

# Sofisti in politična pravičnost: »Zakoni so dani zavoljo oči, kaj smejo videti«

## I.

*Pravičnost ima svoj izvor med približno enako močnimi, kot to pravilno dojame Tukidid (v strašnem pogovoru atenskih in meloških odposlancev); ker ni jasno razpoznavne premoči in bi boj postal zgolj medsebojno škodovanje brez usakršnega uspeha, nastane ideja o sporazumevanju in pogajanju o obojestranskih zahtevah: značaj menjave tako predstavlja začetni značaj pravičnosti.*

Nietzsche, Človeško, prečloveško, I. 92 (Nietzsche; 2005: 74)

Sredi peloponeške vojne, leta 416. p. n. št., so Atenci na otok Melos (današnji Milos), ki je v sporih med Peloponeško zvezo pod vodstvom Šparte in atensko Delsko zvezo vzdrževal nevtralnno pozicijo, poslali vojaško ekspedicijo pod Alkibiadovim poveljstvom. Atenci so od Melijcev zahtevali, naj opustijo svojo nevtralnno in se jim pokorijo, ali pa se soočijo z vojaškim napadom. Veliki kronist vojne Tukidid je v 5. knjigi *Peloponeške vojne* v dramatisirani obliki zapisal dialog, ki naj bi se na predvečer napada odvijal med Melijci in atenskimi poslanci, in predstavlja enega najbolj konkretnih dokumentov »krize« pojma pravičnosti. Torej tistega procesa razgradnje pravičnosti, ki ga je Platon pripisal svojim filozofskim nasprotnikom, ki jih je povzel pod skupno ime sofisti, da bi jih razločil od v Sokratu personificiranega lika pravega filozofa.

Tukididovi atenski odposlanci napovejo neposrednost svojega govora: »Atenec: Prav! Zato ne maramo govoriti na dolgo in z lepimi besedami, ki bi vas ne prepričale kot na primer, da imamo oblast po pravici, ker smo premagali Medijce, ali da prihajamo nad vas, ker smo doživeli krivico. Zato tudi ne pričakujemo, da bi si morda ne domišljali in nas poskušali

prepričati s stvarmi, kot če bi navajali, da niste šli v vojno na strani Lacedemocev, čeprav od njih izvirate in nam niste naredili škode. Velika bolj poskušajte prodreti s predlogi, ki so po naši in vaši miselnosti mogoči. Z nami vred dobro veste, da je lahko v človeškem razpravljanju uporabljati pravičnost le tam, kjer so prisilna sredstva na obeh straneh enaka, pa da močnejši storijo to, kar jim je moči, a šibkejši se vdajo.« *Peloponeška vojna* V. 89 (Tucydides, 1958: 317)

Svojih političnih zahtev, trdijo Atenci, nam ni treba utemeljevati z njihovo pravičnostjo. Zato tudi od Melijcev ne pričakujejo, da bi se v pogajanjih sklicevali na pravičnost ali nepravičnost atenskih zahtev – to bi bila preprosto izguba časa. Pravičnost je zgolj tisto, kar po svoji volji za pravično razglasi močnejši. Pogajanja naj torej potekajo ob jasnem zavedanju realnih okoliščin, ki so v tem primeru dejstvo močne atenske vojaške grožnje in veliko šibkejše meloške obrambe.

Melijci poskušajo še naprej najti vsaj en argument, zakaj naj Atenci vendarle povsem ne zavrejo načel poštenosti v odnosih samostojnih mestnih držav: »Melijec: Ker nas že silite, da upoštevamo korist, ki je postala vaše načelo, ko ste zavrgli pravičnost, bo po našem mnenju prav, da ne uničujete skupnih dobrin. Razumljivo je, da prepričuje drugega, kdor je v nevarnosti, čeprav bi se to ne ujemalo s strogim pravom. Zlasti pričakujemo kaj takega od vas, ki boste s svojo strogo kaznijo za zgled drugim, če nekoč klonete.« *Peloponeška vojna* V. 90 (Tucydides, 1958: 317)

Melijci merijo na pragmatične razloge, za to, da smo vsaj minimalno pravični do drugih tudi tedaj, ko je naša moč bistveno večja. Zgodi se nam namreč lahko, da bomo sami nekoč v nasprotnem položaju in takrat bo pravičnost, ki smo jo prej pokazali do šibkejših, delovala kot zgled, kako bo močnejši ravnal z nami. A za Atence ta argument ne pretehta: »Atenec: Prav nič nas ni strah, če bi bilo nekoč konec naše oblasti. Za premagance niso strašni ljudje, ki vladajo sami drugim. Take vrste so tudi Lacedemonci, s katerimi pa nismo v vojni. Veliko bolj se je treba bati podložnikov, če napadejo svoje gospodarje in zmagajo. Glede na to pa bodite mirni in nam jo le prepustite. Zdaj samo trdimo, da smo prišli sem zaradi utrditve oblasti in da razpravljamo z vami, kako bi rešili vašo državo. Vladati vam hočemo, ne da bi nam delali težave, in naša želja je, da se obdržite, kar bo koristilo nam in vam.« *Peloponeška vojna* V. 91 (Tucydides, 1958: 317)

Ni torej bistveno, kakšen zgled smo dajali, dokler smo bili zmagovalci. Če se vojna sreča obrne, bi bilo naivno računati na usmiljenje države, ki smo jo nekoč podjarmili. Volja po maščevanju vselej pretehta nad občutkom pravičnosti. Ravnati je treba pragmatično in drugo državo pokoriti s kar najmanj napora; a hkrati strah pred njenim prihodnjim maščevanjem ne sme biti razlog, da si je ne bi enako odločno pokorili. Milost, menijo Atenci podobno kot veliko pozneje Machiavelli, ni najučinkovitejše sredstvo za pridobitev in ohranitev oblasti:

»Melijec: Ali bi ne bili zadovoljni, če bi vam namesto sovražnikov postali prijatelji ter se vedli mirno, ne da bi z orožjem v rokah pristopili k eni vojskujočih se strank?

Atenec: Nikakor ne! Vaše sovraštvo nam ne more toliko škodovati kot to prijateljstvo, ki bi našim podložnikom pokazalo našo slabost, vaše sovraštvo pa bi bilo dokaz naše moči.« *Peloponeška vojna* V. 94–95 (Tucydides, 1958: 318) <sup>1</sup>

<sup>1</sup> V podobnem duhu znano mesto v Machiavellijevem *Vladarju*: »Tu pa se zastavi vprašanje: ali je bolje, da te imajo radi, kakor da se te boje, ali narobe? Odgovarjam, da bi bilo želeti oboje. Ker pa je to dvoje težko spojiti, je precej bolj zanesljivo, da se te boje, kot pa da te imajo radi, kadar že mora eno od obojega manjkati. O ljudeh namreč na splošno lahko rečemo, da so nehvaležni, muhasti, hinavski in potuhnjeni ... Dokler jim izkazuješ dobrote, so vsi tvoji, ... ko se stiska približa, odpadejo.« (Machiavelli, 1990: 61) Ob številnih razpravah o primerjavi Machiavellija in sofistov omenimo le klasično študijo Lea Straussa *Thoughts on Machiavelli* (Strauss, 1995), ki pa nasprotno Machiavellija ne bere kot platonskega sofista.

<sup>2</sup> Platon je *Državo* verjetno napisal okoli l. 375 p. n. št., dogajanje dialoga pa je umestil petdeset let v preteklost, v l. 422 p. n. št., kar je razvidno iz uvodnih stavkov *Države*, ki govorijo o prvem festivalu, posvečenem traški boginji (Bendis). Resnični Sokrat (469–399) je bil Tukididov (okoli 460–395) sodobnik.

## II.

Če je Tukidid svoj dialog umestil v leto 416 p. n. št., se je v Platonovem fiktivnem času dialoga *Država* nekaj let pred tem odvil prav tako napet intelektualni spopad o pojmu pravičnosti med »sofisti« in Sokratom.<sup>2</sup> Stališče, ki ga zlahka prepoznamo kot močno sorodno tistemu Tukididovih Atencev, v prvi knjigi

*Države* Platon položi v besede sofista Trazimaha. Odlomek, kjer poskuša Platon v kar najjasnejši in dramatični luči prikazati teorijo politične pravičnosti sofistov, navedimo v celoti.

»Poslušaj torej,« je dejal [Trazimah]. »*Jaz trdim, da pravica ni nič drugega kot korist močnejšega*. No, zakaj me ne hvališ? Seveda ne boš hotel tega!«

[Sokrat:] »Le če bom najprej razumel, kaj govoriš,« sem odgovoril, »zdaj namreč še ne vem. Trdiš, da je pravica korist močnejšega – toda kaj nekaj hočeš s tem povedati, Trazimah? (...)«

»Ali ne veš,« je rekel, »da je v nekaterih polisih tiranska oblast, v drugih demokracija, v tretjih pa aristokracija?«

»Vsekakor.«

»Torej ima v vsakem polisu oblast to, kar vlada?«

»Gotovo.«

»Slehera vladavina postavlja zakone sebi v korist: demokracija demokratične, tiranija tiranske in druge vladavine podobno. S tem, da jih postavljajo, razglasijo, da je to, kar je zanje koristno, za podložnike pravično, in vsakogar, ki naredi proti temu prestop, kaznujejo kot nekoga, ki krši zakone in ravna krivično. Trdim torej, najboljši moj, da je ta reč ista v vseh polisih. Pravica: *korist obstoječe vladavine*. Ta ima namreč oblast, tako da za vsakogar, ki pravilno razmišlja, (iz tega) sledi: povsod je pravično isto, namreč korist močnejšega!« *Država* (338c–338e; 2004: 1011–12)

»Trazimahova« teorija pravičnosti (razen tega, da je resnično živel govornik s tem imenom, je sofist Trazimah znan le kot Platonov lik), povzeta v formuli *pravica je korist močnejšega*, je postala najbolj ekspliciten izraz »sofistične« politične morale, ki ga v antični literaturi po neposrednosti morda lahko primerjamo le z Meloškim dialogom. Pojem pravice Trazimah najprej izenači s pojmom zakona: pravičen oziroma nepravičen človek je tisti, ki se ravna po zakonih oziroma krši zakone. Ta definicija je izjemno pomembna in umešča Trazimahovo teorijo pravičnosti v širši krog grških teorij morale, ki so dobile zbirno ime »sofistične«. Če je pravica določena le z zakonom (*nomos*), je nekaj »umetnega«, kar je ustvaril in vzpostavil človek, ne pa nekaj, kar bi bilo dano po »naravi« (*physis*) stvari, neodvisno od človeka in njegove volje in interesa. Drža Atenca pri Tukididu je podobna: Melijce takoj opozori, da je govorjenje o pravičnosti umetno, da šteje edino prevlada močnejšega. A Trazimah je subtilnejši: pravičnost kot tako ohranja, le dodaja, da je ta proizvod močnejšega. In to ne močnejšega kar tako, kar mu poskuša podtakniti Sokrat. »Močnejši« je zanj natančno oblast. Oblast proizvaja zakone in s tem »proizvaja« pravico; a ker zakone vselej naredi takšne, da so v korist oblasti, je posledično pravica nekaj, kar koristi le močnejšemu, torej oblasti.

Sliko sofistične teorije politične pravičnosti pri Platonu – politične zato, ker je Trazimahova razprava o pravičnosti vselej v kontekstu odnosa do oblasti – dopolnjuje druga Trazimahova teza o pravičnosti, ki jo izreče nekoliko pozneje v razpravi. Pravičnost, trdi, je nekaj, kar človeku ne koristi in je zanj pravzaprav slabo. Nasprotno pa je krivičnost zanj koristna. Ob navajanju številnih primerov, kako nepravičnik, če ga le ne zasačijo, živi bolje od poštenjaka, Trazimah konča: »Tako je, Sokrat, krivica močnejša, svobodnejša in bolj gosposka od pravičnosti, samo da se uresničuje v

<sup>3</sup> Glej tudi Sovrè, 1988: 63.

<sup>4</sup> Ibid.: 99.

zadostni meri; in – kakor sem govoril od začetka – korist močnejšega je pravica, krivica pa je to, kar njemu samemu prinaša dobiček in korist.« Država 344c (Platon, 2004: 1019) Trditvi, da je *pravica korist močnejšega*, torej Trazimah doda trditev, da je *nepravičnost koristnejša od pravice*. Da bi obe na videz nekoliko nasprotujoči si trditvi združili, ju je spet treba brati v političnem kontekstu: za »vladarja« je pravičnost koristna, saj zakoni, katerih avtor je, delujejo v njegov prid. Nasprotno pa so za »podložnika« zakoni škodljivi ali nekoristni in bo zanj bolje, če jih krši oziroma ravna nepravično – iz njegove perspektive je torej nepravičnost koristnejša od pravice.

### III.

Oprelitev sofistov kot intelektualnega toka v 5. stol. p. n. št., za katerega je značilna razveza naravne ali kozmološke legitimacije morale, religije, politike ali kulture, je poenostavljena in nekoliko slovanska, kolikor močno heterogene avtorje povezuje v nekakšno »filozofsko šolo« – takšna sinteza je seveda v veliki meri rezultat Platonove slike sofističnega negativnega filozofije. A vendarle lahko s stališča naše razprave o politični pravičnosti pri avtorjih iz 5. stoletja najdemo razliko, da nekateri legitimirajo pravičnost po naravni ali kozmološki poti, drugi, tehnično jih vendarle imenujemo sofisti, pa legitimacijo ali vsaj nastanek pravičnosti razlagajo kot političen ali kulturni proces.

Primer naravne teorije pravičnosti in enakosti najdemo denimo v zgodnjih medicinskih teorijah. Tako Alkmaion iz Krotona zdravje definira kot ravnovesje, bolezen pa samovlado ene telesne sile nad drugo: »Alkmaion trdi, da se zdravje ohranja po ravnovesju sil, vlažnega in suhega, mrzlega in toplega, sladkega in grenkega itd., samovlada med njimi pa povzroča bolezen, zakaj samovlada enega v dvojici je pogubna. ... Nasprotno pa je zdravje enakomerna zmes kakovosti« (Alkmaion, DK 24 B 4).<sup>3</sup>

Zdravje pomeni, da so sestavne sile v ravnovesju in zato med seboj enake. Če se harmonija poruši, dobimo bolezen. Imamo politično metaforo za naravno dogajanje v telesu, a metafora lahko deluje tudi v nasprotni smeri: tudi polis, njegovo »zdravje« ohranja prava mera enakopravnosti nasprotujočih si političnih sil in njihovo ravnovesje, ko nobena ne sme prevladati nad drugo. Če bi katerakoli sila ušla iz »zmesi« mesta in se postavila sama zase, bi postala premočna in povzročila »politično bolezen«. Podobno je v hipokratskih spisih zmerna klima opredeljena kot *enakopravnost* toplega in hladnega, suhega in vlažnega (cf. Guthrie, 1971: 58).

Podobno lahko »politično kozmologijo« vidimo pri Empedoklu, kjer je mogoče kozmološke, fizikalne, politične in moralne pojme uporabljati vzajemno in izmenjaje, npr.:

»Vse snovi so po moči enake, enake po rodu, vsaka ima svoj krog in sleherna svoje učinke, v časa obtoku menjaje, po vrsti dobivajo premoč. Njim se nič ne doda, od njih se nič ne vzame, saj ko docela prešle bi, tedaj bi več ne bilo jih.« (Empedokles, DK 31 B 17).<sup>4</sup>

Za Empedokla so vse snovi po »rodu« enake, noben izmed njih si ne more lastiti zaradi starosti svojega rodu; kozmos ne more biti nekakšna *dedna monarhija*, ampak je organiziran po domala demokratičnih pravilih periodične »menjave oblasti«. Politični naboj ima tudi Empedoklova tema dveh dinamičnih naravnih sil, Ljubezni in Prepira. Tudi tukaj ni prevlade, ampak določena enakost. Če Ljubezen ne bi imela nasprotja v Prepiru, svet ne bi nastal iz brezoblične mešanice (Sfairos) – šele dinamika dveh nasprotnih sil omogoča nastanek kozmosa.

Še izraziteje »naravno« se pravičnost legitimira pri Parmenidu. Najprej v pesnitvi filozofu prav boginja Dike, personificirana pravica, razkrije resnico:

»Tam so vrata poti Noči in dneva, / obdaja jih podboj, pred njimi skalnat je prag: / eterična vrata, ki jih izpolnjujejo velika vratna krila: / Dike, ki izravna krivice z obilnimi kaznovanji, ima njihove dvojne ključe ... Pozdravljen, saj ni te poslala slaba usoda, / na to pot, ki res je proč od ljudi, daleč od ceste / (po kateri hodijo), temveč (sta te poslali) božanska postava in pravica. / Toda moraš izvedeti vse: / neomajno, čudovito prepričljivo srce Resnice.« Fragment 1 (Parmenid, 1995: 43)

Po Parmenidu je Bivajoče nujno pravično, nepravično sploh ne more biti: če je namreč nepravičnost kršenje »prave mere«, seganje čez meje, ki jih določa tvoja narava, je to za Bivajoče nemogoče – Bivajoče namreč »mogočna Nujnost / drži v vezeh meje: meje, ki ga oklepa vseokrog, / saj po božanski postavi Ono, kar (edino) JE, ne sme biti nepopolno.« Fragment 8 (Parmenid, 1995: 57) Nepravičnost kot transgresija meje je metafizično nemogoča.

Medtem ko je za Parmenida pravica opredeljena kot metafizična identiteta Bivajočega in Resnice, pa Heraklit pravico definira prav skozi »spor« nenehnega nastajanja:

»Trebaja vedeti, da je boj obči in da je pravica spor in da vse postaja po sporu in potrebi.« Fragment 80 (Heraclitus Ephesius, 1993: 41)

Vendar Heraklita nikakor ne smemo brati kot »sofista« v smislu Platonovega Trazimaha in njegove trditve o pravičnosti kot koristi močnejšega. Tudi pri Heraklitu gre pri pravici za vprašanje mere: pravica je »spor« zato, ker se skozi postajanje kot proces spora nasprotij *mera* vselej ohranja. Pravica je, tako kot pri Parmenidu, torej legitimirana kozmološko in metafizično. Tudi nasprotja namreč navsezadnje veže določena enost: »In isto je živeče in mrtvo, in budno in speče, in mlado in staro. To je namreč po spremembi ono, in ono, ko se spremeni nazaj, to.« Fragment 88 (Heraclitus Ephesius, 1993: 43)

Eno, enotnost nasprotij, je tisto *skupno* vsemu univerzumu, skupni, božanski kozmični zakon in porok pravičnosti: »Tisti, ki govore z duhom, se morajo pokazati močne v tem, kar je vsemu obče, kakor država v zakonih, in veliko močnejše, kajti vse človeške zakone hrani en božanski. Močan je namreč toliko, kolikor hoče, in dovolj ga je za vse, in še presega.« Fragment 114 (Heraclitus Ephesius, 1993: 111)

Bivajoče po Heraklitu označuje proces postajanja, proces večnega »spora nasprotij«. A za tem sporom je vselej neko obče, skupno in Eno – namreč Zakon, ki vlada procesu postajanja.

Takšna metafizična teorija Heraklita neposredno vodi k določenemu političnemu stališču, ki je diametralno nasprotno tistemu »sofistov«. Označimo ga lahko kot strog *legalizem*. Tako kot svetu vlada in ga ohranja zakon, je Zakon absolutna podlaga in pogoj politične skupnosti. »Ljudstvo se mora boriti za zakon kot za obzidje«, Fragment 44 (Heraclitus Ephesius, 1993: 27), je kategoričen Heraklit v izreku, ki po duhu spominja na Sokratove besede v dialogu Harmid: »Mar nismo bili na prvem mestu mi [zakoni], ki smo ti pomagali v življenje? Ali se ni tvoj oče po nas oženil s tvojo materjo in te zaplodil? ... Ko si bil torej rojen, vzrejen in vzgojen, ali moreš tajiti, da nisi naš sin in služabnik, ti sam in tvoji predniki?« Kriton 50d (Platon, 1988: 110)

## IV.

Razliko, ki te diskurze razločuje od diskurzov avtorjev, ki so tipično označevani za sofiste, lahko morda še najizraziteje začrtamo prek drugačne legitimacije pravičnosti, kot je značilna za teorijo Heraklita ali Parmenida. Ali gre v resnici za »krizo« ali »zlom« te legitimacije, razpad

enotnega sveta na *physis* in *nomos*, kakor se glasi pogosta učbeniška definicija?<sup>5</sup> In kaj bi bil tedaj njen vzrok? Najbrž niti iskanje čiste točke preloma niti njegovega vzroka ni vprašanje, ki bi bilo zastavljeno na pravičen način. Po drugi stani lahko sledimo besedilom, ki zares kažejo na relativizacijo prepričanja o univerzalnosti zakona polisa, prek izkušnje, ki se zdi blizu izkušnji »multikulturalizma«, kakršno v znanem odlomku opisuje Herodot: »Ko je Dareios za svoje vlade sklical Grke, ki jih je imel pri sebi, ter jih vprašal, za kakšno ceno bi bili pripravljeni jesti trupla svojih očetov, so mu odvrnili, da bi tega ne storili za noben denar. Nato je poklical Kalatijce, kot se imenujejo, indijsko pleme, ki je svoje starše, in jih je vpričo Grkov – ti so bili poslušali po tolmaču – vprašal, za kakšno ceno bi bili voljni sežgati trupla svojih očetov: oni pa so kriknili od groze in ga za božjo voljo prosili, naj takih besed ne jemlje na jezik. Tako je pač: zoper šego nič ne opraviš in Pindar ima po mojem mnenju prav, ko trdi, da je *običaj vsemu svetu kralj*.« (Zgodbe III.38 (Herodot, 2003: 247)

Celo najsvetejše območje človeških zakonov, pogrebni običaji in odnos do mrtvih, je relativen. Kar se eni kulturi zdi absolutno, je za drugo nepredstavljivo. Grki se zgrozijo, ko slišijo za pogrebne običaje Indijcev, a reakcija drugih je prav enaka. Herodot zavzame distancirano držo modernega antropologa – tako je pač, običaji in kulture so različni, in kdor je videl dovolj sveta, bo to različnost vzel na znanje. Kulturnemu pa lahko sledi še filozofski uvid. Ali ni tedaj neizogiben sklep, da so zakoni proizvod človeka in odvisni od običajev, ne pa podobni Heraklitovemu univerzalnemu zakonu, ki je eden in ostaja enak skozi vse premene?

S tega izhodišča se vrnimo k ožjemu vprašanju politične pravičnosti in njene »solistične« teorije na treh mestih, kjer je vprašanje formulirano v čisti obliki: ponovno pri dveh Platonovih sofistih, Protagori in Glavkonu, ter v enem redkih ohranjenih primerov avtentičnega glasu sofistov, fragmentu filozofa Antifona.

Protagorova teorija pravičnosti (še enkrat poudarimo, da je kakor v številnih drugih primerih rekonstrukcije »solistične teorije« vir Platon, ki sofistu, oziroma svojemu branju njegove teorije dá besedo v dialogu *Protagora* – izvorna Protagorova besedila, razen nekaj redkih fragmentov, niso ohranjena) nekoliko izstopa iz »amoralnega« modela politične pravičnosti, kakršnega srečamo na številnih mestih sofističnega govora o družbi. Tudi Guthrie v svoji vplivni interpretaciji sofistov poudarja razliko med Protagorovim epistemološkim relativizmom in zavračanjem »moralne in politične anarhije, ki sta povsem tuji njegovi misli, v kateri se ohranjata morala in družbeni red kljub opustitvi trdnih kriterijev resnice in zmote.« (Guthrie, 1971: 187) Na ključnem mestu opisa evolucije kulturnega napredka človeštva – človek, ki po naravi ni bil obdarjen s preživetvenimi tehnikami, kakršne imajo živali, je bil prisiljen izumljati tehnologije, kakršne so bivališča, oblačila, orožje, jezik in nazadnje *polis* – se mlada človeška družba sooči z usodno pomanjkljivostjo. Ker pravičnost človeku ni prirojena, človeške skupine vselej, ko se združijo, takoj propadejo: ker ljudje po naravi niso imeli »politične veščine,« so si med seboj delali krivice in se nazadnje »spet razkropili in pri tem propadali.« Protagora 322b (Platon, 2004: 778) Da bi ljudje pridobili *politično veščino* in s tem omogočili obstanek družbe, morajo usvojiti dve ključni moralni vrline: »Zevs se je zbal za naš rod, da se ne bi v celoti pogubil, zato je poslal Hermesa, ki naj bi ljudem pripeljal sram (*aidos*) in pravico (*dike*), da bi prinesla urejenost *polisov* in pomenila združujoči vezi prijateljstva. Hermes je tedaj vprašal Zevsa ...

<sup>5</sup> V novejših zgodovinah filozofije je ta antinomija seveda relativizirana. Npr. Giovanni Reale: »V učbenikih pogosto naletimo na že obrabljeno trditev, da je sofistika protipostavljala *nomos* in *physis*, to je »zakon« in »naravo«, da bi prvemu odvzela veljavo in ga omejila na čisti dogovor. Vendar je ta trditev le delno upravičena. Nasprotja med zakonom in naravo ne najdemo ne pri Protagoru ne pri Gorgiu, niti pri Prodiku ne; pojavlja pa se pri Hipiju in Antifonu, torej tisti smeri sofistike, ki je bila upravičeno imenovana *naravoslovni tok sofistike*, nato pa na drugi ravni pri političnih sofistih.« (Reale, 2002: 218)

<sup>6</sup> Gigesov mit sicer vsebuje številne zanimive vidike problema moralnosti v razmerju do vidnosti in nevidnosti. Platon kot enega izmed primerov Gigesovega okoriščanja z nevidnostjo navede prešustvo s kraljevo ženo (360b). V Herodotovi verziji zgodbe seksualna drama dobi še dodaten zasuk: Giges je tu kraljevi zaupnik in kralj se mu hoče pohvaliti, kako lepa je njegova žena. Zato ga prepriča (kljub Gigesovemu nasprotovanju), da se zvečer skrrije v spalnico in jo opazuje, ko se bo slekla. Kraljica za zaveso skritega Gigesega spregleda, vendar molči. Drugi dan pa se mu približa in ga postavi pred dilemo: »Zdaj ti je odprtih dvoje poti, Giges ... Ali ubij (kralja) ter se oženi z menoj in zavladaj Lidijcem, ali pa moraš pri priči sam umreti, da v prihodnje ne boš več slepo poslušal (kralja) ter gledal stvari, ki jih gledati ne smeš!« I, 11 (Herodot, 2003:53). Ubogi Giges izbere prvo pot.

‘Ali naj to dvoje razdelim tako, kot so razdeljene večšine? Te so namreč razdeljene takole: nekdo, ki je usvojil zdravilstvo, odtehta množico neukih, in enako je s strokovnjaki ... – ali pa naj ju razdelim med vse?’ ‘Med vse’, je odgovoril Zevs, ‘in vsi naj ju bodo deležni! Polisi namreč ne morejo nastati, če ju bodo deležni le maloštevilni, kot so deležni drugih večšin. In postavi zakon v mojem imenu: kdor ne more biti deležen sramu in pravice, naj se usmrti, saj je za *polis* kuga!’ « Protagora 322c (Platon, 2004: 778)

Po Protagoru torej dve temeljni politični vrlini nista omejeni le na nekatere. Pri veččinah, kot je zdravilstvo, glasba itd., nekateri imajo talent, drugi pa ne. Politično vrlino pa si morajo deliti vsi, saj *polisi*, če bi jo bila deležna le manjšina, ne bi mogli obstati. In paradokсно, če za to, da bi bili politični, ne potrebujemo naravne nadarjenosti, pa nam je minimalna dispozicija, ki je za politično potrebna, vendarle dana »po naravi« (kar v Protagorovem govoru ponazarja božji poseg). Se torej Protagora pravzaprav vrača k naturalistični utemeljitvi politične

pravičnosti? Ravno razlika, ki jo vzpostavlja med dvema načinoma distribucije vrlin – na eni strani naravne nadarjenosti za poklicne večšine, ki so razdeljene neenakomerno, na drugi strani sram in pravica, ki sta porazdeljeni enakomerno in enako – pričajo o nasprotnem. A ta navidezno paradokсна rešitev je konec koncev podobna moderni. Politični subjekt v demokraciji po eni strani ni odvisen od svojih naravnih danosti – politične pravice so neodvisne od telesnih značilnosti, inteligentnosti, zdravja itd. Po drugi strani pa je seveda v temelju politične pravice neka posebna naravna legitimacija: človek se namreč »rodi svoboden«, kot se glasi prvi aksiom moderne politične subjektivnosti.

Drugačno rešitev glede nastanka politične pravičnosti Platon v drugi knjigi *Države* položi v besede Glavkona, ki od Trazimaha prevzame zastopanje sofistične teorije proti Sokratovi. S klasično ilustracijo sofističnega amoralizma v Gigesovem mitu – lidijski pastir Giges najde čarobni prstan, ki ga naredi nevidnega, kar izrabi v svojo korist, nazadnje ubije kralja in se polasti oblasti<sup>6</sup> – potrdi tezo, ki jo je nakazal že Trazimah, da je nepravilno ravnanje za človeka neposredno koristno, če mu ga uspe početi nekažnovano, in jo razširi s trditvijo, da bi vsakdo, še tak pravičnik, opustil moralno ravnanje, če bi bil povsem gotov (kakor nevidni pastir Giges), da bo kršitev nekažnovana.

A Glavkon se pravičnosti vendarle ne odpove tako kot Trazimah. Najde namreč okoliščine, v katerih je pravičnost kljub svoji nesubstancialnosti vendarle koristna, in to so natančno okoliščine političnega življenja. Krivica kot taka, trdi Glavkon, je za človeka dobra, če jo prizadeva drugemu, ko se z njim okorišča. Po drugi strani pa je krivica za človeka seveda slaba, če jo sam pretrpi. Če oboje postavimo na tehtnico, ugotovimo, da »dobro«, ki ga predstavlja nekažnovano škodovanje drugemu, pravzaprav ne odtehta »slabega« – tega, da me drugi nekažnovano oškoduje. Presenetljiva rešitev, ki jo ponudi Glavkon, je videti kot zgodnja različica teorije družbene pogodbe: »Ljudje trdijo, da je po naravi krivično ravnanje nekaj dobrega, trpljenje krivice pa nekaj slabega, in da presežek slabega v trpljenju krivice prekaša presežek dobrega v krivičnem ravnanju. Zato imajo ljudje, ki si med seboj povzročajo krivice in jih trpijo ter zatorej okušajo oboje, saj se ne morejo enemu izogniti, drugo pa izbrati – za prednost, da med seboj sklenejo dogovor, da ne

<sup>7</sup> A zadevo je mogoče pojasniti še neposredneje. Tako Antifon pravi: »Ko je nekoč nekdo imel za slabo znamenje, ker mu je prasica požrla prasce, in je Antifon videl, da je žival vsa suha in sestradana zavoljo preskope piče, mu je dejal: 'Vesel bodi, da ti ni požrla tvojih otrok, ki je tako lačna!'« Antifon, DK 87 A 8. (Sovrè; 1988: 173)

bodo krivice niti delali niti utrpeli ... To je torej nastanek in bitnost pravičnosti ... Prave, ki je v sredini med obojim, ljudje nimajo radi kot nekaj dobrega, temveč jo spoštujejo, ker nimajo moči, da bi delali krivico.« Država 359a (Platon, 2004: 1031)

V igri vidnosti in nevidnosti torej prevlada pragmatizem. Prstan nevidnosti je le hipotetičen, v resnici smo vsi ljudje v položaju, ko smo enako verjetno storilci in žrtve krivice. Dogovorna odločitev o ustanovitvi zakonov je zato posledica dejstva, da človek vselej živi v skupnosti, in da bi bilo politično življenje brez pravičnosti (zakonov) neznosno.

A v morda najradikalnejšo smer je teorijo pravičnosti razvil sofist Antifon. Fragment spisa *O resnici* je eden redkejših neposrednih zapisov teorij, ki jih je povzegal Platon. »Pravičnost obstaja v tem,« trdi Antifon, »da človek ne krši zakonskih odredb države, v kateri je državljan.« Antifon, DK 87 B 44 frg. A (Sovrè, 1988: 177) Pravičnost je vezana na zakonitost, politična pravičnost, ki jo določajo zakoni države. Nadaljuje z znano temo vidnosti in nevidnosti: »Največ koristi utegne človek imeti od gojitve pravičnosti tako, da pred pričami spoštuje zakone, sam in brez prič pa zapovedi narave.« Glavkon in Trazimah bi se strinjala: pragmatično podrejanje zakonom v izogib kazni in njihovo izigravanje, ko sem za kaznovanje »neviden«, se lahko zdi racionalna politika. A od tod naprej Antifon argument razvija drugače. Loči namreč dva tipa »zakonov«, tiste, ki jih je ustvarila družba in so umetni, ter »nujne določbe narave«, katerih avtor ni človek, a zanj veljajo absolutno. Prva Antifonova ugotovitev je, da je igra vidnosti in nevidnosti mogoče igrati le z družbenimi zakoni, z naravo pa ne: »Kdor krši predpise zakonov, ostane, če drugi ne opazijo, prost sramote in kazni, če pa opazijo, ne. Kdor pa skuša katero po naravi zraslih vodil posiliti prek svoje moči, ni njegova škoda, če ostane vsem ljudem prikrito, zato nič manjša, in če ga vidijo vsi, nič večja.« Antifon, DK 87 B 44 frg. A (Sovrè, 1988: 177) Moralo je mogoče izigrati, narave pa ne: če ravnam proti svoji naravi, bom kaznovan v vsakem primeru. (Predstavljajmo si »Antifonovski« primer, ko na osamljenem otoku lačni Robinzon ujame ribo. Sankcije, če je ne deli s še bolj sestradanim Petkom, bodo sledile le, če Petek ve, da je ujel ribo. Sankcije narave, če ribo prepusti, namesto da bi jo pojedel, pa sledijo neizogibno v obliki kruljenja v Robinzonovem želodcu.)<sup>7</sup>

Še več, za Antifona ne vzdrži glavkonovska rešitev, ko pravičnost in zakone kljub njihovi nenaravnosti sprejmemo iz pragmatičnih razlogov, saj omogočajo sobivanje v skupnosti. Zakoni, trdi Antifon, so ne le nenaravni, ampak protinaravni in zato človeku škodljivi. Ovirajo njegovo naravno svobodo, zapirajo človeka v sponse, a v zameno ne prinesejo nič dobrega: »Zakoni so dani zavoljo oči, kaj smejo videti, kaj ne; in zaradi ušes, kaj smejo slišati, česa ne; in zaradi jezika, kaj sme govoriti, česa ne; in zaradi rok, kaj smejo delati, česa ne; in zaradi nog, kam smejo iti, kam ne; in zaradi čuta, kaj sme želeči, česa ne ... Kar izvira iz zakonov, je naravi spona, kar zapoveduje narava, je svobodno.« Antifon, DK 87 B 44 frg. A (Sovrè, 1988: 177)

Tvegajmo neizogibni anahronizem: Antifonove besede, ki utelešajo Platonu tako mrzek sofistični prezir do avtoritete Zakona in države, so duhovno sorodne besedam princa Kropotkina: »Namesto da bi puhoglavo ponavljali staro formulo 'spoštovanja zakonov', kličemo: 'Zaničujete zakone', pravimo: 'Uprite se vsem zakonom!' Samo primerjajte zločine, ki so bili narejeni v imenu zakonov, z dobrim, ki so ga prinesli, skrbno pretehtajte dobre in slabe strani zakonov, da boste lahko sami presodili, ali imamo prav.« Peter Kropotkin, *Zakon in avtoriteta* (Rizman, 1986: 261)



## Literatura

- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HERACLITUS, E. (1993): *Fragmenti*. Maribor, prev. Franci Zore, Založba Obzorja.
- HERODOT (2003): *Zgodbe*. Ljubljana, prev. Anton Sovrè, Slovenska matica.
- MACHIAVELLI, N. (1990): *Politika in morala*. Ljubljana, prev. Niko Košir, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2005): *Človeško, prečloveško*. Ljubljana, prev. Alfred Leskovec, Slovenska matica.
- PARMENID (1995): *Fragmenti*. Maribor, prev. Gorazd Kocijančič, Založba Obzorja.
- PLATON (1988): *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana, prev. Anton Sovrè, Slovenska matica.
- PLATON (2004): *Zbrana dela*. Celje, prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba.
- REALE, G. (2002): *Zgodovina antične filozofije I*. Ljubljana, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis.
- RIZMAN, R. (ur.) (1986): *Antologija anarhizma*. Ljubljana, Krt.
- SOVRÈ, A. (1988): *Predsokratiki*. Ljubljana, Slovenska matica.
- STRAUSS, L. (1995): *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, University of Chicago Press.
- TUCYDIDES (1958): *Peloponeška vojna*. Ljubljana, prev. Janez Fašalek, Državna založba Slovenije.