

Pozicija žene u Platonovoj političkoj teoriji

Mirela Karahasanović

Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli

Sažetak

Platonovo uviđanje da je konvencionalno utemeljena razlika među spolovima u suprotnosti sa poimanjem ljudske prirode, rezultiralo je nastojanjem da se mimo običaja, tradicije i konvencije razmotri pitanje spola sa stanovišta suštine ljudske prirode. Tradicionalno poimanje roda koje se temeljilo na biološkim (tjelesnim) obilježjima proizvelo je dihotomiju u shvatanju ljudske prirode podjeljene na prirodu muškarca i prirodu žene, prema čemu je vršena orijentacija spolova prema ulogama u zajednici. Rodni identitet postaje nosilac svakog oblika interakcije (javne i privatne) u zajednici. Platon dovodi u pitanje biološki pristup poimanja čovjeka, smatrajući da se njegovo suštinsko određenje temelji na duševnim i umnim osobinama koje su jedino relevantno mjerilo diferencijacije među ljudima. Iz toga slijedi da žene i muškarci koji posjeduju jednake duševne i intelektualne sposobnosti trebaju obavljati iste poslove, imati jednako obrazovanje i odgovornost prema zajednici. To je u skladu sa načelom pravednosti prema kojem svako treba obavljati onaj posao koji je u skladu sa njegovom prirodom, kako bi doprinijeo općem dobru zajednice. Značaj Platonovih uvida o ženama je kako u eliminiranju rodne diferencijacije najznačajnijeg staleža u državi tako i u prepoznavanju važnosti umnih sposobnosti kod žena neophodnih za bavljenje politikom. Intencija rada sastoji se u propitivanju filozofskih i političkih argumenata

koji podržavaju izjednačavanje spolova u političkoj djelatnosti zajednice, a kako je za Platona bitno koliko će zajednici doprinijeti uloga emancipovane žene, autor smatra da Platonove bilješke o političkoj ulozi žena treba shvatiti kao ozbiljnu i progresivnu zamisao čije implikacije i danas odjekuju unutar različitih feminističkih orijentacija.

Ključne riječi: rod, žene, muškarci, politika, pravda, ljudska priroda, brak, reprodukcija.

Ljudska priroda između konvencije i metafizike

Rasprave o ozbiljnosti Platonove namjere da žene uključi u svijet muškaraca u kojem bi mogle dijeliti najznačajnije „muške funkcije“ – funkciju vladanja i funkciju ratovanja mogu se podijeliti barem na dvije najdominantnije. Prema prvoj tvrdnji Platonove namjere nisu bile ozbiljne, jer u prilog tome ne govore kritičke primjedbe o ženama koje su prisutne u dijalozima (J. Annas,¹ A. W. Saxonhouse², D. J. Sheppard...). Druga, suprotna strana tvrdi ozbiljnost Platonovih namjera da žene uključi u muško područje života koje je ženama strano (Guthrie³,

¹ J. Annas navodi da je iz Platonovih navoda o ženama u njegovim spisima, očito da o njima ima nisko mišljenje o tome kakve one jesu, smatrajući da nisu sposobne osloboditi se niti imati mišljenje vrijedno razmatranja. J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press Oxford, 1981, str. 183.

² Za A. W. Saxonhouse Platonovi prijedlozi izneseni u V knjizi *Države*, ali i drugdje dovode u sumnju ozbiljnost iznesenih prijedloga. Sa Sokratovim prijedlogom pristupa ženama vladajućoj klasi, uporedo se razvija argument o ženama kao slabijima. A. W. Saxonhouse, *The Philosopher and Female in Political Thought of Plato*, in *Political Theory*, Vol. 4 No. 2, May 1976, Sage Publications, Inc, str.195.

Prema D. J. Sheppardu ravnopravnost spolova koja se u pravednom gradu daje ženama, samo oslobađa žene u onoj mjeri u kojoj one postaju smanjena verzija muškarca unutar onoga što ostaje patrijarhalni sistem. Slično piše i E. Roterdamski, naime da se Platon dvoumio da li da žene svrsta u red razumnih ili glupih bića. Kada žena hoće, nastavlja on, da je smatraju pametnom ona time udvostručuje svoju glupost. One rade protiv svoje prirode kada žele da se odjenu u vrlinu i preokrenu svoj prirodni dar. „Jer majmun ostaje uvek majmun, pa makar bio odeven u skerlet, a tako uvek i žena ostaje uvek žena, tj. luda, ma kakvu masku metnula na sebe“. E. Roterdamski, *Pohvala ludosti*, ΠΛΑΤΩ, Beograd, 2012. str. 47.

³ Gatri smatra da je načelo o jednakosti spolova Platon mislio ozbiljno, što je neobično za jednog Grka, ali dodaje da predloženi aranžmani, osim možda onih koji se odnose na tjelesne vježbe, izrazito su nemogući. W. K. C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije IV*,

Vlastos⁴, L. Brisson, H. Haarmann...). Složenosti ovog pitanja doprinose Platonovi stavovi o ženama koji idu od kvalifikacije žene kao mudraca (lik Diotime u *Gozbi*), učitelja retorike (Aspasija–dijalog *Meneksena*), žene koja je po svim aspektima izjednačena sa muškarcem (*Država*), ali je od njega ipak slabija, do žene čijoj prirodi je implicirana nepravедnost (*Timaj*).⁵ To ostavlja dilemu koji su Platonovi stavovi o ženama odlučujući, da li oni u *Timaju*, *Meneksenu*, *Gozbi* ili *Državi*, što ujedno implicira odsustvo sistemskog rješavanja rodnog pitanja. Intencija ovog rada nije da kontekstualizuje Platonove stavove iz navedenih dijaloga, već da propita one argumente koji se odnose na izjednačavanje spolova u političkoj djelatnosti zajednice.

U rasvjetljavanju Platonove namjere da pozicionira jednak status ženama u odnosu na muškarce u političkom životu, treba početi od razmatranja njegovog odnosa prema konvencionalnom shvatanju žene i ljudske prirode,⁶ koje je, kako će se pokazati u suprotnosti sa Platonovim pojmom čovjeka koji odražava metafizički ideal ljudske prirode koji postoji odvojeno od individue, što opravdava izostavljanje tjelesnih osobina kao primarno određujućih mogućnosti čovjeka.

Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 451.

⁴ Vlastos smatra da je nedvojbeno afirmacija feminizma unutar vladajuće klase u državi najsnažnije učinjena kod Platona u odnosu na bilo koga drugog u klasičnom periodu. Da bi potkrijepio iznesenu tvrdnju Vlastos iznosi listu prava koja su sistemski osporavana ženama u klasičnoj Atini. To su: 1. Pravo na obrazovanje; 2. Pravo na profesionalnu priliku; 3. Pravo na neometanu društvenu interakciju; 4. Pravni kapacitet (žene nisu mogle biti sudije); 5. Pravo na seksualni izbor; 6. Pravo na raspolaganje imovinom; 7. Politička prava. G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Plato and Their Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, str. 133.

⁵ Platonov stav u *Timaju* goe da će muškarci koji život provedu čineći nepravdu ponovnim rođenjem postati žene, implicira, ali ne potvrđuje jasnije u dijalogu da li je ženskoj prirodi svojstvena nepravедnost. Za razliku od Platona, Demokrit je eksplicitniji, on kaže: DK68B273: “Na zle je misli žena spremnija od muškarca”. U fragmentu DK68B111 Demokrit odbacuje potencijalnu mogućnost da žena vlada nazivajući to sramotnim: “Biti u vlasti žene bila bi za čovjeka krajnja sramota”. Prev. V. Gortan, H. Dils, *Predsokratovci, Fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 162, 184, DK68B111, DK68B273.

⁶ S. Stanford navodi da Platonovo uvjerenje o superiornosti muškaraca nad ženama u svim stvarima, čini se da podržava stav, da u zavisnosti od različitog postupanja i kulturnih očekivanja dječaka i djevojčica, muškaraca i žena koje su zaslužne za proizvođenje mnogih razlika u sposobnosti i karakteru, da takve razlike ljudi pogrešno pripisuju prirodnim razlikama među spolovima. S. Stanford, *Plato and Sex*, Polity Press, Cambridge UK, Malden USA, 2010. str. 12.

Već na početku V knjige *Država* u kojoj Sokrat prezentuje ideju participacije žena u političkim djelatnostima, Sokratov odnos spram predloženih aranžmana o zajednici žena, djece i imovine kao i učešću u politici, praćen je skeptičnim argumentima. Na Glaukonov zahtjev da argumentuje način realizacije datog zajedništva Sokrat kaže *Rep.* 450d:

„Nije to lako objasniti, moj blaženi čoveče rekoh. – Ovo je još teže poverovati nego što smo već pretresli. Smatraće se za teško verovatno i kad se o tome, kao o mogućem, bude govorilo; a kad bi se, ukoliko bi to bilo moguće, i desilo, ne bi se ni onda verovalo da je tako najbolje. Stoga ja i oklevam da dodirnem te stvari, kako moj govor ne bi ličio na pobožnu želju, dragi moj prijatelju“.⁷

Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαιμον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλθομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῖτ' ἄν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἄν εἴη ταῦτα, καὶ ταύτη ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὦ φίλε ἑταῖρε.⁸

Platonova nesigurnost proizlazi kako se u daljem toku dijaloga pokazuje iz protivriječnosti njegove teorije sa običajnošću Helena. Takva protivriječnost nije neznatna jer ne dovodi u pitanje određeni segment običajnog poimanja roda, domaćinstva i participacije u političkim odlukama, već je upitan cjelokupni sistem organizacije života datih kategorija. Platonov skepticizam po pitanju prihvatanja prijedloga o ženama proizlazi iz njegove svijesti o obimnosti, ali i „nevjerovatnosti“ predložene reorganizacije, koja će prije izazvati podsmijeh nego li zabrinutost *Rep.* 452:

„A možda će, prema našim običajima, mnogo šta u našim rečima, i kad bismo uradili ono što pričamo, izgledati smešno“.⁹

”Ἰσως δὴ, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἄν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ἢ λέγεται.“¹⁰

Prvi znak reforme koji bi naišao na podsmijeh je prijedlog da i

⁷ Prev. A. Vilhar, B. Pavlović, Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 137, 450d.

⁸ Originalni tekst dijaloga *Država* preuzet s internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/textstien.htm>

⁹ Prev. A. Vilhar, B. Pavlović, Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 139, 452a.

¹⁰ Originalni tekst dijaloga *Država* preuzet s internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/textstien.html>

žene poput muškaraca bez obzira na životnu dob zajedno vježbaju u gimnazijama i imaju zajedničko obrazovanje. Da li ovakav prijedlog obrazovanja može potaknuti seksualnu želju štetnu za polis, Sokrat ne upućuje izravno na ovaj problem.¹¹ „Umjesto toga smatra da treba zane-mariti šale iznesene kao odgovor na komični aspekt novih gimnastičkih postupaka“,¹² podsjećajući na nedavnu prošlost Helena kada se pojavila praksa vježbanja bez odjeće, koja je prvobitno praćena smijehom, da bi uvidom u njenu korisnost postala dijelom svakodnevnog života.

Platon u smijehu ne vidi ozbiljnog protivnika svojim prijedlozima. On ne sumnja u praktičnost svojih prijedloga jer oni ne ovise o ličnoj procjeni¹³ šta je dobro i pravedno, već o pravednosti kao objektivnom mjerilu i uzoru pojedinačnog i kolektivnog moralnog djelanja. Ozbiljnija prepreka prisutna je u raspoloženju žena u odnosu na date promjene njihove uloge u zajednici, jer dijele sa muškarcima jednake stavove o sebi. Zbog duge navike življenja u određenim uvjetima, one teško prihvataju novine, a kako se navike teško mijenjaju one postaju

¹¹ N. Pappas, *Plato and The Republic*, Routledge, Francis&Taylor Group, New York, London, 2005, str. 171.

¹² Ibid., str. 171. Značajan dio teoretičara smatra da se dio u kojem Platon spominje podsmijavanje duhovitih ljudi njegovim prijedlozima moglo odnositi na komediografe, prije svega Aristofana, kojem je bilo svojstveno podsmjehom ispratiti svaku inovaciju. S. Roosen smatra da se ovakva tumačenja mogu uzeti u obzir zbog učestalosti upućivanja na smijeh, jer Sokrat nastoji ukloniti uvredljive aspekte svog prijedloga o ženama počevši sa humorističnom stranom. Prisustvo smijeha prema Roosenu ima za cilj, smijehom olakšati putovanje u opasnost. S. Roosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, New Haven, London, 2005, str. 171. Dublji motiv razmatranja Platonovog odnosa prema Aristofanu prevashodno su ideje koje Aristofan ismijava, poput učešća žena u politici, zajednici žena, djece i imovine, ideja koje Platon ozbiljno razmatra kao konstitutivni dio najbolje zajednice. G. B. Kerferd razmatrajući ovo pitanje, dolazi do dileme kako su Platon i Aristofan u isto vrijeme došli do istih zaključaka. Vjerovatno je, tvrdi Kerferd, postojao zajednički izvor, ali izostanak spominjanja takvog izvora u antici sugerira da ga nije ni bilo. Više u: G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge University Press, 1981, str. 162.

¹³ Ž. Kaluđerović navodi da je pronalaženje mjerila i značenja pravednosti u vlastitoj svijesti, a ne svjetskom iskustvu karakteristično za sokratovce, između ostalih i Protagore, gdje takva subjektivnost svijesti u konkretnim određenjima protivriječi samoj sebi. Ta koncepcija individualne pravednosti predstavlja kontrast parmenidovsko-platonovskoj ideji nepromjenjive pravde. Više u: *Dike i Dikaiošyne*, Nacionalna i Univerzitetska biblioteka „Sv. Kliment Oxfordski“, Skopje, 2015, str. 191.

druga priroda.¹⁴ U *Zakonima* o tome kaže *Nom. 781c*:

„Ženski rod bi sve drugo lakše mogao podneti nego to, jer je naučio da živi u potaji i mraku, i kada bi ga silom vukli na svetlost on bi se odupirao svom snagom pa bi bio kudikamo jači od samog zakonodavca.“¹⁵

τούτου γὰρ οὐκ ἔστιν ὅτι χαλεπώτερον ἂν ὑπομείνειεν τοῦτο τὸ γένος· εἰθισμένον γὰρ δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν ζῆν, ἀγόμενον δ' εἰς φῶς βίᾳ πᾶσαν ἀντίτασιν ἀντιτεῖνον, πολὺ κρατήσῃ τοῦ νομοθέτου.¹⁶

Navike, običaji, konvencija i tradicija uopšte definirali su i oblikovali ljudsku prirodu, očekivanja i odgovornosti među ljudima.¹⁷ Takvo oblikovanje prirode žene onemogućilo im je bilo kakvo razmišljanje o promjeni načina ponašanja ali i sistema vrijednosti zajednice u kojoj su živjele. Njihova percepcija života u zajednici temeljila se na prenosu vrijednosti date kulture. Odsustvo reflektovane ideje o pripadnosti političkom ili javnom životu uopšte, oslobađa žene odgovornosti po pitanju njihovog negativnog tretmana od strane zajednice. U jednakoj mjeri odgovornost ne snose ni muškarci jer je pozicioniranje njihovih različitih uloga proizvod načina definisanja muške i ženske prirode,¹⁸ iz čega proizlazi i njihovo razumijevanje sebe i svog odnosa prema

¹⁴ Prema anegdoti koju prenosi Diogen Laertije III-38, Platon vidjevši čovjeka koji se kocka prekorava ga, dok mu ovaj odgovara da se kocka u sitne pare, Platon dodaje: „ali navika nije sitnica“. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003, str. 181, III-38.

¹⁵ Prev. A. Vilhar, Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1991, str. 201, 781c. Otpor u prihvatanju drugačije definicije života koji je prisutan u navedenom stavu korespondira otporu čovjeka iz pećine koji lance prihvata kao vlastitu prirodu, a sjene istinskog života tek rutinom ili navikom čije značenje ne propituje i ne dovodi u pitanje.

¹⁶ Originalni tekst djela *Zakoni* preuzet s internet adrese: <http://remacle.org/index2.htm>

¹⁷ Valjanost tradicije i običaja kod Grka temeljila se na tome u kojoj mjeri mogu biti korisni ciljevima zajednice i pojedincima. Tradicije i običaji koji su značajno utjecali na ekonomsku, političku ili vojnu moć polisa bile su vrijedne i istinite za zajednicu. Ista procjena vrijedi i za pojedinca. Ono što mu je garantovalo politički i materijalni uspjeh bilo je korisno i vrijedno, a oni koji su postigli takav uspjeh smatralo se da su ostvarili svoju arete ili izvrsnost. R.W.Hall, *Political Thinkers*, Volume IX Plato, Routledge, London and New York, 2004, str. 30.

¹⁸ L. Brisson smatra da definiranje ljudskih bića njihovim spolom implicira podjelu uloga u zajednici na muške i ženske, odnosno na javne i privatne djelatnosti. Tjelesnim, odnosno spolnim određenjem žena je shvaćena kao biće koje na svijet donosi djecu i brine o odgoju koji traje do momenta kada djeca postaju samostalna, dok ih razdoblje trudnoće čini nesposobnim za rad i borbu. L. Brisson, *Women in Plato's Republic* u: *Études platoniciennes*, 9|2012, str. 130.

zajednici. Cjelokupna organizacija života zajednice ovisila je od dihotomije odnosa muškarac-žena (Brisson), u kojima Platon pronalazi izvore političke dezorganizacije. Iz nesuglasja čovjeka i njegove prirode, proizlazi i nesuglasje odnosa čovjeka i političke zajednice kao mjesta u kojem se njegova priroda razvija po sebi.

Otuda i ideja o zasnivanju najbolje države, ovisi i o promjeni definiranja ljudskih bića, što Platon izražava kroz paralelizam duše i polisa, uzimajući prirodu čovjeka kao mjerilo za najbolje političko uređenje. Na jedinstvu duše i polisa trebalo bi da počiva i jedinstvo filozofije i politike, što je proizvelo neophodnost da se jednakost spolova opravda kako filozofskim tako i političkim argumentima.

Određujući čovjeka na osnovu njegovih duševnih, a ne tjelesnih osobina, Platon napušta konvencionalne kriterije poimanja i određivanja uloga spolova. Za razliku od tijela čije osobine izravno dijele ljude na muškarce i žene, duša kao pokretač i načelo života prisutna je kod svakog čovjeka na način koji ne uključuje diferenciju na mušku i žensku dušu. Duša ne može biti izvedena iz tjelesnih oblika čija priroda je organska. I pored toga što tjelesni oblici mogu biti nosioci života ne čine sam život,¹⁹ pa samim tim ne mogu biti nosioci razlika po prirodi među ljudima. Po svom određenju duša je „sinteza tri dijela“ (μέρος), odnosno tri oblika (εἶδος)²⁰, ili načela djelovanja: umnog, srčanog i požudnog, od kojih određeni oblik (εἶδος) dominira ljudskom prirodom. Onaj „dio“ koji se najjače odrazi na čovjekovo ponašanje, određuje njegovu ulogu i odnos spram zajednice. Oni, kod kojih preovladava umni „dio“, sposobni su da vrše najznačajnije političke funkcije, oni koji se ističu vrlinom hrabrosti štite politički poredak izvana i iznutra polisa i oni kod kojih se ističe požudni „dio“ priskrbuju materijalna dobra neophodna za održavanje materijalnog života polisa. Raspoređujući funkcije duše na odgovarajuće joj djelatnosti unutar polisa, Platon se u govoru o duši u V knjizi *Države*

¹⁹ U *Timaju* Platon iznosi stav da organska materija (trouglovi) zbog podložnosti promjeni ne može biti načelo života. Međusobnim sukobom materije (trouglova) vremenom dolazi do popuštanja njenog korijena što dovodi do starenja tj. prirodne smrti. Prev. M. Pakiž, Platon, *Timaj*, NIRO Mladost, Beograd, 1981, str. 127, (81d).

²⁰ Prema Koplstonu izraz μέρος (dio) je u Platonovoj upotrebi metaforičkog karaktera, a ne suštinskog, jer ne podrazumijeva dio kao nešto materijalno, rasprostrto. Dijelovi su ustvari oblici, funkcije ili načela djelovanja zbog čega ustvari izraz εἶδος označava suštinu tripartitne strukture duše. F. Kolpston, *Istorija filozofije, Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991, str.244

usmjerava na njene političke funkcije.²¹ Iz usmjerenja svakog „dijela“ duše po zahtjevima prirode individue Platon izvodi načelo pravednosti prema kojem svako treba da čini ono što je svojstveno njegovoj prirodi, kako bi istovremeno prozvodio individualno i opće dobro. Opće dobro je aspekt odgovornosti koji spolovi u partnerstvu trebaju preuzeti kao brigu za stabilnost i postojanost polisa²² za dobrobit svojih građana.²³

Pravednost i ljudska priroda

Platonovo nastojanje da definira ljudsku prirodu nije moguće odvojiti od njegovog nastojanja da odredi prirodu pravednosti. Platon pravednost određuje kao unutarnju praksu koja se odnosi na nas same i na svojstva koja nam pripadaju (*Rep.* 443d). Kao unutarnja praksa pravednost podrazumijeva da nijedno duševno svojstvo ne djeluje na račun drugog, već po sebi samom, po svom usmjerenju.

Odnos načela pravednosti (da svako čini ono što je svojstveno njegovoj duši), prema poimanju roda, razlog je Sokratovog odugovlačenja da odgovori na pitanje organizacije zajednice žena i djece, reprodukcije i vaspitanja koje tek uzgredno spominje *Rep.* 423b–424a, a na Adeimantov i Polermahov zahtjev nastoji razjasniti u V knjizi *Države*. Platonovo određenje pravednosti koje razvija već na početku *Države* 371a, bilo je u suprotnosti sa Helenskim poimanjem ljudske prirode i razlike spolova uopšte. Kako se pravednost odnosi na unutarnje ustrojstvo bića, ona se ne može sebi svojstveno razviti kod onog bića koje je definisano njegovim spoljašnjim određenjem, to jeste tijelom. Da bi eliminisao opozitnost između suštine pravednosti i poimanja ljudske prirode, Platon kritički propituje kontradikcije koje ono proizvodi u odnosu na

²¹ U *Fedonu* baveći se pitanjem suštine i sudbine duše, Platon podsjeća na obavezu moralnog i razboritog vođenja života, što će omogućiti čovjeku da spremno dočeka put u Had, noseći za sobom pravednost, hrabrost, slobodu i istinu, obrazovanje. Prev. K. Rac, Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996, str. 134–135 *Phaed.* 114–e.

²² U kontekstu težnje spolova općem dobru Barker primjećuje da se Platonove tvrdnje o emancipaciji žene od domaćinstva sastoje tek u tome da se žene podvrgnu službi zajednici u cjelini. Platon se shodno tome i ne bavi pitanjem prava žene, već onim šta je njihova dužnost. E. Barker, *The Political Thought Plato and Aristotle*, Dover publications, Inc. New York, 1947, str. 145.

²³ Više u H. Haarmann, *Plato's Philosophy Reaching Beyond The Limits of Reason, Countures of a Conceptual Theory of Truth*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich-New York, 2017, str. 90.

konvencije o rodu. Ako pravednost podrazumijeva činjenje onoga što je čovjekovoj prirodi svojstveno, kako su, pita se Sokrat, on i Glaukon u raspravi došli do zaključka da muškarci i žene mogu obavljati iste zadatke s obzirom na njihove različite prirode (*Rep.* 453e)? Razmatranje logičnosti ovakvog zaključka dovodi Sokrata do uvida da je cjelokupna rasprava antilogički (sofistički) sprovedena, jer su prethodno iznijeti zaključci o tome da su prirode muškarca i žene različite i da s obzirom na to trebaju obavljati različite poslove, sada opovrgnut potpuno drugačijom tvrdnjom, da različite prirode trebaju imati iste dužnosti. Kontradiktornost izvedenih zaključaka Platon dokazuje i na primjeru ćelavih ljudi (*Rep.* 454c) i onih koji imaju kosu. Ako bismo prihvatili da ćelavi ljudi mogu obavljati obučarske poslove, a oni sa kosom da ne mogu, time nismo ništa dokazali o razlici među njima. Ali ako muškarci i žene pokazuju različite sposobnosti za neki posao, tada im treba odrediti za koji poziv su sposobni (*Rep.* 454e). Različite sposobnosti ne obuhvataju prirodnu sposobnost žena za reprodukciju (*Rep.* 454e). „Samo one osobine koje utječu na obavljanje zadataka, trebale bi odrediti koje zadaće građani obavljaju zbog čega žensko rodno ponašanje ne bi trebalo imati nikakve veze sa političkim pitanjem njihovih dužnosti“.²⁴ Platonova klasifikacija ljudi je povezana više sa dušom negoli sa tijelom, jer se ljudi razlikuju po unutrašnjim sposobnostima, „stoga ova vrsta razlike nema nikakve veze sa njihovim spolom, izgledom ili svojstvenošću, zbog čega se fizička razlika ne pojavljuje kao unutrašnja vrijednost“.²⁵ Intrinzične razlike po kojima se kvalifikuju i razlike među ljudima počivaju na umu i duši (*Rep.* 454d). Tijelo može biti smetnja za dobro obavljanje posla (*Rep.* 454c), prije svega u slučajevima kada tjelesne sposobnosti ne služe adekvatno umu, pa prema tome sve dok tijelo ne predstavlja smetnju nije bitno da li posao obavlja muškarac ili žena.²⁶ Jedine razlike koje zavređuju pažnju uopšte među živim bićima su intelektualne.²⁷ U takve sposobnosti ubrajaju se one koje olakšavaju

²⁴ N. Pappas smatra da spolna razlika utemeljena na reproduktivnoj funkciji žene, odražavajući se do danas predstavlja osnov za protivljenje učešću žena u politici. N. Pappas, *Plato and The Republic*, Routledge, Francis&Taylor Group, New York, London, 2005, str. 76.

²⁵ A. Hasan, *Plato as Antifeminist*, u: E-Logos Electronic Journal for Philosophy, 2012, str. 6.

²⁶ E. V. Spelman in: B. A. Bar ON, *Engendering Origins, Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, State Univeristu of New York Press, 1994. str. 5.

²⁷ Platon ne odbacuje mogućnost da i druge sposobnosti mogu biti korisne poput tje-

da se čovjek prirodno prilagodi poslovima poput pronicljivosti, snalažljivosti, pamćenja, sjećanja (*Rep.* 455b). Različita prirodna prilagodba u podjednakoj mjeri je uočljiva i unutar određenog spola. Žene mogu pokazati sklonosti za gimnastiku ili ratovanje, a mogu biti usmjerene i prema drugim stvarima. Štaviše, one mogu biti u mnogim stvarima bolje od muškaraca *Rep.* 455d, ali Platon ne navodi koje su to stvari gdje bi one mogle izraziti svoju „superiornost“.²⁸ Za Platona je neosporno da su žene u kuharskoj vještini i vještini tkanja superiornije u odnosu na muškarce, ali ove vještine nisu pravo mjerilo za ukrštanje muške i ženske prirode jer ne pripadaju području onih vještina koje zahtijevaju racionalni uvid.²⁹ Središnju ulogu u definisanju čovjeka uopšte čine

lesnih, međutim takve sposobnosti ne dovode do spoznaje onoga što je lijepo i dobro. Razliku između intelektualnih i tjelesnih sposobnosti Platon metaforično opisuje u *Teetet*u na primjeru između Sokratove intelektualne vještine i vještine babice (tjelesne vještine). Sokratova vještina „porađanja znanja“ zasniva se na brizi o poduci duše, dok se vještina babice zasniva na brizi o tijelu. Vještina babice stiće se iskustvom *Theat.* 149c, dok vještina ispitivanja zahtijeva uvid u ono što je istinito i dobro, zbog čega je intelektualnog porijekla. Sokrat zaključuje, da iako babice zbog svoje vještine mogu biti izvrsni posrednici u sklapanju brakova i brizi o tijelu (o potomstvu), njihova uloga je neznatnija u odnosu na vještinu razlikovanja istinitog i neistinitog. Prev. M. Sironić, Platon, *Teetet, Fileb*, Naprijed, Zagreb, 1979, str. 110–111, 149a–e, 150a–c.

²⁸ Svakodnevne aktivnosti žena su neznatne za bilo kakvu javnu funkciju, za javni život uopšte, što je bio povod kritici. J. Annas smatra da Platonovo neprepoznavanje ženskih aktivnosti, koje bi mogle biti vrijedne poštovanja ili zadržavanja u zajednici i koje bi kao takve trebalo obavljati i muškarci i žene, je glavni razlog zašto se Platon o ženama izražava na mizoginičan način. To drži otvorenom mogućnost kritikovanja Platona zbog nedostatka poštovanja onoga što žene jesu i rade. J. Annas, *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2003, str. 48. Valja napomenuti da je razlog odsustva bavljenja prirodom ženskih aktivnosti kod Platona odraz njegovog konvencionalnog gledanja na to pitanje. Briga o domaćinstvu, mužu i odgoju su aktivnosti koje nisu bile prepoznate kao potencijalno značajne za razvoj zajednice. One su bile samorazumljivo pripadajuće ženama. Platon prepoznaje važnost onih aktivnosti i onog djelanja koje se neposredno odnosi na bavljenje politikom i javnim životom uopšte. Pitanje o prirodi ženskih aktivnosti problematizovano je tek sa pojavom feminističkih pokreta.

²⁹ Po pitanju dilema o Platonovom tretiranju „ženskih“ i „muških“ poslova, neophodno je razmotriti Platonovo shvatanje hijerarhije umijeća. Hijerarhija umijeća koja dominira Platonovim dijalozima *Gorg.* 517a–518a–c, *Pol.* 303a–305a, *Eyt.* 289bc, 290e) prepoznaje sljedeća umijeća: umijeća koja se odnose na specifično usko područje npr. određeni zanati, umijeće koje prepoznaje upotrebu, odnosno svrhu neke stvari i najviše umijeće, umijeće vladanja. Pozicioniranost svakog umijeća određena je vrstom znanja koja ga određuje. U navedenu hijerarhiju umijeća Platon ne ubraja svakodnevne, rutinske poslove, jer oni ne zahtijevaju specifično znanje. Takvim poslovima između

njegovi intelektualni kapaciteti koji su unutar rodova muškog i ženskog neravnomjerno raspoređeni. Oni koji posjeduju jednake intelektualne sposobnosti dijele iste poslove, obaveze, funkcije i imaju jednaku odgovornost. Prema tom pravilu žene ne čine zaseban politički stalež, zahvaljujući kako svojoj inteligenciji tako i duševnoj sposobnosti. U tome se i sastoji značaj Platonovih uvida i nastojanja da definiše one sposobnosti i vrline koje su ključne za političko djelanje.³⁰

Kako se muškarci i žene ne razlikuju po sposobnostima oni se ne razlikuju ni u pogledu vrline. Prezentan primjer Platon iznosi u *Menonu* 71d–e, 73c, u dijalogu između Menona i Sokrata. Na Sokratov zahtjev Menonu da definiše vrlinu, Menon odgovara da postoji vrlina čovjeka koji je u stanju da upravlja javnim poslovima, da pomaže prijateljima i čini zlo neprijateljima. Pored muške vrline, postoji i ženska vrlina koja se prakticira u brizi o domaćinstvu i mužu, kao i vrlina kod djece, djevojaka, dječaka, starog čovjeka, slobodnog pa čak i roba. Menonovo ushićenje odgovorom kojeg je smatrao jednostavnim i ispravnim prekida Sokratovo kritičko propitivanje. Na primjeru zdravlja, veličine i snage Sokrat nastoji prikazati pogrešnost Menonovih zaključaka. Kako se zdravlje, veličina i snaga ne razlikuju kod muškarca i žene, isto tako ne postoji razlika u pogledu podjele vrline na mušku i žensku. Vrlina se ne razlikuje na način da je prisutna kod različitih starosnih, spolnih ili drugih kategorija ljudi. Iako postoje različite „varijante“ vrline ona po sebi nije raznovrsna. Da bi dokazao jedinstvenost vrline³¹ Sokrat navodi da upravljanje državom (muški posao) ili domaćinstvom (ženski posao) podjednako zahtijeva vrlinu mudrosti i pravednosti, stoga kaže *Men.* 73b:

ostalog pripadaju i poslovi koje žene obavljaju, poput kuhanja, tkanja, vođenje brige oko domaćinstva i odgoja.

³⁰ Razlog potrebe za konkretizovanjem koje su to sposobnosti neophodne za političku vještinu proizlazi iz Platonovog razočarenja Atinskom praksom (o čemu svjedoči u dijalogu *Protagora* 318D–E), gdje se kada su u pitanju duge vještine poput brodogradnje, zidanja, izgradnje puteva i sl. konsultovani oni pojedinci koji posjeduju vještinu da najbolje taj posao urade, dok je kada je u pitanju politička vještina stanje takvo da se o političkim stvarima može izjašnjavati čovjek bilo kojeg zanimanja (tesar, obućar, zidar).

³¹ Na sličan način Platon definiše ljudsku prirodu, koja je poput vrline jedinstvena po sebi, s tim da su u njoj prisutne različite varijante, odnosno različiti načini ispoljavanja specifičnosti tripartitne duše čijim „dijelovima“ odgovaraju različite varijante vrline.

„Pa onda je i jednom i drugom potrebno isto ako treba da budu dobri, i ženi i čoveku, naime, pravednost i mudrost.“³²

Τῶν αὐτῶν ἄρα ἀμφότεροι δέονται, εἶπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνή καὶ ὁ ἀνὴρ, δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης.³³

Jedinstvo vrline u potpunosti je neovisno od spolnih razlika, kao što je i jedinstvo ljudske prirode (duše) neovisno od bioloških razlika. Jedinstvo na kojem Platon insistira je jedinstvo ljudske prirode i vrline, jer je priroda djela na osnovu osobina vrline, pri čemu se vrlina „rasprostire“ unutar polisa. Nejedinstvo vrline i ljudske prirode, kako po sebi tako i međusobno pokazuje se protivprirodnim. Prema tome svaki oblik nejednakosti tamo gdje se ona pokazuje protivprirodnom treba načelno iskorijeniti. Tome doprinose i zakoni koji bi trebalo da omoguću uvjete za pravedno djelanje u polisu. Kroz izjednačavanje uvjeta pristupa javnom životu i odbacivanje relevantnosti spolnih razlika za uloge u zajednici, Platonova pravda na ovim pitanjima povezuje spol što je bilo revolucionarno u njegovo vrijeme.³⁴ „Sudjelovanje članova oba spola u svim aktivnostima u konačnici ovisi o osjećaju bliske pravednosti sa kojim su zakoni prožeti i koji će moći nositi idealnu zajednicu.“³⁵

³² Prev. A. Vilhar, M. N. Đurić, Platon, *Dijalozi*, Kultura Beograd, 1970, str. 364. U prevodu navedenog teksta iz dijaloga *Menon* javlja se dilema oko prevoda imenice σωφροσύνη koju A. Vilhar i M. N. Đurić prevode kao mudrost. Sama imenica σωφροσύνη je višeznačna, međutim nijedno od mogućih značenja nije mudrost. Ž. Kaluđerović u tom kontekstu primjećuje da najveće poteškoće nastaju prilikom prevoda imenice σωφροσύνη upravo zbog njene višeznačnosti. Ona ima, kako Kaluđerović ističe, tri grupe značenja: 1. „zdrava pamet“, „jasna razboritost“, „pravo spoznanje“; 2. „razborito uzdržavanje“, „zauzdavanje strasti“, „umerenost“, „trezvenost“, „pristojnost“, „poslušnost“, „čednost“, „moralnost“; 3. „slava razboritosti ili umerenosti“. U prevodima se pojavljuju sledeće reči: „trezvenost“, „skromnost“, „razboritost“ i relativno najčešće „umerenost.“ Ž. Kaluđerović, *Dike i Dikaoisyne*, Nacionalna i Univerzitetska biblioteka „Sv. Kliment Oxfordski“, Skopje, 2015., str. 237. Od navedenih značenja možda bi najbliže određenje izraza σωφροσύνη bilo umjerenost s obzirom na kontekst navedenog mjesta u dijalogu, ali i činjenice da je umjerenost jedna od najznačajnijih vrlina prema Platonu.

³³ Originalni tekst dijaloga *Menon* preuzet s internet adrese: <http://remacle.org/index2.htm>

³⁴ Više u H. Haarmann, *Plato's Philosophy Reaching Beyond The Limits of Reason, Co-ventures of a Conceptual Theory of Truth*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich-New York, 2017., str. 86.

³⁵ Ibid., str. 86. Haarmaann smatra da Platonov ključni koncept za procjenu rodnih uloga označava izraz *koinoia* koja podrazumijeva dijeljenje, partnerstvo, koje Platon

Pravednost je ono što treba biti uzor zakonodavstvu i političkom poretku, a ne konkretni pojedinci ili grupacije. To podrazumijeva i izuzimanje rodnih specifikacija koje nemaju nikakvu konstitutivnu ulogu prilikom zasnivanja i održavanja polisa. Dajući svakome onoliko koliko mu prema njegovim prirodnim sposobnostima pripada, pravednost drži ljude na okupu stvarajući među njima prijateljstvo što je fundament za sretnu zajednicu. Onima koji su veći po vrlini i obrazovanju daje i veće počasti, a onima drugima ono što im odgovara, čime i jednima i drugima dijeli u pravednoj srazmjeri (*Nom.* 757c). Platon zatim dodaje *Nom.* 757c:

„A pravičnost se, kao što malopre rekosmo, sastoji u tome da se nejednakima uvek daje prema njihovoj prirodi pa time istinski jednako.“³⁶

τοὔτο δ' ἐστὶ τὸ νυνδὴ λεχθέν, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἐκάστοτε δοθέν.³⁷

Nejednakost proizlazi iz različitog usmjerenja prirode zasnovanog na unutarnjoj ravnoteži duše. U zavisnosti od toga kako se duša odnosi prema pripadajućoj vrlini ovisi i valjano funkcionisanje zajednice. Korespondencija moći ljudske prirode i vrline imperativ je za najbolje moralno i političko djelanje. Međutim, najbolji odnos između duše i vrline ne događa se spontano. On se izgrađuje brižljivo planiranim i sprovedenim obrazovanjem kojim se razvijaju one duševne sposobnosti koje su potencijalno važne za bavljenje filozofijom i politikom, ali i drugim javnim poslovima. Obrazovanjem se otklanjaju svi strahovi, sumnje i nedoumice koje proizvode predložene promjene. Samo kroz vaspitanje čovjek može prepoznati istinske zahtjeve vlastite prirode i načine da na njih odgovori, čemu doprinose u potpunosti jednaki standardi obrazovanja spolova. U obrazovanju Platon vidi jedini metod posredstvom kojeg se vrši kvalifikacija čovjeka za politiku, koji u tom procesu ujedno otkriva neophodnost angažmana vlastite prirode i njenog usmjerenja prema životu i radu u zajednici sa drugima. Razvijanje prirodnih sposobnosti i vrlina koje se zahtijeva od svakog građanina,

vidi kao partnerstvo za cijeli život (*Nom.* 805d–3, 806b1). Usporedbom korištenja izraza *koínoia* u *Zakonima* i u *Državi* slijedi da vrsta partnerstva koju je Platon imao na umu nije bila u ravnopravnosti u smislu jednakih prava na svim razinama javnim i privatnim. Ta vrsta partnerstva je kako Haarmann zaključuje najviša maksimalna razina. Str. 88–89.

³⁶ Prev. A. Vilhar, Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 172, 757c.

³⁷ Originalni tekst dijaloza *Zakoni* preuzet s internet adrese: <http://remacle.org/index2.htm>

ne samo da pridonosi jedinstvu polisa, već i njegovoj funkcionalnosti, a kako i žene,³⁸ trebaju biti uključene u najviše i najapstraktnije studije,³⁹ Platon ne zaboravlja naglasiti njihovu obrazovnu i vladarsku dužnost, podsjećajući Glaukona na kraju VII knjige *Države* da se njegov govor o najboljim vladarima i njihovom obrazovanju odnosi i na žene, iako se o tome ne izjašnjava često. Vjerovatno je smatrao da rodno naglašavanje nije potrebno ukoliko je duša za takve poslove podesna.

Brak, reprodukcija i domaćinstvo

Kako Platonova koncepcija najboljeg političkog poretka počiva na maksimalnoj učinkovitosti ljudskih snaga i potpunoj jedinstvenosti građana polisa, on tu jedinstvenost i učinkovitost nastoji ostvariti tako što će izmijeniti tradicionalno shvatanje braka i domaćinstva, koje postaje preprekom najboljem političkom uređenju. Prvi korak ka tome je prevazilaženje biološkog determinizma prirode žene. Kako bi se posvetila zajednici i postala njen značajan dio stavljajući na raspolaganje svoje intelektualne kapacitete nužno je da žena bude lišena reproduktivne funkcije, što je ostvarivo na način da zajednica atomiziranih žena (brak), postane zajednicom zajedničkih žena (*Rep.* 457d). Takva zajednica vodi devastaciji domaćinstva kao izvora nepravde prema ženskoj prirodi čiji pronalazak vrline koja je čini sretnom ovisi o ispoljavanju njenih prirodnih osobnosti. Ukidanjem domaćinstva, braka i privatnog odgoja, ukida se svaki momenat osamostaljenja,⁴⁰ odnosno, povlačenja žene u prvobitno stanje privatnosti.⁴¹ To je stanje u kojem je ona okrenuta brizi

³⁸ Diogen Lertije prenosi da su se u Platonovoj akademiji obrazovale dvije žene Lasteneja iz Mantineje i Aksioteja iz Flijunta III-46. O tome u Platonovim dijalozima nema nikakvih naznaka, što dovodi u pitanje pouzdanost svjedočanstva. Prev. A. Vilhar, D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003, str. 120, III-46.

³⁹ Ur. F. Rafael, R. Monk, *Veliki filozofi, od Sokrata do Tjuringa*, B. Vilijams, Platon - *pronalazak filozofije*, Dereta, Beograd, 2004, str. 56.

⁴⁰ M. A. Perović smatra da je Platonova težnja za jedinstvenim polisom izražena kroz žrtvovanje i isključivanje množstvene unutrašnje diferenciranosti polisa. On je ujedno odbranom jedinstva polisa ukinuo njegove unutrašnje razlike koje mu daju realnu životnost. M. A. Perović, *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004, str. 128.

⁴¹ Ž. Kaluđerović primjećuje da je eliminisanje institucije braka, zatim ukidanje privatne svojine kao i nedopuštanje mogućnosti pojedincima da odaberu stalež kome će pripadati, posljedica Platonovog ubjeđenja da disharmoniju života i djelanja nekog polisa proizvodi subjektivna sloboda. To je pokazatelj Platonovog protivljenja životu

o odnosima unutar domaćinstva brinući se o mužu i djeci zanemarujući politički život. Kako su odnosi unutar domaćinstva udaljavali ne samo ženu, već i ostale članove od privrženosti polisima i njegovoj dobrobiti, takav oblik egzistiranja, načina života, u najboljoj državi nema mjesta.

Platon smatra da je zajednička briga iznad brige za pojedincem zbog čega eliminira sve individualne motive, želje, htijenja, imovinu, u osnovi, sve oblike slobode individualnog djelanja neovisnog o zajednici, vidjevši u takvom obliku ponašanja odsustvo jedinstva i jednosti, što je primarni uzrok nesloge i rata (*Rep.* 547c). Cilj proizvođenja osjećaja političkog zajedništva sastoji se u stvaranju jednakog načina života spolova (*Nom.* 805d). Različiti način života ne samo da onemogućava ostvarenje vrline koja ženu čini sretnom, već ujedno od žena čini prijetnju državnom poretku. Tako se u VIII knjizi *Države* žena pojavljuje i kao potencijalni uzrok propasti timokratskog oblika vladavine, dok u *Zakonima* (*Nom.* 806b), neobrazovane i politički neupućene žene doprinose propasti polisa. Navedeni, ali i drugi politički razlozi čine povod Platonovoj kritici zakonodavaca koji nisu prepoznali potencijal ženske prirode koji može koristiti zajednici.

Neuključivanje žena u javni život posljedica je apriornog odbacivanja promjena bez sagledavanja u kojoj mjeri mogu doprinijeti rodnoj emancipaciji, zbog čega je negativan stav javnosti i žena uopšte po pitanju njihove uloge demotivisao i same zakonodavce da se tim pitanjem bave. Žene, smatra Platon, ne samo da posjeduju potencijale za vršenje najznačajnijih političkih dužnosti,⁴² one ujedno čine polovinu srećnog života polisa (*Nom.* 806c). Politički uvjeti u kojima je žena živjela onemogućavali su ostvarenje prirodnih potencijala. Stoga, Platon smatra da se samo u najboljim političkim uvjetima mogu razviti ženski kapaciteti, što podrazumijeva, ne samo promjenu običajnog i tradicionalnog kontekstualiziranja ženske uloge, već zahtijeva u cjelokupnosti političku reorganizaciju života, što ujedno govori o ozbiljnosti Platonove

koji bi se odvijao prema ličnim naklonostima, a ne u skladu sa opštim potrebama. Ž. Kaluđerović, *Dike i Dikaiosyne*, Nacionalna i Univerzitetska biblioteka „Sv. Kliment Oxfordski“, Skopje, 2015, str. 234.

⁴² Za razliku od Platonovih progresivnih stavova, Aristotel u pogledu roda zadržava konvencionalna gledišta. On odbacuje mogućnost da bi žene mogle biti hrabre ili da bi mogle upravljati zajednicom. Zadržavanjem konvencionalnog gledišta o spolovima Aristotel ostaje pri ubjeđenju da je muškarac po prirodi bolji od žene, iz čega proizlazi i opravdanje za vladavinu muškarca nad ženom (*Pol.* 1254b–15).

namjere da izjednači spolove. Takve uvjete ne pruža čak ni demokratski oblik vladavine.

Odsustvo Platonove kritike odnosa demokratskog oblika vladavine prema rodu, ustvari znači da je on bio jednak kao i kod drugih oblika. Zbog toga je Platonova kritika usmjerena na zakonodavce uopšte, čija se odgovornost sastoji u upravljanju državom, čime su ujedno odgovorni i za degeneriranje zajednice. Iz tog razloga Platon nastoji što detaljnije opisati njihove obaveze i odgovornosti. Među najznačajnijom odgovornošću je briga za potomstvo koja podrazumijeva brigu za odgoj i reprodukciju budućih naraštaja.

U pogledu reprodukcije, može se reći da je Platon vidi kao sredstvo kojim će se umnožavati najbolje prirode. Tako se pokazuje da je cjelokupan proces tog pitanja osmišljen da se stvori umni stalež. Sudeći prema mitu o metalima država će u potpunosti propasti ukoliko se vladari ne budu brižljivo brinuli o potomstvu, jer će na mjesto mentalne, umne snage (zlatne prirode) stupiti fizička, tjelesna snaga (*Rep.* 415c). Briga vladara za biološke funkcije ženskog spola otuda i proizlazi, ne uzimajući u obzir užitak, želje i seksualni identitet žene.⁴³

Sklapanje brakova, ali i reprodukcija trebaju biti osmišljeni na način da koriste državi, a ne isključivo pojedincu (*Nom.* 733b). U nadziranju spolnih aktivnosti obznanjuje se Platonova namjera da se iskorijeni mogućnost zadobijanja najznačajnijih političkih funkcija na osnovu nekih drugih svojstava ili kriterija (moći, ugleda, imetka pa čak i krvnog srodstva) koji izravno ne potiču iz same prirodne sposobnosti.⁴⁴

Raspored bioloških i intelektualnih funkcija spolova na način po kojem bi one djelovale neovisno, pokazuje se i u različitim uvjetima

⁴³ Platon kritikuje homoseksualnost, upravo iz razloga što homoseksualnost ne može osigurati reprodukciju ljudske vrste. L. Brisson, *Women in Plato's Republic* u: *Études platoniciennes*, 9|2012, str. 133–134. Po pitanju shvatanja seksualnog identiteta, Platon ne samo da se pokazao konzervativnim, on je, kako A. Saxonhouse navodi, ignorisao svojstvenosti svakog spola koje potkopavaju perfekciju političke zajednice A. W. Saxonhouse, *The Philosopher and Female in Political Thought of Plato*, in *Political Theory*, Vol. 4 No. 2, May 1976, Sage Publications, Inc., str. 196.

⁴⁴ Gatri u tom kontekstu primjećuje da Platonovi prijedlozi o reprodukciji mogu djelovati odbojno, ali njegovo stupnjevanje u skladu sa prirodnom sposobnošću nije isto što i zatvorena nasljedna kasta. Iz toga slijedi da u njegovoj državi ne bi bilo moguće da jedan duševno zaostali kraljević zasjedne na tron po nasljednom pravu. W. K. C. Guthrie, *Povijest Grčke filozofije IV, Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 438.

stupanja spolova u politiku. Odgođeno stupanje žena u politiku i ratne pohode deset godina kasnije u odnosu na muškarce, nije posljedica intelektualne „inferiornosti“ žene, već reprodukcije koja je predviđena do četrdesete godine. Ovaj način na kojem se bazira razdvajanje biološkog i intelektualnog pokazuje dvije bitne stvari: 1. da ipak spol, a ne intelektualni kapaciteti određuje kada žena može stupiti u politiku, 2. i da takvo odstupanje ujedno stvara različite uvjete procjene za političko djelanje za žene i muškarce. Ključni kriterij za muškarce je obrazovanje, a za žene obrazovanje i prestanak rađanja. Tek nakon što se iscrpe biološki kapaciteti žene, kada prestane da rađa dolazi do iskorištavanja intelektualnih kapaciteta. U tom smislu žena je dvostruko korisna za zajednicu.

Iako se nadzire značaj bioloških funkcija za zajednicu kroz nadziranu reprodukciju, može se reći da Platon i ne vidi neke značajnije aspekte ove funkcije. Štaviše pokazuje se da biološki kapaciteti služe intelektulanim, tako što umnožavaju najbolje potomstvo,⁴⁵ koje će preuzeti najvažnije političke i državne poslove kao i učešće u ratu. U *Državi*, ali i *Zakonima* u kojima je Platon optimističniji po pitanju svojih prijedloga (*Nom* 804a–e, 805a–b), žene su prikazane kao ratnice, ili kao pozadina (*Rep.* 471d) muškarcima, ili kao rezervna vojska kada muškarci nisu u gradu (*Nom.* 814a), a približi se ratna opasnost. Time

⁴⁵ U *Gozbi* i u *Zakonima* moguće je uvidjeti Platonove različite pristupe razmatranju intelektualnog i tjelesnog potomstva. U *Gozbi* tjelesno rađanje zapravo je neznatno u odnosu na intelektualno, duševno rađanje. Tjelesni oblik ljubavi posredovan rađanjem Platon pripisuje isključivo ženama, ali takva težnja može biti prisutna i kod muškarca koji teži za potomstvom vjerujući da će ostavljanjem potomstva postati besmrtn. O tome kaže *Symp.* 208e: „Koji hoće, dakle, da rađaju telom, oni više naginju ženama i predaju se tom obliku ljubavi, da rađanjem dece besmrtnost i uspomenu i sreću, kako misle „teku za sva vremena“. Prev. M. N. Đurić, *Platon, Gozba ili o ljubavi*, Dereta, Beograd, 2008, str. 76, 208e.

Štaviše prisniji je odnos ljudi koji u podučavanju o vrlini i ljepoti vide vlastito potomstvo, negoli bračni ljudski odnos. U *Zakonima* Platon kao da odstupa od zahtjeva kojeg iznosi u *Gozbi*. Besmrtnim čovjek postaje i tjelesnim rađanjem, tako što čovjek za sobom ostavlja potomstvo kako bi neprekidnim nizom rađanja ljudski rod ostao jedan isti, jer je ljudski rod povezan cjelokupnim tokom vremena (*Nom.* 774a, 721b–c). J. Annas smatra da Platon u *Gozbi* govori o ljubavi između muškaraca koji proizvode intelektualno potomstvo, daleko preferiranije u odnosu na fizičko između muškarca i žene. Platon na taj način potvrđuje preferenciju ljubavi između muškaraca kao intelektualno superiornijih. J. Annas, *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2003, str. 47.

nije toliko odražen Platonov skepticizam u žensku hrabrost,⁴⁶ koliko je osnaživanje ideje korisnosti udruživanja prirodnih potencijala spolova. Stvaranjem najboljih političkih uvjeta u kojima se obistinjuje ljudska priroda djelujući po samoj sebi, a ne po konvenciji ili običaju, iščezavaju prepreke koje onemogućavaju ženama da zauzmu one uloge koje im po prirodi pripadaju. To pokazuje da Platon daje prednost prirodi, u odnosu na kulturu, kao skupu vanjskih obilježja koja dolazeći spolja utiskuju svoja načela i oformljuju ljudsku prirodu. Najbolja zajednica je ona koja je stvorena po uzoru na ljudsku prirodu, a ne po uzoru na običaj, tradiciju ili konvenciju. Samo u zajednici po mjeri ljudske prirode žene mogu biti izjednačene sa muškarcima time ne čineći ništa protiv vlastite prirode. Značaj Platonovih uvida o ženama je kako u eliminiranju rodne diferencijacije najznačajnijeg staleža u državi tako i u prepoznavanju važnosti umnih sposobnosti kod žena neophodnih za bavljenje politikom.

⁴⁶ Hegel smatra da Platon iako zahtijeva da žene obavljaju iste poslove kao i muškarci, kao i da učestvuju u ratnim pohodima, ne podrazumijeva da gotovo izjednačenje žene i muškarca rezultira povjerenjem u hrabrost žena. Zbog toga je pozicija žene u ratnom pohodu pozadinska, odnosno žene bi svojim mnoštvom trebalo da neprijatelju utjeraju strah. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970, str. 239. Žene su sposobne tvrdi Platon u *Zakonima* 814a da sticanjem adekvatnog obrazovanja podnesu čak i žrtvovanje vlastitog života, da se izlože svakojakim opasnostima, da se bore protiv neprijatelja bez obzira da li on bio jači ili slabiji u odnosu na njih.

Position of women in Plato's political theory

Abstract

Plato's observation that conventional distinctions of gender roles are not in accordance with the perception of human nature has resulted in an attempt to rethink the concept of gender despite the existing customs, traditions and conventions. The traditional concept of gender, that was based on shapes of the body, produced a dichotomy in the understanding of human nature. It was accordingly divided into the nature of man and the nature of women. The sexes have oriented themselves towards towards as assigned by society. Gender identity has become the bearer of any for of community interaction, whether public or private. Therefore, Plato questions the traditional assignment of gender roles. He propose a new approach where to intellectual abilities ought to be the only criterion of distinction. Concequently, women and man who have the same mental capacity should engage in the same occupation, have equal acces to education and take on more responsibility in the community. This idea complies with the principle of fairness by which it is necessary to perform tasks that are in accordance with one's nature in order to contribute to betterment of the society. The significance of Plato's insights in the role of woman is to eliminate gender differences and highlight the importance of eoman's mental abilities in politics. Taking into consideration the fact that Plato was interested in the extent to which an emancipated women could contribute to the community, the author finds that Plato's notes of the political role of woman should be understood as a serious and progressive idea whose implications resonate with various feminist orientations.

Keywords: gender, women, man, politics, justice, human nature, marriage, reproduction.

Literatura:

1. Annas, J., *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2003.
2. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press Oxford, 1981.
3. Aristotel, *Politika, Globus*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988.
4. B. A. Bar On, *Engendering Origins, Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, State University of New York Press, 1994.
5. Barker, E., *The Political Thought Plato and Aristotle*, Dover publications, Inc. New York, 1947, P. 145.

6. Brisson, L., *Women in Plato's Republic*, u: *Études Platoniciennes*, 9|2012, 129–136.
7. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003, str. 120, III–46.
8. Diels, H (1983), *Predsokratovci, Fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, Njem. izd., H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985.
9. Guthrie, W. K. C., *Povijest Grčke filozofije IV, Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007.
10. Haarman, H., *Plato's Philosophy Reaching Beyond The Limits of Reason, Countures of a Conceptual Theory of Truth*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich-New York, 2017.
11. Hall, W. R., *Political Thinkers*, Volume IX Plato, Routledge, London and New York, 2004.
12. Hasan, A., *Plato as Antifeminist*, u: *E-Logos Electronic Journal for Philosophy*, 2012.
13. Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970.
14. Kaluđerović, Ž., *Dike i Dikaiosyne*, Nacionalna i Univerzitetska biblioteka „Sv. Kliment Oxfordski“, Skopje, 2015.
15. Kerferd, G. B., *The sophistic movement*, Cambridge University Press, 1981.
16. Koplston, F., *Istorija filozofije - Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd, 1991.
17. Pappas, N., *Plato and The Republic*, Routledge, Francis&Taylor Group, New York, London, 2005.
18. Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.
19. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993.
20. Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.
21. Platon, *Gozba ili o ljubavi*, Dereta, Beograd, 2008.
22. Platon, *Protagora, Gorgija* Kultura, Beograd, 1968.
23. Platon, *Teetet i Fileb*, Naprijed, Zagreb, 1979.
24. Platon, *Timaj*, NIRO Mladost, Beograd, 1981.
25. Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ Beograd, 1990.
26. Platon, *Dijalozi, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon, Menon*, Kultura, Beograd, 1970.
27. Rafael, F., Monk, R., *Veliki filozofi, od Sokrata do Tjuringa*, Dereta, Beograd, 2004.
28. Roosen, S., *Plato's Republic*, Yale University Press, New Haven, London, 2005.
29. Roterdamski, E., *Pohvala ludosti, ΠΛΑΤΩ*, Beograd, 2012.
30. Saxonhouse, W. A., *The Philosopher and Female in Political Thought of Plato*, in *Political Theory*, Vol. 4 No. 2, May 1976, Sage Publications.
31. Sheppard, D. J., *Plato's Republic*, Edinburgh University Press, 2009.
32. Standford, S., *Plato and Sex*, Polity Press, Cambridge UK, Malden USA, 2010.
33. Strauss, L., J. Cropsey, *Povijest političke filozofije*, Golden Marketing - Tehnička knjiga, Zagreb, 2006.
34. Vlastos, G., *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Plato and Their Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.