principa („on ništa ne vredi”), Sokrat svoje izlaganje zaključuje pozivom na pridržavanje reči, tj. rečenice do koje su kao do rezultata došli, a koja glasi (Gorg.527e) (Platon 1968: 193):

Ona će nam pokazati da je najbolji način života ako i u životu i u smrti budemo pravedni i uopšte ako živimo u vrlini.

ὅς ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἀριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι.

Bez obzira na to što Platon, kao ni Kalikle, nije bio naklonjen demokratskom obliku vladavine, niti demokratskom shvatanju pravednosti kao aritmetičke jednakosti, njegovo viđenje uređenja *polis*a i poimanje *dikaiosúnē*¹ radikalno se razlikuje od Kaliklovog. Ključno je da Platon prilikom zastupanja kraljevskog i/ili aristokratskog oblika vladavine kao najboljeg² podrazumeva primarno geometrijsku jednakost prilikom raspoređivanja časti i drugih dobara.

1 Platon nije uveo u upotrebu sam izraz *dikaiosúnē* pošto se on pojavljuje već kod Herodota. Neki komentatori (A. W. H. Adkins) smatraju da je moguće registrovati upotrebu termina *dikaiosúnē* u homersko i u arhaisko doba. O ranijoj upotrebi *dikaiosúnē* piše i Gagarin (M. Gagarin) u svom članku. On smatra da *dikaiosúnē*, ako se uopšte pojavljuje pre 480. god. pre n. e., mora značiti „praktikovanje *dike*, pokoravanje zakonima” (Gagarin 1974: 189). Imenica ženskog roda *dikaiosúnē*, inače, označava „pravednost”, „pravičnost”, „pravdu”; potom, „pravi kvalitet”, „pravo stanje”; zatim „pravosuđe”; konačno, njeno značenje kod Pavla evoluiralo u verom darovano „stanje nedužnosti”.

2 Uz sve razlike koje postoje u izlaganju oblika vladavine u *Državi*, *Državniku* i *Zakonima*, zajednička nit koja spaja sva tri Atinjaninova dijaloga jeste činjenica da je kraljevstvo i/ili aristokratija najbolji oblik vladavine, i da je ono utemeljeno na stanju i pravednosti. Konstanta u Platonovom misaonom stvaralaštvu jeste, takođe, i najniže mesto na lestvici za tiraniju među svim oblicima i varijacijama državnih uređenja.

Pravednost se kod Platona podrazumeva kao odnos i kao jasno uspostavljena ekvivalencija, a ne kao potpuna neumerenost i samovolja, zbog koje Kalikle pravdu i razume kao pravo jačeg, boljeg i snažnijeg.¹ Pokazuje se, konačno, da sofistički pokušaj odbrane i osiguranja spontanosti običajnosno-praktičkih institucija pravom racionalne svesti da znajući sebi postavi pravo prirode kao opšte merilo *nomosa*, vodi opet najdirektnijem ugrožavanju samih temelja običajnosnog duha i njegovih institucija.

Primljeno: 18. januara 2016.

Prihvaćeno: 21. aprila 2016.

Literatura

- Barker, Ernest (1959), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover Publications, Inc.
- Barney, Rachel, "Calicles and Thrasymachus" (internet), available on: <http://plato.stanford.edu/entries/calicles-thrasymachus/> (visited on december 15th 2015).
- Burnet, John (1953), *Greek Philosophy Thales to Plato*, London, Macmillan and Co., limited.
- Diels, Herman (1983), *Predsokratovci, fragmenti*, preveo Darko Novaković, Zagreb, Naprijed.
- Gagarin, Michael (1974), "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology* 69 (3): 186–197.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1964), *Istorija filozofije*, preveo N. M. Popović, Beograd, Kultura.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, preveo D. Grlić, Sarajevo, „Vaselin Masleša” – „Svjetlost”.
- Jeger, Verner (1991), *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*, preveli Olga Kostrešević i Drinka Gojković, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.
- Kaluđerović, Željko (2006), „Pitagorejska recepcija bivstva pravde”, *ARHE* 3 (5–6): 193–207.
- Kaluđerović Željko (2008), „Razumevanje pravde u ΙΛΙΑΔΟΣ i ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ”, *ARHE* 5 (9): 61–85.
- Kaluđerović, Željko (2010), „Platonovo poimanje pravednosti”, *ARHE* 7 (13): 49–71.
- Kaluđerović, Željko (2011), „Sokratovo poimanje pravednosti”, u: Z. Arsović i Ž. Škuljević (ur.), *U Sokratu se krije ΣΟΚΡΑΤΗΣ*, Zenica – Banja Luka, Udruženje Hijatus.
- Kaluđerović, Željko, Delić, Zlatan (2015), „Razložnost homo mensure”, *Pedagoška stvarnost* 61 (4): 529–540.

1 U *Gorg.* (488b-d) Kalikle jasno kaže da on upotrebljava jače (κρείττον), bolje (βέλτιον) i snažnije (ισχυρότερον) kao sinonime.

-
- Keyt, David (1991), "Aristotle's Theory of Distributive Justice", in: D. Keyt & F. D. Miller (ed.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Laertije, Diogen (1973), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, preveo Albin Vilhar, Beograd, BIGZ.
- Levinson, Ronald Bartlett (1953), *In Defense of Plato*, Cambridge, Harvard University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press.
- Morisson, J. S. (1941), "The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 B.C.)", *The Classical Quarterly* 35 (1/2): 1–16.
- Morrison, J. S. (1956), "Pythagoras of Samos", *The Classical Quarterly* 6 (3/4): 135–156.
- Overton, L. K., "Definition and Standards of Δίκη in Homer and Hesiod" (internet), available on: <http://www.xu.edu/classics/Theses/Laura%20Overton.pdf> (visited on december 15th 2015).
- Platon (1968), *Protagora – Gorgija*, preveo M. Drašković, Beograd, Kultura.
- Platon (1970), *Dijalozi*, preveli Albin Vilhar i Miloš Đurić, Beograd, Kultura.
- Platon (1993), *Država*, preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović, Beograd, BIGZ.
- Platon (2004), *Zakoni*, preveo Albin Vilhar, Beograd, Dereta.
- Tukidid (1991), *Povijest Peloponeskog rata*, preveo Stjepan Telar, Beograd, Dereta.
- Vindelband, Vilhelm (2007), *Istorija filozofije*, preveli Nada Šašel, Danko Grlić i Danilo Pejović, Beograd, Book & Marso.

Callicles' Pleonexia

Željko Kaluđerović

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Serbia

Dejan Donev

*"Euro college" – Faculty of Business Administration,
Kumanovo, Macedonia*

The authors begin the paper by discussing Callicles' critique of the forms of government and of political action in its entirety, which he, unlike Protagoras, established upon the concept of natural justice. Following Callicles' justification, the authors conclude that truly just man is not the one of democratic or monarchist views but the one who is a ruthless and cruel tyrant, and that pleonexia is the first and fundamental principle of human nature. Callicles presented the natural justice in accordance with the possible subjective states and processes of human consciousness, so that people are not equal by nature; he understood justice as the right of the superior, better and stronger. By praising greed, covetousness, avarice and freedom as virtue and happiness, Callicles also denounced the understanding of arithmetic and geometric equality, as well as one of the foundations on which rested the presentation and understanding of justice, that is the idea of equivalence. Through such views of Callicles, finally, the sophistic view is brought to its radical consequences, while the understanding of individual justice which he represents, to the extreme.

Keywords: *Callicles, natural justice, pleonexia, equivalence, individual justice*