

ŽIVALI, ETIKA IN  
NORMATIVNOST V  
PLATONOVEM DIALOGU  
*GORGIJA*

Blaž Zabel

Dialog *Gorgija* velja za enega najpomembnejših Platonovih besedil o etiki. V primerjavi z ostalimi deli, v katerih Platon razpravlja o etičnih vprašanjih (na primer *Menon*, *Protagora*, *Hipija Večji* in seveda *Država*), so v *Gorgiji* pojmi pravica, krivica in dobro življenje nagovorjeni najbolj neposredno. In čeprav *Gorgijo* štejemo med temeljne spise o etiki, pa se doslej še nihče ni podrobneje posvetil podobam živali v tem dialogu (prim. Bell and Naas, 2015). V tem prispevku ugotavljam, da so predstavljeni živalski motivi bistveni za razumevanje dveh adverzativnih etičnih teorij, ki ju v dialogu predstavita Kalikles in Sokrat. Še več, trdim celo, da živalski motivi odpirajo enega najbolj zahtevnih vprašanj Platonove, pa tudi sodobne filozofije, in sicer vprašanje »normativnosti etičnega delovanja«, ki se glasi, *zakaj sploh ravnati etično oziroma pravično*.<sup>1</sup> V tem članku na kratko predstavim obe etični poziciji, ki ju v *Gorgiji* zagovarjata Sokrat in Kalikles, nato analiziram najpomembnejše živalske motive, ki nam pomagajo razumeti Sokratovo in Kaliklesovo pozicijo, v zadnjem delu pa pokažem, kako živalski motivi v dialogu odpirajo in predvsem zapletejo vprašanje normativnosti etičnega delovanja.

## KALIKLESOVO IN SOKRATOVO RAZUMEVANJE PRAVIČNOSTI

Pojdimo torej po vrsti in si najprej oglejmo, o čem sploh teče beseda v *Gorgiji*. Dialog se začne, kot je za Platona pričakovati, s Sokratovim zmedenim prihodom in njegovo pobudo, da se želi »pogovarjati« (διαλέγεσθαι; *Gorgija*, 477c).<sup>2</sup> Kot je razvidno iz besedila, je znani učitelj

govorništva Gorgija ravnokar zaključil s svojim nastopom. Sokrat je skupaj s Hajrefontom govor sicer zamudil, a vseeno želi Gorgiji zastaviti nekaj vprašanj. Poleg Gorgije sta prisotna še njegova učenca Polos in Kalikles, diskutante pa obkroža publika, ki jih posluša in vzpodbuja.

Najprej Sokrat Gorgijo sprašuje o tem, kakšna večšina je govorništvo. Ko slednji obmolkne, saj ne želi ali ne zna več odgovarjati na vprašanja, besedo prevzame Polos. Ta se s Sokratom zaplete v pogovor o tem, ali govornik pozna pravično in krivično. Ko Sokrat tudi Polosa »spravi v zadrego« (*Gorgija*, 462b), da ga postane »sram« (*Gorgija*, 482e), pa besedo prevzame Kalikles. Za razliko od Gorgije in Polosa, ki sta bila zgodovinski osebi, je Kalikles najverjetneje izmišljen lik, zato je njegova pozicija najbolj radikalna. Oba sogovornika se tako lotita zagonetnega vprašanja, kaj je pravično in kaj krivično. Dialog se zaključi s Kaliklesovim otročjim odgovarjanjem in končno z njegovim molkom. Posledično se Sokrat preneha »pogovarjati« (διαλέγεσθαι) in začne »javno govoriti« (δημηγορέω iz δήμος, ljudstvo; *Gorgija*, 519d), dialog pa se zaključi z znanim eshatološkim mitom o sodbi umrlim dušam.

Kot vidimo iz te kratke predstavitev, se značilen Sokratov pogovor začne s prevpraševanjem govorništva kot večšine, a Sokrat pogovor hitro spelje na vprašanje etike, torej na vprašanje, kaj je pravica in kaj krivica. V dialogu Kalikles in Sokrat zagovarjata dve povsem nasprotni poziciji glede pravice in pravičnosti.<sup>3</sup> Kaliklesovo razumevanje pravičnosti bi lahko opisali kot »pravico močnejšega«<sup>4</sup> in kot »hedonizem« (Rudebusch 1992). Nekaj vidikov njegove etične pozicije si bomo ogledali v nadaljevanju, za uvod pa velja opozoriti: prvič, da je Kalikles razumel pravičnost kot sledenje naravnemu zakonu, po katerem je najmočnejšemu

1 Z normativnostjo etičnega delovanja sta se v zadnjih desetletjih ukvarjali, na primer, Christine Korsgaard in Judith Jarvis Thomson (npr. Korsgaard and O'Neill 1996; Thomson 2008).

2 Slovenske prevode navajam po Kocijančič 2006; grški izvirnik navajam po Dodds 1959.

3 Njuni poziciji lahko razumemo kot paralelni pozicijama Trazimaha in Sokrata v *Državi* (glej Barney 2017; Knoll 2021).

4 S tem mislim pravico močnejšega, kot jo v *Družbeni pogodbi* kritizira Rousseau (glej Rousseau 2017: 20).

(ali najboljšemu ali najimenoitnejšemu) dovoljeno delovati, kakorkoli želi; drugič, da človek živi dobro in pravično (εὐδαιμονία), kadar zasleduje hedonizem, torej kadar v čim večji meri sledi svojim željam in zadovoljuje svoje potrebe; tretjič, kar sledi iz prve in druge trditve, da lahko močni posamezniki za hedonistično zadovoljevanje želja in potreb storijo karkoli, četudi s tem škodujejo drugim; četrtič, da si je ljudstvo (δῆμος) oziroma množica (ὄχλος, beseda ima pejorativen pomen kot v besedi »sodrga«) izmislila zakone oziroma zakonodajo (οἱ νόμοι) z namenom zaščite pred močnimi posamezniki; in petič, kar sledi iz vseh štirih trditev, da ljudska zakonodaja (οἱ νόμοι) nasprotuje naravnemu zakonu in zatorej ni pravična.

Sokratova pozicija je skoraj diametralno nasprotna Kaliklesovi. Čeprav se Sokrat z njim strinja glede tega, da mora človeška zakonodaja (οἱ νόμοι) ustrezati naravni pravičnosti, se povsem razlikuje v razumevanju tega, kaj sploh je pravično in dobro (Catana 2021). Ker na tem mestu ne morem podrobneje predstaviti problema pravičnosti v Platonovi filozofiji (pri čemer je takšna razlaga nujno obsojena na svojo interpretativno nepopolnost), bom na kratko predstavil zgolj nekaj vidikov Sokratovega razumevanja pravičnosti v dialogu *Gorgija*, ki jo je mogoče razbrati iz njegovega ugovarjanja Kaliklesu (prim. Berman 1991; Barney 2017; Irani 2017: 88–107). Sokrat trdi: prvič, da je svet oziroma vesolje (κόσμος) urejeno (κόσμιος, besedil κόσμος in κόσμιος sta seveda sorodni; *Gorgija*, 507e–508b), da ljudi povezujejo »občestvo, prijateljstvo, urejenost, premišljenost in pravičnost«<sup>5</sup> in da svet torej »ni neurejen in razuzdan«<sup>6</sup>; drugič, da mora tudi človek biti urejen, če želi v urejenem svetu dobro živeti (εὐδαιμονία), biti urejen pa pomeni slediti kozmičnemu redu, pravici in dobremu; tretjič, kar sledi iz prve in druge trditve, da mora človek vedno delovati pravično ne glede na

lastno ugodje, potrebe in želje, saj je to v skladu s kozmičnim redom in je torej dobro; četrtič, da človeška zakonodaja posnema kozmični red (s Kaliklesovim besednjakom lahko rečemo tudi naravni red) vsaj v tem, da prepoveduje močnejšim imeti več oziroma zadovoljevati svoj hedonizem; in petič, kar sledi iz vseh štirih trditev, da se mora človek vedno podvreči ljudski zakonodaji, saj je to eno izmed načel pravičnosti. Smrtna obsodba Sokrata, ki jo Platon v dialogu večkrat omeni, je glavni primer te etične drža, saj se Sokrat prostovoljno poda v smrt navkljub nesmiselnosti obsodbe.<sup>7</sup> Slediti zakonodaji je namreč pravično, četudi je sama zakonodaja nepravična, zato se spis zaključi z naslednjimi besedami: »da se je treba bolj s strahom varovati, da ne bi drugim delali krivice, kot da bi krivico trpeli.«<sup>8</sup>

## ŽIVALI IN ETIKA V GORGIJI

Omembe različnih živali ali živalskega sveta se v dialogu *Gorgija* pojavljajo na več mestih in so, poleg sorodnega motiva vojne oziroma vojskovanja, najnazornejši način ponazoritve filozofskih argumentov v besedilu. Pravzaprav se omenjanje živali progresivno stopnjuje proti koncu dialoga, ko postanejo živalske prisposobe pomembne za ponazoritev Kaliklesove in Sokratove etične pozicije. Slednje celo razstirajo najzagonetnejše in pravzaprav neodgovorjeno vprašanje dialoga: zakaj sploh zasledovati dobro, zakaj delovati pravično, zakaj ravnati etično.

Prej sem na kratko orisal Sokratovo in Kaliklesovo razumevanje pravičnosti, predvsem naravne pravice. Prvi je pravico razumel kot urejenost in dobro, slednji pa kot zadovoljevanje lastnih potreb in kot »pravico močnejšega«. V tem smislu lahko razumemo tudi Kaliklesovo

5 τὴν κοινωσίαν [...] καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα [beseda je zopet sorodna besedi κόσμος] καὶ σοφροσύνην καὶ δικαιοσύνην (*Gorgija*, 508a).

6 οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν (*Gorgija*, 508a).

7 Ta zelo znani argument je Platon najnazorneje predstavil v dialogu *Kriton*.

8 ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι (*Gorgija*, 527b).

sklicevanje na »druga živa bitja«<sup>9</sup> oziroma na živali, ki naj bi potrjevale njegovo razumevanje pravičnosti.

Kaliklesov argument za naravno pravičnost je naslednji. Obstajata dve vrsti pravičnosti, pravičnost v skladu z zakonom (κατὰ νόμον) in pravičnost v skladu z naravo (κατὰ φύσιν). V ozadju te delitve se skriva znano sofistično razlikovanje med zakonom in naravo, ki jo Kalikles naveže na pojem pravičnosti. Po njegovem mnenju pravičnost v skladu z zakonom (κατὰ νόμον) zatira pravičnost v skladu z naravo (κατὰ φύσιν, imenovano tudi zakon narave, ὁ νόμος τῆς φύσεως; *Gorgija*, 483e), saj koristi šibki množici, ki močnim posameznikom onemogočajo, prvič, »žele si imeti več od množice«,<sup>10</sup> in drugič, zadovoljiti svoje želje na račun šibkejših. Takole pravi:

Zaradi tega se o želji imeti več od množice govori v skladu s postavo kot o nečem krivičnem in grdem in to imenujejo »delati krivico«. Po mojem mnenju pa sama narava kaže, da je pravično, če ima imenitnejši več od nizkotnejšega in močnejši od slabotnejšega. Da je s tem res tako, se razkriva marsikje, tako pri drugih živih bitjih kot pri ljudeh, v vseh [njihovih] polisih in rodovih: povsod je odrejeno, da je pravično, če močnejši vlada šibkejšemu in ima več kot on.<sup>11</sup>

Kalikles torej meni, da v naravi boljšim (βελτίων), imenitnejšim (ἀμείνων) oziroma močnejšim (κρείττων) posameznikom pripada več

kot slabšim, nizkotnejšim oziroma šibkejšim.<sup>12</sup> To naj bi se kazalo v celotni naravi, tako med ljudmi kot med drugimi živimi bitji, in sicer med vsemi »rodovi« (τοῖς γένεσιν) oziroma, kot bi lahko prevedli, med vsemi živalskimi vrstami. Zakone pa si postavljajo prav slednji, torej slabši, nizkotnejši in šibkejši, s čimer močnejšim preprečujejo, da bi imeli več. Zato je človeška zakonodaja (οἱ νόμοι) v nasprotju s pravičnostjo po naravi (κατὰ φύσιν).

Za to, da imajo po naravi imenitnejši več od nizkotnejših oziroma močnejši več od slabotnejših, Kalikles navaja tri dokaze. Prvi dokaz so boji med ljudmi in med polisi, kjer Kalikles omenja vojaške pohode: »S kakšno pravico se je na primer Kserks odpravil na bojni pohod proti Grčiji ali njegov oče nad Skite?«<sup>13</sup> Močnejša ljudstva z večjo vojsko, pravi Kalikles, imajo pravico zavojevati šibkejše. Tretji dokaz, ki ga navaja, je mitološki dokaz. Kalikles meni, da tudi med polbogovi velja, da si lahko močnejši vzame to, kar si želi. V potrditev navaja dva fragmenta Pindarjeve pesnitve o Heraklesu in njegovi kraji Gerionovih bikov:

Zdi se mi, da tudi Pindar isto kot jaz nakazuje v pesmi, v kateri pravi, da je

postava kralj vseh,  
smrtnih in nesmrtnih;  
in da ona – kakor govori –  
upravičuje najnasilnejše, kar vodi

9 τοῖς ἄλλοις ζώοις (*Gorgija*, 483d).

10 τὸ πλεόν ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν (*Gorgija*, 483c).

11 διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεόν ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν: ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν. (*Gorgija*, 483c–483d).

12 Izraze boljši (βελτίων), imenitnejši (ἀμείνων) in močnejši (κρείττων), ki so v grščini vsi primerjalniki istega osnovnika, besede dober (ἀγαθός), Kalikles prvotno uporablja sinonimno. Šele na Sokratova nadaljnja vprašanja začne med njimi razlikovati. Razlika je sicer pomembna za sam potek argumentacije v *Gorgiji*, a ni tako pomembna za pričujočo razpravo, zato v prispevku uporabljam zgolj izraz »močnejši«, ki najboljše zajame Kaliklesovo razumevanje pravičnosti kot »pravico močnejšega«.

13 ἐπεὶ ποίῳ δίκαιῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; (*Gorgija*, 483d).

*z nadvse vzvišeno roko: to sklepanj  
po delih Herakla, zakaj nekupljene ...*

– tako nekako pravi; pesmi namreč ne znam [na pamet]. Pripovedu-  
je pa, da je [Herakles] odgnal Gerionu bike, ne da bi jih kupil ali da bi  
mu jih Gerion podaril, kot da je po naravi pravično to, da so voli in  
vsa druga posest slabših in šibkejših last boljšega in močnejšega.<sup>14</sup>

Zgodba o Heraklesovi deseti nalogi, torej o kraji Gerionovih bikov, ki je  
bila opisana že v *Teogoniji*,<sup>15</sup> naj bi bila del *Titanomahije* (prim. Tsagalis  
2017: 42–82) in je bila torej kanon antične mitologije, a Kalikles se posluži  
Pindarjeve neohranjene pesnitve predvsem zaradi verzov ἄγει δικαίων τὸ  
βιαιότατον / ὑπερτάτα χειρὶ (*upravičuje najnasilnejše, kar vodi / z nadvse vzvi-  
šeno roko*), ki jih uporabi kot dokaz, da tudi v svetu polbogov vlada pravi-  
lo močnejšega oziroma zakon narave. Zakon (νόμος), pri čemer je na tem  
mestu mišljen zakon narave (ὁ νόμος τῆς φύσεως; *Gorgija*, 483e), tako naredi

14 δοκεῖ δὲ μοι καὶ Πίνδαρος ἄπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ἄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι—

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς

θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων:

οὗτος δὲ δὴ, φησίν,—

ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον

ὑπερτάτα χειρὶ: τεκμαίρομαι

ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπει—ἀπριάτας—

λέγει οὗτω πως—τὸ γὰρ ἄσμα οὐκ ἐπίσταμαι—λέγει δ' ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου  
ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ ἄλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ  
βελτιόνος τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων (*Gorgija*, 484b–c).

15 Hrízaor vzel Kalirío je, hčer Okeana, za ženo,

ta mu rodila je sina, triglavega Gerionēja,

tega nato pokončala mogočna je Herakla sila

na Eritéji otoku, tam kjer opletave govedi

tistega dne, ko odgnal je goveda s širokimi čeli

v Tirins presveti, prebredel globoke vodé Okeana ... (vv. 287–292).

V izvirniku: Χρυσάωρ δ' ἔτεκεν τρικέφαλον Γηρυονῆα

μιχθεῖς Καλλιρὴ κούρη κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.

τὸν μὲν ἄρ' ἐξενάριξε βίη Ἡρακλεΐη

βουσί παρ' εἰλιπόδεσσι περιρρύτω εἰν Ἐρυθειίᾳ

ἡματι τῷ ὅτε περ βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους

Τίρυνθ' εἰς ἱερὴν διαβάς πόρον Ὠκεανοῖο, ... (vv. 287–292).

tisto najnasilnejše za pravično (ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον), zato je tudi He-  
rakles po pravici ubil giganta Geriona in mu odvedel bike oziroma govedo  
(ἡ βοῦς),<sup>16</sup> ki so v antični Grčiji predstavljali pomemben vir premoženja.

Ni nepomembno, da tudi ta mitološka zgodba vključuje živali, torej bike  
oziroma govedo. K položaju živali v svetu bivajočega se vrnem v nadalje-  
vanju, je pa na tem mestu treba opozoriti na jasno podobnost s Kalikle-  
sovim drugim dokazom za naravno pravičnost. Takole pravi:

Najboljše in najmočnejše med našimi zgrabimo kot leve že v mla-  
dosti; zaslužnjujemo jih z zarotitvami in čarovnijami, ko govori-  
mo, da je treba imeti enako ter da je to lepo in pravično, če pa bi  
se – tako mislim – rodil mož, ki bi imel primerno naravo in bi se  
vsega tega otresel, (vezi) raztrgal in zbežal, poteptal te naše spise,  
čarodejstva, zarotitve in vse protinaravne zakone ter bi se, on, ki  
je bil naš suženj, pokazal kot naš gospodar – bi tu zasijala pravica  
narave.<sup>17</sup>

Ti ničejansko zveneči stavki opisujejo mladega leva, ki ga množica po-  
skuša ukrotiti, a se zaradi svoje moči iztrga iz okov in postane gospo-  
dar, saj je po naravi močnejši od ljudi. Prispodoba je bila v klasični  
dobi znana in jo lahko najdemo na primer v Ajshilovi tragediji *Agamemnon*,  
njen pomen pa je bil razmeroma jasen: živalska narava je ne-  
ukrotljiva, saj je takšen naravni red. Zbor v Ajshilovi tragediji zapoje  
naslednje verze:

16 Množina ἡ βοῦς, torej αἱ βόες, se v mitološkem kontekstu pogosto prevaja kot govedo ali  
živina.

17 πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας,  
κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ  
καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δὲ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος  
καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδᾶς καὶ  
νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστάς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δούλος, καὶ ἐνταῦθα  
ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (*Gorgija*, 483e–484b).

Tako je mož nekoč redil  
 levjega otročička, prikrajanega za mleko,  
 hrepenečega po sesku;  
 stopil je v prvi čas življenja,  
 krotek prijatelj otrokom,  
 veselje starejših.  
 Pogosto so ga pestovali  
 kot majhnega dojenčka;  
 zlakotni želodec ga je silil,  
 da se je s svetlečim pogledom dobrikal roki.  
 A s časom je pokazal  
 značaj, podedovan od staršev.  
 V zahvalo rediteljem  
 se je nepovabljen pogostil  
 s pogubnim pomorom črede.  
 Nad hišo, umazano s krvjo,  
 Je prišla neubranljiva bolečina,  
 uničujoči mnogomor.<sup>18</sup>

18 ἔθρεψεν δὲ λέοντος ἱ-  
 νιν δόμοις ἀγάλακτον οὖ-  
 τως ἀνὴρ φιλόμαστον,  
 ἐν βιότου προτελείοις  
 ἄμερον, εὐφιλόπαιδα,  
 καὶ γεραροῖς ἐπίχαρτον·  
 πολέα δ' ἔσκ' ἐν ἀγκάλαις  
 νεοτρόφου τέκνου δίκαν,  
 φαῖδρωπὸς ποτὶ χεῖρα σαί-  
 νων τε γαστρός ἀνάγκαις.  
 χρονισθεὶς δ' ἀπέδειξεν ἦ-  
 θος τὸ πρὸς τοκέων· χάριν  
 γὰρ τροφεῦσιν ἀμείβων  
 μηλοφόνοισι σὺν ἄταις  
 δαῖτ' ἀκέλευστος ἔτευξεν·  
 αἶματι δ' οἶκος ἐφύρθη,  
 ἄμαχον ἄλγος οἰκέταις,  
 μέγα σίνος πολυκτόνον· (vv. 717–734).

Ob teh besedah iz *Agamemnona* postane jasen tudi Kaliklesov argument. Slednji torej trdi, da v živalskem svetu vlada najmočnejši in kdor želi močnega ukrotiti, deluje proti zakonu narave. Kot v Ajshilovi zgodbi, v kateri mladi lev odraste in ubije svoje zatiralce (zgodbo so Platonovi bralci gotovo poznali), Kalikles podobno pravi, da je leva nemogoče ukrotiti. Zakon narave je torej nad človekom in vlada celotnemu bivajočemu, zato bo močnejši vedno zmagal in si podredil šibkejše.

Po daljšem pogovoru o tem, kdo je po naravi boljši (βελτίων), imenitnejši (ἀμείνων) oziroma močnejši (κρείττων) – tema, v katero se na tem mestu ne bom spuščal – Kalikles postavi naslednjo obrazložitev naravne pravičnosti. Po naravi imajo pravico imeti več »razumni v opravilih, ki zadevajo polis, in pogumni«,<sup>19</sup> torej govorniki in politiki, ki si za doseganje svojega cilja upajo delati tudi krivice. Prav tako razloži, da je »po naravi lepo in pravično to«,<sup>20</sup> da »kdor namerava pravilno živeti, mora svoja poželenja pustiti, da so čim večja, in jih ne sme brzdati; in ko postanejo skrajno velika, mora biti dovolj sposoben, da jim streže zaradi (svojega) poguma in razumnosti ter se poteši s tem, česar si pač vsakokrat želi.«<sup>21</sup> Srečen je torej človek, ki je dovolj pogumen, da v skladu s pravico narave deluje v svojo korist, zadovoljuje svoje želje, tudi na račun drugih, in nasploh živi v skladu s svojimi poželenji in potrebami. Po Kaliklesovem mnenju naravna pravičnost močnim posameznikom dovoljuje, da delujejo v svojo korist, tudi ko škodujejo drugim. Čeprav človek krade, zaslužuje, ubija itd., delujejo v skladu z naravno pravičnostjo, pa čeprav se morda zdi, da deluje krivično po zakonu (κατὰ νόμον). Prava pravičnost je torej pravičnost v skladu z naravo (κατὰ φύσιν).

19 τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους (*Gorgija*, 491c).

20 τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον (*Gorgija*, 491e).

21 ... ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (*Gorgija*, 491e–492a).

Zdaj si pogledajmo še, kakšne živalske motive v svoji argumentaciji uporablja Sokrat, ki v ugovor Kaliklesovi poziciji navede dva živalska motiva. Prvi živalski motiv navede kot kritiko Kaliklesovega razumevanja hedonizma, drugi motiv pa za ponazoritev svojega razumevanja pravičnosti.

Najprej ugovarja Kaliklesovi tezi, da mora človek za dobro življenje krepiti in zadovoljevati svoja poželenja in potrebe. Protiargument je detajlen, a glavna teza ugovora je, da so »srečni tisti, ki ne potrebujejo ničesar«. <sup>22</sup> Kalikles se s Sokratom seveda ne strinja in mu odgovarja, da je takšno življenje pravzaprav življenje »kamnov in mrličev«. <sup>23</sup> Na tem mestu Sokrat za ponazoritev ponudi svojo živalsko prisposodbo: Kaliklesu odgovarja, da takšno življenje ni življenje »mrtveca ali kamna«, temveč življenje »nekakšne rase« (Χαραδριῶς; *Gorgija*, 494b). Ni povsem jasno, katero žival Sokrat imenuje z besedo χαλαδριός, najverjetneje pa gre za eno izmed vrst prlivk (lat. *Burhinidae*; Dodds 1959: 306), omenja pa jo na tem mestu verjetno zato, ker se ptica prehranjuje predvsem ponoči in zjutraj, v pustih pokrajinah, in so jo torej videli pretežno v času hranjenja. <sup>24</sup> Prav tako je v Sokratovem odgovoru mogoče prepoznati namig, da je Kaliklesova razlaga naravne pravičnosti primerna za živali (morda tudi za svet polbogov), nikakor pa ne velja za človeka. Tako Sokrat vzpostavi razliko med tremi nivoji bivajočega v odnosu do pravičnosti: neživo naravo (kamni in mrličji), za katero pravičnost ni relevantna, živali, ki živijo v skladu z zakoni narave, in ljudmi, ki morajo slediti pravičnemu in dobremu.

Drugi živalski motiv Sokrat uporabi za ponazoritev svojega razumevanja pravičnosti, ki sem ga na kratko predstavil v prvem delu prispevka. Primer, ki ga navaja, je splošno razširjena prisposodba o oskrbniku živali (gl. Bell, 2015):

<sup>22</sup> οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι (*Gorgija*, 492e).

<sup>23</sup> οἱ λίθοι [...] καὶ οἱ νεκροὶ (*Gorgija*, 492e).

<sup>24</sup> Cf. Thomson 1895: 311. Podoba prehranjevanja ptice, ki neprestano klujuvajo po tleh, pa je ne glede na to, katera ptica je dejansko χαλαδριός, dovolj povedna.

Vsekakor bi oskrbnik oslov, konj in bikov veljal za slabega, če bi bil takšen: če bi [te živali] sprva sprejel v oskrbo takšne, ki ga niti ne brcajo, ne bodejo in ne grizejo, [končno] pa bi pokazal takšne, ki zaradi svoje podivjanosti počnejo vse to. Se ti ne zdi, da je slab vsak oskrbnik katerih koli živih bitij, ki jih je prevzel bolj krotke, [končno] pa pokaže bolj divja bitja, kot jih je prevzel? <sup>25</sup>

Prisposodba oskrbnika, ki živali vzgaja in si jih pokori, je znana Platona prisposodba za Atenski polis in vladanje (gl. npr. *Država*, 343a–b. Cf. Ksenofont, *Spomini na Sokrata*, 1. 2. 32. To je razvidno tudi iz samega konteksta navedenega odlomka, saj se Sokrat in Kalikles pogovarjata o tem, ali je bil Perikles dober ali slab vladar. Po Sokratovem mnenju je oskrbnik oslov, konj in bikov slab oskrbnik, če svoje črede ne ukroti in mu ta podivja, kar naj bi se zgodilo Periklesu, ko so mu Atenci na javnem procesu leta 430 pr. n. št. odvzeli poveljstvo in ga finančno oglobili. Seveda je pomenljivo, da je Platon na prvo mesto postavil osle (v grščini je to še toliko bolj očitno, saj ὄνων γούν ἄν ἐπιμελητῆς καὶ ἵππων καὶ βοῶν ..., besedo za besedo pomeni *oslov tedaj bi oskrbnik, pa tudi konj in goved* ...), s čimer je namigoval, da so Atenci pravzaprav »osli« (οἱ ὄνοι). A še bolj je pomembno, da je Sokratova prisposodba postavljena kot neposreden odgovor na Kaliklesovo prisposodbo o levu, ki se ne pusti ukrotiti. Po njegovem mnenju mora dober vladar, ki ve, kaj je dobro in

<sup>25</sup> ὄνων γούν ἄν ἐπιμελητῆς καὶ ἵππων καὶ βοῶν τοιοῦτος ὢν κακὸς ἂν ἐδόκει εἶναι, εἰ παραλαβὼν μὴ λακτίζοντας ἑαυτὸν μηδὲ κυρίττοντας μηδὲ δάκνοντας ἀπέδειξε ταῦτα ἅπαντα ποιοῦντας δι' ἀγριότητα. ἢ οὐ δοκεῖ σοι κακὸς εἶναι ἐπιμελητῆς ὅστισιν ὄνουσιν ζῶου, ὃς ἂν παραλαβὼν ἡμερότερα ἀποδείξη ἀγριώτερα ἢ παρέλαβε; (*Gorgija*, 516a–b). Še eno podobno prisposodbo podaja Sokrat skoraj takoj za zgornjim primerom, prisposodbo kočijaža: »Kajti dobri kočijaži pač niso tisti, ki na začetku ne padejo z vprege, ampak padejo tedaj, ko konje skrbno varujejo ter sami postanejo boljši vozniki: to se ne dogaja niti pri kočijaštvu niti pri kakšni drugi dejavnosti. (οὐκ οὐ οἱ γε ἀγαθοὶ ἡνίοχοι κατ' ἀρχὰς μὲν οὐκ ἐκπίπτουσιν ἐκ τῶν ζευγῶν, ἐπειδὴν δὲ θεραπεύσωσιν τοὺς ἵππους καὶ αὐτοὶ ἀμείνους γένωνται ἡνίοχοι, τότε ἐκπίπτουσιν: οὐκ ἔστι ταῦτ' οὐτ' ἐν ἡνιοχείᾳ οὐτ' ἐν ἄλλῳ ἔργῳ οὐδενί.)« (*Gorgija*, 516e) Prisposodba kočijaža nadaljuje prisposodbo oskrbnika, s čimer Sokrat poudari svoje prepričanje, da je dober oskrbnik ali kočijaž tisti, ki bo v svoji veščini vedno boljši, ne pa vedno slabši. Atenski voditelji (omenjeni so Perikles, Temistokles in Miltiad), ki jim je ljudstvo »pobezljalo« in jih kaznovalo, torej niso bili dobri voditelji.

pravično, svoje ljudstvo («osle») ukrotiti, da bo tudi samo sledilo dobremu in pravičnemu.

Obe živalski prisposobi, ki ju uporabi Sokrat, nasprotujeta Kaliklesove mu razumevanju pravičnosti v skladu z naravo (κατὰ φύσιν), ki naj bi veljala za vsa živa bitja, tako za živali kot za ljudi. Sokrat v ugovor pokaže, prvič, da je hedonističen način življenja primeren zgolj za živali (neka-kšno raco, χαλαδριός), saj živali zgolj zadovoljujejo svoje potrebe. Takšen način življenja je torej neprimeren za človeka, ki mora za dobro življenje (εὐδαιμονία) slediti redu, pravičnosti in dobremu. In drugič, da morajo vladarji kot oskrbniki živali ukrotiti ljudi, kar hkrati pomeni, da morajo zatreti živalsko naravo ljudi (predvsem tistih ljudi, ki so kot osli, οἱ ὄνοι). Naloga pravičnih in dobrih pa je, da druge spodbujajo, naj živijo dobro (εὐδαιμονία) oziroma pravčno in v skladu s kozmičnim redom.

## ŽIVALI IN VPRAŠANJE NORMATIVNOSTI ETIČNEGA DELOVANJA V GORGJI

Kalikles in Sokrat primere iz živalskega sveta uporabljata z namenom ponazoritve svojih etičnih teorij. Očitno je, da se glede razumevanja pravičnosti povsem razhajata, a hkrati njuna uporaba primerov iz sveta živali kaže na to, da drug drugemu ne more ugovarjati. Za zaključek si torej pogledajmo, zakaj se sogovornika prenehata pogovorajati (διαλέγεσθαι) in kako je s tem povezano vprašanje normativnosti etičnega delovanja.

Kalikles zagovarja prepričanje, da za človeka velja enaka naravna pravičnost kot za živali. To med drugim pomeni, da mora človek slediti svojim željam in potrebam in da jih lahko zadovoljuje tudi tako, da drugim

(predvsem šibkejšim) škoduje. Kalikles torej meni, da pravičnost v celoti določa narava oziroma človeški nagoni in potrebe, zato zakonov oziroma etičnih načel sploh ne potrebujemo.

Tudi Sokrat prepozna to zagato, zato sam razlikuje med človeškimi nagoni, potrebami in ugodjem (χάρις) – ki so v domeni telesa – in med tem, kar meni, da je za človeka dobro – kar je v domeni duše in razuma. Znan primer je njegova razlaga veščine kuharstva in zdravilstva. Po njegovem mnenju se kuharstvo telesu prilizuje z ugodjem, zdravilstvo pa telo zdravi in dela dobrega, a mu zato včasih povzroča tudi bolečino. Takole razloži Sokrat:

Če namreč duša ne bi poveljevala telesu, ampak bi (telo) samo vladalo nad seboj, in če duša ne bi natančno opazovala in razločevala med kuharstvom in zdravilstvom, ampak bi presojalo telo, ki bi izmerjalo ugodja, ki prihajajo do njega samega, [...] ne bi bilo več razlike med tem, kar pripada zdravilstvu in zdravju, ter tem, kar pripada kuharstvu.<sup>26</sup>

Če človek torej ne bi razlikoval med ugodjem (telesom) in dobrim (dušo) oziroma če bi vse presojal zgolj glede na ugodje, potem ne bi mogel vedeti, kaj je dobro in kaj slabo. Človek pa je presojanja dobrega zmožen in zato se lahko podvrže tudi neprijetnemu, na primer neokusnemu zdravniškemu napitku ali bolečemu kirurškemu posegu, saj ve, da je to zanj dobro. In prav zato je človek zmožen delovati pravično in dobro, in sicer ne glede na to, ali je to v skladu z njegovimi potrebami ali ne, in ne glede na to, ali mu to povzroča ugodje ali neugodje.

Glavna točka razhajanja med Sokratom in Kaliklesom je tako vprašanje, zakaj sploh delovati pravično, torej vprašanje normativnosti etičnega

<sup>26</sup> καὶ γὰρ ἂν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάται, ἀλλ' αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης καταθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό [...] ἀκριτῶν ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποικῶν (Gorgija, 465c-d).



delovanja. Da je prav normativnost tista, kjer Sokrat ne zmore ugovarjati Kaliklesu, postane jasno, če pomislimo na delo harvardske filozofinje Christine Korsgaard *The Sources of Normativity*. Podobno kot Sokrat tudi Korsgaard meni, da človek lahko deluje etično, saj je preko refleksije sposoben razlikovati med pravičnim delovanjem in svojimi impulzi – za razliko od živali, ki med impulzi in delovanjem ne razlikujejo, zato zanje vprašanje etičnega delovanja sploh ni relevantno. Takole zapiše:

Pozornost nižjih živali je priklenjena na svet. Njihove predstave so enake njihovim prepričanjem in njihove želje so istovetne njihovi volji. Svoja dejanja opravljajo zavedno, a se jih same ne zavedajo, kar pomeni, da dejanja ne morejo postati predmet njihove pozornosti. Toda mi, človeške živali, usmerjamo pozornost na svoje zaznave in želje, na lastne miselne procese in se jih tudi zavedamo. Zato lahko o njih razmišljamo. (Korsgaard in O'Neill, 1996: 92–93)

Človek, ki svoje želje in nagone lahko reflektira, je torej sposoben, da svojim željam tudi ne sledi. Za razliko od živali lahko o njih razmišlja in jim nasprotuje, zato lahko premisli o svojem delovanju in se posledično odloči za pravično ali nepravično delovanje; ali kot pravi Sokrat, lahko se odloči, da namesto nagonom in ugodju sledi dobremu. Živali pa, vsaj tako Korsgaard, takšnega premisleka niso sposobne opraviti, zato delujejo nagonsko in v skladu z lastnimi impulzi, tj. »njihove želje so istovetne njihovi volji«.

Kaliklesovo razumevanje normativnosti etičnega delovanja je torej jasno. Če človek deluje v skladu s pravico močnejšega oziroma po zakonu narave ( $\delta \nu \mu \omicron \varsigma \tau \eta \varsigma \phi \acute{\upsilon} \sigma \epsilon \omega \varsigma$ ; *Gorgija*, 483e), ga za delovanje motivirajo njegova naravna nagnjenja, želje in potrebe. Zato odgovor na vprašanje, zakaj ravnati pravično, sploh ni potreben. Če pravičnost v skladu z zakonom ( $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \nu \acute{\omicron} \mu \omicron \nu$ ) poraja vprašanje, zakaj se moram zakonom ( $\omicron \iota \nu \acute{\omicron} \mu \omicron \iota$ ) podvreči, pa pravičnost v skladu z naravo ( $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \nu$ ) od človeka zahteva zgolj to, da posluša svoje želje in jim sledi. V tem smislu lahko

razumemo tudi Kaliklesovo vztrajno navajanje živalskih prisposodob, saj naj bi se živali, kot pravi Korsgaard, ne spraševale o etičnosti svojega ravnanja, temveč naj bi zgolj ravnale v skladu s svojimi impulzi in v skladu s svojo naravo.

Kaj pa Sokratovo razumevanje normativnosti? Tu se stvari nekoliko zapletejo. V prologu *The Sources of Normativity* Christine Korsgaard piše, da postane normativno etično vprašanje (torej vprašanje, kaj nas zavezuje, da ravnamo etično) pomembno šele v novem veku:

Za Platona in Aristotela slediti vrednotam pomeni slediti stvarem, kot so *same po sebi*. V etiki to vodi do tega, čemur bi rekli ideja odličnega [pri Platonu dobrega]. V tem primeru pomeni zasledovati stvari, kakršne so same po sebi, da *vi* zasledujete sebe, kakršni ste sami po sebi. [...] Vzgojena oseba ne potrebuje vsiljevanja odličnosti [ali dobrega], saj sama po naravi teži k izpolnjevanju popolne ideje o sami sebi. (Korsgaard in O'Neill, 1996: 2–3)

Povedano drugače, v antiki vprašanje, zakaj moram ravnati pravično, ni bilo pomembno, saj so ljudje svet na ontološki ravni razumeli kot dober. Človek si je namreč po naravi želel biti *dober* človek, zato je bila ideja dobrega in pravičnega normativna sama po sebi.

To je tudi eden izmed razlogov, zakaj se v *Gorgiji* Sokrat odloči, da bo za spodbijanje Kaliklesovega argumenta zadostovalo, da pokaže na njegovo napačno razumevanje pravičnosti in dobrega. Sokrat se tako ne vpraša, zakaj moramo ravnati pravično, temveč v prvi vrsti razpravlja o tem, kaj pravično sploh je. Ko pokaže, da je kozmos urejen, pravičen in dober, to zanj avtomatično pomeni, da hoče biti urejen, pravičen in dober tudi človek. To, da hočemo biti pravični in dobri, po njegovem mnenju izhaja že iz same narave dobrega. Povedano drugače, sama narava dobrega zahteva dobra in pravična dejanja.

A Kalikles je, s tem ko je človeško pravičnost izenačil z živalsko/naravno pravičnostjo, pod vprašaj postavil prav normativnost ideje dobrega. Iz dialoga je razvidno, da se je Platon te zagate do neke mere celo zavedal, saj je dialog zaključil z znanim eshatološkim mitom, v katerem sodniki sodijo duše umrlih in jih kaznujejo glede na njihova dejanja v življenju. Njegova ideja je razmeroma preprosta: kdor je živel dobro in pravično, bo v posmrtnem življenju nagrajen, a kdor je krivičen, bo kaznovan s hudim trpljenjem (glej *Gorgija*, 523a–527a). Odgovor na vprašanje, zakaj delovati pravično, se torej nahaja v posmrtnem življenju. A kot bralci dialoga seveda ne moremo spregledati, da normativnost etičnega delovanja razlaga mit, ki ga Sokrat sam pomenljivo imenuje »bajka kakšne starke«. <sup>27</sup> Še bolj pa je pomenljivo to, da eshatološki mit očitno ni plod pogovarjanja (διαλέγεσθαι), ki ga kot orodje iskanja resnice tako čisla Sokrat, temveč javno govorjenje (δημιγορέω), torej produkt prav tiste dejavnosti, ki jo Sokrat v celotnem dialogu (proti Gorgiji, Polosu in Kaliklesu) kritizira kot prilizovalsko večino, ki ne vodi do resnice. Zdi se torej, da se je Platon zavedal nevarnosti, ki izhaja iz zanemarjanja vprašanja normativnosti etičnega delovanja, a hkrati na to vprašanje ni želel odgovoril.

Razprava o motivih živali v dialogu *Gorgija* je torej pokazala na nekaj interpretativnih zagat Platonovega besedila. Še več, pokazala je, da Kalikles pravzaprav ni bil absolutni nihilist, kot se mu včasih očita (gl. Dodds 1959: 386–391; prim. Nietzsche 2004: 246–262), temveč je s svojo etično pozicijo odprl problem normativnosti etičnega delovanja. To vprašanje je Platona očitno begalo, a vendar nanj ni želel ali znal odgovoriti. Tu seveda ne gre za to, da bi Kaliklesu in njegovi etiki dali prav, saj je absurdnost ter nesmiselnost Kaliklesove etične teorije več kot očitna in seveda se nihče ne bo strinjal s tem, da je pravično ubijati za lastno materialno korist. Veliko bolj pomembno pa je, da je Kalikles s svojim argumentom naravne pravičnosti odprl problem

normativnosti etičnega delovanja. In če tega vozla ni uspel razvozlati niti Platon, potem ni naključje, da dobrega odgovora na vprašanje, zakaj ravnati pravično, ne poznamo niti danes.

## VIRI IN LITERATURA

- AJSHIL/MARINČIČ, Marko (prev.) (2008): *Oresteja*. Ljubljana: Modrijan.
- BARNEY, Rachel (2017): Callicles and Thrasymachus. V: ZALTA Edward N. (ur.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University.
- BELL, Jeremy (2015): Taming horses and desires: Plato's politics of care. V: BELL, Jeremy /NAAS, Michael (ur.): *Plato's animals: Gadflies, horses, swans, and other philosophical beasts*. Bloomington, IN: Indiana University Press, str. 115–130.
- BELL, Jeremy /NAAS, Michael (ur.) (2015): *Plato's animals: Gadflies, horses, swans, and other philosophical beasts*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- BERMAN, Scott (1991): Socrates and Callicles on pleasure. V: *Phronesis*, let. 36, št. 2, str. 117–140.
- CATANA, Leo (2021). Two theories of natural justice in Plato's *Gorgias*. V: *Elenchos*, let. 42, št. 2, str. 209–228.
- DODDS, E. R. (1959): *Gorgias: A revised text*. Oxford: Clarendon Press.
- HEZIOD/GANTAR, Kajetan (prev.) (2009): *Teogonija; Dela in dnevi*. Ljubljana: Modrijan.
- IRANI, Tushar (2017): *Plato on the value of philosophy: The art of argument in the Gorgias and Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNOLL, Manuel (2021): Sophistic criticisms of the rule of law: A comparison of Callicles and Thrasymachus. V: *Filosofický časopis*, let. 69, št. 2, str. 65–87.
- KOCIJANČIČ, Gorazd (2006): *Platon: Zbrana dela*. Celje: Mohorjeva družba.
- KORSGAARD, Christine M./O'NEILL, Onora (1996): *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KSENOFONT (2012): *Spomini na Sokrata*. Ljubljana: KUD Logos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot*. Ljubljana: Slovenska matica.

27 μῦθος [...] ὡσπερ γὰρ ὁ (Gorgija, 527a).

- ROUSSEAU, Jean-Jacques/ŠIMENC, Marjan (ur.) (2017). *Družbena pogodba; Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Krtina.
- RUDEBUSCH, George (1992): Calicles' Hedonism. V: *Ancient philosophy*, let. 12, št. 1, str. 53–71.
- THOMPSON, D'Arcy Wentworth (1895) *A glossary of Greek birds*. Oxford: Clarendon Press.
- THOMSON, Judith Jarvis (2008): *Normativity*. Chicago, IL: Open Court.
- TSAGALIS, Christos (2017): *Early Greek epic fragments*. Berlin: De Gruyter.