

“Τῆς Δικαιοσύνης ἦλιε νοητέ”

»MISELNO SONCE PRAVIČNOSTI«, PLATON IN PREDPLATONSKO PRAVNO MIŠLJENJE (Antifon in Tukidid)*

πάσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται. Plato Menex 246.e.7-247.a.2.

157

Vsaka znanost v ločenosti od pravičnosti in druge vrline se zdi zmožnost za vse, ne pa modrost. (Mx. 246e-274a)

Za razmišljanje o pravičnosti in o Platonu se zdi pesniško mišljenje nekaj neizogibnega. V 6. pesmi pesnitve *To Ἀξιον εστίν* pravi pesnik Elitis:

»Τῆς Δικαιοσύνης ἦλιε νοητέ * καὶ μυρσύνη σὺ δοξαστικῆ
μὴ παρακαλῶ σας μὴ * λησμονᾶτε τῆ χώρα μου!²

Ko Elitis ideal pravičnosti povezuje z vencem mirte, tedaj to povezavo moremo razumeti tako, da pravičnosti ni samo neka vrednota po sebi, temveč jo je treba uresničevati tudi v človeškem vsakdanjem življenju.

* Ta razprava je bila prebrana na mednarodnem simpoziju »Platon über das Gute und Gerechtigkeit«, ki ga je organizirala hrvatska »Udruga za unapređenje filozofije« v palači Matice Hrvatske v Zagrebu, v času od 4. do 6. marca 2004.

² »Miselno sonce pravičnosti * in slavlilna mirta ti, prosim vaju, da nikoli * ne pozabita moje dežele!«
Elitis, O.: *Τὸ Ἀξιον Εστίν*, v: Πιόρη, Ιακωβ 2002, str. 167.

Ti verzi evocirajo Platonov nauk o pravičnosti in o ideji dobrega, ki je kakor sonce, ki vsem stvarjem daje obstoj in življenje, vsem stvarjem daje bit in spoznanje. Toda v Elitisovi pesmi je evocirana tudi ideja orfične univerzalne pravičnosti, ki jo izražata zlasti dve orfični himni, to je himna pravici in himna pravičnosti. Himna pravici, Dike (št. 60), spominja na Heziodove ideje o pravici in se glasi:

Δίκης θυμίαμα λίβανον.
 Ὅμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
 ἢ καὶ Ζηνὸς ἀνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἴζει
 οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
 τοῖς ἀδίκους τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία,
 ἐξ ἰσότητος ἀληθείαι συνάγους ἀνόμοια.³

Himna o pravičnosti pa govori o skrbi za pravico in o tem, kako je vse stvari treba spraviti pod jarem pravičnosti. Obe himni pa pospremi dišava, kadilo, medtem ko jo Elitis nadomesti z mirto.

158 Nastanek orfične ideje pravičnosti je kronološko težko zasledovati. V orfičnem pesništvu je pravičnost utemeljena v postavi, Themis, ki pomeni prvobitno postavo in ima tudi religiozni pomen. Orfično idejo pravičnosti je Platon vključil v svojo filozofsko etiko.

Homerska aristokratska etika, kakor jo podpira olimpska religija, dasiravno je v zgodovini evropske kulture pomenila – po besedah M. I. Finleya – »intelektualno revolucijo«, je pustila nerešena številna moralna vprašanja. Zato je bila potrebna »še neka druga revolucija, tokrat moralna, ki bi spremenila Zevsa in naredila iz kralja junaške družbe princip svetovne pravičnosti«. ⁴ Po Vegettiju imamo dve smeri preseganja Homerja: filozofijo »zakona« in religiozno misel o duši, ⁵ kakršno najdemo pri orfikih.

Idejo pravičnosti je v grško mišljenje vpeljal Heziod:

³ ΟΡΦΙΚΑ 2003, str. 220–222. – »Opevam oko Pravice, ki vse zre, svetlega obraza, / Ki sedi na svetem prestolu vladarja Zevsa, / Ki z neba gleda življenje smrtnikov mnogih narodov, / Ki krivične na pravičen način obteži s kaznijo, / Ki povezuje neenako z resnico po enakosti.«

⁴ Finley, 1978², str. 174.

⁵ Vegetti 1990², str. 31

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
 !.. ἀνθρώποισι δ'ἔδωκε δίκην,
 ἢ πολλὸν ἀρίστη γίνεται. (Dela in dnevi, 276–280).⁶

Vprašanje pravičnosti v osebnem, političnem, pravnem in religioznem smislu je še vedno zelo aktualno. To kaže cela vrsta današnjih nerešenih problemov: Ciper, Palestina – Izrael, področje bivše Jugoslavije, Afganistan, Irak idr. Eno najbolj znamenitih besedil o pravičnosti v Novi zavezi je Jakobovo pismo, kjer je govor o tem, kako človekova jeza (ὀργή) ruši Božjo pravičnost, in o odnosu pravica, resnica in mir.

Ideja pravičnost pomeni konkretizacijo celotne etike, tako religiozne kakor politične in individualne. V njej tako pride do izraza odnos filozofije in politike, ekonomije in armade, znanja in moči. V zapisu »Pota svobode« (spomladi 1884) je Nietzsche pravičnost določil kot temeljno določilo človeškega življenja in bivanja:

»Pravičnost kot ustvarjalen, izločujoč in uničujoč način mišljenja, na osnovi cenitev vrednosti: *najvišja predstavница življenja samega*.⁷

159

Toda takšna pravičnost se uveljavlja preko vrednotenja in zmožnosti njihovega uveljavljanja – s tem je tako odprta tematika sodobne globalne politike, ki jo je opisal Heidegger v Odseku III svojih zapisov in seminarjev.⁸

Pri razlagi ideje pravičnosti se bomo opirali na nekatera določila Aristotelove etike in politike. Aristotel ostaja naš »altro interlocutore meta-cronico«, kakor ga je imenoval M. Vegetti,⁹ ker je oblikoval jasno filozofsko stališče tako o etični problematiki kakor tudio splošnih moralnih vprašanjih. Seveda pa je to meta-zgodovinsko stališče treba razumeti v smislu stopnjevite zgodovinskosti.

Glede dobrih, lepih in pravičnih stvari obstajajo neštivilni spori, ki jih Aristotel hoče preseči. V *Nikomahovi etiki* ugotavlja, da se tako pravičnost kakor tudi

⁶ Heziod: »To je postava, ki Zeus jo Kronion ljudem je določil: ... toda ljudem pravičnost je dal, najvišjo dobrino.«

⁷ Nietzsche 1988, KSA 11, str. 141/25[484] – »Gerechtigkeit als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*.

⁸ Heidegger, Nietzsche I, Pfullingen 1961, str. 632 sl.

⁹ Vegetti 1990², str. IX.

krivica izrekata na več načinov, *πλεοναχῶς* (EN V, 2, 1129a26). Homonimnost pravičnosti pa ostaja skrita, ker pri njej nobena vidna razlika ni tako velika kakor npr. pri homonimiji besede *κλείς* – ključ in ključnica. Pri pravici in krivici so razlike preblizu skupaj in jih tako zamešamo (EN V 2, 1129a26). Bistvo določila pravičnosti je zakonitost in enakost, *τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον*. Aristotel šteje pravičnost za najpomembnejšo in celo popolno vrlin, ker v njej ne gre samo za to, da človek ima neko vrlino sam za sebe (*καθ' αὐτόν*), temveč tudi v odnosu do drugega (*προς ἕτερον*). Ravno zaradi tega, ker se oblikuje v odnosu do drugega, je pravičnost »tuje dobro«, *ἀλλότριον ἀγαθόν*. Aristotel zato pravičnost primerja z najsvetlejšo zvezdo, z Večernico oz. Danico (EN V 3, 1129a25). Zato prevzema Teognisov izrek, ki je prešel v pregovor, da je v pravičnosti prisotna v svoji zbranosti vsa vrlina:

Ἴεν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἔνι.¹⁰

Vprašanje pravičnosti je vprašanje človekove skupnosti. Ker pa v družbi nastopajo odnosi podrejenosti in nadrejenosti, se pravičnost pokaže šele v državni skupnosti. Aristotel z odobravanjem navaja Biantov izrek:

160 ἀρχὴ ἀνδρα δεῖξει.¹¹

Ker je celovita pravičnost navzoča samo v odnosu do drugega, jo je tudi opredeliti mogoče le s celotno vzgojo, *παιδεία* (EN, 1130b26), katere program je Aristotel načrtoval v VII. In VIII. Knjigi Politike, ki sta ponovitev Platonove teorije vzgoje v *Državi* in *Zakonih*.

Pravičnost mora vpostaviti nekakšno sredino med različnimi družbenimi subjekti in glede različnih dobrin. Zato se teorija pravičnosti opredeljuje kot sorazmerje, *ἀναλογία*. Vsako sorazmerje pa je nekakšna harmonija, ki ohranja polis (1132b34).

Politično pravo ni samo zadeva zakonitosti, temveč narave. Naravno pravo pa ni nekaj nespremenljivega, ker je vsaka narava spremenljiva, *κινητόν* (EN 1034b17sl.). Kakor so zakoni spremenljivi, tako pa narava ni samo nespremenljiva, temveč tudi gibljiva. Spremenljiva sta tako naravno kakor pozitivno pravo.

¹⁰ Aristotel, EN, 1129b29-30: »v pravičnosti je zbrana vsa krepost« (prev. Gantar).

¹¹ Aristotel, EN, 1130a1-2: »Kadar ima oblast, spoznaš moža« (prev. Gantar).

Teorijo zakonov pa Aristotel razvija v Retoriki, ob obravnavi sodnega govorništvu (I 10), ki se sooča s krivico. Krivica se določa po zakonih, zakoni pa so posebni ali pisani ter splošni ali nenapisani. Nenapisani zakon je lahko ali naraven ali poseben (Rh. 1368b7 in 1373b4sl.). Splošni zakon je isto kakor naravni zakon. Splošni naravni zakon je to, kar postavlja Antigona in kar zahteva Empedokles, da namreč ne smemo ubijati tega, kar je živo (Rh. 1373b14sl.). Med naravno pravo spada torej svetost življenja, ki so jo najprej formulirali orfiki. Tako je v orfični Himni Nebu izrecno omenjeno sveto življenje, ζῶην ὀσίαν (Himna 4. 9).

Kaj je podlaga primerjave med Platonom na eni ter Antifonom in Tukididom na drugi strani? Vsi trije obravnavajo odnose med naravo, zakoni in vzgojo. Skupna vsem je ideja harmonije. In v tem okviru se pojavijo novi vidiki ideje pravičnosti. Antifon je za Platona predstavnik sofističnega ateizma glede razumevanja narave,¹² za Aristotela pa je pomemben predstavnik predsokratske fizike. Ko Aristotel – v Fiziki in v Politiki – izobrazbo vključi v celoto narave, s tem nadaljuje tematiko, ki jo najdemo tudi pri predsokratikih, zlasti pri Antifonu in Demokritu.

Razprava bo imela tri korake: 1. Antifonova teorija pravičnosti, 2. Tukididov opis velike vojne (κίβησις) kot rušenje politične pravičnosti. 3. Platonova »druga plovba« v teoriji pravičnosti.

1. Antifonova fenomenologija pravičnosti

Naj razpravo o njem začnemo z besedo F. Decleve Caizzi, ki je izredno zasluzna za razumevanje njegove filozofije: »Pravičnost je bila glavna tema razprave v Atenah v obdobju, ki sega od Ajshilovih Evmenid (456 pr. Kr.), z njihovo proslavitvijo ustanovitve sodišča na Areopagu, vse do procesa in smrti Sokrata (399 pr. Kr.), proslavljenih v Platonovi Apologiji.«¹³

Veliki teoretik pravičnosti v dobi sofistike je prav Antifon. Pri tem izhajam iz predpostavke, da sta Antifon »Sofist« in Antifon »Retor« en in isti avtor¹⁴ –

¹² Vgl. Decleve Caizzi, 1984.

¹³ Decleve Caizzi, 1999, str. 311.

¹⁴ Prim. o tem. Wiesner 1994/95.

Suidov Bizantinski Leksikon navaja kar tri Antifonte.¹⁵ Rodil se je okrog leta 480 v demu Ramnus. Ta kraj v SV delu Atike je v antiki slovel po velikem svetišču boginje Nemesis, medtem ko je bil v manjšem svetišču najden kip boginje Themis. Je najstarejši atiški govornik. Deloval je kot pisec govorov in učitelj govorništva. Tukidid je bil njegov učenec, μαθητής, čeprav obstajajo tudi pričevanja, da je bil njegov učitelj, καθηγητής ali sodelavec, ἑταῖρος. Njegova glavna retorična dela so: šest sodnih govorov, od tega tri tetralogije. Od retoričnih del je ohranjenih tudi nekaj odlomkov iz drugih govorov in iz njegovega zagovora pred atenskim sodiščem, ko je bil obtožen veleizdaje in obsojen na smrt. Drugi retorični spisi Antifona so: *Začetki in zaključki govorov* in *Govorniške veščine* (Ῥητορικαὶ τέχναι). Njegova filozofska dela so: *Resnica*, 2 knjigi – Ἀλήθεια, A, B, O slogi (soglasju), Περὶ ὁμοιότητος, *Državnik*, Πολιτικός. in *O razlagi sanj*, Περὶ κρίσεως ὀνείρων. Kot filozof se je navezoval na Parmenidovo mišljenje biti in na predsokratsko teorijo narave. Spada tudi med začetnike »psihologije«, zlasti teorije razpoloženj in čustev, pa tudi razlage sanj.

162

Antifon ni bil samo retor in filozof, torej sofist, bil je tudi politik, ki je posegel v atensko politiko v zadnji tretjini peloponeške vojne z načrtom nove družbenopolitične ureditve, ko je oblast prevzel svet štiristotih. O Antifonu Tukidid poroča:

ὁ μέντοι ἅπαν τὸ πρᾶγμα ξυνθεὶς ὅτῳ τρόπῳ κατέστη ἐς τοῦτο καὶ ἐκ πλείστου ἐπιμεληθεὶς Ἀντιφῶν ἦν ἀνὴρ Ἀθηναίων τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀρετῇ τε οὐδενὸς ὕστερος καὶ κράτιστος ἐνθυμηθῆναι γενόμενος καὶ ἅ γνοίη εἰπεῖν, καὶ ἐς μὲν δῆμον οὐ παριῶν οὐδ' ἐς ἄλλον ἀγῶνα ἐκούσιος οὐδένα, ἀλλ' ὑπόπτως τῷ πλήθει διὰ δόξαν δεινότητος διακείμενος, τοὺς μέντοι ἀγωνιζομένους καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ ἐν δῆμῳ πλείστα εἰς ἀνὴρ, ὅστις ξυμβουλεύσαιτό τι, δυνάμενος ὠφελεῖν. καὶ αὐτὸς τε, ἐπειδὴ – μετέστη ἡ δημοκρατία καὶ ἐξ ἀγῶνός κατέστη· τὰ τῶν τετρακοσίων ἐν ὑστέρῳ μεταπεσόντα ὑπὸ τοῦ δήμου ἐκακοῦτο, ἄριστα φαίνεται τῶν μέχρι ἐμοῦ ὑπὲρ αὐτῶν τούτων αἰτιαθεὶς, ὡς ξυγκατέστησε, θανάτου δίκην ἀπολογησάμενο.¹⁶ (8.68.1- 3)

¹⁵ ΣΟΥΪΔΑΣ, Λεξικό Βυζαντιό, Atene: Ekdosis Thyrathen 2002.

¹⁶ Tukidides 1958, str. 463: »Tisti, ki je vso zadevo zasnoval in jo oblikoval tako, da je prišla toliko

Njegova teorija pravičnosti je razvita v drugi knjiga spisa *Resnica*, ki izpričuje, da so tudi »fizikalni« spisi predsokratikov govorili o človeku, etosu in državi. Že naslov kaže, da je Antifonova filozofija nadaljevanje Parmenida. Tako pravi Zinsmaier: »Delo se je začelo s spoznavnoteoretskimi vprašanji, obravnavalo je metafiziko, matematiko, astronomijo in fiziko, da bi se naposled obrnilo k človeku, njegovi naravi in problemu določitve pravičnosti med konvencijo in naravo.«¹⁷ Izhodišče njegove filozofije je eleatsko vprašanje biti, ki se oblikuje kot vprašanje delitve bivajočega, τὰ ὄντα. Teorija resnice je pri njem teorija celotne narave, physis, in načina njene ureditve, ki jo je imenoval διάστασις (fr. 23) ali διάθεσις (fr. 24b). Vse v svetu se dogaja po naravi, umetnosti in slučaju. Narava kot celota čutnih in umskih stvari ima svoje zakone in je po biti večna. V vsakem naravnem bivajočem nastopa razlikovanje med snovjo in obliko, ki ga je prevzel in razvil Aristotel v Fiziki (B 1).¹⁸

Antifonova teorija pravičnosti, ki je del njegove teorije zakonov, izhaja iz nasprotja med naravo in zakoni:

»Te stvari je treba podvreči raziskovanju (ἡ σκέψις) zato, ker so mnoge izmed pravnih zadev, ki so po zakonu, v vojni z naravo.«¹⁹ (POxy 1364 + 3647, B 44, B, col.II)

163

Izhajajoč od širšega pojma narave razvija Antifon zelo subtilno analizo pozitivnega prava. Zakoni držav so stvar dogovora in niso samorasli, temveč so naravi dodani od zunaj. Pozitivni zakoni so postavljeni z vidika parcialnih interesov posameznih držav. Čeprav služijo dobrobiti določene države, se pogosto izkažejo za nasilje do posameznika, do posameznega naroda in do človeštva. Pozitivno pravo je »v vojni z naravo« (fr. B 44, fr. B, col. II). Poleg tega pomanjkljivosti pravnih postopkov ovirajo poravnavo krivic. Urejevalna funk-

daleč in ki je najbolj skrbel zanjo, je bil Antifon, človek, ki med Atenci njegovega časa po vrlini ni bil ob nikomer drugi in ki je bil najmočnejši v premisleku in po tem, da pove, kar je spoznal. Pred ljudstvom ni nastopal niti se ni prostovoljno podal v noben drug spor, vendar je bil za množico sumljiv, ker je slovel kot izreden govornik. Bolje kot kdo drug je svetoval in koristil vsakemu, ki je imel kakšno zadevo na sodišču ali pred ljudsko skupščino. In ko se je vrnila demokracija, je bil postavljen pred sodišče – ljudska stranka jih je namreč preganjala, kasneje je oblast štiristoterice padla – z obtožbo, da jo je pomagal postaviti. Tedaj je imel po moji sodbi najboljši obrambni govor zoper smrtno kazen«.

¹⁷ Schirren/Zinsmaier 2003, str. 124.

¹⁸ O tem Georgiadis, 1984.

¹⁹ Citiramo po izdaji Declava Caizzi 1989, ki se nekoliko razlikuje od Dielsove izdaje.

cija zakonov je ogrožena s pravno kazuistiko. Kršitev naravnega zakona je vedno kaznovana, ker škoda ni zadeva mnenja, temveč resnice (B 44, fr. A col. II).

Človek ima s svojim umom (γνώμη) zmožnost, da preko vzgoje razvija umetnosti in človeško bivanje vodi v smeri dobrobiti. Posebej pomembno je, da Antifon obravnava razmerje med naravo in zakonom, νόμος, pri čemer nomos označuje tako naravni zakon kakor tudi postavo, ki jo človeška skupnost oblikuje v posameznih državah. Prav tako obravnava pomen umetnosti za človekov položaj v svetu. Umetnosti prispevajo k človekovi udomačitvi v svetu, če jih gojimo na osnovi plemenite kulture, παίδευσις γένναία (fr. 60).

Naravne stvari se razvijajo po načelu bogatitve, rasti in interesov, τὸ ξυμφέρον, medtem ko so zakonsko določene stvari pogosto škodljive za naravo:

»Izmed koristnih stvari so tiste, ki so pod močjo zakonov, spone narave, tiste pa, ki so pod močjo narave, so svobodne.«

164 Pravičnost je določena kot delovanje v skladu z zakoni neke države: »[...] Pravičnost je torej to, da nekdo zakonskih določb polisa, v katerem pač živi kot njegov državljan, ne prestopa« (fr. B 44, fr. B, col. I). Toda med zakoni različnih držav so razlike in državljani ene države ne spoštujejo zakonov druge države. Zato države v medsebojnih odnosih zapadejo v krivico in nasilje: »V tem v odnosu drug do drugega ravnamo kot barbari, saj smo vsi v vsem enake narave, nato pa postanemo ali barbari ali Heleni.« (Fr. B 44, A, col II.). Po naravi nas nič ne opredeljuje ne za Grka ne za barbara.

Antifon vidi tu nek izvoren »razcep med nomos in physis«,²⁰ ki pa ga ni razreševal z izigravanjem ene strani proti drugi. Vsekakor pa je obsojal etnično diskriminacijo. Posebna pomanjkljivost zakonov je tudi v tem, da sami po sebi niso dovolj močni, da bi preprečili dejanje krivice in dejanje agresije ali da bi kako drugače pomagali, ἐπικούρησις, (B 44, B col. V). Tudi sodni postopki ne zagotavljajo vedno pravnega varstva. Na ta način Antifon obsoja tudi razredne razlike.

²⁰ Moulton 1972, str. 340.

Čeprav je Antifon ugotavljal pomanjkljivosti obstoječe administracije pravičnosti, pa ni zanikal pomena zakonov niti ni mislil, da je narava nekaj, kar je brez zakonov. Njegovo stališče je v splošnem kozmopolitsko. Njegovo načelo pravičnosti se glasi:

»in da je pravično to, da niti ne delamo krivice niti sami ne utrpevamo krivice.«(fr. A POxy 1792, col. II.)

To načelo lahko izrazimo v formuli »vzajemne nenapadalnosti«. ²¹ Po Sinclairu je bila formula »niti delati krivico niti krivico trpeti« – μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι – uporabljena kot obrazec pri urejanju premirja ali drugih meddržavnih sporazumov. ²²

Ko Antifon opisuje nasprotje med zakonom in naravo, med mnenjem in resnico, ima pri tem narava vrednost resnice. Vendar pa med zakonom in naravo ne obstaja absolutna antiteza, temveč sta si physis in nomos lahko v sozvožju (ὁμόνοια). Pravi standard pravičnosti za njega ni narava kar tako, temveč to, kar je v skladu z naravo in resnico:

»po resnici koristne stvari (τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ζυμφέροντα) ne smejo škodovati, temveč pomagati (fr. 44, B, col. IV).

Pravičnost teorije ne sme škodovati naravi. Prava in pravična politika je kakor zdravilstvo, ki blaži bolečine in zdravi trpljenje. Bilo bi v nasprotju s pravilno presojo, ὀρθὸς λόγος, da bi boleče stvari pomenile kaj dobrega za človekovo bit (fr. 44, B col. IV).

Antifonova analiza pravičnosti pokaže, da je pravičnost, kakor jo običajno razumemo, protisloven pojem. ²³ Človek je del vseobsežne narave, ki obsega izvenčloveško-fizično naravo in človeško-fiziološko naravo. Zato mora pri vzpostavljanju svojega življenjskega sveta (οἴκησις) upoštevati »mehki zakon« narave. Kar je v resnici pravično, to je tudi koristno blagodejno in prijazno (φιλιώτερον) do narave. Taka physis je mera človekovega bivanja. ²⁴ Pogoj za

²¹ Moulton, ib. str. 348.

²² Sinclair 1967², str. 79.

²³ Furley 1981, str. 88.

²⁴ Declava Caizzi, 1984, str. 103.

to, da se uresničuje dobrobit, ki je v skladu z naravo, je človekova kultura, κοσμιότης.

Antifontova teorija pravičnosti je še aktualna, ker je narava pravice obravnavana z vidika resnice, tako da spornost pravice posega v kvaliteto »resnice« našega bivanja. Pravičnost je torej eksistencial. Ljudje in države morejo uresničevati svoj interes tako, da služi njihovi blaginji in dobrobiti,²⁵ samo tedaj, če je razrešeno vprašanje biti in resnice.

2. Tukididov opis velike vojne (κίνησις) kot rušenje politične pravičnosti

Tukidid iz Aten, klasični avtor antičnega zgodovinskega pisarja,²⁶ je bil Antifonov učenec. V njegovi zgodovini je najti tudi ideje drugih sofistov, Protagore in Gorgiasa, tako da je Sinclair v svoji *History of Greek political thought* dejal, da je »Tukidid povzel predavanja tedanjih sofistov«. ²⁷ Bil pa je tudi učenec Hipokrata in Demokrita – o slednjem govori zlasti E. Hussey.²⁸

166 Njegova zgodovina velikega boja za vodenje, hegemonijo v grškem svetu, ki je postal vojna za prevlado, podaja dramatično in marsikje tudi tragično podobo o tem, kar je Aristotel imenoval spor in zabloda (διαφορά καὶ πλάνη) glede pravičnosti.²⁹ Pri tem so posebej pomembni njegovi govori, še zlasti govori v parih govora in od-govora, »antilogije«, imenovane tudi »spor izražajoči govori« – στασιωτικοὶ λόγοι (VIII. 92. 4).

Tukidid bo tu v središču pozornosti zato, da bi pokazali, kako njegovo razumevanje pravičnosti ni niti sofistično niti ne more biti ukinjeno v Platonovi filozofiji duše. Tako je mogoče ob Tukididu razviti staro temo o odnosu Platona do sofistike. Za predpogoj in za anticipacijo jemljem Nietzschejevo mnenje o Tukididu, ki je sicer pomembna za celoten Nietzschejev odnos do grške kulture. V spisu *Jutranja zarja* beremo:

²⁵ Nill 1985, str. 70

²⁶ Prim. o njem novejša dela Orwin 1997, Crane 1998, Boucher 1998 in Gustafson 2000, v slov. j. pa Pobežin 2003 in že prej Kalan 1983.

²⁷ Sinclair 1967², str. 112.

²⁸ Hussey 1995.

²⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, I 1, 1094b15-16.

»*Eden od zgledov.* – Kaj imam rad pri Tukididu, kaj dela to, da ga višje cenim kot Platona? On ima najobsežnejše in najbolj naravno veselje ob vsem tipičnem ljudi in dogodkov in vidi, da vsakemu tipu pripada določen kvantum *dobrega razuma*: tega skuša odkriti. Ima večjo praktično pravičnost kot Platon; ni žaljiv in ni zmanjševalec ljudi, ki mu ne ugajajo, ali tistih, ki so mu v življenju storili kaj hudega. Nasprotno: v vseh stvareh in osebah vidi nekaj velikega in jim s svojim pogledom nekaj velikega tudi dodaja, s tem, da vidi samo tipe; kaj bi tudi mogel ves kasnejši svet, kateremu je posvetil svoje delo, početi s tem, kar *ne* bi bilo tipično! Tako pride v njem, tem mislecu o ljudeh, do zadnjega sijajnega razcveta tista *kultura najbolj naravnega poznavanja sveta*, ki je imela v Sofoklu svojega pesnika, v Periklu svojega državnika, v Hipokratu svojega zdravnika, v Demokritu svojega naravoslovca: tista kultura, ki zasluži, da jo krstimo na ime njenih učiteljev, *sofistov*, in nam žal od tega trenutka krsta dalje naenkrat začenja postajati bleda in nedojemljiva, – kajti sedaj sumničimo, da je to morala biti neka zelo nemoralna kultura, če se je proti njej boril filozof, kakor je Platon, z vsemi sokratskimi šolami! **Resnica je tukaj tako zavita in prepletena, da nam povzroča odpor, ko jo hočemo razplesti: naj stara zmotata teče po svoji stari poti (error veritatis simplicior)!**«³⁰ (podčrt. VK).

Peloponeška vojna je bila vojna dveh zavezništev. V Tukididovem času je obstajalo v Grčiji okrog 1500³¹ svobodnih mestnih držav, ki jih je skoraj vse zajel pretres, imenovan peloponeška vojna (Th. 3. 82. 1). Vprašanje pravičnosti pri Tukididu ima zato vedno tudi mednarodno, meddržavno razsežnost. Tipične teze njegovih govorov so zato lahko še danes aktualne v teoriji mednarodnega prava.³² Imperialistična politika Aten do drugih držav³³ je vidna predvsem v njihovi politiki do Lezbosa in do Melosa.

Seveda obstaja več smeri interpretacije Tukididovega zgodovinopisja, npr.:

- realistična pozicija,
- razlaga Tukidida kot konvencionalnega zgodovinarja, ki se odmakne od sofističnega relativizma,
- razlaga Tukidida kot pravnega misleca in političnega filozofa.

³⁰ Nietzsche, 1988, KSA 3, str. 150 sl.

³¹ Boucher, 1998, 47.

³² O tem zlasti Boucher, 1998 in Gustafson, 2000.

³³ Romilly, 1947.

V tej raziskavi bomo pozorni predvsem na to, kako se v Tukididovi zgodovini zrcali fenomen pravičnosti. Besedo *δικαιοσύνη* je Tudidides uporabil samo v tebanskem odgovoru Platajcem, ko Tebanci pravijo, da so platajske usluge Atencem, nekaj, kar jim dolgujejo na osnovi pravičnosti *μετὰ δικαιοσύνης* (3.63.4)³⁴ Beseda pa sicer nastopa tudi pri Teognisu in Herodotu v njegovi zgodbi o tem, kako je Dejokes postal vladar Medijcev (Hdt. I. 96.2)³⁵. Besedo *ὄσιον*, ki poleg Themis in dike izraža idejo pravičnosti v grškem jeziku, uporabljajo samo Platajci in Melijci.

Ker polis Melijcev ni hotel prestopiti na atensko stran, so ga Atenci leta 416 pr. Kr. uničili. Pred začetkom obleganja pride do antilogije med Atenci in Melijci – Tukidid V. 84–116 –, ki podaja nekatere tipične strukture politike nasilja.

Razgovor poteka med atenskimi odposlanci (*πρέσβεις*) in predstavniki (*ξύνεδρου*) Melijcev. Melijci poskušajo Atence v miru informirati o spornih zadevah, vendar Atenci v teku celega pogovora grozijo z vojaško silo. Pogovor sicer teče, toda za Melijce je očitno, da jih bodo Atenci zasužnjili, če jih poslušajo; če pa z vidika prava (*τῷδικαίῳ*) uspejo, bodo začeli vojno (v. 86). Mirni pogovor tako izgubi svojo mirnost, *ἐπιείκεια* (V. 86).

168

V središču tehtanja je ohranitev polisa, *σωτηρία* (5. 87 in 88). Melijcem po atenski presoji ne bodo pomagala lepa imena, *καλὰ ὀνόματα* (c. 89), temveč samo njihova moč. Pravičnost se določa na osnovi moči in nujnosti: *ἐπισταμένους πρὸς εἰδότηας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πρᾶσσοισι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ἔχουσι γὰρ ἰσχύειν*. (V. 89)³⁶

V tem »strašnen pogovoru« je Nietzsche razbral poreklo pojma pravičnosti. V navezavi na Tukidida je v delu *Človeško, vse preveč človeško* pravičnost določil kot ravnovesje moči, ravnovesje sil: »Pravičnost (poštenost) ima svoj izvor pri približno *enako močnih* straneh.«³⁷ Fenomen ravnovesja v njegovi antropološki

³⁴ Kalan 1983, str. 55.

³⁵ O tem Decleva Caizzi 1999, str. 329 in Havelock 1969.

³⁶ Tukidid 1957, str. 317: »Vi veste prav tako kakor mi, da v človeškem razpravljanju zadevo pravičnosti odločamo na podlagi enake moči na obeh straneh, da pa močnejši store to, kar jim je moči, a šibkejši se vdajo«.

³⁷ Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, 92. *Ursprung der Gerechtigkeit*, KSA 2, str. 89.

in politični razsežnosti je nato natančneje obravnaval v spisu *Popotnik in njegova senca*:

»Človeška skupnost je v začetku organizacija šibkih, da bi vzpostavili ravnovesje z nevarno grozečimi močmi... Ravnovesje je podlaga pravičnosti.«³⁸

Atenci torej proti pravičnosti postavljajo korist (παρά τὸ δίκαιον τὸ ξυμφέρον), pri tem pa rušijo korist (τὸ χρήσιμον), ki ga ima za človeško skupnost tisto, kar je skupno dobro, τὸ κοινὸν ἀγαθόν (c. 90). – Melijci menijo, da njihovo pričakovanje pravičnosti ni nekaj neprimernega, morda spada celo znotraj strogega prava, ἐν τὸς τοῦ ἀκριβοῦς (V. 90). – Za dobrobit vladavine se Atenci sploh pogovarjajo o ohranitvi države Melijcev. – Melijci pa ne sprejmejo tega, da bi gospodovanje Atencev za njih pomenilo suženjstvo. Atenci ne dovolijo, da bi Melijci živeli v miru in nevtralnino (c. 94). – Atenci mislijo, da jim melijsko nasprotovanje dokazuje njihovo moč, medtem ko bi melijsko prijateljstvo pomenilo atensko nemoč (c. 95).

Atenci menijo, da s podreditvijo Melosa utrjujejo svojo varnost (c. 96–97). Melijci opustijo opravičevanje na osnovi »pravične besede«, δίκαιος λόγος (98), da bi na osnovi koristi dokazovali, da z nedopuščanjem melijske nevtralnosti Atenci škodujejo svojim koristim, ko povečujejo število obstoječih sovražnikov. Atenci menijo, da nevarnost svoje vladavine znajo predvideti.

Za Melijce bi bilo neupiranje popolna strahopetnost in malovrednost, κακότης (c. 100). – Atenci jih svarijo, da ne gre za tehtanje človeške vrednosti, kakor na športni tekmi, temveč za posvet o rešitvi države: οὐ γὰρ περὶ ἀνδραγαθίας ὁ ἀγὼν ἀπὸ τοῦ Ἰσοῦ ὑμῶν, μὴ αἰσχύνῃν ὀφλεῖν.³⁹

Melijci menijo, da ne kaže takoj obupati. Ob tem Tukidid podaja znameniti opis upanja (c. 103), ki spominja na Antifonovo teorijo upanja.⁴⁰ Upanje je bodrilo v nevarnosti in ne škoduje tistim, ki imajo dovolj drugih virov. Upanje je po naravi potratno, in če izgubimo vse drugo, upanje ne pomaga več. Tedaj se ljudje zatekajo k nevidnim upom, k vedežem in k prerokbam, ki pogublja

³⁸ Nietzsche 1988, KSA 2, str. 555 sl., izrek 22: »Načelo ravnovesja«.

³⁹ Tukidides 1958, str. 319: »Za vas ne gre za boj na enakopravni osnovi, da bi pokazali človeško vrednost in si ne nakopali sramote.«

⁴⁰ Antifon, fr. 58 Diels-Kranz in Sovrè fr. 16.

Ljudi z upanji vred. Treba se je ohranjati na človeško možen način, ἀνθρωπεῖως ἔτι σῶζεσθαι. Tudi Tukididovo opozorilo na dvomljivost vedeževanja je dano na način Antifonta.

Melijci menijo, da lahko verjamejo v »srečo, ki prihaja od božanstva« (τῆ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θείου), ker je njihova sveta pravica (ᾄσιοι), da se uprejo krivici (c. 104). – Glede svetih stvari pa Atenci izražajo prepričanje, kakršno je po Nietzscheju vodilo do propada helenstva. Tako pravi v beležkah k razpravi *Mi, filologi*: »Neverjeten pogovor Atencev z Melijci pri Tukididu! Ob takšnih mišljenjih je tisto helensko moralo propasti, zaradi tesnobe na vse strani.« Nato navaja Tukidida:⁴¹

Τῆς μὲν τοίνυν πρὸς το θεῖον εὐμενείας οὐδ' ἡμεῖς οἰόμεθα λελέ ψεσθαι· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆ ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν.« (5.105.1-2)⁴²

In Tukidid nadaljuje, da razmerja vladanja nastopajo tudi na področju vrednotenja in vrednosti, in ne le na področju človeške narave:

170

ηγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκάιας, οὐ ἄν κρατῆ, ἄρῦειν.⁴³

Pravica je za Atence pravzaprav vedno »pravica močnejšega«. To pomeni, da vse države, kadar imajo dovolj moči (ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει), hočejo vladati in gospodovati. Vsi tisti, ki imajo moč in silo, delajo prav. Prav tako se glede božjega Atenci ne bojijo, da bi bili na slabšem. – Odnos do prihodnosti je označen z mnenjem – δόξης. Doksa nikoli ni samo večnostna sodba izven časa in prostora, temveč vključuje odnos do prihodnosti. – Atenci blagrujejo melijsko »neizkušnost v hudem« (τὸ ἀπειρόακον), a ne zavidajo njihov nerazumnosti (τὸ ἄφρον). Razlagajo Melijcem, da Lakedajmonci delujejo po vrlini glede na same sebe in glede na postave lastne dežele, navzen pa štejejo za častno to, kar je prijetno, in pravično to, kar je koristno: τὰ μὲν ἡδέα καλὰ

⁴¹ Nietzsche, KSA 8, str. 110–111.

⁴² Tukidides 1958, str. 319: »Kar pa zadeva naklonjenost božanstva, niti mi ne mislimo, da bomo na slabšem. Ne zahtevamo in ne delamo ničesar, kar bi bilo izven človeškega spoštovanja do božjega niti glede hotenja ljudi glede njih samih.«

⁴³ Th. (5.105.2): »Prepričani smo, glede božjega na osnovi mnenja, glede človeštva pa natančno, da po nujnosti svoje narave vsepovsod, kjer imajo moč, vedno vladajo in zapovedujejo.«

νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια. Po tem, da pravico merijo s koristjo in interesi, ni razlike med Sparto in Atenami.

Melijci verjamejo, da jim bodo Lakedajmonci pomagali prav zaradi lastnega interesa. – Proti temu Atenci menijo, da se korist določa preko varnosti, medtem ko pravične in lepe stvari zahtevajo soočenje z nevarnostjo in tveganjem. V razpravo pride tako preplet odnosov med pravičnostjo in svetostjo, med pravičnostjo in varnostjo in med pravičnostjo in plemenitostjo: τὸ ξυμφέρον μὲν μετ ἀσφαλείας εἶναι, τὸ δε δίκαιον καὶ καλὸν μετὰ κινδύνου (V. 107).⁴⁴

Melijci menijo, da jim bodo Lakedajmonci pomagali, ker lahko računajo na njihovo pomoč in ker so po miselnosti sorodni (γνώμη). – Trdnosti sodelovanja ne daje »dobra volja«, temveč odlikovanje v »moči dejanj«, τῶν ἔργων τις δυνάμει (c. 109). Lakedajmonci nimajo velikega zaupanja (ἀπιστία) v svojo moč. – Melijci menijo, da se bodo lahko prikrili v Kretskem morju, po drugi strani pa bodo Lakedajmonci napadli samo Atiko.

Atenci ocenjujejo, da Melijci izkazujejo »veliko nerazumnost v mišljenju«, πολλήν τε ἀλογίαν τῆς διανοίας, ko tako malo razmišljajo o tem, da bi se rešili v konkretni situaciji, saj vseskozi razmišljajo o bodočnosti:

ὑμῶν τὰ μὲν ἰσχυρότατα ἐλπιχόμενα μέλλεται, τὰ δ' ὑπάρξοντα βραχέα πρὸς τὰ ἤδη ἀντιτεταγμένα περιγίγνεσθαι⁴⁵ (V. 111).

Atenci svarijo Melijce, naj svoje vdaje ne štejejo za sramotno. Mnoge ljudi uniči njihov občutek sramotnosti, ko se ne izogonejo predvidljivim sramotam in nevarnosti. Občutek časti in sramote, občutek ponižanja in nečastnosti je tako prepričljiv, da je že mnogo ljudi potegnil v še večjo nesrečo: πολλοὶς γὰρ προορωμένοις ἔτι ἱς οἷα φέρονται τὸ αἰσχρὸν καλούμενον ὀνόματος ἐπαγωγῆς δυνάμει ἐπεσπάσατο ἡσσηθεῖσι τοῦ ρήματος ἔργω ξυμφοραὶς ἀνηκέστοις ἐκόντας περιπεσεῖν.⁴⁶

⁴⁴ Tukidid 1958, str. 320: »Ali ne mislite, da je korist tu samo ob varnosti, medtem ko je mogoče delovati pravično in pošteno samo, če sprejmemo nevarnost?«

⁴⁵ Tukidides 1958, str. 320: »Za kar vi skrbite, so zadeve upanja, ki jih imate za trdne, medtem ko so vaše zmogljivosti prekratke, da bi zmagali nasproti silam, ki so že postavljene nasproti vam.«

⁴⁶ Tukidides, ib.: »Kajti mnogi ljudje, čeprav še morejo predvideti, kam jih nosi, vendar jih je pritegnila moč zapeljivega imena, ki se imenuje čast, tako da so bili poraženi od te besede in so tako prostovoljno dejansko zapadli v nepopravljive nesreče in si dodatno nakopali večjo sramoto bolj s svojo nespametjo kakor zaradi nesreče.«

Atenci jim predlagajo umerjeno (μέτρια) in primerno izbiro: Vojno ali varnost (δοθείσης αἰρέσεως πολέμου πέρι καὶ ἀσφαλείας). Enakim ne popuščati, proti slabšim biti umerjen, metrios, nasproti močnejšim pa pošten, kalos – to pomeni ravnati prav: ὀρθοῦσθαι. Ena domovina je odvisna od enega samega sklepa.

Melijci ne sprejmejo atenskih pogojev, ker upajo na »dotlej rešilno usodo, ki jo daje božanstvo«, μέξρι τούδε σώζούση τύχη ἐκ τοῦ θείου (c. 112), in računajo na lakedajmonsko pomoč.

Atenci jih še enkrat posvarijo, naj ne bodo edini ljudje, ki »sodijo, da so prihodnje stvari bolj gotove kakor sedaj vidne, in ki nevidne stvari gledajo kot že dejansko dogajajoče se samo zaradi tega, ker jih želijo« – μόνοι...τὰ μὲν μέλλοντα τῶν ὀρωμένων σαφέστερα κρίνετε, τὰ δὲ ἀφανῆ τῷ βούλεσθαι ὡς γιγνόμενα ἤδη θεᾶσθε.

Atenci so začeli z obleganjem do zasedbe mesta: οἱ δὲ ἀπέκτειναν Μηλίων ὄσους ἡβῶντας ἔλαβον, παιῖδας δὲ καὶ γυναῖκας ἠνδραπόδισαν⁴⁷ (5. 116). Za Nietzscheja je bilo posebej pretresljivo to, da so Melijce uničili Atenci Perikla.⁴⁸

172

Dogodki v zvezi z Melosom kažejo, da je bila v peloponeški vojni že prekoračena vsaka pravna meja. Država Atencev, čeprav je veljala za zgled, παράδειγμα (Th. 2. 37. 1)⁴⁹ demokratične ureditve, je svojo moč in gospostvo uveljavljala z »barbarskimi« (Antifonov izraz) pohodi in s tem rušila skupno dobro, τὸ κοινὸν ἀγαθόν, grškega političnega kozmosa.

J. de Romilly je imenovala ta dialog »the digest of Greek wisdom«.⁵⁰ Ta dialog je kritika politike podrejanja kot sredstva za lastno varnost. B. Constant je rabil ta dialog, da bi definiral bistvo imperializma v delu *De l'Esprit de la Conquête et de l'Usurpation*.⁵¹ Toda opis atenske grobosti in surovosti pa je mogel nastati prav iz občutka za milino, χάρις, ki v vojni izginja.⁵²

⁴⁷ »Pobili so vse može, ki so jim prišli pod roko. Žene in otroke pa so prodali v suženjstvo.«

⁴⁸ Nietzsche, KSA 5, str. 418.

⁴⁹ Prim. Kalan, 1983, str. 109 sl.

⁵⁰ Romilly, 1947, str. 293.

⁵¹ Prim. J. de Romilly, 1947.

⁵² Prim. Romilly, 1994/95.

Tukididova zgodovina danes pred nas postavlja vprašanje odnosa med znanstveno objektivnostjo, vrednotenjem in realnostjo. Ko proučuje odnos med Sokratom in Tukididom, Nietzsche meni (zapis junij–julij 1885), da imamo pri Tukididu raven znanstvenosti, kakršna kasneje ni bila več dosežena.⁵³ Svoje razumevanje odnosa med Tukididom in Platonom pa opiše predvsem v spisu *Somrak malikov*, zapis »Kaj dolgujem starim«. Tu Tukididu pripisuje »pogum pred realnostjo«, ki mu je omogočil, da je ustvaril »veliko sumo, zadnje razodetje« klasičnega grštva.⁵⁴

3. Platonova »druga plovba« v teoriji pravičnosti

Platonova teorija pravičnosti ima več aspektov. Predvsem je to velik poskus posredovanja med dušo in državo.⁵⁵ Pravično življenje je možno samo tedaj, ko se duša hrani ob »gledanju resnice« in ob tem opazi tudi pravičnost po sebi, ἀυτήν δικαιοσύνην (Phdr. 247d).

Teorija pravičnosti v *Državi* se navezuje na sofistčno teorijo pravičnosti. Ob kritiki sofistike Platon poda očrt politične ureditve, ki naj zagotovi pravičnost v javnem in zasebnem življenju. Ta očrt imenujemo »idealna država«, Platon pa ga včasih imenuje Kalipolis, »lepo mesto« (R. 527c). Platonova naloga v *Državi* je trojna:

1. določiti je treba, kaj je posebnost pravičnega človeka, pravične »duše«;
2. zasnovati je treba politično ureditev, ki omogoča, da pravični ljudje lahko pravično živijo, ne pa da trpijo krivice in morda celo po krivici umirajo kakor Sokrat v Atenah;
3. določiti je treba področje, ki to dvojico utemelji in omogoča človekovo bivanje: to je dobrost sama, ideja dobrega – ἀυτὸ ἀγαθόν, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Ideja dobrega pa je »nekaj večjega od pravičnosti« (R. 504c).

Pravičnost je v tem, da so stvari v redu, pravičnost se nahaja v vsem in nad vsem, s tem da vsakemu delu odkazuje pravilno mesto in ohranja harmonijo

⁵³ Nietzsche 1988, KSA 11, 554.

⁵⁴ Nietzsche 1988, KSA 6, 156, in Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana 1989, str. 101.

⁵⁵ Vegetti, 1990², str. 64.

celote. Naloga vladarjev-filozofov je to, da zagotavljajo mero in skladnost, »harmonijo« delovanja vseh treh stanov, s tem pa pravičnost življenja in delovanja v državi. Prava pot do pravičnosti je zato sistem vzgoje vladarjev in vzgoje duše. Pravičnost je »v tem, da vsakdo opravlja svojo nalogo«, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (433ab),⁵⁶ kakršna sledi iz mesta in položaja, ki ga zavzema v skupnosti. To je pravičnost kot οἰκαιοπραγία (434c).

Pravičnost pa ni samo zadeva spoznanja in izobraževanja. Filozofi ne smejo živeti samo »v izobraževanju in raziskovanju« (ἐν παιδείᾳ), »kot da se že za časa življenja nahajajo na otokih blaženih« (R. 519c). Sestopiti morajo v vsakdanje življenje državljanov in vse stvari spraviti pod jarem (ὑπὸ ζυγὸν) pravičnosti, če naj uporabimo orfično prisposodobu⁵⁷. Prisposodbo jarma je Platon prenesel na idejo dobrega in ji s tem da filozofsko razsežnost. Bistvo pravičnosti je urejanje (δικακóσμησις) vseh stvari v državi in v zasebnem življenju (Smp. 209a). Nauk o filozofih vladarjih pomeni vodstvo resnice v življenju (R. 490c).

174

Ideja o filozofsko utemeljeni »lepi državi«, je prvič formulirana že v dialogu *Harmid*: če bo sprevidevnost vodila (σωφροσύνης ἡγουμενένης, Chrm. 172d) človeško bivanje v zasebnem in javnem življenju, tedaj bo to bivanje potekalo lepo in dobro. Prava sprevidevnost je namreč kot znanost znanosti (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) tudi znanost o dobrem in zlem: ἐπιστήμη ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ (Chrm. 174d).⁵⁸

Drugačen pristop k vprašanju idealne države in pravičnosti najdemo v drugih dialogih. Platonova politična filozofija v *Zakonih* izhaja iz stanja državljanske vojne, στάσις, ki ga je treba preseči z vzgojo uma – prosvetljenstvom. V dialogu *Državnik* Platon zavrača homerski ideal vladarja kot pastirja ljudstva. Politika mora biti zasnovana kot znanost, ki je zmožna spraviti v sklad raznorodne stvari: Politika je kraljevska umetnost, ki mora ravnati kakor tkalstvo, ki gradi celoto iz mnogo delov, in je povezovalna, »sintetična umetnost«, συνθετικὴ ἐπιστήμη. (Plt. 308csl.) To določilo politike je aktualno še danes.

⁵⁶ Kalan 2003, str. 25.

⁵⁷ Tako pravi orfična himna 63, posvečena pravičnosti:

»... ponosna Pravičnost, ki s čistimi premisleki vedno presojaš tako, kakor je potrebno,

Ker vedno poznaš neokrnjeno stvar: zdrobiš namreč prav vse tiste, ki niso prišli pod tvoj jarem ...« (63. 3–6).

⁵⁸ Prim. B. Witte, 1970, str. 117sl. in 128sl.

V dialogu *Teajtet* je ideja pravičnosti vpeljana v okviru razprave o političnih razsežnostih Protagorovega stavka o človeku kot merilu. Tako dobimo zgodbo o filozofu-v-svetu (Tht, 172a–177c). Filozofi se pred sodiščem izkažejo za »smešne govornike« (172c), kakor je filozof iz *Države* (R. VII, 517d) smešen pred prebivalci votline. Tisti, ki jih vzgaja običajno pravno življenje, so kakor sužnji nasproti tistim, ki jih je vzgojila filozofija. Filozofija proučuje bistvo stvari, ko filozof z mišljenjem preiskuje vso naravo v vsakem smislu, in sicer naravo vsakega bivajočega, bivajočega kjerkoli, »v globinah zemlje kakor v višavah neba«,⁵⁹ in bivajočega v celoti: *πᾶσαν πάντη φύσιν ... τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου* (174a). Za takšno dejavnost je potreben prosti čas (*σχολή*), medtem ko ljudi na sodiščih priganja čas, ki jim je odmerjen za razpravljanje. To jih žene v medsebojna krivična dejanja, *τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν* (173b). Filozof se dvigne nad običajna moralna vprašanja, kot so: »V čem ti jaz delam krivico ali ti meni?«, »Ali je vladar srečen, če si je pridobil obilje bogastva?« (175c),⁶⁰ saj obravnava vprašanje človeške pravičnosti same in tako obravnava vladavino v celoti ter človeško srečo ali bedo v celoti (175c). Iskanje pravice v buleteriju, dikasteriju ali agori (173d) je zoperstavljeno proučevanju pravičnosti same, *δικαιοσύνη αὐτή* (175c), ki je božanska pravica, saj je bog »nad-vse pravičen« (176c).

Ob teh vprašanjih pa filozof ni deležen zasmeha nevzgojenih, temveč tistih, ki so »sužnjsko« vzgojeni. Če bi zavladali takšni filozofski ljudje, bi bilo med ljudmi manj zla in nesreče, čeprav zlo ne more izginiti, saj je vedno nujno nekaj nasprotnega dobremu (176a). Zato je filozofija beg iz tega sveta v on-stranstvo (*ἐνθένδε – ἐκεῖσε*), tj. v tisti svet, ki ga opisujejo končni miti v dialogih *Gorgias*, *Faidon* in *Država*. Beg iz tega sveta je pojmovan kot »enačenje z bogom, kolikor je to mogoče« - *φυγὴ δι' ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν* (176b). To enačenje je pojmovano »moralično« v Nietzschejevem smislu, kot postati pravičen in svet na podlagi razumnosti: kajti bog je najbolj pravičen. Tako se v *Teajtetu* pojavi motiv metafizično-politične teologije, ki je utemeljena v Državi. Z ozirom na božansko pravičnost je treba meriti človeško vrednost in ničnost, *ουδενία* (176c). V resnici namreč bivata dve paradigmi življenja: eno je božansko in nadvse srečno življenje, drugo pa nebožansko in skrajno bedno. Nagrada ali kazen je v samem izboru življenja. Če se ljudje ravna po paradigmi brezbožne nesreče, ne morejo priti v »drugi svet« (*τόπος*), ki je očiščen »zla« (177a).

⁵⁹ Tako Platon citira Pindarjeve besede (fr. 121 Puech).

⁶⁰ Prim še Kalan 2003, str. 62.

BIBLIOGRAFIJA:

I. TEKSTI:

- Bastianini, G./F. Decleva Caizzi: »Antipho«, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (CPF), vol. 1 (Firenze, 1989), 176–222.
- Diels, H./Kranz, W. (eds.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Auflage hg. V. W. Kranz, 12. Auflage. Bde 1–3, Dublin/Zürich 1966.
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, In Verbindung mit K. Hildebrandt ... übers., erl. u. hrsg. von Otto Apelt, Band I–VII, Hamburg : Meiner 1993.
- PLATONIS OPERA, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, vol. I–V, Oxford 1899–1907 (vol. III. 1992²²).
- Schirren, Th./Zinsmaier, Th.: Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Reclam 18264, Stuttgart 2003.
- Sovre, A.: Predsokratiki, Ljubljana 1946.
- THUCYDIDIS HISTORIAE, recensuit Carolus Hude, vol. I: Libri I–IV, vol.II:V VIII, Editio minor, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1936–1938.
- Tukidides: Peloponeška vojna, prev. J. Fašalek, Ljubljana: DZS 1958.
- ΟΡΦΙΚΑ ΑΠΙΑΝΤΑ, Πρώτος τόμος: Αργοναυτικά, Υ΄ μνοι, 616 ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ ΑΘΗΝΑ 2003.

II. LITERATURA:

- Boucher, D: Political Theories of International Relations, Oxford 1998.
- Boudouris, K. (ed.): The Sophistic Movement, 11th International Symposium on the Sophistic movement, Athens, Greek Philosophical Society 1984.
- Brown, Chris/Nardir, T./ Rengger, N: International Relations in political Thought. Texts from the ancient Greeks to the first world war, Cambridge 2002.
- Crane, G.: *Thucydides and the ancient Simplicity: the limits of political realism*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.
- Decleva Caizzi, F.: »Hysteron proteron«: la nature et la loi selon Antiphon et Platon«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986) 291–310.
- Decleva Caizzi, F.: »Le fragment 44 DK d' Antiphon et el problème de son auteur: Quelques reconsiderations«, v: Boudouris (ed.) 1984, str. 96–107.
- Decleva Caizzi, F.: »Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice«, v: Long, A. A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 311–331.
- Dillon, J.: »Euripides and Antiphon on nomos and physis: Some remarks«, in Boudouris (ed.) 1984, str. 127–136.
- Finley, M. I.: Le monde d'Ulysse, Paris: Maspero 1978².
- Furley, D. J.: »Antiphon's case against justice«, v: Kerferd 1981, str. 88.
- Georgiadis, C.: »Aristotle's Criticism of Antiphon in Physics, Book II, chapter 1«. Boudouris (ed.) 1984, 108–114.
- Gustafson, Lowell S. (ed.): Thucydides Theory of International Relations: a lasting possession, Louisiana Univ. Press 2000.
- Havelock, E. A.: »DIKAIOSYNE: An Essay in Greek Intellectual History«, *Phoenix* 23 (1969), 1, 49–70
- Heitsch, E.: Antiphon aus Rhamnus, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1984, nr. 3, Mainz-Wiesbaden 1984.
- Hussey, Edward: »Thucydidean History and Democritean Theory«, str. 118–13, v: Irwin 1995.

- Irwin, T. (ed.): *Classical Philosophy. 1. Philosophy before Socrates*, Cornell University Press 1995.
- Romilly, J. de: *Thucydide et l'impérialisme Athénien*, Paris 1947.
- Kalan, V.: *Tukidides – Logos zgodovine in razredni boj*, Analecta, Ljubljana: DDU Univerzum 1983, str. 135.
- Kalan, V.: *Grška filozofija – Platon, Pet študij o njegovih dialogih*, Platon: Evtifron, Razprave Filozofske fakultete, Ljubljana 2003.
- Kerferd, G. B. (ed.): *The Sophists and their legacy*, Proceedings of the 4th international colloquium on ancient philosophy. V: *Hermes, Einzelschriften*, Heft 44, Wiesbaden 1981.
- Moulton, Carroll: »Antiphon the Sophist, On Truth«, *TAPA* 103 (1972), 329–366.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe – KSA in 15 Bänden, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*, hg. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nill, M.: *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, *Philosophia antiqua* XLIII, Leiden 1985.
- Orwin, C.: *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1997.
- Pobežin, G.: *Komplementarni govori v Tukididovi Peloponeški vojni*, Ljubljana 2003 (mag. delo).
- Romilly, J. de: »Cruauté barbare et cruautés grecques«, *Wiener Studien* 107/108 (1994/95), 187–196.
- Sinclair, T. A.: *History of Greek political thought*, London 1967².
- Vegetti, M.: *L'etica degli antichi*, Bari 1990².
- Wiessner, J.: »Antiphon, der Sophist und Antiphon, der Redner – ein oder zwei Autoren?«, *Wiener Studien* 107/108 (1994/95), 225–243.
- Witte, B.: *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Interpretationen zu Platons »Charmides«, Berlin 1970.